



USAC
TRICENTENARIA
Universidad de San Carlos de Guatemala



Dirección General de Investigación

Universidad de San Carlos de Guatemala
Dirección General de Investigación
Programa Universitario de Investigación en
Cultura, pensamiento e identidad en la sociedad guatemalteca

HISTORIA E IDENTIDAD DEL PUEBLO XINKA



Claudia Dary F., Coordinadora

Instituto de Estudios Interétnicos





Contenido

Introducción	3
1. ¿Cómo y dónde se hizo la investigación?	3
2. La región habitada por el Pueblo Xinka	4
3. Historia del Suroriente de Guatemala	5
3.1. El encuentro de los xinkas con los españoles	5
3.2. Importancia de los documentos coloniales escritos por los sacerdotes y viajeros	7
3.3. Los xinkas pagaron tributos y realizaron trabajos forzados	9
4. El dilema del idioma xinka	9
4.1. Importancia de las toponimias	11
5. La identidad	11
5.1. Los elementos objetivos de la identidad	11
5.1.1. El idioma	11
5.1.2. El vestido o indumentaria	12
5.1.3. Las artes	13
5.1.4. La gastronomía tradicional	15
6. Otras formas de ver la identidad: los elementos subjetivos	15
6.1. Las festividades religiosas	17
6.2. Las organizaciones sociales y la defensa del territorio	19
6.2.1. Las organizaciones campesinas e indígenas tradicionales.	19
6.2.2. Organizaciones indígenas del periodo Post-Acuerdos de Paz	21
7. Reflexiones finales	21
8. Fuentes de Información	22
9. Glosario	23
10. Agradecimientos	23



Introducción

El presente documento sintetiza los hallazgos más importantes de la investigación titulada *Identidad, territorio y conflictividad social en la región xinka*, la cual persiguió conocer y contribuir a difundir la historia y la cultura del Pueblo Xinka. Particularmente, el proyecto tuvo como objetivos los siguientes: a) identificar los principales elementos materiales e inmateriales constitutivos de la identidad xinka, tanto en el pasado como en la actualidad; b) saber en qué se parece y en qué se diferencia la manera de pensar sobre la identidad, de los jóvenes y los adultos; c) conocer los factores que han ocasionado conflictos sociales en la región xinka, de 2008 a 2013; d) comprender cómo se relacionan las organizaciones xinkas, la defensa del territorio y la identidad. El presente documento se centra en la historia, la identidad y las principales organizaciones del Pueblo Xinka. La conflictividad social será abordada en otro ensayo, de una forma más amplia.

En Guatemala no se tenía mucho conocimiento acerca de los xinkas hasta que el Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDIPI) firmado en marzo de 1995, entre representantes del gobierno y de la Unidad Revolucionaria Guatemalteca (URNG), recordaron su existencia. No obstante eso, los xinkas siempre habían estado allí. Varios científicos sociales (arqueólogos, antropólogos, historiadores y lingüistas) han escrito sobre ellos, pero pocas personas han tenido acceso a estos estudios. Las abuelas y abuelos indígena xinkas constituyen también un reservorio importantísimo de saberes. A través de la tradición oral, los antepasados han contado a las siguientes generaciones distintos aspectos de la cultura xinka: la forma de trabajar la tierra; la elaboración de artes y manufacturas, la manera de celebrar el nacimiento de un niño, los matrimonios, llamarle *kume* al menor de los hijos. Así como innumerables relatos sobre las montañas, ríos, lagos y seres que eran y son dueños de la naturaleza. Para entender la identidad xinka, la “historia oral” u “oralidad” resulta tan valiosa como los documentos redactados por los profesionales. Es así que, en este documento, se hace referencia a ambas formas de conocimiento, porque son complementarias.

El conocimiento de los orígenes y desarrollo histórico de un pueblo es importante, porque permite comprender el pasado, la situación que se vive en el presente y el camino que se desea recorrer en el futuro.

Los lectores podrán ubicar un glosario al final del documento. En el glosario se explica el significado de varias palabras que aparecen en el texto.

1. ¿Cómo y dónde se hizo la investigación?

Para la elaboración del presente documento se aplicó la metodología cualitativa y la investigación histórica. La primera consistió en realizar 49 entrevistas individuales con personas mayores de edad y de ambos sexos (24 mujeres y 25 hombres). También se realizaron cuatro talleres que contaron con la participación de 100 personas. Los talleres con adultos, de 31 a 76 años de edad, se llevaron a cabo en los lugares siguientes: uno a las orillas de la laguna del Pito y, otro, en el caserío Los González (Santa María Xalapán, Jalapa). Los talleres con jóvenes, de 15 a 30 años de edad y de ambos sexos tuvieron lugar, uno en la cabecera municipal de Mataquescuintla y otro en el mencionado caserío Los González (ver Cuadro 1). La mayoría de las entrevistas y los talleres fueron grabados y posteriormente transcritos. Con este material se procedió a sistematizar y analizar la información recabada.



Trabajo en grupo durante el taller realizado con adultos en el caserío Los González, Santa María Xalapán, Jalapa.
Fotografía de Gretel Galindo, 2015.



Presentación de trabajo grupal durante el taller realizado con adultos en el caserío Los González, Santa María Xalapán, Jalapa.
Fotografía de Gretel Galindo, 2015.



Participantes en el taller de La Laguna del Pito, Santa María Xalapán preparan el altar para la invocación.
Fotografía de Gretel Galindo, 2015.



Taller con jóvenes. Caserío Los González, Santa María Xalapán, Jalapa
Fotografía: Gretel Galindo, 2015.



Jóvenes participantes en el taller de Mataquescuintla, Jalapa, junto al alcalde Hugo Loy Solares (2.ª fila, 2.º de izquierda a derecha), la maestra Astrid Matías (2.ª de izquierda a derecha) y la investigadora Claudia Dary (1.ª, de izquierda a derecha).
Fotografía de Gretel Galindo, 2015.

El trabajo de campo se llevó a cabo entre marzo y julio de 2015, en los siguientes lugares: aldeas Los Izotes y Laguna del Pito en el municipio de Jalapa; en la cabecera de San Carlos Alzatate y en la de Mataquescuintla (Jalapa); San Rafael Las Flores (Santa Rosa); en la aldea Jumaytepeque

(Nueva Santa Rosa) y las cabeceras municipales de San Juan Tecuaco y Cuilapa (Santa Rosa). Las aldeas visitadas en el municipio de Mataquescuintla fueron San José La Sierra, Soledad Grande, Pino Dulce, Sampaquisoy y San Antonio Las Flores.

Además del trabajo de campo, se llevó a cabo la investigación histórica. Esta tuvo por finalidad conocer cómo era el suroriente de Guatemala, y particularmente, la vida y experiencias de los indígenas que vivieron allí hace varios siglos. Para ello se recurrió a la lectura de varios libros que contienen información relativa al tema, así como a documentos antiguos que están depositados en el Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala (AHAG), ubicado en la capital del país; en el archivo de la Casa Parroquial de Mataquescuintla (Jalapa) y el Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA), en Antigua Guatemala.

2. La región habitada por el Pueblo Xinka

Desde tiempos antiguos, los xinkas se asentaron en el suroriente de Guatemala, desde el río Michatoya hasta el río La Paz, el que marca el límite entre Guatemala y El Salvador. El área mencionada entre ambos ríos corresponde a los actuales territorios de Santa Rosa, parte de Jutiapa, la región sur de Jalapa y la occidental de Escuintla. Durante la Colonia, a esta región se la conoció como el Corregimiento de Guazacapán.

En los documentos coloniales que tratan sobre la región suroriental de Guatemala se menciona a la población según las palabras o categorías que utilizaban los administradores coloniales y los sacerdotes para empadronar a los habitantes. Dichas palabras eran literalmente las siguientes: indios, ladinos, pardos, mulatos, negros y otras. Como se sabe, algunos de tales nombres ya no se usan actualmente, porque son ofensivos para las personas. A la población originaria algunas veces solo se la menciona en los informes de hace 200 o 300 años como los “indios”, los “naturales” o los indígenas. Pocas veces se indicaba en tales documentos el idioma específico que hablaban estas personas. Sin embargo, afortunadamente, algunas veces sí se informa acerca del idioma y del grupo, pero lo escribían de distintas maneras: *sincas*, *zincas*, *sinacamecayos*. Y también *xincas* o *xinkas*, como se les conoce hoy en día.

Los lingüistas creen que los xinkas fueron una población muy antigua que vivió en el suroriente, particularmente, en los alrededores del río Los Esclavos. Los xinkas ya estaban en el suroriente cuando llegaron los pipiles y los poqomames, entre los años 1200 y 1524, es decir, unos 300 años antes de la llegada de los españoles. Algunos autores consideran que los pueblos que constituyeron el núcleo de la cultura xinka son Chiquimulilla, Guazacapán y Taxisco, así como otros asentamientos que se encontraban próximos a estos.

