UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

"WAN PLISKA SIRPI KUM BAKUSA, WAN MORAVIAN PRIASKA WATLA WAL"
(SE PARECE A UN PUEBLO NUESTRO, CON NUESTRA IGLESIA MORAVA): MIGRACIÓN, RELIGIÓN, Y COMUNIDAD MISKITA EN PUERTO ARTURO TEJAS

TESIS

Que para obtener el grado de

DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Presenta
MELESIO PETER ESPINOZA

Director
Dr. David Robichaux H.

Lectores
Dr. Charles R. Hale
Dra. De Ann Pendry

México, D.F. 2016

Índice

Índice ..... **iii**

Prefacio ..... **ix**

Mapas ..... **xv**

Capítulo I: Introducción **1**

Viajando a Austin, Tejas 2

Saludar 3

Aspectos metodológicos de la investigación 5

Investigaciones en archivos y bibliotecas 8

Literatura previa sobre las migraciones internacionales de los miskitus 9

Migrantes mixtecas 12

Migrantes mayas 14

La importancia y los objetivos de la investigación 17

Puerto Arturo: Lugar de estudio 19

Estructura de capítulos 20

Capítulo II: Referentes teóricos de la investigación: Comunidad, familia e iglesia morava **23**

El sentido de comunidad miskitu 23

Familia, *taya, y kiamka* miskitu y la migración transnacional 26

La fe morava y los miskitus migrantes e identidad étnica 30

Capítulo III: Mis recuerdos de aquel festejo del triunfo de la Revolución Sandinista y lo que después aconteció **39**

Introducción 39

El origen del conflicto y la guerra contra la dictadura somocista 40

Julio 19 de 1979: Un día como cualquier otro para los miskitus 42

La llegada de los “compas” 44

De cómo la bienvenida a los “compas” se convirtió en despedida a los miskitus 49

El ataque a Sevent Bent y sus consecuencias 50
Fractura familiar, miedo e inseguridad 53
Servicio militar forzoso: 1983 54
Llegó mi turno 55
Lo que sucedió después del examen médico 56
El exilio obligado 57
El exilio cobra sentido 58
Nuevas experiencias en Guatemala 60
México / Oaxaca 61
Conclusión 63
Capítulo IV: Rostros de los primeros migrantes miskitus en Estados Unidos 67
Introducción 67
Panorama general de la migración miskitu 67
Puertos y "*ship out waitna*" u hombre embarcado 69
Caso A: Astin Zamora –1958 71
Ship out en 1958 73
Junio de 1979 vuelve a *ship out* 75
Caso B: Rodolfo Michael 77
Visa norteamericana por agradecimiento 79
Rodolfo en Panamá 79
Puerto Limón y "*Ship Out*": 1977 80
Estados Unidos y la emigración miskitu 81
Un caso poco común: Marina Carvajal en Miami, Florida, 1973 82
Tres miskitus en Sabine Pass, Tejas, 1975 84
Alston llega a Sabine Pass, 1977 86
Alston en Puerto Arturo, 1978 87
Conclusión 88

Capítulo V: Migración miskita fuera de la región y camino hacia Puerto Arturo.....91

Introducción 91

Mirada general 91

Canadá y Australia 92

Camino a Puerto Arturo 93

Aún me acuerdo 97

Caso 1 97

Caso 2 97

Caso 3 99

Caso 4 103

Caso 5 105

Conclusión 106

Capítulo VI: Vida Familiar y Social en Puerto Arturo: Nuevo espacio y parentesco (*kiamka*).....109

Introducción 109

El contexto multicultural de Puerto Arturo 110

Diferentes comunidades pero todos *kiamka kumi* 114

Taya y *Kiamka:* Genealogía 116

Caso 1: Eduardo Moody 118

Caso 2: Mateo Vargas y Cristina 121

Caso 3: Alfredo Kidler y Angélica 125

Caso 4: Pareja mixta 127

Allá y *Aquí* – Ayudamos 129

Allá – Bihmuna 130

Cuando los padres quedan solos 132

Morir aquí 133

Con Facebook: más cerca con la *kiamka* y *taya* 135

Facebook y el idioma miskitu 137
La familia y la transmisión del idioma 140
Conclusión 144
Capítulo VII: Actividades laborales en Puerto Arturo 147
Introducción 147
Experiencias diferentes 147
Hombres 148
De pescador del mar de la Moskitia al golfo de Tejas 150
Miskitus y vietnamitas: encuentro en un supermercado 152
Tres capitanes de barco: un testimonio 153
Las Refinerías y nuevos oficios 154
"Yo aprendí ser soldador" 154
Proceso de contratación y examen de habilidad 155
Oficio de *Fitter* 156
El mundo laboral de las mujeres migrantes miskitas 157
Auto percepción de las mujeres soldadoras 160
Esposos sin chamba 161
Juntos ayudando 162
Los jóvenes y el mundo laboral 163
Casos de accidentes en la pesca y en la industria petrolera 164
Ausencia de organizaciones para defender sus derechos laborales 165
"Ahora es más difícil conseguir trabajo sin papeles" 167
Conclusión 168
Capítulo VIII: Espacios sociales en Puerto Arturo: béisbol e iglesia morava 171
Introducción 171
El béisbol y los miskitus en Puerto Arturo 171
Origen del béisbol en Nicaragua 172

El béisbol en las comunidades miskitas 173
1984: Un equipo de béisbol en Puerto Arturo 175
Los comienzos 175
Buscando terreno 177
Encontrando nuevo terreno 178
Otros grupos de migrantes latinos se incorporan al equipo de béisbol 179
Juntos jugando 180
Almuk taki bangri (nos hicimos viejos) 180
Béisbol una alternativa para conectar con la comunidad de origen 181
Mujeres y softball 181
Domingo social y el béisbol 182
Percepciones sobre béisbol 183
Iglesia morava miskitu 185
La iglesia morava en Nicaragua 186
Ausencia morava en Puerto Arturo 188
Diciembre de 1988: inicio de la iglesia morava en Puerto Arturo 190
Encuentro con su viejo conocido 191
Los miskitus se organizan por sí mismo 191
Apoyo de la iglesia Brethren 192
1990: traslado hacia el local luterano 193
El letrero de la iglesia y la identidad 194
Recaudación de fondos parroquiales 195
La celebración dominical en *Good Shepherd-Moravian Church* 196
Celebraciones de la Navidad y Año Nuevo 198
Semana Santa 200
Escuela Dominical o *Sandis skul* 201
Grupo de jóvenes en la Iglesia Morava 202

Grupo de mujeres en la iglesia morava 203
Evangelización y actividad social parroquial 203
Salón parroquial y apoyo social 204
Conclusión 206
Capítulo IX: La Iglesia Morava en Miami y el Buen Samaritano 209
Introducción 209
Miami y la fe morava de los miskitus 209
Iglesia morava creole 211
King nani Kingka 212
Ayuda transnacional 215
De Florida hasta Puerto Arturo 217
Buen Samaritano se hace una realidad 218
Celebraciones interestales que une a la *kiamka nani* 219
Estrategias para el envío de fondos 221
Directiva del Buen Samaritano 222
Estableciendo prioridades 222
Organización: nueva experiencia en el escenario migratorio miskitu 223
Fundación Pro Moskitia, otro esfuerzo para ayudar a la Moskitia 225
Conclusión 227
Apuntes conclusivos: entrelazando experiencias 231
El futuro: cultura miskitu y Puerto Arturo 234
Experiencia personal 238
Bibliografía 241
Anexo 1: Lista de palabras miskitas 257
Anexo 2: Genealogía de los pioneros y los que llegaron después a Puerto Arturo, Tejas 258
Anexo 3: Fotos 259

Prefacio

"Yawan Honduras luan piuara u apiakan ya wina help briaia 1981."

("Cuando nosotros cruzamos a Honduras no sabíamos quienes nos ayudarían en 1981.*")*

En 1981 el conflicto bélico entre el pueblo miskitu y el gobierno Revolucionario Sandinista, por reclamar sus derechos y reivindicaciones históricas, provocó el éxodo masivo miskitu desde la Costa norte de la Moskitia de Nicaragua, primero hacia Honduras y después hacia Costa Rica, extendiéndose posteriormente hacia otros territorios centroamericanos y otros países. El principal destino internacional fue Estados Unidos, sobre todo a Puerto Arturo, Tejas y varias ciudades en Florida.

Este gran acontecimiento del desplazamiento de los miskitus atrajo la atención de organizaciones internacionales, como Alta Comisión de las Naciones Unidas de Refugiados (ACNUR) y otras, que brindaron más atención a los miskitus refugiados en Honduras y Costa Rica. En el contexto de este mismo conflicto, los miskitus migrantes a otros países pasaron inadvertidos para los organismos de cooperación, los medios de información y los académicos de la época.

Mi investigación que presento en este documento se centra en uno de esos grupos poco estudiados, la comunidad de miskitus radicados en la ciudad de Puerto Arturo, Tejas en Estados Unidos, cubriendo el período histórico entre 1980 a 2005. Como se destacará a lo largo de este documento, este enclave migratorio se caracteriza por tener en su fe morava, y en la fundación de su iglesia, los recursos para el fortalecimiento espiritual, social y cultural, el reforzamiento del sentido de identidad, de comunidad y de vínculos con las comunidades de origen.

Mi interés por este tema, además de la carencia de estudios ya señalada, radica en que soy un representante de la cultura miskitu y oriundo de esa misma área donde se originó el conflicto. En mi caso e igual que a mi gente, mi vida se transformó al verme obligado a ser un migrante. La condición de migrante tiene aspectos positivos y negativos; en mi caso la educación me benefició, llegué a ser sacerdote católico y antropólogo. Esa dualidad de roles se ve de algún modo reflejada a lo largo de esta etnografía, y en especial en el capítulo III, donde articulo vivencias y memorias personales para dar cuenta de lo acontecido a mi gente en ese proceso, que nos obligó a la migración forzada a muchos de mis compatriotas, con todas sus consecuencias e impactos en lo personal, grupal y social.

Antes de finalizar este prefacio me gustaría agradecer a todas aquellas personas que fueron parte de este proyecto, que de uno y otro modo han hecho posible esta realidad. Antes que todo, expreso mi gratitud a nuestro Dios, creador de nuestra vida, fuente de conocimiento, guía de la historia, principio y fin de la misma y de la realización de los seres humanos. Viene a mi memoria el inicio de esta aventura y algunas personas que directa o indirectamente estuvieron presentes, impulsando mi sueño.

Entre los primeros en mi memoria Salvador A Schlaefer Berg, (q.e.p.d)., franciscano norteamericano obispo del Vicariato apostólico de Bluefields, un gran pastor del siglo XXI comprometido con el pueblo y quien me inspiró desde mi infancia, y de la misma manera a los P. Anselmo Salamero, q.e.p.d., el rector del seminario Interdiocesano de Managua de la década de 1980, Monseñor Guillermo Berrillo; P. Ricardo Abendaño, s.j.; y Mons. Eduardo Aguirre Oestmann pastores ejemplares y académicos, los dos últimos guatemaltecos.

Arturo Lona Reyes; obispo emérito de la Diócesis de Tehuantepec Oaxaca, otro gran pastor comprometido, quien me abrió la puerta de su Diócesis en México, y sus sucesores Felipe Padilla Cardoza y Oscar A. Campo Contreras, actual obispo titular de la mencionada Diócesis, quienes autorizaron mi licencia y me brindaron su apoyo moral durante el trayecto para continuar estudiando tanto en México como en los Estados Unidos.

Gregory Michael Aymond, obispo de la Diócesis de Austin, actual arzobispo de New Orleans, quien me abrió la puerta en su Diócesis, dándome el bienvenido y apoyo, y su sucesor, Joe S. Vasquez, actual obispo titular de la mencionada Diocesis, y su obispo auxiliar Dany Garcia. Tambien a Mike Sis, actual obispo de la Diocesis de San Angelo, Tejas, cuando fue vicario de la Diocesis, siempre atento con mi investigación. Esta Diócesis inicialmente me brindó hospedaje en la parroquia de San José, Austin, Tejas.

Monseñor Tom Frank, el párroco, P. Kevin Rei, P. Juan Carlos Lopez y John Boiko vicarios parroquiales, con ellos residí y compartí en un ambiente de fraternidad de hermandad sincero. Desde el principio mostraron interés por mi tema de investigación y me brindaron su apoyo moral, intelectual y económico. Al P. Tom Chamberlin, con quien también trabajé 2012-2015 en la parroquia de Guadalupe, Temple, Tejas, así mismo como al presbiterio y a las comunidades católicas de la Diócesis de Austin.

Curtis J. Guillory, obispo de la Diócesis de Beaumont, y el P. Stephen McCrate, el párroco de la iglesia San José, quienes me brindaron alojamiento durante mi trabajo de campo en Puerto Arturo.

Al P. Enrique Gonzalez Torres s.j., el rector de la Universidad Iberoamericana (1998-2004) y a los hermanos de la Compañía de Jesus de esa institución quienes me abrieron las puertas de esta querida institución como becario y laboral.

A la Fundacion Ford, por haberme beneficiado con su programa de beca para mis estudios del doctorado y el viaje inicial a los Estados Unidos.

A mis profesores que con su calidad humana y su pasión por la antropología me brindaron su experiencia y conocimientos en esta rama. Entre ellos, agradezco al Dr. David Robichaux Haydel, director de mi tesis y amigo entrañable, quien desde el inicio de mis estudios mostró gran interés en la cultura miskita y tuvo el admirable gesto de visitarme durante mi trabajo de campo en Puerto Arturo

Tejas, para conocer de primera mano la realidad de los miskitus migrantes. Esta visita le brindó elementos para asesorarme en las discusiones de mi tema.

A la Dra. Carmen Bueno, quien en su calidad de directora del programa de Posgrado en Antropología Social (1999-2007) me ha brindado su apoyo incondicional. Y a otros que también formaban parte del programa, como la Dra. Leticia Gándara, (q.e.p.d)., quien coordinaba el programa de Antropología (2002-2005) cuando inicié mi aventura a los Estados Unidos y me brindó su apoyo en todo sentido. Al Dr. Roger Magazine, quien leyó mi anteproyecto de tesis y ofreció valiosa observacion para mejorar. Dr. Casey Walsh también me ha brindado sus valiosos aportes y observaciones a mi trabajo

La Dra. Carmen Viqueira, q.e.p.d., por sus valiosos comentarios y su apoyo invaluable, y por último, la Dra. Alba Gonzales Jácome, la Dra. Marisol Pérez Lizau, y a todo el cuerpo de profesores y además los compañeros que integran el programa y hacen posible la formación de profesionales calificados en el quehacer de la investigación antropológica, altamente comprometidos en su profesión como docentes e investigadores. Al igual agradezco a las secretarias, Ana María, Lila, Carmen, Teresa, y Fabiola, por su atención gentil con mi persona.

Al Dr. Charles Hale, profesor del Departamento de Antropología de la Universidad de Texas y actual director del Lozano-Long Institute of Latin American Studies (LLILAS), quien me incluyó en su equipo de investigadores durante el proyecto Demarcación Territorial del Pueblo Miskitu y Garifuna de Honduras, en el 2001, conducido por el Central America and Caribbean Research Council (CCARC). Durante ese tiempo, el Dr. Hale me sugirió hacer una estancia en Austin y, a raíz de esa motivación, viajé a Estados Unidos; me apoyó en la decisión de enfocarme en mi tema de investigación y me ofreció comentarios valiosos. También al Dr. Philip Dennis profesor emérito de la Universidad de Texas Tech quien, desde el principio, ha demostrado interés y apoyo al tema, y me motivó a realizar mi investigación. A la Dra. Amanda Minks, profesora de la Honor School de la Universidad de Oklahoma Norman, quien me ofreció contactos con los miskitus en Puerto Arturo y comentarios útiles, y sus padres Larry y Joan Minks (q.e.p.d.), quienes amablemente me acogieron en su casa durante el tiempo que estuve escribiendo. Al Dr. Luis Plascencia, profesor de la Universidad de Arizona State, quien me apoyó y me ayudó con bibliografía sobre la migración. A la Dra. De Ann Pendry, profesora de la Universidad de Tennessee-Knoxville, quien me ayudó con comentarios, bibliografía y apoyo en este proyecto. A la Dra. Maria Marta Aceves Azcarate, jefa divisional de Ciencias Socioeconómica FES Acatlán, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, quien también me apoyó con bibliografía y aportes valiosos desde el principio de mi investigación.

A la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) por haberme permitido presentar el resultado de mi investigación en un congreso en Canadá y dos en Puerto Rico.

Al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) por invitarme a participar en el Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas, Estado y Democracia en Ecuador, y el resultado de mi presentación fue publicado por la misma institución en 2005.

Al P. José Navarro, quien era el superior general de los misioneros guadalupanos (2000-2003), y me dio apoyo moral y económico para alcanzar mi meta de estudiar antropología.

Al P. Eleazar Clodomiro Hernández y el P. Clodomiro Siller, ambos miembros principales de Centro Nacional de Ayudas a la Misiones Indígenas (CENAMI), quenes siempre mostraron interés y apoyo en mi formación y en esta investigación.

Al Ing. Albert Sinclair, el vicerector de la Universidad de las Regiones Autónomas del Atlántico Norte, quien me apoyó de varias maneras.

Mtro. Brooklyn Rivera, ex diputado y representante YATAMA (*Ta upla*) por interés y motivación a mi invstigacion.

A Siria Morales de Aguilar, Daniel, Willy, Dany Jr, Claudia, Marcos y David, quienes siempre me motivaron y apoyaron alcanzar mi meta.

A Dr. Peter Dana, geógrafo y profesor jubilado de la Universidad de Tejas en Austin, y su esposa Sherry Dana, quienes siempre me apoyaron, ánimandome, y me brindaron su casa en Georgetown para escribir.

Al Dr. Angel Tazer y la Dra. Guadalupe Carmona Domínquez, ambos de la Universidad de Texas, San Antonio, quienes siempre mostraron interés en mi proyecto de investigación y constante animación.

A la Dra. Mari Carmen Secade y la Dra. Marisela Pereira, quienes contribuyeron con amplias comentarios para el mejoramiento del presente trabajo.

Al Dr. Edwin Matamoros, por apoyarme en el mapeo y otras informaciones técnicas.

A Jorge Martínez Galván, quien me apoyó con las genealogías.

A la maestra Leticia Orozco Carrillo por su apoyo invaluable.

A la maestra Margot Gutiérrez, bibliotecaria de la Biblioteca Latinoamericana Nettie Lee Benson de la Universidad de Tejas, Austin.

A los obispos moravos Samuel Gray y John Wilson, quienes me ayudaron a contactarme con la Biblioteca Morava en Bethlehem, Pennsylvania y Winston-Salem, Carolina del Norte.

A la directiva de la Fundación Pro Moskitia y Amigos Hermanos, quienes siempre me animaron alcanzar mi meta.

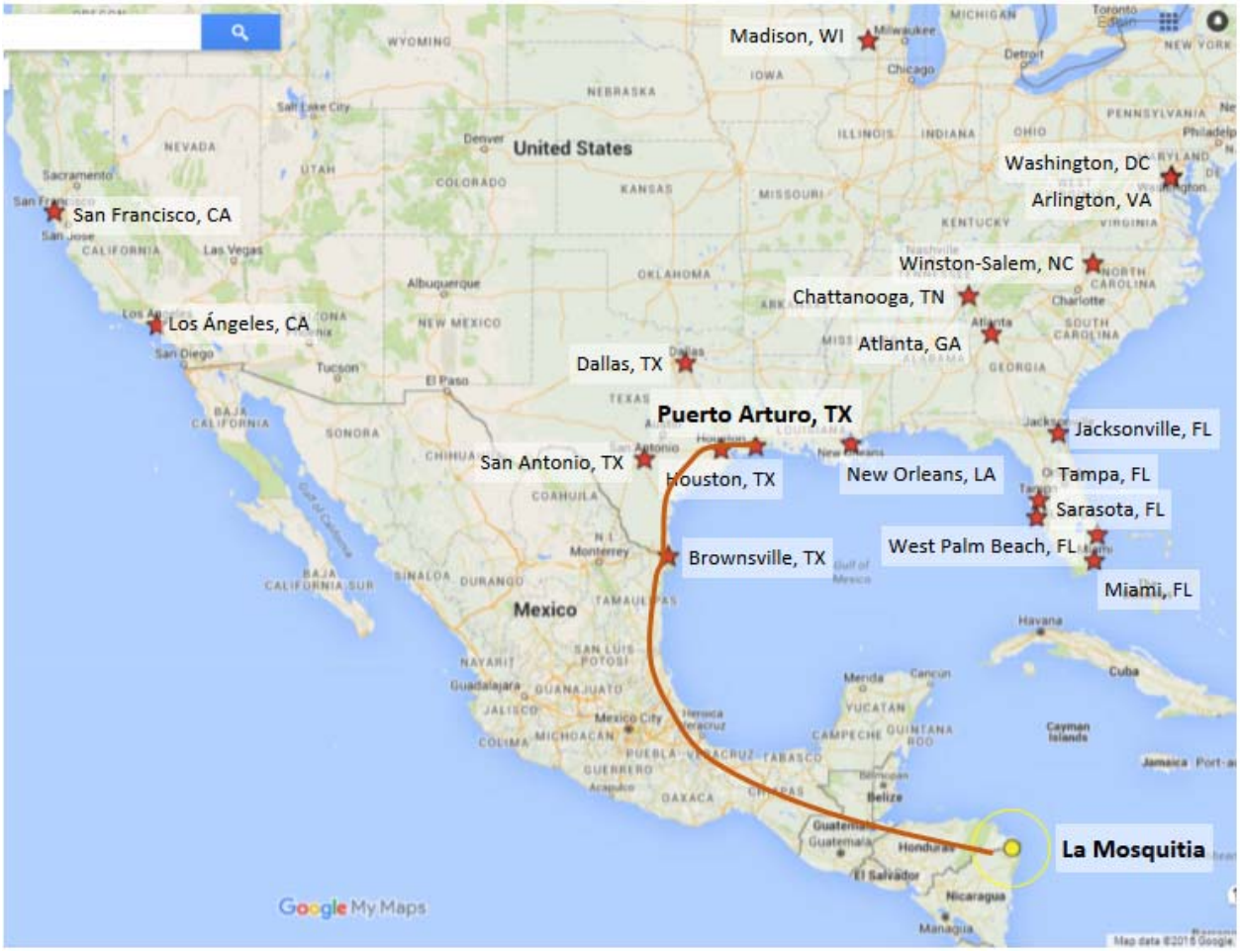
A los amigos y amigas: Dra. Melissa Smith y familia, Fátima Robles, Guadalupe y Sanjuana López, José y Juana Valdez, Antonio Martinez y Araceli Robles, Philip y Rosy Mullins, Dr. Roberto Rodríguez Gaitán, Liche Bushy, Manuel y Lidia Alanís, Paula Ortiz Hendy, Amalia Dixon, Margarita

Aracena, Dra. Fernanda Soto, Dra. Irma Velásquez y María, Dra. Jennifer Goett, Dr. Richard Reed, Nicolás Carvajal y Familia, Pedro Caballero y familia, Amalia Martínez y Joe Vayarena, Angélica y José Arredondo, Joe y Adela Jimenez, Margarita Aracena, Jose F. Razo y Maria T. Razo, Delia y Andy Jaramillo, Mateo y Guadalupe López, Cleo y Juan López, Leti y Prisciliano Rafael, Dr. Guadalupe Zamora, Mary Payne, Divina y Kitt, Humberto y Esperanza Narváez, Rosy Hernández, Judy Morales y familia, Roger, Isabel y Berta Lanuza, Lucía Sherman y familia, Eduardo Moody y familia, Aurora Saavedra, Diana Saavedra, Ileana Saavedra, Elizabeth Saavedra, Casta Calderón y familia, Rosa Laredo, José y Rosa Cano, Josefina y familia, Rosa Acosta, Lilia y familia, Sami y familia, David Woctek y familia, Edy Tamayo, Dña. Melva Guerra y José Guerra, Sonia Mejía, Ruben Angulo y familia, Roselvelt, Valerio y familia, Wilmor Scoth, Anita Campuzano, Skay Campuzano, Eloy y Tania Campuzano, Beltrán y familia, Afredo Kitler y Ángela, Orlando Connor, Antonio Men y familia, Dany Cunningham, Marlin y Astin Zamora, Elsa Zamora y Pablo, Macerno y Evelyn Zamora (q.e.p.d), Lucia Landaverde y familia, Elena y familia, Esteban Jaimes, Margarito y María Maldonado, Henri y Ana Luisa Linares, Antolín y María Maldonado, Dña. Samilpa y familia, Dina Fagoth, Francisca Rivera, Ema y Armando López, Armando Jr. y Cruz López, Andres Valdes, Salvador López y su familia, Lucy Pérez, Johnny y Jenny García, Fernando Martinez, Gloria y Alejandro Muñoz, Victoria y Juan, Juan y Felicita López, Norma y Daniel Gómez, Alma Gloria Albizo y familia, Juan González, Betty y Cino Moreno, Max Moreno y familia, Alejandro Arzola y familia, Baldemar y Verónica Arzola, Elsa Lara y familia, Manuel Piñón, Jessy Cisnero y familia, Paul Ramirez y familia, Frank Piñón, Evelyn Barbosa y familia, Phyllis y Jack Green, Isabel Hernández, Guadalupe Muñoz y familia, Lia y familia, Orlando y Teresa Espinoza, Ana Leon Meléndez, Elpigo López y familia, Orlando León y familia, Marco León, Juan Luis y Selene León, Eduardo y Vanessa León, Lili León, Cristian León, Florentino y Maribel León, Regino y Laura Morales, P. Cesar Guzmán, P. Nilo, P. Roger Dixon, P. Elvis Helms, P. Rodolfo Frens, P. Floriano Vargas, Diácono Francisco Baker, Diácono Merigildo Rosales, Fernando Colomer (q.e.p.d.), Wickliff Diego, Elasio Holmes, Marina Carvajal, Alston Cunningham, Gloria Lewis y Moises, Jorge y Saluta Dinkin, Mateo y Cristina Vargas, José Chow, Elvis Nicho, Adelaida Kinsgman, Ruth Matamoros, Teresa Gallardo Palomo, Mariana y Jaime Scott, Mtra. Coni Concepcion, Lic. Cristina Sañudo, Dra. Dominique Bruno, Mtra. Dra. Erendira Cornejo López, Mtro. Carlos Mario Castro, Mtro. Raúl Morales.

A mi familia: mi padre, Rigoberto Peter, (q.e.p.d), mi madre, Eufemia Espinoza, mis hermanos y hermanas, Gabriel y Mariana García, Silvestre y Mirna, Salvadora y Bernabé Waldan Braulin, Fernando, José, Adela, y mis sobrinos y sobrinas. Todos ellos con su cariño y confianza me han acompañado en la distancia estos años de estudio.

Finalmente a Adolfo Ugarte Gonzales el pastor de la iglesia morava en Puerto Arturo y a la comunidad miskitus migrantes en general que me ofrecieron hospitalidad invaluable y me compartieron

sus historias de vida de primera mano, permitiéndome que ampliáramos conocimiento acerca de su vida en este nuevo espacio como migrantes. Así mismo a las comunidades miskitas de Miami, Sarasota y Tampa Florida, principalmente a los pastores Ezra Wagan, Gregorio Moody, Ernelio Clarence, Federico Smith y Elizabeth Diego.



Mapa 1: Ruta de migración de la Moskitia a Puerto Arturo y los sitios en los Estados Unidos donde viven migrantes miskitus (1980-2005)

Mapa 2: Comunidades de donde provienen los migrantes de Puerto Arturo

Capítulo I: Introducción

Como muchos países de América Latina, Nicaragua es un país multiétnico. Su territorio está dividido en dos grandes zonas: el Pacífico y la Moskitia. Utilizo el término la Moskitia porque dicha región históricamente se ha conocido por sus habitantes con ese nombre. Sobre la procedencia cultural de la población de la Moskitia antes de la llegada de los europeos no existe una versión científicamente fundamentada. Algunos autores (Conzemius, 1932:17; Smutko, 1985; Helms, 1971; Nietschmann, 1973; Wilson, 1990:42-43; Peter, 2003) la identifican como parte de la cultura chibcha o de la caribeña, y también como proveniente de Mesoamérica. Los pobladores de la Moskitia nunca fueron conquistados por la fuerza hegemónica hispana durante la época de la conquista de América y sus habitantes se aliaron a piratas ingleses para la defensa de su territorio del dominio español. Esta alianza trajo consigo un rico intercambio cultural.

Debido a esta particularidad histórica, la región de la Moskitia nunca formó parte del estado-nación mestizo nicaragüense. En 1894, como reconocen diversos autores (Helms, 1971; Hale, 1994; Gordon, 1998; Dennis, 2004), el gobierno liberal existente incorporó al país de manera forzada a sus pobladores. Años más tarde, a partir de la promulgación del Estatuto de Autonomía en 1987, en esa zona se reconocieron dos Regiones Autónomas: la Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN) y la Región Autónoma del Atlántico Sur (RAAS). Actualmente en dichas Regiones Autónomas viven siete grupos étnicos: miskitus, sumu, mayagnas, ramas, garífunas, creoles, y mestizos.[1] Los miskitus viven entre Nicaragua y Honduras, siendo aproximadamente doscientos mil habitantes de las cuales la mayoría vive en Nicaragua.

La investigación que se presenta en este documento como señalé se centra en los miskitus, quienes en los inicios de la década de 1980 hubieron de abandonar la madre tierra (*yapti tasba*) a raíz del conflicto bélico entre el pueblo miskitu y el gobierno Revolucionario Sandinista. Este proceso migratorio dio origen a la constitución de una comunidad de miskitus radicados en la ciudad de Puerto Arturo, Tejas en Estados Unidos.

El proceso de éxodo masivo de los miskitus hacia Honduras y Costa Rica, inicialmente, fue rápidamente conocido en el mundo a través de los medios de comunicación nacionales e internacionales. La información sobre el caso fue difundida por organismos internacionales seculares y religiosos y académicos reportaron sobre esta realidad de los refugiados miskitus en aquel momento histórico (ver: Adams, 1981; Batallion, 1982; Bourgois, 1982, 1985; Nietschmann, 1984, Fagoth 1985; etc.). No

[1] Los miskitus, mayagnas y ramas son grupos indígenas. Los garífunas son de una mezcla indígena-afrodescendiente, originarios de San Vicente en el Caribe, desde donde fueron deportados a Centroamérica por los ingleses en el siglo XVIII. Los creoles son afrodescendientes de varios orígenes. Los mestizos son descendientes de las mezclas entre europeos, principalmente españoles, y los grupos indígenas, y son oriundos del lado Pacífico.

obstante, durante y después, no se prestó igual atención a otros muchos miskitus que por la misma persecución del estado sandinista estaban migrando hacia centros urbanos de Nicaragua, los Estados Unidos, Canadá, y otros países fuera de Centro América.

Es importante reconocer que durante la década de 1980 también había conflictos bélicos en El Salvador y Guatemala, así que muchos centroamericanos, tanto mestizos como indígenas, llegaron a formar parte del fenómeno de la migración internacional, especialmente hacia los Estados Unidos. A finales de la década de l980 y comienzos de 1990, los conflictos bélicos en los tres países terminaron, pero aun así muchos siguieron emigrando de estos países. Se atribuye esta migración posguerra a causas económicas (asentada en la pobreza extrema) debido al rezago causado por los mismos conflictos armados (Burns, 1993; Hagan, 1994; Rouquie, 1992; Fink 2003, Nicholas, 2011; entre otros). Inicialmente me interesaba investigar las memorias de los miskitus que fueron afectados por el conflicto armado, y realizar dicha investigación principalmente en Nicaragua, pero mis ideas cambiaron al hacer un viaje a Austin, Tejas.

Viajando a Austin, Tejas

Octubre de 2003 fue un mes de decisiones importantes en mi vida. En ese entonces vivía en la ciudad de México, donde realizaba mis estudios de doctorado en Antropología Social en la Universidad Iberoamericana. Dos años antes, había participado en un proyecto de demarcación territorial en comunidades miskitas de Honduras, conducido por "Central América and Caribbean Research Council" (CCARC).

Durante el desarrollo de ese trabajo, el Dr. Charles Hale, miembro directivo de CCARC y profesor del Departamento de Antropología de la Universidad de Texas, Austin, capital del estado, me invitó a realizar una pasantía en dicha universidad. Al concluir mis compromisos con el proyecto, consulté la idea con mi asesor el Dr. David Robichaux, la Dra. Leticia Gándara (e.p.d.p) coordinadora del Posgrado en Antropología Social, y la Dra. Carmen Bueno, directora del Departamento de Ciencias Sociales y Políticas. Los tres estuvieron de acuerdo, y me sugirieron beneficiarme de mi último semestre como becario de la Fundación Ford para llevar a cabo dicha propuesta. Con el respaldo de los mencionados profesores finalmente viajé a Austin en enero de 2004 para permanecer un semestre escolar.

Había visitado los Estados Unidos en cuatro ocasiones. Aunque aquellas visitas no fueron de mi gusto, pensé que sería importante hacer la pasantía pues llevaba objetivos bien definidos. En primer lugar, realizar una revisión bibliográfica exhaustiva sobre la región de la Moskitia de Nicaragua. Especial interés tenía para mí hacer revisiones en la biblioteca de LLILAS, prestigiada por su vasta colección de

materiales bibliográficos sobre Latinoamérica, y buscar materiales sobre el conflicto entre el gobierno sandinista y el pueblo miskitu.

Sobre ese tema me interesaba desarrollar la tesis doctoral, enfocándome en la memoria de la guerra, pues viví en carne propia con apenas 14 años ese conflicto al estallar la lucha. Considero que la bibliografía existente al respecto tiene el sesgo de las corrientes ideológicas (tanto de derecha como de izquierda) de aquel momento histórico. Este argumento también lo sostiene el investigador Hale (1994), quien afirma sobre esa debilidad al referirse al tema. Este hecho, sin dudas, ha impedido su análisis objetivo e imparcial (Véase Dunbar Ortiz, 1986; Díaz Polanco y López y Rivas, 1986). El segundo objetivo de mi estancia era tomar un curso de inglés, idioma que dominaba poco o casi nada en aquel entonces, así como asistir a las clases del profesor Charles Hale, mi único contacto en Austin.

Ya establecido en la ciudad de Austin e iniciadas las actividades previstas, recordé un anuncio dominical del Padre Camilo (q.e.p.d) franciscano originario de Wisconsin, Estados Unidos, quien a principio de las década de 1980 fungía como párroco en la iglesia de San Pedro, Puerto Cabezas (Bilwi), en la Moskitia. Mediante sus palabras supe, cuando aún vivía en mi natal comunidad de Santa Marta, de la existencia de miskitus migrantes en Puerto Arturo, Tejas. En aquella ocasión el Padre Camilo, dijo:

> *Anduve de vacaciones en los Estados Unidos y conocí de un grupo de miskitus en Puerto Arturo, Tejas. Aproveché para visitarlos. Viven varias familias y están bien. Mandaron muchos saludos a todos y la mayoría son de Cabo Gracias a Dios.*[2]

En aquel momento el nombre de Puerto Arturo en Tejas me sonó ajeno y distante. En Austin, 20 años después, y gracias a aquellos comentarios del Padre Camilo, recordé la existencia de la comunidad miskitu en Puerto Arturo. Consideré oportuno visitarla para saludar y ver su integración en ese nuevo espacio miskitu *kiamka* (entendido como descendencia común, paisanos, o etnia). Los profesores Charles Hale y Philip Dennis, ambos altamente reconocidos por su trabajo antropológico con los miskitus en Nicaragua, reforzaron mi decisión, aunque ninguno había trabajado sobre el tema migratorio.

Saludar

Organicé mi visita a Puerto Arturo, aunque no tenía ningún conocido entre los miskitus allí radicados. Coincidentemente, en los días previos me comuniqué con dos amigas: Amalia Dixon, miskita radicada en California, y Amanda Minks, etno-musicóloga. Minks me escribió comentándome sobre su visita a Puerto Arturo en diciembre de 2003 y su interés por conocer la comunidad miskita en ese lugar,

[2] La zona de Cabo Gracias a Dios cuenta la historia que debe su nombre a que luego de un naufragio acontecido durante uno de sus viajes por el Almirante Cristóbal Colón. Al llegar a esa tierra dio gracias a Dios por haberlo llevado con vida a tierra firme y por eso el lugar lleva ese nombre (Smutko, 1985). Entre los miskitus, el termino Kip proviene de "*Cape*" en inglés y Bihmuna es el nombre en miskitu de las dos comunidades que constituyen Cabo Gracias a Dios.

dada su investigación doctoral (2000) sobre la población miskita migrante desde la Región Norte de la Moskitia, hacia Corn Island, Región Sur de la Moskitia en la década de 1970. Ambas amigas me proporcionaron los teléfonos de algunos miskitus: el *Pasin*[3] Adolfo Ugarte González, originario de Río Grande, Sur de la Moskitia, y del matrimonio Lewis –Gloria y Moisés– ella, originaria de Sandy Bay Norte en el municipio de Puerto Cabezas o Bilwi, que a fines de la década de 1980 emigró a Puerto Arturo; y él, oriundo de Kum, Río Coco y emigrado desde 1984 cuando tenía 13 años de edad, huyendo del servicio militar obligatorio instituido por el gobierno sandinista en 1983. Esa pareja fue mi primer contacto en Puerto Arturo y anfitriona en esa primera visita a dicha ciudad.

Al contactar telefónicamente con el *Pasin* Adolfo y otros miskitus referidos por Gloria, todos me animaban para visitar Puerto Arturo. Afirmaban *naha pliska lika miskitu wan tawanka sirpi kum bakosa an yawan selp wan Priaska Watla Moravian brisa* (esta ciudad es parecida a un pequeño *pueblo* miskitu y tenemos nuestra propia iglesia morava). Me dijeron, tienes que visitarnos. Sugerían hacer la visita preferentemente durante los fines de semana, en especial el domingo porque la mayoría de los miskitus participaban en la celebración litúrgica de la iglesia morava. Muchos repetían: *wan uplika nani ailal narasa Sandy priasra bali bangwisa* (aquí hay bastante nuestra gente, el domingo vienen a la celebración).[4]

Desde la distancia, yo imaginaba que iba a ser como los migrantes latinos católicos que acuden los domingos a la parroquia más cercana para escuchar misa y después compartir con sus paisanos. Pensaba que los miskitus hacían lo mismo al asistir a la parroquia morava en Puerto Arturo, pues sabía que los moravos tienen misión en Estados Unidos.

Inicié ese viaje con la idea en mi mente de *upliki nanira lakula daukaia* (saludar a mi gente). Al llegar conocí un hecho que llamó mi atención: cuando los miskitus llegaron a Puerto Arturo no existía allí una iglesia morava. Una de las mujeres Celia, líder principal, me describió así:

> *"Yawan nahara taura balan taim kasak wapam prias watla pliki, kan yawan wan priaska watla moravian nahara apukan, tinki Dawan Pasin Adolfo Ugarte González, witin ba Houston ra iwikan bara impakanka kumra balan taka wina witin yawan aikuki asla wan priaska watla bukan.*
>
> "Cuando recién llegamos aquí caminamos mucho buscando iglesias, porque aquí no había nuestra iglesia morava. Pero gracias a Dios, el Pasin Adolfo Ugarte González, quien vivía en Houston, un fin de semana vino a hacer un mandado. A raíz de eso nos

[3] Los miskitus moravos le dicen *pasin* a un pastor que ha obtenido la ordenación. En español el equivalente es Reverendo.
[4] La iglesia morava es una denominación protestante histórica, anterior a la iglesia luterana. Tiene su raíz en lo que hoy es la República Checa. Fue introducida en la Moskitia por los piratas ingleses a partir de 1849. La mayoría de los miskitus y otros grupos en la Moskitia practican la fe morava. En los capítulos VIII de este documento se profundiza al respecto.

unimos todos con él y levantamos nuestra propia iglesia morava aquí" *(*2004, Puerto Arturo*).*

Después de escuchar a Celia, de inmediato varias interrogantes me asaltaron: ¿Cómo se organizaron? ¿Quiénes fueron los líderes principales? ¿Qué rol ha jugado ese espacio moravo miskitu en ese contexto ajeno a la *yapti tasba* (madre tierra) Moskitia? Todo esto me llevó a reconsiderar y modificar mi propuesta inicial para la tesis doctoral. Comencé a interesarme en el fenómeno de la migración internacional miskitu por efecto de la guerra. Cada vez más me fui centrando en la migración miskitu como tema central.

A pesar de que el acto de migrar forma parte de mi propia historia de vida y del interés en el mismo de estudiantes y profesores durante mi formación de posgrado en la Universidad Iberoamericana, el mismo no había despertado mi atención hasta ese momento. Para la tesis de maestría, que realicé en 2003, me centré en los grupos matrilineales en las comunidades de Santa Marta y Auhya Pihni en la Moskitia. Consciente de mis limitaciones en el tema, no obstante opté por aventurarme en la línea de investigación sobre migración, comunidad, familia y fe morava en Puerto Arturo.

Aspectos metodológicos de la investigación

Con el reto de llevar a cabo la investigación, llegué a Puerto Arturo para realizar el trabajo de campo en julio de 2004, donde permanecí hasta febrero de 2005. Como sacerdote católico tuve hospedaje en la parroquia de San José, ubicada en la avenida Procter, una de las tres avenidas principales del lugar, ubicada en el centro viejo de Puerto Arturo. Dado el pequeño tamaño de esta ciudad, su sistema de transporte público no es muy eficiente. Como alternativa para mi movilidad el párroco de la iglesia me facilitó una bicicleta y así comencé las visitas a los miskitus para convivir con ellos y adentrarme en su cotidianidad.

Durante 10 meses, ininterrumpidamente, realicé el trabajo de campo. Posteriormente, entre 2006 y 2007, realicé alrededor de 6 visitas cortas y ulteriormente continué visitando la ciudad cada vez que me fue posible. Además, mantuve contactos mediante muchas llamadas telefónicas para confirmar datos, hacer preguntas adicionales y enriquecer las narraciones de las vidas de las personas que compartieron conmigo sus historias personales, coordinar actividades, y también a veces, ofrecer ayuda en lo que me pidieran. Este acercamiento frecuente y cercano a los miskitus migrantes me permitió participar en la mayoría de eventos importantes del quehacer diario de esta comunidad.

La metodología de esta investigación se ancla pues con fuerza en la observación participante. Asistí de modo activo a las diversas actividades de la comunidad y a sus prácticas vinculadas a la práctica de su fe morava. Al mismo tiempo, realicé entrevistas abiertas en profundidad, principalmente a jefes de

familias migrantes y a algunos jóvenes nacidos y crecidos en Puerto Arturo. La mayoría de estas entrevistas se hicieron en miskitu, y con algunos de los jóvenes que no hablaban miskitu, se hicieron en inglés.

A lo largo de este documento voy a citar a aquellos que compartieron conmigo, a veces en miskitu con mi traducción al español, y a veces sólo con la traducción al español, pero el lector debe recordar que estas últimas también fueron compartidas en miskitu. En el caso de las pocas citas originalmente compartidas en inglés, lo indicaré y proveeré sólo la traducción al español. En un anexo proveeré una lista de palabras miskitas que utilizo frecuentemente.

Varias de las personas que compartieron sus historias de vida conmigo me solicitaron que usara su nombre original, otros prefirieron que usara pseudónimos. La primera vez que aparece un pseudónimo se declara.

Ésta es una investigación centrada en estudios de caso; no obstante, he tenido en cuenta también las informaciones provenientes de visitas que realicé a miskitus residentes en el estado de la Florida. Estas informaciones las he considerado para, sin ánimos expresos de comparar, sólo complementar los datos obtenidos en Puerto Arturo. Los resultados de las informaciones obtenidas mediante ese trabajo de campo se presentan en el Capítulo IX, titulado "La Iglesia Morava y el Buen Samaritano".

En este proceso investigativo una importante ventaja que me ha favorecido es ser parte de la cultura miskitu y hablar la lengua. Sin embargo, esta característica es un arma de doble filo; pues tuve que demostrarle a la comunidad migrante que era digno de su confianza y que me movía la vocación académica como antropólogo. Mis inicios no fueron fáciles; tuve que convencer a algunas personas de la comunidad que sólo me conocían de oídas. Finalmente, se convencieron de mis intenciones, de los objetivos del estudio, y de su importancia y trascendencia para los miskitus, y así obtuve su invaluable apoyo y colaboración, y acceso a su comunidad, a su mundo privado familiar, a sus vivencias, y a sus recuerdos.

Este proceder y lo alcanzado mediante él me permiten afirmar que las informaciones y datos de este estudio son fidedignos, pues provienen de la propia comunidad, de sus voces en primera persona. Durante mi estancia en el lugar, participé en muchas de las actividades familiares comunitarias y religiosas. Fui parte de celebraciones funerales, encuentros intraétnicos, actividades deportivas, casos de enfermedades en las familias, situaciones con problemas y dificultades familiares diversas, entre otros. Me involucré lo más posible en sus dinámicas para comprender, desde dentro, cómo estos migrantes estaban recreando su vida comunitaria miskita en este nuevo contexto.

Una dimensión importante de su vida comunitaria es la iglesia morava. Por eso fue importante conocer de cerca sus prácticas de la fe morava. Asistí a las celebraciones litúrgicas que ellos organizaban

de martes a domingo y a los encuentros semanales celebrados en distintas casas. Observé a los niños durante su escuela dominical, a los que nacieron y crecieron en Puerto Arturo. Asimismo, también sostuve intercambios con costeños miskitus que no pertenecen a la iglesia morava y con los mestizos nicaragüenses provenientes de la Costa y del Pacífico, con el fin de observar su nivel de participación en la comunidad. Además, realicé largas entrevistas al *Pasin* con respecto a la actividad que realiza la iglesia morava a favor de la integración de la comunidad miskita en Puerto Arturo.

Otra de las tareas desarrolladas como parte del proceso investigativo fue la realización de un censo general de los miskitus migrantes en Puerto Arturo, comenzado a finales de 2004 y terminado en marzo de 2005. Consideré que debía dividir la población en dos partes: los migrantes que llegaron en el mero período de la guerra entre 1980 a 1989, y los que llegaron en la postguerra a partir de 1990 hasta el momento de la investigación, 2005.

Mediante el censo se registró un total de 47 unidades familiares miskitus, que suman a un total aproximado de 320 personas, originarias de 25 comunidades de la Moskitia. Se debe precisar que resultó imposible censar a todos los migrantes, porque algunos (una minoría) no estuvieron dispuestos a ofrecer sus datos. Según criterios del *Pasin*, la cantidad de personas en esa época podía ascender a alrededor de 500 a 600 miskitus.

De las 47 unidades domésticas reveladas, 25 formaron parte del primer grupo de migrantes. La mayoría de los jefes de familia afirmaron que trajeron a los hijos varones, y algunos a sus sobrinos, e inclusive a los hijos de amigos de sus comunidades, cuando apenas tenían entre 10 y 16 años por miedo al servicio militar obligatorio. La mayor parte de ese primer grupo, tanto los adultos como los jóvenes, consiguió asilo político y luego con el programa de amnistía de 1986 muchos consiguieron el estatus de residente permanente.

Los jóvenes hoy son adultos y junto a sus *kiamka* han conformado sus familias. Como parte de esas entrevistas, indagué sobre con quiénes se socializaban, con miembros de su familia, con las personas de su comunidad de origen, y/o personas de varias comunidades de origen.

Al momento de la investigación (2004-2005), la mayor parte (89%) de los miskitus de Puerto Arturo eran moravos, como se observará en la gráfica 3 el capítulo VIII.

Como parte del estudio, visité en enero del 2005 el pueblo de Bihmuna, ubicado en la Moskitia, Nicaragua, por ser la comunidad de origen de la mayoría de los miskitus en Puerto Arturo. Allí entrevisté a algunos familiares acerca de su percepción sobre sus *kiamka* en esa ciudad. En octubre de 2006 viajé por autobús con algunos miskitus desde Puerto Arturo hasta Tampa, Florida para asistir a una de las reuniones anuales que convoca el Buen Samaritano, un ministerio social moravo que une a la *kiamka nani*

y también a los creoles[5] en calidad de solidaridad acompañante para causas sociales como apoyar a pastores moravos jubilados en la Moskitia.

Investigaciones en archivos y bibliotecas

Conjuntamente al trabajo de campo directo con la comunidad miskitu, realicé una búsqueda bibliográfica sobre la migración indígena centroamericana y más específicamente sobre la migración miskitu en los Estados Unidos. Revisé bibliografía en las siguientes universidades: Universidad de Texas, en Austin, Universidad Lamar en Beaumont, Universidad de Houston, Universidad de San Antonio (UT) y Universidad Internacional de la Florida (FIU). Durante julio de 2006 viajé a Bethlehem, Pennsylvania, y a Winston-Salem, Carolina del Norte, para también allí realizar una revisión bibliográfica en las bibliotecas moravas.

Ese mismo año viajé a Fresno, California para conocer la organización de los mixtecos, el Frente Indígena Oaxaqueña Binacional (FIOB), organizado desde 1990 y entrevisté a líderes principales sobre su organización. Por medio de la literatura académica (Velasco Ortiz, 2002; Fox, 2006) supe de la existencia de FIOB que ha unido a personas de varios grupos indígenas de Oaxaca. Por eso quería conocer un poco más sobre el trabajo que ellos realizaban, no sólo como punto comparativo en la investigación, sino también para aprender de ellos y compartir ese aprendizaje con mi *kiamka nani* tanto en los Estados Unidos como en la Moskitia.

También visité el Centro de Recursos Centroamericano (CARECEN), organización de migrantes salvadoreños desde principios de la década de 1980, con sede en Houston. Esta organización se conformó para servir de autodefensa de los mismos migrantes, y a la vez, ellos tenían vínculos con El Salvador, llevando programas sociales, y hasta influyendo la política social en su país de origen.

En el año 2005, participé en la Asamblea del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) en Ecuador, ocasión en la que aproveché para platicar con líderes indígenas acerca de la migración. Busqué fuentes de información en la Biblioteca de la Universidad Autónoma México, la Universidad Iberoamericana, y el Centro de Investigación de Estudios Superiores de Antropología Social (CIESAS) en la ciudad de México. También en mi país, Nicaragua, realicé búsquedas en la biblioteca de la Universidad de las Regiones Autónomas (URAACAN) y Bluefields Indian Caribbean University (BICU); así como en la Universidad Centroamericana (UCA) y la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua (UNAN) en Managua.

[5] Como se va a describir en Capítulo IX, los creoles constituyeron sus propias iglesias moravas en Miami y West Palm Beach antes que los miskitus.

Gracias a estas búsquedas precisé que desde el principio de la década de 1980 se empezó a publicar artículos y libros sobre migrantes indígenas de México y Centro América en los Estados Unidos.[6] El aumento de la presencia de migrantes indígenas en los últimos treinta años, ha propiciado un mayor interés y énfasis en los indígenas en diferentes disciplinas. La revisión me permite afirmar que la bibliografía existente se refiere más a los migrantes mixtecos, zapotecos, chatinos, purépechas, y mayas de México y mayas de Guatemala; sólo encontré unas pocas referencias a la migración internacional de miskitus de la Moskitia nicaragüense.

A continuación voy a analizar los pocos estudios sobre los miskitus, y posteriormente voy a describir a algunas etnografías sobre los migrantes mixtecos mexicanos y mayas guatemaltecos a los Estados Unidos. Entre los estudios realizados sobre los migrantes indígenas, me concentro en estos dos grupos, porque hay una literatura más extensa sobre estos dos grupos. Esto me permitirá resaltar ciertas características de los procesos de migración de ellos como comunidades indígenas que tienen relevancia en comparación al caso de los miskitus en Puerto Arturo. Como veremos, los estudios sobre los mixtecos han concentrado más en los temas de trabajo y organización política. Mencionan brevemente la importancia de los cargos, pero no dan mucho enfoque a su participación en iglesias. Los dos estudios que revisaré sobre los mayas sí ofrecen más información al respecto.

Literatura previa sobre las migraciones internacionales de los miskitus

Antes de analizar la literatura sobre los migrantes miskitus es importante definir brevemente qué es migración. Las migraciones son un fenómeno global presentes en todos los continentes y áreas geopolíticas del mundo. Son tan antiguas como la humanidad misma. La mayoría de los grupos humanos se han visto afectados, de una u otra manera por algún proceso migratorio. La migración, como se conoce, es un fenómeno que afecta a niveles local, regional, global e internacional. Según Carlos Giménez Romero, la migración es:

> "*el desplazamiento de una persona o conjunto de personas desde su lugar habitual de residencia a otro, para permanecer en él más o menos tiempo, con la intención de satisfacer alguna necesidad o conseguir una determinada mejora*" (2003:20).

Las causas de migración son múltiples y en ellas intervienen factores políticos, económicos, entre otros. Por otro lado, las migraciones son también "impuestas, forzadas, planificadas e inducidas" (Giménez Romero 2003:20). Vale la pena distinguir las migraciones forzadas pues los miskitus se clasifican en esa categoría. Producto de la guerra como se ha señalado antes, familias enteras migraron fuera de la región, a nivel

[6] También hay una literatura sobre indígenas emigrando de países sudamericanos, como por ejemplo, Ecuador y el Perú, pero no traté de hacer una búsqueda exhaustiva de esas fuentes. Ver, por ejemplo: Kyle, 2000; Miles, 2004; Pribilsky, 2007; y Paerregaard, 2008.

nacional e internacional, y los Estados Unidos se convirtió en el principal destino fuera de Centro América. Aunque esta migración masiva era novedoso para los miskitus, en la literatura se menciona la migración temporal de los hombres miskitus en la Moskitia, en la pesca y a cazar por razones de subsistencia, y luego la estrategia de migración para trabajar en las compañías transnacionales, especialmente norteamericanos, en las minas, madereras, entre otros (Conzemius, 1932: 83; Helms, 1971:160-163; Vilas, 1992).

En mi búsqueda de fuentes sobre la migración internacional de los miskitus, encontré varios estudios que ofrecieron datos generales sobre migrantes nicaragüenses, pero no especificaron que algunos de esos migrantes eran miskitus. Por ejemplo, Alejandro Portes y Alex Stepick (1993), en su libro *City on the Edge: The Transformation of Miami,* dedicaron un capítulo al éxodo nicaragüense después del triunfo de la revolución sandinista, pero no se percataron de la presencia de las comunidades costeñas, tanto los creoles como los miskitus; sólo mencionan a los migrantes élites y los mestizos de clase obrera. En un estudio demográfico realizado por Eduardo Baumeister, "Migración internacional y desarrollo en Nicaragua" (2006) publicado por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), se describen las características de emigrantes nicaragüenses a Costa Rica y a los Estados Unidos de 1970 hasta 2002, refiriendo datos de los migrantes sobre género, edades, orígenes urbanos o rurales, y las regiones de origen, pero no especifican los orígenes étnicos de ellos. Igualmente, José Luis Rocha, en su libro *Expulsados de la globalización* (2010), compara a los migrantes centroamericanos, y muestra que los migrantes están expuestos a diferentes castigos y niveles de deportación dependiendo de su país de origen, pero su enfoque es a nivel nacional; menciona el caso de los nicaragüenses que fueron favorecidos por las políticas de inmigración estadounidense en comparación a los salvadoreños y guatemaltecos, pero no especifica que algunos de los nicaragüenses eran miskitus.

Respecto a la migración de miskitus a Puerto Arturo en Tejas, encontré la tesis doctoral de la lingüista norteamericana, Margaret "Peggy" Badlato (2000), realizada desde la Universidad de Texas y titulada *Miskitu Discourse*. Además de dos meses de trabajo de campo en Mocorón, Honduras, ella hizo una breve visita a Puerto Arturo (según los miskitus que ella conoció). En la tesis analiza el discurso de dos residentes de Puerto Arturo sobre sus percepciones acerca de la medicina tradicional miskita. También aporta informaciones generales de la comunidad, como estimar que la población era de 250 personas (entre 1997 y 2000) y observar que muchos de los miskitus organizaban su vida comunitaria en torno a las actividades de la iglesia morava (2000:38). Esta autora sostiene que los padres estaban muy motivados para enseñarles miskitu a sus hijos (2000:39) y mencionó que los hombres trabajaban en construcción de barcos y en la industria petrolera, y que las mujeres hacían trabajo doméstico (2000:185). Según ella, eran de varias partes de Nicaragua, incluyendo Managua, Río Coco, y Awastara, pero que la mayoría era de Puerto Cabezas (2000:184-185).

Otra fuente que ofrece informaciones escuetas sobre la conformación de la iglesia morava miskitu en Puerto Arturo es el libro, *United Brethren in Texas*, en su segunda sección, capítulo 2, "The Congregation," en las páginas 31-33, por ejemplo, menciona cuando se fundó y el nombre del pastor de esa iglesia.

Katherine Borland, en su artículo *Folklife in Miami's Nicaraguan Communities* (1993), da cuenta de la presencia de los miskitus en Miami. Estimó que la población pudiera ser entre 3,000 y 5,000, y que muchos vivían en ciertos complejos de apartamentos en Miami Beach y Miami Shores. Señaló que algunos eran profesionales, pero la mayoría tenían trabajos en el sector de los servicios, en la limpieza o celadores en los hoteles. Conoció a algunos miskitus por medio de la iglesia morava *Prince of Peace*. Al igual que Badlato, afirma la importancia de la iglesia morava y menciona que cantaban himnos en miskitu, tocaban instrumentos tradicionales, y realizaban la mayoría de sus celebraciones culturales en esa iglesia. También menciona que preparaban platos tradicionales, como *ron don* (pescado o carne cocido con verduras y agua de coco), gallo pinto (arroz con frijoles), y *wabul* (bebida de fruta de pan y agua de coco o leche de vaca), y a veces los regalaban o los vendían de manera informal a sus vecinos.

Joseph Emanuel Nicholas, un pastor moravo jamaiquino, en su libro *Moravian Migration to Miami: The Story of the Prince of Peace Moravian Church at 25 and Counting* (2011), describe cómo se conformó esta iglesia morava, concentrándose en los creoles nicaragüenses. Los miembros pioneros creoles, la mayoría mujeres, al llegar a Miami y no encontrar ninguna iglesia morava, comenzaron a asistir a otras iglesias como luteranas, metodistas, episcopales y bautistas, pero por varias razones echaban de menos a sus prácticas moravas y se empeñaron primero en reunirse en casas particulares en 1978, y luego en 1986 formar su propia iglesia (2011:5-12,32). El libro comparte historias de vida de varios creoles, y señala cómo salieron de Nicaragua antes y después de la revolución sandinista. En un capítulo Nicholas describe cómo los miskitus que estaban asistiendo a la iglesia hicieron la decisión de separarse de la iglesia *Prince of Peace* para formar su propia iglesia *King of Kings* (2011:210-228). El autor señala que había miskitus que pensaban que los creoles los trataban como si fueran inferiores, y además deseaban realizar sus celebraciones litúrgicas en su propia lengua (2011:210-211). En ese capítulo Nicholas comparte las historias de vida de dos miskitus. Uno llamado Ezra Wagan había trabajado de *ship-out* o de marinero (tal como los hombres que describiré en el capítulo IV). Nicholas también menciona que existen iglesias moravas miskitus en Tampa y Sarasota (2011:218).

Badlato, Borland y Nicholas mencionan algunas características generales de los migrantes miskitus, como sus trabajos, los lugares donde vivían, su música, y su comida, pero los tres resaltan la importancia que tiene la fe morava para los migrantes miskitus. Sobre este tema voy a profundizar más en esta tesis. Como demostraré, la iglesia morava de Puerto Arturo les ha servido a los migrantes miskitus como espacio donde ellos pueden socializarse y practicar y conservar su cultura. Yo considero que la Iglesia "Good Shepherd Moravian" ha permitido a los migrantes miskitus en Puerto Arturo reconformar su vida comunitaria como si

Puerto Arturo fuera "*otro pueblo pequeño miskitu*." Como mencioné arriba, la literatura sobre los mixtecos ha concentrado más en los temas de trabajo, organización política, y la importancia de los cargos. A continuación resalto algunos puntos importantes que nos ayudará a entender mejor el caso de los miskitus.

Migrantes mixtecas

"*Causes and Effects of Agricultural Labor Migration from the Mixteca of Oaxaca to California*" (1981), un artículo de James Stuart y Michael Kearney, es al parecer uno de los primeros estudios sobre las migraciones transnacionales de los mixtecos. Los autores resaltan que los mixtecos de San Jerónimo Progreso en Oaxaca dependían económicamente de la migración. La falta de tierra y la incapacidad de la agricultura del pueblo de proveer subsistencia provocaron la migración laboral temporal, inicialmente a estados cercanos en plantaciones de azúcar en la década de 1920, y ya para 1977, hacia grandes operaciones agrícolas de tomates en Sinaloa y de frutas y verduras en California. Además, los autores señalan que la mayoría hablaba mixteco y tenían un sistema social y religioso fuerte de cargos. Si pasaban mucho tiempo en los lugares de destino, muchos contrataban a sustitutos para cumplir sus cargos, porque si no cumplían, podrían perder sus derechos a tierra.

En su libro *Fronteras de pertenencia* (2006), Rocío Gil Martínez de Escobar analiza el caso de mixtecos que migraban de Santa María Tindú en Oaxaca hacia Sinaloa, California y Oregón. Ella muestra que hay niveles de pertenencia a la "comunidad transnacional", dependiendo de cuánto el individuo cumple con los cargos. También destaca que cuando los tindunenses formaron un comité en Madera, California, lo organizaron con puestos parecidos a los cargos en su comunidad. Este comité aseguraba que los miembros cumplieran con sus obligaciones comunitarias y ellos coordinaban con sus paisanos en Tindú para organizar proyectos de desarrollo allí. Ella resalta que tanto los migrantes que tenían residencia permanente como los que eran indocumentados participaban como miembros iguales en el comité.

Federico Besserer y Michael Kearney, editores (2006) del libro *San Juan Mixtepec*, compilaron estudios sobre los migrantes mixtecos de esta comunidad en Oaxaca. Kearney, en su capítulo, resalta el "poder clasificador y filtrador de las fronteras," o sea, la idea que al cruzar la frontera entre México y los Estados Unidos los mixtecos tienen que confrontarse a nuevas identidades atribuidos a ellos, como "inmigrante ilegal" o "residente legal," u "obrero hispano de la industria avícola". Además, en la introducción, Besserer y Kearney indican que, a pesar de que los mixtecos al migrar se insertan en un sistema de desigualdad en el trabajo, ellos tratan de transformar estas dinámicas a su favor; usan el dinero que ganan en los lugares de destino para desarrollar proyectos en su comunidad de origen. Además, siguen participando en el sistema de cargos.

En su libro *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos (Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos)* (2002), Laura Velasco Ortiz enfoca en la conformación de organizaciones y líderes indígenas migrantes. Demuestra cómo los mixtecos de San Miguel Tlacotepec no formaron organizaciones durante 1942 a 1959 cuando sus residentes migraban temporalmente a otros estados de México, a los Estados Unidos con el Programa Bracero, y luego a ciudades como Oaxaca, Puebla y el Distrito Federal. En 1960 en Veracruz establecieron el Comité Cívico Popular Tlacopense para conectar a los migrantes con su comunidad de origen (2002:95), y luego fundaron otros comités en Sinaloa y el Distrito Federal. En la década de 1980 establecieron organizaciones en Tijuana, y en 1986 formaron un comité en California que se empeñó en recaudar fondos para un proyecto de agua potable en San Miguel Tlacotepec. En 1987 deciden unificarse con los comités de otras comunidades para formar el Comité Cívico Popular Mixteco. En 1991 se unen con los zapotecos para formar El Frente Mixteco-Zapoteco Binacional, y en 1994 conforman El Frente Indígena Oaxaqueña Binacional (FIOB), que incluye también a triques y mixe. Estas organizaciones han participado en los asuntos políticos y económicos y religiosos (como organizar fiestas patronales) que afectan a sus comunidades y a su región de origen. A la vez, se empeñan en tratar de conseguir mejorías en los lugares de destino. Velasco Ortiz indica que estas organizaciones empiezan a formarse cuando la migración cambia del patrón de hombres migrando solos por temporadas a patrones de migración que más y más incluían a mujeres y niños.

Para resumir, estos autores señalan que los mixtecos tienen una larga tradición de migración laboral temporal de hombres a los Estados Unidos y a nivel nacional y que las razones principales para migrar han sido económicas. Todos estos autores indican que por muchos años los mixtecos que migraron a los Estados Unidos trabajaban en la agricultura, pero desde la década de 1990 en adelante, comienzan a trabajar en polleras y otros tipos de trabajo. A través del tiempo, la migración de los mixtecos se ha ido evolucionando de migración temporal masculina a migración familiar estable. También muestran la conformación de su organización propia indígena en el nuevo destino. Otro punto importante es que la frontera común entre México y los Estados Unidos permite la movilidad de ir y venir con más frecuencia que otros grupos centroamericanos como los miskitus. Por último y lo más relevante es que a pesar de la distancia de su tierra, no dejaron atrás sus costumbres, como por ejemplo la fuerte influencia del sistema de cargos, y basado a esto, se organizan para mantener su sentido de comunidad indígena en su nuevo destino y/o en sus lugares de origen.

Parecido a los mixtecos, se puede observar que los miskitus antes de 1980 en su país también estaban enfocados a la migración temporal masculino y económico. A diferencia de los mixtecos cuando migran en la década de 1980 a Estados Unidos es por razones políticas. Sin embargo, éste fue un período transitorio; en la época de la posguerra de 1990 hasta la actualidad, la causa principal es económica, parecida a los mixtecos. Además, es importante reconocer que las actividades laborales de los miskitus son distintas. En Puerto Arturo

los hombres principalmente se dedican a trabajar en la pesca, reparación de barcos y en las refinerías petroleras. De esto profundizo en el capítulo VII. Otra diferencia es que los miskitus tuvieron que cruzar varias fronteras para llegar a los Estados Unidos. Sobre esto ampliaré en el capítulo V. Los mixtecos tienen experiencia de organizarse desde hace varios años tanto dentro de México como en los Estados Unidos. En cambio la migración internacional de los miskitus es más reciente, y como veremos en el capítulo IX, en Puerto Arturo se organizaron en torno a su fe morava. Al igual que los mixtecos, los miskitus en Puerto Arturo, especialmente los que migraron de adultos o de jóvenes, no han renunciado a su cultura, su comida, su lengua, su sentido de solidaridad, y su fe morava. Como se desarrollará más en los capítulos VIII y IX, los miskitus formaron su propia iglesia morava y por medio de ese espacio religioso organizan muchas de sus actividades sociales, religiosas y seculares. Esto es a diferencia de los mixtecos, que como todos los autores indicaron, se organizan basados en sus sistemas de cargos. Ahora consideramos el caso de los migrantes mayas de Guatemala.

Migrantes mayas

Alan Burns, en su libro *Maya in Exile: Guatemalans in Florida* (1993), en colaboración con Jerónimo Camposeco realizó una investigación sobre los mayas kanjobales que migraron a Indiantown, Florida. Burns los clasifica como "refugiados," y da cuenta de una migración en grupos grandes de familias originarios de ciertas comunidades, que incluía a un buen número de jóvenes y niños escapando de los reclutamientos del ejército nacional o de la guerrilla (1993:4). La mayoría de los mayas cruzaron las fronteras de México y de los Estados Unidos sin la autorización de los gobiernos de ambos países. Varios pidieron asilo, pero muchos no lo consiguieron. No fue hasta 1990 que algunos pudieron volver a solicitar el asilo cuando las iglesias bautistas americanas (*American Baptist Churches*) ganaron su demanda en contra del gobierno estadounidense que demostró las discrepancias entre el asilo concedido a los nicaragüenses huyendo de los sandinistas versus los salvadoreños y los guatemaltecos huyendo de los conflictos en sus países (1993:5).

Una figura importante que ofreció apoyo a los mayas fue el P. Frank O´Loughlin, un sacerdote católico norteamericano que abrió su parroquia para atenderlos:

> *"estaba protegiendo a los refugiados e inmigrantes indocumentados que llegaban a Florida. El padre inició una campaña efectiva de educación a los campesinos sobre sus derechos como seres humanos, frente a todo tipo de abusos de la patrulla de la frontera del INS [Immigration and Naturalization Service] o la 'migra'."* (Camposeco en Burns, 1993: xlii-xliv).

En 1985 con el apoyo de abogados del *Indian Law Resource Center* (Centro de Recursos para Leyes Indígenas) y *American Friends Service Committee*, se estableció la *Kanjobal Association*, con el fin de

educar a la comunidad sobre sus derechos, pero esa organización sólo duró un año porque los mayas asistían a una reunión para escuchar y luego no regresaban más. En 1983 con la ayuda de varios antropólogos, los mayas establecieron el Comité de Refugiados Maya, CORN Maya, en Indiantown, y luego la organización IXIM (que significa maíz en kanjobal) en Los Ángeles, California. CORN Maya consiguió el estatus de una organización sin fines de lucro, que les permitió recaudar fondos para abogacía y servicios como enlace para conseguir trabajo, ayuda en casos de emergencia, asistencia legal, y consejería matrimonial.

Los líderes de CORN Maya explícitamente enfatizaron reforzar su identidad como indígenas. A pesar de tener algunos problemas, Burns reportaba que CORN Maya había logrado mantenerse (1993:60-66). Se puede observar que los mayas recibieron ayuda de individuos y organizaciones estadounidenses para conformar su centro de ayuda comunitaria. En comparación y como veremos en varios capítulos de esta tesis, los miskitus en Puerto Arturo no recibieron este tipo de ayuda, así que entre ellos mismos se ayudaron y se organizaron su vida comunitaria.

Burns describe cómo después de unos años los mayas kanjobales comienzan a desarrollar su vida comunitaria en su nuevo destino. Eso incluía asistir a eventos como bodas y bautizos que fortaleció su sistema de compadrazgo. También organizaban equipos de fútbol y una fiesta del santo patrón de San Miguel de Acatán, el pueblo de origen de muchos de ellos. Aunque la fiesta era organizada principalmente por los católicos, y a veces había conflictos con los protestantes, muchos de los protestantes asistían a la fiesta. Los padres veían a la fiesta como una manera de educar e involucrar a los hijos en su cultura. Como de costumbre, elegían a reinas, y ellas tenían que preparar un discurso sobre la cultura maya y ofrecerlo al público en kanjobal, español e inglés (1993:51-60).

Otro estudio contemporáneo al de Burns es *Deciding to Be Legal: Maya Community in Houston* (1994), una investigación realizada por Jacqueline Hagan sobre los mayas k'iche's del municipio de San Pedro, Departamento de Totonicapán que se migraron a Houston[7] Ella entrevistó al pionero de la comunidad que emigró de indocumentado en 1978 y comenzó a trabajar en un supermercado. Cuando la guerra se empeoró en Guatemala, él sirvió de enlace para sus paisanos que comenzaron a salir de Guatemala. Les ofrecía un lugar donde vivir, trabajos para los hombres en el supermercado, y transporte al trabajo. Las mujeres generalmente trabajaban de domésticas en casas particulares y se sentían más aisladas; sólo lograban socializarse con los otros mayas durante los fines de semana y tal vez una noche entre semana.

La mayoría de los totonicapanes vivían en tres complejos de apartamentos en un suburbio de Houston, lo cual les permitía caminar entre los apartamentos y socializarse diariamente. A diferencia de Guatemala, donde sus redes principalmente se constituían de la familia extensa, se vieron obligados a crear

[7] De los 74 adultos entrevistados por Hagan, 71.6% eran de San Pedro, y los otros de comunidades k'iche's cercanas (1994:14).

redes entre todos los migrantes mayas que habían llegado de Totonicapán. Una de las mujeres entrevistadas por Hagan compartió:

> *"Hay pocas personas que no conocemos en la comunidad. … no todos venimos de la misma aldea, pero nos conocíamos de otras maneras; de la iglesia, de la escuela, nuestros padres o hermanos o hermanas se conocen. La mayoría somos parientes de alguna manera u otra. Todos somos de Totonicapán"* (1994:21).[8]

En Totonicapán los recién casados tenían la costumbre de vivir con los padres del esposo, mientras que en Houston no tenían a sus padres allí. Esto implicaba que se reforzaba menos el hablar en k'iche', y los padres no podían vigilar el comportamiento de los adultos jóvenes. Algunas mujeres indicaron que el resultado era que a veces tenían problemas de parejas viviendo juntos sin casarse, separaciones debido a infidelidades, y violencia doméstica.

Los hombres mayas conformaron equipos de fútbol, y cuando querían recaudar fondos para proyectos de desarrollo o para contribuir a fiestas patronales en sus comunidades de origen, se organizaban principalmente por medio de las redes de los hombres que jugaban fútbol. Hagan indica que debido a sus trabajos las mujeres no podían asistir a los partidos con mucha frecuencia (1994:71-75).

Muchos de los mayas de Totonicapán eran protestantes (1994:31). A inicios de la década de 1980, la mayoría de los protestantes comenzaron a asistir a la Iglesia de Dios, juntos con inmigrantes mexicanos y un pastor mexicano, pero a lo largo el porcentaje de los mayas creció, y los mexicanos decidieron separarse y formar otra iglesia, dejando la iglesia en manos de los mayas. Ellos comenzaron a pagar todos los gastos de alquiler, luz, agua y teléfono, principalmente por la venta de tamales. Trataron de buscar un pastor maya, pero terminaron contratando a un pastor puertorriqueño. Hablaban k'iche' entre ellos en diferentes actividades en la iglesia, pero usaban español en los servicios (1994:31,68-71). Hagan afirma que casi todos los k'iche's en Houston eran bilingües cuando llegaron (1994:36). No obstante, las madres estaban preocupadas porque sus hijos no estaban aprendiendo k'iche' y comenzaron a ofrecer clases de k'iche' en la iglesia (1994:34). Hagan también indica que cuando celebraban eventos como bautizos y bodas en la iglesia llegaban mayas que no eran protestantes.

Las similitudes entre los mayas en Indiantown y Houston y los miskitus en Puerto Arturo incluyen el tener que salir de su país debido a la guerra y el rol de los pioneros de ayudar a los que huían de la guerra. En la literatura sobre la migración transnacional se ha destacado el rol de los pioneros en la conformación de enclaves de migrantes que son del mismo pueblo o región de origen (Ver: Massey, Durand y Malone, 2009; Portes y DeWind, 2007; Barajas, 2009:33-38, entre muchos otros). En cuanto a la vida comunitaria, Hagan identificó varias características que veremos que son parecidas al caso de los miskitus en Puerto Arturo: la

[8] Traducido del inglés con la ayuda de De Ann Pendry.

importancia de la práctica de su cultura, la disposición espacial que les permitía caminar entre viviendas; la falta de abuelos en los lugares de acogida; la extensión de las redes sociales más allá de los familiares; la inclusión en sus redes de todos los indígenas de la región; el establecimiento de equipos de deportes, y sobre todo, la importancia de la iglesia como lugar de socialización. Lo que va a ser diferente para los miskitus es la formación de grupos, que como se ha venido diciendo, los miskitus organizaron su propia iglesia morava entre ellos mismos.

Tomando en cuenta estas comparaciones, podemos ver que cada cultura tiene su manera de conformar comunidades. Todos estos estudios indican, y eso también pude confirmar en mi estudio, que estos grupos de indígenas mantienen lazos con sus comunidades de origen. Velasco Ortiz (2002:19) y Martínez Casas y de la Peña (2004:218) demuestran que esto es antagónico a las conclusiones de varios investigadores de lo que ahora se considera la literatura antropológica clásica, como por ejemplo el trabajo de Robert Redfield (1941, 1955), que consideraba la migración de los indígenas en México como sinónimo de ruptura con sus comunidades de origen, y pronosticaba que esa migración causaría la desintegración de la familia y la disminución de varias prácticas religiosas, y que a lo largo su cultura "folk" se convertiría en cultura de "ciudad." Como he dicho, mi investigación entra en esta nueva línea de pensar sobre la migración de los indígenas, y en particular pienso enfatizar los temas de comunidad, familia, y fe morava.

La importancia y los objetivos de la investigación

La importancia de este estudio tiene varias aristas: es el primer documento sistematizado desde la perspectiva antropológica sobre la migración miskitu en el ámbito internacional. Constituye una contribución al conocimiento antropológico de la Costa de la Moskitia que viene a suplir un vacío académico y literario respecto a este tema, tanto a nivel nacional como a nivel centroamericano.

El trabajo constituye un aporte a la bibliografía existente sobre la migración indígena en los Estados Unidos y tiene el potencial suficiente para generar el interés de académicos para futuras investigaciones. Mediante mi trabajo pretendo aportar a las nuevas generaciones de miskitus nacidos en Puerto Arturo, un documento que les sirva para conocer sobre sus orígenes, la historia de su llegada a Estados Unidos y su peculiar relación con la Iglesia Morava, documento que rescata una memoria histórica que de otra manera se iría perdiendo con el paso del tiempo. Al mismo tiempo se proporciona un conocimiento para los miskitus que permanecen en la Costa Moskitia que, debido a la falta de literatura existente respecto a este tema, podrán llegar a saber más sobre las experiencias de los miskitus en Puerto Arturo, Tejas y otros importantes aspectos de su organización fuera de *yapti tasba* (madre tierra).

Conocer las características de este proceso migratorio me condujo a un conjunto de interrogantes que llegaron a conformar el enfoque de esta investigación. A lo largo de este documento se procura un acercamiento que ofrezca respuestas a estas interrogantes:

¿Cuáles eran las estrategias y las experiencias de los miskitus que emigraron en el contexto del conflicto con los sandinistas?

¿Cómo han sido los procesos por los cuales recrean su vida comunitaria los migrantes miskitus en la sociedad receptora?

¿Qué papel ha desempeñado la fe morava en la vida comunitaria miskita recreada en Puerto Arturo?

Para el desarrollo de la investigación se plantean los siguientes objetivos:

1. Dado que hay poca literatura académica sobre la migración miskita internacional, un objetivo principal de este estudio es documentar cuándo, cómo, y por qué los miskitus comienzan a salir de su región a partir de la década de 1950, pero en mayores números en 1980 debido al conflicto bélico entre este grupo étnico y el estado nicaragüense bajo el régimen del gobierno revolucionario sandinista.
2. Develar los principales procesos mediante los cuales las familias miskitas han reconstruido y recrean su sentido de comunidad familiar miskita en Puerto Arturo.
3. Este estudio demostrará que, debido a la participación previa de los hombres miskitus en una economía pesquera tradicional más una larga historia de trabajos temporales como mano de obra en empresas británicas y norteamericanas en la Costa Atlántica de Nicaragua, los hombres cuando emigran a Puerto Arturo comienzan a trabajar en la pesca y más tarde en la construcción de barcos y perforadores petroleras. La literatura de migración indica que es típico que los inmigrantes llegan a trabajar en un nicho particular, pero comparado a otros inmigrantes latinos y específicamente inmigrantes indígenas latinoamericanos, trabajar en este nicho no es común. Este estudio también ayudará a entender que el rol de las mujeres miskitas cambia en Puerto Arturo debido al costo de la vida. Pero a diferencia de los hombres los trabajos de las mujeres miskitas en el contexto de Puerto Arturo suelen ser muy parecidas a los trabajos que consiguen otras mujeres inmigrantes, como por ejemplo, limpieza de hoteles.
4. Describir el proceso histórico de la conformación de una iglesia morava miskita en Puerto Arturo, y demostrar la importancia de la práctica religiosa morava como factor que retroalimenta, cohesiona a la comunidad, y junto a la recuperación de la práctica del béisbol facilitaron la adaptación y el sentido de comunidad entre los miskitus migrantes en el contexto de la migración internacional.

Puerto Arturo: Lugar de investigación

La ciudad de Puerto Arturo, que pertenece al condado de Jefferson en el estado de Tejas, se ubica a unas 90 millas al sureste de la ciudad de Houston, cercano a la frontera con Luisiana. Según consta en "*El libro del Centenario de Puerto Arturo*", la ciudad fue fundada por familias blancas y afroamericanas quienes dependían económicamente del petróleo. Puerto Arturo era una pequeña ciudad semi-urbana fundada a finales del siglo XIX, que adquiere relevancia en la economía global capitalista con el descubrimiento del petróleo y el impetuoso auge de la industria de extracción-perforación. Tejas no aparece en la lista de los nuevos estados receptores de migrantes, porque ha sido destino tradicional de migrantes latinos, sobre todo mexicanos. Por razones históricas y por compartir frontera norte con México, ciudades como San Antonio, Houston y Dallas se caracterizan, desde hace muchos años, por un ambiente latino. Sin embargo, como describo en el capítulo VI, Puerto Arturo, ubicada al sureste de Tejas, en general comenzó a ser destino de los migrantes vietnamitas de 1975 en adelante y de los migrantes mexicanos y centroamericanos de 1980 en adelante.

Su condición de pequeña ciudad hizo que no fueran excesivas las dificultades de los miskitus, provenientes de pequeños pueblos en la Moskitia nicaragüense, para establecerse en él y preferirlo por sobre grandes ciudades como Houston. Su ubicación en la costa del mar y el tener un clima parecido a la Moskitia les pareció atractivo. El clima de Puerto Arturo se constituye de promedios anuales de 69 grados F (variando entre 78 y 60) y 61 pulgadas de lluvia.[9] Además, ofrecía posibilidades para la pesca de auto-consumo, y como ya se mencionó, Puerto Arturo económicamente se destaca por la pesca comercial de camarones y otras especies, la extracción y refinación petrolera y labores de construcción y reparación de barcos y perforaciones petroleras (Port Arthur Historial Society 2000). Un factor importante para los miskitus que llegaron a Puerto Arturo es que no había iglesia morava, lo cual les llevó a establecer su propia iglesia.

Cabe mencionar que el estado de Tejas es uno de los más importantes de los Estados Unidos por su industria petrolera. Tejas también es uno de los estados más grandes geográficamente y el tercero en población. Proclamó su independencia de México en 1836, tras obtener la victoria sobre las fuerzas mexicanas en la batalla de San Jacinto. Debido a esta característica Tejas es conocido como "tex-mex" entre los mexicano-americanos, dando a entender que no es un territorio totalmente anglo, aunque es dirigido por ellos, sino que existe también una población México-americana, rasgo particularmente presente al sur de Tejas y en las grandes ciudades como San Antonio, Dallas y Houston.

[9] www.usclimatedata.com/texas/ustx1073

Estructura de capítulos

En este capítulo I, como introducción acabo de cubrir mi itinerario de investigador y cómo llegué a identificar la importancia del tema, la metodología de la investigación y los objetivos. Asimismo se presentaron los resultados de la revisión de la poca literatura que aborda el tema de los miskitus en los Estados Unidos. Posteriormente hice comparaciones a los estudios sobre otros indígenas migrantes, particularmente los mixtecos de México y los mayas de Guatemala.

El capítulo II desarrolla el marco teórico que dirigió al investigador para realizar y analizar esta investigación. En particular, se tomará como puntos de enfoque teórico lo que se ha dicho sobre la comunidad, la familia, y la fe morava. Esto es importante para analizar la formación de nuevas comunidades de grupos indígenas en la diáspora transnacional y relacionar estas ideas al caso específico de los miskitus.

En el capítulo III se exponen mis memorias como protagonista del proceso social estudiado. Las describo como partícipe en el escenario del conflicto con los sandinistas y del proceso migratorio vivido por los miskitus en la década de 1980. Mi vida es también la de un migrante desplazado por la guerra, similar a los *kiamka* en Puerto Arturo.

El capítulo IV describe la génesis de la migración miskitu a los Estados Unidos. Se divide en dos partes. La primera describe las experiencias de los miskitus marineros en barcos de carga internacional a partir de 1958. Esta migración era temporal, y los marineros desembarcaban por unos días en los puertos importantes de los Estados Unidos como Houston y luego continuaban en su ruta. La segunda parte de este capítulo se centra en analizar la primera fase de la migración miskitu en los Estados Unidos en la década de 1970, particularmente en Tejas y en Florida. Cuando estos pocos miskitus migraron a los Estados Unidos, era un país imaginario, no un destino para los miskitus. Ellos también migraron con intenciones de regresar a la Moskitia, pero cuando comenzó el conflicto con los sandinistas, deciden quedarse y llegan a servir de enlace cuando sus familiares y amigos buscan salir de Nicaragua.

El capítulo V describe la diáspora miskitu después de 1980 y la experiencia de ser indocumentado por la ruta Centroamérica-México hacia Estado Unidos. Se muestra que las experiencias de los que llegaron de 1980 a 1989 eran distintas a los que llegaron después de 1990. Al primer grupo el gobierno de los Estados Unidos les concedió asilo político, y a lo largo, residencia permanente, mientras que muchos del segundo grupo quedaron registrados dentro de la categoría de inmigrantes centroamericanos indocumentados.

El capítulo VI describe la vida familiar de los migrantes en Puerto Arturo, cómo se estableció la *kiamka* (familia miskitu) en Puerto Arturo, y cómo se reorganizaron en su nuevo espacio multicultural. Como se ha visto con muchos diferentes inmigrantes, los que ya estaban en Puerto Arturo ayudaban a sus

familiares con el viaje y el proceso de acomodarse después de llegar a Puerto Arturo. En este capítulo se destaca cómo las relaciones entre los hombres y las mujeres se han ido evolucionando, cómo los migrantes en Puerto Arturo mantienen contacto con sus familiares y otros amigos en la Moskitia, y cómo algunos padres de familia más que otros promueven el hablar miskitu entre los hijos nacidos en Puerto Arturo.

El capítulo VII analiza el tema del trabajo para hombres, mujeres, y jóvenes miskitus. Demuestra cómo los hombres se fueron incorporando en diferentes actividades laborales, particularmente en la pesca y de soldadores en la construcción de barcos y en la industria petrolera. Como ya se mencionó, este nicho de trabajo no ha sido tan común para los migrantes de Latino América. Por un lado, ellos consideraban que ganaban buenos salarios. Por otro lado, sufrían de accidentes y períodos de desempleo. La mayoría de las mujeres trabajaban limpiando hoteles o cuidando a ancianos, pero algunas se animaron a trabajar en la soldadura.

El capítulo VIII describe las funciones y características de la recuperación de la práctica del béisbol en 1984 y de la fe morava en 1988 en Puerto Arturo. Ambos sirvieron como facilitadores de la socialización y del fortalecimiento del sentido de la comunidad miskitu frente a otros grupos en Puerto Arturo, pero la iglesia como espacio religioso y cultural ha sido más importante que el béisbol. A diferencia de muchos inmigrantes indígenas latinoamericanos que son católicos, o posiblemente convertidos a iglesias de otras denominaciones, los miskitus tienen una larga historia con la iglesia morava, una denominación que no es típico entre los hispanos ni entre los estadounidenses. Por esa razón, en particular cuando llegan las mujeres miskitas a Puerto Arturo, ellas juntas con sus esposos buscan recrear su práctica morava.

El capítulo IX analiza la experiencia de la conformación de la iglesia morava en Miami, y como en el seno de esta congregación surgió el proyecto "Buen Samaritano", obra de caridad para apoyar a los *pasin* miskitus jubilados en Nicaragua. Con el paso del tiempo se unieron con las otras iglesias moravas miskitus en Sarasota, West Palm Beach, Tampa, y Puerto Arturo, y esto les ha servido a todos para fortalecer su sentido de comunidad miskita, o sea, su sentido de *kiamka*.

En las conclusiones se reflexiona y sistematiza sobre lo que hemos aprendido de las experiencias vividas por estos migrantes miskitus. También sugiero temas que se podrían investigar en el futuro.

Capítulo II: Referentes teóricos de la investigación: Comunidad, familia e iglesia morava

Como describí en el capítulo I, los miskitus que migraron a Puerto Arturo provenían de 25 pequeñas comunidades rurales en La Moskitia. Esto implica que ellos traían consigo los valores y las prácticas cotidianas y los rituales religiosos moravos con que se crecieron en sus comunidades, articulados con su identidad étnica miskitu, y en su nuevo destino Puerto Arturo se reorganizaron conformando su propia comunidad como *wan uplika o wan kiamka*, frente a los otros grupos. Para entender este nuevo enclave miskitu distante de *yapti tasba*, propongo enfatizar las cuestiones teóricas vinculadas a los temas de la comunidad, la familia, y la fe morava en el proceso migratorio. Primero analizaré el concepto de la "*comunidad*" y para ese fin comienzo con el trabajo de Mary Helms (1971), porque de las etnografías que se han escrito sobre los miskitus, ella es la autora que ha dedicado más al respecto. Luego considero algunas concepciones de comunidad de autores clásicos y contemporáneos.