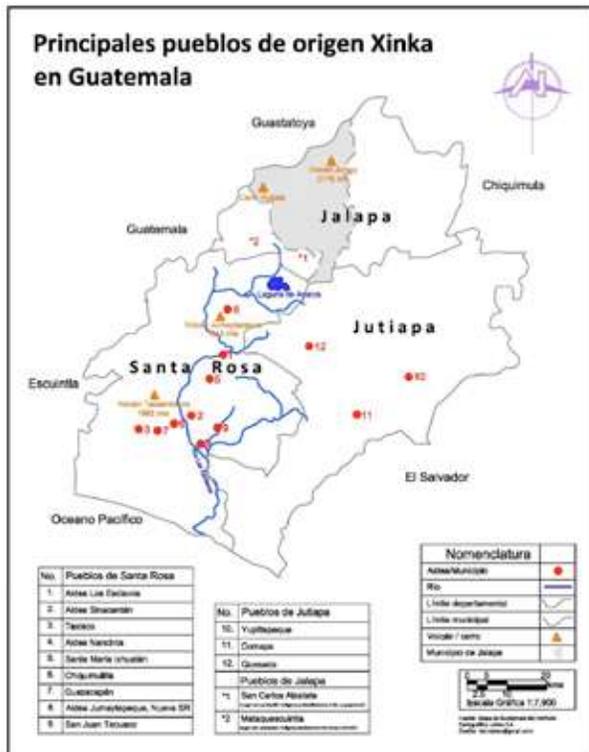
El centro político de los xinkas fue Guazacapán. Varios pueblos xinkas dejaron de existir en el siglo XIX, como por ejemplo, Atiquipaque. Es probable que ello se haya debido a las enfermedades que contrajeron cuando llegaron los españoles, porque la población originaria no tenía defensas biológicas para enfrentarlas. Asimismo, muchos murieron por los trabajos forzados.

Actualmente, la región xinka está compuesta por los principales pueblos en donde ellas y ellos han vivido y viven hasta la actualidad y son fundamentalmente los siguientes:

Santa Rosa: Chiquimulilla, Santa María Ixhuatán, Guazacapán, Jumaytepeque, Taxisco, San Juan Tecuaco, Sinacantán, aldea Los Esclavos y residentes en las orillas del río Los Esclavos.

Jutiapa: Yupiltepeque, Comapa, parte del pueblo de San Cristóbal Jutiapa, Atescatempa y Quesada.

Jalapa: parte de la Montaña de Santa María Xalapán, Santiago Mataquescuintla y San Carlos Alzatate, antes conocido como Santa Cruz Alzatate. Cabe mencionar que algunos autores consideran que, probablemente había xinkas en lo que hoy es Sansare y Sanarate (El Progreso). Otros, como se verá más adelante, creen que en Mataquescuintla hubo población ch'orti'. También es pertinente indicar que algunas personas de Jutiapa, particularmente de Comapa, se consideran a sí mismas como pipiles.



Principales pueblos de origen xinka en Guatemala. Elaborado por Losh Lainez

3. Historia del Suroriente de Guatemala

3.1. El encuentro de los xinkas con los españoles

Algunos libros y documentos permiten conocer la historia del Pueblo Xinka desde la llegada de los españoles, hace más de 500 años, hasta la actualidad. La primera mención indirecta a la zona xinka fue hecha por el Almirante Pedro de Alvarado, en su Segunda Carta de Relación de la Conquista que envió al conquistador de México, Hernán Cortés con fecha del 28 de julio de 1524. En esa carta, después de informar sobre la batalla que sostuvo en contra de los tz'utujiles, Alvarado cuenta que estuvo ocho días en la región escuintleca en donde peleó contra los pipiles. Luego prosiguió su camino, de oeste a este, rumbo a Cuscatlán o El Salvador. En esta travesía, Alvarado pasó por el pueblo de Atiquipaque (cercano a Taxisco), en donde se encontró con personas que hablaban otro idioma diferente al pipil y que, seguramente, fue el xinka.

El cronista criollo Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán (1643-1700) narra en su libro titulado *Recordación Florida* la manera en que los xinkas pelearon contra los españoles, indicando que fue alrededor del 27 de mayo de 1524 cuando Pedro de Alvarado, con un ejército de 250 jóvenes soldados españoles, 100 caballos y 6 mil indígenas aliados, entre ellos kaqchikeles, mexicanos y cholutecas, invadieron el territorio xinka, siendo Atiquipaque el primer pueblo con el que hizo contacto (Del Busto, 1962: 100). Fuentes y Guzmán cuenta que el Jefe o Señor de Atiquipaque, "hirió con su lanza al caballo de Don Pedro, y este habiéndose desmontado, peleó con él y le mató", mientras tanto sus capitanes quedaron manchados en sangre de los indígenas (Fuentes y Guzmán, II, 1933, 116).



Portada del libro *Recordación Florida* escrito por el Capitán Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, en el año de 1690. En esta obra se menciona el paso de Pedro de Alvarado por el suroriente del país y las batallas que sostuvo contra los xinkas.



El historiador Inocencio Del Busto escribió con razón que “no podemos menos que exaltar a este valeroso capitán xinka a quien por no saber su nombre llamaremos el Señor de Atiquipaque, y que tiene los mismos méritos que el gran Tecún Umán, para ser considerado como héroe nacional. Confiamos que sin quitar ninguna gloria a los quichés puede rendírsele también tributo a nuestros esforzados y olvidados xincas”¹ (1962: 107).

Pedro de Alvarado tomó presos a tres principales o jefes de Atiquipaque.² De este último lugar, partió junto a su hermano Jorge de Alvarado para Taxisco. Los indígenas construyeron fosos defensivos y atacaron a los españoles con flechas, particularmente se menciona a los diestros flecheros de dos pueblos llamados Tepeaco y Tacuylula³. De la serranía de Nextiquipaque bajó una gran cantidad de indígenas, quienes arrojaron varas, flechas y piedras con hondas dirigidas contra los españoles y los tlascaltecas que les apoyaban. Asimismo, luego de varios encuentros en donde murieron muchos indígenas de Guazacapán, algunos de estos atacaron a los *indios tamemes* (cargadores de vituallas o pertrechos de guerra y enseres de los españoles). Estos hombres indígenas de otros pueblos indígenas y que iban en calidad de cargadores al servicio de Alvarado descansaban en Taxisco. Mientras esto sucedía, los indígenas de Guazacapán hábilmente les tomaron desprevenidos y tomaron del ejército español varias armas y enseres como “ballestas, alpargatas y herrajes” (Fuentes y Guzmán, II, 1933:117- 119). Así pues, los xinkas usaron arcos, flechas envenenadas y lanzas hechas con palo tostado. Como no contaban con armaduras de metal, se protegieron los cuerpos con corazas de algodón. Este autor indica que para hacer lanzas se usaron ramas largas de güiscoyol por ser una madera muy dura.

El escritor español Fuentes y Guzmán cuenta que los indígenas de Guazacapán peleaban llevando en las manos unas curiosas “campanillas o pampanillas”. No se sabe exactamente para qué servían estas campanillas, pero podemos suponer que era parte de un ritual de guerra de los indígenas xinkas. Los guerreros de Guazacapán tuvieron como aliados a los de Nextiquipaque, Chiquimulilla, Guaymago y Guanagazapa. Los españoles también hicieron la guerra a los indígenas de Jumay, quienes habitaban hacia el norte de Guazacapán. Los de Jumay presentaron una fuerte resistencia y se aliaron con los de Jalpatagua, Ixhuatán, Comapa, Los Esclavos y los *Petapanecos*. Don Pedro de Alvarado, cumpliendo con las órdenes del Rey, les hizo a los indígenas muchos requerimientos de paz, a los cuales se negaban, “huyendo de su pueblo a

las montañas...” (Fuentes y Guzmán II, 1933: 140). Los españoles que pelearon en Jumay iban dirigidos por Juan Pérez Dardón, 80 jóvenes soldados españoles que iban a pie, arcabuceros, ballesteros, 30 soldados de a caballo e iban respaldados por indígenas de otras regiones. Al decir de Fuentes y Guzmán fueron “mil indios *Goathimaltecos*, Mexicanos y Tlascaltecos” (idem 1933, 141). Para llegar al valle del Jumay, los españoles debieron construir un puente temporal hecho de maderos que les permitiera cruzar el caudaloso río Los Esclavos. Por su parte, los indígenas de Jumay iban armados con macanas, lanzas y saetas y utilizaron una armazón grande hecha con madera de la cual colgaba una soga que sujetaba un tronco. Este objeto les servía para lanzar varias piedras grandes a la vez sobre los españoles (ver figura abajo). Escribió el cronista que “...aquel madero que daba tornos muy violentos en el montón de las piedras, que las arrojaba y despedía con tanta vehemencia, como disparadas de un cañón fuerte. (...). Con semejantes máquinas y artificios militares se defendían en esta ocasión los indios de Jumay...” (Fuentes Y Guzmán, II, 1933: 142, 143).



Ilustración de la armazón de madera usada por los indígenas de Jumay para tirar piedras contra los españoles. Dibujo hecho por Fuentes y Guzmán. *Recordación Florida*, Tomo II. Pág. 143.⁴

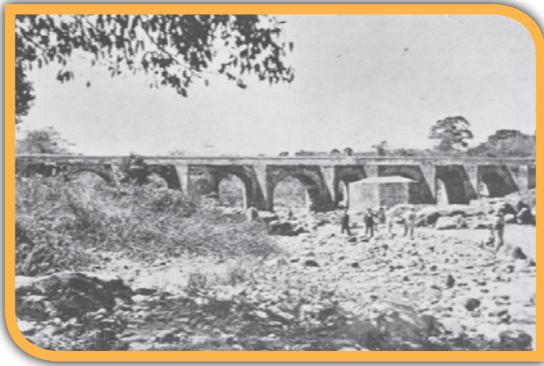
Luego del evento anterior, los españoles tomaron como prisioneros a varios “principales” indígenas de Jumay o Jumaytepeque, entre ellos a un hijo del Señor Tonaltet, así como al cacique del pueblo de los Esclavos. Todos ellos fueron conducidos por los españoles al pueblo del mismo nombre, en donde fueron “herrados”, porque según la lógica de los españoles esto frenaría “las inquietudes, y rebeldías de estos pueblos...” (Fuentes y Guzmán II, 1933, 144; Gaitán 2007: 2). En atención a este acontecimiento histórico, el colosal puente de piedra construido sobre este río, en 1592, lleva el nombre de “Los Esclavos” (Polo & Corado, 1983: 33).

1 Aquí se respeta la forma de escribir la palabra “xinka” y la palabra “quiché” por parte del autor Del Busto. Es cita textual.

2 El pueblo de Atiquipaque desapareció hace unos 150 años.

3 El nombre de este pueblo aparece escrito en las fuentes coloniales de distinta manera.

4 En la obra de Fuentes y Guzmán, el editor indica que esta armazón fue un “ingenio militar de los pipiles”. Sin embargo, hoy por hoy, se conoce que Jumay fue habitado y aún lo está por población xinka.



Puente colonial sobre el río de Los Esclavos tomada en 1897 por el fotógrafo guatemalteco Alberto Valdeavellano (1861-1928).⁵

En la descripción de las batallas entre los indígenas de Jumay, de Los Esclavos y los españoles no se indica el nombre que se le daba a estos indígenas ni qué idioma hablaban, pero se infiere que se trató de los xinkas, debido a la región descrita y a que los pueblos que se citan como aliados de los de Jumay -como por ejemplo Ixhuatán-, han sido identificados por los lingüistas y por las mismas comunidades como xinkas. De hecho los xinkas de Jumay actualmente dicen que ellos en realidad siempre resistieron a los españoles y que en realidad nunca los conquistaron, cuestionando la manera en que ha sido escrita la historia.

Aunque técnicamente los indígenas de Guazacapán y los pueblos vecinos hubieran sido vencidos en guerra, pasaron varias décadas en las que continuaron en resistencia frente a los españoles. Entre 1665 y 1666, los xinkas estuvieron provocando incendios en las casas del pueblo, lanzando *“saetas⁶ en cuya punta ponían un lienzo delgado con azufre”* (Fuentes y Guzmán II, 1933: 133).

3.2. Importancia de los documentos coloniales escritos por los sacerdotes y viajeros

Los documentos que se escribieron en la época colonial (de 1524 a 1821) son importantes para conocer la historia y las tradiciones de los pueblos. Estos documentos son, por ejemplo, los libros de bautismos y matrimonios, las visitas pastorales, las partidas o listados de tributarios y otros.

Los libros antiguos de bautismo registraban no solamente el nombre del recién nacido, sino además indicaban a un lado si la criatura y sus progenitores eran “indios” tributarios, mulatos, pardos, mestizos, españoles, zambos, negros, etc. Esto refleja la obsesión de los administradores coloniales por clasificar y jerarquizar a las personas según fuera su origen, cultura y color de piel. A los españoles les servía crear estas jerarquías para saber quiénes debían pagar tributos (impuestos) y quiénes no. Incluso se hacían cuadros llamados “pinturas de castas”, los cuales ilustraban las distintas “mezclas” de personas. En el nivel más alto de la pirámide social se encontraban

los españoles y criollos. En el nivel más bajo, estaban los indígenas, quienes eran los que pagaban la mayoría de los tributos y contribuciones eclesiásticas. La mezcla de sangres era considerada un signo de inferioridad y por ello implicaba desventajas económicas y sociales y menor prestigio o hasta la deshonra.



Representación de los mestizos a finales del siglo XVIII. Cuadro de autor anónimo.⁷

La palabra que mencionan los documentos coloniales (de bautismo, matrimonio y defunción) para referirse a la población originaria del suroriente por lo general es “indio”, “natural” o “tributario”. Rara vez decían qué idioma hablaban las personas. A través del análisis de estos documentos se ha logrado identificar que, por ejemplo, en el siglo XVIII Mataquesuintla era un pueblo habitado por una mayoría de indígenas. Se revisaron más de 500 inscripciones de bautismo de mediados del siglo XVIII y se constató que aproximadamente de cada 10 niños bautizados, 7 eran indígenas, 2 eran mulatos o pardos y, con suerte, uno era español. Lo interesante es que, luego, en el siglo XIX se dio un fuerte mestizaje en este pueblo, hasta el punto de que se le llamó “villa de Mataquesuintla”. Las villas eran lugares habitados por una mayoría de mestizos.

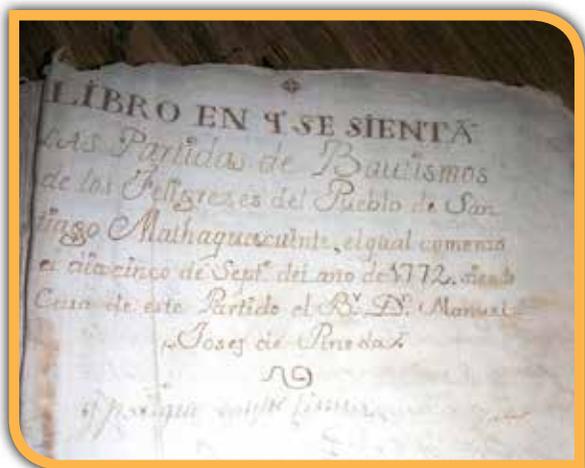


Casa parroquial de Mataquesuintla (Jalapa) en donde se han resguardado cuidadosamente varios documentos coloniales. Fotografía de Claudia Dary, 2015.

5 Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/R%C3%ADo_Los_Esclavos

6 Saeta, se refiere a una flecha o a un arma que se puede arrojar.

7 Fuente: «Mestizo» de <http://www.emory.edu/COLLEGE/CULPEPER/BAKEWELL/period.html>. Disponible bajo la licencia Dominio público vía WikimediaCommons - <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mestizo.jpg#/media/File:Mestizo.jpg>



Libro de Registro de Bautismos escrito en 1772.
 Archivo de la Casa Parroquial de Mataquesuintla, Jalapa.
 Fotografía de Gretel Galindo, 2015

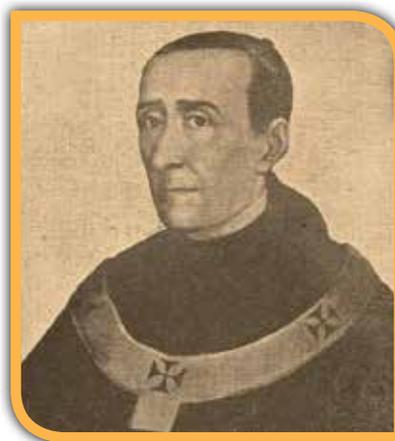
Las visitas pastorales eran unos documentos en los cuales los religiosos encargados de impartir la doctrina católica cristiana, en los distintos pueblos de Guatemala, reportaban cómo eran los lugares y las personas que en ellos habitaban. Se describían los oficios de las personas, sus obligaciones y su manera de ser.