El sentido de comunidad miskitu

En la antropología sobre México y Centro América el concepto de comunidad tomó relevancia con el concepto formulado por Robert Redfield (1940, 1955). En cuanto a la Moskitia, son pocos los autores que han escrito sobre la comunidad, encontramos referencias breves a este tema en los estudios de Conzemius (1932), Smutko (1985) y Romero Vargas (1992), quienes reconocen el sentido de comunidad como característica general de la sociedad miskita, pero como acabo de decir, Mary Helms (1971) es la que se ha enfocado en analizar cómo funcionaba una comunidad rural.

En su estudio pionero sobre Asang, Helms propone que se puede analizar a la comunidad conformada por cuatro esferas de organización: "*Asang*: *como lugar, entidad política, unidad social, y conjunto de organizaciones religiosas"* (1971:50). Según Helms, *lugar* era el territorio que se reconocía como el área de la comunidad separada de otras comunidades. En cambio, la autora describe que *"la entidad política está compuesta por todos aquellos que han nacido en el poblado, y que todavía viven allí, más aquellos que se han casado con miembros de la comunidad"* (1971:50). Ella también menciona el rol del *Wihta* (*el juez*), el líder secular de la comunidad y el contacto oficial con el gobierno nacional; y destaca las actividades comunales en que todos participan para el bienestar de la comunidad, como la limpieza periódica del poblado, asistir a funerales, entre otros (1971:50-51). Helms concibe la *unidad social* como relaciones entre grupos de parientes y amigos. Cita la importancia de los *kiamps* (o *kiamka*) como vínculos de parentesco que unen a los de Asang con miskitus en otras comunidades, estableciendo así un sentido de identidad como miskitus (1971:52). Las implicaciones de esta expresión de la subjetividad compartida han sido fundamentales para los miskitus que emigraron a Puerto Arturo, porque no solamente se identifican con sus pueblos de origen, sino también como miskitus que son de la misma *yapti tasba (*madre tierra*)*. En cuanto a la organización

eclesiástica, en Asang la iglesia morava era la denominación predominante, a tal punto que Helms observó: *"Los oficios religiosos y las tradiciones moravas se han convertido en puntos clave del sentimiento de unidad que impera en Asang, unidad que es religiosa y comunal para todos los efectos"* (1971:206).

Siguiendo en la línea del análisis de Helms, uno de los argumentos de esta tesis sostiene que la familia y la fe morava son ámbitos (o esferas) importantes de la vida comunitaria de los miskitus migrantes en Puerto Arturo. Son expresiones de sus modos de pensar, sentir y actuar constituidos como parte de sus experiencias de vida en las diferentes comunidades de origen y que al llegar a Puerto Arturo son reconstituidos como parte del proceso de adaptación al nuevo espacio social de acogida. La presencia de esos contenidos del sentido de comunidad que integran la identidad miskitu los llevaron a afirmar con vehemencia, más de una vez las similitudes entre su enclave en Puerto Arturo y los pueblos pequeños en la Moskitia. La práctica del béisbol y la creación de una iglesia morava que fueron recuperadas devienen en la sociedad de destino, en espacios de encuentro y de pertenencia, en donde se proporcionan a los migrantes servicios intangibles y tangibles que les ayudan a adaptarse y a vivir en el nuevo país.

En cuanto al primer punto sobre *lugar* de Helms, como sostiene Michael Kearney y otros autores estudiosos de la inmigración internacional, los migrantes se "desterritorializan" y luego se "reterritorializan" en Puerto Arturo.[10] Ellos mantienen relaciones entre otros miskitus en su nuevo espacio, y a la vez, mantienen relaciones con sus comunidades de origen y su región de origen. En cuanto a la organización política, como se demostrará en esta tesis, dado que los migrantes miskitus reconstituyen su comunidad dentro del espacio multicultural de Puerto Arturo donde están sujetos a los sistemas políticos y jurídicos de los Estados Unidos, hasta el momento no se ha emergido un líder con el rol de *wihta*. Pero, he observado el *pasin* de la iglesia morava ha jugado el rol de *wihta* en ciertos casos, como por ejemplo, ayudar a un señor que no asiste a la iglesia a resolver un problema con su esposa. Como se puede deducir de la descripción de Helms, los miskitus en Puerto Arturo siguen identificándose con sus respectivas comunidades de origen, con su *kiamka nani* en la Moskitia y en la diáspora, y con la comunidad donde están viviendo, que en este caso, resulta ser Puerto Arturo. Además, como veremos, las actividades comunitarias que Helms identifica como políticas se realizan por medio de la iglesia morava en Puerto Arturo, como, por ejemplo, recaudar fondos para funerales, huracanes etc.

En cuanto a la conformación de comunidad, varios autores citan a Max Weber que identificó dos tipos de relaciones sociales que caracterizan a las comunidades: las relaciones comunales, que son relaciones afectivos y/o tradicionales de solidaridad (o de pertenecer juntos); y las relaciones asociativas, que son más racionales y están basados en los intereses o valores que los individuos tienen en común, especialmente los

[10] Gil Martínez de Escobar (2006:30) cita a Kearney (1995:552-553) para definir el concepto de la "desterritorialización" como "los procesos en que la producción, el consumo, las comunidades, la política y las identidades, se desprenden de sus lugares originales." Según Besserer y Kearney, la "reterritorialización" se refiere a los procesos de reconformar las comunidades, etc. en diferentes lugares de residencia (2006:14). Kearney atribuye estos conceptos a G. Deleuze y F. Guattari (1987).

intereses económicos (1968:40-43). Weber indica que cualquiera comunidad pueda tener estas dos relaciones operando a diferentes niveles. Señala que no se puede presumir que si los individuos tienen una descendencia o una lengua en común, las relaciones sociales sólo son comunales, pero sugiere que si los individuos conocen a otros que no hablan su lengua, eso podría fortalecer las relaciones comunales o los sentimientos de solidaridad (1968:43).

Aplicando estas ideas a los miskitus, se puede observar que tanto en sus comunidades de origen como en la comunidad que los migrantes llegaron a conformar en Puerto Arturo, las relaciones sociales tienden a ser comunales, pero a veces también hay aspectos de las relaciones que son asociativas. Así, por ejemplo, los miskitus que llegaron primero a Puerto Arturo ayudaban a otros, principalmente a sus familiares, pero también a otras personas que ellos reconocían como *kiamka nani (nuestra gente)*. A la vez, hay una dimensión de intereses mutuos de sobrevivencia que todos tenían.

James Brow (1996) es uno de los autores que ha utilizado las ideas de Weber. En su libro *Demons and Development: The Struggle for Community in a Sri Lanka Village* (1996), define al proceso de *"comunalización"* como *"cualquier patrón de interacción que promueva un sentido de pertenecer juntos"* (1996:18). Afirma que *"siguiendo al trabajo de Durkheim, los antropólogos frecuentemente han investigado la revitalización de la comunidad durante las ocasiones rituales,"* pero que *"han prestado menos atención a las maneras en que el sentido de pertenecer juntos constantemente se renueva en las actividades cotidianas de la vida diaria"* (1996:18). En mi estudio, voy a resaltar cómo las celebraciones en la iglesia morava y las actividades cotidianas les han ayudado a los miskitus a revitalizar sus relaciones comunales. Brow añade que en el transcurso de la vida cotidiana, hay *"maneras en que el sentido de pertenecer juntos se afirma, se negocia, y a veces se niega"* (1996:18).

Regina Martínez Casas y Guillermo de la Peña, en su artículo "Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara (México)" (2004) también retoman las ideas de Weber, combinándolas con el concepto de *"comunidad moral"* de Anthony Cohen (1985:112,16-19) para llamar atención a la idea de que en situaciones de las relaciones comunales puede haber *"diferencias internas"* entre los miembros de la comunidad, y que en el contexto de la migración, ya que las relaciones comunales son negociables (como también mencionó Brow). Lo que importa no es el lugar (o el espacio físico) sino la *pertenencia* a la comunidad, que se define *"por un conjunto de elementos significativos"*, como la lengua, las formas de vestir, la comida, y las prácticas rituales (2004:218-219).

Benedict Anderson (1983) es otro autor frecuentemente citado, por su concepto de *"comunidad imaginada"*, propuesto para entender mejor cómo los residentes de una nación se imaginan que todos pertenecen juntos a una misma comunidad a pesar de que no se conocen *"cara a cara"* como suele ocurrir en las comunidades pequeñas. Son las prácticas como leer periódicos nacionales, haberse educado en sistemas

de educación nacionales, etc., que les ayudan a los individuos a identificarse al conocerse por primera vez. Se puede utilizar este concepto para grupos étnicos como los miskitus. En las comunidades rurales en la Moskitia todos se conocen cara a cara, y como observó Helms, también conocen personalmente a miskitus en otras comunidades por medio del *kiamka nani*. Como sugiere Anderson, las personas que se identifican como miskitus conforman una *comunidad imaginada*, unidos por la lengua, el territorio, la historia, la descendencia, las prácticas cotidianas, y la influencia de la iglesia morava (aún para los que practican otras religiones), o sea, la cultura, que tienen en común.

Todas las características que acabo de alistar son las que se asocian con muchos grupos étnicos. Fredrik Barth, en su libro clásico *Grupos Étnicos y Fronteras*, asevera que los grupos étnicos mantienen fronteras en relación a otros grupos (1969:12-16). Hay que observar que los miskitus ya estaban acostumbrados a distinguirse de los otros grupos étnicos que viven en la Moskitia, como los sumu, los mayagna, los rama, los creoles, los garífuna, y los mestizos, además de los grupos que llegaban del exterior como los británicos, los norteamericanos y los chinos. Entonces para ellos no es novedoso que siguieran manteniendo las fronteras que definen su identidad como miskitus en la diáspora.

Así, podemos decir que cuando los miskitus salen de la Moskitia, llevan consigo un sentido de pertenencia a su comunidad de origen, y a la vez, a su grupo étnico y al territorio que ellos consideran como *yapti tasba* (madre tierra), y en menor grado (por la separación histórica de la Moskitia del estado-nación), como nicaragüenses. Como, ya se señaló, a Puerto Arturo, llegaron personas de por lo menos 25 diferentes comunidades. Algunos se conocían antes, pero no todos, pero ellos ayudan a todos los que ellos reconocen como parte de la comunidad imaginada o el grupo étnico o *kiamka* de los miskitus. Con el paso del tiempo, por medio de sus actividades cotidianas entre familias y amigos, la conformación de un equipo de béisbol, y especialmente, la conformación de una iglesia morava, se conocen cara a cara en Puerto Arturo, o como propone Manuel Barajas (2009:154-163), *"conviven"*, a tal punto que, como ya se ha mencionado, llegan a percibir a Puerto Arturo como *"un pueblo pequeño miskitu"*. Es más, también he escuchado a miskitus que viven en otras partes de los Estados Unidos donde hay pocos migrantes miskitus decir esto: "*dicen que Puerto Arturo parece a un pueblo miskitu*." En la siguiente sección profundizo más sobre la importancia de la familia en estos procesos de conformar una comunidad nueva en Puerto Arturo.

Familia, *taya, y kiamka* miskitu y la migración transnacional

Antes de considerar a la familia miskita en el contexto de la migración transnacional, es importante entender cómo se ha organizado la familia y el parentesco en La Moskitia. Existen varios estudios contemporáneos que abordan el tema de la estructura social miskita, aunque de manera muy escueta (Fagot, 1985:85; Rivas, 1993:411-412; Pérez Chiriboga, 2002:80). Todos reconocen a la familia como uno de los

pilares fundamentales en torno al cual se desarrolla y organiza la vida social miskita. Son exiguos los estudios que abordan directamente el tema de la estructura familiar miskita (Ver: Helms, 1971; Peter Espinoza, 2001, 2007; y Dennis, 2004). Estos tres autores afirman que los miskitus se caracterizan por una residencia postmarital| uxorilocal (matrilocal), aunque en la práctica a veces hay excepciones.[11] El patrón de residencia matrilocal supone que el esposo deja su comunidad para insertarse en la familia de su esposa. Eventualmente se construye una nueva casa en el solar de la familia de la esposa.

De acuerdo con el planteamiento de Helms, el sistema de residencia matrilocal permitió una gran solidaridad del grupo, ya que los hombres miskitus salían, a veces por largos períodos del tiempo, en viajes de pesca y caza, y posteriormente se contrataban como asalariados en explotaciones mineras, bananeras y madereras alejadas de sus comunidades de origen. En mi investigación en Auhya Pihni y Santa Marta, observé que en la cultura miskita, los hijos –y sobre todo las hijas- son criados con la consigna de cuidar y proteger a sus padres. Aunque hay que observar que también es fundamental en esta cultura la cercanía emocional con los hijos varones. El tener la familia unida físicamente da sentido a la vida. Se puede decir que el miskitu es familiar y comunitario (Peter Espinoza, 2007:350).

Además de la familia nuclear o extensa con quien uno se vive, los miskitus tienen dos conceptos importantes relacionados a la familia: *taya* y *kiamka*. *Taya* puede implicar la existencia de lazos familiares consanguíneos, ya sean por parte de la madre o del padre, que se extienden por varias generaciones, pero también se usa para describir a todos los miskitus que comparten el mismo territorio y cultura concebidos como una familia grande (Helms, 1971:72; Peter Espinoza, 2001:160-165). *Kiamka* puede implicar la familia que lleva el apellido del padre, o a veces el apellido del padre de la madre, o una descendencia del mismo tronco, pero también conlleva la idea de pertenencia a un mismo grupo étnico (Helms, 1971:72-76; Peter Espinoza, 2001:165-169). Los miskitus, tanto en La Moskitia como en la diáspora, tienen varias maneras de expresar unidad entre todo el grupo étnico, como *wan taya nani* (nuestra familia), *wan kiamka* (nuestro descendiente), *wan kiamka nani* (nuestros descendientes), *kiamka kumi* (una sola familia o un solo pueblo) *wan uplika* (nuestra gente), y *wan daknika* (nuestro grupo).

[11] En mi tesis de maestría (2001) y un artículo (2007), describo lo que se sabe de la organización familiar observado por autores como M.W. (1699), un pirata inglés, y Eduardo Conzemius (1932), un contador de una maderera. Según Conzemius, citando las observaciones de M.W., "antiguamente" los miskitus usaban "grandes casas comunales o multifamiliares," que aparentemente eran más comunes en tiempos de guerra. M.W. señaló que en Sandy Bay había 300 personas viviendo en 12 casas multifamiliares, pero no especificó qué clase de parentesco o lazos genealógicos tenían las personas que ocupaban estas casas. Al principio del siglo XX Conzemius sólo encontró casas "de tipo familiar, que pueden estar ocupadas, sin embargo, por uno o dos hijos casados con sus respectivas familias" (1932:77). A principios de la década de 1960 en Asang, Helms (1971) observó que las excepciones al patrón uxorilocal incluían algunas parejas que fueron a vivir en las afueras de Asang, independientes de los solares de los padres de las esposas, y algunas que fueron a vivir en el solar de los padres del esposo. Dennis (2004) también observó un ejemplo de este último patrón. Helms concluyó que posiblemente estaba viendo un cambio hacia la virilocalidad (1971:79). En mi estudio de Auhya Pihni y Santa Marta, predominaban las familias nucleares, con algunas extensas. La gran mayoría tuvo su residencia inicial en la casa de la familia de la esposa, pero sí había unos cuantos que no siguieron ese patrón por razones como la muerte de los padres de la esposa (2007:348-352).

A partir de 1980, como he señalado, los migrantes miskitus comienzan a llegar a Puerto Arturo, y traen consigo estos conceptos de la familia, *taya* y *kiamka*. Mi interés es centrarme en cómo los miskitus reconforman sus conceptos de familia y comunidad en este contexto de migración transnacional. Primero, es importante definir el concepto de transnacionalismo. Basado en autores como Nina Glick-Schiller, Linda Basch y Cristina Blanc-Szanton (1992), Kearney (1996) y otros, Velasco Ortiz define a los migrantes transnacionales como "*aquellos cuyas redes, actividades y patrones de vida abarcan tanto a sus sociedades de origen como a las receptoras*" (2002:30). Por otro orden Velasco Ortiz, rescata el concepto de Roger Rouse (1989), "*una comunidad desbordada de su territorio original*" que se reconstruye "*mediante circuitos migratorios con base en relaciones de parentesco y paisanaje*" (2002:31). Estos conceptos se pueden aplicar a los miskitus en el sentido que la *taya* y la *kiamka* ahora están divididas por la causa de la migración en Puerto Arturo, Tejas, otros estados como Florida, y la Moskitia.

En la bibliografía sobre la migración transnacional se ha destacado la importancia de las familias como parte de las redes que proveen ayuda a los migrantes nuevos que llegan al destino. Como se detallará más en el capítulo VI, en el caso de los miskitus en Puerto Arturo, esta ayuda se ha extendido no solamente a los parientes cercanos de la esposa y del esposo, sino a toda la *kiamka nani*. Según ellos, es parte de su tradición ayudar a su *kiamka nani*. Como señala Hagan (1994) y otros autores, al principio los que ya están en el destino les ofrecen su casa, les ayudan a buscar trabajo, les ayudan con transporte, etc., y una vez que consiguen trabajo, se van independizando. En Puerto Arturo el proceso de independizarse ha sido más fácil que para los migrantes miskitus (o de otras nacionalidades) que viven en ciudades grandes como Miami, Houston, o Los Ángeles donde el costo de vida es más alto. Inicialmente casi todos los miskitus de Puerto Arturo rentaban casas, y luego, varios compraron sus casas.

Otro tema enfatizado es que la migración afecta a todos los miembros de una familia, tanto los que migran como los que no migran. Entre los miembros de la familia en ambos lugares hay intercambios de dinero, cosas materiales, trabajo, cuidado de niños, ayuda a familiares que desean migrar, y estrategias para mantener los lazos emocionales. En cuanto al impacto de la migración en las comunidades de origen, mucho se ha escrito sobre las remesas y la construcción de casas (ver, por ejemplo, Adler, 2004:63-64,86-87; Foxen, 2007:126-139). En general, puedo confirmar que los migrantes miskitus han mandado remesas a sus familiares en la Moskitia, y que esas remesas eran particularmente importantes en la década de 1980, por el bloqueo económico impuesto por los Estados Unidos a Nicaragua. Además, varios indicaron que han construido casas en sus comunidades de origen o en Puerto Cabezas. Pero, por razones de mantener la confianza con los miskitus que colaboraron en este estudio, yo no hice preguntas detalladas sobre cuánto y a quiénes específicamente habían mandado remesas. Patricia Foxen, por ejemplo, en su estudio sobre los mayas k'iche's de Xinxuc en Providence, Rhode Island, indica que a veces hay conflictos sobre cómo se gasta el dinero y cuánto se manda entre los migrantes y los familiares en la comunidad de origen (2007:136-139).

Otro tema importante ha sido el impacto en las comunidades de origen de los migrantes que visitan o retornan (Ver: Adler, 2004; Gil Martínez de Escobar, 2006; Smith, 2006; Barajas, 2009; Cruz-Manjarrez 2013). Estos autores hicieron trabajo de campo en las comunidades de origen, lo cual no pude hacer, con la excepción de una corta visita a Bihmuna, así que en este estudio no voy a entrar mucho en esos temas. Algunos de los miskitus que entrevisté indicaron que viajan a sus comunidades, y me contaron que algunos habían retornado a Nicaragua, otros piensan regresar cuando se jubilan, pero algunos me dijeron que no tienen planes de regresar a vivir en la Moskitia, precisamente porque hasta la fecha desconfían de lo que hacen o pudieran hacer los políticos nacionales y regionales.

Lo que sí observé en Puerto Arturo es la manera en que los miskitus de Puerto Arturo usan los teléfonos celulares y Facebook para mantener contacto y compartir eventos importantes con sus familiares en la Moskitia, y también para informarse de las noticias de la región. En el capítulo VI abordaré más sobre este tema. Rachel Adler, en su estudio realizado en 1997-1998 sobre los mayas yucatecos de Kaal que migraron a Dallas, Tejas, resalta cómo los miembros de las familias yucatecas intercambiaban fotos y videos de eventos familiares, tales como bautizos, bodas, bailes, quinceañeras, y fiestas de cumpleaños en los dos lugares, además de las fiestas comunales y vaquerías en Kaal. Afirma que estas prácticas les ayudaban a mantener los lazos emocionales entre los familiares en ambos lugares (2004:81-82).

Manuel Barajas, en su estudio de migrantes purépechas de Xaripu, Michoacán, enfatiza que *la convivencia,* concebida principalmente en términos de las interacciones cotidianas durante visitas a la comunidad de origen y la socialización entre los migrantes de Xaripu en la diáspora, ayuda a sostener los lazos con la comunidad de origen (2009:45). En el caso de los yucatecos, se puede sugerir que las fotos y los videos sirvieron como sustituto para la convivencia física. Las comunicaciones de hoy en día les permiten a las familias transnacionales que tienen acceso a los teléfonos celulares y/o el internet una manera más fácil de mantener flujos de comunicaciones frecuentes, e incluso en tiempo real. Como veremos, los miskitus de Puerto Arturo, y especialmente los jóvenes, están aprovechando el Facebook para mandar y ver fotos de eventos en las vidas de sus seres queridos en la Moskitia.

Otro tema importante es la segunda generación. Algunos autores mencionan efectos negativos como el resentimiento que los hijos sienten hacia abuelos que los crían en el país de origen y los padres ausentes (Foxen 2007:142-143). En el caso de los miskitus en Puerto Arturo, hay casos contados de adultos que dejaron a sus hijos con los abuelos en La Moskitia. Debido al conflicto, los adultos que salieron durante la década de 1980 buscaron salir con los hijos o traerlos lo más pronto posible. Por otro lado, algunos autores afirman que las visitas de los jóvenes indígenas criados en los Estados Unidos a los pueblos de origen de sus padres o de sus abuelos les ayudan a sentirse conectados a su comunidad ancestral (Smith 2006:202; Barajas 2007:145-181). En este estudio no voy a tratar el tema de los visitas a la Moskitia. Como se mencionó en el primer capítulo, en este estudio decidí concentrarme en la primera generación de migrantes con menor

atención a la segunda generación, y en las interacciones sociales en Puerto Arturo. Durante mi trabajo de campo sí entrevisté a algunos jóvenes miskitus y voy a hablar sobre el hecho de que, en contraste a Badlato (2000) que dijo que todos los padres estaban enseñando miskitu a sus hijos, lo que yo observé es que aunque algunos padres sí lo han hecho, hay varios padres que no están enfatizando la importancia de aprender a hablar miskitu.

Otro tema tratado ampliamente en la bibliografía es cómo la migración transnacional ha afectado las relaciones entre la pareja matrimonial y los roles de las mujeres y de los hombres. En su revisión bibliográfica, Barajas observa que los autores han llegado a tres diferentes conclusiones: que la inmigración y permanecerse en el destino *"empodera más a las mujeres que a los hombres," "intensifica la explotación de mujeres por la 'doble jornada laboral',"* o *"reconstituyen la patriarquía sin eliminarla"* (2007:185). De los estudios citados, casi todos se trataban de migrantes mestizos de varios países latinoamericanos. En cuanto a indígenas, Barajas cita al estudio de Hagan (1994:107-188) en que ella concluye que las mujeres mayas en Houston han conseguido mejores oportunidades de empleo, sus redes sociales se han ampliado y diversificado, y se han independizado más de los hombres (2009:184). Basado en su estudio de migrantes purépechas, Barajas reporta que más mujeres en Stockton decían que participaban en *el mando* de la casa, pero trabajaban más horas dentro y fuera de la casa que las mujeres en Xaripu (2009:191-212). Estas dos culturas indígenas son virilocales (patrilocales). Para mi estudio, como se mencionó antes, los miskitus organizan sus familias en torno al sistema residencial uxorilocal (matrilocal), lo cual implica que los migrantes se criaron en comunidades en que las mujeres generalmente vivían cerca de sus padres y sus hermanas, y podían contar con su ayuda. Como describiré en el capítulo VI, ellas recrearon redes de ayuda que incluían hermanas, primas y hasta amigas, dependiendo de quienes vivían allí en Puerto Arturo. Además, en Puerto Arturo, pude observar que por las exigencias de los *biles* (pagar luz, agua y teléfono) la mayoría de las mujeres trabajaban fuera de la casa, y varios hombres estaban participando en el cuidado de los hijos.

En fin, hay varios temas importantes que se destacan en la bibliografía sobre la migración transnacional y las familias, pero el tema que más me interesa es cómo las interacciones cotidianas entre las familias que comparten la misma casa y la socialización frecuente entre *kiamka* les ayudan a los miskitus en Puerto Arturo a reconstituir su vida comunitaria. En particular, la conformación de una iglesia morava les ha servido como otro ámbito importante donde pueden socializarse entre *kiamka*. Ahora considero el rol de la religión en el proceso de la reconstitución de la vida comunitaria de los miskitus migrantes en Puerto Arturo.

La fe morava y los miskitus migrantes

Como hemos visto, Helms (1971) identificó a la iglesia morava como el centro de la vida comunitaria en Asang, y Badlato (2000), Borland (1993) y Nicholas (2011) enfatizaron la importancia de la iglesia

morava como cohesion social comnitaria para los miskitus en Puerto Arturo y Miami. Los estudios de Burns (1993) y Hagan (1994) muestran que los mayas en Indiantown y Houston también buscaron reestablecer sus prácticas religiosas en el destino, y los estudios sobre los mixtecos resaltan que los cargos eran fundamentales en su vida comunitaria transnacional (Stuart y Kearney, 1981; Velasco Ortiz, 2002; Gil Martínez de Escobar, 2006; Besserer y Kearney, 2006).

Para comprender el rol de la fe morava para los miskitus en Puerto Arturo, primero hay que mencionar la larga historia de la presencia de la iglesia morava en la Moskitia, y luego considerar algunas ideas de que se ha escrito sobre la religión en las sociedades humanas, y en particular, el rol de la religión en las vidas de los migrantes.

La iglesia morava extendió su labor misionera a la Moskitia en 1849, comenzando en Bluefields (Helms, 1971; Wilson, 1990). Los misioneros moravos impulsaron una labor pastoral integral dentro de la Moskitia: emplearon la lengua miskitu en la liturgia, tradujeron las Escrituras e Himnos Sagrados, formaron pastores nativos, y así se logró un carácter autóctono a sus prácticas (Moravian Accounts; Helms, 1971; Wilson, 1990; Vilas, 1992; Hale, 1994; Gordon, 1998; Dennis 2004:29-30).

Helms observó que los miskitus de Asang consideraban a la iglesia morava como el centro de sus actividades sociales. Personalmente como miskitu que se crió en una comunidad miskita, puedo aseverar que para muchos miskitus la fe morava está íntimamente entrelazada con la cultura y la vida comunitaria miskita, a tal punto que aunque mis padres eran católicos devotos, nosotros asistíamos a servicios y otros eventos en la iglesia morava con frecuencia. Además, la mayoría de los migrantes que encuesté y entrevisté en Puerto Arturo se criaron en comunidades donde la iglesia morava predominaba con poca presencia de otras denominaciones.

Así que, ese modo de aprender y vivir la fe morava fue llevado consigo por los migrantes miskitus. Una vez instalados en la ciudad de Puerto Arturo, no renuncian a la convicción de la necesidad de ayuda mutua, tanto a los miembros de su familia, como a los de su pueblo natal como a los que ellos llaman *kiamka kumi* (una sola familia). Todos tenían interiorizado como parte de sus valores, el precepto: "*wan kiamka trabilrasa, tabaikaia*" (nuestra gente está en problemas, ayudémosla y ayudémonos). En el capítulo VIII, sobre la constitución de la Iglesia Morava en Puerto Arturo, se detallan las formas y las prácticas para implementar cotidianamente este precepto de la fe morava. De este modo, desde valores religiosos ya asumidos, y ahora en el nuevo contexto migratorio se preserva un modo de vivir aprendido en sus lugares de origen.

Estas acciones solidarias contribuyen a reforzar la identidad étnica. Para los miskitus se trata de deberes hacia *wan uplika* (nuestra gente) que se sustentan en preceptos de la fe morava. Es decir, una expresión de la etnicidad toma forma mediante un precepto de la fe. Desde esta conciencia étnica de ayuda y

apoyo a los *kiamka kumi*, ahora distantes de *yapti tasba,* los migrantes buscan continuar reproduciendo el sentido comunitario basado en la *kiamka* y, para ello, se reúnen frecuentemente en la iglesia morava que sirve como espacio y razón para encauzar las acciones solidarias de diverso tipo.

Podemos recurrir a Emile Durkheim para entender cómo funciona la religión en muchas culturas. Primero se tienen que desarrollar un conjunto de creencias religiosas. Estas creencias constituyen las representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que sostienen entre sí o con las cosas profanas. Además, se requiere de un conjunto de ritos, como reglas de conducta que prescriben como debe comportarse la persona en relación con las cosas sagradas y, finalmente, toda religión necesita de una iglesia o de una comunidad moral. Las interrelaciones entre lo sagrado, las creencias y los ritos y la iglesia llevaron a Durkheim a la siguiente definición de religión: *"Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas . . . que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas"* (Durkheim 1965 [1915]:62).

En tanto, la teoría funcionalista considera el rol de la religión como una ayuda al hombre para ajustarse a los hechos brutales de contingencia, impotencia y escasez y consecuentemente, a la frustración y privación. Las experiencias del hombre en contextos de incertidumbre e imposibilidad conducen a los seres humanos más allá de las situaciones establecidas y definidas en el accionar social cotidiano. Frente a estas situaciones los conocimientos establecidos y las prescripciones sociales terrenales son totalmente insuficientes para proporcionar mecanismos de ajuste. En estos términos, la religión es vista como el *"mecanismo"* básico de ajuste a los elementos aleatorios y frustrantes (O'dea, 1978:14).

Las experiencias a las que se enfrentaban los miskitus migrantes les desafiaban en un contexto incierto. El conflicto con los sandinistas y la incertidumbre que muchos todavía tienen en cuanto a la situación política y económica de la Moskitia los llevaron a tierras lejanas, haciéndolos vulnerables a un conjunto de circunstancias inciertas y desconocidas. Las nuevas circunstancias de vida en la emigración generan un vacío de referentes cognitivos y conductuales. Como miskitus creyentes en la fe morava y como seres humanos sienten la imperiosa necesidad de tener, en su nuevo enclave, un espacio donde fortalecer su dimensión espiritual-religiosa, en este caso la presencia de un pastor y una iglesia, donde al mismo tiempo puedan ejercer el precepto de la ayuda a su *kiamka kumi*, en el cual se articula lo étnico y lo sagrado-religioso.

Los miskitus de Puerto Arturo sentían la necesidad de formar un espacio sagrado donde reunirse y discutir los "puntos de ruptura" de que habla Max Weber (en Ritzer, 2000:281) que enfrentan al hombre a la desestructuración de la cotidianidad en una situación social de vida diferente. *"La experiencia ordinaria como ruptura del más allá crea interrogantes que sólo pueden responderse en alguna clase de más allá"*

(O'dea, 1978: 14). Weber (en Ritzer, 2000: 282) refiere que de estos puntos de ruptura, surgen los problemas de significado, que son los cuestionamientos que todos nos hacemos, en situaciones de contingencia.

Para los miskitus, aparecen cuestionamientos sobre: ¿Por qué tuve que huir de la guerra? ¿Por qué perdí a mis amigos en la guerra? ¿Por qué no voy a poder regresar a la Moskitia y ver a mis parientes? ¿Por qué no hay iglesia morava acá? ¿Por qué ha sido tan injusta la vida conmigo? ¿Por qué muere un ser querido siendo aún joven? Tales preguntas emplazan a los miskitus a la búsqueda de respuestas que tengan significados. ¿Cómo puede uno conservar la moral cuando se vive en un contexto lleno de tantas rupturas y contingencias?

Durante mi investigación y luego mediante este análisis me fue posible observar la contribución de la religión al sistema social de los miskitus moravos. Al recurrir a sus preceptos, a su fe, como recurso espiritual y conductual, se fortalece y hace frente en el aquí y ahora en Puerto Arturo, con proyección hacia sus *kiamka kumi o wan uplika* allí radicados y hacia los que permanecían en *yapti tasba* (madre tierra Moskitia). Se hace realidad la necesidad, voluntad y decisión de crear una Iglesia Morava en el enclave migratorio, decisión que devela cuanto siguen siendo miskitus *kiamka*. Una vez instituida, estable y funcionando la iglesia, se puede afirmar que se ha producido una re-significación de la etnicidad miskita y de la fe como miskitus moravos, transformaciones que les han permitido inculcar la fe, la tradición y la moral miskitu a sus hijos nacidos o crecidos en Puerto Arturo, al tiempo que a través de las actividades organizadas desde la comunidad de la Iglesia Morava fortalecen su *natka* (cultura) y mantienen las redes sociales de apoyo a los miembros de su *kiamka,* a nivel transnacional con la Moskitia, e interestatal con otras comunidades moravas en Florida, Tejas y Georgia.

De este modo comprendemos, en el caso de los migrantes miskitus, la articulación estrecha entre la identidad étnica y la fe religiosa. Al respecto son acertadas las ideas de Manuel Castells (2001:28) quien ha afirmado al hablar sobre la identidad "*es la fuente de sentido y experiencia para la gente"*. En tanto como actores sociales, también apelando a Manuel Castells (2001:28), los miskitus participaron en la "construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural", lo religioso. En este caso, el deseo de realizar su fe morava al estilo miskitu, aunque desafiante, fue logrado demostrando un caso particular de la articulación entre la identidad étnica y la fe religiosa para dar nuevos sentidos a la vida en un escenario social nuevo y desconocido.

En el caso de los miskitus considero que la fe religiosa es una dimensión de su subjetividad, y que sus consiguientes modos de relación y prácticas cotidianas favorecieron el proceso de inserción a la sociedad de Puerto Arturo, a su manera. Muchos de los miskitus que llegaron a Puerto Arturo fueron socializados en los principios de la Iglesia Morava, lo cual les permitió contar con una estructura cultural desde la cual podrían elegir entre los elementos de la nueva cultura los que ellos consideraban buenos. También se puede observar

que los miskitus fueron socializados dentro de una ética protestante, lo cual posiblemente les haya ayudado a llevarse bien con los anglos, afroamericanos y otros que son protestantes en los Estados Unidos. Por lo tanto, aquí cabe mencionar la importancia de reconocer la heterogeneidad de las situaciones vividas por diferentes grupos de inmigrantes provenientes de Latino América. Por ejemplo, los miskitus moravos no participan en devociones a la Virgen de Guadalupe, ni a la Virgen de la Concepción Inmaculada (santa patrona de Nicaragua). Para ellos los dos símbolos importantes son: la Cruz de Jesús y el Cordero.

A diferencia de los migrantes latinos católicos, los miskitus en Puerto Arturo no encontraron una iglesia morava ya establecida. Marie Friedmann Marquardt, Timothy J. Steigenga, Philip J. Williams, y Manuel A Vásquez (2011) por ejemplo, en su texto "*Living "Illegal"*, coinciden con otros estudiosos al afirmar que con el crecimiento de las comunidades latinas en los Estados Unidos ha aumentado la presencia de las pastorales hispanas católicas. También atestiguan que durante los últimos veinte años es común encontrar en los sitios web de las Diócesis y en los boletines parroquiales una sección específica sobre la pastoral hispana. Del mismo modo diversas denominaciones protestantes han establecido servicios en español para servir a la creciente población de inmigrantes latinos. El rol que el espacio religioso ha jugado en las vidas de inmigrantes a los Estados Unidos tiene una larga historia.

Esto nos lleva a considerar un poco de lo que se ha escrito sobre la religión en el contexto de la inmigración. Según Pyong Gap Min, la autora de *Preserving Ethnicity through Religion in America: Korean Protestants and Indian Hindus across Generations*, abundan los estudios sobre la religión y los inmigrantes europeos que llegaron a los Estados Unidos (2010:15). Ella destaca a *The Social System of American Ethnic Groups* (1945), escrito por W.L. Warner y Leo Srole, como texto clásico sobre los grupos étnicos de origen europeo. Estos autores señalaron que la iglesia fue la primera línea de defensa mediante la cual estos inmigrantes podían organizarse y con ello preservar su identidad como grupo y su lengua. Los miembros de estas iglesias también se ayudaban económica-, emocional-, y por supuesto, religiosamente entre sí (Min, 2010:15). Charles Hirschman (2007:397) resalta otra conclusión de Warner y Srole (1945): Si los inmigrantes no encontraban su iglesia, primero se reunían en casas, luego alquilaban un lugar, y al final construían sus propias iglesias. Eso fue el patrón seguido por los creoles en Miami (Nicholas 2011), y por los miskitus en Puerto Arturo. Varios autores describen que nuevas congregaciones católicas y protestantes de inmigrantes, principalmente mexicanas, han surgido en "nuevos destinos" como Iowa y Georgia (Griffith 2008, Odem 2009, y Marquardt, Steigenga, Williams, y Vásquez 2011).

Según Min, para muchos inmigrantes su participación en las congregaciones religiosas ha sido el mecanismo principal para mantener su cultura y su lengua y sus redes sociales étnicas. En su estudio etnográfico de koreanos protestantes e hindúes de la India en Nueva York y Nueva Jersey, confirma que ambos grupos lograron mantener su etnicidad por vía de sus prácticas religiosas, pero los procesos eran diferentes. Para los koreanos, el protestantismo (adoptado recientemente) no reforzaba las tradiciones

koreanas, pero sí les permitía a los padres impartir la lengua koreana y algunos valores de Confucius a sus hijos, y la iglesia servía para reforzar su identidad étnica porque participaban en dos o tres eventos por semana con otros koreanos. En comparación, muchos hindúes sólo asistían al templo de vez en cuando para los festivales importantes, y a veces iban a diferentes templos en vez de identificarse fuertemente con uno, pero las conecciones eran mucho más fuertes entre los ritos hindúes (muchos realizados en sus casas) y su lengua, comida, música, y otros aspectos de su cultura (2010:197-207). Comparando los miskitus a estos dos casos, se puede observar que varios que los miskitus tenían una historia más larga con su fe morava que los koreanos tenían con el protestantismo, pero como los koreanos tienen una fuerte y frecuente participación en su iglesia, y además, como los hindúes, sus prácticas religiosas están atadas a su lengua, música, y comida.

En su libro *Guadalupe in New York* (2010), Alyshia Gálvez analiza las actividades de los comités guadalupanos de dos iglesias y la Asociación Tepeyac de Nueva York, donde se predominan mexicanos de La Mixteca[12]. Destaca la idea de que las prácticas religiosas en el lugar de destino no son una simple recreación de tradiciones traídas del país de origen, sino que los practicantes comienzan a darles nueva significación. Por ejemplo, los inmigrantes indocumentados le pedían ayuda a la Virgen de Guadalupe durante el peligroso viaje para cruzar la frontera, organizaron una antorcha en que trajeron el fuego de Guadalupe desde la Ciudad de México hasta Nueva York, y re-organizaron la Vía Crucis para enfatizar el sufrimiento de los inmigrantes indocumentados. Según Gálvez, entre los que participaban activamente en los comités y la Asociación, sus prácticas reforzaban un sentido de ser mexicano, por encima de las identificaciones que pudieran tener con sus comunidades de origen. Estas prácticas religiosas les permitieron compartir sus experiencias (de cruzar la frontera y no poder visitar a sus familiares en el país de origen), conformar un sentido de comunidad entre personas que eran de diferentes pueblos de origen, y participar en el movimiento que aboga por los derechos de inmigrantes indocumentados (2010:190). Parecido a este caso, en su iglesia morava los miskitus comparten información sobre sus vidas en Puerto Arturo y están creando un sentido de comunidad entre personas de diferentes comunidades de origen. Pero, para los miskitus estas prácticas sirvieron para reforzar su concepto de *kiamka kumi* que ya formaba parte de su cultura. La identidad reforzada es principalmente étnica y regional, y en menor grado, nacional.

Odgers (2006), al revisar la bibliografía sobre el rol de la religión en los procesos migratorios transnacionales, afirma que cubren temas como la magnitud de las remesas colectivas destinadas a las celebraciones religiosas en los lugares de origen, el surgimiento de Santos protectores de migrantes, el rol de asociaciones religiosas en la lucha por el respeto a los derechos humanos, y el aumento de prácticas religiosas transnacionales. En el caso de los miskitus de Puerto Arturo y Florida sí mandaban remesas para proyectos

[12] Gálvez menciona que muchos inmigrantes mexicanos en Nueva York son de "La Mixteca," que la primera lengua de "algunos" era nahuatl, mixteco, u otro idioma indígena, y que la práctica religiosa de limpiar el área alrededor del imagen de un santo, que tiene orígenes indígenas (2010:11, 182, 8), pero en general se refiere a los guadalupanos como mexicanos.

relacionados a la iglesia, pero hasta el momento no se han metido mucho en la lucha por los derechos humanos.

Otro punto de discusión en la literatura ha sido contemplar cómo la migración ha afectado la religiosidad de los migrantes; los autores han tratado de determinar si siguen practicando su fe como antes, si cambian sus prácticas, si dejan de practicar su fe, o si cambian de religión. Por ejemplo, Manuel Gamio, basado en sus investigaciones en la década de 1930, sugiere que la experiencia de la migración podía conducir a los inmigrantes mexicanos en los Estados Unidos a tres circunstancias:

1) transformarse en católicos practicantes sin fanatismo[13];
2) tornarse indiferentes a las religiones, o
3) convertirse en protestantes (1971:118).

Si tratamos de considerar estas ideas en relación a los miskitus moravos emigrados a Puerto Arturo, es difícil determinar niveles de fanatismo. En cuanto al segundo y el tercer punto, puedo confirmar que algunos miskitus en Puerto Arturo se tornaron indiferentes a las religiones, y unos cuantos se convirtieron a otras denominaciones protestantes. Pero en general, cuando los miskitus establecieron su iglesia morava, muchos de los migrantes comenzaron a ejercer su fe como lo habían hecho en la Moskitia. Según el censo que realicé, 43% asistían a la iglesia morava frecuentemente, 46% ocasionalmente, y 11% iban a otras iglesias. Los pocos miskitus que eran católicos asistían a la iglesia católica, pero no tenían acceso a misas en miskitu, por lo cual algunos de ellos asisten a la iglesia morava de vez en cuando como se suele hacer en la Moskitia.

En esta misma línea, en su revisión bibliográfica, Charles Hirschman (2007) menciona la tesis clásica de Will Herberg (1960) de que los inmigrantes a los Estados Unidos se vuelven más religiosos para que puedan mantener su identidad étnica y sobrellevar el sufrimiento asociado con la migración, pero Hirschman critica esta tesis, observando que ha habido inmigrantes no muy religiosos y religiosos, y que mucho depende de qué tan religiosos eran en sus comunidades de origen (2007:393). En cuanto a los miskitus, como hay personas que participan activamente y otros que van ocasionalmente, es probable que no se hayan vuelto ni más ni menos religiosos. No obstante, veremos cómo la iglesia morava ha servido como un espacio importante para reforzar la cultura miskita y los lazos de ayuda entre *kiamka* (incluyendo a los que no asisten regularmente). El hecho de que ellos hayan sostenido esta iglesia por más de 27 años demuestra la vitalidad de su fe.

Patricia Fortuny Loret de Mola (2008) en su artículo, "Espacios y sociabilidad entre migrantes mexicanos indocumentados: la Iglesia como lugar de encuentro", ejemplifica el ajuste de los contenidos de las misas y servicios en una iglesia católica en Smyrna, Georgia a las situaciones sociales y de las vidas de la feligresía asistente. También da cuenta de testimonios de migrantes sobre su mayor vínculo

[13] Parece que la referencia a "fanaticismo" se refiere a los cristeros que se rebelaron contra el Estado mexicano en 1926-1929.

con la iglesia a partir de migrar. Muchas de las mujeres católicas mexicanas y salvadoreñas entrevistadas señalaron que en sus lugares de origen, apenas asistían a las misas de domingo, pero que luego de emigrar se vincularon a las iglesias, llevando a sus hijos y otros familiares. Algunas afirman que sus relaciones sociales se movían en el marco de la iglesia. En el capítulo VIII, se demostrará lo importante que la iglesia morava ha sido como espacio de socialización para los miskitus de Puerto Arturo.

Otro punto importante que yo quiero añadir es que muchos inmigrantes tienen que aprender la lengua del destino, y en especial eso es difícil para los adultos, pero los espacios y las actividades ofrecidas en la iglesia morava en miskitu les ofrece a los migrantes oportunidades de servir como líderes en su comunidad atenuando el sentimiento de exclusión que provoca las dificultades de comunicarse en el idioma de la sociedad receptora. Estos ejemplos son evidencias de la importancia de la iglesia como espacio social para los migrantes.

Todos estos temas desarrollados por diversos autores reafirman que la familia y la fe religiosa son ámbitos importantes en la vida comunitaria de los migrantes. En el próximo capítulo, comparto mi propia historia como migrante miskitu, con el fin también de develar las circunstancias que les llevó a los miskitus de Puerto Arturo a migrar fuera de su *yapti tasba* (madre tierra).

Capítulo III: Mis recuerdos de aquel festejo del triunfo de la Revolución Sandinista y lo que después aconteció

"En la cúspide de los siempre oscuros nuevos comienzos" (A. H. Reynold, en Iain Chambers 1994: 23)

"La vida no es la que uno vivió, sino la que uno recuerda y como la recuerda para contarla"

(Gabriel García Márquez, 2002)

Introducción

Uno de los objetivos de esta investigación es reconstruir la historia migratoria miskitu del siglo XX. Este capítulo aborda, desde mis vivencias personales, la historia del proceso migratorio miskitu forzado por el conflicto con el gobierno sandinista, ya mencionado en el Capítulo I. Desde esas experiencias me aproximo a los sucesos acontecidos luego del triunfo sandinista el 19 de julio de 1979. Hablo de los acontecimientos vividos personalmente, por mi familia y por el pueblo miskitu que derivaron para muchos en una migración forzada que desestructuró nuestras vidas en una comunidad rural, obligándonos a re-estructurar nuestra cotidianidad en otros pueblos y ciudades, dentro y fuera de Nicaragua. Analizo los impactos y consecuencias que tuvieron en la vida de mi persona, y de muchos de mi generación que tomaron la estrategia migratoria como alternativa ante la difícil situación en la Moskitia.

Legitima este estudio un hecho vivido durante el trabajo de campo en Puerto Arturo; comprobé que muchos jóvenes, adolescentes y niños que viven en esa ciudad, conocen poco de esa historia de la migración miskitu. En aquella ocasión, le pregunté al respecto a un joven. Según él, sus padres lo llevaron a Puerto Arturo cuando tenía cinco años de edad pero desconoce las razones. De este modo respondió: "*Yo no sé. Mis padres nunca me platican de eso*". La mayoría, como ese joven, desconoce esa historia, esa parte de la memoria histórica tan importante en la formación/conservación de la identidad. Nuevamente se hace patente la necesidad e importancia de trabajar este tema como recurso para recuperar la memoria histórica y fortalecer nuestra identidad miskitu.

Cuando un acontecimiento involucra directamente a una persona es imposible aproximarse a ese hecho sin que emerjan sus sentimientos personales.

Es mi caso, como afirmaré en otros espacios de este documento, no puedo describir o analizar la migración miskitu en Puerto Arturo, Tejas, sin que se haga presente mi trayectoria personal, porque soy parte de esa historia de la migración miskitu, forzada en la década de 1980 en el escenario del conflicto con el Gobierno Sandinista.

Desde la investigación son varias las tendencias. Una de ellas en la literatura antropológica resalta la importancia de reconocer el punto de vista del investigador, sea o no nativo (Rabinow, 1977, Haraway, 1995, entre otros). Durante años en antropología social se consideraba que un investigador que no era parte de la cultura estudiada podría ofrecer un análisis más objetivo que un miembro de la misma cultura, en torno a lo cual se han producido largos debates. A partir de la década de 1980 se comienza a reconocer el valor del punto de vista del investigador nativo (Kondo, 1990).

La implicación del investigador con el tema y sus vínculos con las personas relacionadas con él constituyen una valiosa fuente de informaciones, pero siempre estará mediada por las emociones y el recuerdo; otra de los enfoques también promotor de diversas polémicas en la antropología y en la historia.

El papel de la memoria en la reconstrucción de hechos es de gran importancia. La historiadora Dora Schwarhzstein (1991) afirma que desde los comienzos de los 1980 en los debates sobre la cultura y la política en el mundo actual ocupa un lugar central cuestiones vinculadas a la memoria. En esa misma línea, Margarita Zamora (1993), basada en la filósofa inglesa Mary Warnock, sostiene que recordar es crear imágenes del pasado, mediante la evocación imaginativa de lo que tuvimos presente, conocimos, presenciamos o experimentamos.

Desde la literatura, Gabriel García Márquez (2002) también se acerca al tema y resalta que "*la vida no es la que uno vivió sino la que uno recuerda y como la recuerda para contarla."* Es difícil recordar todo lo que se vive en la vida diaria, porque la experiencia de vida es extensa, diversa y heterogénea, por lo cual no es fácil recordar paso a paso lo vivido.

Personalmente, me identifico con la postura que concede valor al investigador implicado en el tema objeto de estudio. De este modo, reconozco que mi historia personal tiene influencia, tanto en ciertos temas investigativos como en las habilidades para la investigación, los intercambios e interacciones con los informantes participantes y el ulterior análisis de las informaciones recolectadas. En este sentido y de acuerdo a los autores mencionados, considero que es posible entender el fenómeno de la migración miskitu a través de los recuerdos; los personales que me acompañan como parte de mi historia de vida y los de otros que como yo compartieron y vivieron esa experiencia.

El origen del conflicto y la guerra contra la dictadura somocista.

La sociedad contemporánea no dista demasiado de la sociedad que describió Thomas Hobbes, filósofo inglés quien en el siglo XVII aseveró: "*el hombre es el lobo del hombre*". América Latina no es la excepción con su historia de gobiernos militares y dictaduras a lo largo del siglo XX, época de grandes cambios. Por sólo citar algunos: en 1910 el triunfo de la Revolución Mexicana y en 1959 la Revolución

Cubana. Todos estos movimientos revolucionarios, de carácter reivindicativo, buscaban un cambio en sus sociedades.

En Nicaragua, Augusto Sandino organizó a jóvenes patriotas para desafiar a la intervención directa norteamericana en Nicaragua a principio del siglo XX. Sandino no logró su meta, puesto que el régimen de Somoza con el apoyo de Estados Unidos lo asesinó en 1934.

El régimen somocista gobernó por más de cuarenta años, siendo una de las dictaduras más largas de Latinoamérica gracias al apoyo de Washington. Físicamente acabó al héroe, pero no acabó el espíritu de lucha entre los nicaragüenses. Más de veinte años después de la muerte de Sandino, a fines de la década de 1950 surgió otro grupo de jóvenes patriotas nicaragüenses en el lado Pacífico mestizo del país. Retomaron nuevamente la lucha bajo la filosofía de Sandino para derrotar la dictadura sangrienta (Walter, 2004).

La década de 1970 fue una época decisiva para los sandinistas en el proyecto de derrotar a la dictadura. Esta guerra dirigida por lo mestizos desde el Pacífico se vio favorecida en sus propósitos con el asesinato cruel de Don Pedro Joaquín Chamorro[14] en 1978, contribuyendo a la victoria sandinista. El pueblo entero de Nicaragua y muchas fuerzas a nivel internacional manifestaron su total repudio y condena al gobierno dictador. A partir de ese trágico asesinato aumentó más el apoyo a la guerrilla sandinista que obtuvo la victoria el 19 de julio 1979. Este gran acontecimiento imprimió esperanzas para una nueva Nicaragua basada en la justicia social para todos. La lucha conllevó una larga batalla que dejó miles de muertos entre civiles y militares. Al triunfar la Revolución, los aliados del dictador incluyendo los ex guardias somocistas salieron del país hacia diferentes países centroamericanos y los Estados Unidos.

La victoria sandinista fue festejada por la mayoría de los nicaragüenses, especialmente los mestizos jóvenes y adultos en el lado del Pacífico. En la Moskitia sólo se celebró en las ciudades importantes como Puerto Cabezas, Waspam etc. Por su parte, en las comunidades rurales de la Moskitia apenas llegaron los ecos y el impacto de la euforia por el triunfo Sandinista. Varios factores explican este hecho. Primero, por razones históricas, el lado mestizo del Pacífico y la Moskitia siempre fueron como dos naciones diferentes. En segundo lugar, el dictador Somoza centró todo su poder político, social y económico en el lado del Pacífico mestizo, de ahí que los guerrilleros nada tenían que hacer en la Moskitia. Los guerrilleros sandinistas apenas estuvieron en el sector de las minas. Así que, casi todo lo que hoy en día es la Región Autónoma fue simplemente una especie de observadores del conflicto entre los sandinistas y la guardia nacional de la dictadura (Hale, 1994).

[14] Pedro Joaquín Chamorro Cardenal (1924 -1978) periodista, escritor, empresario y político nicaragüense opositor al gobierno de Luis Somoza Debayle y a la dictadura de Anastasio Somoza Debayle; Director del diario *La Prensa,* murió asesinado dada su postura crítica al somocismo.

Julio 19 de 1979: Un día como cualquier otro para los miskitus

Yo nací en una comunidad rural llamada Santa Marta, a sólo 48 kilómetros de distancia de la cabecera. Es un pueblo que pertenece al municipio Puerto Cabezas, ciudad principal de la región norte de la Moskitia. Situada en el corazón de una llanura donde abundan los pinares, le atraviesa la carretera que conecta Puerto Cabeza con Waspam y otras comunidades de Río Coco, frontera con Honduras.

Santa Marta tiene sus orígenes a principios de 1960 a raíz de una disputa territorial entre Honduras y Nicaragua. En el fallo la Corte Internacional de La Haya favoreció a Honduras cediéndole parte del territorio, previamente bajo jurisdicción nicaragüense. Ante la pérdida de esos territorios (alrededor de 15 pueblos), Somoza prometió beneficios sociales a los pobladores que habían quedado residiendo del lado hondureño, a cambio de que pasaran a residir en territorio nicaragüense. A consecuencia de este hecho se funda Santa Marta, por lo que es una comunidad joven en comparación con las del resto de la zona.

Por ese hecho mis padres llegaron a vivir en Santa Marta. Han pasado más de 50 años de este acontecimiento pero no ha sido olvidado por mis padres. Hicieron un largo camino con tres hijos pequeños, dejando atrás sus pertenencias, tierra, plantaciones, etc. Esa movilización, impulsada por manipulaciones del gobierno somocista, llevó a los pobladores que se trasladaron a asentamientos diseñados con una estructura ajena a sus comunidades de origen. Con el tiempo los miskitus fueron transformando las viviendas al modo y semejanza de comunidad tradicional miskita.

Hasta la actualidad Santa Marta es típico pueblo miskitu que se caracteriza por tener las casas de madera, zinc y *papta* (palma), muy cercanas entre sí. No hay avenidas ni calles, sólo veredas. No hay agua potable, únicamente pozos domésticos, aunque a mediados de la década de 1990 fue electrificada. Bañarse en el rio es común entre sus pobladores, no existen grandes comercios, sólo pequeñas tienditas que se abasten de alimentos básicos desde Puerto Cabezas.

En esta comunidad nací, hijo de Rigoberto Peter y Eufemia Espinoza, ambos nacidos en Uhsibila, en la Moskitia nicaragüense, hoy Honduras. Provengo de una familia numerosa de siete hijos; cinco hombres y dos mujeres, de los cuales cuatro nacieron en Uhsibila, Honduras y tres en Santa Marta. Vivíamos en una economía de agricultura de subsistencia. En mis tiempos de infancia –mediados de las décadas de 1960 y 1970– había una escuela primaria a donde debían asistir los niños de los pueblos de los alrededores, donde no existía este tipo de enseñanza. A principios de 1990 se construyó una escuela secundaria.

En Santa Marta, a diferencia del resto de los pueblos de la región, hasta antes de la década de 1980 la mayoría de sus pobladores eran católicos, y existía una minoría morava. Dada esta característica

la misión católica tenía su sede allí. Hasta hace poco, pasó a depender de la parroquia San Pedro de Puerto Cabezas.

Cuando triunfó la Revolución Sandinista, el 19 de julio de 1979, yo tenía 13 años de edad. Estaba en plena etapa de la adolescencia. En mi cultura alguien de mi edad es *tuba lupia* (un muchacho) que se considera aún inmaduro y sin experiencia. Es común en las comunidades miskitas que los *tuba nani* (los muchachos) en la tarde socialicen por medio del béisbol. Justamente durante una tarde alrededor de las tres, en medio de un juego en el campo de béisbol escuchamos el ruido de la pólvora-cohete (*trikitraka*) que anunciaba el triunfo sandinista. Fue así que conocí de la gran noticia del triunfo, divulgada desde el patio de la casa de Don Rafael Bermúdez, conocido por Don Payo y Doña Amalia, quienes constituían la única familia mestiza de la comunidad y de los pocos que hablaba el español. También existían otras seis familias miskitus que hablaban en español, mientras que en otras comunidades no se hablaba este idioma, sólo en lengua vernácula.

Esta familia, trasladada a Santa Marta a vivir después de su conformación original, se adaptó a la vida comunitaria miskitu (desarrolladas por Helms, 1971 y que abordamos en el capítulo II) y sus hijos formaron parte de nuestro ambiente social. Don Payo con fuertes gritos decía: "*se fue el hijueputa, el ladrón Somoza, ¡Vivan los sandinistas!*" En ese momento no entendí porque celebraban Don Payo y su familia. Ellos, gracias a su dominio del idioma español, se informaban de toda la euforia del triunfo en el Pacífico, conocido a través de la emisora radial nacional.

Nosotros los miskitus, por no dominar el español y no contar con aparatos de radio, no teníamos acceso a las noticias nacionales ni locales. Por esa razón la familia de Don Payo fue de los primeros en conocer la noticia de la victoria de la Revolución Sandinista. La euforia popular, iniciada en la plaza central de Managua se extendió a toda la república. Payo y sus familiares siguieron celebrando y nosotros seguimos jugando béisbol. Continuaron tirando más *trikitraka* y más *trikitraka* y, por medio de Payo la población supo del triunfo, pero de igual manera no manifestaron entusiasmo porque no la consideraron una celebración suya, sino de los *ispail nani* (mestizos del Pacífico).

Como he venido describiendo, provengo de una familia de siete hermanos que siempre ha luchado por la subsistencia. Mi padre laboró como obrero en el sector del transporte en la reparación de carreteras. Sus bajos ingresos apenas cubrían nuestras necesidades básicas familiares, por lo que desde menos de 10 años comencé a trabajar en faenas diversas para apoyar la economía familiar: como lustrador de calzado, vendedor ambulante de comidas, acarreador de mercancías con comerciantes turcos provenientes del Pacífico que llegaban a Puerto Cabezas. En esta ciudad, entre los 10 y 11 años trabajé como lustrador, ocupación que me exigía desplazarme desde Santa Marta a Puerto Cabezas, recibiendo el apoyo de la tía materna Julia, quien desde mediados de 1960, se había radicado en dicha ciudad.

En aquellos años eran pocos los miskitus radicados en Puerto Cabezas, y en general en las ciudades importantes de la región. Los miskitus se concentraban en sus comunidades y salían poco de ellas, excepto los hombres, quienes se desplazaban en busca de trabajos temporales, para luego regresar a sus comunidades y proseguir su vida cotidiana en la comunidad.

La llegada de los "compas"

Antes del triunfo sandinista la presencia de mestizos en la región sólo era vista en ciudades importantes como en Puerto Cabezas, Bluefields, Bonanza entre otras; eran migrantes provenientes del Pacifico, comerciantes, funcionarios del gobierno de Somoza y de compañías diversas. En el caso de Puerto Cabezas sólo se veía miskitus en los barrios El Cocal y el Muyul Tawan, quienes llegaron como migrantes desde sus comunidades en la búsqueda de trabajo y allí se asentaron. Luego del triunfo empezaron los drásticos cambios.

Los sandinistas, luego del triunfo, establecieron su base en la región de Puerto Cabezas y Waspam en el Norte y en Bluefields y otras ciudades importantes. El único grupo guerrillero que se conoció en el norte de la Moskitia, específicamente en el sector de las minas, fue dirigido por el comandante Manuel Calderón (Rufo), mestizo originario de León. Ese mismo grupo tomó Puerto Cabezas y Rufo quedó como el máximo dirigente.

En el lenguaje social cotidiano empleado entre los guerrilleros sandinistas y con el resto de los ciudadanos se autodenominaban "compas"; término que significaba "compañeros", mostrando así la hermandad entre todos. Aunque la mayoría de los miskitus no habían participado en la lucha, la expresión de "compas" les ayudó al principio, a un acercamiento mutuo, pues esa palabra compartía el significado del concepto *muihni lakara* (hermandad) en lengua miskitu. Varios jóvenes miskitus se incorporaron a las filas de los sandinistas como nuevos militantes revolucionarios.

En las décadas de 1960 y 1970 cobran auge en América Latina los movimientos sociales reivindicativos. En la década de 1970 durante el somocismo los miskitus y otros grupos indígenas y afro descendientes de la costa Moskitia, también se organizan con fines de cambio social, así surge Asociación para el Progreso Miskitu y Sumu (Alpromisu) en 1973 en Sisin.

Al principio de la revolución varios no miskitus de la región e incluso algunos jóvenes militantes de Alpromisu, que habían desarrollado un compromiso étnico indigenista dentro de dicha organización, pasaron a formar parte del nuevo gobierno sandinista. Con la expresión de "compas" los guerrilleros y los militantes recién ingresados empezaron a desplazarse en la zona, ocuparon camionetas de instituciones estatales y los vehículos de algunos ricos que huyeron dejando atrás todos sus bienes, los que después fueron confiscados por el gobierno revolucionario. Un movimiento incesante de hombres y mujeres

vestidos de verde y olivo, pañuelos rojinegras y algunos con boinas negras caracterizaba aquellos primeros tiempos.

Cuando se dirigían a Río Coco, Waspam, Tronquera, Silma Lila (*Centro de Estrella*) u otros lugares en su misión revolucionaria, hacían paradas técnicas en mi pueblo para comprar refrescos. La misma familia mestiza antes señalada, la de Don Payo que eran los dueños de las únicas dos tienditas en mi pueblo y gozaban de la admiración de los pobladores por ser guerrilleros sandinistas; nosotros, yo incluido, no entendíamos que significaba ser guerrillero en aquel entonces. A la vez sentíamos cierto miedo, porque era muy novedosa para nosotros la presencia de tantos militares en la zona. El ejército de Somoza había tenido un puesto militar zonal con sede en Puerto Cabezas, con pocos hombres concentrados allí. Sólo cuando había un importante incendio forestal en la zona se veía la presencia de uno o dos militares (guardias), quienes permanecían como vigilantes del bosque forestal en la torre construida por el Instituto de Forestación Nicaragüense (INFONAC).

El nuevo comandante sandinista en la zona pronto se convirtió en el hombre de mano dura, arrogante en su orgullo de guerrillero revolucionario mestizo, con derecho a condenar o liberar a los enemigos de la Revolución. Poco tiempo después de haber asumido el poder, ordenó matar a unas personas en Puerto Cabezas, incluyendo un coronel que era el jefe de la base militar somocista y un líder histórico miskitu de Alpromisu, Lester Atas, originario de Saklin, Río Coco. La actitud cruel del comandante llenó de dudas al pueblo, quien en poco tiempo se cuestionaba el discurso de "*todos somos compas-compañeros*", que no coincidía con la práctica vivida. El comandante Daniel Ortega, quien había quedado como secretario de la nueva junta de gobierno de reconstrucción nacional, hizo una visita a la región llevando un mensaje de diálogo y ofreció apoyo a la organización Alpromisu.

Al comienzo de la Revolución varios miembros de la directiva de Alpromisu salieron del país, y líderes como Steadman Fagoth, Hazel Lau y Brooklyn Rivera pasaron a integrar la nueva directiva. Esa nueva directiva, con el mensaje de esperanza del Comandante Ortega, continuó creyendo en la hermandad y cambiaron las siglas anteriores de Alpromisu a Misurasata, que significa, Miskitu, Sumu, Rama Sandinistas Trabajando Unidos. El 11 de noviembre de 1979. La propuesta del gobierno fue que dicha organización llegara a ser parte del gobierno revolucionario y que se convirtiera en el portavoz de las reivindicaciones de las comunidades indígenas de la Moskitia.

Misurasata jugó su rol de interacción directo con las comunidades mediante visitas constantes. También los activistas revolucionarios visitaban para hacer consciencia a la población sobre la revolución. Aparte del discurso de "*todos somos compas*", explicaban que Somoza había explotado todos los recursos naturales en alianza con los gringos pero sin permitir el progreso; afirmaban que "*la revolución se hizo para los pobres"*.

El discurso de los revolucionarios coincidía con la realidad de mi pueblo, puesto que era cierto que numerosas compañías norteamericanas, establecidas en la región a lo largo del siglo XX, explotaron cruelmente nuestros recursos naturales. La última compañía explotadora en nuestra zona, la Tronquera enclavada a 100 kilómetros de mi pueblo fue indiscutible ejemplo de ese hecho. Mi generación y yo fuimos testigos, días y noches de camiones que se desplazaban de Tronquera a Puerto Cabezas con productos de carga para la exportación, pero ningún beneficio social en cuestiones de salud, educación llegaba a las comunidades.

Entre los líderes principales de la Revolución había una preocupación clara por los pobres. No obstante, un problema comenzó a evidenciarse, ya que existían entre ellos diferentes visiones de cómo alcanzar ese objetivo en aquellos años de 1980. Pronto se mostró la influencia de la tendencia de izquierda, aliándose a la Unión Soviética y a Cuba y se comenzó a ver al pobre desde la óptica del proletariado. Esto provocó división entre los dirigentes revolucionarios y en poco tiempo renunciaron algunos de los miembros de la junta de gobierno y denunciaron la traición a la filosofía de Sandino. Con su posición de izquierda los que quedaban informaban a Washington que ya no eran su aliado.

Justo en ese período el conservador republicano Ronald Reagan ganó el poder y decidió obstaculizar el avance de cualquier influencia comunista en Centro América. Se comprometió a ayudar a la oposición nicaragüense para frenar al gobierno revolucionario y esto incluía la ayuda financiera y de armas (Rouquie, 1992: 16).

Territorios en Costa Rica y Honduras se convirtieron en bases de los opositores (1981-1982). A pesar del descontento de Washington el espíritu revolucionario continúo extendiéndose en el país. Con el apoyo de sus aliados los sandinistas buscaban sacar adelante el país. Mientras que Washington tomó medidas de castigo con el bloqueo económico, Cuba enviaba cientos de maestros, doctores y asesores militares, entre otros. La educación fue uno de los puntos principales de la agenda de la Revolución. En ese contexto se inició el primer proyecto ambicioso de la alfabetización en dos lenguas, español y lenguas vernáculas. Con el discurso del bien social, particularmente la educación y salud, empezaron a implementarse estructuras sociales diseñadas desde Managua, ajenas a la estructura social local miskitu. En tal sentido vale señalar el Comité de Defensa Sandinista (CDS), organización a nivel de las comunidades que respondían a los intereses del poder sandinista, promoviendo e imponiendo tareas de vigilancia, control e implementación de las medidas del gobierno sandinista. Esta organización fue pieza medular de la revolución como herramienta de control. Ante desmanes e imposiciones de los CDS, líderes comunitarios, dirigidos por los ancianos, se quejaron a la directiva de Misurasata. Mientras eso pasaba en las comunidades, llegaban más y más militantes mestizos sandinistas civiles y militares desde el Pacífico. El panorama de Puerto Cabezas que yo conocía durante mi vida de lustrador, como antes referí, cambiaba rápido, ante tantos de verde y olivo.

Durante este período, un día, como de costumbre cuando obteníamos buenas cosechas, acompañé a mi mamá a viajar a Puerto Cabezas para vender en el mercado yuca, banano y plátano. Allí supe de un lamentable asesinato una noche por un "compa" militar mestizo, este había asesinado a sangre fría al joven miskitu Roger Suárez, quien se dirigía hacia su casa después de una fiesta social. Este asesinato dio inicio a una fuerte explosión y rechazo abierto hacia los compas. Misurasata dirigió tres días de manifestación y se concentraron en el parque hombres, mujeres y jóvenes.

Yo también fui partícipe de esa marcha organizada por Misurasata. Todos expresaban *yawan kiamka kumi* (somos de un mismo tronco, o de descendencia común). Tradicionalmente los miskitus a través del tiempo han conservado un fuerte arraigo al sentido de la unidad comunitaria, tal como se analiza en el concepto de comunidad referido en el Capítulo II. Este modo de sentir fuertemente, lo acontecido a un compatriota se hizo evidente ante ese triste hecho. Este sentido de comunidad, había sido ya documentado desde la década de 1930, por Conzemius (1932), quien evidenció este rasgo miskitu; otros autores posteriormente también han abundado sobre el tema, el que se aborda con mayor profundidad en el Capítulo II (Smutko, 1985 y Romero Vargas, 1992).

A partir de ese asesinato se hizo mayor la desconfianza y Misurasata y el pueblo estuvieron más alertas. Poco tiempo después en Prinzapolka hubo un enfrentamiento entre los brigadistas miskitus y el ejército de los compas. Esto fue aún más impactante al resultar muertas varias personas y ser apresados los líderes principales. Posteriormente arreció la persecución por parte del ejército y la seguridad del Estado y encarcelaron a los líderes y muchos pobladores. Aumentaron los casos de torturas física y psicológica en toda la región. Con la captura a los líderes de Misurasata aumentaron más el descontrol y las protestas en las comunidades.

En consecuencia, el miedo se hizo presente con fuerza. En aquellos momentos el pueblo se comportaba con una gran unidad, una profunda conciencia de su sentido de pertenencia étnica *kiamka kumi (una sola familia o etnia)* que los fortaleció y les permitió mantener la firmeza, la cabeza en alto ante los compas. Las experiencias vividas propiciaron que los "compas" dejaran de tales para los miskitus, para convertirse en sus enemigos. Para la liberación de sus líderes lucharon con el arma de la unidad, organizaron manifestaciones día y noche, en las que participaron ancianos, adultos y jóvenes. El patio de la iglesia morava miskitu de Puerto Cabezas fue la sede principal de esa resistencia. Yo asistí varias veces con los jóvenes en apoyo a lo que sucedía.

La iglesia morava y la católica (a la cual yo pertenecía) eran las iglesias principales en la región. Ambas iglesias formaron un comité de mediación ante la peligrosa y tensa situación. El Centro Ecuménico Para el Desarrollo (CEPAD, una organización no gubernamental de iglesias protestantes creada a principio de los 1970s) formó parte del equipo intermediador.

Sixto Ulloa, un representante de CEPAD, llegó de Managua para explicar a los manifestantes que "pronto van a liberar a tus lideres." Julián Holmes, uno de los primeros abogados miskitus y miembro de Misurasata, sirvió de traductor. Con una sola voz los manifestantes reclamaban *pri laka, pri laka* (libertad, libertad). Mientras tanto, la persecución continuaba y los hombres constituían un especial blanco de la misma, pues eran vistos como una amenaza. Entre marzo y mayo de 1981, los primeros miskitus huyeron a la Moskitia hondureña cruzando la frontera Río Coco, en principio, un grupo de aproximadamente diez miskitus, liderados por Wickliff Diego. A pesar de la división geopolítica que marcaba la frontera entre los estados de Nicaragua y Honduras, para los miskitus los dos lados constituyen un espacio cultural miskitu. El segundo contingente que cruzó fue dirigido por Steadman Fagoth, el 10 de mayo de 1981.

Fagoth fue uno de los tres líderes encarcelados y fue el detenido por mayor tiempo en prisión por el gobierno Sandinista por ser considerado colaborador somocista cuando era estudiante universitario en Managua. Durante un permiso especial de salida de la cárcel para visitar a su padre gravemente enfermo en su comunidad natal, Fagoth organizó el cruce fronterizo. Esta visita fue aceptada por el gobierno como oportunidad para que el pueblo viera que estaba bien y se actuaba con generosidad. Fue recibido con gran ardor popular en estadio de béisbol de Puerto Cabezas, junto a una comitiva gubernamental dirigida por el comandante William Ramírez (q. e. p.d.) y otros representantes de organismos no gubernamentales e iglesias (CEPAD y Morava). Luego del encuentro con su pueblo, la comitiva gubernamental, confiando en Fagoth, lo dejó seguir sólo a su pueblo natal Río Arriba. Un nutrido grupo de activistas miskitus de Misurasata acompañó a su líder.

El viaje de Fagoth y su comitiva el 10 de mayo de 1981 fue un día como cualquier otro para mí. Ese día estuve en mi pueblo en el aula de clases. Nuestra escuela ubicada a la mera orilla de la carretera permitía ver todos los carros que pasaban entre Puerto Cabezas y Waspam. Desde mi aula observé el camión donde se dirigía Fagoth y su comitiva. Los maestros miskitus empezaron a decir con entusiasmo "*baha trucka bila Fagoth balwan* (dentro del camión pasó Fagoth)". No sabíamos hacia donde se iban, pero pensábamos que hacia su tierra natal.

Primero Fagoth visitó Waspam y luego se dirigió a Bilwaskarma para recibir la bendición del reverendo moravo Silvio Díaz, uno de los líderes religiosos moravos históricos e impulsor de la lucha miskita; posteriormente se dirigió a su comunidad natal mediante la vía única el río. Después de visitar a su padre decidió no volver a Managua como se había comprometido con el Comandante Tomas Borge (q. e. p. d.), el entonces jefe de la seguridad del estado. Cruzó la frontera con todo un grupo que lo acompañaba.

De cómo la bienvenida a los "compas" se convirtió en despedida a los miskitus

Con el auto-exilio de los miskitus a Honduras terminó la paz comunitaria que vivía el pueblo y la libertad de desplazamiento en su hábitat tradicional. Fue aquella una noticia de gran envergadura regional, nacional e internacional. Mis padres y mis paisanos de la comunidad decían: "*Wan uplika nani bailara luan taka kau trabil aula yawanra*" (por culpa de nuestra gente que cruzó a Honduras va a haber más problemas). Todo lo cual sucedió pues se oficializó la vigilancia por parte de la seguridad del Estado, quien tomó a su cargo la vigilancia de todas las comunidades. Entre dos a tres veces a la semana llegaba la seguridad a vigilar a mi pueblo, e igualmente sucedía en otras comunidades.

El ambiente social comunitario poco a poco se fue debilitando y algunos jóvenes por la presión comenzaron a seguir la misma ruta que Fagoth hacia Honduras.

No había conocimiento entre la gente común del plan de los miskitus que habían ido a Honduras. Mediante rumores se decía que se organizaban para luchar contra el sandinismo. El Dama (abuelo) "Pit Baika" (psuedónimo), uno de los primeros miskitus que se refugió en Honduras en 1981, afirma:

> "*Nosotros cruzamos Río Coco en 1981 porque los sandinistas nos perseguían. No conocíamos a nadie en Puerto Lempira, Honduras. Nadie nos ayudó, mientras estábamos sobreviviendo en ese territorio. Fagoth cruzó con otro grupo. Con eso aumentó el número de miskitus. Había un capitán del ejército hondureño, llamado Lucky, quien era el jefe militar de la región de la Moskitia, quien recibió a este último grupo. Concedió permiso para permanecer, pero sin apoyo de nada. Luchamos mucho para conseguir apoyo. Nadie nos ayudó. Empezamos a organizarnos solos entre nosotros. Había un paisano miskitu quien en su pasado había sido parte del ejército de Somoza y tenía conocimientos y formación militar. Él nos dio instrucciones iniciales sobre conocimiento militar."* (Entrevista con "Pit Baika", Puerto Arturo 2005)

Posteriormente recibieron algo de apoyo de un grupo de ex guardias quienes, recién el triunfo de la Revolución, emigraron por miedo dada su colaboración con el dictador. Según el Dama Pit Baika, "*el apoyo fue únicamente un poco de entrenamiento militar*." Por no contar con el apoyo del gobierno hondureño al principio, los miskitus empezaron a entrenarse clandestinamente en una comunidad retirada, lejana de Puerto Lempira, cabecera municipal llamada Rauh Unta. El número de miskitus que participó en ese entonces se estima fue apenas de unos 20. La mayoría fueron hombres y cinco mujeres que iniciaron el proceso de formación de la guerrilla miskitu, quienes luego regresaron a su país para atacar a los puestos militares con armas caseras.

A partir de 1982, empezaron los ataques a puntos clave de la región, especialmente en la zona de Río Coco, San Carlos, Tronquera y Seven Bent, enclaves que fueron los primeros blancos de los ataques miskitus.

El ataque a Seven Bent y sus consecuencias

Seven Bent se sitúa al sureste de mi pueblo Santa Marta. Era en aquella época un pueblito pequeño, a dos horas caminando de mi poblado natal. A continuación describo lo que nos tocó vivir. El ejército sandinista circulaba en exploración de la zona cuando se enfrentó con los primeros miskitus guerrilleros armados, dándose un ataque mutuo. Los sandinistas tenían armamentos sofisticados de fabricación rusa, como los fusiles AK y los miskitus en cambio portaban armas de fabricación casera. El ruido de los morteros y los balazos alcanzó a escucharse en mi pueblo Santa Marta y el impacto abarcó toda la zona. Esa misma noche en la madrugada el ejército y la seguridad del estado invadieron por completo mi pueblo y las comunidades vecinas. Empezaron a catear casa por casa y todos los hombres resultaron sospechosos. En mi casa éramos cuatro hombres, mis dos hermanos, mi padre y yo. Todos fuimos llevados por separado para ser investigados.

A mí me llevaron fuera de mi comunidad y empezaron a interrogarme. Varios militares me hablaban en un tono "muy macho", psicológicamente me presionaban para que respondiera lo que ellos querían escuchar: "¿cada cuándo llegan los contras?" (Los miskitus alzados eran identificados como *contras*.); "¿quiénes les dan de comer?"

Yo respondía que no sabía y era la verdad, porque nunca nos imaginamos que se enfrentarían militarmente a los sandinistas. Insistían en que debería saber u ofrecer información correcta. Me amenazaban de llevarme a la cárcel en Puerto Cabezas si no colaborara con ellos. Respondí que me llevaran a la cárcel pero que no sabía nada de los alzados miskitus. Para presionarme más, amarraron mis dos manos en un árbol de pino. Cada media hora me soltaba para hacerme la misma pregunta y mi respuesta siempre la misma: "no sé". Por fin decidieron liberarme, luego de muchas horas de castigo psicológico. Esos fueron métodos desde el inicio y hasta el final de la guerra.

Mi pueblo se convirtió en puesto militar provisional y desde él se implementaban persecuciones constantes y masivas sobre las comunidades. La escuela y el edificio de la iglesia fueron utilizados como sede de operaciones y cárcel. Muchos hombres fueron traídos como prisioneros desde comunidades vecinas de Sangnilaya, Butko, Panua, Auhya Tara y Auhya Pihni. Observé a familiares, esposas e hijos, luchando por la libertad de sus detenidos.

Algunos desaparecieron y nunca regresaron a sus casas (*utla*). Por ejemplo, tres hombres conocidos de la comunidad Sangnilaya, hasta la fecha, la familia no sabe de su paradero. A algunos les

dieron la libertad, a otros los mandaron a la cárcel en Puerto Cabezas e incluso hasta Managua a la cárcel de Tipitapa, actual fábrica de una empresa China. El hijo de un desaparecido lo recuerda así:

> *"Un agente de la seguridad llevó a mi papá de nuestra casa una madrugada de 1982. El día siguiente nos dimos cuenta de que mi papá lo habían llevado a Santa Marta donde el ejército había creado su base de desplazamiento. Esa fue la última noticia de la existencia de mi padre. Nunca mi padre regresó a la casa. Ni siquiera sabemos dónde están sus restos. Nos daría mucha tranquilidad saber para ir a recoger y tener cerca de nosotros (2004, Sangnilaya)."*

En diciembre de ese mismo año en la comunidad de Leimus, frontera con Honduras, los soldados sandinistas asesinaron cruelmente a aproximadamente 30 miskitus. Ese día es conocido como la "Navidad Roja" y hasta la fecha ese hecho ha quedado impune. Los misioneros capuchinos fueron los primeros que denunciaron este crimen.

Mientras aumentaba el conflicto, la seguridad del estado quien jugaba el rol de la inteligencia del gobierno, creó un método para obtener información más rápida sobre los guerrilleros miskitus y la gente de la comunidad que apoyaba la causa de los miskitus armados. Fue el *kiama* (oreja), un informante local, quien podía ser un hombre o una mujer, aunque la mayoría fueron hombres. El agente de la seguridad interactuaba con este sujeto, les informaba cuando llegaban los guerrilleros a la comunidad y quienes les ayudaban con comida, etc. Luego los perseguían hasta capturarlos y los llevaban a la cárcel o los asesinaban.

En oposición a éste método, los guerrilleros miskitus también optaron usar el mismo método. Conformaron su *kiama* en cada comunidad, quien cumplía con el mismo rol de dar información sobre la actividad del ejército, de la seguridad del estado y del informante local. También aplicaban castigo, acusándoles de traición a *Wan Kiamkara* (nuestra etnia o raza). El ambiente o clima social comunitario tradicional se convirtió en un infierno. El miedo provenía de ambos lados pero más de la seguridad del estado, que continuó atacando cada vez más.

El gobierno revolucionario decidió trasladar todas las comunidades miskitas del sector de Río Coco en la frontera con Honduras, considerando que la frontera facilitaba el desplazamiento. Fueron ubicados en el sector de la mina, donde crearon asentamientos en Sumu Bila y Sahsa entre otros (Smutko, 1985; Gurdian, 2001), justificando que dichas comunidades, por compartir frontera común, ayudaban a la guerrilla miskita. Esta decisión del gobierno fue criticada por la comunidad nacional e internacional. Muchos se desplazaron de dichos asentamientos hacia otros lugares, porque la organización era diferente al sistema comunitario. El gobierno los había ubicado en unas casitas de campaña sin espacio, todos en el mismo lugar, con comida racionada como consecuencia del bloqueo económico.

Entre 1982 y 1983 la diáspora miskita se fue extendiendo más y más a nivel internacional, llegando a Honduras y Costa Rica como refugiados de guerra. Se constituyeron varios asentamientos en el lado de Honduras, de ellos el más conocido fue la comunidad de Mocorón, donde miles de refugiados sobrevivieron casi ocho años con el apoyo internacional, particularmente de la ACNUR y otros organismos internacionales. Son diversas las cifras que hablan de la cantidad de desplazados miskitus producto del conflicto y la guerra. Las cifras oscilan entre unos 21 000 hasta más de 30 000 personas. Al respecto aparecen cifras y comentarios diversos. Así por ejemplo, en un informe del Comité de Acción Social de la Iglesia Morava (CASIM) se reportaba en la revista *The North American Moravian*, en el número de marzo de 1982, lo siguiente:

> "*Miles de miskitus han sido desplazados de sus comunidades a lo largo del Río Coco donde se marcan los límites de la frontera entre Nicaragua y Honduras, debido a los acontecimientos que siguieron a los pasados meses de diciembre y enero. Este movimiento resultó cuando el gobierno de Nicaragua militarizó el área del río en respuesta a las amenazas y ataques de los grupos en el exilio que operan al otro lado del río. En este tiempo el gobierno de Nicaragua también removió aproximadamente diez mil miskitus de las veinte comunidades a lo largo del rio. Estos indios se encuentran en cinco nuevos asentamientos a lo largo del camino entre Puerto Cabezas y Rosita cerca del Rio Kukalaya.*
>
> *Entre ellos hay varios pastores moravos. Los pastores del distrito de las minas están supervisando el trabajo en esta área. En Honduras, más de cinco mil miskitus están refugiados en Mocorón"*(traducción del autor).

Según Carlos Vilas (1992), en 1981 el desenvolvimiento de la guerra contrarrevolucionaria forzó el desplazamiento de unos 21,000 habitantes de las comunidades miskitas de Río Coco en la frontera de Nicaragua con Honduras; 8,000 fueron reasentados en otros puntos de la Costa y unos 3000 se radicaron en Managua y otros lugares. Por su parte, Deborah Barry y Luis Serra (1989) mencionan: "Si sumamos la cifra conservadora actual de 43,300 desplazados junto con la población repatriada hasta la fecha, se puede hablar de 78, 500 personas que han sido radicalmente afectadas por el conflicto: sufriendo desarraigo de su tierra de origen, opciones muy limitadas para su sobrevivencia individual o familiar, y viviendo en una situación de gran inestabilidad, sin hablar de maltratos sufridos. En términos relativos esto significa que por lo menos la mitad de la población de la región se ha desplazado de su lugar de origen, al abandonar el país o trasladarse a otro sitio.". En tanto Bernard E. Michel (1982) reportaba:

> "*Entre noviembre de 1981 y principios de enero de 1982, una nueva crisis se desató a lo largo del Río Coco. El gobierno de Nicaragua reporto que hubo una serie de*

ataques armados a través del Río Coco desde Honduras hasta Nicaragua. Estos se dijo que habían sido conducidos por indios miskitos de las fuerzas contrarrevolucionarias. Una de las comunidades atacadas fue la de San Carlos, una comunidad miskita grande arriba de Río Coco. Otra fue la comunidad de Bilwaskarma, al este de Waspam, donde hubo un ataque en el hospital. Aproximadamente diez mil miskitos fueron removidos a nuevos asentamientos tierra adentro cerca de la región minera. Al mismo tiempo otros cinco mil miskitos han salido a buscar refugio hacia el lado de Honduras y fueron ubicados temporalmente en un campamento para refugiados montado en Mocorón en donde agencias internacionales han estado brindando apoyo." (Revista *The North American Moravian*, abril, 1982: 7, traducción del autor).

Según la Revista *National Geographic* en su número de noviembre de 1983, en Honduras en el campamento de Wampusirpi se encontraban viviendo veintitrés mil refugiados nicaragüenses en condiciones de hambre y desolación, pese a los esfuerzos constantes de la agencia internacional "World Relief" por tratar de atender sus necesidades. ("Honduras: Eye of the Storm" en Vol. 164, Núm. 5: 608-636).

Más allá de las fuentes y sus diversas cifras, lo cierto es estos datos dan cuenta de un penoso proceso social que dejaría huellas indelebles en el pueblo miskitu. Ante estos acontecimientos se produjo un crecimiento más rápido de la migración; masivamente y sin rumbo, se desplazaron los miskitus por diferentes rutas caminando, por barco, avión o carro. El joven Yakal sostiene: *"no sabíamos hacia dónde íbamos. Sólo con la confianza en Dios marchábamos, dejando atrás todo, nuestra casa, animales, etc."*.

Empezaron a construir nuevos asentamientos fuera de su frontera étnica. Se desplazaron inicialmente a nivel local, zonal y regional; después hacia ciudades importantes de la región como Puerto Cabezas y Waspam, en el Norte y Bluefields en el Sur. Poco a poco ampliaron sus espacios hacia centros urbanos del área del Pacífico, especialmente hacia Managua. De la misma forma, los que habían migrado antes del conflicto por razones laborales y estudios a Managua, entre otras ciudades, cambiaron sus planes y no regresaron luego a sus comunidades de origen por miedo a la persecución de la seguridad del estado y el ejército. Se establecieron definitivamente en el lugar receptor. Hasta ese entonces había sido mínima la presencia miskita en áreas urbanas, pues estaban más enfocados a una vida rural.

Fractura familiar, miedo e inseguridad

Un *kiama* (oreja) de Santa Marta acusó a mi hermana y su familia con los miskitus guerrilleros. Una noche llegaron a la comunidad y uno de ellos llegó a la casa de mi hermana, la llevó aparte y le dijo que mi cuñado era sandinista *kiamka*, la dejó luego de darle una advertencia. Mi cuñado es maestro,

dirigía entonces la escuela de Santa Marta y en ese momento no estaba en la comunidad, pues se encontraba de viaje a Puerto Cabezas para dejar un informe educativo en la oficina. A raíz de ese incidente todos tuvieron mucho miedo.