Hace 240 años, hacia 1772 en un libro de visita pastoral del sacerdote Pedro Cortés y Larraz (I, 1958: 238-239), se indica que la parroquia de Jutiapa se componía de los pueblos de Jutiapa, Yupiltepeque, Atescatempa, Comapa y de varias haciendas, como la de Quesada⁸ y que el idioma que se habla en los pueblos es el xinka o xinca y el mexicano, pero que “todos hablan generalmente el castellano”. En cuanto a la Parroquia de Los Esclavos, Cortés y Larraz refiere que se componía de los pueblos de Cuajiniquilapa (hoy Cuilapa), de Los Esclavos, Jumay y Mataquesuintla, además de 39 haciendas. Según observó el religioso, los pueblos de Mataquesuintla y de Jumay eran “de indios” y los de Los Esclavos y Cuajiniquilapa eran de “ladinos”. Esto implica que ocurrió un mestizaje biológico y cultural entre los españoles que llegaron a esta zona y la población indígena local. En cuanto al idioma que se hablaba en Jumay y Mataquesuintla, Cortés y Larraz (I, 1958: 54) indica que era el “ch’orti”, dato interesante pero que debe tomarse con reserva, porque estudios posteriores han corroborado que Jumay ha sido y es un pueblo xinka. Además, la zona ch’orti de Jocotán, Camotán, Olopa y otros municipios de Chiquimula está muy distante a Mataquesuintla.

Lo que se identificó en esta investigación a través de la lectura de los libros de bautizo de hace más de 200 años y que están depositados en el archivo de la Casa Parroquial de Mataquesuintla, es que hubo algunos indígenas tributarios de Jocotán, residiendo en Mataquesuintla. Esto pudo hacer pensar que todos los indígenas de

este pueblo hablaban ch’orti, sin embargo, claramente Mataquesuintla está inserto entre la zona xinka y la poqomam.

La parroquia de Conguaco estaba formada por el pueblo del mismo nombre, además de Moyuta, Pasaco y Jalpatagua. El idioma que se hablaba, según el arzobispo Cortés y Larraz, era el *popolucá*⁹, pero la gente hablaba y entendía el castellano (Cortés y Larraz I, 1958: 59, 254). En Asunción Mita se hablaba el mexicano (pipil) y en Santa Catarina Mita, el poqomam. En cuanto a la parroquia de Guazacapán, el sacerdote apuntó en su obra que se hablaba el xinka en este pueblo y en todos los sitios poblados de los alrededores.



Arzobispo Pedro Cortés y Larraz, quien describió las distintas parroquias de Guatemala entre 1768 y 1770.
 Fuente: Cortés y Larraz, I, 1958: pág. 1.

Para impartir la doctrina cristiana durante la época colonial, los sacerdotes, por lo general, estaban obligados a conocer los idiomas que se hablaban en los lugares a donde eran enviados por las autoridades eclesiásticas. Sin embargo, en varios casos, esto no se cumplía y los curas terminaban adoctrinando a la gente en español y en algunos casos se utilizó el idioma mexicano (o náhuatl) para evangelizar, porque este idioma funcionó como un medio de comunicación más amplia.

Las visitas pastorales también dan cuenta que los indígenas de todos estos pueblos (Mataquesuintla, Santa María Xalapán, Guazacapán, Los Esclavos, Taxisco, Jumaytepeque y otros) tenían no una, sino muchas cofradías (hasta 16) y que estas eran propietarias de haciendas en donde ponían a pastar a sus vacas, caballos y yeguas. Las cofradías debían aportar a los sacerdotes varias ofrendas en especie y en efectivo anualmente. Así, los indígenas entregaban, en el siglo XVIII, alrededor de dos vacas anuales, cuatro terneros, gallinas, huevos, zacate y leña a su parroquia. Los pueblos xinkas de la costa sur, dado el clima, producían cultivos más variados: cacao, plátanos que también entregaban a los sacerdotes, a la

⁸ El municipio de Quesada (Jutiapa), antiguamente fue una hacienda.

⁹ Es incorrecto identificar el xinka con la palabra “popolucá o pupulucá”, la cual constituye un término despectivo, empleado por otros grupos étnicos para calificar a otras personas o grupos como bárbaros o gente tosca.

par de sal, pescados, chile, palmitos y verduras. Además de entregar lo ya apuntado, los indígenas debían servir en la iglesia y la casa parroquial como *tapianes*, molenderas, zacateros, leñateros y otros oficios. La existencia de muchas cofradías significa que un pueblo indígena tenía cierta importancia y recursos económicos. En la medida que estas cofradías disminuyen y decaen, implica que los indígenas comienzan a perder poder económico.



Reporte de cofradías del siglo XVIII inserto en un Libro de Bautismos. Mataquescuintla, Jalapa.

3.3. Los xinkas pagaron tributos y realizaron trabajos forzados

Durante la época colonial, los indígenas mantuvieron, hasta cierto punto, sus tierras comunales. Los administradores españoles les permitieron este derecho con la finalidad de que pudieran sembrar lo necesario para su sustento y también para que de lo que se cosechara, se entregaran una parte en calidad de tributo a los encomenderos. Es por eso que varias comunidades indígenas retienen sus tierras comunales hasta la fecha. Sin embargo, los indígenas luchaban para que los hacendados criollos y españoles que eran sus vecinos, no se las quitaran. Por ejemplo, los indígenas de Mataquescuintla trataron de defender sus tierras comunales en el siglo XVIII hasta que las perdieron en el XIX.

Concretamente en 1777, el común del pueblo presentó a las autoridades, documentación para probar que las tierras de la Labor La Sierra eran propias y que habían sido usurpadas por un particular. En 1791, el común del pueblo aún continuaba en pleito con dicha persona, propietaria de la hacienda Lo de Pereyra. En 1830 se tuvo noticia de que un vecino incorporó a su hacienda la casi totalidad de los ejidos de Mataquescuintla y los litigios continuaron hasta que la comunidad se quedó sin tierras comunales (Palma, 1991: 280-281).

En la época colonial, unas personas pagaban tributos o impuestos y otras no. Los indígenas constituyeron el más importante grupo de tributarios. Los mestizos estaban exentos de dicho pago, lo cual era una ventaja para ellos; sin embargo las autoridades coloniales no les permitían tener tierras ni habitar en las tierras comunales

de los indígenas. Antiguamente, los tributos se pagaban en especie y en dinero. Los “principales” (o autoridades indígenas) eran los encargados de recolectar animales, granos, frutos y mantas de algodón en los hogares de la comunidad y luego, se entregaba el conjunto de bienes a los “encomenderos” dos veces al año: para el día de San Juan (24 de junio) y por la época de Navidad. Por ejemplo, los indígenas de Jalapa o Xalapa, eran tributarios y se agrupaban junto a los de Mataquescuintla para pagar sus tributos en dinero y en especie a los encomenderos españoles.

Los indígenas (xinkas y poqomames) de las montañas de Jalapa sembraban maíz, frijol, ayotes y yerbas para su sustento. También sembraron trigo, que fue un cultivo introducido por los españoles. Y los que vivían en la costa y bocacosta, por su cercanía al mar y a los grandes ríos, tenían una dieta y una producción más variada que incluía pescados, tortugas, iguanas y tepezcuintles.



El curato de Los Esclavos de 1784. AHAG. Fondo Diocesano, 1785.

La población xinka disminuyó severamente para fines del siglo XVI, proceso lamentable que continuo en el siglo XVII, lo cual se debió a los malos tratos, trabajos forzados y vejaciones que recibieron por parte de sus encomenderos. Las mismas autoridades religiosas y algunos españoles denunciaron estos hechos en cartas dirigidas a los reyes de España (Quesada 1980: 123). En el siglo XIX, la región del suroriente de Guatemala se vio convulsionada por una serie de batallas y contiendas políticas entre liberales y conservadores que conllevó el arribo de personas de otras regiones y que hizo que varios vecinos de Santa Rosa, Jalapa y Jutiapa se integraran a las milicias. Estos dos fenómenos ocasionaron mestizaje biológico y cultural en la región, lo cual puede explicar, en parte, la pérdida y transformación de las culturas indígenas, en cuenta la cultura xinka (Sarazúa 2013).

4. El dilema del idioma xinka

Todos los idiomas del mundo se agrupan en familias. Por ejemplo, el español, francés, italiano, portugués y rumano forman parte de una misma familia denominada *romance*. Estos idiomas van en el mismo grupo porque tienen algo en común, por eso se dice



que pertenecen a una misma familia. Los idiomas o las lenguas mayences son 22, por ejemplo, el k'iche', kaqchikel, poqomam, mam, entre otros. ¿Y a qué familia de idiomas pertenece el xinka? A la fecha no se conoce (o todavía se discute) la familia lingüística a la que pertenece el xinka. Tampoco se conoce el lugar exacto de donde proceden: la mayoría de autores dicen que del Norte, o sea, de México. Unos pocos se aventuran a decir que proceden del Sur. El idioma xinka sigue siendo una curiosidad porque todavía no se sabe en qué familia colocarlo. No obstante, algunos creen que podría estar asociado al lenca, un idioma que se habla en Honduras (Campbell, 1972). Así como el xinka hay otros casos en el mundo, por ejemplo, el idioma vasco que se habla en el norte de España.

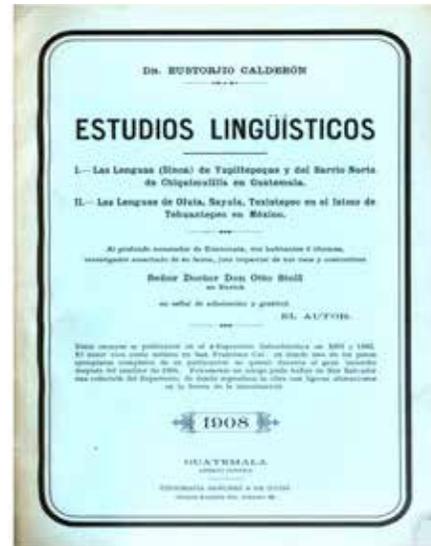
Los pueblos tenían nombres en xinka pero cuando vinieron los españoles acompañados por los indígenas tlascaltecas y mexicanos, les pusieron un nombre en náhuatl y luego uno cristiano en español. Por ejemplo Guazacapán es un nombre nahua, pero antiguamente en xinka se le decía Tzimaja. De igual forma, el pueblo que hoy conocemos como Santa María Ixhuatán (en náhuatl) antes se llamaba Zsampiya.

Ahora bien, los estudios sobre el idioma del Pueblo Xinka, ¿desde cuándo se han realizado?

Hacia 1745, el sacerdote español Manuel Maldonado de Matos vivió en Guazacapán y otros pueblos de lo que actualmente es el departamento de Santa Rosa. En 1773, Maldonado terminó de escribir un libro titulado "*Arte de la lengua szinca*". Este es el primero y más antiguo libro conocido hasta la fecha sobre el idioma xinka. Eso fue hace más de 240 años. El libro tiene 108 hojas y no se encuentra en Guatemala, sino en la Universidad de Harvard, Estados Unidos (Schase, 2000).

En 1878 llegó a Guatemala el médico y lingüista suizo Otto Stoll, quien se dedicó al estudio de los idiomas indígenas. Stoll escribió que "... hay un (manuscrito) que dice que el padre Sebastián Valdés había compilado un vocabulario de voces sincas de Jalapa". En 1890, el médico Eustorgio Calderón recorrió tierras surorientales para estudiar el idioma *sinca*, como se escribía en aquel entonces. En 1908, hace más de cien años, Calderón publicó su estudio sobre el idioma *sinca* de San Juan Yupiltepeque y del norte de Chiquimulilla. Es muy interesante mencionar que los indígenas de Yupiltepeque (o Yupe) le dijeron a Calderón que el idioma que ellos hablaban era similar al "de los de Jalapa".

Los campesinos adultos de Yupe le dijeron a Calderón que no hablaban en su idioma porque los jóvenes se burlaban de ellos. Calderón escribió que el xinka se hablaba en Jalapa -sin especificar en qué lugar- en donde había 3,000 indígenas y en Yupe, donde había 800 indígenas.



Portada de la obra de Eustorgio Calderón sobre la lingüística del xinka.

En 1938, Jesús Fernández realizó otro estudio lingüístico y afirmó que el xinka ya solo se hablaba entre los indígenas de Guazacapán. Sin embargo, se conoce que dicho idioma se hablaba fluidamente por parte de adultos mayores de Guazacapán, Chiquimulilla y Yupe hasta hace algunas décadas.

En 1963 y 1964 el idioma xinka fue estudiado por el lingüista guatemalteco Otto Schumann Gálvez, quien residió en varios pueblos de Santa Rosa. Su tesis se titula *El Xinka de Guazacapán* (1967), está archivada en la Universidad Nacional Autónoma de México, pero puede bajarse completamente de internet.¹⁰



Otto Schumann Gálvez (1934-2015), lingüista guatemalteco, quien estudió el xinka de Guazacapán y Chiquimulilla en los años 1960. Foto tomada del Diario de Centro América, versión digital¹¹

La lingüista alemana Frauke Sachse también estudió el idioma xinka de Chiquimulilla y de Guazacapán (Santa

¹⁰ "Xinka de Guazacapán". http://www.iaa.unam.mx/images/difusion/Otto_Schumann_Glvez_45_aos_en_la_UNAM/lecturas/libro_1967_xincaGuazapan.pdf

¹¹ "Fallece Otto Schumann Gálvez, académico guatemalteco radicado en México" Guatemala, 20 de marzo de 2015. <http://www.dca.gob.gt/index.php/nacional/item/27281-fallece-otto-schumann-g%C3%A1lvez-acad%C3%A9mico-guatemalteco-radicado-en-m%C3%A9xico>

Rosa) en el año 2000. Ella escribió que “el idioma xinka ya no se usa para la comunicación cotidiana”. Los lingüistas Rodrigo Ranero y Juan Pablo López también han realizado importantes estudios como parte de proyectos específicos del Consejo del Pueblo Xinka de Guatemala (COPXIG). Otros lingüistas que han estudiado el idioma xinka son los norteamericanos Lyle Campbell, Terrence Kaufman y Christopher Rogers.

¿Y el idioma xinka en Jalapa? Todavía no se encuentran datos o referencias coloniales.

Es importante conocer cómo hablaban los pueblos antiguos de la población actual de Jalapa, para saber si el idioma que se hablaba aquí se parece o es diferente al xinka de los pueblos situados al sur, en Santa Rosa. Sin embargo, el idioma es uno de los tantos elementos que constituyen la identidad. Existen muchos otros elementos de la identidad como el territorio, la organización social, la espiritualidad, las leyendas y otros aspectos que también forman parte de la identidad de los indígenas de la montaña de Jalapa. En 2006, la autora del presente documento visitó a la señora Victoria Serrano en la aldea La Paz. Esta señora conocía un largo vocabulario de palabras en xinka.



Foto 11. Señora Victoria Serrano de Andrés (*Mama Toya*), Caserío El Volcán, aldea La Paz, Santa María Xalapán, Jalapa. 2006. Fotografía de Claudia Dary.

4.1. Importancia de las toponimias

Los nombres de los lugares se llaman toponimias. Esta palabra se compone de dos partes: *topos* (lugar) y *nimia* (nombre). El nombre de un lugar o “topónimo”, se origina en un aspecto físico o material del lugar que designan. Por ejemplo, una palabra en k'iche': Zaculeu o Saqulew proviene de *saq*, blanco y *ulew*, tierra. Significa entonces “tierra blanca”. Otros topónimos se originan en los nombres de personas o de santos.

Las toponimias de buena parte de Jalapa y El Progreso son xinkas. Por ejemplo los nombres siguientes: Ayampuk, Alutate, Altupe, Sanarate, Sansare, Sanyuyo, Sansur, Sansupo, Samororo, Sansirisay, Sansurutate, Sachico, Sanguayabá, Tatasirire, Ipala y otros. Es erróneo pensar que algunos de los nombres mencionados hacen referencias a santos católicos. La palabra “san” significa en, a. Por ejemplo *sanpajan*, quiere decir, abajo del sobaco.

5. La identidad

La identidad puede entenderse de dos maneras:

- como contenido cultural (por hablar el mismo idioma, vestirse de cierta manera, etc).
- experiencia histórica o de vida; es decir que las personas se sienten parte del grupo porque comparten cierto oficio o trabajo que ha desempeñado el grupo (campesino, cortador de café, etc.), el trato social que ha recibido, las formas de organización y la identificación con el territorio y la cosmovisión.

Durante la presente investigación se hizo evidente que muchos aspectos de la tradición xinka como el idioma y la indumentaria han disminuido considerablemente en su uso cotidiano. Sin embargo, es importante subrayar que existen varios esfuerzos desde la misma población xinka para rescatar su historia y sus prácticas culturales.

5.1. Los elementos objetivos de la identidad

Uno de los aspectos más interesantes que surgieron de la investigación fue percatarse de que muchas de las personas participantes en la misma piensan que están perdiendo su identidad, porque ya no se habla el idioma xinka ni visten con un traje específico. Sin embargo, como se ha apuntado a lo largo del documento, hay otros elementos constitutivos de la identidad, además del idioma. Como explicó un entrevistado en la montaña de Jalapa: “yo siempre les digo a los compañeros y a la gente que no nos avergoncemos por el hecho de que no usemos trajes típicos, eso no quiere decir que no seamos indígenas” (Jal-5).