Después del regreso de mi cuñado, hablaron de la situación de *dusa kuhban* (acusación) y mi hermana y su familia se trasladaron a vivir en Puerto Cabezas. Desde que empezó el conflicto de guerra me sentía inseguro en todo sentido en mi pueblo, no como antes con libertad y tranquilidad para ir a pescar, a hacer las cosas cotidianas. Algunos jóvenes de mi generación huyeron, especialmente, ante la amenaza de la seguridad del estado. Se iban incorporando a la guerrilla miskitu, entre ellos un hermano mío, tres primos y un tío. Todos habían sufrido el acoso de la seguridad. Yo, en cambio, no tenía ese deseo de ingresar a la guerrilla a pesar de toda la inseguridad y la amenaza psicológica. Mis padres y en general todos los padres, sufrían mucho por sus hijos varones porque los sandinistas tenían en su mirada particularmente a los hombres Decidí que quería seguir a mi hermana en Puerto Cabezas y así les dije a mis padres. Ellos, sin estar informados sobre la nueva ley de servicio militar que estaba por implementarse en el país para contrarrestar a los enemigos, me apoyaron y así dejé mi pueblo. Me fui pero no me pareció novedoso, aun cuando ir a Bilwi me era familiar pues allí vivía la tía Julia desde la década de 1960. En vacaciones visitaba la casa de la tía Julia en Bilwi y aun cuando mis padres trabajaban, allí trabajaba para contribuirles haciendo diversos trabajos.

Servicio militar forzoso: 1983

La guerra tomó relevancia a partir de 1982, multiplicándose los ataques en muchas partes del territorio, tanto en el Pacífico como el Atlántico. Los contras contaban con el pleno apoyo de Washington y los sandinistas con el de Cuba y la Unión Soviética. En consecuencia, miles de muertos se registraban en el país. Los líderes revolucionarios implementaron el servicio militar obligatorio para contra restar a sus enemigos. Dicha iniciativa quedó registrada en la Constitución, en su *artículo 1.-Derógale la Ley del Servicio Militar Patriótico, Decreto No. 1327, publicado en "La Gaceta" No. 228 del 6 de Octubre de 1983. Artículo 2.- La presente Ley entrará en vigencia a partir de su publicación por cualquier medio de comunicación, sin perjuicio de su posterior publicación en" La Gaceta", Diario Oficial.*

No hay dudas de que muchos gobiernos en el mundo han implementado el servicio militar obligatorio independientemente de su tendencia política, si el país corre riesgo de guerra. Para defender la nación hay que mostrar el patriotismo, pero el servicio militar no es bienvenido por todos los ciudadanos. Hay familiares que le apoyan, especialmente si son partidarios del partido en el gobierno pero otros lo rechazan. El gobierno en turno puede obligar a todos los jóvenes, tal como sucedió en Nicaragua. Los familiares o los mismos jóvenes que están en contra de dicha ley pueden decidir buscar refugio a nivel

local, regional, nacional e inclusive internacional para salvar su vida, como ocurrió en Nicaragua y en las décadas de 1960 y 1970 en los Estados Unidos, cuando ese país estaba en guerra con Vietnam y muchos jóvenes norteamericanos opuestos a esa guerra se desplazaron a Canadá y hacia otros lugares del mundo, aún en contra de la voluntad de sus padres.

En Nicaragua, la ley del servicio militar se instituyó para todos sin distinción de raza o color en general; sin embargo, en la Moskitia sólo se aplicaba a los jóvenes residentes en ciudades importantes. En otras palabras, exceptuaron a los jóvenes de las comunidades rurales, pero si por cualquier razón un joven se trasladaba a la ciudad, entonces era obligado a cumplir con la ley como los demás jóvenes residentes en el área urbana.

Había jóvenes afines a la revolución que se iban de voluntarios como muestra de patriotismo y otros obligados o forzados, en fin, jóvenes inocentes, inexpertos que sólo con preparaciones mínimas de dos a tres meses en una base militar, fueron envidados a la guerra. La mayoría de los jóvenes llevados a prestar el servicio militar nunca en su vida habían tocado un arma de fuego. Debido a esto la guerra cobró muchas vidas. No se sabe exactamente el número de muertos.

Llegó mi turno

Mi hermana y su familia rentaban una casa en el barrio Panteón y ahí me hospedé. Me inscribí en el colegio moravo para continuar la secundaria (nivel de enseñanza que no se impartía en Santa Marta). Apenas terminé mi primer año cuando tuve que enfrentarme a la nueva ley de servicio militar. Todos aquellos jóvenes que decidieron decir no a la vida militar se resistieron fuertemente contra la ley y en consecuencia sufrieron cárcel y persecución, entre otros castigos.

La instancia responsable del reclutamiento se llamaba la Prevención. Su objetivo era perseguir a los jóvenes en las escuelas, trabajo, iglesias, en los campos deportivos, y en colonias. Obviamente, en mi colegio éramos varios jóvenes candidatos para el servicio militar y en medio de todo aquel proceso aun con gran miedo seguimos estudiando. Un día, de sorpresa, llegaron a mi escuela; un amigo los vio y nos avisó. El muchacho dijo, “Llegó la prevención,”. Cada uno como pudimos nos escapamos y abandonamos la escuela, llegué a mi casa huyendo de la Prevención y conté a mi hermana lo sucedido. Me dijo que en lo adelante me vigilarían pues comúnmente lo hacían y me recomendó no ir más a la escuela. Me dolió mucho dejar la escuela, pero no me quedaba otra opción. Lo hice, suspendí una semana para observar si bajaba la persecución, pero al contrario aumentaba más y más. Me vi así obligado a dejar definitivamente la escuela y quedarme en la casa, en calidad de auto-cárcel por tres meses. Cuando me aburría demasiado salía y me movía sigilosa y clandestinamente en Puerto Cabezas. Algunos amigos me invitaban a ir a

Honduras con ellos, pero no aceptaba porque mi interés no era la vida militar. Creía en la justicia por medio de la educación y el diálogo.

Mi suerte de clandestinidad terminó un jueves a mediodía de 1984, cuando me dirigía por la calle de la iglesia San Pedro, hacia la Parroquia, para encontrarme con un diácono porque me sentía necesitado de ayuda espiritual. Me capturó la Prevención y me llevó a sus oficinas de la Prevención, la actual oficina del Consejo Supremo Electoral de la región en Puerto Cabezas. El proceso previa que antes de trasladar al joven a la base militar correspondiente, le era realizado un examen médico para certificar el estado físico del candidato. Si resultaba saludable era llevado, de no ser así rechazado. Gracias a Dios, un conocido de mi familia me vio cuando fui acosado en la calle por la Prevención y rápidamente avisó a mi hermana. Ese mismo día mi madre había llegado de mi pueblo para visitarnos y acompañarnos un poco.

Lo que sucedió después del examen médico

Mi hermana y mi madre al recibir la mala noticia fueron corriendo rumbo a la oficina de la Prevención. Al llegar encontraron a otras madres quienes estaban también pendientes a sus hijos que ese mismo día habían sido llevados allí. Desgraciadamente, mi evaluación médica me clasificó como apto para el servicio militar. Por lo tanto, yo era uno de los candidatos listos para el puesto militar de Kamla, el más grande en el norte aquel entonces, donde recibían entrenamiento los jóvenes reclutados y luego a la batalla. Aproximadamente veinte jóvenes salimos aptos. Los familiares de todos ellos estuvieron también esperando frente al edificio junto mi familia para protestar.

Al concluir el proceso todos los candidatos abordamos un camión marca IFA de fabricación soviética, aparcado en el patio atrás. Se abrió el portón para que el camión saliera a seguir su rumbo a Kamla, pero en el portón encontraron la resistencia de los familiares. Las madres se pusieron al frente de la salida y no dejaron avanzar al camión.

Bajó entonces un capitán de origen cubano, tratando de persuadir a las mujeres que no obstruyeran el camino. Mi madre, de tanta indignación, sujetó al capitán del cuello y al hacer esto ella se desmayó. Al ver a mi madre desmayarse, bajé del camión a auxiliarla. Después de todo, mi madre había tenido éxito al evitar que me llevaran pues cuando bajé a auxiliarla el camión siguió su camino, llevándose a mis compañeros. Mientras tanto, trasladamos a mi madre en un taxi al Hospital Morava, propiedad de la iglesia morava, actual Centro Universitario Moravo (CIUM-BICO) luego de ser confiscado por el gobierno. Las enfermeras y médicos preguntaron la causa del desmayo y al explicarles me escondieron dentro del hospital para que no pudiesen encontrarme en caso de que vinieran a buscarme. Me quedé ahí hasta que mi madre se recuperó y salimos de noche del hospital rumbo a casa de mi hermana Salvadora.

El alivio fue momentáneo pues pese a que en esa ocasión mi madre había impedido que me llevaran, continuaba siendo perseguido y volví a entrar en la lista de desertores del servicio militar. Mi situación me obligó nuevamente a permanecer escondido esta vez por seis meses y durante ese período de clandestinidad cambiar frecuentemente de casa. Cada día que pasaba mi situación se tornaba más incierta y complicada y no veía ninguna solución favorable. Dos alternativas se presentaban ante mí: ir a Honduras siguiendo la suerte de los demás o seguir mi vida clandestina en Puerto Cabezas (Bilwi). Mi madre y padre sufrían mucho por mi situación.

El exilio obligado

Durante la difícil época de la guerra, las iglesias jugaron un rol muy importante tanto nacional como regional, especialmente la iglesia morava y la católica. La gente buscaba auxilio en los líderes religiosos ante las atrocidades del gobierno. Mi padre fue delegado de la palabra en la Iglesia Católica y tenía una buena relación con el obispo de la Costa, Salvador Schlaefer (e. p. d.)[15] Mi papá aprovechó la visita del obispo a Santa Marta para hablarle de mi situación de clandestinidad en Puerto Cabezas. El obispo le ofreció ver mi caso cuando llegara a Bilwi o Puerto Cabezas, luego de realizar una visita pastoral en Waspam, Río Coco. Al regresar a Bilwi, envió una carta al teniente encargado del servicio militar, tratando de persuadirlo de que dejara de perseguirme, explicándole la delicada salud de mi madre y que mi hermano Gabriel había servido a la revolución como estudiante de medicina, durante el traslado de Río Coco. Al no recibir respuesta del teniente, el Obispo me dijo que me llevaría a Managua en su propio vehículo. Esa fue la primera vez que visité la capital de Nicaragua y viajaría fuera de la región. En este proceso las iglesias católica, morava y otras, jugaron un papel importante en la mediación y búsqueda de pacificación.

El Obispo Schlaefer gozaba de gran respeto entre los miskitus, como pastor tenia gran prestigio. En su condición de obispo me apoyó, como a otros jóvenes para evadir el servicio militar, medida con la cual estaba en desacuerdo. Dada su posición podía evadir las revisiones militares en el camino en busca de jóvenes en edad de prestar el servicio militar que funcionaban en todos los lugares del país.

Arribé a Managua por primera vez a fines de 1984 sin ningún problema. Durante el trayecto el Obispo no me dijo a dónde me llevaba exactamente hasta que llegamos a la ciudad, nos dirigíamos al Seminario Mayor Interdiocesano. Explicó mi caso al Padre Anselmo Salamero, sacerdote de origen español que fungía como rector del seminario. El P. Anselmo, junto con el P. Guillermo Berrillo Leones,

[15] Salvador Schlaefer, franciscano originario de Wisconsin, quien llevaba más de 20 años en la región, querido y respetado por los costeños por su vocación de Pastor compromtido con el pueblo. Su compromiso lo llevó a arriesgar su vida varias veces. Durante una visita pastoral cayó en la trampa de los miskitus armados en la comunidad de Tasba Raya y decidió caminar con ellos hasta Honduras (1983). Luego fue emboscado en el sector de Waslala en 1984. Con todo esto nunca abandonó la región, hasta su muerte en 1993.

administrador del Seminario en aquel momento, me dieron la bienvenida y ofrecieron trabajo en la granja del seminario, como cuidador de las gallinas y vacas y al mismo tiempo me dedicaba a cortar maleza. Cinco jóvenes trabajaban en la granja, originarios de diferentes ciudades del Pacífico: un leonés, un ocotaliano, uno de San Juan del Sur, y dos de Managua.

Todos habían sufrido la misma experiencia similar a la mía. Hasta ese entonces mi dominio del español era muy limitado. A pesar de las diferencias lingüísticas y culturales, nos identificamos muy bien, trabajábamos desde la mañana y en la tarde descansábamos. Los sacerdotes nos advirtieron de no salir de la instalación del seminario para no caer en manos de la prevención del servicio militar. A veces me arriesgaba, especialmente los domingos, e iba a la única iglesia morava ubicada en ciudad Jardín en Managua.

Esta iglesia morava fue instalada en Managua en la década de 1970 para atender a los creoles migrantes allí. Esa misión le daba recepción a los familiares miskitus, fue el refugio de los familiares de los reos[16]. Además de la iglesia morava, la católica, y ambas en alianza con otras instituciones asumieron la responsabilidad de acompañar y ayudar en todo lo posible. Yo iba a la iglesia morava para ver a los familiares de los reos y veía como se reflejaba en sus rostros las tristezas y el sufrimiento, aparte del costo de vivir en Managua, que representaba un desafío de inserción en la vida urbana; todo ello me causaba mucha tristeza. En una ocasión me acerqué a una señora que llevaba meses en Managua y afirmó: "*Llevo dos meses aquí en Managua. A mi hijo lo agarraron los sandinistas inocentemente y lo trajeron a Zona Franca. Nosotros somos pobres. Además nunca yo había estado en una ciudad como ésta. Es muy difícil."*

Muchos casos como éste ocurrieron en esa época. En el contexto de ese conflicto, miles de miskitus que migraron hacia Managua fueron fundando iglesias moravas. Actualmente existen tres iglesias moravas; también existen en Puerto Sandino y en Puerto Corinto, todas dirigidas por miskitus migrantes dentro del país. Un proceso similar acontecerá en Puerto Arturo y Florida, como mencionamos en Capitulo I.

El exilio cobra sentido

Todas estas experiencias me llevaron a discernir qué hacer para ayudar a mi gente que sufría tanto por la persecución del sandinismo. Cada día sentía que debía de hacer algo por mí y por mi pueblo. Vino

[16] Este espacio moravo sirvió de apoyo espiritual y material a los familiares de los miskitus reos que enviaron a la cárcel de la Zona Franca. Esta era la cárcel más importante de la época, donde también fueron llevados los ex guardias somocistas capturados por los guerrilleros sandinistas. Después de 1990 este espacio se convirtió en industria maquiladora dirigida por coreanos. Los familiares de los reos miskitus se trasladaron a Managua para mantener contacto con sus reos. Casi la mayoría de los miskitus se vieron obligados a viajar a la capital de Nicaragua por primera vez y muchos sin dominar el idioma español, sólo su idioma vernácula y sin conocer bien la cultural mestiza. Muchos organismos de derechos humanos nacionales e internacionales rechazaron y denunciaron la decisión del gobierno Sandinista de mover a los miskitus a la cárcel del Pacífico.

a mi recuerdo el trabajo pastoral liberador que promovía el Diácono Francisco Baker, miskitu originario de Tuskro Tara Río Coco. Baker, quien fue formado por la obra del Obispo Schlaefer y P. Gregorio Smutko. Recibió su ordenación de diaconado permanente a principios de la década de 1970 en el mero período de la emancipación del pueblo indígena en América Latina y el Caribe. La formación de Baker fue influenciada por la recién corriente de la teología de liberación e indígena. Fue administrador de la misión de Santa Marta, mi pueblo natal, e hizo esfuerzos por articular la pastoral con la realidad de la vida. Sus enseñanzas tuvieron resultados positivos: jóvenes, adultos laicos y ministros empezaron a manifestar sus deseos de liberación a través de cantos y prédicas.

En el seminario entablé vínculos cercanos con el P. Anselmo. Un hombre de fácil comunicación, era un buen consejero en todos los niveles, espiritual e intelectual. El Padre gozaba de respeto dentro y fuera del seminario como académico y como formador y me resultaba interesante platicar con él.

Conforme fui tomándole más confianza y mi castellano fue mejorando, le pregunté acerca de su formación sacerdotal y de su carrera académica. Él me fue exponiendo su larga vida de estudios en España, Roma e Inglaterra y me enseñó su tesis en ciencias políticas de Roma. La figura del padre Anselmo despertó en mí el interés de optar por la vocación sacerdotal y académica. Siempre lo vi como una persona atenta que daba lo mejor de sí a sus estudiantes y a la gente. Pasaba el tiempo preparando sus clases o leyendo libros, sin que eso lo hiciera esclavo del trabajo, pues siempre estaba dispuesto a atender cualquiera consulta con sus estudiantes.

Entre 1984-1985, con alrededor de 20 años, le confesé al P. Anselmo mi inquietud por entrar al Seminario Menor de Bluefields, buscando su opinión y para que me diera una carta de recomendación. Después de escuchar mi solicitud, me dijo que la vocación sacerdotal viene de Dios y que todos tenemos derecho de tomar un camino para descubrirla y él no era quien para impedírmelo. Dicho esto me facilitó la carta de recomendación y, gracias a ella se me abrieron las puertas para ingresar al Seminario de Bluefields y posteriormente a Guatemala. Sin embargo, a los dos años fui expulsado del Seminario por ir a bailar y a tomar un poco de vino a una discoteca junto con otros compañeros. Esto no me desmotivó; hablé con Monseñor Schlaeffer, obispo titular y se me dio la oportunidad de continuar en el Seminario Menor de Managua, en Carretera Sur. Un problema de salud me obligó a regresar a Bilwi durante el último semestre de la secundaria, por lo cual tuve que abandonar mis estudios en el seminario menor de Managua. Sin embargo, la inquietud por continuar mi formación eclesiástica, seguía latiendo en mi interior.

Mientras estuve en el Seminario Menor de Managua, conocí al P. Ricardo Avendaño, sacerdote jesuita guatemalteco que trabajaba en la Universidad Centroamericana (UCA) y encargado de la Pastoral Universitaria. El P. Ricardo había experimentado en su país la persecución del gobierno militar derechista

asesino en la década de 1980. En poco tiempo ambos nos sentimos identificados y me motivó a que fuera a estudiar a Guatemala, comentándome sobre su experiencia de estudiar en el exterior. Me expresó: "*Vas a adquirir más conocimientos y vas a poder aportar más a tu país y a la Iglesia"* Así empezó mi inquietud por viajar al extranjero. Comenté esta posibilidad al P. Anselmo, a quien le pareció excelente idea y me recomendó que antes hablara con mi Obispo Schlaeffer. Él que por el contrario, no estuvo de acuerdo, argumentando que en Nicaragua existía un buen seminario. Regresé triste a donde el Padre Anselmo para comentarle acerca de mi conversación con el obispo. Después de escucharme tomó en ese momento su máquina de escribir y envió una carta dirigida al Ministerio de Gobernación, solicitando una visa religiosa que me permitiera salir del país.

Parecía que todo se había resuelto a mi favor para poder salir del país, con rumbo a Guatemala, pero una vez más el fantasma del servicio militar comenzó a perseguirme, aún me encontraba en edad de prestarlo y eso me impedía salir del país. El P. Anselmo envió una segunda carta, esta vez la respuesta fue favorable y en tres semanas me fueron entregados el pasaporte y la visa. Recuerdo las angustias e incertidumbres vividas en los momentos de espera por la documentación requerida para viajar.

Experimentaba sentimientos encontrados, de alegría y tristeza. Era mi primera experiencia de tomar un avión y salir al extranjero. Viajé en un vuelo de la línea aérea Copa y llegué cerca de las nueve de la noche a la ciudad de Guatemala. Recuerdo que me sentía perdido, pues no conocía a nadie; sólo me habían dicho que alguien me recogería en el aeropuerto de Guatemala. Al bajar del avión, un sacerdote me preguntó mi nombre y en ese momento sentí alivio.

Nuevas experiencias en Guatemala

La ciudad de Guatemala era el lugar de paso para los migrantes centroamericanos que huían de las guerras de sus países. Allí me encontraba con los paisanos nicaragüenses, miskitus, los que al igual que los mestizos del Pacifico se dirigían hacia el Norte. Además, yo tenía varios compañeros de estudio guatemaltecos, salvadoreños y nicaragüenses, indígenas y no indígenas de origen campesino en el seminario. Todos habíamos experimentado persecuciones de los ejércitos de la derecha y/o de la izquierda. Con este grupo leí literatura relacionada con la realidad centroamericana, cuyos autores fueron clásicos, críticos. Por mencionar sólo uno: el libro de Miguel Ángel Asturias, *El Señor Presidente* (1946). Este grupo fue también influenciado por Teología de Liberación y filosofía latinoamericana. Uno de los libros, específicamente relacionado al conflicto que me inspiró, fue *Quiché Rebelde* (1978) del sacerdote jesuita y antropólogo Ricardo Falla. Su trabajo nítido, detallado y su descripción de la realidad de los indígenas en manos del ejército guatemalteco, me hicieron pensar que yo hubiera querido hacer un trabajo parecido sobre las experiencias de persecución de los miskitus por el ejército sandinista.

México / Oaxaca

Mi búsqueda por comprender mejor la realidad de mi pueblo por medio de la literatura me llevaría a un libro titulado: *Memoria del primer encuentro teología indígena*, editado por el Centro Nacional de Misiones Indígena (CENAMI) en 1988 en la ciudad de México. Así me articulé con México a principios de 1990 y conocí que desde principios de la década de 1980 existe un esfuerzo entre algunos obispos y teólogos progresistas latinoamericanos sobre una reflexión teológica desde la cosmovisión indígena.

En dos ocasiones –1991 y 1992–tuve la oportunidad de viajar a México. Allí asistí a seminarios sobre la teología indígena dirigidos por el centro señalado. En aquel período el consulado mexicano era muy estricto para conceder visa turística, especialmente a los centroamericanos, considerando que se dirigían hacia el "Sueño Americano". Ese viaje lo realicé con el apoyo de mi rector del seminario Monseñor Eduardo Aguirre Oestmann, quien extendió una carta al Consulado, solicitando mi visa de ingreso a México. Sin obstáculos, me concedió visa por un mes. Viajé en autobús por tierra para ahorrar gastos. Aunque viajaba con visa de turista, al llegar a la ciudad del Carmen, una de las ciudades en la frontera sur entre Guatemala y México, no me permitieron entrar.

Lo consideré injusto y decidí aventurarme por el camino donde todos los centroamericanos arriesgaban sus vidas, cruzando el río. En la frontera era fácil de encontrar los coyotes. Encontré uno que me cobró un precio insignificante. Crucé el río de noche en una llanta sin problemas y desde el lado mexicano llamé a P. Eleazar Hernández, uno de los coordinadores de (CENAMI) en la ciudad de México. Ellos me recomendaron que regresara a Guatemala, porque se comunicarían con la oficina de la migración en la frontera. Siguiendo sus instrucciones regresé y al día siguiente me presenté nuevamente a la oficina de la migración. Finalmente me concedieron la entrada al país. Esta experiencia me hizo ver las dificultades que atravesaban los migrantes centroamericanos y reforzó más mi compromiso con la justicia social y la promoción de la dignidad humana.

A través de CENAMI, llegué a conocer a varios obispos comprometidos con el pueblo. Entre ellos: Don Samuel Ruiz, Obispo de la Diócesis de Chiapas; Don Bartolomé Carrasco, Arzobispo de la arquidiócesis de Oaxaca, (ambos q. e.d.p.) y Don Arturo Lona Reyes, Obispo de la Diócesis de Tehuantepec (hoy emérito). Consideré que trabajar con uno de estos obispos me enriquecería aún más en mi búsqueda por una sociedad más justa, cristiana, y humana. Después de mi primer viaje, volví durante tres veranos seguidos a México siempre por el mismo objetivo educativo. Finalmente, a raíz de la muerte de mi Obispo Salvador Schlaefer, decidí autoexiliarme en México. Gracias al apoyo de P. Eleazar López, P. Clodomiro Siller, antropólogo y el equipo CENAMI, viajé en 1994.

El obispo Arturo Lona Reyes, actualmente emérito, me dio la oportunidad de probar mi sueño en su Diócesis de Tehuantepec, Oaxaca. Pasé un año trabajando con ellos y en 1995 recibí mi ordenación sacerdotal. Luego hice tres años de trabajo pastoral intenso con los indígenas chontaleños y zapotecos en la diócesis.

Además, Oaxaca estaba en la ruta oficial de los migrantes centroamericanos a Estados Unidos, lo que me permitió observar de cerca las violaciones de derechos humanos de los migrantes de parte de las autoridades mexicanas. En varias ocasiones, me involucré directamente para protegerlos. Recuerdo especialmente proteger a muchos, proporcionales hospedaje, buscarles contactos para seguir viaje rumbo a la frontera norte, en busca de su destino final: la frontera México-Estados Unidos.

Esto y lo vivido en Nicaragua con injusticias similares cometidas por el Estado revolucionario sandinista hacia los civiles indígenas y no indígenas de la Moskitia, me llevaron a querer seguir estudiando. Los libros de P. Ricardo Falla, antropólogo; el P. Gregorio Smutko, capuchino franciscano (q.e.p.d.) antropólogo y misionólogo, a quien desde muy joven conocía especialmente por sus obras y su trabajo pastoral liberador, también me motivaron mucho. Smutko viajaba a muchos países Latinoamericana para dar clases, entre ellos a México. Cada vez que llegaba, nos comunicábamos o nos veíamos. En uno de esos encuentros me dijo, "*Melesio, trate de escribir su memoria de la guerra porque la literatura escrita sobre el conflicto entre tu pueblo y el gobierno sandinista es muy manipulada*"

Pensando en ambos, antropólogos y sacerdotes, opté por estudiar antropología social. Así ingresé en la Universidad Iberoamericana en la ciudad de México en 1998. Este programa ha sido importante en mi formación como antropólogo social. Originalmente guiado por Ángel Palerm, el programa enfatizaba la conexión entre la teoría y el trabajo de campo. Como afirmé en el capítulo de introducción, la antropología me abrió la oportunidad de viajar a Tejas, Estados Unidos. Era uno de los países que menos me interesaba viajar, pero las razones antes mencionadas me motivaron a hacer ese viaje.

Posteriormente en 2004, hice mi primera visita informal a Puerto Arturo, ya mencionada en la introducción. Esa experiencia me llevó a la decisión de concentrarme en el tema de la migración de mi gente miskitu a dicho país como tema de mi tesis doctoral. Este compromiso me cambió y llegué a permanecer más tiempo en Tejas, trabajando de sacerdote para la diócesis de Austin, mientras hacía mi investigación y seguía trabajando con mis hermanos miskitus, tanto en Puerto Arturo como en otras localidades estadounidenses, como Sarasota y Miami en la Florida.

Durante ese tiempo también llegué a formar la Fundación Pro-Moskitia en 2008, gestada gracias a la ayuda de otros migrantes miskitus y no miskitus para apoyar a los migrantes miskitus, tanto en Estados Unidos como en Nicaragua en cuestiones relacionadas con sus derechos humanos, educación y otros. Todo este proceso se ampliará en otros apartados de esta tesis.

Conclusión

En este capítulo se ha descrito mi autoetnografía, el origen y el proceso de la lucha sandinista contra el régimen de la dictadura somocista, la derrota del somocismo en 1979 y el corto período de paz social que siguió en el país. Luego, nuevamente empezó una guerra civil de la que mi pueblo miskitu formó parte importante, un conflicto que duró entre 1981-1987.

Es indiscutible que la celebración del 19 de julio de 1979 fue un acontecimiento trascendental para todos los nicaragüenses porque significaba la derrota de los Somoza, una de las dictaduras más largas de América Latina. Los revolucionarios entraron en la plaza central de Managua, capital de Nicaragua, ese día el pueblo los recibió con júbilo, como reyes, símbolo del reconocimiento por su la larga lucha contra el dictador. Bajo gritos populares de " ¡V*iva la revolución!, ¡Fuera el dictador*! ¡*Se fue el ladrón!, ¡Que viva la revolución! ¡Fuera imperialismo!"*

Como yo, los pobladores de la Moskitia en general estaban distantes de esa lucha. La Revolución fue hecha por los mestizos y ellos fueron sus principales protagonistas. El espíritu de la Revolución se importó a la Moskitia caribeña desde el Pacifico trás el triunfo a imagen y semejanza del mestizaje Nicaragüense mesoamericano.

Los líderes revolucionarios mostraron interés en construir una nueva Nicaragua, bajo la óptica del gobierno revolucionario, especialmente en cuanto a educación, justicia social, y la salud. Pero el conflicto interno, en entorno a la ideología política, fue bloqueado en aras de avanzar el sueño de los nicaragüenses como país libre, soberano y con paz social; la consigna popular rezaba ¡no al imperialismo norteamericano! La jerarquía sandinista optó por inclinarse a la influencia rusa-cubana, desconociendo el sentir de todo el pueblo nicaragüense, su diversidad étnica y cultural. Lamentablemente este hecho posteriormente dio origen a una posguerra y a que existiera apenas un corto período de paz. Los opositores se dispersaron en diferentes países centroamericanos, y en el exilio se aliaron con los ex guardias somocistas y empezaron a conformar un grupo de resistencia contra el gobierno revolucionario con el apoyo del gobierno norteamericano. Mientras tanto el gobierno revolucionario extendió su nueva política de izquierda a todo el país. Bajo el precepto de *"la dirección nacional manda"* y teniendo como criterio una óptica hacia los pobres desde la noción de proletariado. En esta categoría intentaron incorporar a los indígenas y afrodescendientes de la Moskitia (Smutko, 1985). El pueblo y los líderes de dichas comunidades presentaron su demanda de reivindicación histórica, pero la presencia de dos discursos antagónicos, sin la posibilidad de encuentro condujo a un conflicto bélico entre 1981-1987. El gobierno nicaragüense tenía un discurso que pretendía ser muy revolucionario, pero en la práctica no se había liberado de la idea clásica del pensamiento mestizo latinoamericano. En tal sentido, Mullins Stilet,

pastor moravo y líder veterano histórico miskitu, al referirse a los gobiernos de Somoza y Sandinista, en una entrevista que le realizara en 2005 en Puerto Cabezas, dijo:

> "*Cuando reclamamos al gobierno de Somoza sobre nuestros derechos nos echaron a la cárcel, y los sandinistas nos dijeron que somos separatistas y también cárcel. Nosotros los indígenas salimos mal en todos lados*".

El conflicto que eventualmente estalló entre los miskitus y los sandinistas trajo cambios drásticos en la vida de los miskitus, entre ellos, un proceso migratorio de alcance nacional e internacional hacia centros urbanos. Miles de miskitus abandonaron sus comunidades tradicionales y buscaron otro espacio de refugio para escapar de la guerra. Al entrevistar en Puerto Arturo a la *kuka* (abuela) Lisandra, al referirse al éxodo forzado afirmó:*"miskitu trabail balan taim wan winara kaikaiakan"* (cuando llegó el problema teníamos que ver cómo salvar nuestra vida); ella así resume el sentir de los miskitus.

Como muchos otros miskitus, mi vida también se vio impactada fuertemente por las circunstancias y hechos vividos en la Moskitia. Las urgencias de la vida obligan a cualquier ser humano a buscar espacio de refugio, no importa la distancia o la frontera. Cientos de jóvenes de mi generación, a raíz de dicho conflicto en la década de 1980, viven en diferentes países fuera de *yapti tasba* (madre tierra). Por diferentes medios viajaron atravesando montañas, caminando, cruzando ríos y el mar, en lancha, carro y avión) y otros murieron defendiendo la madre tierra, en el combate frente al ejército sandinista. La lucha de mi pueblo fue un largo vía crucis; algunos jóvenes como yo a pesar de grandes dificultades, fuimos bendecidos en el ámbito educativo. En mi caso, mis conocimientos eclesiales y antropológicos con el decursar de los años me han servido de herramientas para releer mi historia desde mi experiencia vivencial y académica, haciendo comparaciones sobre las interpretaciones hechas por otros académicos de izquierda y derecha en aquella época, que como he señalado en el capítulo primero, quedaron absorbidos por sus tendencias políticas. Por ejemplo, el grupo de la izquierda acusaba a los miskitus de recibir apoyo del gobierno norteamericano, mientras que los de la derecha sostenían que los miskitus sí tenían derechos a recibir apoyo (Ver Fagoth, 1985; Jenkins, 1986; Díaz Polanco y López y Rivas 1986; Dunbar, 1985; Nietschmann, 1984a, 1984b, 1985, 1987, 1989, 1991). Los líderes y exguerrilleros miskitus, al hablar al respecto, confirman haber recibido el apoyo extranjero en su lucha; no lo ocultan y lo justifican así:

> "*Nosotros somos pobres, el sandinista igual que Somoza no quiso reconocer nuestros derechos, y nos obligó a tomar armas para defendernos" (guerrillero miskitu, Limi, 2004 en Waspam).*
>
> *"Empezamos enfrentarnos con armas caseras, los gringos ayudaban a los ex guardias mestizos, no a nosotros, teníamos que luchar para que nos ayudaran, porque el gobierno sandinsita nos*

atacaba con armas sofisticadas de la Unión Soviética, no podíamos quedarnos con nuestros brazos cruzados (Comandante miskitu Sulkath, 2004 en Bilwi).

En lo personal no comparto la injerencia externa en nuestra lucha, pero como han dicho mis paisanos, frente al monstruo tienes que buscar otro aliado monstruo para sobrevivir, mientras no desvíes tu visión. Yo lo vi en mi comunidad, donde varios jóvenes miskitus guerrilleros, incluso un hermano mío, un primo y un tío, quienes formaron parte de esa lucha andaban con armas caseras, con hambre y hasta algunos murieron, pero siempre observé la valentía ante el ejército y la nefasta seguridad del estado del momento en las comunidades. Hasta la fecha los guerrilleros miskitus son mis admirados, puesto que yo no tuve esa fuerza.

Desgraciadamente, este conflicto étnico fue invisibilizado por la era de la competencia entre los poderes hegemónicos del Este y del Oeste (Epperlein 2001:640), y en esta misma dirección giraba también el mundo académico. Como científicos sociales podemos contar con mejores métodos de investigación desde la academia y también con buenas intenciones. Pero cuando tratamos una realidad distante de la nuestra se necesita una pesquisa muy cuidadosa y prudente.

Los resultados de nuestras investigaciones, a corto o largo plazo, pueden ser una importante contribución al conocimiento de un acontecimiento social que ha marcado la vida de muchas personas. A propósito de ello recuerdo mucho las palabras de una muchacha miskita en Puerto Arturo, que rechazó darme información sobre ellos y dijo: "*Porque quiere saber de nosotros, no estoy dispuesta a dar información de nosotros, porque yo leí un artículo de una gringa sobre nosotros los miskitus y no me gustó como lo había escrito*". El tiempo ha ido cambiando y los que investigan desde afuera, como algo exótico, ya no son tantos o no lo hacen. Es hora que nuestras propias voces reconstruyan la memoria histórica, esa sin la cual es imposible comprender el presente y el futuro.

Capítulo IV. Rostros de la migración miskitu en Estados Unidos

Introducción

El objetivo de este capítulo es documentar cuándo, cómo, y por qué los miskitus comienzaron a salir de su región a partir de la década de 1950 y se centra en la experiencia de la migración de miskitus antes de la guerra. El presente capítulo se divide en tres partes.

En la primera parte se delinean las migraciones que especialmente los hombres históricamente hacían dentro de la Moskitia.

En la segunda parte se comparten los recuerdos y experiencias de dos miskitus pioneros en las labores en barcos internacionales o "*ship out waitna*", migrantes pioneros también en Puerto Arturo: Astin Zamora y Rodolfo Michael. Estos hombres fueron pioneros en el trabajo en barcos de carga pertenecientes a empresas o compañías multinacionales transportistas de mercancías a diferentes puertos, incluidos a los de los Estados Unidos. Astin Zamora, incorporado desde Puerto Cabezas en la Moskitia nicaragüense a finales de la década de 1950, es reconocido en el imaginario de su pueblo como un ícono de la sociedad miskita. El segundo – Rodolfo Michael– salió más tarde a principios de 1970 desde Costa Rica.

En la tercera parte se da cuenta de las experiencias de los pioneros en Florida y Tejas, para así brindar referencias científicas para las nuevas generaciones de miskitus sobre la génesis de la migración a los Estados Unidos. Es hasta principios de 1970 que cinco miskitus entraron al territorio norteamericano como migrantes, cuatro hombres en Sabine Pass, Tejas y una mujer miskita en Miami, Florida. Es por ello que se puede afirmar que la migración miskitu a los Estados Unidos es un fenómeno reciente.

Panorama general de la migración miskitu

Como se ha señalado en acápites precedentes, desde épocas remotas, los miskitus dadas sus condiciones y modo de vida como pescadores, cazadores y recolectores, así como por las características del medio ambiente de su entorno geográfico de asentamiento que comprende un medio hostil, ríos, selvas, tropicales, tuvieron la práctica de moverse de un lugar a otro.

Luego de la llegada de los ingleses a la Costa Moskitia, el patrón de movilidad cambió al integrar a sus actividades de subsistencia tradicionales con las relaciones políticas y comerciales con los extranjeros, entre las que destacaban los constantes viajes de los miskitus fuera de la región, que los llevaron a ampliar sus fronteras étnicas. Esas características de vida de los miskitus se reiteran en los manuscritos y relatos dejados por piratas del siglo XVII y XVIII, y en los diarios de misioneros moravos

a mediados del siglo XIX. Se trata de fuentes difíciles de comprobar, y hasta cierto grado subjetivas pues radican esencialmente en la perspectiva de los extranjeros, ya que no hay evidencias por parte de los propios miskitus de sus vivencias y lo que nos ha llegado sobre ellos mismos es gracias a la tradición oral (Ver Lussan, 1930:285; Conzemius, 1932; Helms, 1971: 122; Nietschmann, 1973:25-39; Dampier, 1703:33-35; M.W.,1699; Pfeiffer 1951; Smutko,1985; Romero Vargas, 1992).

A mediados del siglo XIX las empresas capitalistas norteamericanas extendieron su fuerza hacia Centroamérica con el propósito de explotar los recursos naturales de la región, tales como madera, oro, y banano, entre otros. El territorio de la Costa Moskitia no fue la excepción y esta región continuó siendo fuertemente explotada a lo largo del siglo XX, hecho que aceleró aún más la migración temporal de los hombres miskitus. Las compañías más conocidas fueron la Nicaraguan Long Pine Lumber Company (NIPCO), Bragman's Bluff Lumber Co, propiedad de la Standard Fruit Co., y Neptune Gold Mining Company (Conzemius, 1932; Helms, 1971; Nietschmann, 1973:39-44; Vilas, 1992) quienes emplearon mano de obra local para el servicio laboral.

Los miskitus que trabajaron en esas compañías eran principalmente hombres jóvenes, que dejaban a sus comunidades y migraban temporalmente hacia el centro de operaciones de las compañías. Trabajaban durante cinco meses o más de acuerdo con el ciclo laboral. Fundamentalmente se vincularon al trabajo en las minas de oro, el corte de caucho, de maderas, en las bananeras, etc.

Al respecto Conzemius (1932) señala que en la década de 1920 los hombres miskitus aventureros se desplazaban hasta Belice a trabajar en las madereras, entre mayo y noviembre/diciembre trabajaban como jornaleros; en tanto las mujeres quedaban a cargo de subsistir con pescados y otros productos del mar y vegetales. Re-leyendo a Conzemius, en la búsqueda de cualquier detalle relativo a la migración, se me hacen presente los chistes y cuentos que de muy joven escuché de hombres miskitus que iban en lanchas hasta Belice y batallaban para comunicarse en inglés con los jefes blancos.

Los ingresos económicos obtenidos por esas labores permitían a los miskitus mejoras en la economía doméstica. Les posibilitaba establecer en sus casas, pequeños negocios, pagaban la educación de sus hijos, etc. Sobre esta forma de trabajo de los miskitus, afirma Giménez Romero (2003): "la finalidad es trabajar y obtener unos ingresos económicos". En las familias y ante la ausencia de los esposos la responsabilidad del hogar, la educación de los hijos, los asuntos religiosos y otros aspectos de la vida cotidiana de la familia, quedaban bajo la dirección de las esposas. Cuando escaseaba el trabajo en las compañías los hombres regresaban a sus comunidades para reincorporarse a la vida familiar. Autores como M. Helms, 1971; Vilas, 1992, coinciden en estas características, que expresadas aquí de modo sintético caracterizan a esto primeros migrantes.

Puertos y "*ship out waitna*" u hombre embarcado

Al indagar, ya durante el trabajo de campo en Puerto Arturo, sobre la migración de miskitus a Estados Unidos, uno de esos veteranos en el trabajo en barcos de carga me respondió: *"a nadie interesaba viajar a Estados Unidos. Sólo hombres contaditos de suerte viajaban de embarcados"*. En los relatos sobre este asunto, este señor y otros igualmente pioneros en estas labores coinciden en que desde fines de los 50 los miskitus empezaron a trabajar en barcos de carga internacional que llegaban a la región y fue ese el modo en que entraron en contacto directo con el mundo global. Regionalmente esos hombres eran conocidos como *"ship out waitna"* (*hombres embarcados).* En muchas ocasiones, como parte de su trabajo, visitaban importantes puertos en los Estados Unidos, pero sólo para cargar/descargar productos y luego seguir una ruta de acuerdo al plan del barco; en otras palabras, eran de tránsito.

A principios del siglo XX, las compañías multinacionales construyeron varias obras de infraestructuras en la región, entre otros: varios puertos de carácter internacional con el fin de agilizar la exportación hacia el exterior de los productos obtenidos por la explotación de los recursos naturales. En el aspecto laboral, se continuó el mismo patrón: además del trabajo en las minas; laboraban en la construcción de los puertos y, posteriormente una vez terminados, realizaban actividades múltiples (estibadores, ayudantes, choferes operadores de maquinaria o ayudantes).

El anciano Klipka, originario del Barrio Muelle de Puerto Cabezas, es pionero como trabajador del puerto en esa época y así lo recuerda al ser entrevistado en el año 2005: "*En 1940 yo era un niño. Iba caminando al Puerto para contar cantidades de barcos gringos que llegaban de Estados Unidos para llevar madera, banano, etc.*

Con testimonios similares los ancianos miskitus dan cuentan de la época de las compañías y los barcos internacionales en la Moskitia; para algunos fue uno de los mejores momentos porque había trabajo y era fácil obtener productos extranjeros por medio de los barcos. En tanto otros condenan la explotación irracional de los recursos naturales (Helms, 1971).

Las compañías exportaban a diferentes partes del mundo, especialmente a Estados Unidos, siguiendo la ruta del Caribe y el Golfo de México, a través de puertos como Galveston y Houston en Tejas y Nueva Orleáns en Luisiana. En tanto los puertos más usados a tales fines en la región son Puerto Cabezas (Bilwi), Bluff y Puerto Isabel. Este último puerto ya no existe, pues las compañías se fueron al concluir el ciclo de la explotación en la región y lo dejaron abandonado.

Mapa 3: Rutas de los *ship out*

El boom de la explotación de las compañías y el constante ir y venir de los barcos de carga internacionales que llegaban a la región para las exportaciones de productos, en especial a Estados Unidos, atrajeron el interés de algunos jóvenes miskitus. Ellos optaron por buscar trabajo dentro de aquellos barcos, surgiendo así entre estos miskitus el oficio marinero, el ya señalado "*ship out"*. Según la versión local, a partir de finales de la década de 1950 empezaron a trabajar como "*ship out"*.

La ausencia de referentes en la bibliografía impide conocer si existían antecedentes de ese oficio en fecha previa. El "*ship out*" abrió puertas a los miskitus para viajar a otros lugares del mundo, entre ellos a Estados Unidos. Los hombres que trabajaban en los barcos llevaban visa de marineros, y permanecían en alta mar dentro del barco en este sentido. En los países que visitaban sólo llegaban hasta el puerto para descargar y cargar productos y continuar su ruta a otro país de acuerdo al plan de la compañía. Sólo con permisos especiales podían acceder a la ciudad principal del país visitado. En otras palabras, eran trabajadores ambulantes sin destino oficial. Su vida laboral y social se realizaba dentro del barco, por lo cual el proceso de adaptación era diferente a lo que sucede a los inmigrantes en una nueva sociedad. Tenían que adaptarse a las normas y reglas del barco, a las exigencias del trabajo, y a la vida social con tripulantes de diversas culturas.

Durante las décadas de 1960 y 1970 la cantidad de hombres dedicados a estas labores era insignificante en número; aproximadamente entre diez a doce hombres miskitus participaron como "*ship out*". La mayoría provenientes de la comunidad Cabo Gracias a Dios (Kep) en la región del norte de la Moskitia, en el municipio de Waspam.

Las indagaciones realizadas como parte de esta investigación develan que ellos eran prácticamente, en aquella época, los únicos miskitus migrantes internacionales. La tendencia de aquel período consistía en que muchos miskitus migraban a nivel regional como trabajadores en las compañías norteamericanas de gran auge en la región. En general, la economía en el país era estable y barata el costo de la vida, por lo cual desplazarse fuera de la región no era de interés para la mayoría de los miskitus. Migrar fuera de la región era visto como algo novedoso y sorprendente, de ahí que al regresar a sus comunidades los *ship out* gozaban de la admiración y respeto de sus parientes y sus amigos.

En esos años en la región, el oficio de *ship out* era más común entre los creoles del sur, especialmente los de Bluefields, Laguna de Perla y Corn Island. Los creoles es un grupo étnico afro-descendiente, radicados mayoritariamente en el sur de la Moskitia, Región Autónoma del Atlántico Sur (RAAS). Este grupo ha sido particularmente beneficiado por su dominio del idioma de inglés, recurso que les facilita la comunicación con capitanes o agentes del barco. Por esa razón, desde hace años, las compañías de barco tienen oficinas de enlace en la ciudad de Bluefields. En la actualidad esa oficina tiene vínculos para la contratación y otros fines con Miami y mediante ella gestionan trabajadores para sus necesidades. Al presente no sólo reclutan trabajadores para los barcos de carga, sino también para los barcos turísticos. Ahora también son empleadas mujeres en embarcaciones de turismo para labores de cocina, servicios, etc. Estas informaciones fueron ofrecidas por creoles *ship out* entrevistados en Miami, Florida en 2006.

Volviendo a los miskitus, sucedía que algunos creoles en sus viajes optaban por quedarse en los Estados Unidos. Aunque indocumentados por su status de visa de marinero, algunos lograban resolver esta situación, en tanto otros permanecieron en el país sin legalizar su estatus. A partir de 1980 la labor de *ship out* adquirió importancia entre los miskitus e incluso algunas mujeres miskitas y creole se inscribieron como tal, lo que ha continuado aún hasta la fecha.

A continuación se presentan los recuerdos de dos miskitus pioneros en el oficio o labor de *ship out*. Sus testimonios develan con nitidez este proceso migratorio, sus particularidades y características, de ahí la importancia de sus testimonios. Ellos se nombran: Astin Zamora y Rodolfo Michael.

Astin fue uno de los primeros miskitus en trabajar como *ship out*. Su vínculo con esta labor data de fines de 1958, iniciada en Puerto Cabezas por la ruta del Mar Caribe hacia Estados Unidos, lo que posteriormente con el tiempo se amplió y lo llevó a muchos otros países.

Caso A: Astin Zamora –1958

El testimonio de Astin Zamora aporta informaciones valiosas e interesantes sobre cómo llega a convertirse en *ship out* y los vínculos que se entrelazan con otros miskitus a partir de sus relaciones.

Astin Zamora nació en 1946 en Cabo Gracias a Dios (Kep) municipio Waspam, norte de la Moskitia. El padre de Astin era nativo de dicha comunidad y su abuelo paterno era originario de Belice, había emigrado a la Moskitia como empleado de la Standard Fruit Company, en fecha exacta que no recuerda.

Astin fue el único varón de la familia. Su padre murió siendo él muy pequeño. La madre, motivada por el deseo de proveerle un mejor futuro, lo entregó a una tía que había emigrado a Puerto Cabezas (Bilwi) en busca de trabajo y se había establecido permanentemente allí.

La tía no procreó hijos y por vivir en Puerto Cabezas donde había mejores oportunidades de estudios secundarias y primarias, era la persona adecuada para encargarse de la crianza y educación de Astin. Por ello vivió toda su infancia y parte de la adolescencia en Bilwi, bajo los cuidados de su tía. A pesar de los esfuerzos de su madre y su tía, Astin lamenta no haber podido culminar los estudios de primaria. Inducido por la necesidad económica que enfrentaba, prefirió dedicarse a trabajar desde la edad de 12 años. Al rememorar sobre su pasado afirma:

> *"Yo trabajé en el Club de la compañía Nipco cuando era adolescente desde la edad de 12 años. Allí conocí a muchos capitanes de barco… esta fue una de las compañías norteamericana en la región que se dedicaba a la explotación de madera. Mi trabajo era ayudante de cocina y mesero en el restaurante del club".*

Dicho club, primer lugar de empleo de Astin, había sido construido para la élite empresarial de la compañía y para el disfrute de los capitanes de barco mientras anclaban en el puerto para cargar los productos, fundamentalmente maderas. Astin, en repetidas ocasiones, sirvió a un capitán de origen holandés quien dirigía un barco norteamericano llamado "*Nenter*" registrado con bandera panameña. Según nuestro informante, muchos barcos norteamericanos se registraban con bandera panameña para ahorrar dinero, pues el registro en Estados Unidos implicaba pagar muchos impuestos en aquel país. El considera que actualmente continúa esa estrategia.

Astin recuerda que en una ocasión, como cualquier joven miskitu aventurero, le pidió al capitán que le diera trabajo dentro del barco *Nenter*. Su petición le fue concedida, ante la cual el capitán expresó curiosidad sobre las razones de Astin por abandonar su país. Al respecto él afirma que estaba consciente de que en aquella época la economía del país era rentable en la Moskitia por la presencia de las compañías. Su trabajo como lavaplatos en el club era mejor remunerado que el trabajo que tendría en el barco. Sin embargo, para Astin representaba una aventura poder embarcarse y conocer los Estados Unidos. Le resultaba atractivo el estilo de vida de aquellas gentes que pertenecían al segmento social al cual servía en su trabajo.

El capitán aceptó la petición laboral de Astin para trabajar en el barco y para que todo fuera legal, el capitán le sugirió que iniciara los trámites de obtención de pasaporte.

Siguiendo el consejo del capitán del barco, Astin empezó los trámites en las instancias correspondientes en Puerto Cabezas. Hubo de esperar alrededor de un mes, pues el pasaporte tenía que ser tramitado en Managua, capital de Nicaragua y posteriormente enviado a Puerto Cabezas. Debido a lo demorado del trámite, el capitán tuvo que partir sin Astin, pero le prometió que regresaría. Conforme a lo acordado, al regreso del capitán a Puerto Cabezas, Astin le presentó sus papeles en regla, comenzando así su aventura como marinero miskitu, regionalmente conocido como *ship out*.

***Ship out* en 1958**

Astin considera que él es el primer miskitu que trabajó como marinero en los barcos internacionales; se incorporó en Puerto Cabezas a finales de 1958, momento en que era una gran novedad este tipo de trabajo en la sociedad miskita. Como mencioné anteriormente, este tipo de trabajo era más común entre los creoles, pero no entre los miskitus. Su primer encargo dentro del barco fue de ayudante de cocina, por un salario de 75 dólares al mes. El *Nenter* transportaba madera de caoba y pino desde Puerto Cabezas hacia el puerto de Nueva Orleáns.

El viaje de Puerto Cabezas a Nueva Orleáns duraba entre tres y cinco días y se hacía dos veces al mes. Llegando a Nueva Orleáns cargaban alimentos y en ocasiones pasaban por Houston para transportar tractores y toda la maquinaría que las compañías transnacionales requerían para sus empresas en la región centroamericana.

Durante el trayecto hacía paradas en otros puertos como San Andrés Isla en Colombia y Puerto de Bluff en la región Moskitia, donde la empresa maderera tenía aserraderos en explotación y como destino final, Puerto Cabezas.

Mientras Astin viajaba la ruta Moskitia – Nueva Orleáns triunfó la Revolución Cubana en 1959. De aquella época recuerda conmovido que rescataron a varios cubanos náufragos quienes huían del régimen castrista recién triunfado. Los rescataban y los entregaban después a las autoridades de migración en el Puerto de Nueva Orleáns.

Luego de dos años de trabajo a bordo del *Nenter*, la embarcación terminó su contrato con la *Nipco* y cambió de ruta. Ahora viajaba a diferentes áreas del Caribe como Puerto Rico y la República Dominicana. En Estados Unidos, su nuevo destino era Nueva York. Menciona Astin que en una ocasión el *Nenter* chocó con una embarcación hundida y en consecuencia se vio forzada a permanecer en costas mexicanas por tres meses.

Mientras tanto fue trasladado a trabajar en un barco llamado *Yucatán* que cubría la misma ruta. Durante cinco años ininterrumpidos Astin trabajó fielmente en esta embarcación, sin aumento de salario, el cual consideraba muy bajo, pero no tenía manera de reclamar sus derechos pues no había organizaciones sindicales que velaran por el bienestar de los trabajadores.

Esta situación lo impulsó a buscar nuevas oportunidades. Aprovechando uno de sus viajes a Puerto Rico contactó con el capitán de un barco atunero llamado *Western King*, propiedad de un norteamericano quien le ofrecía un mejor salario. Al querer renunciar a su antiguo trabajo su jefe se opuso y se negó a devolverle su pasaporte, el que por regla permanecía bajo el resguardo del capitán. Siguiendo el consejo de quien lo quería contratar, Astin acudió al Consulado de Nicaragua en Puerto Rico en busca de una solución a su problema. Finalmente el caso se resolvió a favor de Astin, pues las autoridades consideraron que él estaba en todo su derecho de querer mejorar sus condiciones laborales. Habiendo recuperado su pasaporte, Astin abordó el *Western King* y comenzó a explorar nuevas rutas que incluían Panamá y Suramérica. Relata Astin que en ocasiones, pasaba hasta treinta días ininterrumpidos en alta mar.

A finales de la década de 1960, cuando la competencia de embarcaciones atuneras aumentó desmedidamente, la embarcación en la que Astin trabajaba optó por experimentar nuevas rutas y decidió ir a pescar a la región africana específicamente en países como Angola, Nigeria y Camerún por un año. A principios de la década de 1970 la compañía pesquera amplió su ruta y comenzó a pescar en Nueva Zelandia, Australia y Hawái. Esta nueva ruta ya no le permitió visitar Puerto Cabezas y a su familia tan seguido como antes, pero siendo soltero y el único miskitu en dicha embarcación, deseaba prolongar al máximo su contrato porque consideraba que era el único medio para ahorrar dinero y poder invertir en su tierra.

Astin, aprovechando su posición ventajosa, facilitó la salida de un primo y tres antiguos amigos que había conocido mientras trabajaba en el *Caribbean Club,* ya afirmado en el capítulo II del rol de los pioneros como enlace para los que siguen después, parientes y amigos. Se expresa así un patrón común y recurrente en el proceso migratorio: la persona que llega primero ayuda a sus parientes y amistades (Velasco Ortiz, 2002). Durante el período vacacional de 1973 Astin regresó a Puerto Cabezas y contrajo matrimonio con una mujer miskita. Después de poco tiempo, regresó nuevamente a trabajar en la embarcación pesquera por un período más con la intención de incrementar sus ahorros, regresar a invertir en la región.

En 1975, nuevamente regresó a su país e invirtió sus ahorros en la compra de dos camiones, la construcción de una casa, etc. Se dedicó a trabajar para la empresa "*Tronquera*" que fue la última compañía norteamericana ubicada en el norte de Moskitia, municipio de Waspam. Luego del triunfo de la

Revolución Sandinista en 1979, se produjo la nacionalización de esa y otras varias empresas transnacionales. Esta compañía se dedicaba a procesar la resina que se extraía de los troncos de los árboles de pino, que habían sido cortados por las compañías *Lumber* y *Nipco*. El servicio que Astin ofrecía con sus camiones consistía en transportar los troncos hacia el área donde sería procesada la resina. Este negocio de transportes permitió a Astin sostener a su familia hasta principio de 1979, momento en que la empresa Tronquera había extraído casi por completo el producto de los troncos de los árboles.

Astin percibió que su negocio ya no podría ser rentable, ya que la guerra dirigida por los guerrilleros sandinistas contra la dictadura somocista estaba en su fase final en la región del Pacífico de la Nicaragua mestiza. Decidió dejar esa actividad y con su familia viajó a Managua. Estando allí se puso nuevamente en contacto, telefónicamente, con su antiguo jefe del barco atunero solicitándole trabajo; este le hizo llegar su carta de trabajo y un pasaje, con lo cual se presentó al consulado norteamericana para renovar su visa marinera. El trámite fue rápido y sin contratiempos. Luego de despedirse de sus familiares viajó nuevamente, con una escala técnica en Los Ángeles, Estados Unidos con destino a Nueva Zelandia.

Junio de 1979 vuelve a *ship out*

De esta manera Astin empezó nuevamente a desempeñar su antiguo oficio en el barco atunero. Seis semanas después de haber abandonado Nicaragua, los sandinistas, el 19 de julio de 1979, derrotaron al dictador Anastasio Somoza. Astin trabajó en la embarcación atunera durante un año, cubriendo la ruta de Nueva Zelandia, descargando los productos en una isla ubicada en esta área pero perteneciente a Estados Unidos.

Mientras tanto, mantuvo constante comunicación con su familia por medio de cartas, pues en esa época la región no contaba con teléfonos como hoy en día. Sus familiares le informaban que el nuevo gobierno revolucionario recién triunfado, intentaba implementar un nuevo sistema estructural ajeno a la cultura de la región, desconociendo la manera de vivir del pueblo miskitu y el resto de los grupos originarios. Con estas palabras recuerda lo que le compartían sus familiares sobre los llamados CDS, sobre los cuales antes hablamos en el capítulo II: *"Los sandinistas quieren poner Comité de Defensa Sandinistas (CDS), en todas nuestras comunidades. Nosotros estamos con mucho miedo por lo que nos exigen hacer."*

Ante aquella situación Astin sintió miedo por sus familiares y decidió volver otra vez muy pronto a su país. Así afirma:

> *"Me vi obligado a regresar a mi país a principios de los ochenta porque yo quería ver en persona la situación crítica que vivía mi familia y en general mi país. Viendo la situación como el nuevo gobierno intentaba imponer control sobre nuestra vida me sentí*

inseguro en Nicaragua y cambié mi idea de volver a trabajar embarcado. Me quedé con mi familia en Puerto Cabezas. Estando en mi país la situación cada día se complicaba más. Entonces decidí abandonar e irme del país y opté viajar esta vez a Puerto Arturo, Tejas. Alston Cunningham, mi paisano originario de Kep, vivía ahí desde mediado de los setentas, quien me ofreció ayudarme. A principios de los ochenta dejé mi familia y me fui a Tejas."

En acápites posteriores se amplía sobre Alston, quien llegó a Tejas como mano de obra temporal traída por una compañía petrolera, y en el Capítulo VI se desarrolla más sobre las conexiones entre Alston, sus familiares y las amistades que él ayudó a migrar hacia Puerto Arturo.

Con esa decisión la vida de Astin cambió. Antes viajaba con visa de marinero. Ahora, las circunstancias le obligan a viajar como ilegal a Estados Unidos. De este modo evoca ese pasaje de su vida:

"Yo tenía visa de marinero. Podía viajar en avión hasta Puerto Arturo sin problemas, pero mi familia no contaba con visa norteamericana y era un poco difícil de conseguir. Entonces yo opté viajar solito por México porque quería conocer la trayectoria y luego trasladar a mi familia por esa misma ruta. Fui a solicitar visa de turista en el consulado mexicano en Managua. Se me concedió sin problema."

En esa época no era difícil de conseguir la visa mexicana. Sólo costaba 20 dólares y se le otorgaba a cualquier nicaragüense. En el capítulo siguiente se aborda cómo desde mediados de 1980 en adelante ese procedimiento comenzó a ser más difícil. Astin recuerda:

"Compré mi boleto en un vuelo directo hasta la ciudad de México. De allí tomé otro vuelo hasta Monterrey. Entré al territorio norteamericano caminando por el puente internacional Laredo México y Estados Unidos. En la frontera me abordé un autobús hasta la ciudad de Houston donde me esperaban mis paisanos y de allí me trasladé a Puerto Arturo. Gracias a Dios no tuve ningún problema ni en el trayecto por México, ni dentro de Estados Unidos".

Esa época era bien distinto para los inmigrantes, pues había poco riesgo. En la actualidad (2015) es diferente, ya que la frontera está muy vigilada y la migra persigue a los inmigrantes dentro y fuera. Astin se estableció muy bien en Puerto Arturo y se benefició con el programa de asilo político impulsado por el presidente Reagan, por considerar a los miskitus y en general a los nicaragüenses perseguidos del comunismo (Suárez-Orozco y Páez 2002:10). Sin embargo, no le concedieron permiso de trabajo permanente, lo cual fue un desafío; sólo con un permiso de trabajo temporal sobrevivieron. Un año después de haber llegado, logró traer a su esposa y tres hijos. Tal como había pensado, por México con

visa turista de México como él lo hizo, y de igual manera sin contratiempo atravesaron México. Entraron por el puente internacional de Brownsville, donde Astin personalmente llegó a recogerlos, para luego llevarlos a Puerto Arturo.

Caso B: Rodolfo Michael

El segundo caso que brindó sus testimonios es Rodolfo Michael, nacido en 1944, quien se incorporó como *ship out* a mediados de la década de 1970. También la guerra le obligó abandonar el barco donde trabajaba, a principios de la década de 1980 a refugiarse en Puerto Arturo, de manera similar a Astin. A diferencia del caso anterior, Rodolfo ya había probado suerte aventurándose en viajes en su región e internacionalmente, trabajando en Panamá y Costa Rica, antes de embarcarse como *ship out*. En el curso de estos viajes surge su interés por trabajar como su paisano (*kiamka*) Astin. Sobre este hecho así recuerda:

> *"Walri Waitna Yari ba ship kumra taukisa, bara Puerto Limon Costa Rica ra bal dimisa ai win. Baha minitka wina ship ra taki waya spiritka yang ra diman"*.
>
> "Me enteré que Waitna Yari (compatriota de su misma comunidad) andaba embarcado y que su barco llegaba a Puerto Limón, Costa Rica. Desde ese momento surgió en mí el deseo de embarcarme."

Rodolfo Michael nació en Tatsaban, que en lengua miskitu significa "madera pegada". Es una pequeña comunidad localizada en el llano norte del municipio Puerto Cabezas. Su padre era originario de Sandy Bay Norte, la comunidad miskita más grande de su época, según W.M., 1699 (citado en Conzemius, 1932). Su madre era de Tuapi, comunidad ubicada a 12 kilómetros al noreste, perteneciente al mismo municipio. Tanto Kep (Cabo Gracias) como Sandy Bay Norte estaban entre los asentamientos más antiguos de la Moskitia.

De acuerdo al relato de Rodolfo, cuando él era muy pequeño, su padre consiguió trabajo en una de las bases de la compañía *Nipco*, ubicada en Bulkiamp, por lo cual se trasladaron a ese lugar. Allí su padre laboró como conductor de tractor durante veinte años. En 1958, a los catorce años Rodolfo dejó su casa para ir a trabajar a las minas en Bonanza, donde se explotaba el oro por las empresas norteamericanas ya mencionadas.

Al llegar a Bonanza, Rodolfo no tenía apoyo familiar, pero sí de muchos miskitus paisanos que ya laboraban allí y habían migrado antes en busca de empleo. Sus paisanos le dieron hospedaje y ayudaron a encontrar trabajo.

Como afirmé antes, el apoyo solidario de miembros de la comunidad miskitu es un fenómeno común en los procesos migratorios, tal como se demuestra en esta investigación.

Comenzó como ayudante, cargando agua para los trabajadores, limpiando y haciendo otras labores. No recuerda cuánto le pagaban, pero sí que era poco, por lo cual debía ajustarse para cubrir sus necesidades y enviar algo a casa. Después de dos años de duro trabajo Rodolfo regresó a su casa porque se sentía cansado de realizar trabajos pesados y no se sentía a gusto en Bonanza.

Durante un tiempo trabajó con sus familiares en labores agrícolas (siembra de yuca y otros cultivos). Alrededor de 1963 decidió aventurarse nuevamente. Marchó a la capital, Managua, lo que era poco común entonces entre los miskitus. Para ello tuvo el apoyo de un amigo mestizo de su padre que residía allí. Debido a que no había carretera que conectara a Puerto Cabezas con Managua, la vía más fácil de viajar era por vía aérea, que resultaba muy cara. Era un gasto imposible de cubrir para Rodolfo y la mayoría de los habitantes de la Moskitia. Optaban por viajar en barco, desde Puerto Cabezas hasta Bluefields y luego seguían la ruta por el Río Escondido hasta llegar al Rama y de allí en autobús hasta Managua. Esa, precisamente, fue la ruta seguida por Rodolfo.

Asegura que en aquella época era muy escasa la presencia miskitu en Managua. Ya en la capital, a pesar de hablar poco español y gracias a la ayuda del amigo de su padre, no le fue tan difícil encontrar trabajo. En sus primeros tiempos en la capital afirma: *"Yang wark satka ailal takri"(*"ejercí varios oficios*").* Recuerda particularmente el trabajo de bodeguero en una compañía alemana llamada ASA, dedicada a la importación a Nicaragua de herramientas. Posteriormente y durante tres años, estudió mecánica, pagándose los estudios con sus ahorros. Al finalizar los estudios comenzó a ejercer este nuevo oficio. Pasados algunos años la nostalgia que sentía por su tierra y su gente, le hizo regresar. Volvió entonces, por un tiempo, a su comunidad con su familia.

En 1976 dejó nuevamente su tierra y se dirigió hacia Corn Island, atraído por la ola de jóvenes miskitus que viajaban hacia allá, en busca de trabajo en la industria pesquera. Viajando sin tener contacto alguno, encontró trabajo como celador en turno nocturno en un barco.

Su jefe era un miskitu, quien no le exigía permanecer despierto toda la noche, por lo que tenía tiempo para descansar. Esta posibilidad le permitió trabajar además como chofer de taxi durante el día. En uno de los viajes como taxista al aeropuerto, conoció a un empresario norteamericano dedicado a la pesca de atún en la región. Casualmente dicho empresario buscaba a alguien que supiera de mecánica y lo ayudara con la embarcación. Ese mismo día Rodolfo abandonó su trabajo como celador y comenzó a trabajar con el norteamericano, con quien laboró durante varios años.

Visa norteamericana por agradecimiento

Rodolfo se autocalifica como un trabajador responsable y honesto, cualidades, que según él, le ganaron el aprecio de su jefe. A manera de agradecimiento por los servicios prestados, el norteamericano le ofreció tramitarle una visa de trabajo para viajar a Estados Unidos.

A pesar de no estar interesado en la oferta, Rodolfo pensó que era una oportunidad que no debía desaprovechar. Viajó entonces a Managua a realizar los trámites pertinentes para sacar la visa. En aquel tiempo, sostiene Rodolfo, similar a lo expresado por Astin (testimoniante anterior), sacar una visa no era tan complicado como actualmente. Así, sin mayores contrariedades, obtuvo una visa de trabajo por cuatro años. No obstante y como el interés de Rodolfo Michael no era viajar a Estados Unidos, regresó a Corn Island donde continuó trabajando con el mismo norteamericano por un tiempo más.

Mientras continuaba laborando en la Isla escuchaba las noticias – como en el caso de Astin– a través de emisoras nacionales la fuerza que tomaban los sandinistas en el Pacífico para derrotar al dictador Anastasio Somoza. Esto le hizo cambiar de idea (como a Astin en su momento) y decidió aventurarse pero sin un plan concreto. Supo de un barco panameño que llegaría al Puerto del Bluff, más al sur, y se traslada allí con la esperanza de conseguir trabajo en ese barco y salir del país.

Rodolfo en Panamá

Luego de varios días en el muelle del puerto de Bluff, logró hablar con el capitán del barco. Le planteó su situación y razones para salir del país. El capitán no accedió a su petición de trabajo en el barco y le ofreció trasladarlo al menos a Panamá. Aunque no conocía a nadie en ese país, Rodolfo decidió arriesgarse, pues quería permanecer lejos del conflicto armado que ya había estallado abiertamente en el Pacífico del país.

Como todo emigrante recién llegado, deambulaba en busca de trabajo, encontrando empleo en una zapatería. Esta ocupación no cumplía sus expfectativas económicas y decidió viajar a Costa Rica, a la espera del apoyo de un amigo que había conocido en Managua. Gracias a su apoyo, obtuvo un trabajo en una fábrica de sierras donde ganaba muy poco, pero podía sobrevivir.

Estando allí se encontró a un coterráneo miskitu de Puerto Cabezas, inmigrante como Michael, quien le informó acerca de un creole también de Puerto Cabezas, quien era un amigo personal de Rodolfo Michael. Este trabajaba como *ship out* en un barco de carga, el cual en ocasiones llegaba a Puerto Limón, uno de los puertos más importantes de la Costa Atlántica de Costa Rica. Aunque continuó trabajando en San José, a fines del mes Michael viajaba hasta Puerto Limón, buscando la oportunidad de encontrarse con su amigo y pedirle ayuda para embarcarse. En sus primeras vacaciones de trabajo, decidió quedarse definitivamente en Puerto Limón para esperar al barco y a su amigo.

Puerto Limón y "*Ship Out*": 1977

Una vez en Puerto Limón, Rodolfo quedó a la espera de su amigo. En tanto, encontró una agencia empleadora para barcos internacionales. Mediante el pago de $50 dólares, provenientes de sus ahorros en San José, la agencia le consiguió trabajo en otro barco. Así empezó su oficio de *ship out* en 1977 desde Puerto Limón. El barco donde comenzó a trabajar transportaba carbón desde Puerto Limón hasta Nueva Orleáns, Estados Unidos. El trabajo de Rodolfo consistía en acomodar antes del viaje los sacos de carbón en la embarcación y asegurarse que permanecieran así durante la travesía. Al igual que Astin, era poco el salario, por un trabajo pesado y sucio, por lo que Rodolfo no se hallaba a gusto.

En uno de sus viajes de regreso a Costa Rica, se encontró con el amigo que inicialmente buscaba. Por mediación de ese amigo logró embarcarse en un barco carguero, propiedad de la United Fruit Company. Viajó inicialmente hacia Suramérica, concretamente a Ecuador para cargar bananos y luego a Puerto Rico. De esta manera comenzó para Rodolfo un largo recorrido que lo llevó a atravesar el estrecho de Gibraltar, después a Egipto, de ahí el Mar Rojo por el Canal de Suez, llegando a Arabia Saudita.

Posteriormente, fueron al Golfo Pérsico y finalmente llegaron a un puerto de Irak. Una vez descargado el barco, se trasladó a Japón, para cargar vehículos con destino a San Diego, California. Desde este último lugar viajaron hacia El Salvador, luego a Chile para cargar uvas y manzanas verdes que transportaron hacia Francia.

De ahí se dirigieron a África del Norte a cargar piñas para el puerto de Liverpool, Inglaterra. Se trasladaron luego a Santa Marta, Colombia, seguidamente a La Ceiba, Honduras, a cargar banano para Nueva York. Desde esta ciudad regresaron a La Ceiba en Honduras para cargar bananos, esta vez para transportarlos hacia Galveston, Tejas. Este trabajo posibilitó a Rodolfo Michael conocer diferentes lugares y lo rememora con detalles.

En 1980, luego de cuatro años en el barco como *ship out* continuaba comunicándose con su esposa y familia a través de cartas, de manera similar a Astin. En uno de sus viajes, mientras se encontraba en Galveston Tejas, su esposa le comunicó que la revolución había triunfado en Nicaragua. Le transmitió la noticia al tiempo que le compartía sus temores:

> *"Los sandinistas ganaron a Somoza. Se fue del país. De Managua han llegado muchos militares mestizos y quieren imponerse sobre nuestra forma de vivir. No hay respeto, estamos con mucho miedo."*

Ante esas malas noticias sobre lo que acontecía con el gobierno sandinista y su pueblo miskitu, Rodolfo decidió no regresar a Nicaragua. Tampoco quería seguir en el barco, por lo que huyó del barco y se dirigió a Puerto Arturo, pues sabía que allí podía tener la ayuda de unos paisanos, tal como hiciera

Astin. A principios 1980 Rodolfo viajó desde Galveston a Houston y luego a Puerto Arturo; allí encontró sólo tres miskitus, uno de ellos Astin, quienes compartían un apartamento.

Vivir en Puerto Arturo significó un cambio drástico para Rodolfo, pues por primera vez después de cuatro años de andar solo en un barco en el mar, permanecería en tierra para dedicarse a diferentes actividades laborales. Al llegar a Estados Unidos, Rodolfo quedó automáticamente indocumentado porque portaba visa de marinero, válida únicamente en alta mar. Afortunadamente, el área de Puerto Arturo no tenía grandes problemas para los inmigrantes indocumentados porque era escasa la presencia de las autoridades de migración. No obstante, fue difícil obtener trabajo pero con empleos temporales sobrevivió con sus *kiamka nani* (paisanos). En el Capítulo VII se detallan las dificultades de los miskitus respecto al ámbito laboral en Puerto Arturo.

Estados Unidos y la emigración miskitu 1970

Como hemos venido explicando, el proceso migratorio miskitu a Estados Unidos es relativamente reciente y comienza a hacerse más notable sólo a partir de los años 80. Como el resto de los países centroamericanos la relación entre Nicaragua y Estados Unidos se ha visto caracterizada por una larga historia de dominación. Con el triunfo de la revolución sandinista en 1979, se interrumpió esta historia hasta reaparecer luego de 1990. Históricamente, la influencia norteamericana en Nicaragua se hacía evidente mediante su política hacia el país, la presencia de compañías norteamericanas que indiscriminadamente explotaban los recursos naturales, que como vimos en el capítulo III, también estaban presente en la Moskitia (Vilas, 1992).

Un análisis de la migración nicaragüense hacia los Estados Unidos revela que la misma era más recurrente entre personas de clases media y alta del Pacífico. Mestizos que migraban, sobre todo, por razones políticas, comerciales, turísticas, para realizar compras y por motivos vinculados a la educación (Portes y Stepick 1993, Baumeister 2006). Representantes de estos segmentos sociales (medios y altos) enviaban a sus hijos a formarse en escuelas, colegios y universidades norteamericanas, aunque también a Europa. Este hecho constituye una característica común entre las familias de elite y de clase media en Latinoamérica. Entre los miskitus este patrón migratorio era desconocido.

No obstante, es interesante referirse al caso particular de una mujer miskitu: Marina Carvajal, enfermera que emigró a los Estados Unidos por razones profesionales al ser contratada como tal para atender a los refugiados cubanos.

Un caso poco común: Marina Carvajal en Miami, Florida, 1973

Marina Carvajal nacida en 1940 en Kluptki. De niña, con apenas dos años, su familia se trasladó a Bilwaskarma, Río Coco. Debido a esta razón se considera de allí, aunque no oculta su verdadero origen. Carvajal realizó estudios de primaria en Bluefields entre 1955-1960, donde aprendió inglés. En aquella época, las oportunidades para la educación en Bluefields para una familia pobre miskitu representaban un gran desafío. Marina agradece a Dios que su padre pudo enviarla allí a cumplir su sueño educativo. Después de concluir sus estudios regresó a su comunidad de origen, para ingresar en la escuela de enfermería de la iglesia morava.

Esta escuela había sido constituida en la región en 1953 como parte del programa de salud de la misión morava. Fue la primera escuela de enfermería en toda Nicaragua. Desgraciadamente, el gobierno sandinista destruyó el recinto de la escuela durante la guerra. Carvajal concluyó su carrera en 1963, convirtiéndose en una de las primeras mujeres miskitus enfermeras.

Cuando estaba finalizando su carrera, su esposo quedó sin trabajo. Él laboraba en Santa Marta como administrador del comisariato comunal, establecido por el gobierno somocista para atender a los miskitus provenientes del territorio de la Moskitia hondureña por la disputa entre Nicaragua y Honduras, reasentados en esa zona en la década de 1960. Afortunadamente, fue reubicado por el gobierno en Jinotega en el Pacifico, extremo del país alejado geográficamente y distante en sentido amplio de la región de la Moskitia.

Como se ha señalado, era poco común la migración miskitu hacia la parte mestiza de Nicaragua. Marina Carvajal llegó a Jinotega embarazada y allí nació su primer hijo. El bebé nació con una complicación de salud, y un médico pediatra jinotegano le recomendó a Marina trasladar el niño al Hospital El Retiro en Managua, considerando que allá habría mejor atención. Carvajal había comentado al médico su preparación como enfermera, por lo cual le sugirió presentarse como tal ante la monja que dirigía él. Carvajal siguió la orientación del doctor y consiguió allí empleo, donde trabajó entre 1964 y 1965.

Posteriormente, aconteció que la compañía minera de Bonanza, por entonces en apogeo, necesitaba una enfermera trilingüe (miskitu, español e inglés), requisito que Marina cumplía pues durante sus estudios en Bluefields aprendió fluidamente español e inglés.

Se trasladó a Bonanza en 1966 para trabajar pero sus compromisos familiares sólo le permitieron laborar allí por diez meses y volvió nuevamente a Managua. Gracias a su experiencia profesional, rápidamente encontró trabajo en el Instituto Nacional de Seguro, donde laboró desde 1966 hasta mayo de 1973.

Mientras transcurría su vida cotidiana en Managua, supo de un programa del gobierno del presidente Richard Nixon. Necesitaban de enfermeras latinoamericanas bilingües. Era la época en que aumentaba la emigración de cubanos hacia Norteamérica y demandaban de profesionales de la enfermería para proveer una mejor atención de salud en las clínicas y hospitales. Carvajal fue una de las candidatas nicaragüenses por sus conocimientos del inglés y el español. Este hecho marcó un cambio trascendental en su vida. Con ese empleo quedaba atrás su vida de emigrante regional y nacional, dando paso a la migración internacional hacia Estado Unidos. Viajó a Miami con una visa de residencia permanente acompañada del esposo y sus cinco hijos.

Como parte del programa del gobierno norteamericano estaba instituido que al llegar a Miami debía realizar estudios equivalentes o de homologación. Se incorporó entonces a una escuela de enfermería, obteniendo en 1975 el certificado de enfermería en los Estados Unidos y continuó su trabajo. El esposo de Carvajal, creole originario de Bluefields, tenía el inglés como idioma materno. Como mecánico también tuvo que hacer una prueba de admisión para ejercer su oficio en Miami, la cual pasó y empezó a trabajar. Marina recuerda que en aquella época eran pocos los latinos en Miami. En cuanto a los nicaragüenses, sólo las élites viajaban con el propósito de turismo, compras y estudios de sus hijos.

Entre 1973 y 1979 Carvajal y su familia siguieron desde Miami las noticias sobre la guerra contra el gobierno del dictador Somoza en su país, luego el triunfo de la revolución sandinista y más tarde el conflicto post-triunfo entre los miskitus y el gobierno. Más de treinta años luego de aquel 19 de julio de 1979, Carvajal conserva nítidos recuerdos que así la llevan a expresarse: *"Vi por televisión el entusiasmo que toda Nicaragua festejó ese gran día"*.

También recuerda que en poco tiempo empezaron las divisiones en la jerarquía del nuevo gobierno revolucionario, los abusos de poder, la falta de coherencia con los principios de la lucha, y la pugna con el pueblo miskitu. Uno de sus hermanos menores estaba involucrado directamente defendiendo la reivindicación histórica de su pueblo por medio de Misurasata (máxima organización indígena de la región en aquel momento, como se vio en capítulo tres).

Mediante las noticias Marina Carvajal supo que un grupo de miskitus había huido a Honduras por miedo a la persecución sandinista; uno de sus hermanos menores de Carvajal también había cruzado. Ante esta situación recuerda:

> *"Busqué la forma de comunicarme con él. Lo localicé y empecé a ayudarlo y me convertí en vocera de ellos. Cuando la situación iba aumentando, algunos de nuestros heridos los trasladaban acá y yo los atendía. Muchas veces me peleé con los mestizos dirigentes de la Contra quienes aprovecharon. Ellos recibiendo apoyo a nombre de la lucha de nuestra gente"*.

Marina asegura que ella no trajo o ayudó a su familia o a su *kiamka* para llegar a Miami. Su papel fue de enlace. Tradicionalmente, como afirma la bibliografía antropológica, el que se asienta primero y según la teoría de redes atrae o jala a los que luego le siguen dicho en capitulo. En este caso Marina sirvió como mediadora o embajadora de su gente en la difícil época del conflicto, cumpliendo así otras de las funciones que pueden asumir los migrantes en los lugares de asentamiento.

Tres miskitus en Sabine Pass, Tejas 1975

Entre 1975 y 1977, poco tiempo después que Marina Carvajal emigrara a Miami, cuatro hombres miskitus emigraron a Sabine Pass, Tejas. Según Alston Cunningham –de quien ya se mostró su testimonio en páginas precedentes- los cuatro emigraron de forma legal con visa temporal de trabajo. Sus nombres son Franklin Cunningham; Roberto Guil y Alex Vans, cuyas edades no pudimos precisar al no ser personalmente entrevistados y conocer sobre ellos mediante los recuerdos de Alston Cunningham. Tres de ellos eran de Bihmuna y Cabo Gracias (Kep) y uno de Puerto Cabezas. (Ver más adelante en capítulo VI más informaciones sobre las redes familiares de Alston Cunningham; Anexo 2, y Genealogía 1 donde Alston aparece como ego G.) Estos jóvenes, como otros miskitus, habían trabajado como asalariados en las compañías norteamericanas en la Moskitia.

A partir de las décadas de 1960 y 1970 disminuyeron las posibilidades de explotación de recursos naturales como bosques, minas, etc. Paralelamente, la pesca y explotación de recursos del mar toma importancia en la Moskitia, atrayendo la atención de las compañías nacionales e internacionales enfocadas en esa actividad.

Las comunidades costeras, hasta la actualidad, tienen como principal actividad de subsistencia la pesca junto a la agricultura y otras actividades asalariadas, tal como sucede en el resto de las comunidades de la región. La comunidad de Bihmuna[17] ubicada en el norte y vecina de la comunidad Cabo Gracias a Dios (Kep) tiene esa característica.

En 1972 Kep fue totalmente devastada por un huracán y a raíz de ese acontecimiento natural el gobierno de Somoza ofreció a la población de Kep trasladarse a Bihmuna para protegerse de otros huracanes. Una buena parte de la población aceptó evacuarse y otros decidieron quedarse para no abandonar su pueblo.

A los evacuados el gobierno los ayudó con viviendas. Ese hecho originó que actualmente existan pobladores de Bihmuna que al referirse a su lugar de origen digan: "*Yang Bihmuna wina, kuna Kip*

[17] Según recuerdan pobladores de mayor edad de Bihmuna, esta es una comunidad muy antigua de donde era nativo y residió uno de los "reyes" misikitus. Gregorio Smuto (1996) y otros autores reconcen que los miskitus, como producto de una alianza con los ingleses, establecieron un sistema de reinado miskitu y uno de ellos vivió en Bihmuna.

*kiamka Prari taki nahara baliri" ("*Soy de Bihmuna, aunque originario de Kep por el huracán me vine aquí*").* En tanto otros dicen "Soy de Bihmuna". Se auto atribuyen una especie de doble origen al referirse a la comunidad originaria.

Ejemplifica este suceso el sentir de Alston Cunningham, uno de esos miskitus nacido en Kep, quien en la actualidad se identifica con ambos pueblos. Él es uno de los cuatro miskitus primeros en llegar a Sabine Pass, Tejas. A continuación se narra la historia de cómo él y sus coterráneos migraron a Sabine Pass, donde su hermano Franklin tuvo un rol decisivo para que se efectuara su migración a los Estados Unidos. (Esta historia se documenta en Capítulo VI y aparece en Anexo 2, Genealogía 1, como D.)

Las palabras de Alston develan detalles de ese proceso migratorio:

> *"Mi hermano Franklin Cunningham (q.e. p. d.) trabajó varios meses en un barco tejano que llegó a nuestra zona para pescar a principios de 1970. Mi hermano realizó diferentes actividades; desde cocinero hasta celador y ganaba por productos, ganando muy bien. El trabajo duró un año. Al terminar el período de la faena en la zona, el capitán del barco antes de ir a su país dejó su dirección a Franklin para que contemplara la oportunidad, si alguna vez deseaba ir a los Estados Unidos a trabajar le llamara. En esa época a nosotros los miskitus no nos interesaba migrar fuera de nuestra región, porque había muchas compañías gringas y otras en que era fácil conseguir trabajo".*

A continuación mediante los recuerdos de Alston se precisa la trayectoria migratoria de Franklin, su hermano y puente indispensable para el proyecto migratorio de Alston. Según Alston, su hermano Franklin tenía una estrategia parecida a la de Astin Zamora: con los ahorros obtenidos por el trabajo en la pesca adquirió una camioneta pequeña que le permitió trasladarse y comerciar el pescado. Su ruta era Bihmuna y las comunidades aledañas, seguía a Waspam-Tronquera ubicadas cerca de la carretera tales como Santa Marta, Sisin, hasta llegar a Puerto Cabezas. Manejaba durante 3 o 4 horas por una carretera sin pavimentar; llegando a ser muy conocido, sobre él los miskitus decían: *"Bihmuna trucka aula, inska brih aula was atkaia." ("*viene la camioneta de Bihmuna. Vaya a comprar pescado*.")*

Después de numerosos recorridos por aquellos maltrechos caminos que enlazaban las comunidades y las cabeceras municipales de Waspam y Puerto Cabezas, a principios de 1975, su camioneta se descompuso. Franklin se trasladó a Managua en búsqueda de la refacción, ya que en aquella época en la costa no había posibilidad de conseguirla. Una vez en la capital hizo cálculos de los costos y ganancias en la reparación de su camioneta, comprobándolo poco rentable. Decidió entonces contactar con su conocido, el capitán del barco de los Estados Unidos para conseguir un empleo que le permitiese ahorrar para regresar a su comunidad e invertir en algún tipo de negocio. Logró contactar a su ex jefe del barco pesquero por vía telefónica y éste prometió ayudarlo pero le advirtió que la economía del país no

estaba bien, pues había mucho desempleo. Aun así dijo que iba a hacer todo posible para conseguirle trabajo.

El ex jefe se puso en contacto con la Sabine Absorbe Company para solicitar trabajo por su amigo miskitu en Nicaragua. La Compañía aceptó pero dijo que necesitaba tres trabajadores y le dijo a Franklin que buscara los hombres. Buscó y escogió a Roberto Guil de la misma comunidad de Franklin y Alex Vans de Puerto Cabezas. (En Anexo 2, Genealogía 1, aparecen como T y U, respectivamente.). La compañía envió la carta de trabajo para los tres miskitus. Viajaron así a Tejas, a mediados de la década de 1970, los tres primeros miskitu *kiamkia nani*. Luego de despedirse de sus *taya nani y kiamka* (familiares y paisanos) partieron con la idea, compartida por muchos migrantes, de trabajar temporalmente y regresar a su comunidad para invertir.

Viajaron primero a Managua para solicitar sus visas de trabajo en el consulado norteamericano. Una vez obtenidas sin problemas las visas, se comunicaron con la compañía que les envió los boletos de avión. Transcurría el año 1975 cuando estos miskitus, viajaron rumbo a Houston en la línea aérea La Nica, única empresa aérea nicaragüense en la época, ya desaparecida. Al llegar a Houston fueron recibidos por un representante de la compañía que luego los trasladó hasta Sabine Pass en Tejas.

Sabine Pass es una pequeña ciudad en el estado de Tejas, situada a orillas del canal de Puerto Arturo, a quince millas de distancia de la ciudad de igual nombre. En áreas periféricas como Sabine Pass eran casi inexistentes los inmigrantes centroamericanos. Lo pequeño de ese pueblo en aquel momento significó una ventaja para la adaptación de los miskitus.

Alston llega a Sabine Pass: 1977

Después de un tiempo de trabajar en Sabine Pass, Franklin pidió a la empresa una oportunidad de trabajo para su hermano Alston Cunningham, quien, durante el mismo período, había migrado a Managua junto con otros paisanos de Bihmuna y laboraba como lavatrastos en un restaurante chino. La empresa aceptó la petición de Franklin y envió la carta de trabajo al consulado norteamericano. Rápidamente fue concedida la visa y Alston viajó a Sabine Pass el 9 de junio de 1977.

De este modo sumaron cuatro los miskitus en Sabine Pass. Con techo común vivieron en una casa móvil que la empresa donde trabajaban les alquilaba, descontándolo de sus ingresos. Transcurrido un año de arduo trabajo abasteciendo los barcos de petróleo con productos diversos, siendo este un empleo que exigía mucho esfuerzo físico, sin límites de horario y bajo las fuertes inclemencias del clima, especialmente el frío; Roberto y Alex decidieron regresar a su tierra natal en Nicaragua. Consideraban que habían ahorrado lo suficiente y que ya no querían continuar con el mismo trabajo. Por el contrario, Franklin se quedó varios meses para acompañar a su hermano recién llegado. Una vez que Franklin

consideró que Alston podía continuar sólo en aquel tipo de trabajo, regresó también a su tierra, Bihmuna. No había emigrado con el interés de quedarse, sino sólo para trabajar y volver a su casa e invertir para ayuda a la familia. Parte de sus ahorros los invirtió en la cría de animales. Un tiempo después de estar dedicado a estas actividades fue mordido por una culebra que acabó repentinamente con su vida, a principios de 1980. Así fue cómo Alston fue el único que permaneció en Sabine Pass. Continuó con el duro trabajo de abastecer de mercancías los barcos, ya que consideraba no había ahorrado lo suficiente, hasta 1978 cuando se trasladó a Puerto Arturo.

Alston en Puerto Arturo, 1978

Luego del regreso de sus compatriotas y hermano Franklin, Alston permaneció en el empleo en Sabine Pass. En poco tiempo aprendió a ser operador de maquinaria de cargas pesadas. Este oficio cambió significativamente sus ingresos económicos: de $3.35 la hora, llegó a ganar hasta $5 y luego $10 la hora. A pesar de ganar bien, el elevado costo de la vivienda lo sentía fuertemente; además percibía como no acogedor el ambiente social en Sabine Pass. Sus compañeros de trabajo, la mayoría de origen afroamericano y los blancos le dijeron que en Puerto Arturo la vivienda era más barata. Motivado por ello, decidió trasladarse a residir en Puerto Arturo en 1978. Para ese entonces ya había comprado una pequeña camioneta y sabía manejar. Además, la distancia era de apenas de 15 millas, y podía diariamente viajar con su carro sin dificultad como lo hacían sus compañeros de trabajo.

Alston con la ayuda de sus amigos de trabajo, encontró un apartamento para rentar. Sobre este pasaje de su vida dice:

> *"Yo renté un apartamento en la calle 13 y en la avenida Memorial de Puerto Arturo, una de las principales avenidas. Todos mis vecinos eran vietnamitas, africanamerican y gringos. Había pocos migrantes latinos, la mayoría mexicanos en aquel entonces. No había centroamericanos. A mí me consideraban de la India. Yo decía soy miskitu de Nicaragua y no me entendían. La gente no sabía nada de nosotros aquí en ese entonces. Mientras iba acomodándome apenas se me venció mi visa de trabajo que portaba. Junto a esto el mismo año los sandinistas derrotaron al dictador Somoza.*
>
> *Aquí desde Puerto Arturo yo observaba lo que pasaba en nuestro país. Bajo la administración del nuevo gobierno revolucionario, después de poco tiempo en las noticias de la radio y televisión decían que los sandinistas estaban implementando en Nicaragua el régimen comunista, y también mis familiares me mandaban decir lo mismo desde mi pueblo Bihmuna. Por ejemplo, querían cambiar la organización local*

comunitaria reemplazando por los CDS. Yo no sabía de comunismo pero decidí no ir. Mejor esperar más tiempo.

Me quedé indocumentado, pero no me arriesgaba mucho porque en que aquel entonces nadie te preguntaba en Puerto Arturo de tu status legal. Era un lugar desapercibido de Tejas. Seguí trabajando indocumentado. No tuve problema.

En ese lapso me enamoré de una mujer afroamericana y en poco tiempo me junté con ella. No consideré con ello buscar legalizarme. Viajamos de luna de miel a Laredo, Tejas. No sabía del peligro en la frontera. Me agarró la migración. Pasé un año en la cárcel en la frontera Sur. Después las autoridades migratorias me iban deportar a Nicaragua, lo cual pedí que no me enviaran allá porque corría peligro por el régimen sandinista. Solicité mejor que me deportara a México. Aceptaron mi petición y me deportaron a México, pero después de dos días, volví a ingresar nuevamente a Estados Unidos. Gracias a la ayuda de mi compañera crucé la frontera sin dificultad, baha piuara frontera ba icikan luaya (en esa época no había problema para cruzar la frontera). Uno pasaba por el puente internacional fácilmente, aquel entonces no había tantas restricciones en la frontera como ahora. Después de este acontecimiento amargo, me casé con mi compañera a principios de los ochentas y así cambió mi status migratorio. Obtuve la tarjeta verde."

Aunque no era un problema grave en aquellos momentos en Puerto Arturo ser indocumentado, a Alston tener su status legal le garantizaba seguridad. Para los miskitus desplazados por la guerra en Nicaragua, Estados Unidos representaba uno de los mejores destinos, como se profundiza en el siguiente capítulo.

Alston se convirtió en el principal enlace de su kiamka en Puerto Arturo, similar a Astin. Empezó primero a ayudar a su familia consanguínea, *aitaya nani muihni, lakra ban ban* (hermanos, hermanas etc.). Y luego en general a su *kiamka nani* (su gente o paisanos en general). Poco a poco, en un período corto, se conformó una comunidad miskitu, como un enclave tal como los que constituían otros grupos diversos. (Ver para más detalles Capítulo VI y Anexo 2, Genealogía 1.)

Esto trajo un cambio en la vida de Alston. De ser el único miskitu kiamka, inadvertido bajo la categoría de los migrantes latinos, llegaría el momento en que–tal como se afirma en la Introducción– los propios miskitus se refieren a Puerto Arturo como: *"naha lika yawan wan tawan sirpi kum bako Moskitia ra" (*este es como uno de nuestros pueblitos pequeños en Moskitia*)*. En los capítulos siguientes se profundiza más sobre como los miskitus kiamka negociaron su incorporación a la sociedad diversa de Puerto Arturo.

Conclusión

Como se ha señalado a lo largo de este capítulo en la década de 1980 la migración fuera de Nicaragua era un fenómeno poco usual entre los miskitus. Sus movimientos migratorios se enfocaban a nivel de país y regional, con la excepción de los pocos hombres que trabajaban como *ship out,* quienes por razón de su empleo son considerandos migrantes temporales. Mediante esta investigación se ha podido corroborar que en la década de 1970 sólo se ha encontrado la presencia de cinco miskitus en Estados Unidos; de existir otros casos, hasta este momento esa información no ha estado a mi alcance.

Al presentar las memorias testimoniales de las experiencias de vida de estos miskitus se ha buscado mostrar los diferentes momentos y circunstancias que fueron trazando la presencia miskita en los Estados Unidos. Los testimonios de estos hombres miskitus, dos que trabajaron como *ship out*, Astin y Rodolfo, y los cuatro pioneros, Franklin, Roberto, Alex, y Alston, nos ilustran una migración miskitu escasa y errática, propiciada por la explotación de los recursos naturales de la Costa Moskitia por las empresas capitalistas y los barcos de las compañías transnacionales.

En relación con el fenómeno migratorio, Rocío Gil Martínez de Escobar (2006) basada en las ideas de David Harvey (1989), ha destacado que *"el capitalismo se desterritorializa y se vuelve a territorializar debido a una constante contienda por reconstruir relaciones de poder y reorganizar las bases espaciales"* (2006:30). Este planteamiento se puede aplicar a la desterritorialización de los embarcados o *ship-out* en particular. O sea, el capitalismo propicia las condiciones que les motivó a desterritorializarse. Sin embargo, se ha destacado que nunca en la mente de esos hombres miskitus en aquel período migratorio estuvo la intención expresa de abandonar la *yapti tasba* (madre tierra) de la que eran originarios, sino solamente migrar temporalmente, atraídos por la necesidad de mejores ingresos y mayor capacidad de consumo de bienes con los que poder beneficiar a sus familia. Necesidades esencialmente dirigidas a construir una casa con materiales de mejor calidad, comprar un carro, invertir en un pequeño negocio, entre otros. Así vemos cómo, a pesar de que ellos percibían la reterritorialización como su deseo, el sistema capitalista exigía que se desterritorializaran.

Se distingue por atípico, el caso de Marina Carvajal en Miami, Florida quien probablemente es la primera mujer miskitu que emigró a los Estados Unidos. A diferencia de los hombres miskitus; ella pudo sacar provecho de su formación educativa, que le permitió ser una de las candidatas que requería el gobierno norteamericano en aquella época para apoyar a los refugiados cubanos. Esta condición le permitió, marcando así la diferencia, viajar con residencia permanente, una seguridad laboral que le otorgaba status legal y estabilidad a largo plazo en Miami. En tanto los hombres viajaban con visas temporales de trabajadores, las que una vez vencidas les dejaban en una condición de ilegalidad y elevada vulnerabilidad, tal como se corrobora en la persona Alston.

El fragmento de vida de Alston ilustra un momento de transición en la mentalidad del migrante miskitu, propiciada por las circunstancias tanto las que se vivían en Nicaragua, como por las que vivía al insertarse en este nuevo territorio. Este miskitu llega a los Estados Unidos, invitado por su hermano Franklin con la idea de ahorrar y regresar a su país tal y como su hermano lo hizo junto con sus otros paisanos. Sin embargo, le toca estar fuera de su tierra natal y vivir los acontecimientos que sucedieron durante la guerra contra el gobierno de Somoza y permanecer a la expectativa de manera similar a sus paisanos de *ship-out*. Los acontecimientos que sobrevinieron en su país y el vivir directamente la experiencia de ser un indocumentado lo llevó a tomar decisiones respecto a su permanencia en territorio de los Estados Unidos.

En términos estrictamente cuantitativos la cantidad de miskitus *ship out* o embarcados y los migrantes miskitus en Estados Unidos no era significativa en la época en que centramos el análisis de este capítulo. No obstante, desde el punto de vista cualitativo los casos analizados resultan relevantes por la influencia o impacto que han representado los miskitus al retornar a sus comunidades de origen y por la influencia o apoyo para los que luego decidieron migrar.

Por una parte, simbolizaban a quienes habían alcanzado el camino a la prosperidad, evidenciado en la posibilidad de instalar un pequeño negocio, adquirir un vehículo para comerciar con él, etc. Al mismo tiempo, eran objeto de una cierta admiración por parte de su comunidad, desde el imaginario de sus compatriotas que se les atribuía un mejor status por los artículos que habían adquirido en el extranjero, difíciles de tener para los residentes en la comunidad, tales como: un reloj, una grabadora, una cámara, ropa moderna, entre otros. Por otra parte estas historias permiten dar cuenta y ratificar la importancia de las redes sociales que funcionan en todo proceso migratorio, esenciales como recurso para informar, apoyar en diversos aspectos (materiales y subjetivos) a los que deciden migrar, funcionando como promotores en el surgimiento de enclaves de migrantes que provienen de comunidades específicas en sus países de origen.

El siguiente capítulo se enfoca en el análisis y descripción de dos aspectos: la diáspora miskitu fuera del istmo en la década de 1980 en lugares como Australia y Canadá principalmente y otros países, y la reconstrucción de la experiencia de varios miskitus que llegaron a Puerto Arturo como indocumentados, entre los miles de centroamericanos que han llegado a los Estados Unidos e intentan insertarse en una sociedad que les resulta ajena por diversos factores.

Capítulo V: Migración miskita fuera de la región y camino a Puerto Arturo

Introducción

El presente capítulo se organiza en dos partes: se inicia describiendo de manera general la presencia de los miskitus fuera de Nicaragua, particularmente Australia, Canadá y otros países, asunto hasta ahora apenas tratado en la literatura académica y sobre el cual existen pocos datos y estudios. Seguidamente se aborda el tema de los miskitus que, como otros centroamericanos, migran como indocumentados hacia Estados Unidos, en este caso a Puerto Arturo, Tejas, usando la ruta centroamericana a través de la frontera entre México y Estados Unidos para entrar al territorio norteamericano.

Se precisan los cambios ocurridos desde que, en la década de los 80, esa ruta fuera cada vez más seguida por los centroamericanos y crecieran los peligros y vicisitudes de los migrantes. Este fenómeno social ha sido documentado de modo creciente en los últimos años por la literatura, el cine, el documental, etc. Los miskitus también forman parte de ese fenómeno social y en el capítulo se presentan los relatos de cuatro de esos migrantes en las décadas de 1980 y 1990, actualmente radicados en Puerto Arturo, Tejas.

Mirada general

Como se mencionó en el capítulo I, las situaciones políticas violentas durante la década de 1980 en Nicaragua, El Salvador y Guatemala obligaron a muchos centroamericanos a migrar a los Estados Unidos y otros destinos.

Un balance general sobre los miskitus desplazados durante la guerra entre 1981- 1987 visualiza a Honduras y Costa Rica como destino principal. Fuera de Centroamérica aparece Estados Unidos, país en el que los migrantes se radican más en los estados de Tejas y Florida. Además, algunos miskitus viven en Georgia, Nueva York, California, Washington D.C. y Viriginia, Pennsylvania, Carolina del Norte, Luisiana, Tennessee, y Wisconsin (Ver Mapa 1). También se dirigieron hacia Canadá y Australia, además de otros países en cantidades mínimas. Respecto a las cifras de miskitus migrantes, existen pocos datos estadísticos, los existentes son imprecisos o poco fidedignos y hasta inciertos por la ausencia de estadísticas sistemáticas e investigaciones.

Sobre los miskitus asentados en países lejanos geográficamente como Australia, sólo he podido acceder informaciones mediante estimaciones generales, obtenidas mediante miskitus conocidos. En el caso de Guatemala como destino migratorio, las informaciones provienen de mi experiencia personal. Veamos por países una breve aproximación.

El Salvador, aunque vecino de Nicaragua, no fue destino de los miskitus en la época del conflicto, debido a que el gobierno salvadoreño culpaba al gobierno sandinista de apoyar la guerra liderada por el Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN). Por tal razón los nicaragüenses eran non gratos en ese país. En Guatemala según cálculos estimados, a partir de mis propias indagaciones, podemos hablar de la presencia de unas diez familias miskitas.

Panamá se convierte en destino de migrantes sobre todo en el período 2000 – 2011, cuando en general se intensifican los flujos migratorios transfronterizos e intrarregionales. Según el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos de ese país, para el año 2000 residían en Panamá 4,883 nicaragüenses; en el censo del 2010 esta cifra ascendió a 9,798, lo que equivalía el 6,9% del total de la población extranjera en el país (140,236)[18] En este caso los datos encontrados se refieren a la población migrante en general, sin especificar lugares de origen o pertenencias étnicas, de ahí que no se puedan hacer precisiones respecto a los miskitus.

En Belice hay un número pequeño de migrantes miskitus, pero no hay datos precisos al respecto. En Gran Caimán se conoce de la presencia de algunos miskitus, también sin precisar cifras. De otros países caribeños no he podido obtener informaciones.

Respecto a Europa como destino migratorio de los miskitus, no hay evidencias de muchos casos durante la guerra, sólo se conoce de tres familias. España, dentro de Europa, surge como nuevo destino a partir de la mitad de la década de 2000 y este flujo migratorio se intensifica especialmente para la población femenina, motivada en buena medida por la demanda de mano de obra femenina en el sector servicios.

Canadá y Australia

Estados Unidos, Canadá y Australia se identifican desde hace mucho como países receptores de refugiados de diferentes nacionalidades (Kymlicka, 1995). Los miskitus interesados en migrar a Canadá y Australia mayormente, se acogieron a la oportunidad de pedir asilo político desde los campamentos en Honduras y Costa Rica donde radicaban; también se conocen de algunos casos que lo hicieron estando fuera de los campamentos de refugiados.

Los gobiernos de Canadá y Australia respondieron positivamente y los miskitus viajaron con visas y beneficios como refugiados, a diferencia de sus paisanos que viajaron a países como Guatemala. De manera directa puedo usar el caso de mi hermano que migró a Australia. Su experiencia aporta las siguientes informaciones:

[18] Para profundizar estas informaciones se sugiere consultar: "Perfil migratorio de Nicaragua 2012," elaborado por la Organización Internacional para las Migraciones, ISBN 978-92-9068-665-1 © 2013.

"Yo era estudiante de medicina. Estando en tercer año el gobierno me mandó a acompañar a la gente durante el traslado que los sandinistas hicieron con las comunidades de Río Coco. Por ser estudiantes éramos obligados a obedecer al gobierno. No nos dejaban estudiar. La guerra iba aumentando y me sentía inseguro. La hermana mayor de mi esposa vivía en Costa Rica desde los setenta. Con la ayuda de su hermana, mi esposa decide ir a Costa Rica para luego llevarme a mí así ella se fue primero con nuestros cuatro hijos. Después de seis meses yo la seguí, era difícil en la época dejar salir a los hombres. Tenía que presentar primero constancia de haber servido a la reserva, yo por haber participado en varias actividades se me dio permiso para poder obtener mi pasaporte y permiso para salir. Conseguí mi visa tica y me fui.

*Estando en Costa Rica supe que los gobiernos de Australia y Canadá concedían asilo político a nosotros. Apliqué en ambos gobiernos. Después de dos meses me contestaron aceptándome los dos gobiernos. Decidimos a Australia porque fue el primero en contestarnos. Nos pagaron boletos de avión de todos nosotros. Llegando allá nos dieron casa, escuela para aprender el inglés por un año" (*Gabriel, 2004, entrevista telefónica).

En Australia las indagaciones realizadas permiten estimar la presencia de aproximadamente ocho familias que integran a alrededor de cuarenta miskitus, provenientes de diferentes comunidades del norte de la Moskitia, como Santa Marta y Karata pertenecientes al municipio de Puerto Cabezas, Kum, Santa Fe, San Carlos, y Wasla del municipio de Río Coco.

En el caso de Canadá la mayoría se radica en Toronto y Vancouver, algunos pocos en Ottawa, y un pequeño número en otros sitios de este país. Al parecer el gobierno canadiense también les pagó los gastos de traslado y ayudó en el proceso de incorporación a la sociedad canadiense. Cálculos realizados develan que entre 100 a 200 miskitus de la zona del norte de la Moskitia fueron a Canadá. En general se ha dado la tendencia de que los miskitus que emigraron a Australia y Canadá, eventualmente han obtenido la ciudadanía de dichos países, al tiempo que conservan la ciudadanía nicaragüense.

Camino a Puerto Arturo

Tal como se expresa en el Capítulo I de este documento, la diáspora miskitu comporta características diferenciadas atendiendo al momento histórico en que se produce. En la década de 1980, en el escenario del conflicto entre gobierno sandinista y miskitus, concurren circunstancias particulares, en especial políticas, que impactan la migración de miskitus a Estados Unidos. Los miskitus migrantes en ese período histórico fueron favorecidos o amparados por medidas del gobierno norteamericano, dadas

sus diferencias y la beligerancia con los sandinistas. Posterior a esta etapa –iniciada la década de 1990 y hasta la actualidad– muchos miskitos que asumen la estrategia migratoria como alternativa, comparten con el resto de los centroamericanos en particular y latinoamericanos en general, la experiencia de ser indocumentados y el tránsito por la ruta Centroamérica-México hacia Estado Unidos, plagada de peligros, extorsiones, muerte y violencias de diversos tipos.

Volviendo a la época previa a la década de 1980, son diferentes las experiencias vividas por los miskitus que emigraron a Estados Unidos, en comparación sobre todo con los que se marcharon a Canadá y Australia. Los escasos miskitus que llegaron a los Estados Unidos antes de la década de 1980 lo hicieron con visa y en avión.

Al presente la sección de visas del consulado norteamericano mantiene un procedimiento difícil y lleno de exigentes requisitos para los ciudadanos centroamericanos. En especial resulta difícil para las personas de bajos recursos económicos. Se les solicita ser poseedores de cuentas bancarias, propiedades, etc. con lo cual es prácticamente imposible acceder a un visado para migrar legalmente. Como bien señala el estudioso del tema José Luis Rocha:

> "*La ruta del rechazo empieza en los países de origen. La fuerza centrífuga de la xenofobia, a la que se opone una fuerza centrípeta que atrae a las poblaciones de la periferia hacia el corazón del sistema, se manifiesta en los países de origen, en cada día más abultada y lucrativa industrial de la negación de visas de ingreso a los Estados Unidos"* (2004: 108).

Coincido con el planteamiento del autor acerca del método burocrático y las excluyentes exigencias para la aplicación al visado vigente en los consulados norteamericanos. Cientos de personas pagan anticipadamente, depositando en el banco nacional indicado por el consulado para la cita. Luego de horas de espera en la línea, en muchos casos les toca escuchar del personal responsable de atención que no ha llenado o falta algún requisito, por lo que debe intentarlo una próxima vez y sin reembolso de lo ya gastado.

Es obvio que los miskitus forman parte de la sociedad rural pobre de Nicaragua y en tal situación para la mayoría les era y es aún, imposible cumplir los requisitos del consulado norteamericano. Durante la guerra muchos se inscribieron entre los miles de nicaragüenses que huían por el conflicto rumbo a Estados Unidos por tierra. En autobuses viajaban hacia Guatemala, luego seguían a México y de ahí a Estados Unidos.

En la década de 1980, la frontera sur y norte de México no representaba gran peligro para los centroamericanos, como he mencionado antes, pues apenas empezaba, con fuerza incipiente esta ruta migratoria y no existía mucha vigilancia en las fronteras. Por esta razón los miskitus que migraron en

aquella época llegaron a su destino final sin grandes dificultades. También viajar a México con visa de turista no requería muchos requisitos. Sólo pagando una cuota insignificante se podía obtener la visa en el consulado. Algunos miskitus aprovecharon esa oportunidad y viajaron hacia México con visa turística mexicana, hasta la ciudad de México en avión. Tal fue el caso del miskitu Astin Zamora, sobre el que se expone detalladamente sus experiencias en el capítulo IV. Los que acudían a esa ruta, posteriormente desde la ciudad de México seguían en autobús sin retenes, hasta la frontera Brownsville u otros puntos fronterizos. A medida que aumentara en Nicaragua, Salvador y Guatemala el conflicto armado, desde mediados de la misma década de 1980, esa ruta comenzó a ganar más migrantes y a complejizarse el proceso.

Como se mencionó en el capítulo anterior, a principio de 1980 Alston Cunningham (G en la Genealogía en el Anexo 2) era el único miskitu en Puerto Arturo. Alston sirvió de referencia para su *taya nani* y *kiamka nani* durante la época de la guerra. La solidaridad mutua en la cultura miskitu es una regla social común como en otros grupos humanos. Aunque la influencia de la modernidad en los últimos veinte años ha traído ciertos cambios se conserva aún este valor social compartido. Esto es un patrón común entre los migrantes de la ciudad al campo en América Latina (Ver: Adler de Lomnitz, 1975; Oliveira 1976; Conzemius, 1932; Helms, 1971; Nazario, 2006; entre otros). En el próximo capítulo VI analizaré en más detalle como funcionó esta solidaridad en el caso miskitu.

De acuerdo al censo realizado como parte de la investigación en 2004-2005 se acredita que en un período de tres años, entre 1980 y 1983 llegaron aproximadamente 17 miskitus a Puerto Arturo, la mayoría eran hombres solos, excepto dos que habían traído a sus esposas e hijos. Describiendo ese período, Orlando Connor, uno de los primeros en llegar asevera: "*yang nani waitna baman Puerto Arturo nara bali bangri ninkara wan kiamka nani bribalan"*, ("únicamente nosotros los hombres llegamos primero aquí a Puerto Arturo. Después traemos a nuestros familiares").

La cantidad de migrantes indocumentados hacia Estados Unidos crece aun cuando los gobiernos mexicano y norteamericano acuerdan poner más vigilancias en sus respectivas fronteras para controlar a los migrantes centroamericanos. A la vez crecen las exigencias en los consulados, aunque la cantidad de migrantes no se detiene.

A partir de 1984 en la ruta migratoria ya representaba muchos riesgos para los miskitus, pero las circunstancias de la guerra les obligaban a atreverse; si los apresaban en el trayecto los oficiales migratorios mexicanos eran regresados. En caso de quedar en Guatemala, buscaban otra oportunidad y a veces pasaban meses luchando hasta lograr su meta de llegar a su destino final.

En mi investigación al preguntar a los miskitus cómo llegaron a Puerto Arturo, a partir de sus vivencias se perfilan dos posturas. Una primera, llena de lamentaciones que recuerda la tempestad que les

tocó vivir en el trayecto, así expresan: "*yawan muhtak bal luan trabil kasak kaikan kuna Dawan wan lulkraskan"* ("nosotros venimos por abajo, sufrimos mucho en el camino pero Dios no nos abandonó"). La segunda versión da cuenta de un tono valiente, predomina sobre todos entre los hombres jóvenes quienes afirman: "*yawan na aiklaklabra kiamka kan muhtak aiklabi bal luan sika"* ("somos una raza de resistencia. Venimos por abajo luchando").

En un período de alrededor de treinta años en Puerto Arturo fue aumentando la comunidad miskitu dentro de una sociedad diversa, configurándose como una comunidad étnica particular. Los miskitus en tono de broma se auto-describen al referirse a Puerto Arturo en comparación con otros lugares: "*naha miskitu pliska sirpi kum bako" (*"este parece como un pueblo pequeño miskitu)"

Esta comparación con un pequeño pueblo en la Moskitia se basa en que en dicha ciudad se ha radicado ya un cierto número de miskitus, en la existencia allí de un espacio concreto donde viven y en otros aspectos que guardan ciertas semejanzas con su lugar de origen, como son el clima caliente y húmedo, el pequeño tamaño de la ciudad, la existencia cercana de agua por la presencia del mar y abundantes ríos y una bahía para la pesca.

La condición de ciudad pequeña pero diversa, poblada por anglos, afro-americanos y vietnamitas y la presencia creciente de latinos ha tenido sin dudas consecuencias particulares en el modo en que este enclave miskitu se ha desarrollado, haciendo emerger vínculos comunitarios que lejos de debilitarse se fundan o anclan en referentes y prácticas traídos de sus lugares de orígenes. Lo que ha sido bien diferente para los miskitus radicados en ciudades más grandes.

Otra expresión de los miskitus en torno a Puerto Arturo, más escuchada entre los adultos dice: "*naha pliska aihka rau nani pawaika*" ("en este lugar crecen los huérfanos"). Culturalmente entre los miskitus alguien huérfano especialmente una niña o un niño, adolescente o jóvenes, da compasión porque ya no está con sus padres y lo ven como alguien desprotegido o vulnerable. La expresión se ha adaptado a la realidad del migrante miskitu en Puerto Arturo, circunstancia donde ellos se consideran como "huérfanos" por estar lejos de *yapti tasba* (madre tierra Moskitia) y dejar atrás sus pertenencias (casa, animales, panteón, etc.) En cambio los jóvenes nacidos y crecidos en Puerto Arturo no perciben esa lógica de orfandad; tienen sus padres y viven mejor la vida en Puerto Arturo.

A continuación se describe algunas vivencias de cinco miskitus migrantes radicados en Puerto Arturo. Ellos comparten el sentir de los que se identifican al hablar de su proyecto migratorio como los que vienen por abajo. En lengua miskitu, "*muhtak bali bangri*", "venimos por abajo" (venir por abajo significa indocumentado por México). De ellos, tres migraron durante la década de 1980 y dos en la de 1990. Sus vivencias dan cuenta de las experiencias también vividas por decenas de miskitus que han seguido esa misma ruta en el camino hacia Estados Unidos y hoy forman parte de la sociedad

multicultural de Puerto Arturo, similar a lo vivido por Alston como tantos latinos migrantes. Los nombres de todos estos casos son pseudónimos.

Aún me acuerdo

Caso 1. Dama (abuelo) "Sula" es considerado entre los miskitus migrantes en Puerto Arturo uno de los primeros que migrara a ese lugar a principios de 1980, cuando aún no había persecución y vigilancia en el trayecto México – Estados Unidos. Su testimonio es breve pero revela con nitidez el prototipo del viaje migratorio a inicios de la mencionada década. Antes de la entrevista, cuando le pedí hablar sobre su viaje hacia Estados Unidos, me dijo: "*Aún me acuerdo*". Así he denominado esta sección, pues los recuerdos que estos miskitus compartieron durante las entrevistas emergieron con claridad, junto a emociones y afectos presentes en todo momento. Sula rememora su viaje con estas palabras:

> *"En 1982 compré mi boleto de autobús en Managua para Guatemala. Ese período todavía no era común viajar en autobuses. Era poco, después cambió. En mi bolsa sólo llevaba 350 dólares y con eso viajé. No había peligro en el recorrido por Guatemala. Tomé otro autobús hasta Tecum Umán, ciudad frontera y pasé por el puente fronterizo. Tomé un micro hasta Tapachula, luego de allí compré otro boleto hasta la ciudad de México. Gracias a Dios llegué, muy cansado, pero bien. De allí seguí hacia la frontera norte, lo mismo en autobús. A lo largo del camino no hubo ningún retén y el río norte lo pasé sin contratiempo"* (2005, Puerto Arturo).

Caso 2. Kuka "Kimla" (kuka = abuela) es una viuda**,** originaria de Bihmuna Río Coco, cruzó la frontera Río Coco en 1983, junto con otros tres miskitus de su misma comunidad. Desde sus recuerdos dice:

> "*Día y noche el ejército sandinista y la seguridad llegaba a nuestra comunidad. Vigilaba especialmente a los hombres. Yo sentía miedo porque mis dos hijos menores, de 14 y 15 años de edad, habían ido al otro lado por miedo a la ley de servicio militar. Los dos integraron a la guerrilla miskitu para luchar contra el ejército sandinista. Esa situación me tenía entre espada y pared. Me obligó dejar mi casa, mis animales, mi tierra e ir yo también a Honduras porque los sandinistas no me dejaban en paz, me vigilaban. Caminando llegamos hasta Mocorón, era el lugar donde nos acogían, un asentamiento donde había muchos de los nuestros.*"

Kuka procreó seis hijos, cuatro mujeres y dos varones. Los hijos varones, como aparece en sus palabras anteriores, marcharon a Honduras y las hijas se dispersaron a otras partes; dos migraron a Managua. La menor llamada la Kira, emigró a Puerto Arturo a finales de 1983. Esta hija fue la que posibilitó el viaje de Kuka. Kira viajó a Puerto Arturo gracias a la ayuda de su padrino de bautismo, dama

Klinko, quien desde el principio de 1983 había migrado a ese lugar. Klinko le prestó a Kuka 400 dólares para su viaje vía Guatemala y México hasta llegar a su destino final. Kira, desde Puerto Arturo localizó a su mamá ya refugiada en Mocorón, Honduras y se comprometió a apoyarla para que ella y sus dos hermanos pudieran llegar a Puerto Arturo. La Kuka no estaba de acuerdo en que sus hijos estuvieran participando en la lucha. Tenía miedo de que los mataran. Por eso ella recuerda que rezaba día y noche. Cuando a su memoria trae esos momentos dice:

> *"Dawan yang winanki walan, bara luhpi waitna wal sut takan war tila wina bako aikuki* (Dios me escuchó mi clamor, mis hijos decidieron salirse de la guerra y nos vinimos a Puerto Arturo). *Mi hija nos mandó el dinero para que pagáramos nuestros pasajes. Fuimos a retirarlo en Puerto Lempira Moskitia y viajamos en avión a Tegucigalpa. Desde allí abordamos un autobús de línea nicaragüense hacia la ciudad de Guatemala. Pagamos 25 dólares cada uno de pasaje. Buses nicaragüenses pasaba por Honduras por la guerra en El Salvador. Gracias a Dios llegamos bien. Allí nos hospedamos.*
>
> *Mi hija me dijo que esperara porque estaba juntando el dinero para mandarnos y pagar al coyote. Mi hija sola tenía que juntar los pasajes para tres personas*" (2005, Puerto Arturo).

Prosiguiendo con su narración Kuka rememora la llegada de los coyotes, unos gemelos (sutkis). Eran nicaragüenses muy conocidos en la época por los miskitus y otros migrantes centroamericanos. Tenían fama los sutkis; pues viajar con ellos significaba un viaje seguro porque sabían muy bien la ruta y las estrategias para el viaje. Por eso los miskitus y no miskitus los buscaban a ellos. El recorrido desde Guatemala hasta Puerto Arturo duró ocho días. Sobre él estas son las evocaciones de Kuka:

> *"Viajamos sólo de noche. De día nos tenían escondidos en la montaña. A veces en pueblitos nos hospedaban en la casa de sus contactos. Éramos 50 personas en total, entre nicaragüenses, salvadoreños y guatemaltecos. La mayoría éramos nicaragüenses. Varias veces nos escapamos de la mano de la policía y la migra en el camino. Gracias a Dios después de tres semanas de caminar, logramos llegar a la frontera norte. Tenían ya organizado como cruzar el río que une México y Estados Unidos. Cruzamos de madrugada, como a las 3 de la mañana. Entramos por Matamoros, Tejas. La migra nos agarró. Algunos lograron escapar. Mi hija ya nos había orientado en caso de ser capturados por la migra, que dijéramos que somos miskitus de Nicaragua. Nos llevaron a la oficina, nos trataron bien cuando le dijimos que somos miskitus. Amaneció, nos llamaron a uno por uno.*

Estando en su oficina, marcó el teléfono y nos dijo: alguien te habla. Contesté, yo pensaba que mi hija me iba hablar, pero era voz de un hombre y me habló en miskitu, me preguntó cómo me llamaba, ¿de qué comunidad son ustedes?, ¿quién te espera en Puerto Arturo? Luego tradujo todo al oficial de la migra en inglés. Después nos dio permiso de asilo político allí mismo. Nos llevó a la terminal de buses de Greyhound y nos dijo: allí vas a comprar tus boletos. Compramos y luego abordamos por cinco horas, un duro viaje y por fin llegamos a Houston. Pobre de mi hija. Nos esperaba y nos llevó a Puerto Arturo" (2004, Puerto Arturo).

Como se evidencia en estas vivencias acerca del viaje migratorio, fue bastante seguro y sin los grandes peligros y violencias que, luego, al paso de los años caracterizan la emigración ilegal de los centroamericanos hacia el país norteño.

Caso 3. "Uhlak", hombre originario de la comunidad de Sisin, municipio de Puerto Cabezas. Cuando estalló el conflicto bélico Uhlak apenas cumplía 15 años de edad. Observó desde su comunidad el inicio del conflicto entre el pueblo miskitu y el gobierno sandinistas. Recuerda aquellos momentos y dice: "*En esa época para nosotros los miskitus ir a Puerto Cabezas o Bluefields era como viajar al cielo. Los creoles y los mestizos tenían ese privilegio:*".

Uhlak no tenía vínculos con el conflicto entre Misurasata y el gobierno sandinista, ya que Misurasara tenía su base en Puerto Cabezas, y desde allí dirigía a las comunidades a través de líderes locales. Sobre esos sucesos afirma:

"*Yo no entendía lo que estaba pasando en Puerto Cabezas. En mi comunidad nuestros ancianos convocaban a una reunión todas las tardes y decían que los sandinistas quieren acabar con Misurasata y con nosotros. Este nuevo gobierno sandinista parece peor que los Somoza, porque los Somoza junto con los gringos llevaron todas nuestras riquezas; madera, oro etc. No nos dejó nada de beneficio, ni escuela, ni centro de salud, pero no nos perseguían, ni torturaban. En cambio, este gobierno sí.*

Mi pueblo fue víctima de varios combates abiertos. Con la excusa de proteger el puente que está en mi pueblo, se instaló un puesto militar permanente allí. Ese puesto sirvió de lugar de intimidación constante a nosotros. Día y noche el ejército y la seguridad del estado nos vigilaban. Íbamos a nuestra plantación, a pescar, etc., con mucho miedo. Por otro lado también nuestros hermanos miskitus armados, empezaron a motivar a los jóvenes de mi comunidad a que se integrara con ellos a la guerrilla miskitu, para así seguir combatiendo al ejército. Yo no quería participar en la vida

militar. No todos nacimos para vida militar. Yo ayudaba a nuestros jóvenes en la lucha trayendo comida etc. pero es todo lo que yo quería ofrecer. Sentía presión de ambos lados, quería ir a otro lugar, pero no sabía a dónde ir. Puerto Cabezas me parecí a buena opción por estar más cercano a mi comunidad, aun yo no estaba familiarizado. Una tía Klaudina (antika) vivía allí desde los setenta, pero el miedo del servicio militar obligatorio me dominaba. Aunque no vivía en Puerto Cabezas, pero sabía la noticia de persecución a los jóvenes. Estaba al día en las noticias y todos los jóvenes de las comunidades tenían miedo de ir a Puerto Cabezas, dicha ley obligaba a todos los jóvenes de 17 años a cumplir y yo tenía esa edad" (2004, Puerto Arturo).

Uhlak rememora una difícil posición al tener que decidir entre dos opciones; por un lado quedarse en su comunidad representaba un beneficio porque en las comunidades no reclutaban para el servicio militar. Por otro lado y al mismo tiempo en su comunidad sentía miedo de sus paisanos armados. Después de evaluar las cosas y a pesar de las amenazas, decidió dejar su comunidad Sisin, e irse a Puerto Cabezas con el apoyo de su tía Klaudina, radicada en aquella ciudad en el Barrio Cocal.

Una vez allí, Uhlak arriesgándose se inscribió en la escuela pública del barrio para continuar sus estudios. Empezó a asistir, siempre con mucho miedo, algo común en aquel período. Los jóvenes se desplazaban con miedo, porque el carro de la prevención aparecía cuando menos esperaban y se llevaba a los jóvenes en cualquier lugar; en el camino, en el centro deportivo, escuela, iglesias, sin que la familia se diera cuenta.

Un día del mes de septiembre, después de clase cuando se dirigía junto con sus compañeros a la casa de su tía, sorpresivamente llegó la camioneta de prevención y lo reclutó junto con otros tres jóvenes, sin que su tía lo supiera. Fue trasladado a la oficina de la prevención. Allí inmediatamente sometido a un examen médico que formaba parte proceso del reclutamiento. Tanto Uhlak como sus tres compañeros de escuela resultaron aptos físicamente. Luego fueron trasladados al puesto militar Kamla, el más grande de la época en la región y que en los años de 1990 se convirtiera en un campus de la Universidad de las Regiones Autónomas del Atlántico Norte (URAACAN). Los recuerdos de aquel pasaje de su vida vienen a la memoria de Uhlak:

"*Me dieron sólo dos meses de entrenamiento militar y luego planeaban mandarme al sector de Río Coco para combatir. Yo estaba buscando una oportunidad para escapar de la base militar. Una noche me dejaron en turno con otros compañeros miskitus de la comunidad de Bihmuna, lo mismo los habían reclutado en el camino de la escuela. Entonces decidimos abandonar el puesto militar y tomamos camino hacia Managua, primero por la montaña caminando hasta llegar a la comunidad Kilómetro 43. De ahí*

abordamos un camión que trasladaba madera desde la región a Managua. Le dijimos al chofer que estábamos huyendo del servicio militar. Nos dijo te vamos ayudar, métanse entre las maderas. Todo el día el trayecto fue en una mala carretera.

Pasamos varios puestos militares, pero gracias a Dios no se dieron cuenta, sufrimos hasta llegar a Managua. Yo no tenía a nadie en Managua, pero mi amigo si tenía un tío y nos hospedamos en la casa de él" (2004, Puerto Arturo).

En Managua a Uhlak y a su amigo les esperaba la misma situación de incertidumbre y temor, debido a las persecuciones por el reclutamiento. Debían salir a escondidas en determinados horarios donde corrieran menos peligro de ser detenidos. Un tío del amigo de Uhlak trabajaba en un restaurante como cocinero y les consiguió a ambos trabajo como lavatrastes, donde les pagaban apenas para sobrevivir. El amigo de Uhlak tenía familia en Puerto Arturo. Se comunicó con uno de ellos y recibió el compromiso de ayudarlo.

Siguió trabajando junto a su amigo y a la espera de la ayuda que este aguardaba de su familiar en Puerto Arturo. Pasado alrededor de un mes su amigo recibió dinero de su familia en Tejas para hacer el viaje. Luego de acudir a una agencia clandestina donde por 100 dólares le conseguían visa de salida y pasaporte, su amigo emprendió el viaje, prometiéndole que lo ayudaría una vez llegado a Estados Unidos. El viaje de su amigo por tierra a Guatemala, México y luego a Puerto Arturo duró menos de una semana y sin grandes contratiempos. Una vez allí y tal como había prometido, buscó la forma para sacarlo. Así lo recuerda Uhlak: "*a los dos meses me mandó 500 dólares. Con eso organicé mi viaje."*

Uhlak siguió el mismo proceso de su amigo. Ya conocía la agencia de viajes clandestina, donde también consiguió su visa y pasaporte por igual suma de dólares; compró un boleto en autobús a Guatemala y se marchó. Se emociona al rememorar este pasaje de su vida; el miedo a los agentes de la prevención le acompañó hasta después de pasar la frontera Los Pinos, Honduras cuando se tranquilizó, en sus palabras así se expresó:

"Yo me iba con mucho miedo pensando de que me iba detener en la frontera. Gracias a Dios no me detuvieron. Crucé frontera sin problema, entrando en el territorio hondureño sentí paz en mi corazón. Después todo el día el bus viajo hasta llegar a la ciudad de Guatemala" (2004, Puerto Arturo).

Uhlak, al igual que otros de sus paisanos, se hospedó en un alojamiento pequeño en el centro de Guatemala. Pronto encontró un coyote que le cobró sólo 450 dólares por guiarlo en el trayecto hasta la frontera norte. Uhlak se acuerda de los detalles aunque casi ya pasaron 30 años:

"En Guatemala me dijeron que había mucha vigilancia en el camino, pero el coyote me dio ánimo. En total llevó 25 personas, guatemaltecos, salvadoreños y mestizos del Pacífico y miskitu sólo yo. Viajábamos sólo de noche y por montaña porque ya para entonces había muchos retenes de migración en la carretera principal. Entrando a Veracruz nos dimos cuenta que la migra allí tenía un puesto estratégico, pero gracias a Dios escapamos de manos de ellos. Después de ese suceso nuestro coyote cambió la ruta, nos llevó por el mar hasta Acapulco. Desde allí tomamos autobuses y llegamos a la ciudad de México, de allí abordamos otro autobús rumbo al norte. Esta parte no había vigilancia sólo en el sur, hasta llegar a Matamoros, México" (2004, Puerto Arturo).

El compromiso del coyote era llevarlos hasta la frontera, lo cual cumplió. Se quedó en Matamoros sin dinero ni para hospedarse en un hotel, ni para comer. Desde la mañana hasta la noche permaneció en la terminal de autobuses. Un trabajador de limpieza de allí le invitó a un plato de comida. Le ayudó con 50 pesos mexicanos y le orientó la táctica para cruzar la frontera. Recuerdo que me dijo:

"En madrugada es el mejor momento para cruzar porque generalmente esa hora los oficiales agarran sueño o están muy cansados. Siguiendo el consejo, tres de la mañana me metí al río, no estaba hondo y nadando crucé. Pero desgraciadamente me agarró la migración. Tuve mala suerte, estaban despiertos, me preguntó en español, ¿de dónde vienes? y le dije que era de Nicaragua, ¿eres miskitu? le respondí que sí. Me asustó cuando me preguntó eso. Me dijo sígueme y me llevó a una camioneta y me dijo móntate. Arrancó la camioneta, como en dos minutos llegó a parar frente a un edificio grande y salió el oficial. Me dijo, baja de la camioneta y ven conmigo adentro y lo seguí. Entrando me di cuenta que era la oficina de migración, había bastante oficiales.

Después me dijo, tienes una llamada telefónica, ven y hable. Llegué a contestar la llamada pero en mi interior yo me decía, ¿quién me llama? Contesté el teléfono y era voz de un hombre que me saludó en miskitu, ¿cómo estás? (nahkisma). Le dije, gracias a Dios estoy bien (tinki Dawan painsna) El me respondió, soy Pastor moravo. Trabajé en tu país y aprendí tu idioma. Me dio una sorpresa grande. Luego siguió preguntándome, ¿cómo te llamas? (ninam dia?). Mientras hablaba con el pastor, vi que el oficial de la migración me escuchaba y me miraba muy atento y tomaba nota en un cuaderno. La conversación con el pastor duró poco. Después me di cuenta que ese era el método que la migración utilizaba para probar si realmente yo era miskitu" (2004, Puerto Arturo).

Luego de esta prueba, Uhlak cuenta que recibió permiso de asilo político en esa misma oficina. Mientras esperaba se pudo comunicar con su amigo en Puerto Arturo quien le mandó dinero para el

pasaje. Al concluir el proceso de detención uno de los oficiales llevó a varios en camino hasta la terminal de autobuses Greyhound, compró su boleto a Houston y allí permaneció esperando a su amigo junto con otros dos paisanos, luego fueron a Puerto Arturo.

Una vez más son las redes sociales que permiten explicar y comprender esta trama de relaciones y ayudas en un proceso migratorio. La existencia de enclaves étnicos en un país da acogida que sirve como plataforma ayuda para el viaje, durante en el viaje y a la llegada al lugar receptor.

Caso 4. "Tiniska Mairin": frustrada por la situación económica en 1990. Tiniska Mairin es originaria de la comunidad de Sandy Bay, al norte del municipio de Puerto Cabezas. Ella y sus hermanas se trasladaron a vivir en Puerto Cabezas a principios de los ochenta por la situación de la guerra, mientras su único hermano Klamri de 18 años y su mamá quedaron en Sandy Bay porque Klamri estaba en edad de servicio militar obligatorio y corría riesgo de ser capturado en Puerto Cabezas. Tiniska Mairin estudiaba y trabajaba como secretaria en la educación, ganando un sueldo miserable, mientras que otra hermana había migrado a Puerto Arturo a principios de los ochenta. Esta hermana migrante deseaba llevar a Tiniskia a Puerto Arturo, pero ella a pesar de la guerra, nunca quiso viajar por el riesgo que representaba el largo trayecto de viaje y el miedo al peligro de muerte.

Como ya he señalado antes, la guerra había llevado al país a un caos sin salida. En ese escenario diferentes organismos sociales y religiosos, junto con la comunidad internacional, exigían al gobierno sandinista buscar la paz para Nicaragua. En febrero de 1990, el gobierno sandinista aceptó realizar elecciones libres. Los partidos nacionales se unieron formando un solo frente común: Unión Nacional Opositora (UNO), liderada por Doña Violeta Barrios de Chamorro, de tendencia demócrata y enfocada a la economía neoliberal. En las elecciones lograron derrotar al régimen sandinista e impuso la paz social nuevamente en el país. Tiniska Mairin como otros ciudadanos nicaragüenses se esperanzaron con el cambio de gobierno. Sobre ese suceso ella afirma: "*nosotros queríamos paz, cansado de ver muertos y las tiendas vacías*".

El nuevo gobierno trajo la paz social porque se acabó la guerra, pero no se veían mejorías económicas. Continuó aumentando el precio de los alimentos básicos, y el desempleo. Ante esa situación, Tiniska perdió las esperanzas y decidió dejar atrás el miedo, aventurándose hacia Puerto Arturo, Tejas. El paso por las fronteras en los noventa era más difícil y también el costo del viaje había subido. La hermana mayor juntó la cantidad que necesitaba para el viaje, 1500 dólares y se los envió. Se comprometió en mandar en dos partes, primero le envió 500 dólares para llegar hasta Guatemala, una vez estando allá, mandaría el resto. La hermana le dijo que Dama Kiaki, originario de Bihmuna, se encontraba en su comunidad visitando a sus familiares y pronto regresaba a Puerto Arturo por esa misma ruta y que ella

viajara con él, ya que éste había viajado varias veces por esa ruta a Estados Unidos y conocía bien el camino.

Tiniska siguió la orientación de su hermana y viajó junto Dama Kiaki. Aparte de Tiniska viajaron siete miskitus más, todas mujeres con sus hijos e hijas. Los esposos de ellas estaban ya como migrantes en Puerto Arturo y pidieron a Dama Kiaki que apoyara a sus esposas en el viaje. Empezaron el trayecto juntos desde Managua hasta Guatemala en autobús; llegando allá, todos se hospedaron en el mismo hotel en la zona uno y compartieron habitaciones triples para economizar.

Kiaki por su experiencia conocía un coyote nicaragüense y habló con él sobre sus viajes. El coyote aceptó con la condición de realizar el viaje con más cantidad de gente y que estaba esperando otros nicaragüenses que llegarían en una semana. Confiando en que es un coyote de confianza, decidieron esperar en el hotel. Por fin llegaron los nicaragüenses e iniciaron el viaje con 35 indocumentados, entre niños y adultos, la mayoría oriundo Nicaragua, y seis salvadoreños. Desde la ciudad de Guatemala a la frontera el Carmen viajaron en autobús, llegaron de noche y durmieron en dicha ciudad. En la madrugada cruzaron la frontera por el río entre Guatemala y México, entraron en el territorio mexicano y se quedaron en el monte por miedo a la migra. El reto más grande para los centroamericanos, como hemos dicho, es atravesar el territorio mexicano. El coyote tenía preparado sus contactos en México. Según Tiniska Mairin, caminaron por la montaña por dos días y dormían en el camino. Luego llegaron a un pueblo pequeño donde les esperaba un camión de carga que los llevaría a Veracruz. Recorrieron camino toda la noche fueron parados por varios retenes pero los oficiales no revisaban el camión, y les dejaron ir hasta llegar a Veracruz en la madrugada. Tal como había organizado el coyote, abordaron otro camión rumbo a la ciudad de México, a donde igualmente llegaron sin problema. A la entrada a la ciudad se hospedaron un pequeño hotel por cuatro días, y después el coyote dividió el grupo en dos y otra vez en otro camión. Ahora debían viajar solamente de noche. Se quedaban en diferentes ciudades. Tiniska ya no se acuerda de los nombre de las ciudades, pero sí recuerda que el trayecto duró una semana hasta la frontera con Brownsville.

Pasaron dos noches en la frontera, luego cruzaron el río norte que une la frontera norteamericana y México. Cruzaron bien el río y al entrar fueron apresados todos por la migra gringa. Lo recuerda muy bien y así describe:

> *"Mala suerte, entrando en el territorio norteamericano nos agarró a todos y nos llevó a un centro de detención de los indocumentados. Antes de salir de mi país mi hermana me había orientado que si acaso me agarrara, digiera a la migra que soy miskitu a ver si me ayudaba, aunque la guerra haya terminado. Le dije así, soy miskita de Nicaragua, pero me contestó, tu país ya terminó la guerra. En ese momento me di cuenta que no éramos*

especiales para los oficiales de la migración ni para el gobierno norteamericano. Mi hermana contrató a un abogado para que me liberara, así me dio libertad y los otros lo mismo con abogados obtuvieron su libertad, me quedé aquí en Puerto Arturo desde entonces" (2004, Puerto Arturo).

Caso 5. "Mairin Takan" nació en Kep. Actualmente sigue sintiéndose parte de este pueblo, de donde también proviene su madre. Su padre miskitu, originario de Awastara, llevó a su familia a vivir al Barrio Cocal de Puerto Cabezas, buscando un mejor nivel de vida, cuando Mairin Takan contaba con sólo un año de edad. De ahí proceden sus recuerdos de infancia. Una vez concluida su educación secundaria, ingresa a la escuela de enfermería ubicada en la localidad, a donde asistió por poco tiempo, porque obtiene una beca que le permitió cursar una especialidad de enfermería en Managua.

A mediados de la década de los ochenta, ejerciendo su profesión en el hospital de Puerto Cabezas, su vida cambió cuando el gobierno Sandinista impuso la ley obligatoria de servicio militar a todos los jóvenes del país que cumplían 17 años, incluyendo a los grupos étnicos de la Costa Moskitia. Un hermano de Mairin takan se vio afectado por esta ley y comenzó a ser perseguido día y noche por los reclutadores militares. Obligada a abandonar su trabajo y familia, Mairin Takan emigró con su hermano hacia Honduras, ayudándolo a escapar del servicio al ejército. Estando en Honduras, Mairin Takan no tenía familiares y tuvo que adaptarse a vivir en varios lugares, primero en Tapam Laya y luego en Auka, donde ayudó a su gente de la Moskitia que se refugió en esta comunidad hasta terminada la guerra.

Ante esa situación regresa en 1990 a Puerto Cabezas y se incorporó nuevamente a trabajar como profesional en el área de salud. Al observar que la economía de su país iba empeorándose, se comunicó con un primo que estaba en Puerto Arturo, explicándole su situación, este se ofreció apoyarla para que emigrara allá. Aparte, Mairin Takan disponía de algunos ahorros que utilizó para el viaje. Al igual que otros compatriotas viajó primero a Guatemala, pasando por México, hasta ingresar por Tejas. El trayecto duró treinta días según ella:

"*Me tocó muy duro esta travesía. Primero viajamos en camión, luego nos bajaron para caminar por veredas, ríos, cerros y montañas, durante noche y día. Llegamos por fin a la frontera Brownsville. Cruzamos el río de noche. Dijimos gracias a Dios entramos a Estados Unidos, pero la migra norteamericana nos agarró a todos. Nos llevaron a un centro de detención. Me preguntaron de donde era, le dije de Nicaragua, me respondió la migra, tu país está en paz. Mi primo habló a un abogado, que me ayudó salir de la mano de la migra. Si no me iba regresar a Nicaragua. Si la migra me regresa a Nicaragua jamás hubiera vuelto a intentar hacer ese recorrido. Es duro, duro de verdad. Desde que entré a Estados Unidos pasé cuatro años escondida de la migra porque no*

tenía papeles. En mil novecientos noventa y nueve salió una nueva ley llamada NACARA por medio de la cual, gracias a Dios, me dieron un permiso de trabajo, pero desafortunadamente hace un año me lo quitaron. Cada vez que voy a la migración me indican que muestre pruebas de la fecha en que ingresé al país y aunque las he mostrado, no me creen y últimamente me dijeron que mi caso está en manos del Congreso. Así que aquí estoy, sigo de indocumentada" (2004, Puerto Arturo).

Conclusión

Los cincos relato dan cuenta de cómo las diversas situaciones sociales y políticas, en especial la guerra, afectaron profundamente a las familias miskitus. Entre sus consecuencias está la migración forzada; padres, hijos, hijas y especialmente los jóvenes, buscaron refugio en diferentes lugares y países, como la pequeña ciudad de Puerto Arturo, que acogió a los miskitus, muchos de los cuales dejaron tras de sí a sus familias de origen y las creadas.

La experiencia de Dama Sula refleja el momento migratorio de una frontera sin amenazas y un trayecto sin grandes dificultades para llegar a destino final en Puerto Arturo a inicios de 1980.

Con el paso del tiempo la situación cambia. Los casos de Kuka Kimla y Uhlak nos develan a personas que les tocó atravesar el territorio mexicano, como a todos, pero enfrentando ya otra situación: ser capturados por la guardia fronteriza al cruzar la frontera norte y ser liberados luego de una investigación comprobatoria sobre su condición de miskitus, al ser considerados perseguidos políticos por el gobierno sandinista.

Los últimos dos casos de Tiniska Mairin y Mairin Takan, ya en los años 90, vivieron la misma tragedia en su país, el miedo, la inseguridad, las carencias económicas que les conduce a la decisión de migrar. Hacen igual trayecto e igualmente son capturados por la guardia migratoria en el cruce de la frontera en Brownsville. El final de la guerra eliminó la posibilidad de ser considerado perseguido político. Los miskitus dejaron de estar en la agenda de Washington; por lo tanto desapareció la oportunidad de protección para ellos en la frontera. Las palabras de un miskitu evocando su viaje son emergente de cómo estos hombres depositaba una cierta confianza en la protección por su condición de perseguido: *"yawan nani tigni yawi luan taim tinki Dawan miriki wanta baikbia" (*cuando cruzamos el rio nadando decíamos gracias a Dios los gringos nos ayudará*).*

Como se ha mostrado a través de los testimonios de los migrantes entrevistados las mediaciones políticas, sociales y económicas modifican el tratamiento para los migrantes. Con el fin de la guerra comienza la necesidad de asistencia legal mediante los abogados, y se encarece el viaje y todo el proceso. Los hechos que comparten migrantes de años posteriores muestran que fue el apoyo a los miskitus

transitorio, mientras que el gobierno norteamericano intentaba derrotar al gobierno sandinista comunista, período en que funcionó la protección.

Con el nuevo gobierno de Doña Violeta Barrios de Chamorro llegó al país una esperanza de paz social y reconstrucción. Fue cancelada la ley del servicio militar patriótico obligatorio, con este proceso de paz aquellos jóvenes migrantes quienes habían reorganizado sus vidas fuera de su madre tierra empezaron a visitar su país. No obstante, a partir de ese momento los miskitus comenzaron a quedar registrados dentro de los inmigrantes centroamericanos que cruzan ilegalmente la frontera y se exponen al tráfico de personas, la cárcel, la tortura y la muerte. Luego de casi diez años de guerra, Nicaragua había quedado devastada; en esas circunstancias la migración siempre es una opción. Las cifras no permiten llegar a conocimientos exactos pero los estimados indican que hubo cierta disminución. En la mira de los migrantes comienzan a aparecer otros contextos geográficos más lejanos o no, pero menos peligrosos, como Costa Rica, Panamá y hasta la lejana España en Europa.

Después del 11 de septiembre de 2001 y el derrumbe de las Torres Gemelas, la migración se ha tornado más difícil no sólo para los miskitus, sino para todos los centroamericanos y en general los extranjeros (Ver, por ejemplo, Stephen 2007:xiii-xvi, 12-18, 28-31).

Yo llegué a Puerto Arturo, en este camino de la investigación, tres años después de ese trágico acontecimiento en Nueva York, allí escuché a casi todos los miskitus afirmar:

> *"Naiwa lika piua saura Puerto Arturara balaia, yang nani 1980 bali bangri piuara diara sut yamni kan, kuna naiwa wan uplika kum bribalaia uba karna lalah tanira an wan rayaka sin wal pulisa."*
>
> "Hoy es mal momento para llegar a Puerto Arturo, cuando nosotros vinimos en 1980 no era tan difícil como hoy. Ahora para traer alguien de nuestro familiar es más difícil económicamente, se necesitan cinco-ocho mil dólares y es más riesgoso el camino" (2005, Puerto Arturo).

Capítulo VI: Vida Familiar y comunidad en Puerto Arturo: Nuevo espacio y parentesco (*kiamka*)

Introducción

Luego de analizar en el capítulo precedente la génesis de la migración miskita hacia el territorio norteamericano y las variantes de ese proceso, así como las vivencias de los primeros migrantes miskitus a Puerto Arturo, se puede observar que pasado un período de tiempo se hicieron visibles y actuantes las redes de parentesco, en medio de una diversidad de grupos culturalmente distintos. Los miskitus migraron a Puerto Arturo desde diferentes comunidades de la Moskitia, como se observará más adelante en este capítulo. Antes de migrarse, algunos se conocían porque eran familiares o vecinos de la misma comunidad, y otros no se conocían pero sí compartían una consciencia de etnia común (Barth 1969) y por primera vez se conocen en Puerto Arturo como una comunidad imaginada, siguiendo el concepto de Benedict Anderson (1983), antes delineado en el capítulo II. Aunque distantes de su *yapti tasba*, cuando se encuentran asentados en un solo espacio, se resalta su identidad de ser miskitu. Como se describe en este capítulo, un número pequeño de hombres miskitus pioneros comenzaron a traer a sus esposas e hijos, y luego familiares y algunos *kiamka* o paisanos, y en poco tiempo un enclave de miskitus se conformó en medio de la sociedad multicultural de Puerto Arturo. El objetivo del presente capítulo es describir cómo los miskitus migrantes por medio de sus redes de parentesco miskitu constituyen su propia comunidad en Puerto Arturo.

En la primera sección se ubica el contexto de Puerto Arturo. En particular, su tamaño pequeño les permitió reconstituir una comunidad miskita pequeña dentro de ese contexto que tiene varias características parecidas a sus comunidades de origen. En la siguiente sección describo cómo los miskitus que llegaron a Puerto Arturo provenían de 25 diferentes comunidades pequeñas tradicionales. Cuatro casos de unidades domésticas (*utla*) nos permitará entender cómo llegaron a vivir a Puerto Arturo, quiénes les ayudaron a migrar y a comenzar su nueva vida en Puerto Arturo, y cómo, al establecerse, ellos ayudaban a otros. También veremos que ellos se socializaban entre familiares y amistades en Puerto Arturo, así constituyendo un sentido comunitario.

En las últimas secciones del capítulo hablaré de cómo mantienen contacto con sus familiares, sus iglesias, y sus comunidades en la Moskitia, o sea, las maneras en que ellos mantienen vínculos transnacionales. Estos vínculos incluyen visitas cada vez que puedan, ayuda económica (o remesas) y la comunicación por medio de varias formas de tecnología que se han ido cambiando desde la década de 1980 hasta el presente. En ese sentido, los miskitus son similares a otros grupos de inmigrantes, como se expuso en los capítulos I y II (Hagan 1994; Adler 2004; entre otros). Compartiré los resultados de una

visita corta que hice en 2005 a Bihmuna, la comunidad de origen de varios miskitus residentes en Puerto Arturo, lo cual me permite demostrar cómo los miskitus residentes en Bihmuna percibían el hecho de que varios de sus familiares y/o amistades vivían en Puerto Arturo. A lo largo de estas secciones se revela la importancia de las redes familiares y cómo los contactos transnacionales entre los residentes en Puerto Arturo y sus comunidades de origen permiten que el sistema de valores, prácticas y normas miskitus y su sentido de comunidad se resignifiquen, ajustándose a las circunstancias de la sociedad receptora y a las tecnologías de comunicación como los teléfonos celulares y el Facebook. Al final del capítulo contemplo el tema de la transmisión de la lengua miskitu a los hijos en el contexto de Puerto Arturo y en las comunicaciones transnacionales.

El contexto multicultural de Puerto Arturo

Antes de analizar cómo ha sobrevivido en Puerto Arturo el sistema familiar miskitu del que damos cuenta mediante los vocablos *taya* y *kiamka*, reiteramos varios puntos al respecto, que van resumidos en Tabla 1. Por la importancia de estos términos en la lengua miskita vuelvo a sus significados, aun cuando hayan sido abordados en el Capítulo II. En la organización social miskita los términos *taya* y *kiamka* son de suma importancia. El primero se refiere a las personas que tienen lazos de parentesco familiar consanguíneo con uno mismo, en un plano horizontal o vertical. En tanto, *kiamka* tiene una acepción algo más amplia, acepta la presencia de lazos familiares consanguíneos, sólo relativos a la descendencia de un tronco común. Es decir, supone relaciones de parentesco en un plano vertical y además, se refiere a la pertenencia a un mismo grupo étnico.

Tabla 1: Resumen de lo que abarca los términos *taya* y *kiamka*

Taya	relación consanguínea materna o paterna vertical y horizontal	Hay niveles de cercanía, como por ejemplo, puede incluir hermanos, primos hermanos, primos lejanos, y los esposos de éstos.	Se puede usar para referirse a todos los miskitus, vistos como una gran familia.
Kiamka	del mismo tronco	de la misma comunidad, por ejemplo, Bihmuna kiamka o Sandy Bay kiamka	del mismo territorio de la Moskitia paisano de la misma etnia/raza miskitu

También es necesario recordar muy someramente (para más detalles ver Capítulo I) las características de la ciudad receptora de los miskitus y donde se constituyera, desde inicios de la década de 1980, el enclave migratorio de este grupo étnico. Sus características atraviesan, en buena medida, el proceso de adaptación de estos migrantes de la Moskitia.

Puerto Arturo, como se describe en el Capítulo I, es una ciudad fundada a fines del siglo XIX, inicialmente pequeña y semi-urbana. Su importancia en la economía global capitalista comienza con el descubrimiento de reservas petroleras y el auge de esta industria. Los miskitus *kiamka nani* llegan a esta ciudad en medio del proceso que implicó el desarrollo de la industria del petróleo, que junto a la pesca, las labores de construcción-reparación de barcos y *rigs*, es aun la principal fuente de empleo de esa ciudad. A mediados de la década de 1970 a esta ciudad llegaron inmigrantes para satisfacer las demandas laborales de la industria del petróleo.

La primera ola masiva de migrantes en el área fueron los vietnamitas a raíz de la de guerra entre Vietnam y Estados Unidos. Miles de ellos, a partir de 1975, se vieron obligados a desplazarse, siendo Estados Unidos uno de los países principales destinatario de esta ola de migrantes asiáticos. Un numeroso grupo de vietnamitas se asentó en Puerto Arturo, creando sus iglesias mayormente católicas. Se han desenvuelto, sobre todo, como propietarios de pequeños negocios y en la pesca.

En ese sector son dueños de barcos pesqueros y dan trabajo a otros migrantes. Como se ve en la Tabla 2 de 1980 hasta 2000 los vietnamitas crecieron de 1,221 a 2,781, y luego bajó a 2,402 en 2010. En la ciudad también reside un pequeño número de otros migrantes asiáticos.

En 1980 había 3,879 latinos, y de esos 3,058 eran mexicanos, y 821 de otros orígenes. Desde 1980 a 1990 el total de latinos creció a 4,829. Ese aumento incluía a mexicanos y centroamericanos, incluyendo miskitus, impulsados por la crisis económica y las guerras en sus países. En 2000 los latinos se aumentaron a 10,081 y en 2010, a 15,917. En 1980 los latinos sólo constituían 6.3% de la población; ya para 2010 constituyen 29.6%. En 2000 y 2010 hay datos que especifican los orígenes de los latinos. Así vemos que en 2000 el número de mexicanos había subido a 7,830 y luego subió a 13,112 en 2010. En 2000 había 432 nicaragüenses y eso subió a 822 en 2010. Peggy Badlato (2000) estimó que había 250 miskitus en Puerto Arturo a finales de la década de 1990, pero no realizó un censo. Como indiqué en el capítulo I, el censo que yo realicé en 2004-2005 arrojó 320 miskitus, pero no logré censar a todos. Según el pastor, había entre 500 y 600 miskitus. Considerando todo esto, se puede suponer que la mayoría de los nicaragüenses censados en 2000 y 2010 eran miskitus, y ellos fueron contados en los censos como latinos, tal como refirió uno de los entrevistados (Alston en el Capítulo IV). De los 822 nicaragüenses en 2010, yo estimaría que por lo menos 80% de ellos eran miskitus, y los otros, mestizos y uno o dos creoles.

Tabla 2: Población de Puerto Arturo de 1980 a 2010

Puerto Arturo	1980			1990		2000		2010	
	Cantidad	%		Cantidad	%	Cantidad	%	Cantidad	%
Población total	61,251	100.0		58,724	100.0	57,755	100.0	53,818	100.0
Hispano o latino	3,879	6.3		4,829	8.2	10,081	17.5	15,917	29.6
-Mexicano	3,058	5.0		--		7,830	13.6	13,112	24.4
-PR/Cubano	128	0.2		--		79	0.1	240	0.4
-Otro latino	693	1.1		--		2,172	3.8	2,565	4.8
--de Nicaragua	--			--		432	0.7	822	1.5
Blanco (no hisp)	31,256	51.0		26,458	45.0	18,387	31.8	12,294	22.8
Afro-americano	24,646	40.2		24,778*	42.2	25,240*	43.7	21,694	40.3
Asiático/Pacífico	1,414	2.3		2,825	4.8	3,404	5.9	3,152	5.9
-Vietnamita	1,221	2.0		--		2,781	4.8	2,402	4.5
Otros	56	0.1		--		643*	1.1	761	1.4
Nacidos en otro país	2,879	4.7		--		7,168	12.4	--	
Otras lenguas en casa	7,595	12.4		--		12,399	23.2	--	

Fuentes: Censos de los Estados Unidos, 1980, 1990, 2000, y 2010.

* -- Datos no disponibles. PR = puertorriqueño. Otro latino = latinos que no son mexicanos, puertorriqueños o cubanos. No hisp = No hispano. (Los censos les piden a los hispanos que escogen categorías raciales también.) Otros = indígenas norteamericanos, raza no declarado, (en 2010) múltiples razas, etc. Otras lenguas en casa = que se hablan aparte del inglés. Para afro-americano, en los censos de 1980 y 1990 se usaba "Negro" o "*Black*" y en 2000 y 2010 se usaba "*Black or African American*." En 1990, las cifras en un reporte sobre Tejas especificaban números para "blanco" y "blanco no hispano," pero no para "negro no hispano" así que el número de "negros" ha de incluir los hispanos que escogieron la categoría racial "negro." Por eso el total de cantidades en las categorías alistados aquí suman a 166 personas más del total, no contando "otros" como indígenas norteamericanos. Puede ser que esto también haya afectado la cantidad de afroamericanos en 2000. En 2010, de los 15,917 hispanos, 7,154 se auto clasificaron de "blancos," 227 de "negros," y los demás en varias categorías, incluyendo "múltiples." El censo de 2010 fue el primero que les ofreció a las personas escoger múltiples categorías de raza. En Puerto Arturo 2.4%, incluyendo algunos hispanos, escogieron múltiples categorías de raza. Debido a que todos los porcentajes calculados para 1990 eran menos de 0.x5%, los porcentajes de todas las categorías suman a 99.9%.

En general durante este período crece notablemente la población de inmigrantes en Puerto Arturo. Al mismo tiempo estos datos muestran claramente la salida de los blancos, denominada en inglés como

white flight. En 1980 había 31,256 blancos, que constituían 51% de la población, y ya para 2010 ese número se había reducido significativamente a 12,294, equivalente a 22.8% del total. También vemos que la población afroamericana se mantiene más o menos estable entre 24,000 y 25,000 habitantes, constituyendo aproximadamente 40% de la población. Podemos observar que el número de los afroamericanos y de los vietnamitas bajaron un poco entre 2000 y 2010 al mismo tiempo que el número de latinos fue subiendo. En general desde 1980 hasta 2010 la población de Puerto Arturo se disminuyó de 61,251 a 53,818.

Según el Libro del Centenario de Puerto Arturo (2000), los blancos se trasladaron hacia fuera de la ciudad y conformaron nuevos suburbios en Nederland, Beaumont e incluso más allá del condado. El Centenario atribuyó las causas de este traslado al aumento de los inmigrantes latinos, los constantes huracanes que afectaron el área durante los últimos 20 años, y los períodos de desempleo en las empresas petroleros. En el centro viejo de la ciudad donde tradicionalmente vivían los blancos y los afroamericanos; a lo largo de este período los asiáticos y los latinos buscaron establecerse allí, y en poco tiempo la llegada de estos inmigrantes se hizo notar. En las calles y avenidas de la ciudad comenzaron a aparecer anuncios y rótulos en español de pequeños negocios latinos; tales como: restaurantes mexicanos, Nica Club, venta de nacatamales nicaragüenses, y pequeñas tiendas como La Michoacana. También aparecieron iglesias de denominaciones no católicas dirigidas por los inmigrantes, como la Roca de Cristo y Good Shepherd-Moravian Church.

A partir de 1984 se aumenta el número de migrantes miskitus, especialmente después de 1986 cuando varios de los migrantes, ya radicados en Puerto Arturo lograron obtener la residencia permanente mediante el programa de amnistía, conocido por la sigla IRCA, *Immigration Reform and Control Act – Acta de Reforma y Control de Inmigración.* Este programa benefició no sólo a los miskitus sino también a mexicanos, otros centroamericanos, incluyendo indígenas, y personas de otros países (Hagan, 1994:9; Fox y Rivera-Salgado, 2004; Stephen, 2007:179, Velasco Ortiz 2002, entre otros).

Con la obtención de la tarjeta verde los hombres miskitus y algunas mujeres obtuvieron mayor estabilidad laboral y trajeron a sus esposas, hijos e hijas, y otros familiares, tales como sobrinos, primas, primos, tíos y tías. Muchos de ellos llegaron por la ruta indocumentada a pesar de las dificultades, como los casos que vimos en el Capítulo V. Durante el mismo período otros migrantes latinos también pudieron ayudar a sus familiares a migrar a Puerto Arturo.

Al aumentar la cantidad de *taya nani y kiamka nani* en la sociedad de Puerto Arturo los miskitus comienzan a tomar relevancia como un grupo étnico diferente a los demás. Es interesante destacar que antes de la década de 1980 al referirse a la temática de la inmigración, los investigadores centraban su examen en la figura del hombre, sujeto por excelencia de la mirada investigativa, tal como sostienen

Sánchez Gómez y Sierra Yoldi (2013). Estas mismas autoras, fundamentando su criterio en la coincidencia con otros autores, tales como Simón y Brettel (1985), Morokvasic (1984), Pedraza (1991), Castillo Castillo (1992), Hondagneu-Sotelo (1994), Pessar (1999), y Pessar y Mahler (2003), afirman que "*en la década de los ochenta, se han realizado nuevos estudios con el objetivo de volver visibles a las mujeres migrantes"* (Sánchez Gómez y Serra Yoldi 2013:18). En tanto Saskia Sassen alega: "*la inmigración y la producción offshore han evolucionado hacia un mecanismo para la incorporación masiva de mujeres del tercer mundo a la mano de obra asalariada*" (2003:114), por lo cual pienso que es imprescindible tenerlas en cuenta como sujetos del proceso migratorio y su ulterior adaptación.

Tradicionalmente las mujeres miskitas tenían por excelencia a su cargo los cuidados del hogar *(utla)* y la familia, mientras el esposo se ausentaba por razones laborales (Conzemius, 1932; Helms, 1971; Vilas, 1992). Debido al proceso de migración obligada por razones que ya hemos analizado, ha ido modificándose ese patrón tradicional.

Una vez radicadas en Puerto Arturo las mujeres comenzaron a conseguir puestos asalariados fuera del hogar para de ese modo contribuir al sustento familiar a la par que sus esposos. Es común escuchar a las mujeres y los hombres decir: "*Nahara bill wan bila kaikras, aibapras interés ulaisa, bako sin truckam, wampla ninamra sakramsa kaka mihta dakbisa"* ("Aquí los recibos no esperan a uno, si no pagas, sube el interés, así mismo si has conseguido su casa, carros y otros en crédito, te los quitan").

El Pastor Diego en una homilía en 2006 en Puerto Arturo, al referirse a las facturas o recibos, dijo: "*Man nani States Tasbayara diara kum sin dawanka"* ("Ustedes aquí en Estados Unidos no son dueños de nada"). En el capítulo siguiente se profundizará sobre las actividades laborales de hombres y mujeres en su nuevo enclave migratorio.

Diferentes comunidades pero todos *kiamka kumi*

El censo referido que realicé en el año 2004-2005 me permitió identificar que los miskitus radicados en el centro de Puerto Arturo provenían de 25 comunidades tradicionales de la Moskitia de Nicaragua, la mayoría del norte y un número insignificante del sur de la región (Laguna de Perla y Tasba Pauni)[19]. Las comunidades miskitas del norte son: Kep y Bihmuna (de donde provienen los primeros migrantes y en general la mayoría), después le siguen Kum, Wasla, Bilwaskarma, Sauhpuka, Waspam, Santa Fe, Asang, San Carlos, Santa Marta, Sisin, Tuara, Bom Sirpi, Kamla, Tuapi, Krukira, Puerto Cabezas, Awastara, Sandy Bay Norte, Wawa Bar, Río Grande, y Haulover. Sus comunidades de origen

[19] Es importante señalar, aún cuando trasciende los objetivos de esta investigación, que durante el mencionado censo detecté la presencia en Puerto Arturo de una cantidad pequeña de familias mestizas migrantes de la Moskitia, particularmente de Bilwi y Waspam, y otro grupo significativo de mestizos del lado Pacífico especialmente de Managua. Todos migrantes en igual época que los miskitus motivados por el impacto de la guerra y posteriormente durante el período de posguerra dada la difícil situación socioeconómica.

tienen relevancia para los miskitus, al mismo tiempo ellos también dan importancia a la idea de que todos tienen una procedencia común (*kiamka kumi*) el territorio de la Moskitia. Por ejemplo, en Puerto Arturo, una mayoría de los entrevistados afirmaba: *"yawan kiamka kumi" ("*Nosotros somos de la misma etnia/descendencia común", o "somos paisanos*").*

A pesar de provenir de diferentes zonas en comunidades de la Moskitia, una vez asentados en la ciudad receptora Puerto Arturo, las diferencias que se hacían notar cuando vivían en la Moskitia se atenúan y el sentido de comunidad los une en la noción de etnia y nacionalidad. El concepto de *wan kiamka* (nuestra etnia o nuestra gente) se hace presente y permite construir el sentido de *miskitunidad*. Vocablo que uso para denotar la noción de pertenencia a la *etnia miskitu* por encima de procedencias regionales, zonas y nacionalidad.

El censo realizado en 2004-2005 identificó 47 casas en las que vivían un número de personas imposible de precisar dada la movilidad de sus residentes, ya que el sentido de *kiamka* hacía que se ofreciera techo a un compatriota o familiar a su llegada, con vivencia variable en el tiempo atendiendo a las particularidades de los que llegan, en cuanto a conseguir empleo, buscar otro sitio para residir, etc. En la ciudad de Puerto Arturo es más económico rentar casas a diferencia de otras ciudades, donde predomina la renta en apartamentos. Por tanto cuando hablo de vivienda me refiero esencialmente a casas. Entre las 10 viviendas seleccionadas para profundizar, los datos arrojan como tendencia, que residían por vivienda un estimado de entre 1 a 5 personas, aunque también observé que esta cifra varía, pudiendo llegar a convivir hasta 7 o más personas por vivienda dependiendo de las circunstancias particulares en cada caso.

Por la manera en que se alquilan y se compran las viviendas en Puerto Arturo, los miskitus no podían vivir todos siempre al lado de familiares y vecinos miskitus, como se acostumbraban en sus pueblos de origen en la Moskitia. No obstante, a pesar de estar algo dispersos en la ciudad, casi todos conocen las casas donde viven su *kiamka*. Al referirse a la dirección de un *taya* y/o *kiamka*, la conocen con bastante exactitud y se orientan especificando calles y lugares. Igualmente es fácil de reconocerse entre ellos cuando un *kiamka* va manejando en las avenidas o calles o mientras caminan en un centro comercial o cualquier otro lugar de la ciudad.

Al respecto describo un ejemplo del cual fui partícipe. Muchas veces viajé desde Austin a Puerto Arturo en Greyhound, la línea de trasporte por autobús más popular en los Estados Unidos. En uno de esos viajes y mientras aguardaba en una pequeña tiendita por Gloria –una compatriota que me apoyaba durante mis estancias investigativas– observaba las diferentes personas que por allí pasaban.

Presté atención a una pareja, ambos morenos, parecidos a nosotros los miskitus, que pensé podían ser caribeños porque nos parecemos un poco a ellos. Ellos interactuaron con el empleado de la tienda, y

luego escuché al señor decir a su señora en voz baja, "*Bukra waitnika buiba Wan Uplika taliaba*" (*"*Ese hombre parado parece nuestra gente"). Inmediatamente respondí*: "¡Au yang Santa Marta wina!"* (¡Sí, soy de Santa Marta!*)*. Nos saludamos con mucha alegría y me preguntaron *"¿Man naminit wan tasbaya wina aulma?" ("¿*En este momento vienes de nuestra tierra*?")* Sostuvimos una conversación en miskitu, en que intercambiamos sobre nuestras actuales circunstancias de vida. Yo radicado desde hacía unos meses en Austin, ellos me compartieron que iban allí para enviar dinero a sus familiares en Nicaragua, mediante una agencia de envío de dinero a México y Centro América. Afirmaron de ese modo siempre enviaban dinero a sus familiares *(taya)*.

Al preguntarme por quién esperaba y conocer sobre mi amiga Gloria Lewis, resultó que era también su conocida. El señor dijo (siguiendo a conversar en miskitu), *"Oh, ella es de mi pueblo Sandy Norte, aquí nos conocemos todos. Viven en la Calle 5 y Avenida Procter. Déjame llamar para que no venga por ti. Nosotros te vamos llevar a su casa*". De este modo corroboré cuánto se conocen entre sí los miskitus en la ciudad receptora.

El mencionado matrimonio, de modo solidario, se ofreció a darme un pequeño recorrido por la ciudad, llevándome a la Iglesia morava, diciéndome: *"naha wan priaska watla brin wina yawan kau asla an wanta baikisa"* ("Desde que existe esta iglesia establecimos más unidad y apoyo*"*). Al llegar a la casa de Gloria, recibí una vez más otras muestras de la solidaridad miskita para un compatriota. La amiga Gloria llamó a sus cuñadas (*lamlatka),* diciéndoles que fueran a verme, *"bal wan Uplika Kum balan bal lakula wis" ("*Ven a saludar, llegó alguien de nuestra gente*").*

Para los miskitus que recién llegan a Puerto Arturo no importa el período de tiempo que quieran permanecer allí, fácilmente se encuentran con su *kiamka nani*; por ello lo comparan con un pueblo pequeño en la Moskitia porque todos se conocen entre sí. Desde el sentir de los migrantes es un enclave miskitu; al referirse al mismo aseveran: "*nahana miskitu pliska sirpi kum bakona*" ("este es como un pequeño pueblo miskitu"). Este modo de pensar coincide con la propuesta de Richard N. Adams (1995: 36), quien define la etnicidad: "*es esencialmente la manera en que la gente se organiza a si misma socialmente, en términos de su ascendencia"*

Ahora presento con mayor detalle algunos casos específicos de familias que llegaron a vivir en Puerto Arturo, se muestra la genealogía de cuatro casos. El objetivo es mostrar su práctica social diaria de *taya y kiamka* en Puerto Arturo.

***Taya* y *Kiamka:* Genealogía**

Mediante el censo me aproximé a 47 unidades domésticas (*utla*) miskitas en Puerto Arturo. La Genealogía (en Anexo 2) muestra la familia extensa de los primeros pioneros en asentarse en Puerto

Arturo, la de Franklin Cunningham, (q.e.p.d.), y Alston Cunningham (ya mencionados en capítulo 4). En esta familia hay diez hermanos (A-J en la Genealogía). Los dos mayores son hijos del primer esposo de la madre, una hermana (A) y un hermano Eduardo Moody (B), que abajo será el primer caso que desarrollo. Con el segundo esposo la madre tuvo ocho hijos incluyendo a Franklin (D) y Alston (G). En la Genealogía también destaco con las letras K a N cuatro ejemplos de los hijos de estos hermanos que para 2005 ya habían comenzado conformar su propio hogar. El diagrama de la Genealogía también incluye 5 unidades que no son parientes de esta familia pero que también llegaron a Tejas: Los dos amigos que llegaron a trabajar en Sabine Pass con Franklin y que luego regresaron a la Moskitia (mencionados en capítulo 4, pero no profundizaré más sobre sus situaciones en este capítulo), letras Ñ y O, y tres casos que sí voy a detallar en este capítulo, Mateo Vargas y su esposa Cristina Vargas (P), Alfredo Killer y su esposa Angélica (Q), y "Wawa" (pseudónimo) y su esposa vietnamita como ejemplo de una pareja mixta (R). Este análisis demostrará cómo se ayudan entre sí y cómo se socializan los *taya* y *kiamka* miskitus en este su nuevo espacio de vida.

Comenzamos entonces con una breve descripción genealógica de la familia de Alston, el pionero en llegar a Puerto Arturo y estaba allí cuando estalló el conflicto entre los miskitus y el gobierno sandinista. Según Alston, su *yaptika* (madre), ya fallecida desde hace tiempo y sepultada en Bihmuna, tuvo dos relaciones. De esas relaciones procrearon diez hijos en total: tres *mairin* (mujeres) y siete *waitna* (hombres). Como ya mencioné arriba, en el diagrama genealógico en Anexo 2, estos hijos están señalados como A y J**,** según su orden de nacimiento. Los primeros dos son: A, *lakrika almuk* (la hermana mayor), quien no emigró y vive en Bihmuna y B, el *muihnika* (hermano) Eduardo Moody, que emigró en 1980 a Puerto Arturo.

Los otros ocho hijos, seis hombres (*waitna nani*) y dos mujeres (*mairin nani*), son hijos del segundo esposo, el Señor Cunningham. Las hermanas (*lakrika nani*), E y F, viven también en Bihmuna. Una de ellas es "transnacional", es decir, viaja cada seis meses a visitar a sus hijas que viven en Puerto Arturo.

Rabat, identificado como C**,** llegó a Puerto Arturo en 1979 con el apoyo de su hermano Alston. Un tiempo después de vivir allí, se trasladó a Tampa, Florida y hasta ahora (2015) vive allá. Su ex esposa e hijos viven juntos en una casa en Puerto Arturo. Franklin, D, y Alston, G, como ya se mencionó, eran dos de los primeros que llegaron a Puerto Arturo. Los otros hermanos (*muihnika nani*), H, I y J, también viven en Puerto Arturo cada quien con sus familias, hijos nacidos y crecidos allí, los cuales algunos ya formaron pareja tanto con miskitus como con personas de diferentes grupos, como afroamericanas. Por ejemplo, H y su esposa tienen tres hijos varones nacidos en Puerto Arturo. El hijo mayor (M) y el menor (N) ambos formaron parejas con mujeres afroamericanas. Esas relaciones fueron de corta duración, y ya estaban separados al momento de la fase principal de la investigación (2005).

Como se mencionó en el capítulo IV, Franklin D inicialmente reclutó a dos amigos, Ñ y O, para ir a trabajar con él en Sabine Pass. Luego facilitó la migración de Alston, G. Tanto Franklin como Alston y los otros migraron con la idea de permanecer un tiempo corto para ganar dinero y regresar a su país. Fue justamente lo que hicieron Franklin y sus dos amigos. Debido a la guerra, Alston se quedó y comenzó a ayudar a varios hombres que salieron de embarcados o *ship out* y a su medio hermano, Eduardo Moody, B. Ahora veremos más detalles sobre Eduardo y su familia.

Caso 1: Eduardo Moody

Eduardo Moody, B, oriundo de Bihmuna-Kep, y su *maia* (esposa) Glenda, originaria de Awastara (q.e.p.d.), ayudaron a varias de sus *taya nani* y *kiamka* en Bihmuna y Awastara a llegar a Puerto Arturo, aproximadamente unas 20 personas. La mayoría eran familiares de Eduardo o de Glenda (como hermanos, primas(os) entren otos de Eduardo y de Glenda) y algunos no eran familiares simplemente a sus paisanos(as), les ayudaron con dinero para el costo del viaje.

Durante la investigación les preguntaba a los miskitus, ¿cómo llegaste? o ¿quién te ayudó? En sus respuestas siempre hacían alusión a algún familiar o amigo que les ayudó a llegar. Un buen ejemplo que ilustra este hecho es el caso de los hermanos de Eduardo H, I y, J quienes declararon: *"Eduardo aimaia wal yawan ra wanta baiki wan brih balan nahara" (*"Eduardo y su esposa nos ayudaron a llegar aquí*").* Eduardo reconoce que su hermano Alston también ayudó mucho a su gente miskitu y algunos mestizos del Pacífico. Fue especialmente importante su apoyo cuando recién llegaron porque Alston era el único conocedor del lugar; disponía de una camioneta que sirvió como taxi para todos, especialmente para los hombres que llegaron primero, los llevaba a las compras, al trabajo, eotc.

Eduardo y su esposa procrearon seis hijos que quedaron atrás cuando emigró en 1980. Desde muy joven era ante su comunidad un líder nato. Por eso, por primera vez cuando el gobierno del dictador Somoza dio la oportunidad a la comarca de Cabo Gracias a Dios de tener un alcalde propio, su pueblo eligió a Eduardo para servir de alcalde entre 1972 a 1979. Luego del triunfo de la Revolución su vida cambió. Los sandinistas lo calificaron de somocista por haber servido como alcalde bajo el régimen de Somoza. Sobre este asunto Eduardo asegura: "*Yang somocista apia kapri tawanki ta bri kapri" (*"Yo no era somocista, mi pueblo me eligió*").* Agrega que el haber ocupado ese cargo lo llevó a sufrir la persecución sandinista y nos comparte un detallado recuerdo de sus vivencias:

> "*Los sandinistas me agarraron y me llevaron a Waspam. Allí me detuvieron por dos semanas. Luego me dejaron ir a Bihmuna mi pueblo, con la condición de no salir de allí. Yo presentía que me iban a echar otra vez a la cárcel. Una tarde llegó una camioneta*

pequeña de Puerto Cabeza buscando pescado para comprar a la comunidad. Le dije a mi esposa, me voy de aquí, y ella me apoyó.