5.1.1. El idioma

En el trabajo de campo se pudo escuchar varias frases y palabras que algunos adultos de Jumaytepeque pronunciaron. De las 100 personas participantes en los talleres, solamente un anciano, durante una ceremonia de invocación, pronunció varias oraciones y palabras en xinka, pero no quiso revelarlas o traducirlas al español. Al inquirir acerca de esta actitud, se nos informó que el idioma funciona como si fueran palabras prodigiosas o “especiales”, que tienen el poder de revelar los secretos de la montaña y de la naturaleza en su conjunto. Dada las actuales circunstancias y conflictos en torno a la minería, las personas que todavía conocen algún vocabulario xinka, evitan revelarlas a personas foráneas, por temor a que sean utilizadas, según ellos, por las empresas en detrimento de las comunidades. Esto es porque se piensa que pronunciar las palabras en xinka puede dar margen a conocer los “secretos de la montaña”.

Varias personas, por encima de los 50 años de edad, recordaron que sus padres y abuelos hablaban “en lengua” o “en dialecto”, como dicen. Una lengua o idioma que los entrevistados ignoran si se trataba del xinka o del poqomam. “¡Ellos se ponían a hablar entre ellos pero no



nos enseñaron!”. En el caso de Alzatate, la mayoría de los entrevistados indicaron que actualmente ya no se habla ningún idioma indígena. En todo caso, se mencionó con más frecuencia al poqomam que el xinka como idioma del pasado (ALZ-3).

La información recogida en los talleres y las entrevistas revela que los abuelos evitaron enseñar el idioma para que sus descendientes no fueran objeto de burla ni fueran castigados. Existe la convicción popular de que en tiempos pasados, las personas eran golpeadas con látigo en las plazas públicas si hablaban en su idioma materno. Sin embargo, no se encontraron referencias documentales acerca de estos castigos.

Las y los jóvenes participantes en el taller realizado en la aldea Los Gonzáles (Santa María Xalapán) expresaron que les interesaría aprender el idioma xinka y que les gustaría que una institución llegara a enseñarles. Sin embargo, no expresaron el porqué de tal respuesta. Indicaron simplemente que “es necesario” o “es importante”. El idioma, la música, las artesanías y los “documentos” son los cuatro aspectos que los jóvenes señalaron como lo más importante a conocer y rescatar. En el taller de adultos, una persona expresó que le gustaría que hubiera una universidad en donde se impartieran clases en idioma xinka y en donde los estudiantes fueran con el traje tradicional.

Una de las iniciativas institucionales más significativas en la región del suroriente, en pro del rescate e implementación del idioma y otros aspectos de la cultura xinka se lleva a cabo por parte de un esfuerzo conjunto entre la Cooperativa El Recuerdo, el Consejo del Pueblo Xinka de Guatemala (COPXIG) y el acompañamiento técnico pedagógico de la Dirección Departamental de Educación, con sede en Cuilapa, Santa Rosa.

5.1.2. El vestido o indumentaria

La investigación identificó que en los pueblos que se visitaron en Santa Rosa y Jalapa se recuerda bastante bien cómo era la vestimenta antigua de sus antepasados. Esta se rememora con nostalgia y hasta con admiración. A las mujeres les encanta hablar del tema, describen como eran las enaguas que usaban las abuelas; los fustanes de manta y el montón de vuelos que se usaban debajo de la falda. Los colores de las telas eran y aún son chillantes: rosados, fucsia, lila, amarillo canario, verde limón y otros colores.

Se recuerda que las mujeres peinaban sus cabellos con trenzas y listones, a veces se colocaban peinetas. También lucían y aún lucen collares de varios hilos y aretes. Actualmente, son las mujeres adultas quienes portan los vestidos de colores fuertes y una gabacha encima. Estos vestidos usualmente llevan encaje en el cuello o en el pecho. Hoy en día, pocas jóvenes se visten de esta manera. El uso de este estilo de ropa varía de aldea a aldea; no es algo generalizado. Por ejemplo, las mujeres de algunas localidades, principalmente de la montaña de Santa María

Xalapán, de las aldeas de Tierra Blanca y Pata Galana, son quienes visten de la manera descrita.

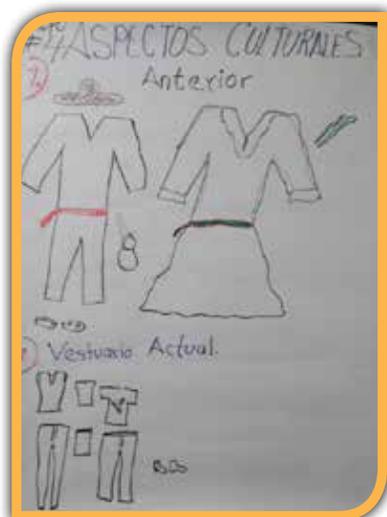
Algunas personas entrevistadas contaron que, antiguamente, las bisabuelas vistieron con cortes tejidos, los cuales eran, usualmente, de color azul y cuadriculados. “Mi mamá se vestía de enaguas, y delantal, de *naguaindia*, decían ellos, como parecido, que le digo, a los cortes de las de occidente” (Jal-5).

Los hombres vistieron calzón (o pantalón corto) y camisa de manta. Usaban sombrero de palma hecho por ellos mismos, portaban un tecomate y morral de pita al hombro y algunos calzaban caites, mientras otros usaban botas de hule durante el invierno. La mayoría caminaba descalzo; se dijo que “a pura pezuña andaban”. También se indicó que los hombres usaban chaqueta de gabardina. Actualmente, es muy raro observar esta vestimenta masculina en las calles. Algunos ancianos la utilizan, fundamentalmente en sus casas, pero visten de manera distinta para salir a hacer mandados. Los adultos indicaron que estos trajes “si son importantes para nuestra identidad”.

El desuso del traje fue explicado por la mayoría de las personas, tanto adultas como jóvenes, como efecto de la discriminación étnica y el racismo. Las y los jóvenes dijeron que, en su opinión, los “tiempos van cambiando”, que les gusta “vestir a la moda”, “como se mira en la tele”, con pantalones “cholos pachucos” (pegados) y zapatos tenis. En general, no parecen estar dispuestos a vestirse de la manera en que lo hicieron sus antepasados, tampoco como visten los adultos contemporáneos porque “les daría vergüenza”. No obstante eso, si les interesa mucho conocer cómo era el traje de sus abuelas y abuelos. Relataron varias anécdotas acerca de cómo descubrieron sus raíces indígenas, cuando se percataron de que en sus casas había fotos antiguas que reflejaban la manera “de antes”, la forma de vestirse de sus abuelos, o bien, cuando encontraron baúles con ropa guardada, “como la de antes”. En los talleres los adultos y los jóvenes dibujaron lo que saben o conocen acerca de la manera en que vestían las personas de antaño.



Paleógrafo elaborado por jóvenes de la aldea Los González, Sta. Ma. Xalapán, Jalapa. Fotografía de Gretel Galindo, 2015.



Papelógrafo elaborado por los jóvenes de la aldea Los González, Sta. Ma. Xalapàn, Jalapa. Fotografía: Gretel Galindo, 2015.



Señora participante luce el vestido tradicional. Taller de adultos de aldea Los González, Santa María Xalapàn, Jalapa. Fotografía de Gretel Galindo, 2015.

En los actos cívicos escolares y en los festivales folklóricos, los maestros y promotores culturales incentivan a los niños y adolescentes a vestirse al modo “xinka”, pero algunas veces –según los entrevistados– los trajes no se corresponden con la realidad, sino que representan una manera en que se imagina cómo fueron en el pasado. Por su parte, las mujeres de la Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapàn (AMISMAXAJ 2015, p. 20) han recreado un vestido de cuatro colores (rojo, verde, negro y amarillo) que lucen en ocasiones especiales (reuniones, asambleas y ceremonias). De alguna manera este traje les sirve a ellas para visibilizarse y recordar que cada color tiene un significado en la cosmovisión xinka: el rojo significa la sangre, la fuerza y la energía del cuerpo humano; el negro significa el descanso, la tierra y la dirección al cerro Alutate; el verde simboliza la naturaleza y la dirección del cerro Tekuanburro. El

amarillo las semillas, el amanecer, la niñez, el sol y el maíz. El blanco sintetiza las cuatro energías.



Mujeres integrantes de AMISMAXAJ en un Encuentro celebrado en Pino Dulce, Mataquescuintla. Fotografía: Gretel Galindo, 2015.