Llegué a Puerto Cabezas de noche. El día siguiente compré mi boleto de avión rumbo a Managua. Llegué sin problema, antes ya la había visitado. Mi hermano Alston se encontraba en Puerto Arturo y yo quería llegar allá. Un gringo llegó a Bihmuna finales de la década de 1970 de turista e hicimos buena relación. Para ese entonces la situación de la guerra en el Pacífico se oía cada vez más dura; en cualquier momento iban derrotar al dictador. Cuando regresó el gringo, me dio su teléfono y me dijo cualquier ayuda que necesite no dudara de buscar a él. De Managua llamé y le pedí que me ayudara a conseguir visa de turista para viajar a Estados Unidos. Gracias a Dios me ayudó con una carta de invitación. Compré mi boleto de Managua a New Orleans y desde allí tomé un autobús hasta Puerto Arturo. Mi hermano Alston me recibió. Estando en Puerto Arturo me di cuenta de la Compañía Petrolera Rowan, que a principio de 1970 estaban explotando en la Moskitia y yo trabajé de obrero durante ese tiempo. Aunque entré con visa de turista no tenía permiso de trabajo, pero me dije, voy a ir a pedir trabajo a ver si me ayuda esa compañía. Con mi poco inglés me di a entender y me dieron el trabajo.

Lo primero que hice fue ahorrar para traer a mi familia, mi esposa y mis seis hijos. El mismo año que llegué traje a mi hijo y mi hija, los mayores. En 1983 traje a mi esposa y los otros hijos, por México. Gracias a Dios, no tuvieron contratiempo en el camino. Todo era fácil todavía, no había retenes en el camino aquel entonces. Empecé mi trabajo en Puerto Arturo. Después la compañía me mandaba a trabajar en alta mar [en rigs de petróleo]. Permanecía diez días, a veces hasta quince días, ausente de mi familia.

Mi esposa llevaba toda la responsabilidad de la casa. No hablaba inglés pero la necesidad la obligó a aprenderlo porque la vida de Puerto Arturo es diferente a Bihmuna, Moskitia. Cuando nuestros hijos crecieron ayudaban a su mamá a limpiar la casa, etc. Aunque Puerto Arturo es pequeño, el sistema es miriki natka (cultura norteamericana). Lo mismo, por ejemplo, pagar la casa, teléfono, carro, hacer compras, tienes que saber manejar para trasladarte, llevar los hijos a la escuela y traerlos. Los maestros llaman a los padres de familia para una reunión relacionada con la formación de los hijos. Muchas cosas tienen que saber para vivir allí.

Aparte de mandar dinero a Nicaragua a nuestros familiares. En esa época en nuestro país por la guerra había mucha carencia y yo había dejado atrás varios familiares, mis hermanas, tías etc. Y mi esposa, lo mismo. Empezamos a traer uno por uno a nuestros familiares. Mi esposa se encargaba de enviar el dinero para el viaje, pero mi familia es más grande que la de ella.

En mi caso, mi hermano Alston me ayudaba un poco. Trajimos a nuestros hermanos "H", "I" y "J", también algunos primos, primas, ahijados(as), amigos, kiamka en general. Muchos de ellos recién llegados vivieron en la casa de la familia. También los ayudamos a conseguir trabajo, y otras necesidades básicas, algún mandado, comprar en las tiendas o súper mercados. Cada quien conforme iban consolidando en el aspecto laboral y conociendo a la sociedad de Puerto Arturo, se fueron independizando y, gracias a Dios, comprar casa en Puerto Arturo era muy barato. Por eso todos compraron sus propias casas, e interactuamos como kiamka, por razones de trabajo. No todos los días nos vemos, pero estamos unidos. Algunos me pagaron el dinero prestado y otros no, pero no hay problema, Dios me ha bendecido de mucha manera.

Después de ayudar a nuestros familiares, decidimos mi esposa y yo poner un negocio pequeño con un poco de ahorros. Había una propiedad en venta en la avenida Gulf Way. Conseguimos en pago y en 1988, decidimos poner un negocio pequeño que llamamos, Nica Club. Con variedades de música pero más de nuestra música costeña. Tuvimos clientes de todas las razas, nuestra gente miskitus, afroamericanos, gringos, mexicanos, hondureños, nicaragüenses mestizos, etc. Este Club también se mostró más abierto. Somos centroamericanos pero diferentes a los demás, porque nuestros jóvenes allí dentro hablaban en miskitu en el momento social y los otros que llegaban se enteraban" (2006, Puerto Arturo).

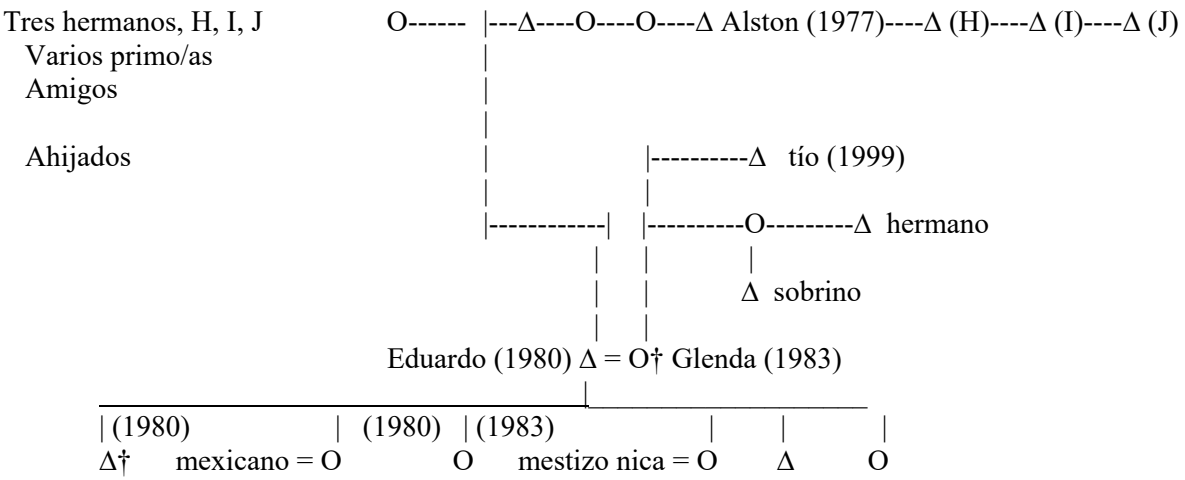
Nica Club es el único negocio de miskitu *kiamka* en Puerto Arturo. Eduardo y su esposa, a nombre del Nica Club, han donado uniformes a los equipos de beisbol miskitus. Por otro lado, Eduardo observa y critica a su *kiamka* por no aprovechar las oportunidades en Puerto Arturo, como él, *"Dicen que nuestros jóvenes son muy buenos trabajadores. Muchos de ellos son buenos soldadores, ganan buen dinero, pero no piensan poner un negocio o algo en crecimiento."*

Los hijos de Eduardo Moody están representados en la genealogía 1, ya mencionada y que aparece en Anexo 2, y en la gráfica abajo. Según Eduardo:

"*Mis hijos crecieron en Puerto Arturo. Mi hijo mayor*[20]*falleció; lo enterramos aquí. La segunda [K] conformó su vida conyugal con un mexicano. La tercera es soltera. La cuarta [L] conformó su pareja con un mestizo de Managua, y mi hijo menor y la última son solteros, y viven independientes. Los casadas viven también independientes con sus familiares. Todos, cuando la mamá falleció en 2005 ya eran independientes*" (2004, Puerto Arturo).

Eduardo inició otra relación de pareja, pero no la ha traído a vivir a su casa matrimonial. Convive con ella en otra casa. Sigue conservando su casa matrimonial, donde vive un tío de su difunta esposa. Ese tío desde 1999 vive en Puerto Arturo, y como tiene su familia en Nicaragua, vive de modo transnacional, es decir va y viene a su país, por eso prefiere seguir viviendo en la casa de su sobrina. Se llevan muy bien Eduardo y ese tío de la difunta esposa. Eduardo Moody aparece como B en la Genealogía en Anexo 2, y abajo se puede ver el red de parientes y amigos que fueron ayudados por Eduardo y su esposa Glenda.

Genealogía Caso 1: Eduardo Moody, su primera esposa Glenda, sus hijos, y los parientes y amigos que ayudaron a migrar a Puerto Arturo de 1984-1988 y en 1999



Caso 2: Mateo Vargas y Cristina

Mateo es originario de Sandy Bay Norte, municipio de Bilwi, y su esposa Cristina, oriunda de Waspam. Mateo es uno de los pocos jóvenes miskitus que se aventuró a emigrar a principios de la década 1970 a Puerto Somoza (ahora Sandino) en la costa del Pacífico, aproximadamente a una hora de Managua. Como ya he mencionado, el área urbana del Pacífico no era destino de los miskitus, ya que estos solo migraban temporalmente a las minas. Los pocos que migraban en las décadas de 1960 y 1970

[20] Cuando Eduardo me contó sobre ese tema, mencionó los nombres de sus hijos que he omitido aquí.

iban a Puerto Sandino a trabajar como cargueros en barcos que llegaban de otros países. Algunos miskitus salieron de allí como embarcados o *ship out* (parecido a los ya mencionados casos de Astin Zamora y Rodolfo Michael). Según Mateo, uno de los primeros miskitus que viajó fue un *pana* (amigo) de Mateo.

Este *pana* comenzó a trabajar de embarcado a principios de los 70, mediante una persona no miskitu que le ayudó. Salió de Puerto Somoza a Panamá y de ahí en el barco. Este *pana* trabajó en el barco, primero como ayudante de mecánico, donde sacó provecho de su talento. Aprendió rápido el oficio de mecánico, y en poco tiempo se convirtió en uno de los mecánicos con licencia de ese barco. Su puesto le dio poder y respeto en su trabajo. Luego lo aprovechó para ayudar a varios de sus *kiamka nani* en Puerto Somoza, entre ellos a su *pana* Mateo, quien a finales de los 70 se incorporó como embarcado.

Para obtener la visa de marinero en el consulado norteamericano en Managua era un requisito indispensable una carta de trabajo de la empresa del barco, documento conocido por los miskitus como *jobleta* (expresión del término inglés, *job letter*, o carta de empleo). Mateo recibió la *jobleta* de su *pana* y con ese documento se presentó al consulado para solicitar su visa, que le fue concedida sin contratiempo. El *pana* le compró un boleto en avión para que viajara a Nueva Orleáns, con la condición de que le devolviera el dinero una vez que Mateo comenzara a trabajar, a quien los ingresos de su trabajo en Puerto Somoza apenas le alcanzaba para sobrevivir. Así llegó a Nueva Orleans y se encontró con su *pana* y empezó su nueva vida de *ship out*.

Mateo viajó a varios países, especialmente a Sur América; entre ellos recuerda mucho a Brasil pues el barco viajaba allí con frecuencia, para cargar madera y otros productos. Como se mencionó en el capítulo IV, en la condición de *ship out*, por ser marineros sólo les otorgaba permisos especiales para entrar a la ciudad principal. En una ocasión Mateo se hizo pasar por brasileño para ir a la ciudad. Así lo describió:

> *"Yukum yukui diminri tawanra grabadora kum atkia dukiara, poliz nani Puerto mainkaiki kanba lukan, yang ba brazileño, kan yawanba witin nani wal taliasa mihta bara aisuin taki wari trabail apukira."*
>
> "En una ocasión quería comprar una grabadora y necesitaba ir al centro de la ciudad, y logré salir pasando como brasileño, porque la policía pensó que era de allí por eso no me pidió identificación" (2005, Puerto Arturo).

Mateo es similar a otros miskitus que trabajaron de *ship out*. Por la guerra desertó del barco en 1980. La oportunidad se le presentó cuando el barco desembarcó en Galveston, Tejas, cerca de Houston y Puerto Arturo. En esos años su hermano mayor y tres primos en otro barco también habían trabajado de *ship out* y emigraron poco antes a Puerto Arturo. Eventualmente Mateo y los otros todos se beneficiaron de la amnistía concedida en 1986.

Mateo entró en la lista de los hombres miskitus solos. Con su hermano y dos de sus primos, en total cuatro hombres, compartieron casa y gastos de renta, electricidad, labores de limpieza, cocinar y otros quehaceres básicos. A poco tiempo de haber llegado Mateo, uno de los primos se unió con una mujer afroamericana y se independizó de ellos. Sólo tres continuaron compartiendo la casa. Posteriormente, en 1998, el hermano falleció en un accidente automovilístico en la avenida principal del centro de Puerto Arturo. Todos los *kiamka* se solidarizaron para el funeral y otros gastos, como siempre sucede entre *kiamka* cuando acontece una emergencia.

Mateo y su primo siguieron compartiendo, hasta que ese primo formó su pareja con una mexicanoamericana y también se independizó, así quedó solo en la casa.

El más chico de los primos (el que se juntó con la afroamericana) también falleció en un accidente de trabajo en una compañía petrolera en 2003. Mateo contrató un abogado para que la compañía indemnizara la muerte de su primo. Orlando Connor, originario de Kep, ayudó a Mateo debido a su experiencia. Orlando también anteriormente había sufrido un accidente laboral. Tal como describe ese suceso "s*ufrí un accidente en mi trabajo. Yo no sabía cómo ganar mi caso, gracias a un abogado que me ayudó y desde entonces aprendí. Por eso cuando hay un accidente con nuestra gente yo ayudo*", (hablaré más sobre la ayuda que Orlando ofreció a sus *kiamka nani* en el próximo capítulo sobre trabajo). Mateo peleó el caso hasta ganarle a la compañía, que le pagó todo y envió el cadáver hasta Sandy Bay Norte, su pueblo natal, para el funeral y para sepultarlo allí.

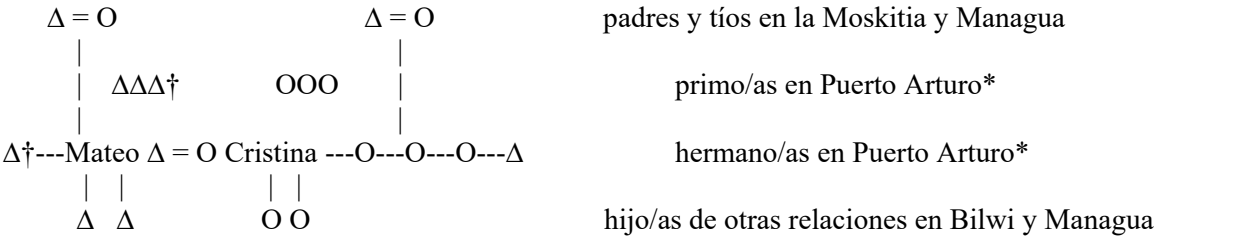
Durante 2004 mientras yo realizaba el trabajo de campo de la investigación, Mateo me llamó para invitarme a cenar en su casa. Mateo era soltero, vivía solo, rentaba una casa y hacía todos sus quehaceres. Había cocinado platos de nuestra cocina: gallo pinto, pescado y yuca. Mientras cenábamos me dijo, "*Yang wahma wina tawanki suiri, yaptiki lama wina laihura, bara selp diara sut lan takaia kapri"* ("Desde muy joven dejé mi pueblo, lejos de mi madre así que tenía que aprender hacer todo solo"). Aunque vivía solo nunca le faltaban visitas y tenía muchas relaciones con las que compartía. En las tardes, después de las cinco al terminar el trabajo, especialmente los *kiamka nani* hombres, le visitaban para conversar, tomar cerveza y escuchar música costeña o miskita. En el grupo también había mestizos del Pacífico, como compatriotas. Mateo tomaba poco, sólo acompañaba a sus *kiamka nani* y sus compatriotas disfrutaban de la compañía. A veces ellos mismos preparaban la cena en la casa de Mateo para acompañar mejor su momento social.

Este modo de relacionarse y compartir en grupo es característico entre otros migrantes masculinos. Luego de la jornada laboral se reúnen con sus mismos paisanos o con otros migrantes latinos, para compartir su soledad y su pena en común en el nuevo espacio como migrante (Gil Martínez de Escobar, 2006; Gomberg-Muñoz, 2011).

Mateo, en uno de sus viajes a su país, conoció a una mujer miskita, divorciada con tres hijas y que vivía en Managua. Después de conocerla un tiempo como novia, se casaron en Nicaragua. Mateo, por su parte, tiene dos hijos de sus relaciones anteriores que viven en Nicaragua. A mediados del año 2000 obtuvo la ciudadanía norteamericana y solicitó visa de ingreso para su esposa Cristina. El proceso se tardó cierto tiempo pero fue exitoso. Con su visa Cristina viajó a Puerto Arturo en 2010 y aún están juntos. Ella es masajista profesional y trabaja en Puerto Arturo. Ambos ayudan a sus hijos y e hijas en Nicaragua. Las dos hijas de Cristina terminaron su universidad, y uno de los hijos de Mateo terminó su carrera en Puerto Cabezas. Anterior a Cristina, dos de las hermanas de Cristina y dos hermanos migraron a Puerto Arturo. Uno de los hermanos, recién llegado a principios del año 2000, vivió en la casa de su cuñado Mateo, quien lo ayudó a encontrar trabajo, y de igual modo como Mateo había hecho con su hermano y sus primos, compartieron gastos y quehaceres por un año. Luego el cuñado conoció a una muchacha migrante mestiza de Managua, se juntaron y él se fue a vivir con la familia de su pareja cerca de la casa de Mateo. Cristina tiene también varias primas y primos en Puerto Arturo. Se comunican y visitan constantemente, se ayudan ante cualquier necesidad básica como darle aventón a la tienda o a la clínica. En la genealogía en la siguiente página se puede ver la familia extendida de Cristina que vive en Puerto Arturo. Mateo, aparte de su primo, les considera como familia a la familia de su esposa y a sus *kiamka nani* en general. Mateo y Cristina también aparecen bajo la letra P en la Genealogía en Anexo 2.

Mateo con su nueva relación decidió cambiar su vida y tener más compromiso con su iglesia morava. Es un hombre amable y humilde. Pronto el Pastor lo integró en su equipo de

Genealogía Caso 2: Mateo y Cristina y los familiares de Mateo y Cristina



*Cristina tiene otros primos y hermanos que viven en Nicaragua. Sus primas paternas son Angélica (descrita en el próximo Caso 3) y sus dos hermanas que ya estaban en Puerto Arturo cuando Cristina llegó en 2010.

Mateo fue a Puerto Arturo al desertar del barco donde trabajaba de marinero, porque su hermano y tres primos maternos estaban allí. Luergo se casó con Cristina y la trajo a los Estados Unidos.

colaboradores cercanos. Actualmente es uno de los *Ilpa*, asistentes del pastor. La esposa acompaña y apoya el trabajo de Mateo en la iglesia, así como ante cualquier necesidad de ayudar a su *kiamka* o paisanos en situaciones críticas, tanto en Puerto Arturo como en la Moskitia, Mateo es una de las personas que va de casa en casa para solicitar apoyo para la causa.

Igual que muchos de sus *kiamka nani* o paisanos en Puerto Arturo, en sus primeros tiempos Mateo trabajó en la pesca de camarón. Luego de arreglar su status migratorio bajo el programa de IRCA de 1986, consiguió trabajo en el área de la reparación/construcción de barcos, conocido como "*shipyard* "(astillero). En esa labor lleva más de 20 años; considera que éste es un trabajo seguro y estable. Gana para vivir, no con lujos pero si dignamente y piensa que se va a jubilar allí. No tiene ambición de salir a ganar más fuera de Puerto Arturo. Se observa tranquilo en su casa. Lee mucho. Como se ampliará más en el próximo capítulo, él considera que él fue el primer contacto con los vietnamitas. Luego Mateo sirvió como mediador para conseguir trabajo a otros en la pesca camaronera. Mateo dice que en su trabajo interactuó con jefes anglos al comienzo, y con vietnamitas más tarde. En su trabajo de *shipyard*, hay de todo tipo de trabajadores: anglos, *African American*, *Mexican American*, inmigrantes mexicanos y centroamericanos. Él se lleva bien con todos, pero no socializa mucho con ellos fuera del trabajo, sino con sus compatriotas.

Caso 3: Alfredo Kidler y Angélica

La Señora Clamra, originaria San Carlos, es una tía de Alfredo Kidler. Esta tía se casó con un familiar de los Watler, oriundo de Klupki, hoy Moskitia de Honduras. A raíz de la separación de la frontera Río Coco en 1960, la familia Watler vive en Puerto Cabezas y por eso la tía de Alfredo vivía allí. Alfredo dejó su comunidad San Carlos cuando apenas comenzaba la situación de guerra en la región en 1982 y se fue a vivir en Puerto Cabezas con esa tía.

En ese mismo año el esposo de la tía Clamra emigró a Puerto Arturo. Un año después en 1983 el señor Watler trajo a su familia a Puerto Arturo, hijos, hijas y esposa, y entre ellos, Alfredo que tenía 13 años. La tía no quiso dejarlo porque ese mismo año el gobierno implementó el servicio militar obligatorio y tenía miedo que lo llevaran. Viajaron todos por avión con una visa mexicana hasta la ciudad de México y luego en bus a Brownsville y entraron a los Estados Unidos.

Alfredo estudió en Puerto Arturo. Terminó el *high school* y no continuó estudios en la universidad. Empezó a trabajar porque quería apoyar a su familia en Nicaragua. Sus hermanos y hermanas pequeñas habían quedado allí. Ha trabajado en diferentes actividades. Actualmente (2015) trabaja de soldador en la refinería**.**

La esposa, Angélica, es de Wasla. Se conocieron en Puerto Arturo donde ella llegó a la edad de 18 años en 1996. Un primo materno la ayudó con el pasaje para migrar a Puerto Arturo. Estando allí frecuentaba la iglesia morava, y Alfredo, también. Así se conocieron, empezaron de novios y luego se casaron. Procrearon cuatro hijos, todos varones. Cuando Alfredo está en su casa ayuda a su esposa, en las diferentes labores domésticas, tal como Mateo y muchos otros miskitus que también apoyan a sus

esposas. Angélica es una madre estricta. Quiere que sus hijos sean personas de bien; considera que la sociedad ofrece cosas materiales pero ese materialismo destruye a los hijos. Estas son sus palabras:

> *"Nahara lika tuktan nanira sauhkisa tasba dukia nani mihta, baha mihta yang luhpi nanira kasak smalkisna, an yabri work daukisa utlara plit sikbaya, klin munaia, ban ban ban. Yapti nani ailal nahara aisisa ailuhpia nani Stetsra aisuban bara baha natkara pawisa, pri lakara taukisa yang baha maparas".*
>
> "Esta sociedad destruye a los hijos, por el materialismo, celular, etc. Por eso yo dedico tiempo a ellos, les enseño ayudarme en la casa, lavar trastes, limpieza, etc. Muchas madres miskitas aquí dicen que porque sus hijos nacieron aquí, Estados Unidos, crecen en esa cultura, con libertad de hacer las cosas que quieran y yo estoy en contra de eso". (2005, Puerto Arturo).

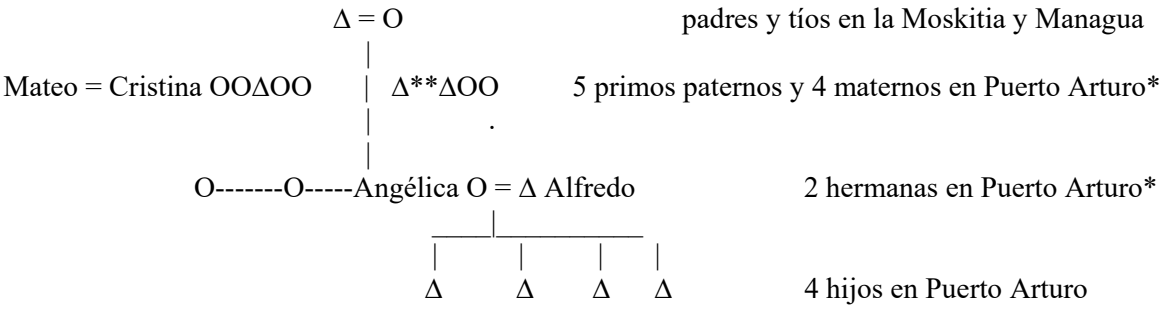
Angélica tiene dos hermanas y varios primos y primas (entre ellas, la antes señalada Cristina) en Puerto Arturo. Afirma: "*nahara waitna an mairin wal sut work takisa kan diara sut aibapisa, sip waitnara man bila kaikras, bako sin wan taya nanira help munisa Moskitiara"* ("aquí hombre y mujer trabajamos porque todo se paga. No se puede esperar sólo al hombre. Así mismo ayudo a mis familiares en la Moskitia"). Ángela sostiene que desde que llegó a Puerto Arturo ha trabajado en el cuidado de ancianos y ancianas. De esa manera contribuye en el gasto de la casa y manda dinero para su familia en Nicaragua. Todos los hermanos y primos viven cerca, se comunican constantemente por teléfono, se visitan casi diario, intercambian bienes, etc. Esta es una conversación cotidiana entre Angélica y alguien de su familia: *"Ange naiwa dia piakram?* ("Ange, ¿hoy qué cocinaste?") Respuesta: *"Rondón piakri balma lika pima*" ("Cociné rondón, si vienes, comes"). Esto también es recíproco:

> *"Albi luhpi skulra wihki buks yang kau work rasna, kuna aisika pat yabalra auyasa utlara witin plun dauki dakaikaisa."*
>
> "Albi, recoja a mi hijo en la escuela. Yo aún estoy en mi trabajo. El papá ya va de camino a la casa, él lo va recibir y le da de comer" (2005, Puerto Arturo).

Las escuelas tienen diferentes reuniones con los padres. A veces cuando el niño o la niña tienen algún problema, o para entregar las calificaciones y Angélica no puede, Alfredo asiste. También me contaron de cómo han ayudado a una prima de Angélica, que llegó desde la Moskitia a Puerto Arturo. Se hospedó con ellos. Entre todas las primas rápidamente la ayudaron a conseguir trabajo. Los primeros meses la apoyaron dejando que no colaborara con los gastos de la casa porque la prima tenía deudas, había prestado dinero para su viaje. Ella en cambio contribuía con limpiar la casa, lavar ropa, cuidar a los hijos, etc. En la siguiente página hay una genealogía que representa el red de familiares de Angélica en Puerto Arturo, que incluye 4 primos paternos, incluyendo el primo que les ayudó a ella, sus hermanas, y

otros primos a migrar a Puerto Arturo, y 5 primos al lado paterno que incluyen a Cristina (Caso 2). Alfredo y Angélica también aparecen bajo la letra Q en la Genealogía en Anexo 2.

Genealogía Caso 3: Alfredo y Angélica y los familiares de Angélica



*Angélica tiene otros primos y hermanos que viven en Nicaragua

** El primer primo materno ayudó a Angélica y sus dos hermanas y los otros tres primos a llegar a Puerto Arturo.

Caso 4: Pareja mixta

En la cultura miskita en la Moskitia conformar pareja con una persona de otra cultura no miskitu es ordinario. Aquí a esas parejas las llamo "parejas mixtas." En Puerto Arturo es también evidente esta característica. La formación de "*pareja mixta"* es más común entre los jóvenes que nacieron y crecieron en Puerto Arturo, pero como vimos unas líneas más arriba, también hubo casos entre los primeros migrantes. Varios de ellos se juntaron o se casaron con personas no miskitus, tales como hicieron las dos hijas K y L de Eduardo (B) y los hijos M y N de Dany (H), ilustrados en la Genealogía en Anexo 2.

Durante mi estancia también conocí a hombres adultos que hicieron "*parejas mixtas."* Un ejemplo es "Wawa" (pseudónimo) (R, en la Genealogía en Anexo 2) quien se unió con una muchacha vietnamita. A continuación se describe la experiencia de Wawa:

> *"Yo llegué joven en 1989 a esta tierra. Un hermano mío me ayudó a pagar el costo de mi viaje por México. Antes de viajar mi vida fue siempre en mi comunidad Wawa Bar. A veces llegaba a Puerto Cabezas pero sólo para mandados. Yo no conocía Área de Pacífico. Managua la conocí cuando viajé a Puerto Arturo. Aquí hay mucha gente de nuestra tierra hombres y mujeres y con mucha lucha vamos saliendo adelante. Estamos aprendiendo nuevos oficios. Al principio todos trabajábamos en el mar en la pesca, ahora trabajamos la mayoría de soldadores.*
>
> *Yo jugaba béisbol con nuestra misma gente. Poco a poco vinieron otros migrantes latinos y otros grupos a vernos al campo. Así conocí a una muchacha*

vietnamita. Yo hablo inglés. Ella es nacida en Puerto Arturo, es bilingüe, habla su idioma e inglés. Sus padres migraron de Vietnam en 1975. Me presentó con sus padres y ellos me aceptaron. Decidimos casarnos. Tenemos dos hijos. Nuestros hijos entienden miskitu pero no lo hablan, porque con su mamá habla vietnamita en la casa y en la escuela inglés.

En cuanto a alimentación que comemos nos parecemos mucho. Ellos comen mucho arroz y pescado. Por eso me llevo muy bien con ellos. Ella también le gusta nuestra cultura miskita. Cuando la llevo a algún evento social de nuestra gente, ella la pasa muy bien. Yo trabajo de soldador. Mi esposa no trabaja. Se dedica al cuidado de nuestros hijos y todo lo que concierne al hogar, llevar al hijo a la escuela y traerlo, asiste a las reuniones en la escuela, etc" (*Wawa,* 2005, Puerto Arturo).

Después de describir las vivencias de estas parejas en Puerto Arturo, me centro en analizar cómo los miskitus se solidarizan cuando hay una emergencia con una *taya* y *kiamka*, en Puerto Arturo y/o en sus comunidades de origen. La regla de la solidaridad es un patrón conocido entre los migrantes; no es novedoso y ha sido muy trabajado en la literatura el hecho que los emigrantes se preocupen por ayudar a sus familiares y se apoyen entre ellos de diverso modo (Adler de Lomnitz, 1975; Gil Martínez de Escobar, 2006; Gomberg-Muñoz, 2011; entre muchos otros).

En la siguiente Tabla 3 se resume cuándo y cómo llegaron a vivir en Puerto Arturo los pioneros y los casos que acabo de describir:

Tabla 3: La llegada de varios miskitus a Puerto Arturo

Nombre	Año	Circunstancias de su llegada a Puerto Arturo
Franklin Cunningham	1975	A Sabine Pass, con visa temporal de trabajo
Alston Cunningham	1977 1979	A Sabine Pass, traído por Franklin. A Puerto Arturo, se traslada.
Rabat Cunningham	1979	Llegó por su cuenta a Puerto Arturo, porque allí estaba Alston
Eduardo Moody	1980	Asumió los gastos de su viaje, pero llegó a Puerto Arturo porque allí estaba Alston.
Hijo e hija mayores de Eduardo Moody	1980	Traídos por Eduardo
Mateo Vargas	1980	Desertó un barco en Houston. Un hermano y tres primos ya estaban en Puerto Arturo.
Astin Zamora	1981	Cubrió sus propios gastos, y llegó a Puerto Arturo porque allí estaba Alston.
Rodolfo Michael	1981	Cubrió sus gastos de viaje, y llegó a Puerto Arturo porque allí estaban Alston y otros.
Esposa e hijos de Astin	1982	Traídos por Astin
Esposa Glenda y otros hijos de Eduardo	1983	Traídos por Eduardo
Unos 20 familiares y amigos de Eduardo y su esposa.	1984- 1988	Traídos por Eduardo y su esposa, a veces también con la ayuda de Alston.
Sr. Frank Watler	1982	Traído por su hermano.
Clamra Watler (esposa), varios hijos, y el sobrino Alfredo Kidler	1984	Traídos por Sr. Watler.
"Wawa"	1989	Ayudado por su hermano.
Angélica de Kidler	1997	Ayudada por sus primos.
Tío de Glenda	1999	Ayudado por Eduardo y Glenda, compartía casa con Eduardo en 2005.
Cristina de Vargas	2010	Traída por Mateo. Se conocieron y se casaron cuando Mateo visitó a Nicaragua.

***Allá* y *Aquí* – Ayudamos**

Con Mateo hice una buena amistad que aun mantenemos. Valiéndome de esa relación, llegaba a su casa sin avisar; es ésta una costumbre que se practica mucho entre los latinoamericanos. Cuando existe una relación de confianza, cercana, no es necesario avisar con anticipación para visitar. En una de esas visitas no avisadas, llegué a casa de Mateo, quien recién llegaba de su trabajo, al verme me dijo:

"Estoy esperando a alguien de mi comunidad que va venir a dejar un dinero porque entre todos nosotros estamos juntando un dinero para pagar el pasaje de avión de Puerto Cabezas a Managua y también para pagar los gastos de medicamentos de alguien muy enfermo en nuestra comunidad Sandy Bay" (2005, Puerto Arturo).

Luego añadió: "*Nosotros siempre nos ayudamos* allá (*Bukrara*) y aquí (*Nahara).*"

De momento no entendí la frase de Mateo "allá y aquí"; le pedí me explicara sobre el significado de su frase. Me explico que "Aquí" se refiere a la ayuda que se brinda en el mismo Puerto Arturo cuando alguien de su *kiamka* está en una situación de necesidad o emergencia por enfermedad, muerte, accidente etc. En esos casos se socorren con dinero, acompañan a la familia afectada, le apoyan de diversos modos según la necesidad y situación. En tanto "Allá" hace referencia a Yapti Tasba Moskitia Nicaragua, es decir a cómo desde Puerto Arturo ayudan a su *kiamka nani*, a los familiares o personas y/o familias que no lo son pero tienen una necesidad, como a problemas de salud, fallecimiento, pérdidas por un desastre natural como los huracanes, etc.

Como se describirá más en los capítulos VIII y IX, luego que los miskitus crearan su propia iglesia morava, se han fortalecido y organizado más las ayudas solidarias a sus comunidades y en Puerto Arturo; el espacio de la iglesia como institución asume diversas funciones y usos múltiples, tanto en el plano espiritual como en material/económico. Por esa razón es frecuente que los miskitus organicen diferentes actividades para recaudar fondos con fines humanitarios, ayudar a sus *Taya nani* y *Kiamka nani*, es decir se patentiza el "Allá y Aquí" que conocimos a través de Mateo. Cuando se conoce de una situación lo hacen saber al pastor, quien lo comparte con su congregación y luego al comité que existe a tal propósito, junto con el (*ilpa*) asistente del pastor se organizan para la asistencia solidaria.

Dos casos que personalmente conocí, me evidencian y así lo plasmo en este documento, cómo se organizan en Puerto Arturo para prestar ayuda a los que la necesitan en cualquier lugar. Empiezo con *allá* en la Moskitia, durante una visita que realicé en 2005 a Bihmuna, para luego presentar un ejemplo del *aquí* en Puerto Arturo.

Allá – Bihmuna

Mencioné antes que la mayoría de los migrantes miskitus en Puerto Arturo provienen de las comunidades de Bihmuna y Kep (Cabo Gracias a Dios). Por esa razón decidí visitar una de ellas y escogí Bihmuna. Realicé esa visita a mediados de 2005, guiado con el propósito de indagar sobre cómo perciben a sus *kiamka nani* en Puerto Arturo, Tejas. Era la primera vez que visitaba Bihmuna; no tenía contactos allí aparte de los que eran familiares de los residentes de Puerto Arturo. Antes de conocer a los miskitus

de Puerto Arturo, sólo disponía de algunas referencias a través de los ancianos y alguna poca literatura básica, que califica éste como un clásico pueblo miskitu en la Moskitia (Smutko 1985).

La señora Evelyn Zamora (q.e.p.d, 2015), originaria de Bihmuna y emigrada a Puerto Arturo desde 1984, se ofreció a ayudarme a contactar con su pueblo. Me recomendó con sus familiares y así me dijo:

> *"Yang mamiki lupia almuksa witin barasa bako sin laikra nani barasa was witin nani tambaikbia, yang wini wimna man auma bara kainamra bilam kaikikabia. Wama taim wan Tawanka Uplika sutra wan lakula yas, an wis yawan Dawan karnikara yamnisa."*
>
> "Mi mamita ancianita, pero está allí, y mis hermanos y hermanas, ellos también están allí. Vaya. Ellos te van ayudar. Yo voy a llamar para decirles que tú llegarás allá. Si llegas, me saludas a mi gente. Dile que todos estamos bien, gracias a Dios" (2005, Puerto Arturo).

Tres de los hermanos de Evelyn habían vivido en Puerto Arturo en la década de 1980 y, al terminar la guerra en 1990, ahorraron y regresaron a vivir en Bihmuna. Allí se dedicaban a pequeños negocios de venta de alimentos básicos y el transporte de pasajeros. Los hijos se quedaron en Puerto Arturo y se visitan mutuamente, asumiendo un comportamiento transnacional, del que hemos hablado en otros momentos de este documento. Además de la familia de Evelyn contacté con otras personas que poseen o no familiares en Puerto Arturo.

Durante mis intercambios con los familiares de Evelyn fui depositario de mensajes para ella de sus familiares:

> Mensaje de la madre de Evelyn*:*
>
> *"Luhpi mairinra wis yang Aisa karnikara kau taukisna wini tara tanira almuk latuanka baman brisna, witin nani aidukiara puri sunisna tihmiara an katnara, witin nani upla wala Tasbayara taukisa, upla storkak walisna baha tasba, bara aikaina kahbia an asla atya kabia."*
>
> "Dile a mi hija que yo, gracias a Dios, aun ando caminando sólo con dolor de vejez. Estoy rezando por ellos día y noche, porque ellos están en tierra ajena y por la lengua de la gente me doy cuenta que allá es muy grande" (Mensaje de la madre desde Bihmuna, 2005).
>
> Mensaje de la hermana: *"Muihki Eve ra wis uba tinki, kati luanra witin daimanlupia blikanba yang pain briri, bako sin witin upla almuk nani kau nit dukia blikanba yabri, bako sin prias watla helpka blikanba.*

"Dile a mi hermana Eve que mucha gracias. El dinero que me mandó el mes pasado lo recibí bien. Así mismo el dinero que mandó para la gente más necesitada de nuestra comunidad lo entregué a todos(as), y también su diezmo que mandó para la iglesia" (Mensaje de la hermana desde Bihmuna, 2005).

Cuando los padres quedan solos

Permanecer los padres en las comunidades de la Moskitia es una situación recurrente, que observé durante mi visita a Bihmuna. En las palabras de un hombre miskitu, cuyos hijos son migrantes en Puerto Arturo, se hace presente el apoyo sistemático de ellos, a pesar de las situaciones que vivan en sus lugares de acogida al migrar.

"*Yang nahara mai walman sna yang nani luhpa waitna matship Dawan wankan kuna sut Stetsra sa, witin nani impakan 1980 mankara trabil piuara, waitna pihni nani tasbayara waitna taki bangwan. Yang nanira witin nani wan lulkras, 15 des bani wan daimka lupia blikisa, bara yang Bilwi kat wih sakisna Wester Unionra, kan nahara bahmuna apiska apu. Bako sin Bilwira auna piuara witin nani aikuki wini aisisna, bara bako sin aiwi bangwisa Stets Tasbayaba nanara uba taimkarna, work apu, diara mana. Baha sut tilara wan lulkras, upla umpira kuka an dama nanira helpka blikisa, bako sin prias watla nitka nani dukiara sin tabaiki bangwisa, baha mihta Dawan witin nanira trabil tilara kuna ban ai blessinka yabisa.*

"Aquí estamos sólo nosotros, mi esposa y yo. Dios nos concedió cinco hijos varones, pero todos viven en Puerto Arturo. Ellos emigraron en el tiempo difícil de 1980. Se hicieron hombres en la tierra de los hombres blancos. Ellos no nos abandonan. Cada quince días nos mandan dinero por la Western Union. Voy a retirarlo en Puerto Cabezas porque aquí no hay oficina. Cuando llego allá hablamos por teléfono, porque aquí no hay líneas telefónicas. Me cuentan que en Estados Unidos ahora es difícil conseguir trabajo y el costo de vida ha aumentado. A pesar de eso nos siguen ayudando no sólo a nosotros sino a la iglesia y a la gente necesitada" (2005, Bihmuna).

Estos mensajes plenos de amor y nostalgia ante la lejanía de los seres queridos dan cuenta, además, de esas redes solidarias que los miskitus en la emigración no han dejado morir, sino todo lo contrario develan cuan vigentes, activas y efectivas son. El simbolismo de apenas dos palabras "*Aquí y Allá*" se torna palpable en las palabras de esas personas desde la Moskitia.

La iglesia morava de Bihmuna también es favorecida con los diezmos que mandan los miskitus migrantes, mediante diversos modos según las necesidades propias del lugar y momento. De esta manera reciben apoyo material y monetario de la feligresía radicada en el exterior. El siguiente testimonio de un representante del comité de esa iglesia refrenda esta modalidad de apoyo solidario:

> *"Yawan nani priaska watla comitika an bako sin wan daknika aiska wal ninara man nani kumi bani Bihmuna luhpia Puerto Arturora iwismara tinki laka maiki bangwisna. Man nani helpkam wal yawan wan priaska watla maki nata prakansa, nanra dis Bil kumi pain nitsa, naha minit yawan nah truck yanti almuk ayanka yus munisa, bar aman nanira kli helpkam makabisa wan Bil atkaia dukiara."*
>
> "Somos comité de la iglesia y en unión con nuestra congregación general, extendemos nuestro sincero agradecimiento a todos los hijos de Bihmuna en Puerto Arturo, Tejas, por su apoyo a la construcción de nuestra iglesia. Gracias a Dios hemos alcanzado nuestra meta. Ahora estamos luchando para comprar una campana buena para nuestra iglesia. Actualmente usamos como campana la llanta de un camión. Por eso, una vez más pedimos apoyo a ustedes. Dios siga bendiciéndolos por su buena obra" (2005, Bihmuna).

Los ejemplos de Evelyn que mandaba dinero a su iglesia en Bihmuna y los migrantes que contribuyeron al proyecto de construcción de la iglesia en Bihmuna muestran que aparte de mantener los vínculos con familiares en la Moskitia, los migrantes miskitus también apoyan económicamente a las iglesias y las actividades religiosas en sus comunidades de origen. Como se observó en el Capítulo I, esto es muy parecido a los mixtecos que siguieron participando en el sistema de cargos en sus pueblos de origen (Stuart y Kearney 1981; Gil Martínez de Escobar 2006; Besserer y Kearney 2006) y a los mayas guatemaltecos que mandaban dinero para las fiesta patronales de sus pueblos de origen (Hagan 1994, entre otros).

Morir aquí

Esta sección centra su análisis en como los miskitus se organizan cuando alguien muere en Puerto Arturo. Existe una conocida expresión latina que sentencia: "uno sabe dónde nació, pero no sabe dónde se va morir". La muerte es algo natural, y durante el tiempo que los miskitus llevan asentados en Puerto Arturo, se han producido varias muertes de sus hijos migrantes, por enfermedades, accidentes en el trabajo o automovilísticos (como el hermano y primo de Mateo). Cuando ocurre un fallecimiento, la noticia rápidamente se hace saber entre la comunidad miskita. Se hacen avisos telefónicos entre ellos; de igual modo se hace llegar la triste noticia a la Moskitia de la muerte de un *kiamka*. Los restos de un número considerable de miskitus descansan en el cementerio central de Puerto Arturo, pero según

manifiesta una buena parte de los entrevistados, la mayoría es llevada a enterrar hasta sus lugares de origen.

Sobre este hecho y sobre los puentes de apoyo y solidaridad que se alzan cuando ocurre el deceso de un *kiamka* versa el relato que a continuación se comparte. En enero de 2015 un hombre miskitu soltero, originario de Río Coco rentaba un cuarto en la casa de un *kiamka*. En la mañana del segundo sábado del mes esta persona no salió de su domicilio. Los dueños de la casa tocaron a la puerta y ante la no respuesta forzaron la entrada y descubrieron con sorpresa que había fallecido.

Inmediatamente avisaron al Pastor de la iglesia morava, y como el difunto no tenía familia en Puerto Arturo, los dueños de la casa tenían el contacto de su familia en la Moskitia. Les contactaron avisándole del suceso, recibiendo la petición de favor de la familia que le hicieran llegar el cuerpo a su comunidad. El difunto llevaba unos 20 años viviendo en Puerto Arturo, pero no tenía seguro de vida, y trabajaba de forma temporal.

El pastor comunicó de esta situación al comité y a su asistente (*Ilpa*). Todos juntos se organizaron, asumieron la responsabilidad de recaudar fondos para las necesidades que demandaba la situación. Para este fin, junto a ellos, se unieron todos, también una mujer mestiza de Puerto Cabezas, expareja del difunto que mantenía buenas relaciones con el mismo. Indagaron sobre los costos de la transportación por vía aérea (unos $6,000 dólares desde Puerto Arturo hasta Managua; luego el traslado en vuelo nacional desde Managua a Puerto Cabezas, mínimo entre $3000 - 4000 dólares) y de Puerto Cabezas hasta la comunidad de origen que implicaba gastos adicionales.

Realmente es costoso lo que acarrea la muerte de un miskitu en Puerto Arturo y así lo señalan al hablar de este tema. Necesitaban recaudar aproximadamente un mínimo de $9,000 dólares para costearlo todo. Trabajaron unidos para juntar el dinero; pidieron donaciones voluntarias a todos los *kiamka*, miembros del comité de la iglesia visitaron las casas solicitando contribuciones. Al mismo tiempo, organizaron ventas de comida en el patio de la iglesia y la expareja organizó lo mismo en su casa. Otros amigos también prepararon comida típica nicaragüense para vender en sus casas o en parques públicos; los productos para la cocina (arroz, carne, pollo, frijoles, refrescos, etc.) también vinieron de donaciones de los *kiamka.* Hombres y mujeres participaron en la preparación de los alimentos de forma voluntaria. También los mestizos participaron y dieron su aporte, porque en otras oportunidades los miskitus han hecho lo mismo con ellos cuando lo han necesitado. En cuatro fines de semana con esfuerzos y duro trabajo reunieron la cantidad requerida. Al alcanzar la meta el pastor lo anunció en la iglesia: *"Yawan lalah nitkanba wan muihni pruan blikaia pat sakansa, tikin Dawan nanara blikbia aitasbaya kat res bribia"* ("Ya tenemos la cantidad de dinero que necesitábamos para que el hermano descanse. Gracias a Dios ahora lo enviaremos para descanse en su tierra natal") (2014, Puerto Arturo)

La ex pareja junto con la directiva de la iglesia coordinó con la línea aérea realizó los pagos correspondientes, y se efectúo el traslado hasta yapti tasba (Moskitia).

Con Facebook: más cerca con la *kiamka* y *taya*

Las comunidades a las que nos hemos referido en este capítulo, hasta principios de 1990, estaban ausentes de las tecnologías de la comunicación; no había electricidad, ni telefonía. Para comunicarse con sus familiares debían trasladarse a Puerto Cabezas y recibir la ayuda material que enviaban los migrantes. A partir de la mitad de 1990, llegó la electricidad a algunas comunidades y la telefonía hasta mitad de la década de 2000; de ese modo se hicieron más frecuentes y económicas las comunicaciones desde la casa con los familiares.

De este modo y a partir de las nuevas tecnologías de la comunicación, las relaciones e intercambios de convivencia social *kiamka* y *taya* se realizan también por medio de la comunicación virtual. A continuación se analiza la experiencia de comunicación virtual de los miskitus entre Puerto Arturo y la Moskitia.

Según el académico Manuel Castells (2001), existe una cultura de la virtualidad real, construida a través de un sistema de diversos medios de comunicación entre sí, interconectados y siempre presentes en los ámbitos de la vida cotidiana de las personas. Esta circunstancia ha transformado las bases materiales de la cotidianidad, sus espacios y tiempos expresándose mediante flujos comunicacionales.

La comunicación es consustancial a los seres humanos y el desarrollo de la tecnología ha modificado esa forma de relación social. En los últimos años es creciente el impacto de las redes sociales, y sus diversas formas de interconexión (Internet, Skype, Twitter, Facebook, etc.). Ellos han transformado el modo de interactuar de las personas. Las comunidades de migrantes y sus familiares o coterráneos, en cada uno de sus respectivos lugares de residencia, dan muestra del uso de estos avances tecnológicos para mantener las comunicaciones entre ellos, mucho más cuando el grupo social de que se trate, otorga elevada importancia práctica y simbólica al sostenimiento de los intercambios comunicativos entre ellos.

Es común observar entre los migrantes latinos y otros grupos en Estados Unidos que existe familiaridad con los medios tecnológicos para facilitar y lograr las interacciones comunicativas con sus familiares y amistades en sus comunidades de origen o país, sin importar el status migratorio, la raza o etnia. Los avances tecnológicos en materia de comunicaciones han acercado lugares distantes entre sí a lo largo y ancho del planeta, el resto del mundo se hace más cercano con la globalización de las comunicaciones.

La Moskitia, territorio geográficamente apartado, se ha caracterizado por una precaria infraestructura de comunicaciones. Desde fines de 1990, esta situación de desventaja comenzó a tener mejorías en la región y con ello el acceso a las nuevas tecnologías de la comunicación.

Cuando recién llegué en el 2004 a Puerto Arturo no se escuchaba hablar entre los miskitus de la práctica de uso de esas nuevas tecnologías. Sólo un insignificante número de familias tenía internet en sus casas, casi siempre para el uso de los hijos con fines de estudio. Los que tenían familiares en Puerto Cabeza y Waspam podían comunicarse por teléfono, mientras que (como vimos en el testimonio arriba) para los residentes en comunidades rurales esa forma de comunicación era imposible. Después de 2012 la comunicación mediante o vía celular llegó a casi todas las aldeas. Con la existencia de Facebook[21], el panorama se transformó para los miskitus, siempre necesitados de interactuar con sus familiares y amigos.

A partir de 2012 me fui percatando de que varias familias miskitus en Puerto Arturo eran usuarias de Facebook. Entre ellas es usado especialmente para comunicarse con familiares que dejaron en *yapti tasba* y viceversa. Facebook les permite sentirse más cerca de su *kiamka*. Tiene especial interés esencialmente para los jóvenes, los solteros y las parejas jóvenes (como Alfredo y Angélica sobre las que anteriormente tratamos).

Es normal escucharles conversando con sus familiares y amigos. Indagar sobre las fotos y noticias que ven en Facebook de sus amistades, familiares y conocidos. "*lilka Facebookra kaikra" ("¿*viste las fotos en Facebook?"); *"turi wan tasbaya takiba walram" ("¿*has escuchado lo que sucede en nuestra tierra*?"),* son algunos de sus comentarios y temas de conversación. Anteriormente los miskitus en Puerto Arturo conocían de cualquier noticia, de tipo familiar y social de *yapti tasba*, mediante el teléfono o por cartas. Ahora sus *kiamka nani* en la Moskitia también usan Facebook y celular. Según los miskitus entrevistados, la comunicación mediante Facebook es más efectiva porque es una interacción instantánea y directa mediante los escritos y las fotos. Consideran que lo más impactante son las fotos porque comparten virtualmente lo que sucede tanto en la Moskitia como en Puerto Arturo. Comparten sobre asuntos familiares, sociales, culturales, religiosos y políticos.

Entre las 47 unidades domésticas censadas en 2004-2005 (sobre las que ya he hecho referencias), seleccioné diez miskitus en 2013 a 2014, para acercarme a una mejor comprensión de las interacciones con sus familiares mediante Facebook. Ya que seguí manteniendo contacto con la comunidad en Puerto Arturo y seguí vistándoles en varias ocasiones, pude hablar con este grupo y observar a algunos usando la tecnología. El resultado arrojó que seis de estos miskitus, tanto casados y como solteros, afirmaron que

[21] Según Wikipedia, Facebook se fundó en febrero 2004. Su creador es Mark Zuckerberg, un joven estudiante de la Universidad de Harvard quien junto con otros colegas la diseñó con el propósito facilitar la socialización entre los estudiantes que llegaban a dicha universidad. Esta gran inquietud de los jóvenes convirtió a Facebook en una de las redes sociales más potentes y usadas en la actualidad.

una o dos veces a la semana se comunican con sus familiares y amigos, mientras los otros cuatro afirman que lo hacen de vez en cuando. Todos coincidieron que se comunican, primero para saber cómo están sus familiares en su comunidad de origen, y segundo para obtener información general sobre lo que se ocurre a nivel de la región de la Moskitia.

Los asistentes a la celebración de la Navidad, antes o después de esta acostumbran a llamar a sus parientes más cercanos (padres, madres, hermanos que viven en sus comunidades de origen en *Yapti Tasba*) para enviarles el saludo navideño (*krismislakula*). En ese período se suele también mandar ayudas, especialmente dinero y cosas materiales, en primer lugar a la familia consanguínea, luego a los amigos, *kiamkas* necesitados y a la iglesia.

La telefonía celular en los últimos tiempos ha favorecido los intercambios telefónicos; los proveedores de comunicaciones Claro y Movistar de la compañía telefónica mexicana, dan ya cobertura a toda la Moskitia y a Nicaragua. Anteriormente sólo era posible comunicarse con las ciudades importantes de la Moskitia como Bilwi y Waspam. Los miskitus en Puerto Arturo que antes mandaban cartas por correo (que demoraban aproximadamente un mes en llegar a la Moskitia) ahora están aprovechando de las tecnologías de la telefonía celular y de Facebook para comunicar con sus familiares más rápidamente y más frecuentemente. Veremos en la siguiente sección cómo estas comunicaciones se llevan a cabo en su lengua vernáculo miskitu.

Facebook y el idioma miskitu

Para abordar este asunto, seleccioné dos casos: una mujer adulta y un joven varón, indagando como ellos interactúan con su comunidad de origen por medio de Facebook. El primer caso es la señora "Madlindin" (pseudónimo), mayor de edad, originaria de Bihmuna, quien desde mediados de la década de 1980 vive en Puerto Arturo. Según ella, su hija mayor la enseñó a utilizar ese medio. Dice que la hija es muy hábil en la tecnología.

El segundo caso es el joven Antonio Men. Su madre es de Pahra y su padre de Bihmuna. Él nació en Bihmuna. Sus padres emigraron a Puerto Arturo cuando tenía dos años. Su vida se desarrolló en medio de otros jóvenes no miskitus, pero habla fluido miskitu. Con orgullo afirma (en miskitu), *"mi abuelita y mis padres me dieron el respeto a mi cultura"*. A pesar de que creció fuera de la Moskitia, es uno de los jóvenes miskitus que muestra un amor profundo por su identidad miskitu. Considera que tiene habilidades con la tecnología por lo que se maneja muy bien con los medios para comunicarse.

A continuación transcribo dos intercambios de las personas seleccionadas, de los cuales accedimos con su anuencia. En los dos casos, utilizo *taika*, que significa "familiar," para identificar la

persona en la Moskitia que conversaba con Madlindin y con Antonio; en cada caso es una persona diferente.

Madlindin (en Puerto Arturo): **"***Naksa man nani nahki palisma, mama almukba nahkisa? "* *"¿*Hola como están y como está la abuelita*?"*

Taika (familiar en la Moskitia): "*Yang nani Dawan karnikara yamni, mama almuk baman wira sikniskan kuna ban bui taukisa, bamna witin dukiara uba lukpara Dawan brih taukisa."*

"Nosotros estamos bien, ¡Gracias a Dios! Sólo que mamá ha estado un poquito enferma pero ya está mejor y ya anda caminando. Por eso no te preocupes de ella. Dios la protege."

Madlindin: "*Wik luanra daim lupia kum blikatna saki bangramki?"* "La semana pasada mandé un dinerito. ¿Ya lo recibieron*?"*

Taika: "*Yapti Ao, baha lupia wal mama almuk pilska lupia bara pata atki yabri. Bako sin wan taya nani an wan kakaira nani sutba bitarsa Dawan karnikara, jus wan asla takanka YATAMA lika naha lecsanra lus tiwan. Gavamint tara ba mihta karnika brikanba aiska dakban, bara nanara witin nani ispail nani Managua wina control brisa, mairin nani dakni tara Managuara, wihki aiklabisa wan raitka dukiara, Prensa paginikara dims bara witin nani lilkika kaikma, klauna gavamintka mihta dakban, an nanara gavamait partidoka ulbrin karnika, upla nanira warkka wina kambisa, bara baha mihta trabil ailal narasa wan tasbayara."*

"Sí, hijita. Con ese dinero compré la pastilla y la comida para nuestra madre abuela. Todos nuestros familiares y conocidos están bien gracias a Dios. Sólo nuestra organización YATAMA en estas elecciones pasadas perdió. El gobierno central de Managua le quitó todo el poder. Un grupo de mujeres defendiendo nuestros derechos fueron a protestar hasta Managua. Entra en la página de La Prensa para que mires las fotos, el nuevo gobierno regional está corriendo a todos los trabajadores de YATAMA. Hay mucho problema."

Madlindin: "*Uba trabil baman wan Tasbayara, taiban laka, kunin an kulkanka apu ba bansa, patitara wina, wan Pura Suni kaia Dawan pri laka dukiara. Naha lilkika mai blikisnaba yang nani asla taki banri Puerto Arturora Buen Samaritano daknika nani sut, Miami, West Pam Beach, Sarasota an Tampa Florida kat, prias tara brin, yawan aiwanan, wan kiamka nani wal prawan an bako sin piakan wan pata nani satkara, an*

daimka wahbanba Buen Samaritano fondokara mankan. Mani bilara aima walhwal apia yumpa dauki bangwisna."

"Siempre hay problemas en nuestra tierra, opresión, mentira y no respeto de siempre. Hay que seguir rezando a Dios para que llegue la liberación.

Te mando estas fotos. Nosotros nos reunimos en la iglesia en Puerto Arturo con el grupo de Buen Samaritano, de Miami, West Palm Beach, Sarasota y Tampa Florida. Cantamos, unidos con nuestro kiamka nani. Así mismo cocinamos todo tipo de nuestra comida y la vendemos y el dinero lo destinamos para el fondo de Buen Samaritano. Durante al año hacemos tres, cuatro encuentros."

Taika: *"Yang laki kaikamna an wan taya nanira sin marikamna."* "Voy a verlas y las voy a enseñar a nuestros familiares" (Mayo, 2014, Puerto Arturo).

Antonio (En Puerto Arturo) "*Kuka nahkisa an wan tawanka uplika nani nahkisa?"* "¿Cómo está la abuelita y cómo está nuestra gente?"

Taika (Familia en la Moskitia): "*Dawan karnikara kuka ban bui taukisa, wil wan tawanka uplika sut bitarsa upla pruan apu."* "Gracias a Dios, la abuelita anda caminando, pues en nuestro pueblo todos están bien. No ha muerto nadie."

Antonio: "*Facebookra kaikisna tui tani Bilwi lamara wan uplika nani iwi naniba unsaban tara brisa, colono nani aikuki baha nahki auyasa."* "Estoy viendo por Facebook que las comunidades de la zona del Llano tiene mucho problema con los colonos, ¿cómo van esos?"

Taika: "*Ao, ispail nani uba wan tasbayara bal diman pacific wina. Stori mihta wisa gavamit mihta tabaikisa, wala bila mihta wisa ganadero nani tabaikisa, wala nani bila yawan selp wan kiamka aiklaklabra yatama an Sandinista aiklakrabika almuk nani, mihta tasba atkisa. Bila walaba Ten Tawan an karata sindicoca nani mihta atkisa tasba, bara bila ubasa kuna raitka ba trabil yawan wan pura baldimansa."*

"Sí, han llegado muchos mestizos a nuestra tierra desde el Pacífico. Hay muchas versiones, unos dicen que el gobierno central de Managua apoya para que lleguen a invadir nuestra tierra. Otros dicen que los grandes ganaderos mestizos del Pacífico apoyan. Otra versión dice que nuestros mismos miskitus ex–combatientes de Yatama y Sandinistas han vendido las tierras. Otros afirman que los síndicos de diez comunidades y el síndico de Karata han vendido o venden la tierra a los mestizos."

Antonio: "*Wil help nitka kaka yang narasna wan maisa paks*." "Si necesitan apoyo, yo estoy acá para apoyar, dime" (Diciembre, 2013, Puerto Arturo).

En ambos casos al analizar los contenidos que dan cuerpo a estas comunicaciones se observa la presencia de dos grandes temas. El primero es la preocupación por la familia y la situación de salud en general y de algunos de sus miembros específicamente. En particular, tanto Mandilin como Antonio preguntaron por la salud de sus abuelitas. Además hablan de las ayudas que se envían y su uso. El segundo tema versa sobre las situaciones sociales actuales y diversas que acontecen en sus lugares de origen; tiene un grado relativamente amplio en cuanto al interés, tanto por lugares más cercanos a su propio origen, hasta interesarse por lugares más lejanos, pero todas revela el interés por ser parte de su patria mayor la Moskitia.

Se refrenda la existencia sostenida en el tiempo y el interés marcado entre los miskitus por mantenerse unidos mediante la comunicación. En estos dos casos hablaron sobre las problemáticas cotidianas familiares relativas con el lugar de origen, más allá de que sean asuntos de familiares con los que puede que hayan o no convividos pero se sienten cercanos. En cuanto a las problemáticas de naturaleza social y política tanto Mandalin como Antonio muestran interés y la necesidad de actualización constante.

Hay que notar también que Mandalin compartió novedades sobre su participación en las actividades del Buen Samaritano en los Estados Unidos, tema que se desarrollará más en capítulo X. Además, se puede destacar que Mandilin, su *taika*, y Antonio refirieron a fotos que habían visto o que recomendaban ver en Facebook o en otros sitios del Internet. Esto ilustra la popularidad de compartir fotos que se mencionó arriba.

Aunque sea obvio, hay que resaltar que estas dos conversaciones se llevaron a cabo en miskitu. En Facebook, por ejemplo, se puede escribir mensajes en cualquiera lengua. O sea, si los miskitus de Puerto Arturo desean mantener su lengua e inculcarla a sus hijos (como Antonio, por ejemplo), estos medios de comunicación sirven como otro espacio en que se pueden mantenerse conectados a la Yapti Tasba.

La familia y la transmisión del idioma

El manejo de la lengua de origen entre las personas que emigraron a muy corta edad o nacieron en los lugares de asentamiento de sus padres o familiares es un asunto de elevada sensibilidad e interés, tanto para los adultos migrantes respecto a sus hijos, nietos, y en general los jóvenes que han desenvuelto sus vidas en el enclave receptor, como para estudiosos del tema (como Smith, 2006, entre muchos otros). Para acercarnos a esta problemática nos valemos de los testimonios de personas adultas que reflexionan

sobre esta situación aportando interesantes y emotivas ideas. Una abuela en Puerto Arturo, durante mi estancia investigativa dijo:

> "*Nahara yaptika an aisika nani ailuhpia nanira wan bila smalkaia ba aisuira brisa, tuktan patka lika apia, ya nani ailuhpia nanira smalkiba tuktika nani aibila aisi bangwisa."*
>
> "Aquí las madres y los padres tienen vergüenza de enseñar a sus hijos nuestro idioma miskitu. Los hijos no tienen la culpa. Hay algunos padres que enseñaron a sus hijos, y ellos hablan muy bien" (2005, Puerto Arturo).

Este tema tiene matices particulares entre los jóvenes mismos. Son pocos los jóvenes de la generación de Antonio en Puerto Arturo que hablan fluido el miskitu. Antonio es un joven que se siente orgulloso por su identidad miskitu, a pesar de que ha vivido toda su infancia en Puerto Arturo. Sobre este tema apuntó: *"Yang tinki wisna kukikira, aisiki an yaptiki nanira."* "Doy gracias a mi abuelita, mi padre y mi madre por haberme dado la oportunidad de aprender mi lengua miskitu."

Entre los adultos se comunican en miskitu en las casas y fuera del hogar, en el trabajo, en la calle, en la iglesia, por mencionar sólo pocos ejemplos. Por ejemplo, el esposo de la pareja miskita que encontré en el estacionamiento de Greyhound le dijo a su esposa, *"bukraba wan uplika taliaba"* ("ese parece nuestra gente"). Ese *kiamka* se llama Beltrán. Es originario de la comunidad de Krukira y tiene el oficio de soldador en la refinería. Según Beltrán, desde hace mucho con su *kiamka* en el trabajo se comunican en su lengua miskitu, *"Yang nani warki pliskara wan bila baman aisi bangwisna wan kiamka nani aikuki, bara migrante wala nani wan makabi walisa, yawan aisisba ani bila."* ("Nosotros en el trabajo hablamos sólo en nuestro idioma miskitu, y los trabajadores migrantes nos preguntan qué idioma hablamos. Le dijimos miskitu y nos dijeron no conocíamos.") (2005, Puerto Arturo).

Los adultos, como tendencia, sí hablan en Puerto Arturo su idioma miskitu. Por otra parte aparece una contradicción al tratarse de los hijos. La mayoría de los adultos padres-madres han aprendido un poco el inglés. En tanto con los hijos la mayoría se comunican sólo en inglés. No obstante, como en el caso de Antonio, sí hay padres que han enseñado a sus hijos a hablar miskitu. De las 47 unidades domésticas detectadas como parte de la investigación, encontré que aproximadamente sólo 8 jefes de familia se han dedicado a enseñar miskitu a sus hijos, quienes lo hablan fluido. Entre esos hijos están Antonio (ya mencionado arriba), Ted y Lorenzo que llegaron muy pequeños a Puerto Arturo, a la edad de entre 2 a 4 años.

Ted es hijo de Macerno (e.p.d.) y Evelyn Zamora, quien me sirvió de enlace en Bihmuna. Así pensaba Evelyn: "*Wan yapti bila lika man sip tikras, europara kama, Stetsra kama baha man bilam."*

(“Nuestro idioma materno no puedes perderlo. Aunque estemos en Europa, Estados Unidos, ese es tu idioma”) (2005, Puerto Arturo*).*

Lorenzo es hijo de Zúñiga, originario de Awastara, y la madre es de Krukira. Al reflexionar sobre el uso y el aprendizaje de su idioma ellos consideraron: *“Kiamka sut tasbaraba aituisa brisa, yawan kaikisa vietnamita nani nahki aibilara kulkisa, bara yawan sin wan bilaba kulkanka brisa.”* (“Toda la raza humana en la tierra tiene su idioma. Mire a los vietnamitas aquí como respetan su idioma. Entonces nuestro idioma también merece respeto.”)

El Pastor de la iglesia morava está consciente de que uno de los problemas importantes para esta comunidad de miskitus es el idioma miskitu en su asentamiento. Por eso cada domingo en su homilía a la luz de la Biblia dice algo sobre la importancia de la cultura, particularmente sobre la importancia del idioma en su hogar. En una de las celebraciones dominicales dijo:

> *“Wan bilaba Dawan wankan dia mata wan suira briaia?, Fabio an aimaia wal, Evilin an aimaia, Zúñiga an aimaia wal bako sin upla kau mawal narasa Puerto Arturora ailuhpia nanira aibila painkira smalkisa, man nani sin sipsma bako smalkaia.”*
>
> “Nuestro idioma Dios nos lo dio, ¿por qué tienen vergüenza? Fabio y su esposa, Evelyn y su esposo, Zúñiga y su esposa, así como otros pocos aquí en Puerto Arturo les están enseñando a sus hijos hablar muy bien su idioma miskitu. Ustedes también pueden enseñar lo mismo.” (2005, Puerto Arturo)

Dos señores adultos miskitus al referirse a la problemática del aprendizaje y manejo del miskitu ofrecieron esta opinión:

> *“Nahara wan kiamka dakni kumsa witin naniba ingles baman ailupia nani wal aisabia bara miriki takbia lukisa.”*
>
> “Aquí hay un grupo de nuestra kiamka nani. Piensa que sólo hablando con sus hijos en inglés se van a convertir en gringo.”

Es una realidad, según los criterios del pastor y los adultos, que sí consideran es importante enseñar miskitu a los niños. Coinciden con mi observación personal sobre la importancia y necesidad de preservar la lengua materna como parte de nuestra identidad. Es preciso reconocer que la mayoría de los hijos de los miskitus nacidos en Puerto Arturo, si bien no lo hablan, entienden su idioma materno, porque escuchan a sus padres hablar en la casa, cuando se comunican con otros *kiamka nani*, y lo más importante cuando se reúnen en la iglesia. En este espacio el pastor predica en bilingüe miskitu e inglés; y los feligreses cantan y oran en miskitu. También algunos padres cuando viajan a la Moskitia, llevan sus hijos consigo a sus comunidades.

Entrevisté a algunos de los padres que no hablan con sus hijos en miskitu en su casa, para ver su razón. Algunos dijeron porque hablando con sus hijos en inglés ellos mismos pueden mejorar más su inglés; otros afirmaron porque viven en Estados Unidos y hay que hablar el inglés que es el idioma del país. Otros dijeron que su esposo o esposa no es miskitu, entonces es difícil enseñar dos idiomas en la casa. Otro dijo que sólo aprendiendo el idioma de ellos puedes conocer a ellos (refiriéndose a los estadounidenses). Y el último dijo que hay que aprender el idioma de los norteamericanos, porque muchos gringos cuando van a nuestros países aprenden el idioma nuestro, y por qué nosotros no.

Como se puede observar, existen diferentes punto de vista entorno a la poca importancia de la enseñanza de *yapti bila* (lengua materna) a sus hijos. Esta misma situación lingüística miskitu no sólo ocurre en Puerto Arturo sino también en la misma Moskitia Nicaragüense y Hondureña, especialmente a partir de la década de 1990, en este caso respecto al idioma español. Durante mi trabajo con los líderes comunitarios en Waspam en 2014, hube de escuchar al profesor Dionisio Melgara, experto lingüista del miskitu y originario de ese lugar. En aquella ocasión el profesor Melgara expresó: *"Wan tasbayana ispael bila baldiman wina wan tuktika naniba wan yapti bilaba aisaia aisuira brisa, kuna almuka nani patka mihta*." ("En nuestra tierra desde que llegó el idioma español, los jóvenes ya no quiere hablar nuestro idioma materno. Tienen vergüenza, pero los culpables son los padres.")

En la Moskitia y en la diáspora hay preocupación especialmente entre los adultos sobre el desafío que tiene ante sí la lengua miskitu. Es cierto que existen también jóvenes preocupados como Antonio. En el año 2013 este mismo joven en Puerto Arturo nos preguntó a mí y otros dos señores presentes, en tono muy serio y con un rostro preocupado sobre el tema *¿por qué esos padres no tienen interés de enseñar a sus hijos yapti bila*?. Dejé que los dos señores le contestaran al joven Antonio. Uno de ellos tomó la palabra y así respondió:

> *"Antonio, yang nako kaikisna wan yapti bila aisaia want apia trablikaba: Yawan wan kiamka naniba kiamka wala nani pihni nani natka mapara aimawan param, an isi baha nani natka lan takaia wantsa, an ninkara baha baman yus munaia wantsa. Bahaba wan almuka nani blasi piua wina bako ainak brikan.*
>
> "Antonio, yo así veo este problema: Nuestra gente siempre ha sido abierto a las culturas de los blancos, y es fácil aprender el costumbre de ellos, y después sólo quiere practicar (o usar) eso. Nuestros antepasados también hacían lo mismo."

La descripción del señor de esta característica particular de apertura de los miskitus hacia otras culturas también es señalada por Helms (1971). Se deben tener en cuenta todas las posiciones al respecto, no obstante es evidente la etnicidad miskitu en Puerto Arturo.

Conclusión

Diversos hechos hacen las evidencias a lo largo de este capítulo sobre la supervivencia de las redes familiares y los modos de organización familiar, que mediante diversos medios y soportes se diversifican. La distancia geográfica no representa una ruptura a un grupo humano si encuentra a otras personas procedentes del mismo lugar; se crean las condiciones para nuevas y diversos espacios y modos de interacción social y para alcanzar la meta de la sobrevivencia en un contexto social extraño y diferente. Alston Cunningham jugó el rol de enlace como motor fundamental de apoyo entre sus *kiamka* en Puerto Arturo. Como hemos visto, en la fase inicial o primeros momentos de conformación de ese enclave migratorio en los Estados Unidos, llegaron los hombres solos, quienes después trajeron a sus esposas, hijos e hijas, llegando muchos a reconstituir sus familias. De ahí comenzaron a ayudar a hermanos, primos, y otras personas de sus comunidades de origen. Por medio de estas redes familiares creció el número de miskitus en Puerto Arturo, convirtiéndose en un enclave miskitu, sus miembros llegaron a un espacio ajeno donde no encajaban dentro de la ya instituída categoría "latino", que muchos norteamericanos asignan a los migrantes procedentes de Latino América. Es por ello que afirmamos que los miskitus tuvieron que enfrentar en su proceso de adaptación a dos complejos fenómenos; por una parte defender y afianzar su identidad étnica como miskitus, al tiempo que afirmarla frente a los demás.

Dentro de este nuevo contexto, acontece un profundo cambio al interior de la familia miskita. Se reconfiguran los roles y el poder tradicional dentro del hogar. Habitualmente instituido como una práctica cultural acompañada de sus correspondientes valores, normas, comportamientos, en la cual los hombres eran los proveedores por excelencia de las familias. En el escenario de acogida y ante las nuevas exigencias que demanda la sociedad norteamericana para la subsistencia cotidiana, las mujeres salen de las casas para incorporarse de modo estable al mercado laboral y aportan con su trabajo a la economía familiar, aprenden a conducir autos, etc. Ellas se empoderan y viven en una relación de menor dependencia material/económica de sus parejas, padres y/o hermanos. En tanto los hombres también se ven precisados a asumir nuevas tareas en la dinámica familiar, tales como cuidar a los hijos cuando los horarios laborales de las mujeres se prolonga luego de la escuela; realizar tareas domésticas diversas, sobre todo cuando eran ellos los que perdían o no conseguían empleo. Al mismo tiempo estas nuevas dinámicas familiares, donde ambos miembros de la pareja trabajan, les hace más difícil desempeñar los roles materno o paterno ante la escasez de tiempo y por la complejización de la enseñanza a los hijos los preceptos, costumbres, idioma de su cultura miskitu en las nuevas condiciones socioculturales.

Más allá de la globalización cultural, de las diversas formas de comunicación mediante las nuevas tecnologías, continúan existiendo emergencias culturales que contribuyen a la preservación de las culturas étnicas, fuertemente sostenidas muchas veces mediante elaboraciones subjetivas de gran valor simbólico. La breve frase "Allá y Aquí" simbólicamente da cuenta de esas redes de apoyo, como expresión de un

capital social que apuntala, sostiene, y preserva a ambos lados del enclave migratorio, es decir en el espacio de acogida y en los lugares de origen.

La emergencia de redes es un fenómeno que, además de favorecer el proceso de adaptación, también ha contribuído a la preservación de la identidad miskitu. El hecho de no tener en Puerto Arturo familiares cercanos y sí miembros de su familia extendida (rasgo de la cultura miskitu), los llevó a buscar alianzas, recabar apoyos de diversas formas y contenidos, a conformar redes tejidas entre los *taya* y *kiamka* que vivían dentro y fuera de Puerto Arturo. Los testimonios obtenidos durante esta investigación atestiguan acerca de la diversidad como surgen, se articulan y sostienen las redes, mediante diversas prácticas cotidianas, formas de relación, que a modo de un proceso heterogéneo también ha contribuido a la preservación de la etnicidad miskitu en Puerto Arturo.

Capítulo VII: Actividades laborales en Puerto Arturo

Introducción

El presente capítulo presenta las experiencias laborales de los miskitus, de hombres y mujeres dentro del sistema laboral capitalista en la sociedad de Puerto Arturo. Esto nos ayudará a entender cómo desde su condición de migrantes se incorporaron a un sistema laboral que demanda roles y tiene mecanismos muy diferentes a la vida tradicional miskitu.

Se detallan paso por paso, los procesos acontecidos para conocer los nuevos oficios y los conocimientos laborales que los miskitus han ido adquiriendo en Puerto Arturo. Con mayor detalle se precisan las actividades laborales de los hombres, y con menor énfasis en las realizadas por las mujeres. Me he interesado más por las labores masculinas pues como tendencia, ellos se han vinculado a trabajos menos frecuentes entre los inmigrantes latinoamericanos. Es importante destacar las particularidades del trabajo de aquellos primeros miskitus que llegaron.

Experiencias diferentes

Históricamente los migrantes mexicanos han servido como fuerza de trabajo en Estados Unidos en labores vinculadas a la agricultura, la minería, la construcción y el mantenimiento de ferrocarriles (Stuart y Kearney, 1981; Martínez, 2001 y otros). Dentro de este patrón de tradición migratoria mexicana en Estados Unidos también están los indígenas de dicha nación.

Por ejemplo, autores como Laura Velasco Ortiz, 2002; Federico Besserer y Michael Kearney, 2006 y Lynn Stephen, 2007 señalan que los indígenas formaron parte del programa de braceros de 1944-64. Por su parte, Jorge González Huerta (2006:149) destaca que en la bibliografía sobre el proceso de globalización los investigadores tienden más a enfocarse en el tema de trabajo con respecto a las labores desarrolladas en las grandes ciudades, pero poco se habla de los trabajos realizados por los migrantes en ciudades pequeñas enclavadas en regiones agrícolas, como por ejemplo Harrisonburg, Virginia, donde trabajan los mixtecos. Katharine M. Donato y Carl L. Bankston, III (2008:124) en un interesante trabajo acreditan las observaciones de diversos autores[22] acerca de la apertura de una especie de nueva geografía para los migrantes, al aparecer entre sus destinos migratorios un conjunto de ciudades o lugares pequeños, hecho que a su vez trae consigo una diversidad en el tipo de empleos a los cuales se vinculan.

Tejas no aparece en la lista de los nuevos estados receptores de migrantes, porque ha sido destino tradicional de migrantes latinos, sobre todo mexicanos. Por razones históricas y por compartir frontera

[22] Sobre el particular consultar los trabajos de Durand, Massey y Charvet (2000); Bankston (2003); Singer (2004); Kendel y Parrado (2005) y Zúñiga y Hernandez-León (2005).

norte con México, ciudades como San Antonio, Houston y Dallas se caracterizan, desde hace muchos años, por un ambiente latino. Sin embargo, Puerto Arturo ubicado al sureste de Tejas, como se ha señalado ya en este documento, comenzó a ser destino de migrantes mexicanos y centroamericanos en general apenas en el decenio comprendido entre 1980 y 1990.

Según Peggy Badlato, (2000) citando el *Polk City Directory* (1997), las principales actividades económicas de esta ciudad son: la industria petrolera y sus diversas labores en las plataformas petroleras u *oil rig*[23] (perforación, extracción, refinación, etc.), construcción y reparación de barcos, y la pesca (principalmente camaronera). Por su parte, las mujeres al incorporarse al trabajo en esta ciudad, han continuado reproduciendo las labores tradicionales de la mujer inmigrante, como cuidadoras de ancianos y limpieza de hoteles, labores domésticas, entre otras.

Inmensas refinerías identifican a Puerto Arturo. Texaco, Exxon y ahora Chevron son nombres de las compañías petroleras que en el decurso del tiempo han dominado esta industria en la ciudad. Diariamente las refinerías producen 3000 barriles de aceite y los exportan a otros lugares. Gran cantidad de barcos de diferentes nacionalidades entran y salen por el canal transportando la mercancía y en ese ir y venir muchos miskitus ha encauzado la adaptación a su nueva vida.

Los puestos de menor calificación y remuneración en la década de 1980 eran ocupados por blancos pobres, afroamericanos y mexicoamericanos. Con el aumento de la cantidad de migrantes de diversos lugares el panorama cambió. Ya desde 1975 se habían asentado los vietnamitas, en el siguiente decenio y en adelante llegaron más migrantes mexicanos, hondureños, guatemaltecos, puertorriqueños y nicaragüenses, entre estos últimos los miskitus.

Hombres

Aunque la industria petrolera es el ámbito laboral que más empleo da en Puerto Arturo, los miskitus recién llegados en la década de 1980 no eran candidatos preparados para ocupaciones en ella. He sabido que en esos inicios apenas seis o siete hombres mikitus trabajaban en las plataformas. El trabajo de ayudantes en los *oil rigs* no es un trabajo libre de experticias. Exige cierta calificación y dominio del idioma inglés. Algunos miskitus tenían algún dominio del inglés – debido a razones históricas a través del contacto con ingleses en el siglo XVII, de ahí que en miskitu existan palabras provenientes de esa lengua (Helms, 1971) – aunque para la mayoría que llegó en la década de 1980, su dominio del inglés era insuficiente para ingresar en la industria del petróleo.

[23] Una plataforma petrolera, *offshore platform* o coloquialmente *oil rig*, es una gran estructura con instalaciones para perforar pozos, extraer petróleo crudo y gas natural del lecho marino. Tiene condiciones para temporalmente almacenar productos hasta ser llevados a la costa para su refinación y comercialización. En muchos casos, la plataforma contiene instalaciones para albergar a la fuerza de trabajo.

Como originarios de áreas rurales de la Moskitia, sus habilidades se vinculaban más a sus tradiciones agrícolas (cultivo de yuca, plátano, arroz, frijoles, etc.), a la pesca artesanal, y en menor medida tenían antecedentes en trabajos temporales fuera de sus pueblos en industrias y sus actividades complementarias; en compañías madereras, de minería o bananeras, que generalmente sólo ofrecían trabajos temporales a los hombres entre las décadas de 1940 y 1970 (Conzemius, 1932; Helms, 1971 y Vilas, 1992). En Puerto Arturo entrevistamos a un viejo (*dama*) Lucio Men (q.e.p.d.), oriundo de Bihmuna, quien compartió su experiencia en trabajos fuera de su pueblo antes de migrar:

> "*Nosotros en nuestro pueblo hacíamos chambitas. Había en mi época varias compañías madereras, minas, en nuestra región. Yo cuando tenía 15 años dejé mi pueblo y me fui a Bonanza junto con otros amigos de mi pueblo. Trabajé de ayudante, jalando agua y ayudante de cocinero. No me acuerdo cuánto me pagaba de salario, pero poco seguro, pero aquella época, el córdoba era muy fuerte y las cosas eran baratas, uno podía vivir. Después de ocho meses me regresé a mi pueblo, ayudaba a mis padres en la agricultura en plantaciones de yuca, arroz, etc., y temporalmente me iba a trabajar en la Tronquera, INFONAC [Instituto Forestal Nicaragüenses], etc. siempre en trabajo de ayudante"* (Lucio Men, Agosto 2004, Puerto Arturo).

El censo que realicé, como parte de la investigación en el 2004-2005, indica que de los treinta hombres entrevistados en Puerto Arturo, un número considerable manifestó haber tenido experiencias laborales similares en sus comunidades de origen. En cuanto al nivel educativo, la mayoría poseía muy bajo nivel de instrucción escolar. Entre estos 30 hombres, el panorama de la relación edad/nivel educacional al momento de llegar a Puerto Arturo devela que los que migraron a edades cercanas a los 40 años no tenían la enseñanza primaria terminada (apenas vencido entre el primer y el tercer grado). Los más jóvenes habían culminado el nivel primario, algunos la secundaria, y los menos la preparatoria. Esta limitante fundamenta la magnitud del reto que representó entrar a trabajar a la industria del petróleo en Puerto Arturo. No es hasta la década de 1990 que logran de modo más notorio incorporarse a esa industria, cuando ya habían conseguido adaptarse mejor a la ciudad.

Con respecto al trabajo en la pesca no sucedió igual. Por una parte, es un oficio que no demandaba muchas exigencias, sólo deseos, necesidad de trabajar y voluntad de lanzarse al mar. Como ventaja portaban sus experiencias previas en las artes de la pesca, actividad que históricamente ha formado parte de la subsistencia tradicional miskitu (Conzemius, 1932; Helms, 1971). Sin embargo, es preciso puntualizar que todos los migrantes miskitus no traían experiencias en las artes de la pesca en el mar, únicamente aquellos que provenían de comunidades cercanas a la costa (Bihmuna, Cabo Gracias a Dios o Kep, Sandy Bay Norte, Krukira, Wawa Bar y Waunta, entre otros). En tanto los miskitus oriundos de comunidades lejanas de la costa (inmediaciones del Río Coco y del sector del Llano) sólo tenían

experiencias en la pesca artesanal en ríos y lagunas. Esta situación no les impidió alcanzar esos trabajos y una mayoría trabajó en la pesca.

De pescador del mar de la Moskitia al golfo de Tejas

Las compañías de pesca en Puerto Arturo son dirigidas por empresas norteamericanas y vietnamitas. Inicialmente los miskitus se acercaron a la administración de las empresas pesqueras norteamericanas para solicitar trabajo, o como ellos lo llaman, "*chamba*". Según un conjunto de autores (Burns, 1993; Hagan, 1994; Velasco Ortiz, 2002; Fink, 2003; Fox y Rivera-Gaspar, 2004; Besserer y Kearney, 2006; Stephen, 2007; Gomberg-Muñoz, 2011; entre otros) es recurrente entre los migrantes de cualquier lugar, como parte del proceso de adaptación al nuevo espacio receptor, la práctica de las relaciones solidarias. Esas relaciones configuran redes sociales que constituyen un capital social, pues permiten al migrante disponer de un conjunto de recursos intangibles, de ese modo se les facilitan informaciones, relaciones para acceder a bienes, servicios, empleo. Los miskitus en la práctica de esas redes solidarias entre sus *kiamka* o *wan uplika* se ayudaban mutuamente para conseguir empleo, acompañarse a una empresa o compañía para informarse o pedir trabajo.

La mayoría de los entrevistados (30) atestigua sobre este hecho. Para muchos los barcos norteamericanos fueron su primer lugar de trabajo. El testimonio de "Sihkru" (pseudónimo), oriundo de Kep, y uno de los primeros que se inició en la pesca, refiere:

> "*Yo había trabajado en nuestro país en la pesca así que sin miedo me acerqué a los capitanes del barco. Con mi poco inglés me di a entender al capitán. Después de preguntarnos de donde éramos, nos contratan a los cuatro que habíamos llegado buscando el trabajo. Además, muchos de nosotros habían trabajado con los gringos en las minas y Tronquera, por eso tenían un poco más de confianza*" (Sihkru, septiembre 2005, Puerto Arturo).

Estos lazos son fundamentalmente entre compatriotas, al menos en el espacio de Puerto Arturo. Allí los miskitus compartían lugar y experiencias adaptativas con los vietnamitas, quienes igualmente habían llegado allí como producto de la guerra en su país, pero con ellos no existían contactos solidarios; cada grupo llevaba su vida social. Una negativa experiencia acontecida tiempo atrás, entre un vietnamita y un joven creole en Puerto Cabezas, puede haber permanecido en el imaginario de los miskitus como freno a mejores vínculos y apoyos mutuos[24]. Debió de pasar tiempo para que los miskitus llegaran a emplearse en los barcos vietnamitas.

[24] A mediados de los 1970 aconteció un lamentable hecho que pudiera atravesar los recuerdos de los miskitus: Un barco de carga de Vietnam llegó a Puerto Cabezas: Mientras descargaban los productos, un marinero vietnamita mató y tiró al mar a un joven

Los entrevistados aseveran que el trabajo en la pesca que realizaban en Tejas y en la Moskitia era similar. "Yalam" y "Sahkal", dos trabajadores miskitus que en su tierra trabajaron en el barco pesquero en Corn Island, recuerdan: *"Nosotros desde joven trabajamos en la pesca en nuestra tierra, y entre el trabajo que hacemos aquí y allá no hay diferencias. Lo único es en otro país, hay jefes y las alimentación que ofrecen no es nuestra dieta."* Además, en la práctica de la pesca como se realizaba en Puerto Arturo, no existían mayordomos, ni contratistas como sí sucede con otros trabajos en la agricultura, la construcción, etc.

El trabajo de la pesca demanda a los trabajadores permanecer días en el barco y el número de hombres varía de acuerdo al tamaño del barco. El trabajo consiste en tirar al mar una red, que es una operación que se hace por medio de un aparato llamado "*wins*" o *winch* (cabría), efectuada por dos hombres. Se saca el producto, se envasan el pescado o camarón y se congelan hasta su lugar de destino. En todo barco se distribuyen funciones desde el Capitán que organiza, controla y supervisa a los pescadores y, en general, toda la vida en el barco. Además, está el celador, la persona que sirve de vigilante para alertar ante cualquier eventualidad, y el cocinero, y por supuesto los ya mencionados pescadores.

Los trabajadores miskitus acudían solos o con otros amigos a la empresa pesquera para solicitar el trabajo y hacían el arreglo directo con el capitán del barco. Los capitanes eran los propietarios directos de la embarcación o a veces rentaban a una empresa pesquera. Uno de los riesgos que corrían los trabajadores eran los huracanes en alta mar. Otro riesgo era que, a veces, no siempre el capitán tenía contratado seguro para el barco en caso de accidentes diversos.

El trabajo de pesca en Puerto Arturo se inscribe en la lista de no calificados, pero se paga por encima del salario mínimo. Los trabajadores ganan por productos, siempre y cuando el viaje sea exitoso. En 2005, según los pescadores miskitus, podían ganar entre 2000 a 3000 dólares por viaje o menos y hasta nada si no había buena pesca. La temporada de huracanes es denominada por los miskitus como época de "*mala suerte.*" Durante ese tiempo no van a trabajar, permanecen en tierra y buscan trabajos eventuales, como ayudantes de carpintería o en otras labores, para así solventar los gastos de renta de la vivienda, el teléfono, los alimentos, enviar dinero a la familia en Nicaragua, etc.

Es común entre los miskitus que, si bien la pesca permite buenos ingresos, es una labor llena de peligros. Como expresó la kuka (abuela) Klapri de 85 años de edad originaria Bilwi, quien dijo:

> *"Nahara wan wahmika nani lika kabora baman wark takisa, an lalah kasak daukisa kuna, baha prura warkka sipsa pasa tara kum balbia bakat tiki bangwaya. Kuna*

---

creole de Puerto Cabezas. Un día después los familiares encontraron los restos. Supuestamente lo asesinó porque el joven había intentado robarlo. Fue una noticia muy divulgada en toda la región.

wahmika nani kum kum ba, bahara lukras daim kum brisa kaka dis laya tahpla baman diaia lukisa."

"Aquí nuestros jóvenes trabajan la mayoría en el mar en la pesca. Ganan muy bien, pero es un trabajo muy peligroso. Mientras estén en el mar puede llegar un viento fuerte y desáleselo. Pero algunos de los hombres no piensan en eso, sólo piensan ganar bien y disfrutar con cerveza" (Klapri, Marzo 2005, Puerto Arturo).

En cambio, otros reconocen la contribución que hacen mediante su labor en la pesca a sus comunidades de origen y a la mejoría de sus condiciones de vida en Puerto Arturo: comprar una vivienda, un auto, dar su diezmo a la iglesia morava, etc. Estas fueron las palabras de un entrevistado:

"Kabo wahmika nani lahla pain daukisa an manisba aitaya nanira help munisa Nicaragua an sin aiuplika nanira bako sin witin nani helpka walkira yawan nahara selp wan priaska watla daukan 80 manka last tanira"

"Los jóvenes trabajadores del mar ganan bien, y muchos de ellos ayudan a sus familiares en Nicaragua. También ayudaron dando su diezmo para conformar nuestra iglesia morava a finales de los ochentas." (Wahma, noviembre 2004, Puerto Arturo).

Miskitus y vietnamitas: encuentro en un supermercado

Mateo Vargas, originario de Sandy Bay Norte (sobre el que describió su vida familiar en el capítulo previo) se auto-reconoce como el iniciador del contacto con los vietnamitas a través de un encuentro en un supermercado. Sobre este asunto así recordó:

"*Yo y mis primos vivíamos juntos en un apartamento. Ahí mismo vivía un vietnamita pero nunca hubo la oportunidad de conversar y un día yo anduve comprando pescado en un mini mercado de los vietnamitas y ahí nos topamos con el vecino vietnamita, dentro del mercado. Empezamos a comunicarnos. El me preguntó si me gustaba comer pescado y yo respondí que sí y le dije que era nuestra alimentación principal. Entonces me preguntó de qué país era yo. Respondí de la Costa Atlántica de Nicaragua en Centro América. Siguió preguntándome qué otra alimentación consumimos en Nicaragua, yo le dije que en nuestra región de la Costa comemos mucho pescado, arroz, yuca, bananos. Él me dijo que ellos también comen mucho arroz y pescados, me dijo tenemos algo en común en la alimentación.*

Después otra vez, me encontré al mismo vietnamita en el estacionamiento de carros en el apartamento; esta vez me preguntó que si quería trabajar con ellos en la pesca en mar. Le dije que sí y le pregunté si no necesitaba otros trabajadores, me

contestó que sí. Entonces hablé a mis dos primos quienes rentaban en el mismo edificio y les comuniqué a otros miskitus que estaban luchando para conseguir trabajo. Fuimos esa vez ocho miskitus en el mismo barco" (Mateo, Puerto Arturo Junio, 2004).

Mateo y sus compañeros convencieron a los demás miskitus que los vietnamitas eran buenas personas y así, poco a poco, más hombres miskitus empezaron a trabajar con los vietnamitas. El trabajo era el mismo, y comprobaron que era más cómodo, sobre todo la parte de la alimentación, porque comían cosas similares, a diferencia de los barcos norteamericanos. Además los vietnamitas al saber que los miskitus provenían de un país de guerra, se identificaron más con ellos. Con el tiempo constituyeron una buena relación en el ámbito laboral o mejor de la que tenían con los norteamericanos.

El Señor Macerno, originario de Wauhta Bar, se convirtió en trabajador frecuente con los vietnamitas. Después sirvió de intermediario cuando los vietnamitas necesitaban trabajadores miskitus, quienes acudían a Macerno y él les ayudaba a buscar a los miskitus. En 2005 la casa de Macerno representaba un punto clave para saber si había "chamba" (trabajo) con los vietnamitas. Con frecuencia los miskitus visitaban la casa de Macerno o lo llamaban por teléfono, buscando noticias sobre chamba, y a veces Macerno los llamaba primero. Por este servicio Macerno no recibía ninguna remuneración. Los compañeros miskitus después de que regresaban de la faena en calidad de agradecimiento lo invitaban a pasar una tarde social bebiendo cerveza, licor, o le daban algo de dinero en efectivo.

Tres capitanes de barco: un testimonio

En el proceso de trabajo en la pesca, tres miskitus llegaron a ser capitanes de barco. Ellos eran originarios de Cabo Gracias a Dios. Carlos Rivas es el más conocido; emigró a Puerto Arturo a la edad de 20 años, como muchos por miedo al servicio militar. Desde su llegada, Carlos se integró a las labores pesqueras como otros de sus paisanos ya habían hecho. Primero trabajó como marinero y después se convirtió en el primer miskitu capitán de un barco que navegaba por el golfo de México en Tejas. Según él:

"*Yo nunca trabajé en Nicaragua en la pesca porque era muy joven. Cuando llegué a Puerto Arturo no había otro trabajo. Toda nuestra gente trabajaba en el mar y me lancé entre ellos. Mi primer trabajo fue contar pescados. Llegué a ser uno de los mejores en mi trabajo. Después que escaseó el trabajo en Puerto Arturo me fui a las Bahamas buscando oportunidad laboral. Es muy común en Puerto Arturo pero siempre es nuestro principal lugar. Allí trabaje en el barco de un gringo y ese Señor, después de conocer mi habilidad, me motivó a estudiar para ser capitán del barco. Yo ya sabía más o menos, porque siempre observaba al capitán cuando manejaba, pero este barco era grande y*

para poder manejar, yo necesitaba pasar una escuela y 150 horas de clase para obtener mi licencia. El costo era 3000 dólares. Para ese entonces, gracias a Dios, pude hacerlo. Para ser capitán en barcos pequeños no hay mucha exigencia, pero en grandes sí, porque los guarda costa vigilan. Trabajé diez años como capitán del barco hasta que tuve un accidente fuerte que me hizo renunciar. Ahora me dedico a constructor. Tengo mi propia compañía de construcción y no me quejo. Me va muy bien también, aunque yo ganaba más como capitán de barco: en cada viaje exitoso, 5000-10,000 dólares. Pero estoy satisfecho porque siempre tengo trabajo, gracias a Dios" (Carlos, Mayo 2013, Miami, Florida).

Las Refinerías y nuevos oficios

El trabajo en las refinerías conlleva muchos oficios diferentes; dos de entre los principales son la soldadura y el comúnmente llamado *fitter*[25] . Existen también otras actividades relacionadas con el sector, como la construcción/reparación de barcos y en las plataformas petroleras (*oil rigs*). Entre muchos de los miskitus entrevistados es común escuchar que luego de trabajar en la pesca fueron a laborar en el sector petrolero. Las palabras de un entrevistado reflejan este hecho:

"*Nosotros no sabíamos sobre el trabajo de soldador en nuestro país. Aquí aprendimos. A mí me habló un amigo mexicano-americano que era un buen trabajo y que se ganaba muy bien, de 12 a 35 dólares la hora, dependiendo de la experiencia. Desde ese momento tuve interés y el mismo me dijo donde había una escuela para aprender. Así empezamos a aprender ser soldador"* (Kailam, febrero 2005, Puerto Arturo).

"Yo aprendí ser soldador"

En Puerto Arturo existen varios lugares donde se aprende el oficio de soldador. El costo de esos cursos varía y depende del tiempo y de la escuela. En general, resulta alto para un obrero. A continuación se describen tres de las modalidades más comunes para hacerse soldador:

1. Curso profesional de tres meses, su costo oscila entre $2,000.00 y $2,500.00.
2. Curso medio de entre 10 a 60 horas y un costo entre $500.00 a $600.00.

[25] Se denomina genéricamente *fitter* a las labores en las refinerías de petróleo relativas a trabajos de mecanizado, montaje y ensamblaje de tuberías, mantenimiento de equipos, etc.

3. Aprender empíricamente, mediante un amigo que le enseñe o por observación, opción predominante entre la mayoría de los miskitus.

Los soldadores entrevistados sostienen que un paisano llamado Tomy, originario de la comunidad Tuapi, Puerto Cabezas, fue el primer miskitu en aprender el oficio de soldador en Houston, donde vivía y trabajaba. Luego de contraer matrimonio con una joven miskita de San Carlos, Río Coco, se trasladó a vivir en Puerto Arturo a principio de la década de 1990. Tomy sirvió de instructor a muchos de sus paisanos miskitus sin cobrarles, en lengua miskita: "*wan uplika* (ayudar a nuestra gente). Esta es una expresión más de las ya mencionadas redes de apoyo entre migrantes.

El citado censo realizado en 2005, como parte de la investigación, reveló la cantidad de 70 hombres trabajando como soldadores en diferentes compañías. De estos, 25 de ellos habían asistido a cursos básicos de soldadura en Puerto Arturo y Beaumont, cuyos costos fluctuaron entre 2,000–3,000 mil dólares. El resto afirmó que aprendieron observando o mediante las enseñanzas de amigos miskitus como Tomy, reflejo de la consciencia solidaridad entre los miskitus.

Proceso de contratación y examen de habilidad

Tanto los miskitus que profesionalmente se capacitaron en escuelas como los que aprendieron empíricamente de sus amigos y conocidos, buscaban de inmediato trabajo. Las solicitudes se hacían mediante un contratista que servía de mediador entre los aspirantes y las compañías.

Con independencia de las necesidades del contratista se debían demostrar competencias y habilidades para el oficio ante un representante de la compañía o empresa. La prueba consiste en una demostración del dominio del oficio y el resultado exitoso garantizaba ser contratado más que por el hecho de poseer una certificación de un curso. Los miskitus entrevistados afirman: "*nosotros nunca reprobamos el examen.*"

El oficio de soldador tiene varias especializaciones: soldaduras básicas, en tuberías, en la reparación de barcos, en labores de perforación, etc. Estos últimos son lo mejor pagados por las compañías y los de mayor demanda laboral. En la lista de soldadores capacitados para todo tipo de labores se registran 10 miskitus.

Las compañías contratan para trabajar en Puerto Arturo, fuera del estado de Tejas, en otros estados como Nuevo México, California, y Luisiana, o en la plataforma en alta mar, e incluso en el extranjero, en países donde las compañías tienen contratos de trabajo o sucursales como Puerto Rico, Chile, las Islas Vírgenes, distintos países de África, Iraq, Trinidad y Tobago.

A continuación presento los casos de dos miskitus soldadores, uno capacitado mediante estudios y otro con conocimientos empíricos. Los dos llegaron a Puerto Arturo en diferentes momentos, el primero

en la época de la guerra y el segundo en la posguerra. El primero, Moisés Lewis (quien junto con su esposa Gloria se convirtieron en dos de mis informantes principales, (ya mencionado en capítulo 1). Es bien conocido por su comunidad como uno de los mejores. Dada su experticia la compañía donde labora lo envía a trabajos dentro y fuera de Estados Unidos. Moisés nos cuenta su historia:

> "*Mi hermana y mi cuñado me ayudaron a llegar en 1985. Yo apenas tenía 15 años. Dejé mi tierra por miedo a servicio militar. Vivimos primero en Houston. Estudié sólo tercer año. Después salí para ayudar a mi familia en la Moskitia. Ellos estaban en el asentamiento Sumu Bila en muy malas condiciones, sin comida, en carpas de loma. En poco tiempo nos trasladamos a Puerto Arturo porque mi cuñado tenía sus hermanos allá. En ese tiempo era difícil encontrar trabajo. Yo no sabía del trabajo en el mar, pero era la única opción que me quedó y me lancé juntos con otros paisanos. Ganaba muy bien pero no me gustaba porque había peligros durante en mal tiempo. Entonces me di cuenta que algunos de mis paisanos trabajaban en shipyard y allí aprendían a ser soldadores. Renuncié al trabajo de pescadores y me fui como ayudante. Hacía de todo. Un tiempo después decidí ir clase para hacerme soldador con mis propios ahorros. Estudié por tres meses y pagué 3000 dólares"* (Moisés, Abril 2004, Puerto Arturo).

El segundo relato corresponde a "Clakka", quien relata:

> *"Yo llegué en 1999. En nuestro país había acabado la guerra pero no había trabajo. Mi mamá y mi hermana me ayudaron. Empecé trabajando en el mar. Después busqué trabajo con la ayuda de los hermanos en shipyard. Allí viendo a los amigos trabajar, aprendí el oficio de soldador. Como estoy ilegal, no es fácil que den trabajo. Una compañía me dio la oportunidad y demostré que sabía, haciendo buen trabajo. Gracias a eso me sigue saliendo siempre trabajo. Cuando allí se termina ellos me recomienda con otros. Me paga a 14 dólares la hora, cuando el trabajo es fijo. Por más tiempo puedo ayudar a nuestra gente en Nicaragua, también ayudo a las iglesias"* (Clakka, Octubre 2005, Puerto Arturo).

Oficio de *Fitter*

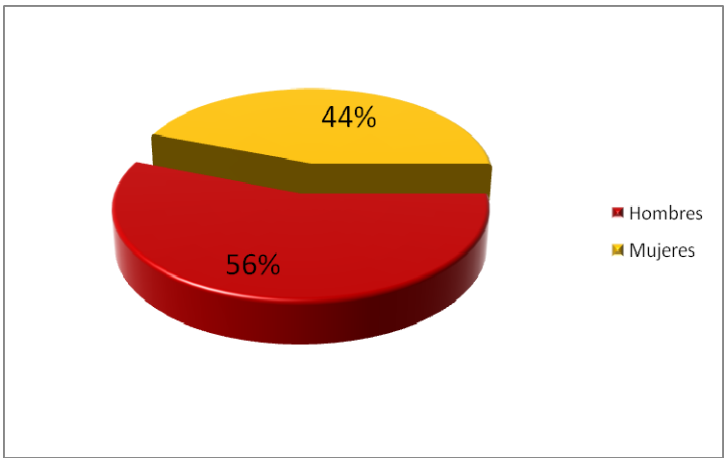
Según los miskitus, el oficio de *fitter* exige una formación especializada mediante la cual la persona está habilitada para el diseño en la construcción relacionada con las refinerías. Por ejemplo, para hacer un barril o tubo, el *fitter* hace el diseño y lo entrega al soldador; con esa guía el soldador hace el trabajo y después el *fitter* valora la calidad del trabajo realizado por el soldador. Es un oficio de mayor importante que el de soldador porque tiene mayor grado de complejidad y conocimientos especializados.

A diferencia de la soldadura, este oficio no es fácil de aprender empíricamente. En 2005 era un trabajo mejor pagado que el de soldador. Sólo cinco o seis miskitus lo habían logrado dominar; el más veterano es Tomy y fue el único miskitu que desempeñó ese oficio en los primeros años del asentamiento miskitu en Puerto Arturo.

El mundo laboral de las mujeres migrantes miskitas

Helms (1971) y Vilas (1992) aseveran al referirse a la sociedad miskita tradicional que la división social del trabajo entre hombres y mujeres está bien definida. Los hombres son los proveedores económicos y las esposas asumen las responsabilidades del hogar, los hijos y la agricultura. Una vez que se asientan en el destino migratorio receptor, en este caso Puerto Arturo, la realidad les ha obligado a asumir una redistribución de roles.

El presente estudio da cuenta de la reconfiguración de roles entre las mujeres miskitas en Puerto Arturo. En principio salta a la vista la casi paridad numérica entre mujeres y hombres que realizan trabajos asalariados.



Gráfica 1: Adultos miskitus económicamente activos
Puerto Arturo, 2004-2005
Fuente: Censo realizado por el autor
N = 204, 114 hombres y 90 mujeres

En el gráfico anterior se observan los porcentajes cercanos entre mujeres y hombres miskitus con vínculo laboral activo en Puerto Arturo. Este hecho se refrenda mediante los datos obtenidos en las entrevistas del ya referido censo levantado entre 2004 y 2005.

Entre los 204 adultos miskitus con trabajo asalariado, 114 eran hombres y 90 mujeres, o sea, el número de mujeres trabajando fuera del hogar era bastante similar al de los hombres. Este hecho representa una transformación profunda en las relaciones al interior de las parejas y las familias. En el momento de la investigación observé que cuando ambos miembros de la pareja participaban en el mercado laboral, los ingresos obtenidos les permitían sostener la familia y enviar remesas a los familiares en Nicaragua. Estos apoyos a las familias en los lugares de origen se hacían más esporádicos y/o con menor cuantía cuando sólo el hombre era el proveedor de recursos económicos en la familia.

Para una mejor comprensión de las características del trabajo de las mujeres en Puerto Arturo, seleccioné a 25 mujeres para ser entrevistadas. La mayoría casadas o en unión libre con su pareja y la menor parte madres solteras.

Sobre la necesidad de trabajar y obtener ingresos económicos para la subsistencia cotidiana, como se mencionó en capítulo previo, existe entre los miskitus de Puerto Arturo, una expresión que sentencia: "*Bil wan bila kaikras"* ("Los recibos [luz, agua, teléfono, etc.] no esperan a nadie"). Este mismo juicio también lo he escuchado entre migrantes mexicanos. Implica que las necesidades económicas para la vida doméstica son tanto para hombres como para mujeres; los recibos o facturas del gas, la electricidad, el teléfono, la televisión, la renta de la vivienda, los gastos del automóvil, las tarjetas de crédito, entre otros, se deben pagar inexorablemente cada mes. Las necesidades económicas cotidianas fueron favoreciendo que las mujeres se incorporaran al mundo laboral a la par que los hombres.

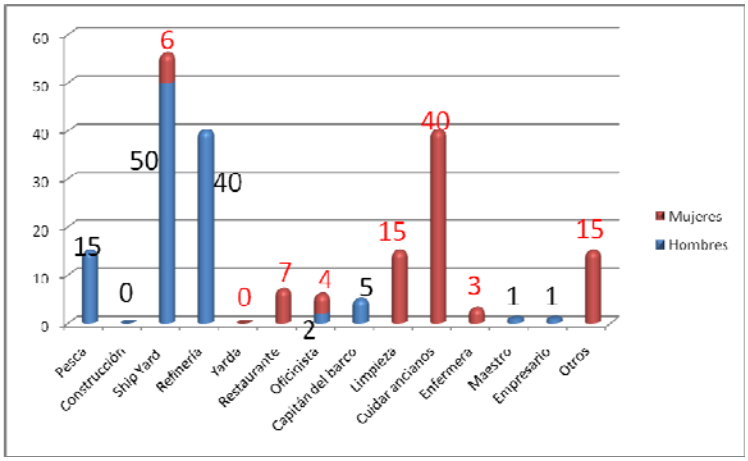
Ellas generalmente realizan trabajos no calificados, laboran sobre todo en el cuidado de personas de la tercera edad en centros asistenciales y en sus viviendas. Además, realizan labores como domésticas en casas de familia y trabajan como empleadas en restaurantes, la limpieza de barcos, etc. Algunas trabajan en las fábricas de pescado (empacando pescado y camarón). También conocí a cinco mujeres que trabajan como soldadoras. Ellas alegan que aprendieron observando a los hombres, que les gusta ese trabajo porque lo consideran bien pagado y porque deseaban ganar al igual que los hombres. Cuando no encuentran trabajo, hacen pan de coco y pasteles que venden entre sus paisanos para obtener algún dinero.

Sobre el proceso de búsqueda de empleo las mujeres se refieren a la necesidad de ayudarse y la práctica de estas ayudas entre ellas, al igual que los hombres: "*tabaikaia- hay que ayudar*" Refieren que recomiendan a su jefe o jefa, cuando conocen de alguna compatriota o conocida que necesita empleo. Es común recomendar al jefe o jefa a una mujer miskita que busca trabajo. Sobre el particular, Lala, una mujer miskita dijo:

> *"Yang ra muhki mihta aidinkan warkira, kan witin pat bara piu ailal almuk main kaikan, bara ai kiaptinra aisan yang dukira bako wark aikan."*

"Mi hermana me recomendó a su trabajo, porque ella llevaba mucho tiempo cuidando ancianos(as) y su jefa conocía muy bien. Por eso me dio trabajo" (Lala, 2005, Puerto Arturo).

La siguiente gráfica 2 muestra el comportamiento laboral que se ha dado entre los miskitus en Puerto Arturo, atendiendo a cuales actividades laborales desempeñan y las diferencias según sexo.



Gráfica 2 Actividades laborales por sexo
Puerto Arturo, Tejas (2004-2005)
Fuente: Censo realizado por el autor
N = 204, 114 hombres, 90 mujeres

La Gráfica 2 muestra los diferentes empleos desempeñados por los sujetos participantes en el estudio. Las labores en la pesca, lo más común entre hombres miskitus a inicios de la década de 1980, cede ante las labores en la industria del petróleo, en tanto las mujeres continúan en las labores tradicionales a su género, destacándose el cuidado de ancianos. Apelando a las cifras se destaca que el 35% de los miskitos trabajaba en la refinería y el 44% en el *shipyard*. Dentro del *shipyard* (astillero), aparecen dos grupos: los que se dedicaban a la soldadura y los que realizaban trabajos como ayudantes o en labores de limpieza. Se hace evidente la reproducción de empleos u oficios acordes a las tradiciones de género, es decir, los hombres se desempeñan en trabajos como obreros y las mujeres en labores domésticas o de servicio. Una ínfima minoría de mujeres ha logrado acceder a oficios tradicionalmente de hombres, como el de soldadoras. En 2005, ninguno de los hombres encuestados estaban trabajando en construcción o en limpieza de yardas, pero puedo reportar anedoctalmente que ya para 2007 conocí a cuatro miskitus que estaban trabajando en reparación de casas.

Auto percepción de las mujeres soldadoras

Se destaca la minoritaria, ya aludida, participación de sólo cinco mujeres miskitas que se desempeñaban como soldadoras. Ellas se costearon sus cursos para laborar en ese oficio. Mujeres valientes y decididas que han llegado a ejercer ese oficio, tal como las afroamericanas, americanas blancas y mexicoamericanas. Las cinco mujeres miskitus soldadoras decidieron dedicarse a este oficio inspiradas en otras mujeres, no miskitas, que ya lo hacían.

Varios hombres miskitus al referirse a las soldadoras miskitas se expresan en un tono de voz respetuoso, sus palabras en esencia comparten el siguiente sentir: *"baha nani mairka lika mairin karna, waitna nani bako soldar munisa witin nani tilara"* ("ellas son muy valientes como los hombres, saben soldar entre ellos"). A continuación refiero la experiencia de dos de las cinco mujeres soldadoras miskitas.

La primera es Martina Cunningham, originaria de Wasla, Río Coco, quien asevera:

> *"Yo trabajaba cuidando ancianos. Después de un año de trabajo, mi anciano se murió, y me quedé sin trabajo y no encontraba otra chamba. Mi vecina era una afroamericana que trabajaba de soldadora. Una vez de casualidad me encontré con ella y le pregunté si no era muy difícil. Me respondió que sí, que era bien pagado. Me propuse aprender, pero antes le dije a mi esposo que ya trabajaba de soldador y me dijo que si quería estaba bien. Me inscribí en una escuela de soldadura en Beaumont por tres semanas. Pagué $500 dólares, aprendí lo básico y después busqué trabajo en la refinería. Un requisito básico es hacer el examen de prueba, que pasé sin problema. Me acuerdo que la prueba me la hizo un gringo. Después de observar mi trabajo, me dijo: ¡Congratulations! ¡Felicidades!. Me sentí muy feliz. Con esa compañía trabajé por tres años y mi salario era similar al de los hombres porque hacía lo mismo que ellos. Después con más experiencia cambié a otra compañía donde me pagaba mejor. Allí trabajé por cuatro años, en total siete años como soldadora. Ahora ya no trabajo. Me dedico hacer trabajos más sencillos, cuidando ancianos. Tengo nietos, a veces cuido a ellos."* (Martina Cunningham Julio 2005, Puerto Arturo).

La segunda mujer soldadora es "Klamra", originaria de Awastara, en el litoral norte municipio de Puerto Cabezas, quien dice:

> *"Soy una madre soltera. Llegué a este país para sacar adelante a mis tres hijos. Me tocó la ruta común desde Guatemala y luego entramos en el territorio mexicano, donde me robaron mis pocos centavos que quedaba para llegar hasta aquí. Dios no me abandonó; me guió y me trajo hasta aquí. Mi primer trabajo fue cuidar una ancianita, pero después*

de trabajar tres meses se me murió. Es un trabajo muy bueno porque atiendes a los ancianos y nosotros los miskitus a los ancianos les tenemos respeto, pero la desventaja es que no es estable. Si muere la persona tienes que buscar otro trabajo. Entonces me di cuenta que los hombres estaban trabajando de soldadores y decían que ganaban muy bien. Entonces pensé yo también meterme pero no sabía cómo, porque es un trabajo que sólo hacían los hombres. Pregunté a un waitna (hombre): wan kiamka, ¿cuáles son los requisitos para ser soldador? Me respondió y tú quieres aprender el oficio de soldador. Le contesté, quiero intentar porque necesito ayudar más a mis hijos. Este wan kiamka me enseñó lo básico para ser soldadora y así sin miedo empecé. Trabajé por tres años, después decidí ya no seguir más porque es muy difícil, ahora hago lo que me presente" (Klamra, Enero 2005, Puerto Arturo).

Sobre el tema de las actividades laborales que las mujeres realizan en Puerto Arturo una de ellas refirió:

"*Yawan naiwa wan saltara kan mairka nani apia, upla tasara balan an nahara waitna an mairin walsut wark takisa sinbako."*

"Hoy nosotras no somos las mismas mujeres que estábamos en nuestra casa. Venimos a una tierra ajena. Aquí el hombre y la mujer trabajan por igual" (Siksa Mairin, febrero 2004, Puerto Arturo).

Los datos, como hemos afirmado antes, muestran las modificaciones en los roles tradicionales de género entre mujeres y hombres miskitus, a favor de relaciones más igualitarias. Para una mejor comprensión al respecto, en la siguiente sección se analiza como los hombres o los esposos sin trabajo (sin chamba) comienzan a asumir los quehaceres de la casa, incluyendo la educación de los hijos, mientras las esposas están trabajando.

Esposos sin chamba

El período de trabajo de campo de esta investigación (2004-2005) fue un período difícil en Puerto Arturo en el tema del empleo. Como en el resto del país el desempleo alcanzó elevadas tasas y dentro de ellas los migrantes latinos en general y también los miskitus se vieron afectados como tantos otros migrantes. Las guerras en Iraq y Afganistán, luego del ataque a las Torres Gemelas el 11 de septiembre de 2001, afectó profundamente la economía.

Refieren los miskitus entrevistados que en esa época muchas compañías cerraron o se retiraron de esa ciudad. En más de 10 familias escuché repetidamente que compartían estas percepciones:

"Naha piua nanira yawan trabil tarasa kan wark apu nara, campany nani sut prakan war taka mihta. Waitna nani kum lata tanira wisa wark pliki Houston, Alabama etc. Jus Mairin nani wark lika wira barasa upla almuk maikaia, baha mihta utla piaika an nitka wala nani sutba witin nani daim saki bawal aiklabisa, waitna kum kum naniba aimaya karnira."

"En estos tiempos estamos teniendo muchos problemas con el trabajo. Es muy difícil encontrar por causa de la guerra. Sólo hay un poco de trabajo para las mujeres, cuidar los ancianitos (as). Ellas mantienen con su salario los gastos de la casa (utla). Algunos hombres se van fuera a buscar trabajo en Alabama, Luisiana, entre otros" (2005, Puerto Arturo).

Juntos ayudando

En aquellos momentos cuando los hombres quedaban sin trabajo, se fue haciendo común que los hombres al quedar en sus casas y ante la ausencia de ellas por estar trabajando fuera de la casa, los hombres asumieran muchas de las labores domésticas, tradicionalmente destinadas a las mujeres.

Entrevisté a siete hombres para conocer acerca de sus vivencias sobre este aspecto. Las opiniones varían en sus matices. El siguiente texto resume el pensamiento compartido por los entrevistados:

"*Nosotros en nuestra tierra estábamos acostumbrados a ir trabajar y traer dinero a la casa, y entregar a la esposa, el centavo se ocupaba para comprar comida y otras necesidades de los hijos en la escuela, entre otros. Aquí es otra cosa, el costo de la vida nos exige trabajar los dos si quieres vivir bien. Pero desde que empezó esta guerra todas las compañías salieron de Puerto Arturo. Este país cuando los republicanos toman el poder sufre mucho porque ellos quieren siempre la guerra. Durante el Presidente Clinton teníamos mucho trabajo aquí. Nadie se desplazó de aquí a otro lado buscando trabajo como ahora andamos. Ahora estamos sin trabajo. Nuestras esposas mantienen nuestra casa, ellas se van muy temprano a su trabajo y nosotros quedamos en la casa haciendo las tareas. Llevamos nuestros hijos a la escuela en la mañana y recogemos en la tarde cuando salen, y llevamos a la casa, les damos de comer, lavamos los trastes, la ropa etc. A veces no todos sabemos cocinar pero preguntamos a nuestras esposas ¿kukya nahki piakamna? (¿vieja [que en miskitu es un término más respetuoso que en español], cómo cocino?) Nos dice como tenemos que preparar, cuánto de sal, aceite etc. Otra cosa que hacemos es ir a hacer los pagos básicos. Puede ser de teléfono, cable y otros, porque ellas salen muy tarde del trabajo*" (Puerto Arturo, 2004)

En los casos que el hombre se marcha de Puerto Arturo a buscar trabajo o los dos están trabajando, las familias refieren buscar apoyo para el cuidado de los hijos. Es muy común entre los miskitus y otros inmigrantes latinos la ayuda recíproca (Helms, 1971; García, 1991; Velasco Ortiz, 2002; entre otros). Si tienen algún familiar consanguíneo, acuden primero a ellos, sin distinguir de quien se trata. La ayuda consiste en llevar los hijos a la escuela y traer a la casa hasta que los padres regresan a la casa. En el caso de no tener niños en la escuela, los dejan al cuidado con la familia. Si no tienen familiar en el lugar, las mujeres piden apoyo a su mejor amiga. Este servicio de apoyo puede ser simplemente una forma de solidaridad mutua, *wan natka bako pana pana tabaikaia (*"como costumbre ayudar mutuamente*"),* esperando recibir apoyo de la mamá del niño(a) cuando ella o ellos también lo necesiten. La otra opción es pagar por el servicio, esto es porque la *kiamka* no tiene trabajo y necesita un ingreso para pagar sus gastos, porque, como afirman reiteradamente, "*bil wan bila kaikras "(*"los recibos no esperan*").*

Cuando se da el caso de ambos miembros de la pareja con trabajo en Puerto Arturo, los testimonios en cuanto a las tareas de la casa de cuatro mujeres concuerdan en que sus esposos les apoyan en su casa, *"yang damki nani lika witin nani pas utlara wark wina taki auya kaka, plun piakisa apia sapra wihki dia nitba atki bribalisa"* ("mis viejos si ellos llegan primero a la casa del trabajo prepara la comida para la cena, si hace falta algunas cosas, se van al mercado y lo compran*").* En otras palabras, se observa colaboración para la vida doméstica entre estas parejas. En cambio, otras dos mujeres entrevistadas dijeron que sus esposos ayudan pero muy poco, pero sí ayudan especialmente si se queda sin trabajo en la casa.

Los jóvenes y el mundo laboral

Me interesó también analizar las actividades laborales de los jóvenes miskitus para entender si continúan reproduciendo el patrón laboral de sus padres o hacen otros tipos de trabajo. Para este análisis me apoyo en los criterios de 15 jóvenes entrevistados. Diez de ellos tenían entre 3 a 5 años cuando llegaron a Puerto Arturo y el resto son nacidos en esta ciudad. El concepto de joven que empleo no es el de la sociedad norteamericana, que asume como joven a una persona menor de 18 años, sino es el de la cultura miskitu, que puede incluir personas de 16 a 25 años de edad, dependiendo de su habilidad en la vida cotidiana.

El resultado del análisis refleja que no existía un patrón común de trabajo entre estos jóvenes. Los jóvenes de entre 16, 17 y 18 años trabajaban generalmente a medio tiempo en las tiendas comerciales o en restaurantes como MacDonald's y Church's Fried Chicken (de pollo frito) en la atención a clientes. Por su

parte los que tienen entre 20-25 años, igualmente hacían trabajos diferentes en oficinas o laborando en bibliotecas, sólo un pequeño número trabajaba como ayudantes de soldador al igual que sus padres.

La mayor parte de estos jóvenes, aproximadamente un 20%, terminó los estudios de secundaria y *high school* y después prefirieron trabajar. Un número minoritario e insignificante (2) había logrado continuar los estudios en la universidad (comúnmente llamado "colegio" por los mexicoamericanos de la zona, y por lo tanto, también por los miskitus cuando hablan español). La mayoría de los padres desean que sus hijos aprovechen la educación; el pastor de la iglesia morava también motiva a los jóvenes sobre la importancia de la educación y estudiar. Una expresión común entre los padres es: "*No quiero que me sigan a mí. Yo, por tenerlo a ellos no pude estudiar más aquí. Ellos tienen el idioma, que estudien.*"

Casos de accidentes en la pesca y en la industria petrolera

El trabajo en el sector de la pesca y la industria petrolera tiene diferencias en cuanto a los contratos y la cobertura de seguros en casos de accidentes u otras contingencias. En la pesca se realizan los contratos laborales mediante contacto directo con el capitán del barco. En el sector petrolero se caracteriza por la figura del contratista como mediador para la contratación. Este método ha llegado a ser muy común en las grandes compañías en los Estados Unidos.

En esos casos los trabajadores inmigrantes bregan con el subcontratista y éste con la compañía, y los trabajadores inmigrantes no tienen muchos conocimientos sobre los intereses u organización de las empresas. En casi todos los trabajos, tanto para las mujeres como entre los hombres los trabajos eran temporales.

Los hombres miskitus que trabajaban en el campo de la industria petrolera, *shipyard* y la pesca, soñaban con poder jubilarse. Su mayor y principal esperanza era cumplir los 65 años para que el gobierno les beneficie con el seguro social por los años de trabajo. Entre diez miskitos, incluido Alston Cunningham (ya mencionado en capítulos previos), todos con experiencia en la soldadura y otras ocupaciones, con 5 y hasta 20 años de experiencias laborales, confirmaron que en Puerto Arturo los trabajos no son fijos sino temporales, pueden durar de una semana hasta un año. Característica que, según David Harvey (1989), suele ser más común en la economía "flexible" y postmoderna. Donato y Bankston (2008) indican que esto es una característica particular de las industrias petroleras, a la cual ellos llaman "volátil" por la inestabilidad de los empleos.

Ante esta temporalidad los miskitus se vieron obligados a buscar trabajo en otras compañías, como suelen decir los miskitos, *chamba lupia,* es decir, *un trabajito.* Sobre la temporalidad de los empleos, el desconocimiento de sus derechos y otros asuntos, dan cuenta los criterios de un miskitu entrevistado:

> *"Kampany work takisma taim pain bakosa man walsa, kan yang nani wark pain daukisna baha mihta an bako sin seguro maikisa accident tanira, kuna wark dantakan piuara diara apu. Kampany nani ba tarka atiasa bara aitrukuka brisa kuna yawan umpira nani nahki nukabia? Bako sin upla tasbayarasa an wan raitka nani sin yawan nua apia bara wan taibisa kuna nitmihta warkka daukisa yawan."*
>
> "Mientras trabajas para la compañía, aparentemente todo muy bien contigo, porque nosotros hacemos muy bien nuestro trabajo con ellos, y te da seguro en caso de accidente. Pero cuando concluye el ciclo de labor, termina todo. Las compañías son muy grandes y tienen sus trucos pero nosotros somos pobres, ¿cómo vas a entender sus trucos? Además, estamos en tierras ajenas y no conocemos nuestros derechos. Por eso violan nuestros derechos humanos. Pero trabajamos por necesidad." (Rodney, Puerto Arturo, 2004)

La seguridad laboral de los miskitus en la industria petrolera es relativamente cierta porque mientras tienen el trabajo, reciben seguro, aunque en casos de accidente siempre tienen que pelear duramente para lograr una indemnización.

Ausencia de organizaciones para defender sus derechos laborales

En Puerto Arturo existe una notable ausencia de organizaciones pro-derechos humanos y pro-laborales, principalmente por estar alejada de grandes ciudades donde la existencia de este tipo de organizaciones es más común. Entre los miskitus, son frecuentes las historias de trabajos temporales tanto en la Moskitia como en Puerto Arturo y otros con poca experiencia de trabajo asalariado en la Moskitia por haber salido muy jóvenes, que ingresan al mundo laboral con escasa o ninguna experiencia de participación en organizaciones, como la Alianza para el Progreso Mískitu y Sumo (Alpromisu, mencionada en el Capítulo III). Mucho menos éxito la experiencia de afiliarse a sindicatos laborales en la Moskitia. Hasta la fecha (2015) no han logrado organizarse entre sí para defender sus derechos laborales en Puerto Arturo. Tampoco han podido o no han sabido organizarse como grupo para ayudar a sus paisanos en casos de procesos de reclamaciones de indemnización por accidentes de trabajo, a pesar de ser bien frecuentes en los Estados Unidos las violaciones laborales a los inmigrantes latinos. Otros grupos indígenas, como los mexicanos y especialmente los mixtecos indígenas oaxaqueños, sí se han integrado para defenderse como pueblo ante injusticias raciales y laborales (Velasco Ortiz, 2002; Fink, 2003; Fox y Rivera-Salgado, 2004; Lynn Stephen, 2007).

Los accidentes laborales también han estado presentes en la vida de los miskitus. Esta contingencia fue vivida por Orlando Connor, originario de *Kep*, que llegó a Puerto Arturo a principios de

los años 80. (Ya mencioné en capítulo VI que Orlando ayudó a Mateo cuando murió su primo en un accidente en su trabajo).

Orlando tuvo varios trabajos durante sus treinta años en Puerto Arturo, entre ellos en un *Shipyard* como ayudante. Después de un accidente, presentó su caso a la compañía y ésta lo manipuló. Connor, por falta de conocimientos sobre cómo funcionaba la política de las compañías, nunca pudo ganar su caso. Hasta la fecha siente fuertemente ese suceso. Esta negativa experiencia obligó a Connor a conocer las malas prácticas e inescrupulosas estrategias de las compañías y empezó a orientar a los *wan kiamka nani* (a nuestra gente) sobre los intereses de las compañías y las acciones a tomar.

Ahora cuando alguien se accidenta lo busca a él para que le asesore y le sirve de traductor si fuera necesario. Como traductor Connor buscó un abogado en Houston para defender a los miskitus y junto a ese abogado lleva trabajando 18 años. Según Orlando Connor, es un buen abogado; han ganado todos los casos. Entre el 2006 y 2009 se accidentaron unos 20 miskitus, la mayoría en labores en *shipyard*, y todos han recibido indemnización de las compañías. La mayoría con ese dinero pudo comprar casas en Puerto Arturo y otros en Nicaragua. Connor estima que desde la década de 1990 hasta el 2014, ha ayudado en alrededor de 40 a 50 casos de accidentes, incluyendo accidentes en barcos de pesca con seguro, en el *shipyard*, y también en los *oil rigs* (plataformas petroleras). No obstante estos logros, los mismos sólo se han producido a nivel de la persona individual, no les ha llevado a conformar una organización que como tal defienda sus derechos.

En el caso de la industria pesquera las condiciones son aún más desventajosas; son trabajos temporales, casi siempre sin contratos legales. En casos de enfermar es imposible viajar en el barco y no hay ninguna prestación o cobertura que ampare al trabajador. A pesar de los buenos ingresos que muchos obtenían en este sector, refieren que no veían garantías de seguro de vida, vacaciones u otras prestaciones laborales. Según el propio Connor, la gente piensa que están bien por eso no muestran interés por organizarse, "*yo he motivado para que nos organicemos pero nadie se interesa, siente que las compañías les dan un trato justo*".

Durante el tiempo de convivencia en Puerto Arturo, en 2005, la pesca ya no era muy importante, aunque seguían vinculados a ellas varios miskitus, especialmente aquellos que provenían del sector de Bihmuna y Cabo Gracias a Dios y allí se habían dedicado allí a la pesca.

En 2005 tuve la oportunidad de entrevistar a un miskitu veterano en el oficio de la pesca, conocido entre los migrantes miskitus como "el chino", sobre sus experiencias en el mar. Compartió conmigo sus vivencias:

> *"Pues yo soy de Bihmuna. Mi padre era un chino comerciante. Vivía en Waspam. Conoció a mi mamá allí y yo soy el hijo número dos. Por eso me ves chino y*

nuestra gente me dicen chino. Yo llegué aquí a Puerto Arturo en 1985 por tierra. Así como el resto de nuestra gente, pasé muchas dificultades pero Dios me trajo. Desde que llegué yo he trabajado en el mar porque me gusta y gano muy bien. Yo soy bueno para ahorrar. Cuando tengo suficiente dinero me voy a mi tierra. Presto dinero a la gente para que mejore su vida, pero no todos me pagan. Pero sigo haciéndolo porque están muy pobres y quiero ayudar.

He trabajado con los empresarios pesqueros gringos y vietnamitas, me he llevado bien con los dos. En cuanto a la comida es mejor con los vietnamitas porque ellos comen parecido a nosotros, mucho pescado y arroz" (Diego, Julio 2005, Puerto Arturo).

Pasado tres años de la entrevista con El Chino, en 2008 pasó un huracán por el golfo de México, Tejas. Supe mediante la amiga Gloria, que me mantenía al tanto sobre la comunidad, que el chino estaba en el mar durante el huracán en un barco gringo y desapareció. Pasó el tiempo, yo seguí interesado y supe que la familia acudió al propietario del barco, pero éste no estaba asegurado. Estaba en bancarrota y a pesar de luchar, nunca recibieron ningún tipo de indemnización. Un ejemplo concreto de la desprotección y desconocimiento de los derechos en este sector.

La muerte de El Chino provocó más desconfianza y miedo en los miskitus. A pesar de los buenos ingresos, poco a poco fueron dejando estos empleos. Para el 2014 sólo unos pocos jóvenes estaban vinculados a este trabajo.

La falta de organizaciones o movimientos sociales y organismos laborales que les defienda, les asesore, o les instruya de sus derechos ha traído como consecuencias sucesos lamentables como el relatado. Según ellos, generalmente los empleadores son muy conscientes y velan responsablemente por el bienestar de los trabajadores sin que éstos tengan que recurrir a medios legales para hacer reclamos de derechos.

Esta situación respecto al tema de los derechos laborales es general. Al parecer, es común entre otros grupos de inmigrantes de Puerto Arturo, los cuales tampoco se han organizado. Las organizaciones u organismos pro derechos humanos están concentrados en Houston. Además, Tejas es un estado de "*right to work*," "derecho a trabajar," lo cual implica que las leyes tienden a no proteger los derechos de los trabajadores a organizar sindicatos.

"Ahora es más difícil conseguir trabajo sin papeles"

La realidad de los inmigrantes latinos a lo largo del territorio norteamericano ha cambiado fuertemente en los últimos años, con énfasis luego del 11 de septiembre de 2001, especialmente para

aquellos que entran al país por la frontera sur de modo ilegal. En épocas anteriores a esta fecha, en lugares como Puerto Arturo como he dicho anteriormente, nadie se preocupaba por la migra, y los inmigrantes gozaban de cierta seguridad. Al respecto el testimonio de tres veteranos puede expresarse en el de uno de ellos, pues el espíritu de las vivencias no cambia tanto de uno a otros:

> *"Yang nani 80 taura balri taim permiso wanki kan nara takaskaia kuna, wark waugkataya wan kraskan kuna baha taim wauhtaya nara trabilka apukan pisin botra nanira wark takaia, jus campany tarara rig bakora. Bara yang taura balriba bahara wark takaia wan brinka kan, bara yawan walan Miamirira ispail nani kau asla kan an aiuplika nanira help munisa. Layar kum nina René Quiñones witin tabaiki nicaragüense nanira, bara yawan witin pliki wan an wan tabaikan, yang nani buskuk impaki bangri trabil kumi sin apu, baha piua yamni kamba lui wan."*
>
> "Cuando nosotros llegamos en la década de 1980 nos daban permiso para vivir aquí, pero no nos daban permiso de trabajo. Para trabajar en cualquier trabajo como en la pesca no era problema. Nadie tenía problema con la migra como hoy. Nosotros queríamos entrar en la refinería y ahí sí, exigían papeles en inglés. Cinco hombres fuimos hasta Miami en autobús, casi 24 hora de viaje porque ahí los nicaragüenses mestizos estaban organizados, ayudaban a los que llegaban indocumentados. Había un abogado llamado René Quiñones. Era nicaragüens, que ayudaba. A nosotros nos ayudó y de regreso a Puerto Arturo conseguimos trabajo en la refinería, en diferentes actividades" (Wori, Puerto Arturo, 2004).

Otro entrevistado abunda sobre el tema:

> *"Naiwa taim Saura nahara an lata wina balaia sin, pisin botra, ship yardra an bako sin sait walyara yawan trabil apukira taukikan 80 manka nanira, wauhtaya apukira kuna war takan wina baha nani sut tiwan, piua wala wan auplika nani ailar warkra kan migra baha kat wan plapi likut dimi bangwan."*
>
> "En Puerto Arturo la migra no perseguía a la gente, pero se ha ido cambiando los últimos cinco años. Entonces no sé cómo nos vaya, porque en todo lado la migración nos quiere cerrar la puerta" (Buksa, Puerto Arturo, 2005).

Conclusión

En este capítulo se han descrito las peculiaridades del mundo laboral de los miskitus en Puerto Arturo, sus vicisitudes, vivencias y logros. Donato y Bankston (2008) hicieron una investigación de la industria petrolera en el sur de Luisiana, en una zona que está muy cerca a Puerto Arturo. Estos autores,

sugieren que en industrias "volátiles" como construir los *"oil rigs,"* (plataformas petroleras) son industrias en las que el trabajo que se ofrece es fluctuante o inconstante, los trabajadores pueden permanecer tanto un largo período en su empleo como corto, con períodos de desempleo. Los empleadores deciden a quienes van a contratar basado no tanto en sus habilidades como soldadores, porque todos los posibles candidatos tienen esas habilidades, sino en sus "*soft skills*," es decir, su actitud hacia el trabajo y hacia los jefes (si llegan a tiempo, si son amables, si trabajan duro, entre otros) (2008:124-125). Donato y Bankston observan que entre los empleadores que ellos entrevistaron se destacan los comentarios de los buenos "*soft skills*" de los trabajadores inmigrantes latinos que, según los autores, eran principalmente mexicanos.

Cabe mencionar que entre los miskitus entrevistados muchos habían ido a trabajar en Luisiana precisamente en el área donde estos autores realizaron su estudio. Los miskitus trabajaban allí durante ciertos plazos, y luego regresaban a Puerto Arturo cuando los trabajos terminaban. Como sugieren los mencionados autores, los miskitus que yo entrevisté comentaban que los jefes les ofrecían trabajos porque los consideraban "buenos trabajadores" que "rendían mucho." Confirmándose un rasgo también presente entre los trabajadores miskitus.

Se destaca la capacidad de las mujeres miskitas para insertarse al mundo laboral como los hombres; transgrediendo los patrones tradicionales de su cultura, este es un rasgo propio de la migración miskitu en Puerto Arturo. También se destaca la asunción por los hombres de tareas domésticas en el hogar cuando son las mujeres las que logran trabajo y ellos están en condición de desempleados. Ambos hechos representan una re-configuración o transformación en los patrones culturales respecto a su cultura miskita.

Es notoria la falta de integración en organizaciones para la protección y defensa de los derechos laborales de los miskitus. Aun cuando en la actualidad el trabajo en el sector petrolero aporta algunas prestaciones o cobertura, y son menos cada vez los vinculados al sector pesquero donde son mayores las vulnerabilidades e inseguridades, continua la ausencia de estas instituciones y la baja percepción del riesgo que implica trabajar en esas circunstancias. A partir de los resultados de este estudio se comprueba además la necesidad de realizar una investigación más profunda y sistemática sobre las actividades laborales de los jóvenes miskitus en Puerto Arturo.

Capítulo VIII: Espacios sociales en Puerto Arturo: béisbol e iglesia morava

Introducción

Este capítulo tiene por objetivo mostrar las particularidades de dos prácticas socio-culturales, que en el decurso del tiempo contribuyeron a la adaptación de los miskitus migrantes a la sociedad receptora, la ciudad de Puerto Arturo. Para la inserción en ese nuevo y diferente contexto social, resultó de vital importancia para los miskitus su sentido de comunidad, rasgo consustancial a su identidad, aspectos sobre los cuales se profundizó teóricamente en el Capítulo II.

Me refiero a las prácticas del béisbol como deporte preferido en la Moskitia y de la fe Morava. Para la primera, aconteció la creación de un equipo de béisbol que re-instaura ese juego como opción de tiempo libre y recreación entre los migrantes, a la usanza de sus comunidades de origen. Respecto al tema de la fundación de la iglesia, ello les permitió recobrar un lugar para el ejercicio de su fe morava. Ambas prácticas constituyen y funcionan a un mismo tiempo, como espacios de re-socialización, refugio, contención y pertenencia que proporcionan a deportistas y devotos servicios, recursos tangibles e intangibles, para enfrentar las contingencias y eventualidades de un entorno social que como en todo acto migratorio, desestructura rutinas y modo de vida cotidiano.

El capítulo se organizan en dos epígrafes que describen y analizan para cada caso, los procesos correspondientes de re-actualización, cómo dichas prácticas logran reconquistar un espacio en el sistema de acciones, hábitos y costumbres cotidianas de los miskitus migrantes en el nuevo lugar de asentamiento. Todo ello acontece anclado en el sentido de comunidad miskitu, –rasgo consustancial de su identidad– que como recurso personal y social contribuye a su inserción en la sociedad receptora, al mismo tiempo que en ese nuevo escenario social se re-significa y fortalece.

Cronológicamente en el tiempo los miskitus lograron organizar el juego de béisbol para 1984, en tanto que la primera actividad que dio inicio a la institución de la iglesia morava en Puerto Arturo data de 1988. Veamos ahora los detalles de ambos acontecimientos.

El béisbol y los miskitus en Puerto Arturo

En el transcurso de mi convivencia con los miskitus en Puerto Arturo para esta investigación, descubrí que el mejor momento para compartir con ellos, entrevistarlos, era involucrarse en sus actividades en las tardes, cuando la mayoría habían regresado de sus trabajos. Un sábado en la tarde después de recorrer varias casas, visité la de Macerno, el intermediario de los miskitus con los capitanes de barcos vietnamitas. Importante colaborador quien con sus vivencias aportó mucho en este estudio.

Llegué a la casa de Macerno a las 17:30 y la esposa me dio la bienvenida. Inmediatamente me dijo, "*Waitna nani dakni kum utla lupia ninara asla taki bangwisa Sandy bal pulia dukiara*", ("Un grupo de hombres está reunido en la casita de atrás y están planeando ir jugar el béisbol el domingo que viene").

Mis vivencias en relación al béisbol cuando vivía en la Moskitia también forman parte de este capítulo y se entrelazan con la historia del proceso de recuperación de este deporte entre los miskitus en Puerto Arturo. Durante el desarrollo del trabajo de campo de la investigación se fue haciendo evidente la importancia de este deporte en la vida cotidiana de esta comunidad migrante tanto como lo era cuando vivíamos en nuestros pueblos miskitus en Nicaragua, el retomar esta práctica ha funcionado como espacio socializador que actualiza modos de vivir dejados atrás producto de la migración.

Origen del béisbol en Nicaragua

El béisbol[26] tiene su origen en los Estados Unidos y a lo largo del tiempo ha ido extendiendo a diferentes partes, especialmente los países donde los norteamericanos han tenido su hegemonía. El béisbol es el deporte nacional en Nicaragua, tan practicado como el fútbol en Brasil. Jorge Eduardo Arellano en su libro titulado "El Béisbol en Nicaragua" asevera "*Tan vivo como la pasión política, el béisbol es mucho más que el deporte preferido en Nicaragua (2007: 13)"*. Este autor aborda con amplitud la historia de béisbol en el país, con énfasis en el lado Pacífico mestizo, y de manera somera ofrece información sobre la influencia del béisbol en la Moskitia, en particular sobre Bluefields y muy escuetamente hace referencias a su práctica en Puerto Cabezas.

Según Arellano (2007) la práctica del béisbol en Nicaragua se remonta a finales del siglo XIX. Primero fue conocido en Bluefields en 1888, introducido por un comerciante norteamericano llamado Albert Addlesberg. Mientras que en la Costa del Pacífico, en 1891 varios jóvenes de la elite nicaragüense, en mayoría formados en universidades estadounidenses, donde lo conocieron, fundaron la Sociedad de Recreo, presidida por el ex presidente Adán Cárdenas, considerada la mejor voz del deporte en Nicaragua. Así el inicio de deporte en el centro se asocia a las clases altas y los políticos, y más tarde continuó, y se extendió a las clases populares (2007, 43-47).

Fechado en 2004 aparece un documento elaborado por el colectivo de coordinadores deportivos de la región norte de la Moskitia titulado *La Memoria de las Series de Béisbol del Atlántico,* que ofrece un buen resumen sobre la historia de este deporte en la Moskitia. El autor se basa en documentos y

[26] La palabra béisbol proviene del inglés baseball, en los países Latinoamericanos donde se practica ese deporte en el lenguaje cotidiano o común se le llama *juego de pelota*". Es un deporte de competición que se desarrolla con una bola dura y un bate entre dos equipos de 9 jugadores cada uno. Se afirma que el béisbol moderno tiene su origen en los Estados Unidos, aunque no existe consenso sobre esto. El primer club de béisbol organizado se remonta a 1842 por un grupo de jóvenes en Nueva York. En la actualidad se juega en muchos países del mundo, en especial en Latinoamérica y Japón. Es el deporte nacional de varios países en América Latina donde la influencia norteamericana fue fuerte en el siglo 19, época en que este deporte se desarrolló con fuerza.

entrevistas a veteranos beisbolistas. En este trabajo se afirma que el béisbol se inició en 1928 en Puerto Cabezas región del norte de la Moskitia. También se habla de ciudades importantes del Pacífico donde se empezara a jugar este deporte; posteriormente llega a comunidades rurales, donde no se ha logrado precisar una fecha exacta. En la actualidad es el deporte comunitario entre los miskitus. En el Capítulo III de este documento, mencioné que fue exactamente estando en un campo de béisbol, donde conocí la noticia sobre el triunfo de la revolución Sandinista en 1979.

A pesar del creciente interés por el futbol, acrecentado en los últimos años por diversos factores, en la Moskitia sigue gustando y practicándose el béisbol. Su práctica deviene escenario para interrelaciones sociales tanto de jugadores, como de los aficionados, familiares, amigos de los deportistas que acuden a los terrenos a presenciar los juegos. Es uno de los espacios más importantes de relaciones sociales compartidas, luego de las celebraciones religiosas y culturales.

El béisbol en las comunidades miskitas

La vida cotidiana en comunidades de la Costa Moskitia tiene sus propias dinámicas. Entre lunes y sábado la gente se dedica a los trabajos domésticos, la agricultura, pesca y otras actividades complementarias. El día domingo es considerado día de descanso, donde las personas, las familias, visitan a los enfermos, realizan reuniones de interés comunitarias, juegan el béisbol, entre otras actividades.

El béisbol es un deporte mayoritariamente practicado y dirigido por los hombres, en algunos pocos casos existen equipos de mujeres que practican béisbol. Es normal en cualquier comunidad miskita escuchar: *"Kaisa bal puliba kaikaia waya tutni"* ("Vamos a ir a ver el juego de béisbol en la tarde").

En cada comunidad generalmente existe un campo de béisbol comunitario, localizado en el área frente al edificio de la escuela, en el centro o fuera de la comunidad. El juego se organiza en dos niveles: el primero se conforman equipos con los mismos miembros de la comunidad y entre ellos juegan y el segundo se juegan con comunidades vecinas, se realizan campeonatos zonales por lo menos una vez al año, donde al decir de los miskitus: "*sim kiamka wal pulisa"* ("jugamos con nuestra propia gente"). Para los campeonatos se reúnen dos, tres, cuatro o más comunidades en una sola comunidad y el campo deportivo se convierte en un espacio de euforia; todos los *kiamka nani* disfrutan con el juego de béisbol.

Cada equipo lleva sus respectivos fanáticos, se acomodan en el campo con sus grupos de hombres y mujeres, y juntos echan porras a su equipo especialmente cuando se pega jonronazo gritan con voz alta y fuerte: "¡Viva! ¡Santa Marta!" Cuando se trata de un juego entre ellos mismos *tawan luhpia* (hijos de la misma comunidad), las mujeres y los hombres se mantienen un poco distantes, cada quien desde su espacio echan porras a su equipo favorito. El juego de béisbol se supedita a la temporada climatológica.

Se juega en verano entre febrero a abril, antes de la temporada de lluvias. El horario depende del tipo de campeonato: entre varias comunidades rurales vecinas, empieza alrededor de las 10 de la mañana; si juegan sólo dos comunidades vecinas se inicia a partir de la una o dos de la tarde, terminando alrededor de las cinco de la tarde. Cuando se inician los juegos más temprano en la mañana los adultos se quejan porque no se respeta interfiere con los horarios litúrgicos y el domingo.

Personalmente recuerdo estas situaciones cuando era joven y vivía en mi comunidad miskita. Junto a mis dos hermanos José y Fernando éramos jugadores de béisbol en mi pueblo Mi madre nos daba permiso para jugar en la mañana pero teníamos primero que asistir a la celebración litúrgica el día domingo. Recuerdo sus palabras cuando decía: "*Dawan yua priasra pas waya tinki wiyaya"* ("Primero hay que ir a la iglesia para dar gracias a Dios por todas la bendiciones").

Dentro de mi generación varios coetáneos fuimos los mejores jugadores de béisbol en nuestra comunidad. Tengo hermosos recuerdos de aquella época juvenil. Entrenábamos con un señor ya adulto, llamado Adán Martínez, muy entusiasta y con gran espíritu deportivo, aun ya muy mayor sigue entrenando a jóvenes. Yo jugaba como cátcher; recuerdo a Aquilino Smith pitcher; Balbino Ovedaya también pitcher. Practicábamos dos veces por semana en las tardes.

En mi época usar uniforme para el juego no era importante; jugábamos con la ropa de diario. Esto se debía a razones económicas, porque comprar el uniforme era costoso para un deportista aficionado de la comunidad como nosotros, sin ningún ingreso fijo. Actualmente muchos de los equipos comunitarios hacen grandes esfuerzos para tener uniformes. Se agencian por diferentes vías: los jugadores que trabajan y tienen sus propios ingresos se compran su uniforme; el equipo se busca un padrino, patrocinadores entre los políticos u organismos no gubernamentales, etc.

Durante el desarrollo de los juegos también se implementan algunas estrategias; las mujeres como comerciantes informales venden alimentos caseros, refrescos, pan dulce, pastel de yuca, helados y otros productos, obteniendo así algunas ganancias para aportar a economía doméstica y la educación de los hijos. Al concluir un juego hay mucha alegría en el equipo ganador y menos entre los perdedores; no obstante es habitual saludarse en despedida maduramente como *kiamka* y acordar lugar y fecha del próximo juego. El regreso a las comunidades a pie, en bicicleta, caballo o carro, según las distancias es otra oportunidad para intercambiar socialmente.

Una vez iniciado el conflicto con el gobierno sandinista, todo esto cambió, casi todos emigramos dentro del país o al extranjero. Aquilino se marchó a Puerto Cabezas y pudo seguir jugando béisbol durante algunos años, llegando a ser un pitcher reconocido en la región. Balbino se trasladó a vivir al Pacifico y no siguió en la práctica del deporte. De algún modo ellos son muestra del destino de otros muchos miskitus cuyas vidas fueron impactadas por la guerra y debieron dejar atrás, o asumir nuevas

formas de vida, encontrando en el beisbol una vez radicados en Puerto Arturo la continuidad a ese espacio de interacción y competición.

1984: Un equipo de béisbol en Puerto Arturo

A lo largo del territorio norteamericano es frecuente la existencia de agrupaciones deportivas dirigidas por los migrantes latinos y caribeños. Se organizan en equipos formalmente constituidos y otros informales, siempre en la búsqueda de practicar su deporte favorito. La práctica deportiva permite a los migrantes una interacción social comunitaria más amplia entre ellos y, propicia redes sociales de interacción de gran importancia en los procesos de adaptación entre migrantes. Al mismo tiempo, les permite usar su tiempo en actividades que reproducen prácticas cotidianas en sus lugares de origen y les hace sentir menos la distancia y desarraigo consustancial a la situación del migrante. Cada grupo se organiza con el deporte preferido en sus países fútbol para mexicanos, guatemaltecos, salvadoreños y hondureños, y béisbol para nicaragüenses y miskitus, por supuesto. Sobre este tema han incursionado algunos autores, Hagan (1994), por ejemplo, describe el equipo de fútbol de los migrantes mayas en la ciudad Houston.

Los miskitus radicados en Puerto Arturo, tal como han hecho otros grupos de migrantes en sus enclaves receptores, conformaron a partir de 1984 su equipo de béisbol, dirigido por unos señores adultos, veteranos en su país de origen, puesto que al principio era poca la presencia de jóvenes en Puerto Arturo. En ese mismo período también los miskitus en Miami, Florida y los creoles formaron sus equipos de béisbol. El equipo miskitu gradualmente se fue fortaleciendo, creció y en la actualidad tiene una directiva estable. Su desarrollo y dinamismo ha permitido que anualmente pueden, durante el verano, invitar a jugar con ellos en Florida a un equipo de la Moskitia, les costean pasaje, visado, estancia. Posteriormente han extendido estas invitaciones al equipo femenino de softbol de la Moskitia.

Los comienzos

Al indagar sobre este tema en los intercambios con los miskitus, surgen testimonios, que dan cuenta de muchos aspectos respecto a los inicios de la práctica del béisbol. A través de los testimonios de varios entrevistados se hace un recorrido por este asunto:

El señor Kleman, oriundo de Bihmuna, es uno de los veteranos beisbolistas y el pionero. Llegó a Puerto Arturo en 1982 y describe como empezó a organizar el equipo:

> "*Yo en mi pueblo Bihmuna desde muy joven era un buen jugador de béisbol. Fui pítcher por mucho tiempo. Siempre nuestro equipo ganaba a otros equipos de pueblos vecinos. En Puerto Arturo estábamos recién llegados sin el dominio del idioma inglés, sin iglesia*

morava y con gran desconocimiento de la sociedad norteamericana. Después de trabajar, regresábamos a la casa a ver televisión. Todo era aburrido, nada hacíamos en la tarde. Los sábados después del trabajo los hombres nos reuníamos en la casa de algún paisano, comúnmente en la casa de Dama, también originario de Bihmuna, para tomar cerveza. Entre otras cosas teníamos conversaciones donde recordábamos nuestra vida en nuestros pueblos en la Moskitia, la persecución del gobierno sandinista y ahora aquí nuestra lucha. En uno de esos encuentros nos vino en nuestra mente formar un equipo de béisbol en acuerdo común. Formamos el equipo, compuesto en su mayoría por adultos porque al principio había poco jóvenes. Después de los fines de los ochenta ingresaron más jóvenes" (Manuel, Mayo 2005, Puerto Arturo).

Otro entrevistado contribuye a enriquecer las informaciones con sus vivencias:

"Una mañana de sábado me desperté y vino a mi mente y le dije necesitamos hacer un equipo de béisbol, porque regresas del trabajo y no hay otra cosa que hacer. Si tienes esposa hablas con ella, miras televisión, todo es rutinario" (Waihwan, mayo 2005, Puerto Arturo).

Luego de surgir la iniciativa muchos apoyaron, en especial aquellos que en sus comunidades habían sido béisbolistas. Recuerdan una expresión frecuente en aquella época: *"Kaisa yawan sipsa selp asla taki bal pulaia, ya dia wan wibiaki (*"vamos a jugar béisbol. Nosotros podemos organizarnos solos. Nadie nos puede decir nada*").* Cuando surge la idea de organizarse para jugar béisbol (*bal pulaia*) varios de ellos sólo contaban con un permiso de asilo político que no les permitía trabajar legalmente y otros estaban en proceso de pedir asilo, con visas temporales para trabajar.

Otro veterano como el señor Kleman, llegado en el mismo año a Puerto Arturo y de su misma comunidad, el señor Glukman, indicó:

En mi tierra Bihmuna el único deporte que hacemos es el béisbol y en toda las comunidades miskitus. Yo era un jugador bueno de béisbol; siempre jugué la tercera base. Jugábamos con las comunidades vecinas en nuestro país tales como: Kum, Wasla, Biwas, Waspam Río Coco etc.

Dejamos nuestro país y nuestras comunidades por la guerra, pero traemos en nuestra sangre nuestro deporte favorito, el béisbol. Aquí al principio no teníamos ni idea donde ir a jugar. Es como pasa con todo el mundo cuando uno es nuevo en un lugar. Es difícil hacer lo que uno acostumbraba en su lugar de origen, porque no conocíamos bien, aun cuando esta es una ciudad pequeña. Pero poco a poco fuimos conociendo y con la idea de hacer un equipo. Para nosotros era importante primero hacer la selección si era

suficiente beisbolista para un equipo, y nos dimos cuenta que sí. Después el siguiente paso fue convocar a algunos de nuestros kiamka nani *(nuestra etnia o raza), todos estábamos muy dispuestos a formar el equipo y jugar" (*Kleman, Junio 2004, Puerto Arturo).

Al principio empezaron sin uniformes, como en nuestro país, después cuando se estabilizaban en un trabajo, cada quien pudo poco a poco comprar su uniforme: "*Yo compré mi pantalón, mi camisa y mi zapatos de béisbol con mi propio sueldo que obtuve en la pesca,"* afirmaba un veterano jugador. (Klever, Puerto Arturo, 2004)

Otro, igualmente dijo: "*A mí siempre me ha gustado el béisbol en mi pueblo Bihmuna, gracias a Puerto Arturo podemos mantener nuestro deporte, compré mi uniforme con mi primer sueldo que obtuve como soldador*." (Rabat, Puerto Arturo, 2004)

Lo mismo pasó con los instrumentos principales, los guantes y los bates. Fueron consiguiéndose de a poco con diversas ayudas, a veces solicitaban donaciones a las compañías donde trabajaban y lo lograban. Hasta el momento han recibido donaciones de la Nica Club, su propietario, Don Eduardo Moody es miskitu y es el principal donante. Les ha ayudado también Club Puertos, el dueño es un mestizo nicaragüense y Cejas Club de propietario mexicano. Durante la semana hacen prácticas después del trabajo, entre las 6:30-8:30 p.m. por lo menos una vez a la semana se reúnen para conversar asuntos relacionados con el deporte.

Buscando terreno

Se organizó un equipo donde formaron parte miskitus originarios de diferentes comunidades, por lo cual el equipo quedó integrado como un equipo intercomunitario, sólo *kiamka nani kat* (únicamente con nuestra gente-etnia). Luego de tomada la decisión de organizarse para jugar el béisbol era necesario un terreno. En la ciudad según los líderes principales del béisbol en esa ciudad no existía campo de béisbol. Este hecho fue en principio una dificultad, superada con la habilidad de aventureros que ha caracterizado a los miskitus y que ha sido señalada por autores clásicos al referirse a los miskitus (Smutko, 1985).

Sobre este impedimento inicial dijo uno de mis entrevistados: *"yawan kau upla tasbayara rayakan, baha mihta wan tanka uya briras kan kuna tasba plikan selp yawan baman* ("éramos recién llegados a tierra ajena, pero dejando el miedo a un lado buscamos un terreno para jugar nuestro deporte, el béisbol" (Rabat, Junio 2004, Puerto Arturo).

Se pusieron a la búsqueda y encontraron un espacio vacío que podían usar para el juego. Aquel terreno estaba fuera del centro de la ciudad, ubicado al otro lado del Canal de Puerto Arturo, a unos 15 minutos en auto, dependiendo del tráfico, enclavado en un área de pesca y recreación social.

Escogieron sin saber a quién pertenecía el terreno aquel momento. Luego supieron que era un terreno propiedad de la alcaldía de Puerto Arturo. Un entrevistado con firmeza recordó: *"upla tasbaya kan kuna brinka mihta silakra wan mankbia wiras alki yus munan"*, ("era tierra ajena pero nos arriesgamos por la misma necesidad sin importarnos que nos llevaran a la cárcel).

Según Duhran, otro veterano y fundador del beisbol:

> *"Al principio de los ochenta habíamos pocos latinos. Por eso también nadie nos hacía caso, y además nosotros sólo lo ocupábamos para jugar de vez en cuando y sólo nosotros…Mientras seguimos jugando, los gringos también venían a vernos y disfrutaban con nosotros. En aquel entonces no todos nosotros teníamos carro, así que el que tenía nos daba un aventón de ida y vuelta, por eso no podíamos llevar a todas los familiares"* (Duhran, Agosto 2004, Puerto Arturo).

Encontrando nuevo terreno

Todos los fines de semana, iban y venían al otro lado del canal para jugar. Mientras tanto como lo describe Duhran *"yawan kia brih taukikan plis wala kau bailara"* ("pero siempre andábamos oliendo otro espacio más cercano para el juego"). Pasado un tiempo se dieron cuenta de otro nuevo terreno vacante, esta vez en el mero centro de Puerto Arturo, localizado cerca del hospital Santa María, casi a la orilla de una de las principales avenidas de Puerto Arturo.

Entonces decidieron trasladarse al nuevo espacio, porque cada fin semana por la distancia moverse era un problema. Se trasladan al nuevo campo y empezaron a jugar sin problemas; nadie les reclamó el terreno y continuaron jugando. La mejor ubicación trajo más atención y más fanáticos miskitus. Según los beisbolistas, después de un buen tiempo de usar el terreno jugando béisbol como forma de recreación social, la alcaldía de la ciudad se dio cuenta que el terreno baldío era usado por los miskitus.

Sin que fuera solicitado por los miskitus, la alcaldía dispuso mejorar el campo con maquinarias pesadas, dándole forma de campo de béisbol. Uno de los entrevistados compartió su opinión:

> *"Yang nani makabi bangras kapri Alcaldiara, witin nani selp wihki paski wankan, kan yang nani sibrin wira brikapri kan dis nara kaia adarka baman wankankan mihta, an bako sin bila inglis kau pain aisaras kan yawan. Baha sut mihta alcaldía apiska lamara*

waraskan, srinhka briaya dukia apiakan baha piuara kan migra uplara nina bliki taukraskan, naiwa daukiba bako apia."

"Nosotros no solicitamos apoyo a la alcaldía, porque en aquel momento no hablábamos bien el inglés y no teníamos papeles, sólo el permiso de asilo político. Éramos indocumentados, por eso había miedo entre nosotros acercarnos a la alcaldía, aunque en aquel entonces en Puerto Arturo no se escuchaba de persecución de la migra, como lo hacen ahora" (Ilili, abril 2004, Puerto Arturo).

Desde entonces se convirtió en el principal campo de béisbol hasta la actualidad, y para otros jugadores también. Como mencionó Alston, en el capítulo tres, antes de la conformación del equipo de béisbol la sociedad percibía a los miskitus dentro de la categoría de los migrantes latinos, aunque ellos se auto-identificaban como miskitus. Así que por medio del béisbol se hacían dar a conocer con su identidad particular como grupo étnico. A través de la existencia del juego de béisbol y posteriormente mediante la existencia de su iglesia morava la etnicidad miskitu se estructuró en la sociedad de Puerto Arturo de forma más amplia y precisa.

Otros grupos de migrantes latinos se incorporan al equipo de béisbol

Otros migrantes no miskitus comenzaron a acercarse al terreno para observar y disfrutar del juego los domingos, incluyendo los mestizos nicaragüenses migrantes, y particularmente los mexicanos. Poco a poco fueron aumentando los fanáticos no miskitus, transformándose en un espacio deportivo intercultural. En otras palabras, otros *kiamka nani* (otra raza) también se inscribieron y pasaron a formar parte de los de la euforia del béisbol, dirigidos por los miskitus hasta entonces.

Durante el día en Puerto Arturo no se ve mucho movimiento, excepto el gran ruido de la refinería que no apaga día y noche. Desde que se oficializara el campo deportivo de béisbol, domingo tras domingo se escuchaban los gritos, generalmente de los hombres, quienes aprovechan la ocasión para consumir cerveza y licor.

Con el paso del tiempo los mexicanos se animaron a formar su propio equipo de béisbol y jugaron contra los miskitus. Los beisbolistas mexicanos son en su mayoría originarios de Michoacán y por eso pusieron el nombre a su equipo "Michoacanos". La existencia de un equipo contrincante llevó a los miskitus a integrarse en un solo equipo de béisbol junto a los mestizos nicaragüenses, para así enfrentar al equipo de mexicanos. En palabras de un entrevistado escuchamos: "*Los mexicanos son la mayoría aquí en Puerto Arturo, pero ellos no tenían equipo de béisbol. Nosotros empezamos y ellos viéndonos formaron su propio equipo para jugar contra nosotros*" (Tilba, marzo 2004, Puerto Arturo).

Juntos jugando

Como dijimos antes, algunos mestizos del lado pacífico nicaragüense se incorporaron al equipo miskitu, que de esa forma se fortaleció con los nuevos jugadores. La existencia de este equipo multiétnico hizo posible la conformación de una noción de nación común, que se impuso o dejó atrás pasadas pugnas internas entre indios y mestizos. Se configuró un equipo nicaragüense por encima de antiguas diferencias. Sobre este hecho, los entrevistados afirman con placer frases que consensuan este sentir: "*nosotros siempre ganamos a los mexicanos.*"

Tiempo después surgió un nuevo equipo de béisbol, esta vez integrado por jugadores inmigrantes que trabajan en Puerto Arturo: miskitus-mestizos, mexicanos y nativos de Puerto Arturo. Este equipo se formó con la finalidad de participar en el campeonato estatal en Tejas, fueron seleccionados los mejores jugadores de cada equipo, e integraron un equipo para participar en el campeonato, generalmente realizado en Houston, Dallas, o San Antonio. En esas ocasiones han competido como un equipo conformado por diferentes grupos raciales, étnicos o nacionales. Para el juego estatal los fanáticos los acompañan desde Puerto Arturo sin importar la distancia y la nacionalidad, van juntos. Se unen los diferentes grupos con un sólo objetivo: echar porras al equipo de Puerto Arturo. El deporte les ha unido, por encima de diferencias étnicas.

Almuk taki bangri **(nos hicimos viejos)**

Con el pasar del tiempo los jugadores pioneros miskitus se fueron retirando del juego, dejando los equipos en mano de los jóvenes, por dos razones principales, una por la edad y otra por razones vinculadas al trabajo; porque el empleo exigía desplazarse a otros lugares o por horario laboral que dificultaba practicar el deporte. Así dice uno de esos pioneros beisboleros: *"yang nani pat almuk taki bangri wahma nani mihtara suiri bal pulia*" ("nosotros ya somos viejos, el juego de beisbol dejamos en mano de los jóvenes").

El retiro de los primeros jugadores ha afectado en algo al equipo, aunque otros siguen jugando. Otro elemento que ha incidido es la pérdida de jugadores por razón de la escasez de empleo en los últimos años en la ciudad. El desempleo ha obligado a muchos a desplazarse a otras ciudades, otros aun en Puerto Arturo buscan trabajo y eso ha hecho que hayan perdido jugadores. El actual coordinador del equipo de los miskitus (en 2014), se llama Valerio, originario de Bihmuna asevera,

> *"yo coordino desde hace 8 años. Para elegir el coordinador, hacemos asamblea y a mí me han elegido siempre. Me gusta mucho, tenemos muy buen equipo y ahora las autoridades locales nos conocen y mantengo buena relaciones con ellos.*"

Béisbol, una alternativa para conectar con la comunidad de origen

Actualmente refieren que reciben peticiones de ayuda desde sus comunidades de origen en la Moskitia, particularmente les piden instrumentos de deporte. Alfredo, oriundo de San Carlos, quien es uno de los jóvenes que antes de cumplir los 17 años abandonó su país por miedo al servicio militar y uno de los promotores de béisbol, sostiene: "*nos piden guantes, bates y ropa. Lo mandamos cuando alguien de nosotros se van a nuestro país* de *vacaciones familiares*".

Si un migrante que visita su comunidad es uno de los deportistas en Puerto Arturo y es época de béisbol en su tierra natal, se incorpora al equipo de su comunidad para jugar con ellos. El siguiente testimonio da cuenta de este hecho:

> "*Yo juego en el equipo béisbol miskitu en Puerto Arturo en la segunda base, me gusta el béisbol porque con eso crecimos en nuestro pueblo y en Puerto Arturo seguimos haciéndolo. Gracias a Dios, puedo viajar a mi Nicaragua para visitar a mi familia y a veces coincido con el campeonato regional y yo me meto al equipo de mi pueblo y participo con ellos. Llevo cosas de deporte para los amigos deportistas en mi tierra, cuando regreso a Puerto Arturo traigo fotos para demostrar a los colegas*". Puerto Arturo, 2004

Cuando un miskitu migrante participa en los juegos en su comunidad de origen, los no miskitu migrantes fanáticos comentan en voz baja entre sí: "*pusbi aisi bukra ba stets wina balan wiba*" ("ese joven dice que vino de Estados Unidos"). Esta expresión puede tener un doble sentido, por un lado, admiración al miskitu migrante por su experiencia en "*Tawan tarara, biara countrira"* (por conseguir incorporarse a un país tan grande como Estados Unidos) y, por otro lado puede tener connotación de chisme, pero esto depende de la interrelación del miskitu migrante con sus paisanos o sus *kiamka nani*. Si se manifiesta de un modo algo orgulloso, o en actitud ostentosa por vivir en Estados Unidos, entonces lo señalan como "*miriki takan aidahra walisa"* (se siente gringo).

Mujeres y softball

El equipo de béisbol también ha tenido influencia en las mujeres miskitas en Puerto Arturo, ellas no sólo han servido como fanáticas ordinarias para aplaudir, apoyar con sus aplausos y gritos a los hombres. Ellas, a partir de 2001, se han organizado para formar su equipo de deporte, pero a diferencia a los hombres juegan *softball*. La líder principal fue una joven originaria de la comunidad de Wasla Río Coco, quien lamentablemente falleciera en 2008 después de una larga enfermedad. La gente la recuerda como pionera del softball. Otra de las pioneras es la señora Evelia Awastara, que posteriormente regresó a su país. Otra de las veteranas es Marbelí, nativa de la comunidad de Santa Fe Río Coco. Ella recuerda:

"*Nosotras las mujeres al principio, los domingos, íbamos al campo para echar porras a los hombres, pero dijimos por qué nosotras no formamos nuestro equipo de softbol? Entre nuestras amigas nos juntamos y hablamos a las demás mujeres interesadas en el deporte. Todas dijeron que estaba bien la idea y lo formamos. Las mujeres casadas contaron con el apoyo de sus esposos, y las solteras contaron con el apoyo de sus padres. Jugábamos contra las mujeres mexicanas porque ellas también se habían formado,* "*también nosotras siempre la ganábamos a ellas.*" (Marbeli, Puerto Arturo, 2004)

Domingo social y el béisbol

Como hemos afirmado ya, el béisbol fue la primera organización social pública instituida por y de miskitus en Puerto Arturo. En los primeros tiempos de radicarse en esa ciudad, la convivencia se limitaba a la familia, en el seno de la cual se realizaban las actividades sociales. Luego de surgido y estabilizada la práctica del béisbol, como algo habitual en la vida cotidiana de los miskitus en Puerto Arturo se hizo evidente su gran impacto en esta comunidad. Se ha instituido entre sus prácticas cotidianas, que el domingo en la tarde se dedica al béisbol. Anteriormente cuando no existía la iglesia morava, el juego empezaba en la mañana, desde que se instaló la iglesia el juego se trasladó al horario de la tarde. Cuando se acerca el fin de semana es común escuchar entre los miskitos: "*¿El domingo vas a ir a ver el juego en el campo? Sí, pienso ir, no tengo nada que hacer en mi casa, sólo ver televisión. Necesito relajar un poco viendo el béisbol y también necesito encontrar con fulanito que ya tengo rato que no veo.* " Si alguien no tiene vehículo para trasladarse al campo, pide con tiempo un aventón al paisano o paisana diciendo: "*cuando vayas, me puedes pasar a buscar y luego llevar a mi casa.*"

Es ya una costumbre para los miskitus en Puerto Arturo que los domingos además de actividades propias de la vida familiar, actividades religiosas y compras en las tiendas, es la práctica del béisbol quien articula hábitos, actividades y relaciones sociales, posibilitando así mayores oportunidades de socialización entre *wan kiamka nani*. El miskitu recién llegado a Puerto Arturo desde Nicaragua u otros estados, de tránsito o para establecerse, se conecta con el resto de sus paisanos a través de la iglesia morava y mediante el campo de béisbol. Un miskitu que luego de radicarse en Miami, migró a Puerto Arturo, expresó:

"*Yo vivo en Miami desde hace 20 años, pero me vine acá en enero, porque allá escaseó el trabajo. Tengo una prima aquí, le dije que estaba pasándola muy mal en Miami y ella me dijo que viniera a ver mi suerte en esta área. Un domingo me invitó ir a la iglesia primero y después en la tarde al campo de béisbol, donde encontré mucha gente conocida. Me sentí como si estuviera en mi pueblito en Cabo Gracias, en Miami hay mas*

miskitus, pero es una ciudad muy grande y no es fácil reunirse, tienes que manejar mucho para poder socializar." (Kaila, Puerto Arturo, 2004).

En Houston viven varios miskitus, pero no tienen equipo de béisbol, ni iglesia morava. Ellos conocen del juego de béisbol por medio de sus familiares o amigos radicados en Puerto Arturo y suelen viajar a esa ciudad para disfrutar. Sobre esta costumbre afirmó un entrevistado: "*Yo vivo en Houston desde 1985 pero siempre cuando puedo vengo aquí a Puerto Arturo para convivir con nuestra gente, aquí juegan béisbol y nos reunimos todos pasamos muy bien.*" (Ramiro, Puerto Arturo, 2004).

También aquellos miskitus que los domingos no asisten a la iglesia morava o a cualquier otra iglesia, sí van al campo de béisbol. Mientras juega el equipo tanto de las mujeres como de los hombres, el resto del público disfruta bebiendo refrescos, cervezas y comiendo comidas típicas costeñas, como rondón, gallo pinto, y vigorón (chicharrón, yuca, repollo, tomate y un poco de vinagre mezclados) que ofrecen las mujeres, ya sea para el beneficio económico familiar o para el beneficio de algún proyecto social destinado a su país de origen o para el fondo de la iglesia morava en Puerto Arturo, tales como el grupo juvenil o para obras de construcción.

Percepciones sobre béisbol

Indagamos acerca de las percepciones sobre el béisbol y obtuvimos interesantes criterio. Según la óptica de dama Jorge:

"En nuestra tierra el domingo en la tarde después de ir al servicio religioso, regresar a la casa comer almuerzo. Si no hay una reunión importante de gran interés comunitario, generalmente todos acuden al campo de béisbol, para disfrutar y echar porras a sus jóvenes beisbolistas. Cuando llegamos a Puerto Arturo esa realidad se nos desapareció, porque en tierra ajena, sin conocimiento, no había. Nuestros jóvenes después de un tiempo tuvieron la valentía y ánimo de traer su deporte, buscaron y buscaron el lugar hasta lograrlo. Al hacer el equipo de béisbol los jóvenes trajeron más ambiente en nuestra comunidad migrante en Puerto Arturo, cuando no había deporte, sólo era trabajo y familia, porque tampoco teníamos nuestra iglesia. Entonces los domingos se dedicaban sólo a vicios, consumo de alcohol particularmente, aún están, pero ha disminuido un poco, gastaban mucho su dinero, pero gracias a Dios el deporte ha ayudado un poco, en vez de ir a la cantina piensan, viene domingo y se preparan para béisbol." (Jorge, Puerto Arturo, 2004)

Por su parte, la *yapti* (madre) Lisan comentó:

"*Mi hija a veces me lleva a ver el juego. Se ponen muy contentos, especialmente cuando nuestros jóvenes pega home ron. Gritan de emoción, también los niños. Es muy bonito y este juego nos llevó a demostrar que nosotros somos kiamka wala. Aunque aquellos hombres que le gusta tomar licor iban a ver el juego y al mismo tiempo tomaba aprovechaba la emoción para seguir tomando*" (Lisan, Puerto Arturo, 2004).

El "*Waitna Yari*", originario de Cabo Gracias a Dios, se auto considera testigo de la conformación de béisbol, a pesar de que no es jugador, asevera:

"Yo llegué a esta ciudad en 1983 por el mismo camino que la mayoría de nuestra gente entró, nos dieron permiso de estar aquí como asilados, pero no nos dieron la tarjeta verde. Trabajo, no había mucho trabajo en los ochentas, sólo chambitas, pero eso nos daba para sobrevivir, íbamos a trabajar y luego a la casa a ver televisión pero no hacíamos otra cosa, no sabíamos a donde ir.

La mayoría de nosotros de las pequeñas comunidades, somos de la iglesia morava, pero tampoco había morava aquí. Buscamos otras iglesias, pero por problema de idioma, no entendíamos ni muy bien el español ni el inglés. Yo visité varias iglesias, la iglesia católica en la avenida Procter, ahí tenían una misa en español domingo 8 de la mañana, pero no entendí al Padre, aunque si hablaba un poco el español. Luego fui a la Bautista, tampoco entendí porque aquí era en inglés. Los primeros años pasamos de un lugar a otro, en esa búsqueda algunos de nuestros jóvenes decidieron formar un equipo de béisbol para tener una vida social fuera de la casa.

*Empezaron con un poco de miedo, tenemos un dicho nosotros los miskitus: si estás en casa ajeno hay que tener un poco de cuidado, poco a poco fueron superando y la ventaja fue que la ciudad de Puerto Arturo es pequeña y además habían poquito migrantes hispanos aquel entonces. Por eso nadie nos vigilaba y nuestros jóvenes son muy hábiles y lograron encontrar un lugar. Yo no sé jugar pero siempre estuve al lado de ellos, lo mismo hacía en mi pueblo en la Moskitia. (*Waitna Yari, Puerto Arturo, 2004).

Como se ha mostrado a lo largo de este epígrafe, el béisbol, deporte preferido para los miskitus, al ser recuperado como práctica social cotidiana en el nuevo enclave migratorio, y en estrecha relación con el proceso de creación de la iglesia morava en Puerto Arturo, funcionaron como nuevos espacios socializadores y de confraternización, favorecedores de la cohesión como grupo social y étnico, contribuyendo al fortalecimiento de su sentido de comunidad miskita. Seguidamente se presentan las particularidades de la constitución de la iglesia morava en Puerto Arturo.

Luego de analizar el proceso mediante el cual el béisbol es recuperado en la comunidad migrante miskitu en Puerto Arturo como opción para su tiempo libre y las repercusiones de este hecho para la comunidad, veamos lo acontecido en el ámbito de la fe morava.