5.1.3. Las artes

Un tercer elemento constitutivo de la identidad xinka, en su aspecto objetivo o tangible, lo constituyen las artes y manualidades tradicionales. Se mencionó en primer lugar la elaboración de comales, jarros y cántaros en Talquezal y Los Izotes (Santa María Xalapàn) y en Santa María Ixhuatàn (Santa Rosa). Sin embargo, de este último lugar, las mujeres conocen muy bien las técnicas para elaborar los utensilios de barro, pero se enfrentan al dilema de que los dueños de los terrenos en donde está el barro necesario, les impiden ingresar a extraerlo. Por esta razón la alfarería de Ixhuatàn está desapareciendo. Igual situación sucede en otros lugares como Guazacapàn. En los años 1970, Morales Hidalgo (1980) realizó una investigación sobre la cerámica del suroriente e identificó varios pueblos en donde las mujeres elaboraban diversos utensilios de barro (por ejemplo, aldea Media Cuesta de San Rafael Las Flores; El Barrial y Zapotitlán (Jutiapa); cantones San Pedro y San Sebastián en Guazacapàn, Jumaytepeque, El Gavilán en Mataquescuintla y otros). En treinta y cinco años, de 1980 al 2015, este arte está experimentando el peligro inminente de desaparecer. A menos que alguna entidad gubernamental o de las mismas organizaciones indígenas les preste atención y las incentive. El principal factor que ha operado en contra de la alfarería, es la introducción masiva de utensilios de plástico y de peltre en la mayoría de los lugares antes señalados. Asimismo, localmente se mira de menos a “los trastos de barro” y a quienes los elaboran. Las mujeres no se ven a sí mismas como artistas, sino como alguien a quien le gusta “jugar con lodo”, para ganarse el sustento. En uno de los talleres con adultos se expresó que “sí es de suma importancia conservar todo tipo de artesanías”.



Ollas elaboradas en la aldea Los Izotes, Santa María Xalapán. Fotografía de Claudia Dary, 2007.

La jarcia o los trabajos con pita de maguey como hamacas, bolsas, redes y gamarras para las bestias (caballos y yeguas), también fueron mencionados como una artesanía que está decayendo, salvo lugares como Comapa (en Jutiapa) en donde tiene plena vigencia. Las mujeres se han caracterizado por ser excelentes bordadoras de sobre fundas para almohadas, cojines, manteles, tapetes, mantas para tortillas, para mencionar algunos. Otras artes útiles identificadas fueron los guacales, bucules o recipientes elaborados con morro o cualquier otro tipo de calabaza o tecomate (*cucurbitácea*). También están las bateas de madera utilizadas para amasar pan o queso y los petates, canastos, cajitas, joyeros y adornos elaborados con tul, particularmente los de San Juan Tecuaco (Santa Rosa). Varias mujeres de la Asociación de Artesanas Xinkas se dedican a este oficio. Se destaca la finura del trabajo de doña Ángela López, quien informó que la materia prima necesaria “es la mata de Tule que se saca de un lugar donde hay mucha agua, Ciénaga le llaman algunos, otros le dicen las Chácaras”.



Artista Ángela López de Santos muestra sus canastos de tul. San Juan Tecuaco, Santa Rosa. Foto: Gretel Galindo, 2015.



Artista Ángela López de Santos y su esposo Gildaberto Santos (presidente de la Comunidad Indígena local) muestra un petate de tul. San Juan Tecuaco, Santa Rosa. Foto: Gretel Galindo, 2015.

Los instrumentos musicales también fueron mencionados, particularmente la marimba, los pitos de carrizo y el tambor, al cual llaman comúnmente atabal o *tabal*. Este tambor fue observado en la fiesta del Señor Santiago, en Mataquescuintla, así como en ocasión de una reunión de la Cofradía de San Francisco, en la casa parroquial de Jumaytepeque. Por otras investigaciones previas se conoce que el pito y los tabales se utilizan para acompañar las imágenes de los santos patronos (el Señor Crucificado, Santa María de la Expectación o Virgen de la O, y el Niño Salvador del Mundo) de Santa María Xalapán (Dary, 2010). En la región xinka de Santa Rosa, se tocaba el tambor, una forma de convocar a la gente para realizar trabajos comunitarios que daban inicio a las cuatro de la mañana (Tovar, 2001: 127). Es importante mencionar que las personas que tocan el tambor, lo hacen durante años seguidos, son como “los encargados del tambor”. En Jumaytepeque, son personas mayores quienes nos dijeron que cuando ellos mueran, se terminará la tradición para siempre, porque a los jóvenes les avergüenza tocar el citado instrumento.

También se mencionó el violín, el violón y la guitarra como música tradicional de la montaña. Estos instrumentos de cuerda son de origen europeo pero los indígenas los incorporan a su tradición musical y la hacen propia. Algunos adultos expresaron que la música con instrumentos de cuerda se ve de menos por la invasión de música que viene de México: norteñas, corridos, duranguenses y del Caribe: bachatas, merengue y *reggeatón*.



Músico lleva el *tabal* (atabal) en la fiesta del patrón Santiago de Mataquescuintla. Julio de 2015. Foto: Claudia Dary.



Músico lleva el "tabal" en la fiesta del patrón Santiago de Mataquescuintla. Julio de 2015. Fotografía: Claudia Dary.



Tabal (atabal) de Jumaytepeque, cofradía de San Francisco. Fotografía de Gretel Galindo, 2015.



Tabales (atabales) de Santa María Xalapán. Fotografía de Manuel Aguilar, 2007.

5.1.4. La gastronomía tradicional

Las comidas y bebidas tradicionales de la población indígena del suroriente y que las personas participantes dijeron que eran herencia de sus antepasados xinkas

fueron muchas. Aquí presentamos solamente algunas: en las montañas de Jalapa, Sampaquisoy y Alzatate se mencionó particularmente el totoposte (tortilla de maíz endurecida), tamales de viaje (masa de maíz con sal). Tambié están los tamalitos de anís, de chipilín, *tascales* (masa de elote, con crema envuelto en la hoja de elote); pinole, ayote y chilacayote en dulce; malanga de leche y manzanilla en dulce.

Además, se mencionaron en la zona xinka santarroseña, los *mukos* que es una doblada de masa de maíz o de arroz con queso adentro; el caldo de chipilín, el frijol *kamawa*, el pulique (carne de cabeza de cerdo, carne de tacuacín u otro animal silvestre rebozada en recado de maíz quebrantado y otros ingredientes). Asimismo, están la iguana en *iwaxte*, el coche *miche* o arroz con marrano y el *muxe* que son los menudos de cerdo, aderezados con chile, tomate y otros ingredientes.

En todos los lugares se mencionaron las bebidas siguientes: el chilate (bebida hecha con maíz, raíz de *sintul*, cacao, zapuyul o semilla de zapote y achiote); el atol de tres cocimientos y el atol *shuco* o *shuko*. Hay otra bebida, la *ixtahuala*, la cual solo fue mencionada en la bocacosta y costa sur.



Los tascales. Foto de Manuel Aguilar, 2014.

6. Otras formas de ver la identidad: los elementos subjetivos

La identidad de un pueblo se expresa, además de la manera arriba descrita, a través de formas que no podemos percibir tan fácilmente. En ese caso, se hace referencia a las experiencias de vida, al conocimiento local o saber indígena, la cosmovisión, las historias que se cuentan de padres a hijos y que se conocen como "tradición oral". Otros dos elementos constitutivos de la identidad son las festividades religiosas y la organización social.

Pero, ¿de qué manera las personas entrevistadas definieron su propia identidad? Muchos se identificaron simplemente como "indígenas" o "gente del campo", "campesinos"; otros como "mestizos" y otros como xinkas. Las personas que se auto identificaron como "indígenas" dijeron que lo que los define es la falta de oportunidades y la exclusión social. Esto se refleja en la pobreza que han vivido, el poco o nulo acceso a la escuela y la dedicación

que el mero dueño del territorio es un personaje conocido por los ancianos como *Teyo Sajar* o *Zajarli*,

6.1. Las festividades religiosas

Las celebraciones de las y los santos patronos de varias aldeas y cabeceras municipales están a cargo de las comunidades indígenas y de las cofradías locales. Constituyen un motivo importante para la cohesión social y la reciprocidad. Muchas cofradías de la región sur de Santa Rosa (como en Chiquimulilla y Tecuaco) y, parte de Jalapa han desaparecido, pero muchas perduran en Jumaytepeque y algunas en Mataquescuintla y Los Esclavos. Las fiestas religiosas provienen de siglos atrás y consisten en celebrar al santo o santa de un lugar determinado con novenas, rezados, procesiones, comidas, quema de pólvora y mucha algarabía. Es importante indicar que las cofradías trabajan todo el año y no solamente para la celebración del santo patrono. Sus integrantes, capitanas y mayordomos asumen los cargos con mucha devoción y gran responsabilidad, puesto que la fiesta requiere de mucho trabajo. En esta investigación se observó la celebración del patrón de Mataquescuintla, Santiago Apóstol, la cual tiene lugar el 25 de julio de cada año. Sin embargo, dicha celebración incluye rezos y preparativos desde varias semanas antes. La novena del Patrón inicia el 16 de julio. Los invitados a la celebración son los santos patronos de otros pueblos y sus respectivos mayordomos: la virgen de la Candelaria de la aldea Los Esclavos (Cuilapa), San Francisco, patrón de Jumaytepeque; San Gabriel de Sanguayabá (Palencia); la Divina Pastora de Sansur y la virgen del Rosario de Nueva Santa Rosa; y santos de la aldea Espitia Barrera del mismo municipio. Se indicó que todos estos santos “son compañeros”, como “nosotros también tenemos que serlo”.