Iglesia morava miskitu

> *"Tinki Dawan wan priaska watla yawan brin wina wan pliska kumpain brisa wan pura sunaia an wan nitka wala tanira wan daknika tilara.*
>
> "Gracias a Dios, de que nosotros logramos tener nuestra iglesia morava. Tenemos un lugar seguro para rezar y para nuestras otras necesidades comunitarias"
>
> *Adelaida Kingsman, 2005*

El objetivo de este apartado es presentar cómo los miskitus, en menos de una década (1980-1988) lograron establecer su iglesia morava en la sociedad de Puerto Arturo. Se presenta, brevemente, primero, la historia de la iglesia morava en Nicaragua, lo que permitirá al lector comprender la importancia de la fe morava para los miskitus. Antes de crear su espacio religioso, fuera del trabajo, los miskitus radicados en Puerto Arturo socializaban con su *kiamka* solamente en su hogar y en el campo de beisbol. La existencia de ese enclave migratorio y la práctica habitual de la fe morava en sus lugares de origen determinaron la necesidad sentida de la existencia en esa ciudad de un espacio para la expresión de sus creencias religiosas; ello llevó a la fundación en Puerto Arturo de una iglesia morava, a semejanza de las existentes en la Moskitia nicaragüense. Las peculiaridades de este proceso y sus características se presentan a lo largo de este epígrafe.

La creación de la iglesia morava en Puerto Arturo tomó una relevancia especial, no sólo como un espacio de aliento espiritual, sino también como un centro cultural y social de carácter transnacional en esa ciudad. Esta institución religiosa ha atendido y gestionado las más diversas necesidades de los miskitos moravos, tanto en esa ciudad como en las comunidades miskitas en la Costa Atlántica nicaragüense.

La iglesia morava en Nicaragua

Como se mencionó en los Capítulos I y IV, la Moskitia de Nicaragua no formó parte de los territorios conquistados por España, sino que fue dominada desde el siglo XVII, por el poder británico. Esta particularidad explica porque la región de la Moskitia estuvo ajena a la influencia católica y por tanto a la de iglesias de esta denominación. De ahí que predominaran iglesias de denominación protestante como la morava.

La iglesia morava es una iglesia pre-luterana. Históricamente esta iglesia se separó de la iglesia católica en 1457, cuando decidieron ordenar sus propios pastores. Tomó su nombre de las antiguas regiones de Bohemia y Moravia, situadas en la actual República Checa. Sus principales fundadores son discípulos de Juan Hus[27]. Desde 1457, la iglesia morava se llama oficialmente Unitas Fratrum (Unidad de Hermanos) y en su organización se reconocen tres ministros: diácono, presbítero y obispo.

Los misioneros moravos también llevaron su misión a los Estados Unidos a donde llegaron en dos momentos; a principios del siglo XVII, provenientes de Alemania, estableciéndose en Pensilvania y Carolina del Norte. Posteriormente, a mediados del siglo XVIII arribaron misioneros moravos procedentes de la Republica Checa que se asentaron en Tejas y fundaron la Iglesia Brethren, que significa unidad de hermanos, nombre con el cual se conoce en la actualidad.

La iglesia morava se asocia de modo directo con la imagen de la Costa Moskitia nicaragüense por su labor misionera en esa región, por la adhesión a ella de una gran mayoría de la población miskita, y por su sostenida labor social para los nicaragüenses necesitados, por lo cual posee lazos estrechos con ese espacio geográfico.

Sus vínculos con este territorio de Nicaragua se remontan al año 1849, con la llegada a Bluefields en el sur de la Moskitia, en marzo de 1849; en principio fue introducida por piratas británicos con el propósito de evangelizar a la población nativa (Helms, 1971; Wilson, 1975) y controlar así la región. Iniciaron la evangelización de los miskitus y de la población criolla de raíces afro-caribeñas, radicados a orillas de los ríos y las lagunas de la Moskitia. Más tarde también evangelizaron a sumus y ramas. Los primeros misioneros fueron alemanes, después llegaron misioneros norteamericanos. Mediante la evangelización de los nativos y su articulación con todos los espacios de la vida de este grupo étnico, esta religión devino en parte consustancial de la identidad miskita (Helms, 1971).

[27]Juan Hus (1369), también conocido Juan de Hussenitz, fue el más destacado de los reformistas protestantes checos. Nacido en Hussenitz, en la región de la Bohemia meridional (hoy República Checa) de la cual tomó su apellido. Fallece en 1415 en Constanza, Alemania. Estudió Teología y Artes en la Universidad de Praga. Ordenado de sacerdote en 1400. Fue rector de la Universidad Carolina de Praga. Su prédica se nutrió con los escritos de Juan Wicliffe, predicador inglés. Tomado de: http://ec.aciprensa.com

Luego de la llegada a la región de los primeros misioneros de la iglesia "*Unitas Fratum*" – conocida como iglesia morava, ésta se convirtió pronto en la denominación religiosa de mayor influencia en la zona, puesto que no existían en la región iglesias católicas. Los misioneros de Estados Unidos llegaron desde principios del siglo XX. Los alemanes, producto de la Primera Guerra Mundial, se marcharon de la región, por lo que la administración de la misión quedó en manos de misioneros norteamericanos.

En los inicios de 1900 la mayoría de las comunidades de miskitas y sumus habían abrazado la fe morava. A principios de 1950 construyeron un Instituto Bíblico, en Bilwas Karma, comunidad de Río Coco para formar pastores nativos. A inicios de la década de 1970, la Iglesia Morava en la región comienza a ser dirigida por un nativo de la Costa y con nicaragüenses en su junta directiva, gradualmente pastores criollos y miskitus fueron reemplazando a los de origen alemán y norteamericano. Los misioneros moravos impulsaron una pastoral integral; sirvieron como maestros y doctores, construyeron iglesias, escuelas, hospitales y centros de salud.

También se practicaba la liturgia en la lengua vernácula, tradujeron las escrituras e himnos a la lengua miskitu. Formaron pastores nativos y líderes comunitarios de ahí con el tiempo sea expresión de la identidad miskita (*Moravian Accounts*, Helms, 1971; Wilson, 1975, Jenkins, 1986, Vilas, 1992; Hale, 1994, Gordon, 1998). A pesar de los impactos favorables también pueden señalarse incidencias negativas sobre la cultura miskita, esencialmente la perdida de algunas de las tradiciones locales indígenas, como la existencia de los *sukia*, sacerdotes de las expresiones religiosas autóctonas (Hale, 1994).

En 1974 comenzó una nueva fase en la Iglesia Morava, un período marcado por el fortalecimiento de su naturaleza autóctona o vernácula, al ser nativos los pastores y la jerarquía. Tanto creoles como miskitus han llegado a ser líderes principales de la iglesia en la Moskitia y a lo largo de los años la mayoría han sido miskitus. En las comunidades miskitus, los líderes religiosos, especialmente los moravos, juegan un rol importante junto al líder secular *wihta* y a otros que de cierto modo ejercen un liderazgo, tal como ciertos consejos de ancianos. Actualmente los moravos sirven en más de un centenar de congregaciones, mantienen tres universidades en la Costa que, además de las especialidades tradicionales, ofrecen carreras en selvicultura, agricultura sostenible, piscicultura, minería y protección ambiental.

Se puede afirmar que la fe morava es la religión principal en la región de la costa Atlántica, donde la mayoría de los miskitus y otros pobladores la practican. Le sigue la Iglesia católica y también existen otras dominaciones protestantes. A partir de 1980 en la Moskitia ha disminuido el número de feligreses moravos por la migración masiva, debido a la guerra de la década de 1980, que aquí analizamos. Tal como corrobora el Dama de Bihmuna en miskitu: "*nahawar balan takawi*

nawanuplikaailalla taraiwisa, bahamihtawan priaska watlananisutu plawiria". "Desde que llegó la guerra mucha de nuestra gente vive en otros lugares. Por eso nuestra iglesia tiene pocos miembros". (Bihmuna, 2005). En segundo lugar por desempleo y crisis económica y en tercer lugar por el avance de la frontera agrícola por la migración mestiza desde el lado del Pacifico, que ha llevado otras denominaciones religiosas diferentes a la fe morava ya la cultura miskita.

Como se mencionó en el Capítulo I, el proceso migratorio en diversos países centroamericanos ha ido en aumento creciente desde 1980 (Suarez-Orozco y Páez 2002:9), y de igual modo ha se ha reforzado la relación entre dicho proceso y el fenómeno religioso.

En el contexto de esas migraciones acontecen, con rasgos particulares para cada grupo nacional o étnico migrante, procesos donde las relaciones con las creencias o fe religiosa profesadas en sus lugares de origen contribuyen a reorganizar, resignificar y fortalecer la familia como institución y la identidad étnica o nacional. Entre los miskitus este importante hecho no es una excepción.

En tal sentido se inscribe lo acontecido con los migrantes miskitus en Puerto Arturo y la iglesia morava. Al dejar sus comunidades de origen los migrantes –también los miskitus– y llegar a un nuevo entorno necesitan para su adaptación establecer vínculos para la interacción social. En tal sentido, son medulares las redes de parentesco, amistades, conocidos, recuperar hábitos, actividades antes habituales, los referentes y actividades relativas a su fe religiosa, al igual que la práctica del deporte más común en sus lugares de origen, aspectos todos de gran impacto e importancia en el proceso de inserción a la nueva sociedad.

Para los miskitus migrantes Puerto Arturo y el establecimiento de una iglesia morava, representó un nicho favorable, a la vez que un desafío para la práctica de su fe, al no existir iglesias de esta denominación en la ciudad. Para los católicos recobrar el ámbito de su práctica religiosa fue algo menos trabajoso por la existencia de iglesias católicas, en especial dos parroquias (Guadalupe y San José) que atienden a los latinos en español. Pero cabe mencionar que en la Moskitia podían escuchar la misa en miskitu.

En tanto para los miskitus hubieron de transcurrir casi ocho años, luego de la llegada de los primeros migrantes, para que lograran materializar la existencia de una iglesia. A continuación se presentan las estrategias y las prácticas de la organización religiosa morava miskitu en Puerto Arturo.

Ausencia morava en Puerto Arturo

Los moravos tienen misión en los Estados Unidos desde el siglo XVII, asentados en tres sitios: 1) Bethlehem, Pennsylvania, sede principal que abarca el norte; 2) Winston-Salem, Carolina del Norte para

el sur y 3) Alaska. Todas se han enfocado en el servicio a los anglo-norteamericanos, pero a partir de principios de 1990 han hecho proselitismo para atraer a inmigrantes latinos a la fe morava.

Como varias otras denominaciones crearon una misión hispana en el año 2000. A la llegada de los miskitus no existía en Puerto Arturo, ni iglesia morava ni Bretheren, establecida en Tejas desde mediados del siglo XIX y que era desconocida por los miskitus que llegaron a Puerto Arturo, aunque provenía del mismo fundador de su iglesia morava, Juan Hus.

La práctica de la fe morava en la Moskitia (*yapti tasba)* se caracterizaba, como en muchas sociedades cristianas, por tener buena parte del día domingo dedicado a la práctica religiosa. Desde el amanecer se escucha el repique de campanas y los feligreses acuden a la iglesia a rezar, y a partir de las 10:00 am comienza la celebración ordinaria. En la sesión matutina se desarrolla también *sandis skul* o escuela dominical para *tuktannani* (los niños), *tuktanwaitna* (los hombres) y *tuktanmairin* (las mujeres), donde enseñan la doctrina morava. Los miembros de las familias acuden a dar gracias a Dios en su iglesia por todas las bendiciones recibidas de Él durante la semana y por la salud. Además los adultos realizan visitas a los enfermos y meditaciones. En la noche generalmente tienen celebración en la comunidad con cantos y prédicas. Esta dedicación a lo religioso es compartida por otras denominaciones cristianas. Como asevera una entrevistada, la kuka (abuela):

> *"Yawan wan tawanka sirpi nanira sandi titan upla sut Dawanra tinki yabisa, nahara bako apia Sandy wiras workra impakisa."*
>
> "En nuestras comunidades domingo en la mañana todos vamos a la Iglesia para dar gracias a nuestro creador, aquí no es así, alguna gente va a trabajar en el domingo."

Como se analizó en el epígrafe anterior, la práctica de su deporte favorito –el béisbol– fue resurgiendo de modo más fácil, en tanto instituir la iglesia morava conllevó para esta comunidad de migrantes algo más de esfuerzos y unidad. Fue un reto fuerte, pero sentían un vacío ante la necesidad de la enseñanza de su fe morava a los hijos/hijas. Esta situación los llevó –sobre todo a los padres y en especial a las mujeres– a asistir a diferentes denominaciones religiosas (bautistas, adventistas, presbiterianos, católicos y pentecostales). La práctica que allí encontraban no les satisfacía, del modo en que sí lo sentían en su tierra, donde todos podían participar en celebraciones litúrgicas en su lengua vernácula. Luego de varios años añorando su iglesia, su sentido de comunidad, su conciencia colectiva de *miskitu kiamka* y fe morava les ayudó a luchar para obtener su propia iglesia dentro de la sociedad de receptora.

Diciembre de 1988: inicio de la iglesia morava en Puerto Arturo

El 24 de diciembre de 1988 fue un momento decisivo para los miskitus que, junto al Reverendo Adolfo Ugarte González, unieron fuerzas para superar el desafío de casi ocho años de ausencia de un espacio donde manifestar su fe morava. Un encuentro fortuito de una mujer miskita y el Reverendo Adolfo propició el inicio de tan anhelado sueño para estos migrantes.

Dada la trascendencia del rol desempeñado por el Reverendo Adolfo Ugarte en este importante hecho para la vida de esta comunidad, se hace énfasis en su persona. El Reverendo Ugarte es originario de Tasba Pauni, sur de la Moskitia, emigró a Houston a principios de 1980, como muchos de sus *kiamka nani*, a causa de la guerra. Había estudiado Teología en el Instituto Bíblico Moravo Bilwaska Río Coco a principios de la década de 1960, y se formó además como matemático, y ejerció como docente y director de la escuela secundaria morava en Puerto Cabezas, cargo al que renunció al partir a los Estados Unidos. Por su larga labor en la educación en su región, es conocido como "*el profe Adolfo*". En octubre de 1988, cuando trabajaba en Houston como contador tuvo lugar un encuentro informal con su *kiamka* Celia Zamora que cambió su vida y también la de sus coterráneos miskitus asentados en Puerto Arturo.

¿Cómo aconteció en ese encuentro? Con el paso del tiempo y las variaciones de la memoria, cada uno de los participantes tiene una versión diferente de ese hecho. Según Adolfo, él no tenía familiares en Puerto Arturo, aunque sí conocía de la existencia allí de miskitus. Una prima hermana le solicitó que la acompañara a recoger una encomienda enviada por una sobrina desde Costa Rica. Dicha encomienda estaba en manos de la señora Celia Morales Zamora, originaria de Cabo Gracias a Dios, quien desde1983 vivía en Puerto Arturo.

Al llegar a la casa de la señora Celia, recuerda el Reverendo Adolfo se sorprendió al conocer que el esposo (llamado Pablo) era oriundo de Bilwaskarma Río Coco, hijo de un pastor moravo a quien Adolfo conocía de su época de estudiante en el Instituto Moravo. Por su parte según la señora Celia:

> "*Una sobrina mía quien durante la guerra se fue a Costa Rica, me envió una encomienda a Houston. Con la dirección que me dio, fui a buscar y al encontrar la familia, me doy cuenta que la Señora es la tía del pastor Adolfo, y que yo lo conocía de Bilwi porque era el director de mi hija en el Colegio Moravo. Me dio mucho gusto y le invité a que nos visitara a Puerto Arturo porque no tenemos iglesia, estamos luchando, así él nos visitó y empezamos*".

Si bien existen diferencias en las versiones de ambos entrevistados, lo cierto es que a partir de aquel encuentro informal, comienza la iniciativa de establecer una Iglesia Morava en Puerto Arturo, y con ello terminar el peregrinar de una iglesia a otra buscando expresar su *kasak lukanka morevian* (devoción morava).

Encuentro con su viejo conocido

Para Adolfo y Pablo fue una emoción reencontrarse como viejos conocidos que compartían buenos recuerdos. Pablo, aprovechando la visita de su antiguo conocido, le invita a conocer el campo de béisbol donde los miskitus jugaban cada domingo y socializaban con su *kiamka*. Al Reverendo le impactó el entusiasmo por el deporte que conducía a los hombres miskitus al consumo excesivo de alcohol. Al respecto expresó: "*Vi a los muchachos bien tomados* y *me dio mucha tristeza por ellos."* (Marzo, 2004)

Al regresar a la casa de Pablo y Celia, la pareja le insiste en la existencia de la situación de consumo de alcohol entre los hombres y los jóvenes, así como la necesidad que percibían de ayudarles ante esa situación. Celia pidió hacer algo por los hombres, especialmente por los jóvenes y antes de regresar a Houston, el Reverendo Adolfo se comprometió a ayudarlos y que pronto volvería. Les dijo que necesitaba primero comunicarse con la oficina provincial en Bethlehem, Pennsylvania, sede del norte para contar con el aval de la jerarquía, esta posibilidad a través del Reverendo causó alegría a la pareja y más tarde a otros miembros de la comunidad miskitu.

Celia y Pablo divulgaron rápidamente la noticia de una próxima visita del Reverendo Adolfo. En pensamiento cotidiano miskitu existe una metáfora que identifica como "radio bejuco" a una persona que con rapidez transmite una noticia, dadas sus habilidades comunicativas. Esta imagen fue atribuida a la mencionada pareja, quienes jugaron ese rol de transmitir ágilmente tan importante información para la comunidad. Al compartir a sus *kiamka nani* la noticia de la existencia del Reverendo y su interés por ayudarles, comenzaron a reunirse para apoyarlo.

El Reverendo cumplió su palabra, dirigió la carta a las mencionadas autoridades religiosas precisando la existencia y cantidad de miskitus en Puerto Arturo y el interés que tenían en conformar su Iglesia Morava. Pronto recibió la respuesta de la oficina Provincial, aunque sin apoyo inmediato, le solicitaron esperar para evaluar el caso.

Los miskitus se organizan por sí mismo

En tanto aguardaban por las decisiones de la jerarquía, el Reverendo viajaba desde Houston cada 15 días a visitarlos, sus compromisos laborales le impedían ir con más frecuencia y costeaba los viajes con sus recursos personales. Recuerda Celia, que varias veces en su casa se reunió la comunidad con el pastor, donde juntos oraban, meditaban sobre la Biblia y cantaban. La colectividad morava pidió al Reverendo buscar un lugar para emprender la misión emergente miskitu. El Reverendo Adolfo habla miskitu, inglés y español, por eso el idioma no fue un obstáculo. Acudió a la oficina de una iglesia bautista ubicada en el centro de Puerto Arturo a solicitarles un espacio para 30 personas y los Bautistas accedieron a rentarles su espacio. Según sus palabras:

"*Gracias a Dios, nos concedió dos veces al mes. Nos pidió que colaboráramos con 300 dólares para los gastos del edificio. Nuestra gente dijo que no había ningún problema, que iban pagar. De esta manera, realizamos nuestra primera celebración el 24 de diciembre de 1988. A esa iglesia bautista asistió un buen número de nuestra gente*".

El reverendo traía su Biblia y su himnario en miskitu, y también algunos miskitus llevaban sus himnarios y Biblias, con los que antes se alimentaban espiritualmente de modo individual. Para las personas que no traían se hicieron copias. Empezaron con lo mínimo: la celebración litúrgica inicial como costumbre miskitu (*miskitu natkakat*). En la tarde, a las 17:00 horas, se realizaba la celebración porque en la mañana los dueños del local realizaban sus propias ceremonias. Así comenzaron a sumarse más y más miskitus al culto.

Dos meses después de haber comenzado, recibieron respuesta de la oficina provincial de Bethlehem, exponiéndoles que no podían ayudarles por razones de distancia geográfica, pero que habían solicitado al superintendente de la Iglesia de Brethren en Tejas que les ayudara. Aunque ya habían iniciado la misión, el reverendo contactó con la oficina provincial de los Brethren en Brenham, Tejas, quienes expresaron que pronto les visitaría un reverendo de su congregación para conocer a la nueva comunidad morava miskita.

Posteriormente recibieron 50 himnarios en miskitu para reforzar la liturgia, como apoyo del Reverendo Samuel Gregg, radicado en Winston-Salem, Carolina de Norte. Este pastor norteamericano, oriundo de Carolina del Norte, había trabajado durante largo tiempo con los miskitus en la Moskitia de Nicaragua y Honduras, y se interesó en ayudarles al conocer el interés de los miskitus por establecer su propia iglesia morava en Puerto Arturo.

Apoyo de la iglesia Brethren

En Enero de 1989 recibieron la visita del primer representante de la iglesia Brethren, el Reverendo Milton Maly, quien había trabajado con la misión morava en la Moskitia hondureña. Los Brethren y los moravos, aunque tienen jerarquías separadas comparten proyectos sociales y otros aspectos en sus servicios. Durante su labor en Honduras aprendió algo de miskitu y sobre su cultura. Según refieren los entrevistados, el representante de los Brethren propuso primero hacer un censo para conocer la cantidad de miskitus practicantes de la fe morava en la ciudad. El resultado arrojó unas 70 personas, agrupadas en 25 familias. En la ciudad radicaban más miskitus, pero eran católicos, o habían dejado su fe morava y se vincularon además de la iglesia católica a otras denominaciones como las iglesias del Séptimo Día y Roca de Cristo. Muchos de ellos al pasar el tiempo regresaron a su fe morava al

establecerse la iglesia. Con el reporte del censo los Brethren se comprometieron en apoyar en lo posible a los miskitus.

El Reverendo Adolfo les solicitó, en especial, apoyo para los sacramentos pues aunque había estudiado teología en Nicaragua, no estaba ordenado para administrar los sacramentos, el bautismo, el matrimonio y la Santa Cena (eucaristía que usualmente celebran trimestralmente). En el mes de abril de 1989, el Reverendo Maly celebró la primera Santa Cena para la comunidad miskitu. El Reverendo Adolfo fue ordenado en 1991 por los Brethren con el apoyo de la iglesia morava.

1990: traslado hacia el local luterano

Luego de más de seis meses en el edificio de los bautistas, los miskitus moravos decidieron buscar otro edificio más grande ya que el local se había hecho pequeño ante la cantidad de feligreses que asistían; hablaron con las autoridades de la iglesia luterana quienes poseían un edificio en desuso, ubicado en Calle 6 y Avenida Memorial. Les ofrecieron el local en renta por la cifra de $500 mensuales, llegaron a un acuerdo y por seis años celebraron allí sus ceremonias. Durante ese período de tiempo el letrero en la fachada de la iglesia llevó el nombre de la congregación luterana.

Radicar en un local más grande y estable propició que se incorporaran más personas. El Reverendo Adolfo implementó una estructura eclesial local al estilo moravo miskitu. La misma se organiza en un *Ilpa* (agrupación asistente que tiene un mandato por tres años) y un comité de finanzas que también se renueva por el mismo período, pueden participar personas de ambos sexos. El *Ilpa* puede estar integrado por tres a cuatro miembros; su objetivo es apoyar al Reverendo, específicamente en el crecimiento espiritual de la congregación, por lo cual los candidatos deben poseer buena moral ante el reverendo y su comunidad. El comité de finanzas se encarga de velar y promover el financiamiento de la iglesia local, para así cubrir los gastos administrativos.

El Reverendo Adolfo mantuvo esta estructura hasta tanto fue creciendo la congregación. En los primeros años escogió sólo dos *ilpa nani* (miembros del *Ilpa*) porque el número de feligreses no era demasiado grande. El comité financiero lo integraban cuatro personas. Como parte de esta misma organización compraron instrumentos musicales y crearon un coro mixto de mujeres y hombres para las alabanzas en la celebración.

Con el aumento de la feligresía se comenzó a realizar una celebración los domingos a las 6 de la tarde. Al mismo tiempo se programó la escuela dominical para niños y niñas (sobre ello abundaré más adelante) y se creó un ministerio para visitar los enfermos.

Durante los años 1988-1991 el Reverendo Adolfo atendió a la comunidad de Puerto Arturo mientras continuaba viviendo en Houston por sus compromisos laborales como contador. En los inicios el

Reverendo Ugarte no recibió salario y utilizaba sus propios ingresos para apoyar a la comunidad morava, hasta que ésta se consolidó y comenzó a recibir su paga. Ya estaba haciéndolas quincenales y luego semanales. En las entrevistas que le realicé en el 2004, en Puerto Arturo, rememora que en aquellos años varias mujeres miskitas residentes en Puerto Arturo y trabajaban en Houston. Por esa época, fines de la década de 1980 e inicios de la década de 1990) habían disminuido las opciones de trabajo para las mujeres en Puerto Arturo, lo que provocó que tres o cuatro de ellas trabajaban durante la semana en casas particulares en Houston, como domésticas, cuidando niños y ancianos.

Los viernes en la tarde, luego de finalizado el trabajo, el Reverendo pasaba a recoger a las mujeres en su lugar de labor y todos juntos viajaban a Puerto Arturo. Afirma que todas esas mujeres eran moravas y además de asistir en la celebración, cantaban muy bien, proveían dinamismo por su juventud y ayudaban a recaudar fondos para los gastos de la iglesia. Al finalizar el fin de semana retornaban con el pastor a Houston para una nueva semana de trabajo.

Como ya se dijo, en 1991 el Reverendo recibió su ordenación bajo la administración de la iglesia Brethren, condición que le otorgó la facultad de administrar los sacramentos en su comunidad. Este hecho proporcionó más autonomía a la iglesia respecto a su relación con los Brethren. Tenían capacidad para realizar lo básico autónomamente. Siguieron manteniendo contacto con la iglesia Brethren para actividades regionales como la asamblea provincial, a la cual los Brethren les invitaban y participan con voz y voto, en los encuentros juveniles, y en otras actividades similares organizadas por los Brethren.

El letrero de la iglesia y la identidad

En 1996 los propietarios del local decidieron vender el edificio. El Reverendo Adolfo afirma que hubo varios compradores, pero la jerarquía luterana prefirió vender a los miskitus. Luego de negociar el precio, de una oferta original de $300 mil, los luteranos vendieron a los miskitus por $150 mil, pagable a plazos durante 22 años. En 2015, sólo les restan unos tres o cuatro años de pago.

Una vez comprada la edificación, el pastor y su comunidad decidieron renovar la decoración interna y ponerla a tono con sus preceptos. Los luteranos –como los católicos y a diferencia de los moravos– tienen devoción por los santos. Para los moravos lo más importante son la imagen del Cordero y la Cruz de Jesús, símbolos que colocan detrás del altar.

El símbolo del Cordero en la iglesia morava en Nicaragua y también en otras partes del mundo es visible dentro y fuera de la iglesia. En la iglesia de Puerto Arturo una vez propietarios del inmueble fue retirado el rótulo de la "Iglesia Luterana" y colocado el de "*Good Shepherd*". Al llegar allí, en 2004 para mi trabajo de campo, encontré a la iglesia registrada bajo ese nombre. Dos años después, en 2006,

decidieron agregar el símbolo tradicional moravo del Cordero y ampliar el nombre a "*Good Shepherd-Moravian Church.*"

La tenencia de una sede propia, en medio de la sociedad diversa de Puerto Arturo, inscribió automáticamente a los miskitus en la lista de iglesias existentes: bautistas, metodistas, católicas, budistas, presbiterianas y luteranas. Este hecho les permitió resaltar y perfilar más su identidad miskitu en la sociedad receptora. Antes de ello, eran percibidos por la población norteamericana como "latinos" o "mexicanos", pero a partir de ese momento eran diferenciados además mediante un signo de identidad asentado en lo religioso.

Recaudación de fondos parroquiales

En otros espacios de este documento, hemos hecho referencias a un modo de decir entre mujeres y los hombres miskitus migrantes en Puerto Arturo, relativo a la presencia y exigencia de recibos o facturas como parte consustancial de las obligaciones en esa cotidianidad. En miskitu: "*naha pliska lika aibapaya baman*," (este es un país de puro recibos*)*.

Con la adquisición del nuevo inmueble para su iglesia, se tornó obvio en la economía doméstica de los miskitus que, junto a sus gastos básicos familiares para los hijos, el pago de sus casas o renta, entre otros, debían sumar un monto adicional para el pago mensual del nuevo edificio de su iglesia (que totalizaban el pago de la mensualidad por la compra del edificio ascendente a $1,132.46 mensual, es más gastos de electricidad, agua, mantenimiento general y salario de su pastor).

A pesar de ello, los entrevistados refieren satisfacción con esa responsabilidad que recae sobre sus ingresos, porque significa poseer su propio espacio y les ha dado fuerza para seguir adelante, los ha unido como grupo. El método de recaudación empleado es el de *kermés o kermesse*[28], *barbecue* o BBQ, comúnmente se le nombra en Estados Unidos y es practicado por muchas iglesias y organizaciones sociales para recaudar fondos. De este modo, los miskitus lograron sostener su comunidad parroquial en Puerto Arturo, recaudaban fondos cada fin de semana con la organización de una venta de comida, elaborada con los donativos en dinero y/o especies para comprar los productos. Algún miembro del comité de finanzas visitaba las casas al aproximarse la fecha de la actividad de *Kiadin Padi* (palabra miskita referida a las fiestas comunitarias, derivada del término "*garden party*"). Mujeres y hombres, los

[28] *Kermés* o *kermess***:** palabra proveniente del neerlandés, *kerkmis*, *kerk* iglesia y *mis* misa, festival de iglesia. Es el nombre dado a las fiestas, principalmente de comunidades o barrios, donde se organizan juegos de habilidades o destrezas, juegos infantiles, puestos de comida y bebida, sorteos y números artísticos. En muchos sitios del mundo es un recurso habitualmente usado en escuelas e iglesias para recaudar fondos a favor de distintas causas o proyectos benéficos, artísticos o de acción social.

jóvenes se unen formando una sola fuerza. Las mujeres cocinan el gallo pinto, *rondón*[29], pasteles de *quequisque*[30], pan de coco, *guabul*[31], refrescos, etc. Los hombres preparan carne asada, pollo, etc. que entregan a las mujeres una vez terminada, y los jóvenes apoyan a los adultos acarreando agua, en la limpieza y sirviendo la comida. También invitan a estas actividades a sus compañeros de trabajo, o conocidos no miskitus con el propósito de que compren sus ofertas y de ese modo recaudan fondos.

El aporte para el sostenimiento de la iglesia se fue conformando como algo habitual en las vidas de los creyentes. Durante el trabajo de campo asistí a algunas de las celebraciones litúrgicas semanales y dominicales, en una de esas ceremonias escuché a una señora decir a su hijo "*tráigame mi cartera que necesito sacar mi sobre de domingo,"* es decir, su diezmo, importante aporte para garantizar los gastos de la iglesia.

La celebración dominical en *Good Shepherd-Moravian Church*

En Puerto Arturo los ciudadanos salen de sus casas el domingo de acuerdo a los horarios de misa o del servicio dominical en su iglesia. Desde 1989 los miskitus, tal como hacen los bautistas y practicantes de otras denominaciones, se levantan temprano y desayunan. Las familias con niños pequeños llevan a estos a la iglesia para la doctrina a las 9 de la mañana. Luego retornan a sus casas y se preparan y regresan a la iglesia. Aquellos que no tienen auto, llegan caminando o hacen alianza con amigos o familiares que los transportan. En la sede de "Good Shepherd-Moravian Church" los domingos se ven los carros estacionados en el patio de los feligreses asistentes, cuya cantidad varía dependiendo de la festividad litúrgica que se realiza.

En la entrada principal de la iglesia dos señoras adultas dan la bienvenida a los asistentes. La celebración se inicia a las 11 de la mañana y finaliza a las 12:30 horas. Los cantos, prédicas, lecturas y anuncios se realizan íntegramente en *yapti bilakat* (lengua materna) o lengua vernácula. La apertura de la liturgia se inicia con un canto donde todos participan con sus himnarios y luego realizan una oración que corresponde a uno de los *ilpas* (asistentes) que puede ser hombre o mujer.

Seguidamente sigue el turno del coro que canta en español o miskitu y después le sigue otro canto general en miskitu. Luego viene el momento de dar los anuncios, noticias o informaciones en miskitu, los que se dividen en dos partes. Los primeros son de alcance local. Es decir, informaciones sobre lo que

[29] *Rondown*: comida típica de la costa Caribeña de Nicaragua. Contiene entre sus ingredientes principales leche de coco, yuca o mandioca, bananos, alguna carne y diversas especies.

[30] Q*uequisque* : tubérculo de cerca de 50 especies de plantas tropicales y subtropicales de la familia Araceae, todas nativas de América. Varias especies son cultivadas por ser ricas en almidón, y son una importante fuente de alimento en varias regiones incluida Nicaragua. Dependiendo del país, toma diferentes nombres: mafafa, otoe, malanga, cocoñame, ocumo, bore, yautía, chonque, macabo, rascadera, quequisque y tania.

[31] *Guabul*: bebida propia del Caribe nicaragüense. Se prepara con plátanos maduros cocidos y licuados con leche de coco, de vaca y azúcar.

acontece en la comunidad miskitu en Puerto Arturo, por ejemplo, cierta necesidad de mantenimiento en la iglesia, el anticipo de alguna fiesta litúrgica como la Semana Santa o sobre la enfermedad de algún miembro de la comunidad, por quien se pide una oración. También se dan noticias relacionadas con el país de origen; se centran en los acontecimientos más importantes del y especialmente de su región; se habla de fallecimientos, enfermedades y accidentes de conocidos. Asimismo se explica cómo se están desenvolviendo las ayudas que envían a los pastores jubilados (asunto sobre el que volveremos en un próximo capítulo), entre otros y en dependencia de cada momento.

En el local de la iglesia, a la izquierda de la entrada principal, se ubica un mural donde se exhiben fotos y mensajes de los sucesos acontecidos en el país de origen y en Puerto Arturo. Terminados las informaciones viene la lectura bíblica correspondiente para ese domingo y la homilía. Esta última generalmente es facultad del reverendo, que puede concederla a otra persona para que predique, algún *ilpa* (asistente) o un reverendo de la misma *kiamka* visitante de la Moskitia de Nicaragua, o de otra parte como la Florida. La homilía toma entre 30 a 40 minutos.

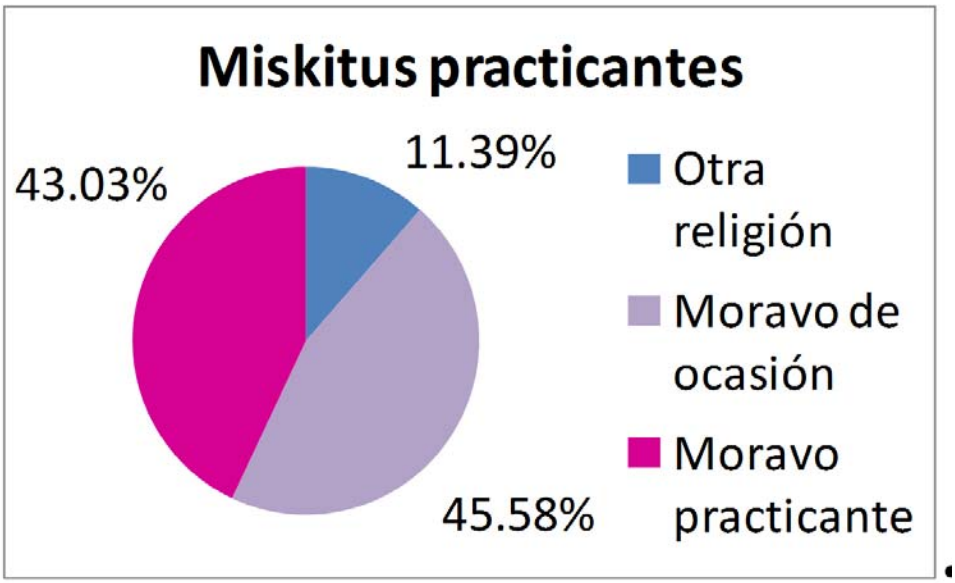
En los inicios la liturgia se celebraba enteramente en miskitu –*yapti bilakat* (lengua materna), pero con el tiempo se ha tornado bilingüe y hasta en las tres lenguas (miskitu, español, e inglés) para adecuarse a los niños y niñas, adolescentes nacidos y crecidos en Puerto Arturo. También se realiza en español por la presencia de visitantes de habla castellana (la pareja de algún miskitu de origen mexicano, nicaragüense, salvadoreño, puertorriqueño, etc., que generalmente practica la fe católica y acompaña a sus parejas). Cuando concurren tales circunstancias se añade el español y la celebración se desarrolla en los tres idiomas mencionados.

Con el crecimiento de la iglesia aumentó la asistencia. En un domingo ordinario, en días festivos o durante algún evento especial como Navidad o Semana Santa pueden asistir entre 50 a 120 padres y otros adultos, hijos e hijas jóvenes, niños, niñas. La homilía enfatiza en la conversión en general e invita a los asistentes a estimar y valorar su cultura, especialmente la enseñanza de su idioma a los hijos en su contexto migratorio.

El pastor siempre relaciona su homilía con un cuento proveniente de la sabiduría de los consejos de los ancianos miskitus, que habitualmente se refiere apreciar la vida que Dios ha dado e incluye cuestiones de la *miskitu natka* (la cultura miskita).

Las indagaciones realizadas como parte del trabajo de campo, en particular mediante el censo realizado y del que hemos hablado en otros momentos; que entre 73 miskitus seleccionados, un 45,58%, afirmó ser moravo que asiste eventualmente a la iglesia; sólo para celebraciones ocasionales como Semana Santa, Navidades, muerte de un *kiamka*, etc. En tanto el 43,03% tiene un compromiso activo con el pastor y su iglesia. Sólo el 11,39% declara que profesa otra religión, principalmente denominaciones

cristinas integradas por mestizos, como por ejemplo la iglesia Roca Nueva. Vean los datos en la siguiente Gráfica.



Gráfica 3: Miskitus practicantes
Puerto Arturo, 2004-2005
Fuente: Censo realizado por el autor
N = 73

Celebraciones de la Navidad y Año Nuevo

El acontecimiento de la Navidad es un momento muy importante en la vida de todos los cristianos. Su objetivo principal es la celebración del nacimiento de Jesucristo en Belén. El período de Navidad empieza con el Adviento. Desde uno o dos meses antes de la festividad, en su homilía el pastor convoca a su comunidad a prepararse para la festividad navideña. Aparte de una celebración tradicional para el festejo del nacimiento de Cristo, para los miskitus es una fecha trascendental lejos de *Yapti Tasba* y *kiamka nani*.

Al mismo tiempo, el 24 de diciembre tiene en particular para los miskitus moravos en Puerto Arturo, una connotación adicional pues en esa fecha de 1988, se realizó la primera celebración navideña en esa ciudad a la usanza o costumbre de su tierra natal (*krismis priaska, celebración de la navidad*).

La celebración se enfoca en dos momentos; los días 24 y 25 relacionados con el nacimiento de Jesús y un segundo momento en la noche del día 31, con la despedida del viejo año y el comienzo del nuevo año. En la liturgia morava la noche del 24 de diciembre la celebración se centra en la importancia del fuego (en miskitu, *kaindil priaska*). ¿Qué quiere decir esto? Jesús nació como la luz del mundo, y por ello en esa noche todos los asistentes a la celebración morava reciben el fuego de la mano de su

Reverendo, para encenderlo como símbolo de la luz. Una semana antes el Reverendo prepara velas para todos los miembros. Al concluir la homilía diez miembros de la feligresía escogidos por el pastor, pasan al frente; abren la caja de velas y las reparten entre los miembros que ocupan los asientos. Una vez que todos han recibido sus velas, se apagan las luces de la iglesia y son encendidas las velas. Al concluir la celebración todos se saludan entre sí y se dirigen a sus casas de familia o con amigos para la cena de la Nochebuena.

El período de la Navidad es el momento de mayor concurrencia a la iglesia. Aún aquellos miskitus moravos que no suelen frecuentarla se acercan a las celebración e incluso los miskitus no moravos se reúnen en torno a la iglesia. Aquellos que viven en Houston, Dallas, otras ciudades de Tejas y hasta en otros estados, visitan Puerto Arturo si allí residen familiares y amigos. La época de Navidad es un momento también de nostalgias por estar unos más que otros distantes de la *kiamka*. Se envían saludos navideños, regalos en dinero u otras cosas materiales a familiares y amigos, también a los *kiamkas* necesitados y a la iglesia. En el Capítulo VI se profundizó sobre este tema.

Los miskitus, tanto en Puerto Arturo como en la Moskitia, afirman: "*Tinki Dawan nanara yawan wan watla katsipsa celular wal aisisa*," (Gracias a Dios ahora podemos hablar a nuestra casa con celular, antes era difícil.) Desde *yapti tasba,* los familiares también llaman a sus seres queridos radicados en Puerto Arturo. El interés por comunicarse llega a aprovechar las ofertas de las compañías telefónicas y tan sólo conversar unos pocos minutos. Aseveran que les satisface al menos saludar y decirles: *"aiwinsminitki dan takan,"* (llámame, se acabó mi minuto). Por su parte los *kiamka* de Puerto Arturo compran tarjetas y regresan las llamadas. Los que poseen su status migratorio legal y tienen posibilidades económicas, suelen viajar en este período a su *yapti tasba* para celebrar la Navidad con sus familiares y amistades.

Es decir, una celebración religiosa deviene motivo para mayores intercambios comunicativos y él envió de diversas ayudas entre los miskitus emigrados y los residentes en la Moskitia y, en general, entre los *kiamka* donde quiera que se encuentren.

El 25 de diciembre en la noche, se hace la representación del nacimiento del niño Jesús por medio de una obra (en miskitu *Krismis pulanka*) para que todos los participantes puedan observar una recreación de este importante hecho. La celebración se centra en torno a la *Krismis pulanka*. El Reverendo o algún *ilpa,* hace la apertura de la ceremonia y deja en manos de los que dirigen la *Krismis pulanka*. Todos se concentran en la *pulanka*. Muchos vienen esa noche a la iglesia con sus cámaras para tomar fotos de la *pulanka* y luego las envían a sus familiares en Nicaragua, mediante Internet, Facebook o las envían impresas mediante conocidos que viajan. Igual que sucede en la noche del 24, al finalizar esta celebración permanecen un rato en la iglesia intercambian saludos y comentarios. En esta celebración hay menos

expresiones emotivas que en el día de la Nochebuena. Algunas familias suelen seguir celebrando con comidas y bebidas, en especial los hombres. También se hacen llamadas, sobre todo si ha quedado alguien pendiente por ser saludado del día anterior.

La noche del 31 se orienta más a la despedida del año viejo y el inicio del nuevo. El Reverendo invita a aquellos que están algo alejados de la iglesia a buscar su conversión (*bukan laka priaska*). Después de la homilía el Reverendo toca en el piano una canción propicia para la conversión. Mientras tanto los *ilpas* (asistentes del Reverendo) pasan al frente de la asamblea donde permanecen de pie con las velas o veladoras encendidas en sus manos. Aquellos (as) que sienten esa noche la necesidad de hacer el compromiso con Dios, se dirigen hacia los *ilpa* para recibir el fuego mediante una vela encendida. Al percatarse de esta acción el Reverendo concluye su interpretación al piano y se acerca a los nuevos *bukan laka uplika*y (conversos), oran por ellos y estos regresan a sus asientos.

Después de *bukan laka* cantan y terminan con una oración final, y concluyen con un abrazo entre asistentes mediante el cual expresan su alegría por concluir un año más y el inicio de otro. Es una actividad a la que se asiste con la familia para intercambiar, donde a los convertidos a la fe morava, se les insta a llevar una vida moderada o austera. Los candidatos después del Año Nuevo acuden al Reverendo para recibir orientaciones para su vida espiritual, en miskitu se dice *intrucsan dimaia*.

Semana Santa

Cuaresma empieza con el Miércoles de Ceniza en la Iglesia católica, donde se ofrecen varios servicios dependiendo de la parroquia. Los moravos, como otros cristianos celebran este día, pero no hacen el ritual de la ceniza. Una semana antes del Domingo de Pascua se realiza diariamente una celebración y la predicación se centra en la pasión de Cristo hasta llegar al Domingo de Resurrección.

A estas ceremonias diarias asisten sobre todo mujeres y hombres adultos. Algunas jóvenes muchachas y hombres que salen temprano de sus trabajos, también suelen asistir alguna vez a las celebraciones diarias. El domingo de Ramos y el Domingo de Resurrección la iglesia a veces se llena, llegando también miskitus residentes en Houston. El jueves y viernes santos se desarrollan celebraciones sin procesión como hacen los católicos.

Una abuelita miskita (*kuka)* expresó muy molesta que: *"naha tasbaikara Jisas pat wahwan yuara kulkras, upla aihkika warkrabman kuna, yawan wan tasbayara lika kau kulkisa,"* ("Aquí no se respeta la Semana Santa como en nuestra tierra, que se observa con mucha devoción, aquí la mayoría de la gente trabaja durante Semana Santa").

La percepción de la *kuka* coincide con otros miskitus que expresaron: *"En nuestro país durante la semana santa se da vacaciones a todos."*. Sobre este sentir se puede decir que la Semana Santa en la

Moskitia y en general en Latinoamérica, tiene un enfoque más de devoción que en los Estados Unidos, y de ahí esas opiniones.

Escuela Dominical o *Sandis skul*

En la escuela dominical o *sandis skul* (miskiturización del inglés Sunday School) donde el instructor es nombrado como *sandis skul sasmalkra;* para los hombres se le denomina *sasmalkra waitna* y a las mujeres, *sasmalkra mairin*. Esta escuela tiene por objetivo enseñar la doctrina morava. Se dirige a todos, desde niños y niñas a partir de los 3 años hasta personas de la edad adulta. Las actividades del domingo en la iglesia se inician con la escuela dominical entre 9-10 a.m. Los niños son llevados por los padres y dejados al maestro/a. Se imparten clases durante una hora y al terminar los niños quedan a la espera de sus padres, quienes vienen por ellos y luego juntos asisten a la celebración dominical.

En el programa litúrgico dominical se deja un espacio para los niños y las niñas de *Sandis skul* donde ellos comparten con la comunidad sobre lo aprendido en su clase, siempre coordinado por los maestros(as) reciben los aplausos de la asamblea. Las enseñanzas se hacen en idioma inglés, pues generalmente entre ellos se comunican en esta lengua, en la cual también cantan y rezan. Utilizan materiales para la enseñanza procedentes de dos fuentes: materiales provenientes de los luteranos y de los Brethren. Según el Reverendo porque la pedagogía de los luteranos es muy buena, de ahí el empleo de esas dos fuentes, que consiguen con mayor facilidad en la propia ciudad.

Antonio, joven sobre el cual ya hemos hablado, es uno de los maestros de *Sandis skul*. Habla fluido el miskitu, el que Antonio con mucho orgullo califica como "*yaptiki bila*," (lengua de mi madre). Él se esfuerza por enseñarles el miskitu a los niños (*tuktan* - varones y niñas) y a los *wahmanani* (jóvenes). Muchos no dominan nada bien la lengua materna (yaptiki bila). Esta situación hace sentir muy triste y molesto a Antonio, quien así nos dijo:

> "*Yang trai munisna kuna yaptika an aisika nani smalkraskas kaka nahki tuktan nanibia lantakbia aibila?,"*
>
> "Yo estoy luchando para enseñar miskitu, pero si los padres no se esfuerzan por enseñar a sus hijos, ¿cómo los niños hablarán?"

Es notorio su orgullo por querer trasmitir sus saberes a los *kiamka tuktannani* (los niños) y a los *wahma nani* (los jóvenes) para que estos en el futuro como *miskitu kiamka* nacidos en *miriki tasbayara* (nacidos en tierra gringa) sientan orgullo de su *natka* (cultura) y de su lengua.

Tengo que reconocer que desde mis observaciones personales en el lugar, corroboré que son pocos los padres con la actitud y forma de pensar de Antonio, que se ha dedicado con afán a transmitir su

idioma a los hijos. Comparto esa preocupación, no solamente respecto a los niños en Puerto Arturo, sino también para los niños en la Moskitia, por ello se han organizado algunas acciones en la Moskitia, en las que he colaborado, para tratar de mitigar esta situación.

Grupo de jóvenes en la Iglesia Morava

La agrupación juvenil se reúne en la iglesia los sábados, a las 19:00 horas por espacio de una hora. Se dirige a proporcionar el conocimiento de Cristo en los jóvenes y lleven una vida más sana en lo espiritual, social e intelectual. Comienzan con una oración, después cantan, intercambian saludos, se presentan dando sus nombres. La lideresa comienza con la introducción del tema bíblico, del Antiguo o Nuevo Testamento, o con un tema relacionado con los jóvenes, siempre sin salirse del contexto bíblico. Una madre de los jóvenes afirmó, "*hay que enseñar a nuestros hijos el camino del Señor por medio de la enseñanza bíblica*". Los candidatos a participar en ese grupo son los jóvenes entre los 14 a 22 años. Esta escuela desde su fundación ha tenido varios coordinadores. La actual líder es una mujer joven, que habla miskitu, español e inglés. Según esta líder se reúnen alrededor de 15 a 20 jóvenes de ambos sexos que interactúan en inglés, al tiempo que se promueve el interés por el miskitu y por su historia. Ella considera que:

> *"Yang wan wahmika lupia nanira traimunisna Jisas yabalka bak airayaka yamni brihwaya, bako sin aisisna yawanba kaiamka kum wala nani bako baha mihta wan natka nani briba kulkan kaiasa."*
>
> "Estoy tratando de llevar a nuestros jóvenes a Jesús para que teniéndolo a Él, tengan una buena vida, así mismo les digo que nosotros somos una *kiamka* (familia-etnia), igual que otros, por eso tenemos que respetar nuestra cultura y nuestra historia."

Algunos de los jóvenes nacidos en Puerto Arturo han visitado la comunidad de sus padres. Según una joven: "*la mayoría de los jóvenes van a nuestro país sólo por tiempo corto, poco para comprender nuestra tierra*" (Cristina, Puerto Arturo, 2004)

El grupo juvenil permite a los jóvenes mayor interacción con otros miskitu *wahmika* (jóvenes). La líderesa se preocupa porque hay más jóvenes, pero no quieren asistir al *wahma nani dakara* (grupo de los jóvenes). Cada domingo cuando puede, invita a los jóvenes y también insiste con los padres para que envíen a sus hijos. Algunos padres lo desean, pero alegan que según las leyes de los Estados Unidos, si los jóvenes tienen determinada edad les concede el derecho a decidir. Esta situación es también una preocupación para muchos otros latinos mestizos. Como consideran y coinciden padres latinos y miskitus al ser entrevistados en el 2005: "*Todo depende de cómo los educas en su casa. Si dejas que tus hijos crezcan cien por ciento de acuerdo al sistema norteamericano, entonces ellos hacen igualito como los*

hijos de los gringos, pero si uno como padre muestra la autoridad, entonces es distinto, tus hijos te siguen a pesar de ese derecho de la ley".

Grupo de mujeres en la iglesia morava

Como en otras iglesias, la morava tiene diversos grupos organizados y también una agrupación de mujeres creada en el año 2012. Esta agrupación femenina tiene desde su compromiso de fe motivaciones dirigidas a ser mejores personas y creyentes, así como brindar apoyo a los más necesitados. Es un grupo de 15 mujeres, tanto solteras como casadas. Su propósito principal es recaudar fondos para socorrer a los necesitados en Puerto Arturo y en Nicaragua, es decir tienen con su labor un alcance local y transnacional.

Este grupo se reúne en la iglesia el sábado entre las 6 y 7 pm. Comienzan con una oración, meditan sobre una cita bíblica para alimentarse espiritualmente y lograr sus metas, luego comentan y analizan sobre la marcha de sus diligencias. Usualmente las actividades de ventas de alimentos que ellas mismas elaboran, las realizan en el atrio del templo y en ocasiones en sus casas, invitan a familiares y vecinos a colaborar para una buena causa. Tienen una excelente respuesta ya que existe un gran espíritu de solidaridad entre sus *kiamka*. Cuando terminan su reunión en la iglesia van juntas a comer, comparten sobre sus vidas, familias, el trabajo, etc. En el grupo se ha integrado un varón que es músico y las apoya con los cantos y con las diferentes actividades. Las mujeres que tienen sus parejas se hacen acompañar de sus esposos, principalmente cuando tienen alguna actividad.

Evangelización y actividad social parroquial

Entre las múltiples actividades del reverendo está la visita a las familias en sus casas una vez a la semana para una celebración, leer la Biblia, hacer oración por la comunidad, por los enfermos o por alguna necesidad o intenciones personales o de la familia en Puerto Arturo o en las comunidades de origen. En esta reunión participan familiares, vecinos, amigos, la familia que recibe comparte algún refrigerio con los asistentes.

También el reverendo hace visitas a los enfermos con miembros activos de la iglesia morava o no activos. Los *kiamka* acuden a acompañarlo, ora con el enfermo y con la familia. Además se acude a las cárceles para visitar a algún *kiamka*, lo mismo si necesita ayuda con algún proceso migratorio o llenar algún formulario para migración, algún documento legal o la traducción del inglés-español o miskito-inglés.

Sistemáticamente el reverendo de Puerto Arturo da orientaciones sus feligreses sobre aspectos legales, procedimientos y normativas de la sociedad norteamericana. Por ejemplo, la necesidad de pagar

impuestos, práctica que no se realizaría de estar en territorio de la Costa. Sus competencias como contador le facilitan para ayudar en los cálculos de los formularios, declaraciones de impuestos, etc. les orienta acerca de la búsqueda de ayudas gratuita, etc.

Salón parroquial y apoyo social

A principios de 1990 comenzó la interacción entre los miskitus migrantes de Puerto Arturo y los del estado de la Florida. Este vínculo interestatal miskitu surgió con la creación del proyecto del Buen Samaritano, liderados por los miskitus de Miami. El objetivo es recaudar fondos en su iglesia para ayudar a los pastores moravos jubilados en Nicaragua. Como se abordará en el capítulo IX, la congregación de Puerto Arturo se sumó a la causa, lo que les ha llevado a organizar uno o dos encuentros al año. Cuando ese encuentro se celebra en Puerto Arturo el local de la iglesia se convierte en un territorio enclave miskitu. Llama grandemente la atención de la población porque se ven grandes autobuses parqueados con las placas de Florida, y la actividad de la congregación morava se hace notoria en su entorno.

El consulado nicaragüense en Houston, realiza visitas para dar atención a la comunidad. En esas ocasiones se comunica con el Reverendo, para anunciar su visita y solicitar el préstamo del local de la iglesia para la atención de las personas que requieran de sus servicios. El servicio del consulado es para todos los nicaragüenses, por tanto los migrantes mestizos del lado del Pacífico también acuden, al igual que los miskitus para tramitar necesidades relacionadas con sus documentos de identidad, status migratorio, pasaporte u otros documentos. También el inmueble ofrece sus espacios a eventos importantes a favor de los inmigrantes de otras iglesias.

Asimismo, otros organismos como los grupos pro derechos humanos, cuando así lo solicitan, utilizan los espacios de la iglesia para sus eventos. Por ejemplo, en 2005 un grupo de activistas pro derechos laborales marchó desde San Antonio hasta Alabama y en los locales de la iglesia se les brindó hospedaje y alimentación. Otro ejemplo de alternativas de apoyo social que brinda la sede de la Iglesia Morava miskita en Puerto Arturo es ser sede, en su salón parroquial, para la reunión anual de la Fundación Pro Moskitia de Nicaragua fundada en el 2008 y con sede en Austin, Tejas, de la cual soy su fundador y presidente. Desde esta perspectiva también en la Iglesia se reúnen para gestionar y organizar las acciones por necesidades emergentes tanto para la Moskitia como en Puerto Arturo, contingencias ante desastres naturales, como huracanes, fallecimientos, enfermedades y otras situaciones que demandan de apoyos solidarios, como una forma más de materializar su labor social en medio de los cambios que impone la sociedad receptora y de apoyar a los compatriotas en sus lugares de origen. La religiosidad en los migrantes constituye una herramienta en el proceso de “ajuste” o integración en los lugares de destino.

A lo largo de este estudio se evidencia la importancia del espacio de la práctica religiosa morava como factor que retroalimenta, cohesiona a la familia miskitia y da continuidad y sostén al conocimiento y la práctica de la cultura nativa en el escenario de la migración de cualquier región. Las prácticas de culto y otras formas de comportamiento religioso desempeñan un papel central en la interacción ciudadana.

Las condiciones en las que fue creada la Iglesia Morava miskita en Puerto Arturo, le ha posibilitado ir ganando un marcado carácter autóctono, al tiempo que articularse con las peculiaridades de la vida en la emigración. Aun cuando sostienen vínculos estrechos con la iglesia Brethren, participan en los sínodos, en las reuniones, tiene capacidad para votar, etc., tienen autonomía en las cuestiones eclesiales y económicas. La adquisición de un inmueble propio para la iglesia les permitió mayor seguridad y estabilidad. Los creyentes en la fe morava antes de la conformación de la iglesia organizaban su cotidianidad en Puerto Arturo en torno a lo familiar, la práctica del beisbol y otras de la vida social de relaciones, luego de su existencia la práctica de la fe morava ganó un mayor espacio en sus vidas, implicando a las familias de modo más orgánico.

El progreso en el funcionamiento y organización de la iglesia miskita morava también ha impactado a los miskitos católicos, quienes asisten a sus liturgias pero añoran expresar su fe cristiana en su lengua materna. La realización de la liturgia en miskitu ha hecho que asistan a las ceremonias moravas. Tres miskitus católicos comparten estos criterios:

> *"Nosotros asistimos los domingos a nuestra iglesia católica pero como kiamka también asistimos a la iglesia morava por que hablan nuestro idioma. Participamos en la liturgia, cantamos juntos y a la vez cuando tienen un encuentro para ayudar a nuestra gente o a nuestro país ahí estamos todos apoyándonos."*

En el enclave migratorio miskitu de Puerto Arturo la expresión y práctica de la fe morava es factor cohesionador de la comunidad miskita y se ha configurado como rasgo de su identidad dentro del contexto norteamericano en general y latino en particular.

Los símbolos religiosos, la práctica de las ceremonias que son propias de esta expresión cristiana adquieren una particular función socializadora, fuerza movilizadora y fortaleza frente a un entorno social extraño y diverso.

El impacto y funciones de la Iglesia Morava para los miskitus migrantes en Puerto Arturo se resumen en las palabras de un entrevistado:

> *Gracias a Dios, desde que tenemos nuestra iglesia en Puerto Arturo estamos más cerca de nuestra tierra, por medio de esta iglesia ayudamos más en diferentes sectores. Antes ayudábamos a nuestra familia, ahora somos un grupo grande que nos permite apoyar y ayudar de una manera*

más organizada y eso nos permite ayudar a mas causas sociales. También nos mantiene en contacto con información fidedigna de nuestro país, por eso nos confían proyectos como construcción de clínicas, capillas entre otros". (Kleida, 2004, Puerto Arturo)

Conclusión

La necesidad de todo migrante de insertarse en el espacio de acogida le demanda encontrar, recuperar, re-construir, en la medida de lo posible, las habilidades, recursos personales, y contenidos del conocimiento de sentido común funcionales como habituales en sus lugares de origen, que se desestructuran en el nuevo escenario migratorio, que impone nuevos aprendizajes y re-elaboraciones para otorgarles un sentido, que les acerque o resulte familiar con respecto a sus países o comunidades, al tiempo que le permite vivir en la nueva cotidianidad.

La práctica del béisbol como deporte preferido de la Moskitia y las diversas formas de encuentro promovidas desde su iglesia morava, tal como acontece en las iglesias donde convergen migrantes del mismo país, se constituyeron para los miskitus en Puerto Arturo espacios donde se promueven y redimensionan formas de relacionarse y de sociabilidad que re-actualizan las formas de vivir. Ambas prácticas socio-culturales trascienden lo lúdico del deporte y lo puramente religioso para también contener la vivencia emocional, el sentir físico de tener la compañía de un compatriota, que de algún modo resignifica el sentido de comunidad, presente en la subjetividad social y modo de vida en la Moskitia.

En la práctica del béisbol se conjuga un conjunto de necesidades: de movimiento, acción, de participación y relación social. En un contexto ajeno, volver a jugar béisbol ha permitido que los miskitus migrantes reproduzcan en el nuevo contexto una de sus prácticas cotidianas para el uso del tiempo libre. La recuperación de ese deporte de gran arraigo popular, ha favorecido que se reproduzca un rasgo o expresión de su identidad en un espacio, que gracias al deporte es vivido como permisivo, con reglas para su desarrollo, pero que no son vividas coercitivamente, un espacio que al mismo tiempo potencia las posibilidades de comunicación, satisface necesidades de goce en su tiempo libre y da unidad al grupo migrante.

La práctica y organización del béisbol entre los miskitus migrantes en Puerto Arturo favoreció la socialización entre los que buscaban adaptarse al nuevo enclave migratorio. Mediante el juego de béisbol se hizo visible en Puerto Arturo y luego fuera de esta ciudad, la identidad miskita como grupo étnico; con el tiempo favoreció la atenuación de conflictos heredados de la convivencia en Nicaragua, el conflicto entre mestizos e indígenas que deja de estar presente al juntarse para defender un equipo de béisbol como migrantes provenientes de Nicaragua como país.

Como opción para el uso del tiempo libre, se ha legitimado en las prácticas cotidianas de los miskitus, perfilándose como espacio para socializar las familias y hasta oportunidad de obtener ingresos económicos para la familia y obras benéficas mediante la venta de alimentos y bebidas durante los partidos de béisbol.

Las instituciones religiosas han jugado un papel creciente y vital entre los migrantes, al constituir en los lugares de destino un espacio de encuentro, un refugio, un espacio de contención emocional y apoyo material para adaptarse al nuevo país. En el caso de los miskitus, como de otros inmigrantes en los Estados Unidos, han proporcionado un espacio físico, emocional y espiritual para la interacción colectiva y las acciones concretas para relacionarse con sus lugares de origen. En ellas los migrantes encuentran la reproducción de un lenguaje común, tradiciones que incluso trascienden los rituales religiosos para convertirse en factores de preservación de la identidad cultural.

A pesar de ser Estados Unidos un país de múltiples religiones y sectas, los miskitos prefirieron resistir y no dejarse influenciar por otras religiones. Decidieron organizarse para instalar su propia iglesia morava en esta localidad. Un conjunto de circunstancias y factores favorecieron la formación de una iglesia morava en Puerto Arturo, para la feligresía miskita radicada en esa ciudad. Una transcendental función de la iglesia morava en el contexto migratorio miskitu se concreta en propiciar la convivencia familiar y la unidad social de la comunidad en general, mediante la participación en las actividades eclesiales.

El espacio religioso anclado en la existencia de la iglesia, ha devenido no sólo en un lugar para el fortalecimiento espiritual, social y cultural sino que ha reforzado más los vínculos con las comunidades de origen desde sus lugares de asentamiento, así como con sus *kiamka* radicados en otros estados. Desde la grupalidad que favorece la práctica religiosa se desarrollan lazos de unidad: comportamientos e interacciones dinámicas y constantes fluyen entre los miskitus moravos ante contingencias y necesidades diversas en la ciudad de Puerto Arturo y/o en sus comunidades en la Moskitia.

Como afirma Patricia Fortuny Loret de Mola (2008),

> *"en las iglesias se construye una relación mucho más estrecha con el espacio, el significado del lugar se multiplica, la interacción entre los ocupantes es cara a cara y muy intensa, mientras que la propia historia se reinventa y revive en el lugar mismo, en un incesante ritmo de cambio y recreación de las identidades; las de origen, nacionales (mexicano) o regionales (michoacano, jalisciense, sinaloense), las impuestas en la sociedad destino como hispano o latino, o aquella que sobresale en el tiempo y lugar de encuentro"*.

Capítulo IX*:* La Iglesia Morava en Miami y la organización Buen Samaritano

"Kaisa wan napakan almuk nani dukiara tabaikanka daukaia,

Ayudemos a nuestros pastores jubilados*", Miami, 1992.*

Introducción

Luego de presentar en el Capítulo VIII el proceso de creación de la iglesia morava en Puerto Arturo y su rol en la vida cotidiana para los miskitus allí radicados, también es importante y pertinente a los propósitos de esta investigación abordar en este capítulo las cuestiones relacionadas con el proyecto Buen Samaritano, un proyecto caritativo fundado por la congregación morava miskitu en Miami, Florida, que luego se extendió a incluir las congregaciones en otras ciudades de Florida y Puerto Arturo. Para analizar el papel de Buen Samaritano es necesario comprender primero cómo surgió la iglesia morava en Miami, pues la existencia de dicha congregación es factor clave para la conformación de ese proyecto humanitario. Luego compartiré los detalles de cómo se organizó el proyecto de Buen Samaritano, y cómo este proyecto les llevó a establecer relaciones con las otras congregaciones moravas miskitas en Florida y Puerto Arturo, que ha ampliado las interacciones entre los miskitus radicados en diferentes lugares en los Estados Unidos, lo cual ha fortalecido su sentido de identidad étnica y su sentido de solidaridad comunitaria.

En la última sección de este capítulo abordaré de cómo yo y la comunidad iniciamos otro proyecto social para ayudar a los *kiamka* en la Moskitia afectados por el Huracán Félix en 2007, lo cual se ha evolucionado a una organización sin fines de lucro, la Fundación Pro Moskitia, que actualmente está promoviendo proyectos en la Moskitia y entre los miskitus en Puerto Arturo. Los proyectos de Buen Samaritano y Pro Moskitia, los dos de carácter transnacional, son importantes porque han fortalecido el sentido de comunidad e identidad miskitas. Este capítulo develará que el proyecto de Buen Samaritano se inició en Miami donde los miskitus se han asentado en números más grandes que en Puerto Arturo, y donde viven dispersos, pero a pesar de vivir en ese tipo de urbe, la fe religiosa y el sentido de comunidad miskitu les permitió cohesionarse para ayudar a sus pastores miskitus jubilados en particular y a su *kiamka nani* en general.

Miami y la fe morava de los miskitus

Como se ha señalado en los capítulos I y VI, no hay referencias sobre la existencia de miskitus radicados en Miami antes de 1980, con la excepción de Marina Carvajal quien llega a esa ciudad en 1973. Se conoce que la mayoría de los miskitus migrantes de Estados Unidos viven en el estado de la Florida.

Según cálculos de las Organización de las Naciones Unidas, Miami se convirtió en la novena área metropolitana más grande del país, ubicada tras Los Ángeles, Nueva York, Chicago, Washington D.C., Filadelfia, Boston, San Francisco y Dallas[32]. Los miskitus en esta ciudad viven dispersos en un contexto mucho más multicultural y diferente que la ciudad de Puerto Arturo. En el estado de la Florida en general y en la ciudad de Miami en particular, se han asentado gran cantidad de migrantes latinos y caribeños. Según Karsten Paerregard, el 35% de la población de Miami ha nacido en el extranjero, con predominio de cubanos, nicaragüenses, haitianos, y peruanos (2008:57-58).

Algunos estudiosos del tema afirman que con el establecimiento del enclave cubano luego de 1959, se produjo la atracción de personas de las élites y clase media latinoamericanas a Miami. K. Paerregard (2008) y Alejandro Portes & Alex Stepick (1993) en su texto *City on the Edge: The Transformation of Miami*, convergen al señalar que muchos de los nicaragüenses refugiados en el período durante y luego del triunfo de la revolución sandinista pertenecían a los estratos sociales mencionados y que más tarde comenzaron a llegar nicaragüenses de procedencia obrera. En ese análisis estos autores nunca hacen alusión a la presencia de creoles y miskitus migrantes. La oleada migratoria nicaragüense llega a la Florida después de la revolución sandinista; a finales de la década de 1980 se calculan, unos 70,000 nicaragüenses vivían en Miami (Maingot 1992:35, citado en Paerregard, K. 2008:57).

En esa década se hizo más visible la cultura nicaragüense en el centro de la ciudad, con la apertura de comercios, el nombramiento de Rubén Darío a una avenida, en honor al poeta nicaragüense, la celebración anual de la Purísima Concepción (Patrona de Nicaragua) y la apertura de una iglesia morava creole y miskitu, entre otras que se instituyeron como partes de la cultura de Nicaragua. En Miami existen dos barrios o barriadas populares: La Pequeña Habana y Sweetwater caracterizados por una marcada vecindad latina y donde residen la mayoría de los nicaragüenses. En ellas existen comercios que expenden todos los productos y alimentos propios de la cultura nica, es por ello que los miskitus y en general los nicaragüenses expresan en tono jocoso o en broma, "Vivir en Miami es como vivir en Managua".

Según un miskitu de Miami, de manera similar a los de Puerto Arturo, ellos son categorizados como latinos o afroamericanos: *"nahara wan kaikisa african american, cubano, jamaiquino, puertorriqueño o dominicanos bako, kan witin nani aikuki wan talia mihta,"* "aquí nos ven como cubanos, dominicanos, puertorriqueños, o afroamericanos". (Aldrin, Miami, 2006)

Las actividades laborales de los hombres son diversas y diferentes a las que mayormente realizan en Puerto Arturo. Según los miskitus con quienes hablé, en Miami, los hombres principalmente trabajan

[32] The World Urbanization Prospects: 2007 Revision Population Data base (en inglés). Consultado el 5 de agosto de 2015.

en la construcción de viviendas, como celadores o guardias de seguridad y en hoteles. Mientras las mujeres como en Puerto Arturo, sobre todo trabajan en el sector de los servicios, como cuidadoras de ancianos(as) y empleadas de restaurantes y hoteles. Los hijos/as que han terminado la formación profesional, algunos trabajan como enfermeras, secretarias, y administradores. Aquellos que no han hecho carrera por lo general tienden a desempeñarse en trabajos parecidos a sus padres.

Iglesia morava creole

Tres años después de la conformación de la iglesia morava en Puerto Arturo en 1991, los miskitus moravos migrantes en la Florida también emprendieron la organización de su propio liderazgo. Los miskitus católicos en Miami, como los de Puerto Arturo, podían asistir a misas en español y aunque lo comprendían y en diversa medida lo dominaban pero no era en su lengua miskitu.

Una gran diferencia entre los miskitus moravos que llegaron a Tejas y los que fueron a Florida es que en aquel estado no existía presencia morava alguna; en cambio los miskitus llegados a Miami encontraron a los creoles moravos, originarios de Bluefields, Laguna de Perla y Puerto Cabeza que habían constituido su iglesia "Prince of Peace". Nicholas (2011) señala que los creoles tienen más tradición de migración a los Estados Unidos. Ellos han emigrado a la Florida, Nueva York, Maryland y Washington, D.C., principalmente. Según Nicholas, los creoles conformaron su iglesia morava en la década de 1980, la que pertenece a la jurisdicción de la provincia sureste, son sede en Winston-Salem.

Los miskitus moravos migrantes al llegar a Miami asistieron a la iglesia creole, aunque la celebración litúrgica se hacía en idioma creole. Para algunos miskitus, especialmente los del sur de la Moskitia, no era obstáculo porque lo hablaban o entendían un poco, pero para los del norte donde hay poca influencia creole era difícil, pues los recién llegados no dominaban bien esa lengua. A pesar de la barrera del idioma pudieron unirse porque la estructura litúrgica morava es igual para todos. Un grupo de miskitus empezó a asistir cada domingo a la celebración; no todos concurrían en los primeros tiempos de la llegada por tener algunas limitantes: no sabían conducir, ni desplazarse en una ciudad inmensa como Miami. Los que podían conducir llevaban a sus *kiamka nani* a la iglesia morava creole. Otros asistían a iglesias de denominaciones no moravas más cercanas a sus casas (bautista, católica, etc.) Poco a poco creció la cantidad de miskitus que asistía a la Prince of Peace.

Los miskitus colaboraban con donativos y con las kermés de los creoles para recaudar fondos y así sustentar los gastos de la iglesia. El Dama (abuelo) Ezra Wagan, originario de Tasba Pauni en el sur de la Moskitia, y el Dama Sidney Willis (q. e. p. d.), originario de Kuam Watla norte de la Moskitia, quienes dominaban muy bien el inglés y el creole, al tiempo que gozaban del respeto de su comunidad por sus buenas cualidades morales, las que les permitieron ser coordinadores y mediadores con la directiva de los

creoles ante cualquiera necesidad y/o situación; por ejemplo con las actividades para recaudar fondos. Luego se unió al grupo Ernelio Clarens, un miskitu originario de Waspam Río Coco, practicante del catolicismo y antiguo líder de esa iglesia antes de emigrar. Su esposa profesaba la fe morava, y al llegar a Miami, aun cuando asistían a la iglesia católica, al conocer que un grupo de sus *kiamka nani* asistía a la iglesia morava creole, ambos comenzaron a asistir, buscando unirse a sus compatriotas.

Con el paso del tiempo, los miskitus percibieron que los creoles les dieron la bienvenida como miembros, pero no les darían oportunidad de participación en la directiva. Según criterios de los líderes miskitus, que se resumen en las palabras siguientes:

> "*Yawan diara wal kaikikan witin nani aibila kat smalkisa, an bako sin sans wankaia lukanka apu taura kaia, bako sin kaikan upla aitani brisa bara sipkan selp wan daknika daukaia*."
>
> "Nos dimos cuenta de dos cosas, ellos sólo predican en su idioma creole, así mismo observábamos que no mostraba interés en permitirnos en la directiva, y nosotros consideramos que ya éramos bastante en número y podíamos organizar nuestra propia celebración miskitu."

Con ese propósito, desde ese criterio lema y bajo el liderazgo de Ezra, Sidney y Ernelio, en el año 1991 decidieron tener su propia celebración litúrgica morava miskitu en Miami. Estos tres hombres hablaron con los líderes principales creoles y les solicitaron en préstamo el local de la iglesia Prince of Peace para organizar allí su propia celebración miskita. Los creoles aceptaron, pidiéndoles colaboración económica para los gastos del edificio. Con la conformidad de creoles y miskitus se iniciaron las celebraciones en lengua vernácula. Conciliaron horarios para la litúrgica dominical: los creoles celebraban en la mañana y en la tarde los miskitus. Ezra y Sidney, a pesar de no tener formación teológica, jugaron roles como pastores, por su reconocida calidad moral las personas continuaron asistiendo a las homilía y cantos en miskitu. Muchos traían himnarios y algunos su propia Biblia en miskitu.

King nani Kingka

El grupo se identificó con el nombre de: "King nani Kingka" (Rey de los Reyes). Para el sostenimiento económico de la iglesia, aportaban su cuota, organizaban kermes en el local de la iglesia o a veces en las casas de quienes la ofrecían, donde aportaban alimentos, dinero para comprarlos, etc.

Ulteriormente, contactaron con el Reverendo Joe Gray jubilado, (q.e.p.d.) oriundo de Winston-Salem, North Carolina, quién como señalamos en Capítulo VIII, era conocedor de la Moskitia de Nicaragua y Honduras por haber laborado allí y había aportado 50 himnarios para Puerto Arturo. La

congregación miskitu emergente de Miami le pidió ayuda como su guía espiritual. El Reverendo aceptó y se trasladó a residir en Miami para ser guía espiritual de los miskitu moravos en esa ciudad, labor que desempeñó durante aproximadamente dos años.

Los líderes Ezra y Sidney, ante la existencia de un pastor estable, comenzaron a invitar a más miskitus. Ambos – a pesar del tamaño de Miami– conocían donde se asentaban fundamentalmente sus *kiamka nani* en aquel entonces: Homestead, Sweetwater y Miami Beach. Con sus propios fondos compraron un microbús; Ezra servía de chofer, recogía a la *kiamka nani* en sus viviendas en dichas colonias, los trasladaba a la iglesia y los regresaban al terminar la celebración.

Con la ayuda del Reverendo Gray obtuvieron el reconocimiento de la provincia sureste como una congregación morava miskitu en Miami. La provincia les ofreció un apoyo económico mínimo para los gastos. Asumieron el modelo del pastoral moravo miskitu de Nicaragua similar al de Puerto Arturo, con ciertas variaciones lingüísticas, en *sandis skul* (escuela dominical) utilizaban el inglés de preferencia de los niños.

A finales de 1993, período en el cual la iglesia morava miskitu en Miami iba en crecimiento, el Bishop (obispo) John Wilson –autoridad espiritual morava en la Moskitia de Nicaragua–, se trasladó a Miami por una emergencia de salud para la atención médica de su hijo menor con el apoyo de la Junta Provincial.

El Obispo Wilson, al recordar aquel pasaje de su vida sostiene: "Gracias a Dios, encontré apoyo de mi iglesia para la salud de mi hijo". Luego de la atención médica del hijo en un hospital de Miami, se le indicó un tratamiento de largo plazo que le obligó a permanecer más tiempo en esa ciudad junto a su familia. En tanto el Reverendo Gray se sentía cansado por su avanzada edad y decidió dejar la misión de King nani Kingka. En estas circunstancias el Obispo Wilson lo reemplazó a partir de 1993 y ocupó el puesto hasta el año 2000.

Con la presencia del obispo creció el número de asistentes a las ceremonias entre 100 a 120. Esta no es una cifra alta, teniendo en cuenta el número de migrantes miskitus residentes en Miami. Las personas entrevistadas tienen diferentes puntos de vista al respecto. Algunos piensan que es por ser muy grande la ciudad, otros afirman que cierta cantidad miskitus asistían a las iglesias de denominaciones no moravas, tal como también ocurrió en Puerto Arturo.

Como sostiene el obispo Wilson: King nani Kingka ha ido creciendo, pero Satanás siempre está en contra del plan de Dios, *"Setan lika Dawan warka maparasa piua banira"*.

En el transcurso del tiempo, por conflictos o pugnas internas y falta de comprensión mutua, la comunidad morava miskitu se vio dividida. El primer conflicto aconteció bajo la administración del obispo Wilson. Luego en 2003, un grupo de miskitus inconformes se independizó y se instaló en otra

iglesia, a la que llamaron “Monte Sion”. Este grupo tuvo una corta existencia, al desintegrarse alguno de sus miembros retornaron a King nani Kingka.

La segunda ruptura se produjo en 2012, durante el liderazgo del pastor Gregorio Moody. El grupo que se apartó fue dirigido por Ezra, líder fundador de King nani Kingka. La mayoría de los miembros fundadores(as) se fueron con él, y este grupo escogió el nombre “Good Shepherd Moravian”, a pesar de que la junta provincial de Winston-Salem les prohibió usar el nombre moravo. Ellos han resistido argumentando que su fe morava traída consigo desde la Moskitia y por eso tienen el derecho a usar ese nombre. Actualmente (2015) allí acude una cantidad mayor de miskitus que a King nani Kingka.

Todas estas situaciones han impedido tener su propio edificio moravo, porque la desunión les ha debilitado. Siguen rentando el inmueble por lo cual realizan las celebración y otras actividades de caridad, pero no poseen la misma autonomía como en Puerto Arturo. Unos dependen de Prince of Peace, mientras que los otros acatan la administración del propietario de otra iglesia.

En el mismo período de inicios de la iglesia morava en Miami, migrantes miskitus en otras ciudades de la Florida también se motivaron para fundar sus propias iglesias moravas en Tampa, West Palm Beach y Sarasota. En esta última ciudad la iglesia fue organizada por Wickliff Diego, miskitu originario de Lamlaya, donde fue pastor y líder histórico; fue uno de los máximos dirigentes de la resistencia miskitu en la década de 1980. Después de la guerra emigró a Sarasota.

En Tampa la iglesia se formó bajo el liderazgo de Federico Smith, paisano de Wickliff de la misma comunidad, y en West Palm Beach, el guía fue Cipriano Julias, nativo de Bilwaskarma Río Coco. Las iglesias de Sarasota y Tampa rentan locales a iglesias no morava, mientras que el último, similar al grupo de Miami, se sirven de un espacio moravo creole.

Todas estas congregaciones moravas miskitus emergentes también pertenecen a la provincia Winston-Salem sureste. La provincia nombró al obispo Wilson responsable de las cuatro congregaciones moravas emergentes por ser de origen miskitu. Wilson viajaba desde Miami cada cierto tiempo a las otras iglesias para celebrar la Santa Cena, bautismos, matrimonios y proveer asesoría espiritual. Este líder espiritual moravo también tradujo la constitución de la fe morava al español para que los feligreses pudieran entenderlo. Sobre este hecho señala: “No traduje al miskitu porque era un poco más difícil; la mayoría de nuestra gente habla bien el español”.

Cada domingo se reúnen para su liturgia en su lengua vernácula como *kiamka* a diferencia de otros grupos latinos. El espacio moravo en la Florida, al igual que en Puerto Arturo une a los miskitus en lo religioso y en lo social, destaca la etnicidad miskitu en la Florida.

La junta provincial, además de atender a los miskitus migrantes, ante el crecimiento de la presencia latina, comenzó a dirigir su atención hacia otros inmigrantes de ese origen. Para ello formuló un

plan pastoral especialmente dirigido a ellos. Se nombró un coordinador de la misión latina responsabilidad que fue dada a Pastor Samuel Gray, hijo de Reverendo Joe, quien fuera ordenado en 2002 y elegido como Obispo. El dominio del inglés, español y miskitu facilita la labor de Gray con los inmigrantes.

Los miskitus de Puerto Arturo al igual que los de Miami ejercían las ayudas como *kiamka* tanto en el centro metropolitano de Miami, como a sus comunidades de origen. Luego de conformar su congregación morava fue posible mayor unidad, y en consecuencia, se amplió su solidaridad que adquirió carácter transnacional, experiencia que se describe a continuación.

Ayuda transnacional

A raíz de la visita a la Moskitia del Señor Ernelio Clarence, importante líder miskitu, se realizó un acto de solidaridad aparentemente insignificante, como se meniciono anteriormente, el Buen Samaritano. Decidieron realizar una obra caritativa para apoyar a los pastores jubilados de la iglesia morava en Nicaragua. Este proyecto no tuvo solamente carácter transnacional o translocal, al articular miskitus en Miami con miskitus en la Moskitia, sino que luego trajo más unidad entre migrantes miskitus dispersos por los Estados Unidos y los condujo a articularse con otros grupos, como creoles migrantes moravos y algunos anglo norteamericanos moravos.

¿Cómo empezó este proyecto? Ernelio Clarence y su familia fueron víctimas del traslado forzoso de Río Coco en 1982 por el gobierno sandinista, cuando más de 60 comunidades miskitus fueron reubicadas por ese gobierno en nuevos asentamientos rumbo a la carretera de las minas, llamados Sahsa, Sumu Bila y Columbus. Ernelio y su familia no quisieron ir al asentamiento y se trasladaron a vivir en Puerto Cabezas, viviendo allí por casi cuatro años. El matrimonio poseía formación como maestros y en su nuevo lugar continuaron dedicándose a la profesión. Ante el empeoramiento de la situación de la guerra en la región y el incierto futuro que Clarence avizoraba en su país, buscó la oportunidad para emigrar. Estados Unidos representó el destino, mediante el apoyo de una amiga que lo ayudó a viajar a Miami en 1985.

Aún recuerda con emoción la tempestad de su trayecto, *"Dios no me abandonó. Noche y día pedía, y me trajo hasta aquí mi destino final"*. Después llegaron su esposa y e hijo por la misma ruta. Clarence y su familia fueron beneficiados con el programa de IRCA en 1986. La ayuda de dicho programa les cambió sus vidas. Salieron de la lista de indocumentados, y gracias a ese status pueden viajar a Nicaragua, lo que hacen cada dos años.

En diciembre de 1996, Clarence viajó para celebrar las fiestas navideñas con sus familiares. Antes de llegar a su pueblo natal Waspam, hizo una escala en Puerto Cabezas, donde había vivido los últimos

años antes de migrar a los Estados Unidos, con el objetivo de saludar amistades y entregar una pequeña donación que traía de parte de su congregación de Miami para una iglesia morava allí.

Luego de los saludos a sus conocidos, mientras aguardaba su turno para ser atendido por el superintendente, observó que un señor de edad avanzada salía de una de las oficinas del edificio, mostrando gran tristeza y desolación en su rostro. Conmovido ante la situación, Clarence se acercó al anciano y le preguntó si podía servirle en algo. Éste le respondió que él era un pastor jubilado de la iglesia y expresó:

> *"Yo serví desde muy joven a mi iglesia como pastor. He trabajado en diferentes comunidades, Río Coco arriba, abajo, sector del llano, litoral sur y norte, en fin toda mi vida en mi iglesia. Hace tres años me jubilé después de servir a la iglesia largo tiempo. Los pastores jubilados no recibimos ninguna ayuda de nuestra junta provincial. Hoy pensando ya que está cerca la Navidad me animé a llegar a la oficina para hablar con nuestro superintendente si me daba una ayudita aunque sea para tener una Navidad buena con mi familia, pero me dijo que no tiene fondos. Estoy triste por mí y otros hermanos jubilados. Todos corremos la misma suerte sin el apoyo. Los que tienen hijos se apoyan con la ayuda de ellos, y los que no, tenemos que sobrevivirnos con la mano del Todopoderoso."*

Le conmovieron las palabras del pastor jubilado a Clarence y le ofreció una ayuda monetaria vde su propio bolsillo, el apoyo que el anciano necesitaba. Sobre el suceso Clarence nos dijo: *"Este incidente quedó en mi memoria y me hizo reflexionar en la gran posibilidad que había de que el caso del anciano se repitiera entre otros antiguos pastores de la iglesia"*. Otros pastores jubilados coinciden con esta versión; mientras ejercen su ministerio en las comunidades, sus gastos básicos son cubiertos por la comunidad y son bien atendidos, pero cuando llega la etapa de jubilación empiezan a tener dificultades.

Según el obispo Wilson no hay un plan concreto de jubilación para los pastores en la jerarquía morava en la Moskitia. Clarence, a su regreso a Miami, primero le comentó el incidente a Esra, Sidney y a una pareja miskita, Jorge Dixon de Waspam Río Coco y Mary Bushy de Puerto Cabezas, residentes en West Palm Beach. Los cinco estuvieron de acuerdo en la necesidad de hacer algo por los pastores jubilados en la Moskitia.

Emprendieron la primera fase de *napakan nani tabaikaia* (apoyar a los pastores jubilados) con la congregación miskitu de Miami. Cada uno donó de su propio bolsillo para enviar una ayuda a los pastores para la Navidad de 1997. En esta primera experiencia se recaudaron $700.00 dólares. Seleccionaron como administrador local en Puerto Cabezas (Bilwi) para distribuir la ayuda, al pastor jubilado Milios Díaz (q.e.p.d.), un veterano pastor muy respetado por la comunidad morava en la región. Por su larga

experiencia pastoral conocía a los otros pastores jubilados. El segundo año de organizar las ayudas, uno de los participantes sugirió realizar una venta de alimentos para recaudar más dinero en la iglesia. Para esa actividad se recibieron donativos de carne, arroz, y otros ingredientes necesarios; prepararon comidas típicas de la costa (gallo pinto, rondón, wabul, pollo asado, etc.). Los resultados fueron mejor de lo esperado, además de generar más dinero, la acción atrajo a más *kiamka nani* (más miskitus) a la congregación.

La gran cantidad de personas que apoyaron estas actividades de venta de comidas los motivó a acompañar la comida con la organización de servicios religiosos animados por grupos musicales. Mientras más actividades realizaban más aumentaba su publicidad dentro y fuera de la Florida. Las redes familiares y de amistad, una vez más jugaron un importante rol, y mediante llamadas telefónicas o mediante visitas ocasionales se comunicaban sobre lo sucedido. Los miskitus de West Palm Beach, Sarasota y Tampa se unieron para apoyar a la causa. Con la incorporación de más migrantes miskitus se amplió la actividad fuera del centro metropolitano Miami hacia los espacios urbanos mencionados, dinamizándose así la etnicidad miskitu con su propio *kiamka* y con la sociedad de la Florida. Al referirse a como fue evolucionando ese proyecto un entrevistado, afirma: *"tawa tawa kau wan kiamka an kiamka wala nani wal asla taki wan"* (poco a poco nuestro kiamka y otros kiamkas fueron uniéndose).

De Florida hasta Puerto Arturo

Luego de dos experiencias de ayuda a pastores jubilados (*napakan nani tabaikaia*) en 1997 y 1998, la noticia se extendió más allá del estado de la Florida y llegó a Puerto Arturo, integrando a los *kiamka nani* en Tejas. En una ocasión los coordinadores en Miami recibieron una llamada telefónica del Reverendo Adolfo Ugarte, pastor de la iglesia en Puerto Arturo, para ofrecerles ayuda mediante una kermes y recaudar fondos, para lo cual los invitaba a viajar a Tejas, al tiempo que tener un espacio de socialización entre ambas iglesias (en Miami y Puerto Arturo). A la directiva de Miami la propuesta del pastor Ugarte les pareció muy positiva y se organizaron para viajar a Puerto Arturo, y al viaje se unieron varios miskitus de West Palm Beach, Sarasota y Tampa.

Rentaron un microbús para ir todos juntos, aproximadamente 15 y partieron un viernes luego de la jornada de trabajo. Manejaron desde Miami parando en West Palm Beach, Sarasota y Tampa, para recoger a los compatriotas de esos lugares. Recorrieron aproximadamente 1,500 millas, durante más de veintidós horas y llegaron al amanecer del sábado a Puerto Arturo donde la comunidad de la *kiamka nani* los esperaba. Esto se había organizado para hospedarlos en sus casas y brindarles alimentación a todos sus paisanos o *kiamka nani*.

Ese mismo sábado en la noche de 1999 efectuaron una celebración de alabanzas, prédicas y, al terminar, se hizo la venta de alimentos de platillos típicos costeños, usando el mismo procedimiento explicado previamente. Fue una noche histórica, llena de euforia y alegría de kiamka nani en Puerto Arturo. Además de las buenas ganancias obtenidas, la actividad trascendió por la oportunidad de socialización con su *kiamka nani*.

En este encuentro histórico intercambiaron ideas sobre cómo fortalecer esa causa común y acordaron continuar reuniéndose. Este tipo de encuentro religioso-étnico miskitu entre residentes en estados distantes, decidieron realizarlo dos veces al año, una vez en Tejas y otra en Florida. Al mismo tiempo acordaron que cada grupo en su iglesia particular reuniera cierta cantidad de dinero al año para la misma causa. Esto dependía del dinamismo de cada grupo y la distancia geográfica. Por ejemplo, los de Florida podían colaborar con sus *kiamka* cercanos y lo mismo los de Tejas. Se conformó una directiva más amplia de Puerto Arturo y Florida y continuaron trabajando hacia una sola meta, *napakan nani tabaikaia* (apoyar a los pastores jubilados).

Buen Samaritano se hace una realidad

Luego de desarrollados varios encuentros, transcurría el año 2000 cuando la directiva advirtió sobre la necesidad de dar nombre al proyecto. De entre cinco opciones, optaron por nombrar al proyecto el "Buen Samaritano", en alusión a la parábola del Buen Samaritano relatada en el evangelio de San Lucas 10:29-37: levita,

> *"Un hombre cayó en manos de unos ladrones que le robaron y lo golpearon hasta el punto de dejarlo moribundo. Pasaron por aquel camino, primero un sacerdote y luego un levita, ambos gozaban de prestigio en la religión judía pero se hicieron los desentendidos. Finalmente pasó un samaritano, considerado como un hereje para el pueblo judío y fue quien actuó con misericordia, auxiliando al moribundo".*

De igual modo que el samaritano, los miskitus migrantes en los Estados Unidos procuraron apoyo para sus coterráneos que se encontraban necesitados en sus comunidades de origen.

Ya con el nuevo nombre, relacionado con un fundamento bíblico, el proyecto obtuvo más importancia. Aun aquellos miskitus que no eran activos en las iglesias se acercaron para apoyar. En las iglesias durante la celebración, un representante de la directiva en el momento de ofrecer noticias, informaba a la comunidad cuando se realizaría la próxima actividad del Buen Samaritano. Los de Puerto Arturo comunicaban sus eventos a los de la Florida e inversamente, para que los participantes tomaran nota de las fechas en sus agendas. Si alguien por fuerza mayor no asistía a la celebración ese domingo, la familia o amistades que recibieron la noticia se los comunicaba. Los miskitus de la Florida tienen cierta

ventaja pues los cuatro grupos en que se organizan están relativamente cercanos geográficamente unos de otros. Se reúnen para llevar a cabo sus actividades de manera *bakahno* (conjunta), alternándose las sedes. Por ejemplo, si tienen alguna actividad en Tampa, todos los miskitus vecinos de diversos sitios se desplazan para apoyar en la venta, cantar, escuchar la palabra de Dios y disfrutar con los paisanos o *kiamka*.

En el caso de Puerto Arturo generalmente lo hacen solos, organizándose con fuerza por estar todos cerca y unidos, en ocasiones reciben visitas de algunos miskitus de Houston. En la organización de la kermés para recaudar fondos, primeramente se forma un comité para decidir el menú, y los participantes auto-proponen voluntariamente sobre qué prepararan. Inicialmente sólo los miskitus participaban en las actividades, posteriormente algunos creoles de Puerto Cabezas y del sur se han acercado para apoyar, así mismo otros migrantes de otras nacionalidades se han sumado al proyecto.

Celebraciones interestatales que une a la *kiamka nani*

Una celebración interestatal del Buen Samaritano se realizó en Tampa en mayo de 2006. Para ese entonces yo vivía en Austin y el compatriota Mateo Vargas me telefoneó para darme la noticia que mi *kiamka nani* de Puerto Arturo viajaría a Tampa, en un autobús el siguiente viernes saliendo después del mediodía. Me preguntó si deseaba viajar porque tendría que reservarme un lugar. Respondí afirmativamente y que me inscribiera en la lista. El jueves a mediodía viajé a Puerto Arturo en Greyhound y allí dormí.

El día siguiente viernes, desayuné con la familia de Gloria. Después llegué a la iglesia desde donde sería la salida del autobús. Habían rentado un microbús para 20 personas, el Reverendo Adolfo sirvió de chofer y el costo era asumido por cada viajero. Éramos varios adultos y seis niños y niñas de entre los 10 y 14 años. Antes de salir rezamos juntos para luego iniciar el largo viaje.

Durante el trayecto se cantaban canciones en miskitu (*Dawan lawana*), se contaban cuentos (*kisi torka*), chistes, así como algunos acontecimientos relacionados a *yapti tasba* o cosas relacionadas con Puerto Arturo. Sólo nos detuvimos para reabastecer combustible; cada quien llevaba sus comidas y bebidas para economizar en gastos y tiempo. El pastor manejó solo todo el trayecto de ida y vuelta. Algunos dormían, yo no dormí pues mi intención, sentado junto al pastor era acompañarlo para que el sueño no lo venciera. Llegamos cerca de las 10:30 de la mañana. El comité de Tampa tenía listos desayuno y hospedaje. Fuimos hospedados, la mayoría en un hotel pagado por ellos y otros pocos en sus casas.

El platillo del almuerzo de ese día era para la causa del Buen Samaritano. En este sentido todos tienen la obligación moral de pagar su propio plato para que el dinero recaudado fuera al fondo de la

causa. En la noche la celebración litúrgica dio inicio a las 6:30 de la tarde. El Reverendo Federico Smith dio la bienvenida a cada grupo; llamándolos por la procedencia de cada uno, a nosotros se refirió como los de Puerto Arturo *"Wan muihni an lakra nani Puerto Arturo Tejas wina impaki balram naniba sut minamra buibangs"*, (hermanos y hermanas que vienen desde Puerto Arturo, Tejas pónganse todos de pie), recibiendo aplausos efusivos y así sucesivamente ocurrió con los otros grupos. En esa ocasión también asistió un grupo creole de Miami. Cada comunidad con su música y alabanzas dio lugar a una celebración multiétnica entre miskitus y creoles.

En la noche del sábado y como parte de ese encuentro la directiva realizó una reunión (asistí pues me invitaron). Participaron en la reunión representantes, de ambos sexos, de la comunidad miskita morava de Puerto Arturo, Miami, Sarasota, West Palm Beach, y Tampa, mujeres y hombres. El objetivo de la agenda era analizar y valorar la viabilidad del método utilizado en el proyecto del Buen Samaritano y pensar en otras posibles alternativas para recaudar fondos y enviar a los pastores el final del año.

El siguiente día, domingo, la celebración continuó con igual ritmo aunque menos duración pues se debía regresar; especialmente a los provenientes de Puerto Arturo les aguardaba un largo viaje de retorno. El domingo la homilía de la ceremonia esta vez fue asumida por el Reverendo Adolfo Ugarte.

Una parte de los asistentes coincidía en que tal como habían venido trabajando podía seguir. En esencia coinciden en los contenidos y se resumen: *"yawan wan napakan nani dukiara dia dauki aulaba bakat kaia"* (Seguirá así como venimos trabajando por nuestros pastores).

En tanto otros, fundamentaban la necesidad de buscar opciones que permitieran hacer sostenible en el tiempo el proyecto para cuando ya no estuvieran, por razones de edad, los que ahora lo gestionaban. Estos fueron sus criterios: *"yamnisa wan lukankaba kuna yawan almuk takisa, bara naha daimka sakina wal kalila bako ya aprasa kaka, yawan suibia taim diara apukabia"*, (Nuestra idea es muy buena pero nosotros estamos envejeciéndonos cada día. Si no sacamos provecho con el dinero que recaudamos, cuando dejamos de recaudar fondos, no habrá nada). La reunión concluyó sin llegar a acuerdo alguno, y dejaron la agenda abierta para volver sobre el tema en la próxima reunión. De cualquiera manera la intención de la mayoría revelaba una preocupación por el futuro del Buen Samaritano.

En el 2007 el anfitrión del encuentro fue a Puerto Arturo y asistieron los principales aliados. En esta ocasión, aumentó la asistencia con la participación de varios creoles, anglo norteamericanos y algunos miskitus llegados desde Atlanta. La organización y método seguido fue igual al anterior encuentro (un autobús que transportó a la mayoría y algunas familias que viajaron en sus vehículos particulares por su cuenta). La ubicación de la iglesia en una arteria importante de la ciudad –Avenida Memorial– posibilitaba que la cultura y fe morava miskita estuvieran a la vista pública, ganando en conocimiento de la población del Puerto Arturo sobre su existencia y rasgos distintivos.

El Buen Samaritano siguió extendiéndose. A partir de 2013 se integró otro grupo de miskitus moravos radicados en Orlando, estado de la Florida. Ahora la ruta incluye esa nueva área. Su trayectoria de integración, como grupo étnico, a favor del bienestar de sus pastores atrajo también el interés de la comunidad morava anglo nortemericana. Como se ha venido señalando, los miskitus moravos de la Florida están inscritos en la provincia sureste con sede en Winston-Salem, Carolina del Norte.

Desde 2013, una de las iglesias morava de Winston-Salem, al conocer del trabajo del Buen Samaritano, decidió apoyarlos abriendo su parroquia. Para ello una vez al año el comité general del Buen Samaritano, junto a miembros de sus iglesias de la Florida viaja a Winston-Salem. En esa ciudad organizan una venta de alimentos, como es usual comida costeña, que es comprada por la congregación anglo-norteamericana para de ese modo contribuir a aportar fondos al Buen Samaritano. Cada año entre todas las kermés realizadas se recaudan como promedio anual entre $5,000 a $10,000. Con el transcurso del tiempo el Buen Samaritano ha ido beneficiando a más personas necesitadas de la región, como a las viudas, entre otras.

Estrategias para el envío de fondos

Como se ha señalado, el compromiso de recaudar fondos es responsabilidad de un comité inter-estatal encargado de repartir equitativamente lo recolectado. Ese equipo de Estados Unidos envía el dinero luego de determinar la cuantía y modo a distribuir el dinero. El comité de Nicaragua es receptor del dinero y lo distribuye a los pastores jubilados.

La cuota es de $40 dólares cada uno, y se distribuye entre alrededor de 100 pastores jubilados y entre otras personas necesitadas dependiendo de las disponibilidades y necesidades. De ese modo han sido ayudados, viudas, ancianos y personas con necesidades especiales. Una vez distribuida la ayuda, el comité local envía el informe al comité en Estados Unidos, cuyos miembros a su vez rinden cuenta a la comunidad.

No se entregan los recursos a la provincia morava de la Moskitia por temor a que no se empleen de la manera en que se ha planeado y que sea el gobierno provincial quien determine el destino del donativo, perdiéndose así la intención original de apoyo a los pastores jubilados. Esta forma de distribución fue acordada mediante dialogo entre los directivos de Buen Samaritano en Florida y la junta directiva de la iglesia morava en Nicaragua.

Es importante hacer notar que el Buen Samaritano, si bien ha tenido entre sus éxitos integrar a los *kiamka* y a otros no *kiamka*, también ha sufrido una crisis interna. Discrepancias entre los directivos de Puerto Arturo y Florida sobre el manejo de los fondos, su distribución, conllevó a que los miskitus de Puerto Arturo se independizaron y formaron su propia directiva, para enviar directamente el apoyo a los

pastores y a los necesitados. Como dijera el Obispo Wilson cuando las iglesias en Miami se distanciaron, ellos sostienen que "*setan aiwarka saur daukisa*", (Satanás hace su mal trabajo). Frase que hace referencia a una expresión del sentido común en la Moskitia cuando ocurren problemas en una iglesia.

Directiva del Buen Samaritano

A continuación se presenta la estructura y composición del comité en Estados Unidos en el año 2014:

Presidente	Ernelio Clarence
Vice-presidente	Jorge Dixon
Tesorera	Nora Clarence
Secretarios	Mary Bushey
Vocales	Justina y Disney Willis
Alpha Willis	
Pastor Braulio Nicasio	
Reverendo Adolfo González Ugarte	

Miembros del comité en la Moskitia de Nicaragua son:

Presidente	Pastor Melios Men
Vice-presidente	Reverendo Silvio Díaz
Secretaria	Bárbara Díaz
Vocal	Reverendo Santos Cleaban

Es importante mencionar que ambos comités están formados por voluntarios que donan su tiempo y trabajo para este proyecto transnacional. En el caso del comité en Estados Unidos, todos los miembros son laicos, con la excepción de dos pastores, ambos activos en la iglesia morava miskita. En cuanto al comité en Nicaragua todos los miembros, a excepción de la secretaria que es una mujer laica, son pastores jubilados. Desde su fundación el Buen Samaritano no ha cambiado de Junta Directiva, pero los dirigentes advierten la necesidad de dejar la tarea en manos de los jóvenes para que se vayan familiarizando con la misma y puedan darle continuidad en el futuro.

Estableciendo prioridades

Los miskitus, como se ha expuesto, se han implicado de modo cada vez más estable en esta práctica o patrón, dirigido a apoyar a los más necesitados de su región. Para su gestión, en principio

organizan un listado de prioridades a atender, pues ahora no sólo tienen en cuenta a pastores retirados, sino también a viudas de pastores y algunos casos especiales de personas que, aunque no sean pastores moravos, están muy necesitados de apoyo. También han enviado ayudas no monetarias, tales como sillas de ruedas y muletas para personas discapacitadas y se han construido casas para los mismos pastores más necesitados.

Al mismo tiempo, está en la mesa de discusión la posibilidad de agregar otras alternativas para emplear los fondos recaudados y hacerlos rendir con inversiones, negocios, etc. Desde su creación como movimiento en pro de los más necesitados, el Buen Samaritano ha dado grandes pasos en su organización, alcance e influencias en la comunidad en el contexto transnacional.

Organización: nueva experiencia en el escenario migratorio miskitu

La literatura consultada sobre la emigración latina en los Estados Unidos da cuenta de la conformación organizaciones solidarias transnacionales entre los migrantes latinos para apoyos mutuos en los nuevos destinos y hacia sus comunidades de origen. En este sentido Laura Velasco Ortiz afirma, *"Que los migrantes mexicanos se organicen no es precisamente una novedad; ya desde las primeras décadas del siglo XX Manuel Gamio (1975: 20) informaba sobre el activismo de los Clubes y asociaciones en Estados Unidos"* (2002:29). A lo largo de la década de 1980 se reporta el aumento de esas organizaciones. Por mencionar sólo algunas: Central American Resource (CARECEN), organización no gubernamental fundada en 1981 por migrantes salvadoreños con sede en Tejas, Washington D.C y California; y el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB), organización indígena mexicana establecida en 1991 con sede en Fresno, California (Velasco Ortiz, 2002; Fox y Rivera-Salgado 2004).

Para los miskitus organizarse en los Estados Unidos, territorio tan distante de *yapti tasba* (Madre Tierra) fue una nueva experiencia. Entre las décadas de 1950, 1960 y 1970, cuando los hombres miskitus migraban solos, para trabajar en lugares como la minería, el sector maderero, y hacia áreas urbanas como Puerto Cabezas, Bluefields e incluso Managua y Puerto Sandino (antes Somoza). Es decir, migraciones siempre a nivel local (nacional) en el contexto de las cuales no existen evidencias de la creación de una organización formalmente constituida que, vinculada a la fe morava, u otros anclajes en sus lugares de trabajo o de residencia que se organizaran para el envío de apoyos a sus comunidades. Las razones de este hecho radican, esencialmente, en que estos miskitus no migraban con la idea de establecerse o radicarse en el lugar de recepción por tiempo indeterminado. Se trataba de una migración temporal, movida por la necesidad de empleo con mayor remuneración y condiciones, que les permitiera ahorrar y a su regreso mejorar las condiciones de vida personales y familiares en su comunidad y continuar su vida insertos en la sociedad de su comunidad.

Como parte de este estudio comprobé este hecho mediante las percepciones de siete miskitus residentes en Puerto Arturo que migraron que siendo muy jóvenes; cuatro de ellos a las minas de oro; los otros tres llegaron a la zona del Pacífico con destino a dos de los puertos más conocidos de Nicaragua, Sandino (antiguo Somoza) y de paso llegaron al puerto de Corinto. Todos reconocen que en esa época no habían constituido ninguna organización –con independencia de sus propósitos o fines–que integrara a los migrantes nacionales en los lugares donde se radicaron en el país de acogida, tampoco existían para apoyar a los miskitus como grupo étnico, ni por otra razón de afiliación.

Por ejemplo, uno de los entrevistados, *dama* Kiaiman, veterano del trabajo en las minas, especialmente en Bonanza y quien emigrara en 1953 con apenas 14 años, al reflexionar sobre la no existencia de organizaciones entre los migrantes y sólo redes interpersonales para apoyarse en los momentos de la llegada a la ciudad receptora, expresó:

> *"Junto con otros amigos viajamos por Río Coco una semana en balsa. Por fin llegamos a Bonanza, época que en Waspam no había aeropuerto, sólo por el río. Jóvenes como yo viajaban a las minas. Allá nunca pensamos en hacer una organización para ayudar, nada de eso. Había apoyo como es nuestra costumbre, si un joven nuevo llegaba a buscar trabajo entre todos los ayudábamos, con casa, comida, hasta conseguir el trabajo."* (Kiaiman, Puerto Arturo, 2004)

Otro ejemplo es la experiencia es de Klemto, quien emigrara primero a Kukra Hil y ulteriormente a Puerto Sandino en 1969, a la edad de 15 años junto con dos miskitus viajando por la ruta del mar:

> *"Yo soy de Haulover y mis dos compañeros también. Antes que nosotros otros paisanos ya habían ido a Kukra Hil para trabajar en la industria de la caña. El dueño era Dama Somoza. Viajamos por el mar en un barco toda la noche, dejamos Puerto Cabezas a las tres de la tarde y llegamos el día siguiente en la tarde. Allá nuestros paisanos vivían una casa de la compañía y nos recibieron, nos ayudaron como nuestra kiamka, trabajamos en el corte de caña. Lo mismo nos ayudaron nuestros paisanos al llegar con dinero, casa, comida y orientación para conseguir trabajo, empezamos sólo chamba sacando carga en el barco. Allá entre nosotros nunca pensamos en organizar para ayudar a nuestra comunidad, porque el medio para enviar no era bueno, tampoco la comunicación, como hoy tenemos Wester, línea aérea, entre otros, por eso sólo nos dedicamos a trabajar y trabajar y luego regresábamos para ayudar a la familia y a la comunidad. Nuestra estructura comunitaria aparte de la iglesia, jueces y los ancianos; estos últimos velaba el bien social, todos los seguíamos a ellos, hacer un pozo comunitario, limpieza, etc. Particularmente el juez de justicia local si alguien robaba*

yuca, plátano, gallina, ponía el castigo para que no vuelva hacer, con apoyo de los ancianos." (Klemto, Miami, 2006)

Como queda patente en las palabras de estos miskitus, los primeros migrantes practicaban la ayuda solidaria entre ellos, de manera espontánea, individual y casuística, como parte de sus valores humanos y solidarios que le caracterizan como grupo étnico, pero la experiencia de organizarse de modo formal, e instituir una organización como el Buen Samaritano para gestionar ayudas a sus *kiamka* es algo novedoso entre los miskitus migrantes. Las ayudas entre los migrantes miskitus en el acto migratorio hasta la actualidad han transitado desde el apoyo a personas concretas eventuales y entre personas, hacia acciones de alcance más colectivo y amplio, lo que ha fortalecido el papel de Buen Samaritano como organización o movimiento de mayor alcance social.

Fundación Pro Moskitia, otro esfuerzo para ayudar a la Moskitia

Durante los últimos años he participado en varios encuentros del Buen Samaritano, tanto en la Florida como en Puerto Arturo. En esas experiencias y relaciones que se fueron tejiendo, comprendí que la devoción morava y el sentido de pertenencia miskitu *kiamka* los había llevado a esa alianza, materializada por medio del Buen Samaritano, movidos con el único propósito de buscar el bien social para sus *kiamka nani* (nuestra gente o paisanos) en *yapti tasba* (madre tierra).

Mientras desarrollan las actividades del Buen Samaritano como cocinar y servir, no faltan las conversaciones entre ellos donde se habla sobre la vida cotidiana en el trabajo, la familia y otros acontecimientos. Sus palabras dan cuenta de cuan presente tienen su lugar de origen, claramente diferenciado del lugar de recepción o espacio de acogida en la migración. Está claro que "Aquí" se refiere a los Estados Unidos, y "Allá" da cuenta de *yapti tasba* (Moskitia); comentan sobre la pobreza en que allí viven y la marginación de sus paisanos. Hablan desde el "nosotros" porque el sentido de identidad y pertenencia a su etnia está vivo, a pesar de la distancia geográfica y los nuevos modos de vivir en tierra extranjera, los moviliza de modo dinámico y activo. Por eso afirman: *"Nuestra gente sigue pobre. No hay buenas escuelas, hospitales y otras cosas. De nada nos sirvió ir a la guerra y esa Autonomía."*[33]

[33] La referencia a la "Autonomía" alude al reconocimiento de la reclamación histórica de una mayor autonomía para la Costa Atlántica. La declaración de Autonomía fue uno de los reclamos autonómicos de las comunidades étnicas y pueblos de la Costa Atlántica. La resistencia indígena y el conflicto armado fueron antecedentes que llevaron a un proceso de negociaciones de paz que condujeron a los acuerdos autonómicos entre los costeños y el gobierno sandinista. Luego de un largo y escabroso proceso en septiembre de 1987, la Asamblea Nacional de Nicaragua aprobó el Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua, también conocido como la Ley 28, equiparable a una ley constitucional. La autonomía adquiría un rango constitucional que daba sustento al Estatuto de Autonomía. A pesar de ello, las grandes necesidades sociales heredadas no se han resuelto; por el contrario, las políticas neoliberales en el país han acentuado la pobreza y desigualdad social e interregional. Las regiones de la Costa Atlántica ostentan las mayores brechas de desarrollo social y humano del país y los más altos niveles de

Las percepciones y sentir de los miskitus, su labor en el proyecto de Buen Samaritano sobre mi *kiamka nani* y sobre *yapti tasba* coinciden con mis experiencias personales. Pasé más de 20 años viviendo fuera de mi *yapti tasba*, lo que para nada me ha impedido mantener vínculos directos con mi región. Una o dos veces al año viajo a la Moskitia para algún compromiso social con las comunidades. Así que, cuando el Huracán Félix devastó la Moskitia en el año 2007, les pedí a mi *kiamka nani* en Puerto Arturo y otra gente que yo conocía que colobarara conmigo con un proyecto de asistencia para los afectados.

En ese entonces yo había terminado el trabajo principal de campo pero seguí manteniendo contacto con mi *kiamka nani* en Puerto Arturo mientras trabajaba a tiempo parcial en la Parroquia de San José en Austin. Nuestro Pastor, el Monseñor Tom Frank, uno de los pocos pastores de la diócesis que sostenía una línea pastoral integral enfocado a la justicia social, con apertura a los latinos, abrió la parroquia para apoyar a mi gente en la Moskitia. Los miskitus en Puerto Arturo, parroquianos de San José y otros amigos no miskitus se solidarizaron y recaudaron fondos para la causa y surgió así un comité de ayuda nombrado "Amigos y Hermanos de Nicaragua". Casta Calderón, originaria de Estelí, jugó un rol importante. Ayudamos a construir nueve viviendas, conformamos una cooperativa y les ofrecimos becas a algunos estudiantes de primaria y secundaria.

Después de proveer esa ayuda, en Puerto Arturo hablamos con algunos *kiamka nani* y nuestros aliados de Austin sobre cómo seguir apoyando en la región. Con esta preocupación pensamos conformar una organización más formal y de ahí surge la idea de Pro Moskitia Foundation of Nicaragua que se formó en 2008. Organizamos una directiva multicultural con dos norteamericanos, una mestiza nicaragüense y cuatro miskitus migrantes, uno de Miami, una de California, uno de Puerto Arturo, y yo en Austin. En lo personal me desempeño como presidente de la fundación.

Por medio de la Fundación Pro Moskitia desarrollamos varias actividades en la Moskitia, tales como capacitación a los maestros de cuatro comunidades durante cuatros años. También organizamos foros comunitarios como el lema *"Wan rayaka dukiara aisisa"* (Conversamos sobre nuestra vida) sobre diferentes temas de interés comunitario, como la salud, la educación, resaltar la cultura miskita, los derechos consuetudinarios y las tácticas de organización. Los participantes generalmente han oscilado alrededor de algo más de 100; hasta el momento la cifra mayor ha sido 388 participantes religiosos y seculares. Los foros se realizan en diferentes pueblos en los municipios de Waspam y Puerto Cabezas. Desde 2013 ampliamos más las iniciativas a las áreas de educación y cultura, con la consigna *"wan natkaba raya brikaia"* (Mantener viva nuestra cultura). Se hace trabajo con los niños y niñas en las

pobreza extrema; junto a todo ello la inversión extranjera en la región ha conducido al saqueo indiscriminado de sus recursos naturales. Para estos entrevistados la Autonomía no ha resuelto los problemas que condujeron a una guerra, al desplazamiento de mucha población a la emigración, y acusan de deslealtades y mal ejercicio de sus funciones a líderes políticos nativos.

escuelas promoviendo que los maestros y los ancianos de la comunidad dirigen para *"wan natkaba raya brikaia"*.

Algo similar emprendimos el mismo año con los migrantes en Puerto Arturo. Se elaboró un cuestionario en la Moskitia, donde se indagaba sobre la historia, cultura y geografía. Lo llevamos a Puerto Arturo y desarrollamos una noche de competencias *"wan natkaba raya brikaia"*, en una especie de actividad de participación. Antes tuvimos que traducir las preguntas al inglés para hacerlo más fácil para niñas y niños. El evento se llevó a cabo en la iglesia morava. A todos los participantes les dimos después un certificado por su participación firmado por el presidente de Pro Moskitia. Los padres de familia acompañaron a sus hijos en este evento.

El plan para el futuro es enseñarles a hablar y escribir en miskitu a los niños en Puerto Arturo, y en la Moskitia fundamentalmente a escribir porque la mayoría de los niños hablan miskitu, pero no lo escriben bien. También queremos continuar con las competencias. En 2010 Pro Moskitia también apoyó el proceso de publicación de un diccionario miskitu, dirigido por el Obispo John Wilson. El trabajo de la Fundación Pro Moskitia es ya conocido en la Moskitia y en los Estados Unidos, especialmente en Puerto Arturo porque ellos son los que están más involucrados.

Conclusión

La devoción morava miskitu en Tejas y en Florida posibilitó fortalecer el sentido de comunidad miskitu entre los migrantes allí residentes. Al emigrar más allá de sus fronteras étnicas, hacia los Estados Unidos, los miskitus llevaron consigo únicamente su sentido de pertenencia al pueblo miskitu, su cultura y su fe morava. Todos ellos han podido sortear contingencias y diferencias con la cultura estadounidense, saliendo fortalecida la identidad miskita desde la fe religiosa morava como expresión de la identidad cultural de ese pueblo indígena.

En su condición de migrantes en los primeros tiempos, los miskitus se enfrentaron con la ausencia de un líder que les ayudara a organizarse y de un pastor moravo que los alentara espiritualmente. Esta situación los incentivó a buscar puntos de encuentro, referentes en su fe, que han reforzado y sostenido en ellos mismos el sentido de la familia y su pertenencia cultural e identidad religiosa.

Con el correr del tiempo, los miskitus residentes en Puerto Arturo y en las ciudades ubicadas en la Florida lograron organizarse, teniendo como base su fe morava, para impulsar el florecimiento de su iglesia morava miskitu en ese contexto migratorio. A través de su iglesia morava, implementaron el proyecto solidario del Buen Samaritano, consolidando vínculos con sus pueblos de origen y fomentando su identidad étnica dentro de la sociedad estadounidense. Este proyecto eclesial, moravo, miskitu y transnacional ha fomentado la unidad entre gran parte de los miskitus migrantes en Puerto Arturo, Tejas

con sus compatriotas migrantes en la Florida, especialmente entre los que residen en Miami, West Palm Beach, Sarasota, Tampa, y Orlando.

En este capítulo, los vínculos interestatales-étnicos que existen entre los miskitus que viven en Puerto Arturo y la Florida han sido únicamente analizados con fines comparativos, dentro del aspecto religioso moravo. Por supuesto, también hay contactos y lazos entre familiares, entre amigos, como vimos en el capítulo cuatro que da cuenta de esas prácticas en algunos de los primeros inmigrantes que viajaron a Florida para consultas con abogados.

Gracias al proyecto del Buen Samaritano y su gestión de ayudas en la Moskitia, se ha hecho posible que los sistemas culturales locales miskitus interactúen con frecuencia y regularidad, los que funcionan como un sistema complejo que les ayuda a sortear los cambios que representan vivir en la sociedad receptora estadounidense. A largo plazo la esperanza es que Pro-Moskitia también pueda jugar ese papel.

Una diferencia entre la comunidad de Puerto Arturo y las comunidades de la Florida radica en la no semejanza entre las ciudades; Puerto Arturo es una ciudad pequeña favorecedora de mayor interacción entre los fieles miskitus moravos y hasta los no tan fieles y los no fieles. En Puerto Arturo hay una convivencia social muy fuerte y frecuente, la que propicia una mayor participación en las actividades que se organizan hacia dentro y fuera de la iglesia. Las comunidades de la Florida se encuentran en ciudades más grandes y pobladas, donde las distancias y la dispersión cultural impiden a los fieles involucrarse en más actividades que las religiosas. A mediados de la década de 1990, al comenzar el apoyo a los pastores, y con ello a actividades que condujeron a fundar el Buen Samaritano, se produjo un cambio en las relaciones eclesiales que rebasó sus organizaciones locales. Un caso de necesidad palpable que exigía de ellos solidaridad con sus comunidades de origen eventualmente les motivó a extender sus redes étnicas e inter-étnicas a otros estados. La Fundación Pro Moskitia también se inició basado en una necesidad palpable, y también ha creado lazos entre miskitus viviendo en diferentes estados, pero su enfoque se ha desarrollado de actos de caridad hacia proyectos de desarrollo auto-sostenible.

La experiencia de la comunidad miskita morava en Puerto Arturo y la Florida permite corroborar el importante papel de la religión en los procesos migratorios. En este caso resalta el papel de una asociación forjada y gestionada desde la filiación y práctica de una fe religiosa –la morava– como factor potenciador y protector de la cultura e identidad miskita, y de los vínculos entre las comunidades de origen y destino. En la gestión de las ayudas solidarias y en la red de relaciones que se articulan se hacen explícitos rasgos de la identidad miskita, los que se visibilizan en la sociedad receptora mediante las actividades y prácticas propias de las celebraciones religiosas, en la promoción de su música, de

alimentos y platos típicos en las kermes, proceso mediante el cual identidad étnica y cultura se fertilizan mutuamente de modo enriquecedor.

Apuntes conclusivos: entrelazando experiencias

El movimiento migratorio es un fenómeno humano de todos los tiempos y las razones son múltiples, tal como afirmara Giménez Romero (2003). Sin embargo, en las últimas décadas del siglo XX y primeras décadas del siglo XXI, el tradicional fenómeno migratorio ha experimentado grandes cambios en el patrón y las experiencias de los migrantes, con especial énfasis respecto a sus características en cuanto a género y etnicidad. Gran cantidad de personas, desde los más diversos lugares o aldeas, han migrado hacia países como Estados Unidos, Canadá, y Australia, entre otros muchos países. A la vez, según señala Cruz-Manjarrez, 2013, los avances tecnológicos facilitan una rápida movilidad y comunicaciones más fluidas entre los lugares de origen y destino.

Esta investigación la desarrollé como un esfuerzo por profundizar sobre la conformación del enclave migratorio miskitu en Puerto Arturo y sus experiencias migratorias, así como la importancia de su fe morava en este contexto transnacional. Un conjunto de circunstancias durante la época del conflicto con los sandinistas, tales como: la salida del país de modo ilegal, clandestino y/o riesgoso para evadir el servicio militar, la migración sin familia y la necesidad de reunificación familiar una vez radicados en la ciudad receptora, fueron condiciones que favorecieron el apoyo y la solidaridad, no sólo entre parientes. Se materializa de ese modo el concepto *kiamka*, típico de la etnicidad miskita, una noción cultural amplia e inclusiva de la familia, que incluye a no parientes, amigos, paisanos o coterráneos. En esta noción en el ámbito migratorio se ve reforzado un significado inclusivo, que lejos de debilitarse se actualiza y re-significa el vínculo con la fe morava, al menos para la mayoría de los miskitus en Puerto Arturo.

A diferencia de muchos otros migrantes indígenas latinoamericanos, que son católicos o convertidos a diferentes denominaciones de las iglesias protestantes evangélicas, los miskitus tienen una larga historia con la iglesia morava desde mediados del siglo XIX, una denominación que no es típica entre los hispanos, ni entre los estadounidenses. Dada esta particularidad, los migrantes miskitus organizaron y reconformaron su propia iglesia morava autóctona, que no sólo se convirtió en un espacio espiritual moral comunitario emergente, sino también en un símbolo de resignificación de su identidad cultural y social, que sin dudas tiene impacto tanto en los Estados Unidos como en la Moskitia Nicaragüense. Sostengo que la existencia de un grupo de miskitus que alcanzó el número típico de un pueblo pequeño y que vive en un espacio como Puerto Arturo, que les ha permitido fácil socialización entre las familias, les ha ayudado a organizar su propia iglesia y re-significar el sentido de comunidad tradicionalmente aprehendido en la Moskitia.

Helms (1971, ver Capítulo II) en su definición sobre la comunidad de Asang, proporciona cuatro características, una de ellas referida a la influencia religiosa morava como factor de la unidad social comunitaria. En Puerto Arturo observé que el espacio moravo continúa cumpliendo ese rol. El *pasin*, la

figura principal, junto con sus colaboradores laicos, además de su compromiso eclesial como guía espiritual, realiza algunas de las funciones que hacen los líderes seculares, o los *wihtas*, en la Moskitia. Por ejemplo, sirve de consejero para problemas matrimoniales, enfatiza la necesidad de hablar miskitu con los hijos, y ayuda a la gente a resolver problemas migratorios, llenar papelería en inglés, hacer los trámites para enviar a sus lugares de origen a personas que murieron fuera de sus comunidades. Además, en su función de pastor se relaciona con los pastores de otras denominaciones, lo cual ha servido para resaltar la identidad miskitu como grupo étnico dentro del espacio multicultural de Puerto Arturo.

Hay que señalar que es dentro de la iglesia donde los laicos desempeñan varias funciones que requieren liderazgo, especialmente los *ilpa* (asistentes del *pasin*) y los comités. Precisamente, porque ellos mismos establecieron su propia iglesia, toman decisiones de manera independiente. Aunque están registrados bajo una provincia de la Iglesia Brethren, la iglesia de Puerto Arturo funciona como una iglesia autóctona miskitu, en comparación con las iglesias en la Florida, que son parte de la provincia de Winston-Salem, Carolina del Norte y tienen ciertas exigencias que cumplir con esa provincia.

Hemos visto como los miskitus, al igual que muchos otros migrantes, mantienen contactos con sus comunidades de origen no sólo a través del envío de remesas de dinero, sino a través de una serie de otras transferencias –materiales y simbólicas- que se han instituido en mecanismos funcionales, tanto para la reproducción social del grupo como para el sostenimiento de su identidad étnica y su cultura. Esas transferencias e intercambios bidireccionales favorecen la formación de un patrimonio social de experiencias y conocimientos que constituyen recursos, tanto para los migrantes que viven en Puerto Arturo como para sus familiares que viven en la Moskitia. Esa interdependencia cultural tiene connotaciones importantes para las comunidades radicadas en ambos países. Este estado de cosas es un claro emergente de la conformación de una comunidad transnacional miskita.

La existencia de "lazos" o "puentes" por los que transitan diversas formas de vínculos (desde materiales/económicos hasta espirituales/religiosos) entre los miskitus migrantes y los radicados en sus lugares de origen, devela una reestructuración espacial de lo religioso, que no se limita al contexto de la migración sino que también implica las comunidades de origen y llega hasta los modos de vivir, pensar, sentir y actuar en lo religioso y en general en el devenir de la cotidianidad. Como ejemplo de este fenómeno está el Buen Samaritano como forma de ejercer la solidaridad y ayuda a los *kiamka,* el cual constituye un proyecto eclesial, moravo, miskitu y transnacional que ha fomentado la unidad entre gran parte de los miskitus. Ese proyecto gestado, formalizado y gestionado desde la fe religiosa morava y dirigido a apoyar a los más necesitados de su región de origen, es una forma de organización en la cual los migrantes miskitus generan y desarrollan una acción colectiva que, estratégicamente concertada, ha fortalecido el sentido de comunidad, la etnicidad miskitu y la fe morava. Este proyecto de la comunidad

miskita morava en Puerto Arturo y la Florida corrobora el importante papel de la religión en los procesos migratorios.

La evidenciada capacidad de autogestión y auto-organización de los miskitus en Puerto Arturo y Miami para gestionar y ofrecer ayudas solidarias a sus *kiamka* necesitados, coexiste con la inexistencia de una conciencia de la necesidad de una organización social dirigida a la protección y defensa de los derechos civiles y laborales de los miskitus y/o a la preservación, fomento de sus valores culturales. A diferencia de las existentes entre otros grupos nacionales y/o étnicos como mixtecos, mayas, y salvadoreños radicados en los Estados Unidos. Hasta la fecha entre los miskitus no existen organizaciones formales de tipo político, secular y/o laboral/sindical.

Varias razones concurren para comprender este hecho: una de las principales radica en que la migración masiva miskitu, ocurrida a partir de la década de 1980 hacia centro urbanos en ciudades estadounidenses, ocurre entre personas que contaban solamente con experiencias de participación y/o dirección en organizaciones de naturaleza comunitaria tradicional local, sin experiencias en movimientos sindicales, organizaciones estas últimas que no eran comunes en la Moskitia. Una buena parte migró muy joven, por lo cual tampoco habían acumulado experiencias participativas en Misusarata. Tal como se describió en el Capítulo III, el proceso comenzado por Misurasta creó consciencia sobre los derechos de los indígenas de la Costa Atlántica y se vio interrumpido al triunfo de los sandinistas y el ulterior estallido de la guerra. Los miskitus tienen una historia de militancia étnica larga, pero los migrantes que huyeron de la guerra hacia Puerto Arturo habían experimentado la persecución sandinista y se enfocaron más en las necesidades adaptativas de todo migrante: conseguir trabajo, para luego poder ayudar a sus familiares, y en general adaptarse al nuevo ambiente receptor.

Al mismo tiempo no ha surgido un líder miskitu, que con capacidad movilizativa y motivante, les ayudara a repensarse y autoorganizarse. En Tejas, aunque existen organizaciones sociales, algunas de las cuales son pro-migrantes, la mayoría están radicadas en grandes ciudades, con poca presencia en áreas periféricas como la ciudad de Puerto Arturo. Como se mencionó en el Capítulo VII, el movimiento laboral no es fuerte en Tejas, y menos en la industria petrolera donde muchos trabajadores, incluyendo los miskitus, consideran que ganan buenos salarios; se sienten conformes con ese estatus y sus condiciones de trabajo y vida logradas. También se evidencia que los miskitus como grupo, fueron inadvertidos por los líderes de los movimientos de derechos de los migrantes en ciudades como Houston y/o fueran calificados de “contras” y/o como un grupo privilegiado o favorecido por el gobierno estadounidense, aunque en realidad la situación de los miskitus migrantes fuera bien diversa; algunos lograron legalizar su estatus migratorio y otros permanecieran en condición de indocumentados.

Otro factor presente es la corrupción existente en su país, la desconfianza hacia sus líderes miskitus, el gobierno nicaragüense y las organizaciones no gubernamentales en la región de la Moskitia. Sobre los cuales piensan no están haciendo su rol de manera eficiente en sus comunidades y predominan aspiraciones dirigidas al enriquecimiento personal, razones que condicionan ver como sospechosa y poco confiable a cualquier organización que solicite contribuciones, tanto en Nicaragua como en los Estados Unidos. Como señalé arriba, tampoco en la comunidad miskita migrante se ha constituido una organización secular propia dirigida a promover sus valores culturales e identidad étnica miskita y favorecer la conservación del patrimonio cultural miskito; esta función se realiza por medio de la iglesia, y la convivencia social familiar.

Entre representates adultos de esta comunidad migrante el aprendizaje y manejo del idioma ingles *vs* su lengua miskitu, se vive como dilemático, contradictorio, emocionalmente amenazador e inquietante. Califican de riesgosa la fuerte presencia de inglés en la vida diaria de las personas, en especial los jóvenes, respecto a la fortaleza y continuidad de su identidad étnica. Tanto los adultos como los jóvenes reconocen el manejo del inglés como una necesidad esencial para desenvolverse en la vida citadina en Estados Unidos. Realmente el debilitamiento progresivo del idioma vernáculo es una amenaza a los referentes de identidad cultural y étnica miskitu, que puede derivar en un proceso temporal en el conocido proceso de aculturación.

Esta investigación muestra un recorrido por las experiencias migratorias de miembros de la comunidad miskita radicados en territorio norteamericano, quienes lejos de disolverse en medio de una cultura extranjera, han logrado sostener su etnicidad y fe religiosa morava. No obstante, en medio de una dinámica transnacional creciente –como sucede en otros enclaves migratorios– un conjunto de interrogantes que trascienden este estudio se hacen ahora presentes, y emplazan a la investigación, reclamando de la reflexión y el análisis en perspectiva temporal.

El futuro: cultura miskitu y Puerto Arturo

Para comprender la persistencia cultural miskita en Puerto Arturo en una perspectiva de presente y futuro, quiero describir la versión de una Kuka (abuelita):

> "*Wan uplika nanina namika dimi aula taim sutba wan natkara kulkisa, kuna aihkiba mahka aikarnika brisa taim, wark taki truck aikuya, utla brisa ban auya piuara tawa tawa ainira suih auya, ailuhpia nanira ainakta smalkaia aisuira brisa*".
>
> "Nuestra gente cuando recién llega aquí, todos valorizan nuestra cultura, pero cuando empieza a tener trabajo, su casa, su carro etc., es cuando se les olvida y dan vergüenza sus valores, y no quieren enseñarlos a sus hijos".

En mi opinión, los padres tienen que repensar y retomar el orgullo por su identidad miskitu, así como cuando eran recién llegados cultivar en sus hijos(as) sus preceptos, valores, costumbres. Aunque cada domingo los jóvenes se nutren en el servicio religioso, es importante promover más al interior de las familias, en la convivencia cotidiana en los hogares, para que de este modo formar en los jóvenes el relevo generacional que asumirá roles protagónicos en su iglesia y en general en la preservación y vigencia de su cultura.

En la actualidad, el pastor tiene ya 80 años de edad; en cualquier momento podría jubilarse. Los miembros de la iglesia ya se preguntan, "¿quién reemplazará al *pasin*?", "¿Será que habrá alguien como él, parecido a él?". Tales pensamientos, llenos de dudas e incertidumbres, revelan que este pastor no fue ordinario, sino extraordinario para esta comunidad; por su visión integral que articula lo eclesial, social y cultural. Ellos tienen la capacidad estructural para traer un nuevo pastor para guiarlos. Ojalá encuentren alguien con esa misma visión. La junta provincial morava de Nicaragua podría buscar estrategias para acompañarlos un poco más y apoyarlos en este sentido, no sólo a ellos sino también a las otras iglesias moravas miskitus en Florida.

En cuanto al proyecto "Buen Samaritano", a pesar de que empezó con gran entusiasmo, y aún sigue su trabajo, a partir de 2013 el mismo ha decaído por el surgimiento de dudas entre algunos de los miembros acerca del uso de los fondos, considerando que en ocasiones los mismos no han sido usados correctamente, sin llegar a los destinos previstos. Además, los promotores están envejeciendo, y como se mencionó en el capítulo IX, ellos mismos expresaron su preocupación sobre el futuro y la existencia de personas jóvenes dispuestas a dar continuidad a la obra social por ellos comenzada.

Ya que la comunidad miskitu en Puerto Arturo tiene más de treinta años de existencia, algunos de los migrantes que llegaron de adultos ya se han jubilado, y otros que llegaron jóvenes se jubilarán dentro de los próximos 15 a 20 años. Algunos ya jubilados viven en Puerto Arturo, porque tienen hijos o nietos en las escuelas, mientras que otros van y vienen a la Moskitia. En la década de 1990 algunos decidieron regresar definitivamente a Nicaragua, en tanto entre los que quedaron muy pocos regresaron para radicarse de modo permanente en la Moskitia. El hecho de que el costo de la vida en Puerto Arturo es relativamente inferior a otros lugares en Estados Unidos les ha permitido conservar sus casas en propiedad y su vivienda en la Moskitia, con los cual tienen la posibilidad de vivir entre ambos lugares. Al igual que ha demostrado autores como Barajas (2009), es probable que el patrón de ir y venir continúe sosteniendose entre muchos migrantes. Otro factor facilitador es estar radicados relativamente cercanos a la ciudad de Houston, desde cuyo aeropuerto internacional se comunican directamente con la ciudad de Managua en Nicaragua.

Por un período de más de tres décadas como migrantes, los miskitus, además de las iglesias en Puerto Arturo y la Florida, también se han fundado iglesias moravas miskitus en Costa Rica y en el centro urbano de Managua. Hay otros lugares como en Canadá donde no hay una iglesia morava. Cabe preguntarse que ocurrirá en el futuro y bajo la fuerte influencia de los procesos culturales, sociales, económicos y políticos propios de cada escenario con la fe morava y el sentido de pertenencia étnica y cultural de los miskitus que viven en todos estos lugares geográficos diferentes. Esto me lleva a proponer estas posibles líneas de investigación futuras:

- Estudiar a la segunda generación de miskitus migrantes. Las investigaciones precedentes, realizadas en otros grupos etnicos y nacionales develan que la segunda generación asimila en mayor medida la cultura de la sociedad receptora (Smith 2002, 2006; Mattiace and FortunyLoret de Mola 2015; entre otros). Pude observar el mismo impacto en el caso de los jóvenes miskitus en Puerto Arturo. Por ejemplo, como señalé, es evidente el desafío de mantener el idioma miskitu. De ahí que resulta necesario e interesante continuar los estudios sobre cómo los jóvenes en el futuro ven su identidad étnica, cuánto compromiso mantienen con su cultura miskitu, con qué frecuencia viajan a la Moskitia, cuánto participan en los proyectos de ayuda a la Moskitia iniciados por la primera generación de migrantes, qué tan bien entienden y hablan la lengua miskitu, cuánta educación están alcanzando, en qué están trabajando y cuánto se han inclinado hacia los trabajos de sus papás, y cuánto participaron en la iglesia morava de niños(as) y cómo están participando en la iglesia de adultos. Es decir, una investigación que caracterice en sentido amplio las generaciones jóvenes de origen miskitu.
- Estudiar el impacto del racismo entre los miskitus en el proceso de inclusion en la sociedad receptora. En esta investigación, cuando intenté abordar el asunto del racismo, muchos de los adultos miskitus mencionaron que existía, pero no era percibido y valorado como un factor que les ha afectado mucho. Según Shannan L. Mattiace y Patricia Fortuny Loret de Mola (2015), quienes analizan el caso de mayas yucatecos en San Francisco, la primera generación tienen la tendencia a no quejarse de la discriminación, porque su actitud se enfoca en la necesidad de ganar dinero, ayudar a su lugar de origen, y ofrecer mejores oportunidades a sus hijos. Estos mismos autores afirman que la segunda generación sí percibe el racismo como un hecho problemático. Sería interesante realizar un estudio con la segunda y la tercera generación de jóvenes miskitus sobre cómo perciben sus experiencias en cuanto a las relaciones inter-raciales en las escuelas y en otras instituciones.

- Analizar con mayor profundida el rol de las mujeres. A partir de la década de 1980, muchas mujeres miskitas se vieron casi obligadas a migrar de sus comunidades rurales hacia contextos urbanos. Respecto al impacto de este cambio, como se demostró en el capítulo VII, en Puerto Arturo las mujeres miskitas experimentaron cambios favorecedores para su adaptación al nuevo contexto. Muchas trabajan, y hasta algunas decidieron trabajar en oficios tradicionalmente destinados a los hombres, como el de soldadoras. Pude observar que varias también ganaron en autonomía respecto al manejo del dinero que ganaban y podían usar ese dinero para su propio consumo o para mandar a sus familias en la Moskitia. También las mujeres han jugado roles de liderazgo en la iglesia morava. Algunos (aunque no muchos) hombres estaban participando en los mandados y quehaceres domésticos. Por otro lado, también observé que cuando muchas mujeres regresaban de sus trabajos asalariados, les tocaba cocinar para el esposo y los hijos, es decir la presencia de una doble jornada (laboral y doméstica) coexiste con formas no tradicionales de repartición de roles en la vida doméstico-familiar, por tanto es importante en el futuro investigar sobre estos cambios de una manera más sistematizada. Preguntas pendientes son: ¿Qué tanto dedican a instruir a sus hijos sobre su cultura y su fe morava en el hogar? ¿Qué hacen en sus casas para ayudar a los hijos con sus estudios?
- Analizar más la experiencia de los jóvenes desertores del servicio militar. Cuando se implementó la ley de servicio militar obligatorio, esto representó una amenaza para muchas familias nicaragüenses, indígenas y no indígenas. Muchos jóvenes abandonaron el país, pero muy poco se ha escrito sobre ese impacto. Me gustaría recolectar más historias de vida, no solamente de migrantes hacia los Estados Unidos sino también entre aquellos que migraron hacia otros destinos y entre los que se quedaron en Nicaragua, con el propósito de entender mejor cómo interpretan esa historia y lo que ha acontecido en sus vidas luego de casi treinta años de esos acontecimientos, y precisar la huellas de dichas experiencias en su identidad.
- Realizar un estudio transnacional entre Puerto Arturo y algunas de las comunidades de origen de los migrantes. En particular me interesa hacer un estudio en Bihmuna, ya que es una comunidad de la cual salieron muchos miskitus de *ship-out* (embarcados) y como migrantes hacia Puerto Arturo y la Florida.
- Completar el censo de los inmigrantes miskitus en los Estados Unidos.
- Hacer un estudio comparativo entre otra ciudad o ciudades en los Estados Unidos. Las ciudades de Tampa y Atlanta son dos casos interesantes, porque hay un número significativo de miskitus en esos dos lugares. Por un lado, parece que estos dos grupos al igual que los de

Puerto Arturo han logrado reconstituir elementos de sus comunidades de origen, pero en Tampa hay una iglesia morava miskitu, mientras que en Atlanta sólo hay una iglesia morava anglo-americana y no todos los miskitus radicados allí asisten a esa iglesia.

- Poner atención en los miskitus radicados en Costa Rica y Panamá. Los miskitus han migrado a Costa Rica desde la década de 1980, pero Panamá representa un nuevo destino después de 2000. Algunas informaciones dan cuenta de jóvenes, hombres y mujeres, que han migrado hacia esos lugares, lo hacen para trabajar en la construcción, trabajos domésticos y cuidado de ancianos. Precisar sus lugares de procedencia, nivel escolar, y qué trabajos desempeñan. Estas investigaciones podrían contribuir a una nueva línea de investigación de los migrantólogos sobre la migración sur-sur.
- Investigar los miskitus que han migrado a Managua. En Managua ya existen cuatro iglesias moravas miskitus, y una iglesia morava creole. Hasta la fecha no se han realizado estudios sistematizados sobre los migrantes miskitus en este centro urbano. Un punto comparativo interesante es que estas iglesias no son tan independientes como la iglesia en Puerto Arturo, porque están bajo la provincia de la Costa Atlántica de Nicaragua.

Experiencia personal

Antes de viajar a Texas yo había vivido por seis años en Guatemala y once años en México, en total 16 años como migrante en dos países que no representan destinos de los miskitus, por lo cual durante todos esos años he estado distante de mi espacio social miskitu. Sólo visitaba a la Moskitia esporádicamente.

Toda la cultura humana es muy compleja; el caso de los miskitus lo es también. El territorio de la Moskitia geográficamente es muy grande, por regiones y zonas se dividen, cada uno tiene sus particularidades. Los miskitus en Puerto Arturo provienen de 25 diferentes comunidades, y gracias a este acercamiento ha sido posible conformar una visión más amplia sobre esa diversidad. En este sentido, este estudio me ha permitido alcanzar una meta en el terreno de la investigación antropológica, al mismo tiempo que permitirme el reencuentro con mi cultura natal.

Otro punto que puedo añadir es que esta experiencia me ha llevado a conocer un poco más la diversidad de la cultura y la sociedad norteamericanas. He conocido diversas organizaciones indígenas y no indígenas, organizaciones pro-derechos humanos y de justicia social de inmigrantes y de no inmigrantes, asimismo la existencia de un vasto caudal de informaciones en varias universidades y bibliotecas.

Mi familia mayoritariamente en términos religiosos, es practicante de la fe morava, sólo pocos practicamos la católica. El ecumenismo es algo común entre los moravos y los católicos en la Moskitia, lo cual desde mi infancia yo conocía muy ligeramente, pero esta investigación me ayudó a conocer más a la iglesia morava.

En la antropología se ha visto un creciente interés en el activismo (Hale 2008). Como miembro de la cultura, para mí el activismo representa un compromiso profundo para identificarme con las luchas de mi *kiamka nani*. Mi rol no se limita a acompañar, ni a ser aliado. Siento la necesidad, la responsabilidad y el deber de asumir el rol de ser promotor de cambios sociales que puedan ayudar a mejorar las vidas de mi *kiamka nani*. Como expliqué en el capítulo IX, el acercamiento con mi pueblo me llevó a fundar Pro-Moskitia y a ampliar las metas de la Fundación, pensando en el futuro largo plazo. Tengo la esperanza y la convicción de poder seguir colaborando con mis *kiamka nani* y continuar el trabajo dirigido a promover y fortalecer la cultura, la educación y el desarrollo económico en la Moskitia y en Puerto Arturo.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Richard N.

1981 The dinámicas of social diversity: notes from Nicaragua for a sociology of survival. *American Ethnologist*, vol. 8, n° 1.

1995 *Etnias en evolución social estudios de Guatemala y Centroamérica*. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México D.F.

Adler, Rachel H.

2004 *Yucatecans in Dallas, Texas: Breaching the Border, Bridging the Distance*. Boston: Pearson Education, Inc.

Adler de Lomnitz, Larissa

1975 *Como sobreviven los marginados*. Siglo veintiuno, México, D.F.

Alanis Enciso, Alejandro Saul (Coordinador)

2004 La comunidad mexicana en Estados Unidos (aspecto de su historia). Conaculta el Colegio San Luis, México.

Anderson, Benedict

1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, Verso.

Andreazza, María Luisa

2007 Emigración, ¿en busca de lo nuevo? El traslado de un sistema familiar del este de Europa a Brasil. Familia y Diversidad en América Latina. Estudios de casos. Buenos Aires, Argentina, CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales). http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101012052406/18-MarLuiA.pdf

Arellano, Jorge Eduardo

2007 *El béisbol en Nicaragua (Rescate histórico y cultural: 1889-1948)*. Ed. –Managua: Academia de Geografía e Historia de Nicaragua.

Asturias, Miguel Ángel

1946 *El Señor Presidente*. México.

Badlato, Margaret Peggy

2000 Miskitu Discourse. The University of Texas at Austin (Dissertation).

Badillo, David A.

2006 *Latinos and the New Immigrant Church*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Bankston, Carl L., III

2003 Immigrants in the New South: An Introduction. *Sociological Spectrum* 23(2): 123-128.

Barajas, Manuel

2009 *The Xaripu Community Across Borders: Labor Migration, Community, and Family*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Barry, Deborah y Serra, Luis

1989 Diagnóstico nacional de Nicaragua sobre refugiados, repatriados y población desplazada, 1988. Managua, Nicaragua: Coordinadora Regional de Investigaciones Económicas y Sociales, Cuadernos de pensamiento propio, Serie Documentos, no. 5.

Barth, Fredrik

1969 Introduction. En *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Cultural Difference*. Fredrik Barth, ed. Oslo: Universitetsforlaget.

Batallion, Gilles

1982 Le Nicaragua et les indiens miskito. Esprit, 7-8, pp. 145-153.

Baumeister, Eduardo

2006 Migración internacional y desarrollo en Nicaragua. *Serie Población y desarrollo*, Número 67. Santiago, Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), Naciones Unidas.

Besserer, Federico y Kearney, Michael (Editores)

2006 *San Juan Mixtepec: una comunidad transnacional ante el poder clasificador y filtrador de las fronteras*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Antropología. "Introducción," pp. 9-30.

Borland, Katherine

1993 Folklife in Miami's Nicaraguan Communities. South Florida Folklife Center. http://www.historymiami.org/visit/south-florida-folklife-center/highlighted-projects/nicaraguan-folklife/ (bajado 2 de octubre, 2015)

Bourgois, Philippe

1982 The Problematic of Nicaragua's Indigenous Minorities. En Walker, Thomas, ed., *Nicaragua in Revolution*, New York,

1985 Nicaragua's Ethnic Minorities in the Revolution. *Monthly Review*, Vol. 36, n° 8.

Brow, James

1996 *Demons and Development: The Struggle for Community in a Sri Lankan Village*. Tucson, University of Arizona Press.

Burns, Allan F.

1993 *Maya in exile: Guatemalans in Florida*. Temple University Press, Philadelphia. (Introducción por Jerónimo Camposeco)

Castells , Manuel

2001 *La era de la informática: Economía sociedad y cultura Vol. II*. Ed Siglo XXI México D.F.

Castillo Castillo, José

1992 Teorías sociológicas de las migraciones humanas: diversidad e integración. En *Escritos de teoría sociológica en homenaje a Luis Rodríguez Zúñiga*, compilado por Carlos Moya, 261-279, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas

Chambers, Iain

1994 *Migración, Cultura, identidad*. Amorrortu editors, Buenos Aires.

Cohen, Anthony

1985 *The Symbolic Construction of Community*. London and New York, Tavistock Publications.

Conzemius, Eduardo

1932 Ethnographical Survey of the Miskito and Sumu Indians of Honduras and Nicaragua, Smithsonian Institute, Bureau of American Ethnology, n° 106.

1984 *Estudio etnográfico sobre los indios: Miskitos y Sumus*. San José: Asociación Libro libre.

Cortina, Regina y Gendreau, Monica (COOR)

Poblanos en Nueva York: Migración rural, educación y bienestar. Universidad Iberoamericana, Puebla, México.

Crane, Ken R.

2003 *Latino Churches*. Ed. LFB Scholary Publishing LLC, USA.

Cruz-Manjarrez, Adriana

2013 *Zapotecs on the Move: Cultural, Social and Political Processes in Transnational Perspective*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Dampier, William

1703 *A New Voyage Around the World*. 5th ed. Vol. 1. London.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix

1987 *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Transl. B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Dennis, Philip

2004 *The Miskitu People of Awastara*. Austin: University of Texas Press.

Díaz Polanco, Héctor y López y Rivas, Gilberto

1986 *Nicaragua Autonomía y Revolución*. México, D.F.

Donato, Katharine M. y Bankston, Carl L., III

2008 The Origins of Employer Demand for Immigrants in a New Destination: The Salience of Soft Skills in a Volatile Economy. En Douglas S. Massey, ed., *New Faces in New Places: The Changing Geography of American Immigration*. New York: Russell Sage Foundation, pp.124-148.

Dubet, Francois

1989 De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto. *Estudios Sociológicos* VII:21 (artículo).

Dunbar Ortiz, R.

1986 *La cuestión miskita en la revolución nicaragüense*. México, D.F.: Editorial Línea.

Durand, Jorge; Massey, Douglas S. y Fernando Calvet

2000 The Changing Geography of Mexican Immigration to the United States: 1910-1996. *Social Science Quarterly* 81(1): 1-15.

Durkheim, Emile

1965 (1915) *The Elementary Forms of Religious Life*. New York, The Free Press. (traducido del francés al inglés por Joseph Ward Swain)

Epperlein, Ulrich

2001 "El conflicto en la Costa Atlántica de Nicaragua en la década de los ochenta: Una perspectiva desde la Iglesia Morava," *Realidad* 83: 631-649.

Fagot, Steadman

1985 *La Moskitia autonomía regional*. Tegucigalpa.

Falla, Ricardo

1978 *Quiché Rebelde*. Guatemala, Editorial Universitaria de Guatemala.

Fink, Leon

2003 *The Maya of Morganton: Work and Community in the Nuevo New South*. Chapel Hill: The University of North Carolina.

Fortuny Loret de Mola, Patricia

2008 Espacios y sociabilidad entre migrantes mexicanos indocumentados. La Iglesia como lugar de encuentro. Trabajo presentado en el XXII Congreso de Religión, Sociedad y Política, Mérida, Yucatán, México.

Fox, Robert Courtney

2006 *Mexican New York: Transnational Lives of New Immigrants*. Berkeley: University of California Press.

Fox, Jonathan y Rivera-Salgado, Gaspar

2004 *Indigenous Mexican Migrants in the United States*. Center for U.S-Mexican Studies, Center for Comparative Immigration Studies, University of California San Diego, La Jolla, California.

Foxen, Patricia

2007 *In Search of Providence: Transnational Mayan Identities*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press.

Gálvez, Alyshia

2010 *Guadalupe in New York: Devotion and the Struggle for Citizenship Rights among Mexican Immigrants*. New York: New York University Press.

Gamio, Manuel

1971 *The Life Story of the Mexican Immigrant. Autobiographic documents*, Nueva York, EUA, Dover Publications, Inc.

1975 Política en general y política de población. En Manuel Gamio, *Antología*, México, UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México), pp. 3-29.

García, Claudia

1996 The making of the Miskitu people of Nicaragua, the social construction of Ethnic identity. En *Acta Universitatis Upsaliensis*, Uppsala: Studia Sociologica Upsaliensa.

García, Jorge J. E.

2006 *Identidad hispana latina: Una perspectiva filosófica*. Ed. Paidós México.

García Márquez, Gabriel

2002 *Vivir para contarla*. Bogotá, Colombia, Grupo Editorial Norma.

Giménez Romero, Carlos

2003 *Qué es la inmigración: problema u oportunidad?: cómo lograr la integración de los inmigrantes? : multiculturalismo o interculturalidad?* Barcelona, España: Integral, RBA Libros.

Gil Martínez de Escobar, Rocío

2006 *Fronteras de pertenencia: Hacia la construcción del bienestar y el desarrollo comunitario transnacional de Santa María Tindú, Oaxaca*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México D. F.

Glick-Schiller, Nina; Linda Bash; y Cristina Blanc-Szanton

1992 Towards a Definition of Transnationalism: Introductory Remarks and Research Questions. En Glick-Schiller, et al., eds. *Toward a Transnational Perspective on Migration Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*, vol. 645, EU, 6 de julio de 1992, pp. 1-24.

Goldring, Luin

1992 La Migracion-Estados Unidos y la transnacionalización del espacio político y social: perspectivas desde México rural", *Estudios Sociológicos*, Vol. X, núm. 29, pp.315-340.

Gomberg-Muñoz, Ruth

2011 *Labor and Legality: An Ethography of a Mexican Immigrant Network*. New York: Oxford University Press.

González Huerta, Jorge

2006 Comunidad transnacional y cadenas globales de mercancía. En Federico Besserer y Michael Kearny, eds., *San Juan Mixtepec: una comunidad transnacional ante el poder clasificador y filtrador de las fronteras*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Antropología., pp. 123-169.

Gordon, Edmund T.

1998 *Disparate Diasporas: Identity in an African-Nicaraguan Community*. University of Texas Press, Austin, TX.

Griffith, David

2008 New Midwesterners, New Southerners: Immigration Experiences in Four Rural American Settings. En Massey Douglas S., ed., *New Faces in New Places: The Changing Geography of American Immigration*. New York: Russell Sage Foundation, pp. 179-210.

Grimson, Alejandro (Coordinador)

1999 *Fronteras, nacionales e identidades*. Ed. La Crujía Buenos Aires.

Gurdian L., Galio Claudio

2001 Mito memoria en la construcción de la fisonomía de la comunidad de Alamikangban. Universidad de Texas en Austin (tesis doctoral).

Hagan, Jacqueline María

1994 *Deciding to be legal: A Maya community in Houston*. Philadelphia: Temple University Press.

Hale, Charles R.

1994 *Resistance and Contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987*. Stanford, CA: Stanford University Press.

2008 ed., *Engaging Contradictions: Theory, Politics, and Methods of Activist Scholarship*. Berkeley: Global, Area, and International Archive, University of California Press.

Haraway, Donna J.

1995 Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En *Ciencia, cyborgs, y mujeres: La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, pp.313-346. Traducido del 1991 *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature.* New York: Routledge.

Harvey, David

1993 (1989) *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge, MA: Blackwell Publishers.

Helms, Mary

1971 *Asang*: *Adaptación al contacto cultural en una sociedad miskita,* Instituto Indigenista Interamericano, México.

Herberg, Will

1960 *Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology. Revised edition*. Garden City, NY: Anchor Books.

Hirschman, Charles

2007 The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States. En Portes, Alejandro and DeWind, Josh, eds. *Rethinking Migration: New Theoretical and Empirical Perspectives*. Berghahan Books, New York, pp. 391-418.

Hobbes, Thomas

1651 (1992) *Leviatán*. Fondo de Cultura Económica (traducción al español).

Hondagneu-Sotelo, Pierrette

1994 *Gendered Transitions: Mexican Experiences of Immigration*. Los Angeles: University of California Press.

2001 *Doméstica: Immigrant Workers Cleaning and Caring in the Shadows of Affluence*. University of California Press, Berkeley.

2007 ed., *Religion and Social Justice for Immigrants*. Rutgers University Press. New Brunswick, NJ.

Jenkins M., Jorge

1986 *Desafío indígena en Nicaragua: caso de miskitos*. Managua: Ed. Vanguardia.

Kearney, Michael

1995 The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism. En *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 547-565.

1996 *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*. Oxford, Westview Press.

Kearney, Michael

2006 El poder clasificador y filtrador de las fronteras. En Federico Besserer y Michael Kearny, eds., *San Juan Mixtepec: una comunidad transnacional ante el poder clasificador y filtrador de las fronteras*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Antropología., pp. 31-71.

Kendel, William y Parrado, Emilio A.

2005 Restructuring of the U.S. Meat Processing Industry and New Hispanic Migrant Destinations. *Population and Development Review* 31(3): 447-472.

Kirkpatrick, David

2010 *The Facebook effect: the inside story of the company that is connecting the world*. New York, Simon & Schuster.

Kondo, Dorinne K.

1990 *Crafting Selves: Power, Gender, and Discourses of Identity in a Japanese Workplace*. Chicago: University of Chicago Press.

Kyle, David

2000 *Transnational Peasants: Migrations, Networks, and Ethnicity in Andean Ecuador*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Kymlicka, Will

1995 (1996) *Ciudadanía multicultural*. Paidos, Barcelona.

Laslet, Peter

1972 The history of the family. En Laslett y Wall, *Household and Family in Past Time*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lussan, Raveneau de

1930 A Translation … of His Journal of a Voyage Into the South Seas in 1684 and the Following Years with the Filibusters. Traducido y redactado por Marguerite Eyer Wilbur. Cleveland, OH.

M. W.

1699 Mosqueto Indian and his Golden River, Mosqueto Indian Kingdom in America.

Maingot, Anthony

1992 Immigration from the Caribbean Basin. En Guillermo Grenier and Alex Stepick III, eds., *Miami Now! Immigration, Ethnicity, and Social Change*, Gainesville, FL: University of Florida Press, pp.18-40.

Marquardt, Marie Friedmann; Steigenga, Timothy J.; William, Philip J. y Vásquez, Manuel A.

2011 *Living "Illegal": The Human Face of Unauthorized Immigration*. New York: The New Press.

Martín, C. y Perera, Marisela

2006 *Psicología Social y vida cotidiana*. Editorial Félix Varela. La Habana.

Martínez, Oscar J.

2001 *Mexican-Origin People in the United States: A Topical History*. Tucson, The University of Arizona Press.

Martínez Casas, Regina y de la Peña, Guillermo

2004 Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara (Méjico). *Revista de Antropología Social* 2004, 13, 217-251.

Massey Douglas S., ed.

2008 *New Faces in New Places: The Changing Geography of American Immigration*. New York: Russell Sage Foundation.

Massey Douglas S. Jorge Durand, y Nolan J. Malone

2009 *Detrás de la trama: Políticas migratorias entre México y Estados Unidos*. México, D.F.: Miguel Angel Porrua.

Mattiace, Shannan L. y Patricia Fortuny Loret de Mola

2015 "Yucatec Maya Organizations in San Francisco, California: Identity Formation Across Generations," Latin America Research Review 50:2: 201-215.

Miles, Ann

2004 *From Cuenca to Queens: An Anthropology Story of Transnational Migration*. Austin, TX: University of Texas Press.

Min, Pyong Gap

2010 *Preserving Ethnicity through Religion in America: Korean Protestants and Indian Hindus across Generations*. New York: New York University Press.

Morokvasic, Mirjana

1984 Birds of Passage are also women… *International Migration Review*, 4 (18). Publicación especial *Women in Migration* (invierno): 866-907.

Nazario, Sonia

2006 *La travesía de Enrique: La arriesgada odisea de un niño en busca de su madre*. New York: Random House trate paperbacks.

Nicholas, Joseph Emanuel

2011 *Moravian Migration to Miami: The Story of the Prince of Peace Moravian Church at 25 and Counting*. Miramar, FL: Nubegin Press.

Nietschmann, Bernard

1973 *Between Land and Water: The Subsistence Ecology of the Miskito Indians, Eastern Nicaragua*. New York: Seminar Press.

1984 Indian War in Nicaragua. *Policy review*, #29.

1984 "Nicaraguan's other war: Indian warriors versus Sandinistas. *Co-evolution Quarterly*, summer, 41-42.

1985 Sandinismo y lukanka indian. Vuelta, 107.

1987 The third world war: militarization and indigenous peoples. *Cultural Survival Quarterly*, 11,3,1-16.

1989 The unknown war: the Miskito nation, Nicaragua, and the United States. *Ficus on sisees*, # 8.

1991 The Miskitu nation and the geopolitics of self determination. *Journal of Political Science*, Vol. XIX.

O'dea, Thomas F.

1978 *Sociología de la Religión*. Edición Trillas S.A México.

Odem, Mary E.

2009 Latino Immigrants and the Politics of Space in Atlanta. En *Immigrants and the Transformation of the U.S. South*, ed. Mary E. Odem and Elaine Lacy. Athens: University of Georgia Press, 112-125.

Odgers Ortiz, Olga

2006 Creyentes y creencias en movimiento: reflexiones teórico metodológicas para el estudio de la relación migración / religión en el contexto México – Estados Unidos. Departamento de Estudios Sociales El Colegio de la Frontera Norte. Ponencia presentada en el Segundo Coloquio Internacional sobre Migración y Desarrollo.

Oliveira, Orlandina (de)

1976 *Migración y absorción de mano de obra en la ciudad de México, 1930-1970*. México, Centro de Estudios Sociológicos.

Organización Internacional para las Migraciones
2013 Perfil migratorio de Nicaragua 2012.

Paerregaard, Karsten
2008 *Peruvians Dispersed: A Global Ethnography of Migration*. Lanhan, MD: Lexington Books, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Pedraza, Silvia
1991 Women and migration: The social consequences of gender. *Annual Review of Sociology*, 17: 303-325.

Pérez, Gina M.
2004 *The Near Northwest Side Story: Migration, Displacement and Puerto Rican Families*. Berkeley: University of California Press.

Pérez Chiriboga, Isabel
2002 *Espíritu de Vida y Muerte: los miskitus hondureños en época de guerra*. Tegucigalpa: Ed. Guaymuras.

Pessar, Patricia R.
1999 Engendering migration studies. The case of new immigrants in the United States. *American Behavioral Scientist*, 42 (enero): 577-600.

Pessar, Patricia R. y Mahler, Sarah J.
2003 Transnational Migration: Bringing Gender In. *International Migration Review*, 3 (37) (otoño): 812-846.

Peter Espinoza, Melesio
2003 Grupo doméstico y matrilínea limitada localizada en la Moskitia de Nicaragua: Los casos de Auhya Pihni y Santa Marta (tesis de maestría) .

Pfeiffer, H. G.
1851 Mosquito Coast, Extract of Letter, May 17, 1851, pp. 101-103, en Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren, established among the heathen, Vol. XX", London: printed by W.J. M'Dowall.

Polk City Directory
1997 *Port Arthur, Texas, City Directory*. www.polkcitydirectories.com

Port Arthur Historical Society
2000 *Port Arthur Centennial History 1898-1998 Vol. II*. Publ. por Port Arthur Historical Society.

Portes, Alejandro and DeWind, Josh

2007 A Cross-Atlantic Dialogue: The Progress of Research and Theory in the Study of International Migration. En Portes, Alejandro and DeWind, Josh, eds., *Rethinking Migration: New Theoretical and Empirical Perspectives*. Berghahan Books, New York, pp.3-26.

Portes, Alejandro and DeWind, Josh, eds.

2007 *Rethinking Migration: New Theoretical and Empirical Perspectives*. Berghahan Books, New York.

Portes, Alejandro y Stepick, Alex

1993 *City on the Edge: The Transformation of Miami*. Berkeley: University of California Press.

Pribilsky, Jason

2007 *La Chulla Vida: Gender, Migration and the Family in Andean Ecuador and New York City*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)

2005 Informe de desarrollo humano de las regiones autónomas de la costa caribe.

Rabinow, Paul

1977 *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley: University of California Press.

Redfield, Robert

1941 *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago: University of Chicago Press.

1955 *The Little Community*, Chicago: University of Chicago Press.

Ritzer, George

2000 *Teoría Sociológica Clásica*. McGraw-Hill, España.

Rivas D., Ramón

1993 *Pueblos Indígenas y Garífunas de Honduras*. Tegucigalpa: Ed. Guaymunas.

Rocha, José Luis

2010 *Expulsados de la globalización (políticas migratorias y deportados centroamericanos)*. Managua: IHNCA-UCA.

Rodríguez, Daniel A.

2011 *A Future for the Latino Church*. Grove, Illinois: IVP Academic Downers.

Rodríguez, Néstor

1987 Undocumented Central Americans in Houston: Diverse Populations. *International Migration Review*, vol. 21(Spring):4-25.

1995 Lessons on Survival from Central America. *Forum for Applied Research and Public Policy*, vol. 10, no. 3 (Fall 1995):90-93.

Rodríguez, Nestor y Jacqueline Hagan

2002 Resurrecting Exclusion: The Effects of 1996 Immigration Reform on Communities and Families in Texas, El Salvador, and Mexico. En Marcelo M. Suárez-Orozco y Mariela M. Páez, eds. *Latinos: Remaking America.* University of California Press, Berkeley, CA, pp. 190-201.

Romero Vargas, Germán

1992 *Historia de la Costa Atlántica*, CIDA-UCA, Managua.

Rouquie, Alain

1992 *Guerra y paz en América Central*. Fondo de cultura económica. México, D.F.

Rouse, Roger

1989 Mexican Migration to the United States: Family Relations in the Development of a Transnational Migrant Circuit, tesis doctoral, Stanford University.

Sana, Mariano, and Douglas S. Massey

2005 Household Composition, Family Migration, and Community Context: Migrant Remittances in Four Countries, *Social Science Quarterly* 86 (2): 509-528.

Sánchez Gómez, Martha Judith y Serra Yoldi, Inmaculada, coordinadoras

2013 Ellas se van: Mujeres migrantes en Estados Unidos y España. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México) http://www.clacso.org.ar/libreria_cm/archivos/pdf_457.pdf, "Introducción y presentación", pp. 13-44.

Sassen, Saskia

2003 *Los espectros de la globalización*. Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A.

Schwarzstein, Dora

1991 *La Historia Oral*, Buenos Aires, CEAL. (introducción y selección de textos)

Simon, Rita James y Brettel , Caroline B.

1985 *International Migration. The Female Experience*. New Jersey: Rowman & Allanheld.

Singer, Audrey

2004 The Rise of New Gateways. Report for the Center on Urban and Metropolitan Policy. Washington, D.C., Brookings Institution.

Small, Cathy A.

2011 (1997) *Voyages: From Tongan Villages to American Suburbia, Second edition*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Smith, Robert Courtney

2002 Gender, Ethnicity, and Race in School and Work Outcomes of Second-Generation Mexican Americans. In *Latinos Remaking America*, edited by Marcelo M. Suárez-Orozco y Mariela M. Páez. Berkeley: University of California Press, pp.110-125.

2006 *Mexican New York: Transnational Lives of New Immigrants*. Berkeley: University of California Press.

Smutko, Gregorio

1985 *La Moskitia, historia cultural de la Costa Atlántica*. Managua: la Ocarina.

Solien de Gonzales, Nancie L.

1979 La estructura del grupo familiar entre los Caribes Negros. Guatemala: "José de Pineda Ibarra" Editorial.

Stephen, Lynn

2007 *Transborder Lives: Indigenous Oaxacans in Mexico, California, and Oregon*. Durham, NC: Duke University Press.

Stuart, James y Kearney, Michael

1981 Causes and Effects of Agricultural Labor Migration from the Mixteca of Oaxaca to California. *Working Papers in U.S.-Mexican Studies*, 28. Program in United States-Mexican Studies, University of California, San Diego.

Suárez-Orozco, Marcelo M. y Páez, Mariela M., eds.

2002 *Latinos: Remaking America*. Berkeley: University of California Press.

Tentori, Tulio

1981 *Antropología cultural*, Barcelona: Editorial Herder.

United Brethren Church of the United States of America

1970, 1981, 2001 *United Brethren in Texas (1855-1966), Supplement I (1967-1981), 2001 Supplement II (1982-2001), Wall Brethren Church 75 years of service to the Lord*. (formulado como un solo documento al que añadieron suplementos) .

Vargas, Juan Carlos

2005 Nicaragüenses en Costa Rica y Estados Unidos: Datos de etnoencuesta. *Población y Salud en Mesoamérica,* enero-junio, año/vol. 2, número 002. Universidad de Costa Rica San José, Costa Rica (artículo). .

2005 Capital humano y social de los nicaragüenses con experiencia migratoria a Costa Rica y Estados Unidos. *Revista Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 19, No. 56, abril, CEMLA, Buenos Aires, Argentina.

Velasco Ortiz, Laura

2002 *El Regreso de la comunidad: Migración indígena y agentes étnicos (Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos)*. México: El Colegio de la Frontera Norte, Centro de Estudios Sociológicos.

Vilas, Carlos M.

1992 *Estado, clase y etnicidad: La Costa Atlántica de Nicaragua*. Fondo de Cultura Económica, México.

Walter, Knut

2004 *El régimen de Anastasio Somoza 1936-1956*. Instituto de historia de Nicaragua y Centroamérica UCA, Managua.

Warner, W. L., y Leo Srole

1945 *The Social System of American Ethnic Groups*. New Haven, CT: Yale University Press.

Weber Max

1968 *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, Volume 1* (editado por Guenther Roth y Claus Wittich) New York, Bedminster Press.

Wilson, John

1975 de MPE tesis.

1990 *Obra morava en Nicaragua: Trasfondo y breve historia*. Managua: Editorial Unión, Cardoza y Cía, Ltda.

Zamora, Margarita

1993 *Reading Columbus*. Berkeley: University of California Press.

Zúñiga, Víctor y Hernandez-León, Rubén

2005 *New Destinations: Mexican Immigration in the United States*. New York: Russell Sage Foundation.

Periódicos y Revistas

National Geographic (Noviembre, 1983) “Honduras: Eye of the Storm” en Vol 164, Núm 5: 608-636

Direcciones Electrónicas (incluyendo artículos de prensa)

http://sajurin.enriquebolanos.org/vega/docs/JGRN_1327.pdf (Servicio Militar obligatoria en Nicaragua)

www.Pto-cabezas.com. Sitio de internet de los porteños:

2015 "*Memoria de las series de béisbol del Atlántico*" (2004, 2005, 2006 y 2007)

http://www.laprensa.com.ni/buscar?q=mgracion+nicaraguenses :

www.laprensa.com.niwww.laprensa.com.ni/.../1797168-mas-de-50-mil-nicaraguenses-retornaran- de-costa-rica-en-semana-11 Mar 2015.

Www.laprensa.com.niwww.laprensa.com.ni/.../1797168-Nicas bajo estricto control migratorio tico |

www.laprensa.com.niwww.laprensa.com.ni/.../143760..23 Abr 2013 .La migración femenina de Nicaragua hacia Costa Rica tiene su principal impacto en la cadena de cuidado familiar.

www.laprensa.com.niwww.laprensa.com.ni/.../192142-Nicas bajo estricto control migratorio tico.

Www.laprensa.com.niwww.laprensa.com.ni/.../192142-nicas-bajo-estricto-control-migratorio-ticor Google - 8/2015

Constitución, artículo 1.-Derógale la Ley del Servicio Militar Patriótico, Decreto No. 1327, publicado en "La Gaceta" No. 228 del 6 de Octubre de 1983. Artículo 2.- La presente Ley entrará en vigencia a partir de su publicación por cualquier medio de comunicación, sin perjuicio de su posterior publicación en" La Gaceta", Diario Oficial.

Moravian Church

Moravian Accounts, archivos en Bethlehem, Pennsylvania.

2000-2014, Moravian Archives Winston-Salem

"King of king Moravian Church Miami"

"Prince of Peace Moravian Church Miami"

Comité de Acción Social de la Iglesia Morava (CASIM) se reportaba, aludiendo la Revista, *The North American Moravian*, en el número de marzo de 1982

Michel, Bernard E., artículo en *The North American Moravian*, abril de 1982.

2012 hosting by yahoo

https://www.facebook.com?page/Good Shepard-Miskito-Independent...Miami

Anexo 1: Lista de palabras miskitas

Bilwi		Puerto Cabezas
Bukan Laka		conversión
Dama		Abuelo
ilpa		asistentes al pastor
kiadin padi		kermes
kiamka		paisano, descendencia común, etnia
kiamki nani		paisanos
kiamka kumi		un solo pueblo
klua bikan		donde se enterró el ombligo
Krismis		Navidad
Kuka		Abuela
napakan nani		pastores
natka		cultura
pana		amigo
pana pana		ayuda mutual
Pasin		Reverendo
prias		celebración litúrgica
priaska watla Moravian		iglesia morava
pulanka		obra teatral
sandis kul		escuela dominical
sasmalkra		pastor/a, maestro/a
tabaikaia		apoyar, ayudar
taya		familia consanguínea
taya nani		familiares
trabil		problema
tuktan		niño o nina
tuktan mairin		niña mujer
tuktan waitna		niño varón
utla		casa
wahma		joven
wan kiamka		nuestra gente
wan priaska watla		nuestra iglesia
wan tawanka		nuestro pueblo
wan uplika		nuestra gente o paisanos
wan uplika nani		nuestra gente o nuestros paisanos
yapti		madre
yapti bila		lengua materna
yapti tasba		madre tierra
yapti tasbaya		tierra de mi madre

Anexo 2: Genealogía de los pioneros y los que llegaron después a Puerto Arturo, Tejas

Separación.

Ayuda.

Ego.

Marinero desertor, vive en Puerto Arturo.

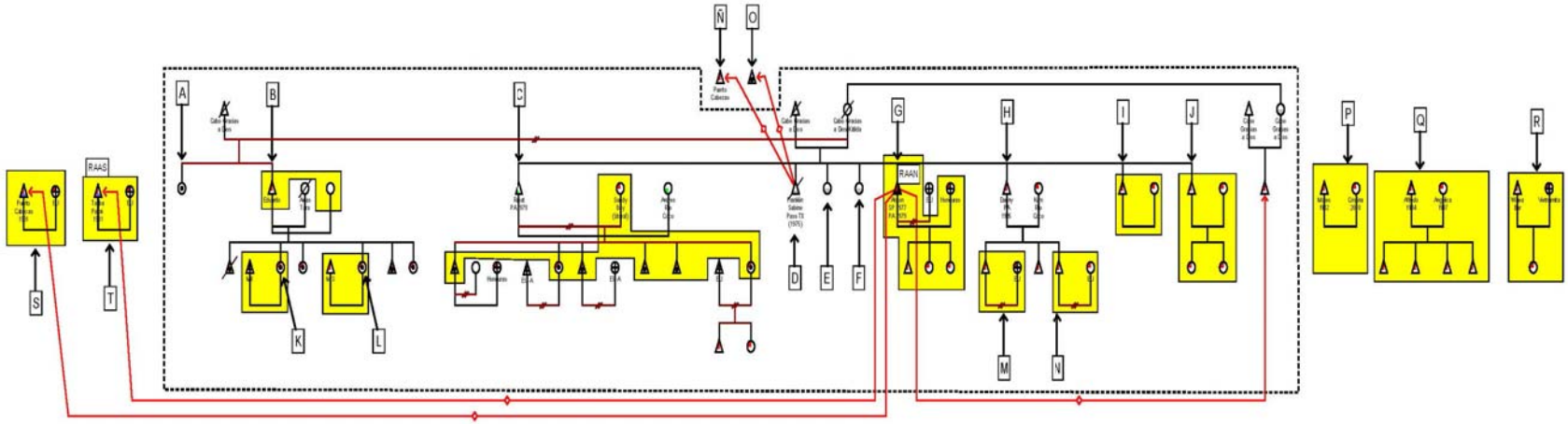
No Miskitu.

Nació en Bihmona, vive en Puerto Arturo.

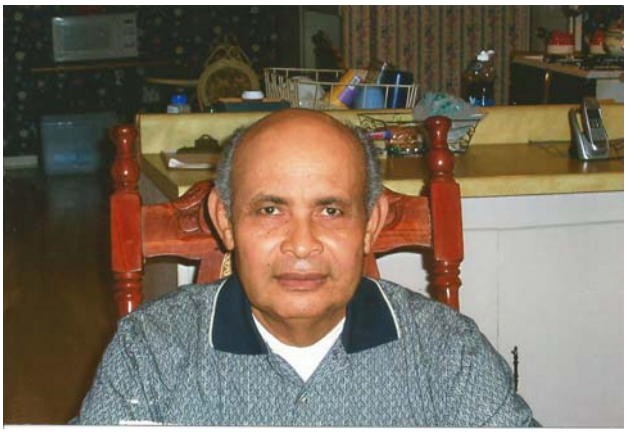
Se quedó en Bihmona.

Vive en Tampa.

Vive en Puerto Arturo.



Anexo 3: Fotos



Astin Zamora: 1959 Ship Out
(Foto tomada por el investigador, 2008)

Rodolfo Michael: 1970s Ship Out
(foto tomada por el investigador, 2004)

Alston Cunningham, Pionero de 1977
(Foto de Alston, 1980s)

Marina Carvajal, Pionera de 1973
(Foto de Marina con sus hijos, 1980s)

Gloria y Moises Lewis
(Foto de ellos, 2010s)

Pasin Adolfo Ugarte bautizando un niño
(Foto tomada por el investigador, 2004)

Iglesia Morava, Puerto Arturo, Tejas
(foto tomada por el investigador, 2004)

Visita de las iglesias moravas de Florida
a Puerto Arturo, 2010

Mateo Vargas
(foto tomada por el investigador, 2004)

Jugando béisbol, Puerto Arturo, Tejas
(foto tomada por el investigador, 2004)

Promoviendo conocimiento cultural, 2013
Evento de Pro Moskitia en Puerto Arturo

Gente de Bihmuna pidiendo ayuda para la
campana para su iglesia, 2005

Eduardo Moody, 1990s

Club Nica, 2004

Antonio Men, 2016

Red Pro Moskitia, Miami, 2011

Obispo Salvador Schlaeffer, quien cruzó a Honduras con miles de miskitus en 1983

Guerrilleros miskitus durante el conflicto con los sandinistas, 1980s