Las cofradías de todas estas santas y santos a su vez, están obligados a invitar al patrón Santiago para que les visite en ocasión de sus respectivas festividades. De tal manera que durante todo el año y de forma circular o rotativa, las capitanas y mayordomos, así como los devotos de los santos, se mantienen haciendo visitas de un pueblo a otro, proceso que es denominado como “encuentro de los santos” y a los lugares de encuentro le denominan “topes” (Gaitán 2007: 4). Lo anterior se traduce en una confraternidad y una unión entre vecinos. En la cofradía del Patrón Santiago de Mataquescuintla se nos explicó que una imagen permanece en la cofradía y que otra idéntica, pero más pequeña, anda errante en los distintos barrios y aldeas, indicaron que el patrón Santiaguito errante “es el que nos une de vuelta y media”.

La preparación de la festividad del Patrón Santiago incluye muchos componentes que, por razones de espacio, no podemos describir. Solamente dejamos constancia de que la semana de celebraciones en torno al santo se realiza en la casa de la cofradía, en donde se hornea el pan, se cocina gran cantidad de porciones de alimentos (tamales de cerdo, carne guisada, pollos, ponche de leche y de frutas). Algunos alimentos son comprados pero otros son donados por los devotos, por ejemplo en 2015, se donaron

7 terneros para la fiesta. “Si, es mucho trabajo” –dijo una capitana– “pero aquí se trabaja con cariño y con fe”.

Para la fiesta del patrón Santiago arriban a Mataquescuintla varias delegaciones de cofrades de otros pueblos. Antes de ingresar a la casa de la cofradía, se llevan a cabo las “cortesías” que consisten en una suerte de danza que se realiza en las calles y en la cual, frente a cada santo, se colocan cuatro o cinco personas portando una bandera cada uno. Dicha bandera tiene el símbolo y los colores propios de cada cofradía. Se realiza una danza en la cual los portadores de las banderas las mueven de un lado hacia otro, mientras avanzan y luego retroceden. La música de banda acompaña esta danza-ceremonia, la cual se repite de dos a tres veces por las distintas calles del pueblo.

Las personas con quienes se conversó durante la celebración, en la casa de cofradía de Mataquescuintla, se identificaron como indígenas y como mestizas. Quienes lo hicieron como “xinkas” específicamente, fueron los cofrades de Jumaytepeque, quienes pronunciaron para la investigadora varias frases en el idioma.



Fiesta del Señor Crucificado de Santa María Xalapán, Foto: Claudia Dary, 2007.

Los santos patronos de la Montaña de Xalapán (el Señor Crucificado, la Virgen de la Expectación, el Niño, Salvador del Mundo y otros) no salen a otros municipios. Pero durante todo el año andan errantes de aldea en aldea, solo que dentro de los perímetros de la región Xalapán. En cada hogar que acoge a los patronos, se hace una velación, un rezado, se quema pólvora y se sirven tamales. Esto es una antigua costumbre que coadyuva a la unión de los campesinos y a afianzar los lazos de reciprocidad entre los mismos. Las tradiciones que giran en torno a los patronos provienen de siglos atrás. Un entrevistado dijo: “ellos, los patronos” son “los que nos ayudan, nos defienden en



todos los casos, esa es nuestra fe, y es nuestra cultura, y patrimonio que a como dé lugar lo tenemos que defender!”.

En pueblos xinkas como Tecuaco, se acostumbraba celebrar la buena cosecha de los elotes con una *atoleada*, es decir, se obsequia atole de elote, mientras se alegra el día con marimba (Tovar, 2001: 127).



Programa de la Feria Titular en honor al Apóstol Santiago de Mataquesuintla (Jalapa). Foto: Claudia Dary, julio de 2015.



Invitación que la cofradía del Apóstol Santiago de Mataquesuintla (Jalapa) envía a otras cofradías y a personas particulares. Foto: Claudia Dary, julio 2015.



Capitanas de la Cofradía del Apóstol Santiago. Mataquesuintla, Jalapa. Foto: Gretel Galindo, julio de 2015.



Procesión del Patrón Santiago de Mataquesuintla, Jalapa. Foto: Claudia Dary, julio de 2015.



Cortesías. Fiesta del patrón Santiago. Mataquesuintla, Jalapa. Fotografía: Claudia Dary, 2015.



Cortesías durante la fiesta del patrón Santiago. Mataquescuintla (Jalapa). Fotografía: Claudia Dary, 2015.



Virgen de la Candelaria, patrona de la aldea Los Esclavos, Cuilapa, Santa Rosa de visita en Mataquescuintla (Jalapa), en ocasión de la fiesta del Patrón Santiago. Foto: Claudia Dary, 2015.

6.2. Las organizaciones sociales y la defensa del territorio

La investigación identificó dos tipos de organización local: a) las organizaciones campesinas e indígenas que fueron fundadas durante la colonia y otras a inicio del siglo XX y, b) las organizaciones xinkas recientes del período Post-Acuerdos de Paz.

6.2.1. Las organizaciones campesinas e indígenas tradicionales.

Estas se dividen en dos grandes grupos: **las comunidades indígenas** y las cofradías, antes mencionadas. Las primeras fueron creadas para velar por la posesión, herencia y resguardo de los recursos naturales de propiedad

colectiva, tales como tierras, ríos, quebradas, lagunas y bosques. Estos recursos naturales junto a la cosmovisión propia, y las relaciones sociales que se establecen en un espacio físico conforman la base fundamental de la noción de territorio. Es decir, naturaleza, cosmovisión y relaciones sociales son los tres elementos fundamentales para entender al territorio.

Debe diferenciarse la tierra –como compuesto mineral, objeto de trabajo, fuente de vida y supervivencia socioeconómica- del territorio, concebido como un espacio físico, pero también social, cultural y simbólico sobre el cual viven y trabajan las personas.

Algunas de las organizaciones comunales, en la región xinka, se generaron durante la Colonia sobre la base de esquemas organizativos prehispánicos, pero otras se crearon hasta el siglo XX. Las organizaciones más antiguas proceden de la alcaldía indígena; otras tuvieron como base la cofradía. De hecho, para el caso de la Comunidad de Santa María Xalapán, a sus autoridades se les sigue nombrando como “mayordomo” y “principal mayor”. Estas *comunidades* indígenas fueron obligadas a inscribirse legalmente en la Secretaría y/o Ministerio de Gobernación y Justicia a inicios del siglo XX.

En los tres talleres realizados en Xalapán siempre fue mencionado el “gobierno indígena” y el sistema de tierras comunales como algo que hay que respetar y que identifica a las personas que habitan en la montaña. Asimismo, en las entrevistas realizadas en San Carlos Alzatate y en Jumay, se mencionó a la Junta Comunal como una organización social que tiene control sobre las tierras y que es autorizada localmente para tratar muchos asuntos de interés de todos los vecinos.

En Sampaquisoy y San Antonio las Flores, que son aldeas de Mataquescuintla, también hay tierras poseídas en común. Sin embargo, sus habitantes se identificaron como mestizos, algunos como ladinos y pocos como indígenas. Estas tierras fueron compradas por los vecinos a inicios del siglo XX. Algunos de estos vecinos son descendientes de milicianos del siglo XIX. En el caso de San Juan Tecuaco, se está dando un importante proceso para revitalizar el gobierno xinka, el cual se había debilitado.



Integrantes de la Junta Directiva de la Comunidad de Sampaquisoy, Mataquescuintla, Jalapa. Foto: Manuel Aguilar, mayo de 2015.



Señora Juventina Navarajo Asencio, vicepresidenta de la Junta Directiva de la Comunidad Indígena de San Juan Tecuaco, acompañada de don Lucas García y de Basilia Trinidad Navarajo García, de la municipalidad de la misma localidad. Fotografía: Gretel Galindo, 2015.

Todas las comunidades indígenas comparten determinadas características que son las siguientes: por lo general tienen uno o varios títulos de propiedad de sus tierras; poseen estatutos y reglamentos impresos y con respaldo jurídico. Además, son representadas por una junta directiva, la cual es electa popularmente cada cierto tiempo (el período en que las juntas pasan en funciones depende de cada lugar); a los residentes se les denomina *comuneros*, *comuneras* o *condueños* y *condueñas*. Como la tierra es un recurso escaso, dado que la población aumenta, en casi todas las comunidades no es bien visto que los comuneros se casen con personas foráneas, aunque en la realidad es algo que ocurre desde hace varias décadas. Por supuesto, cada comunidad tiene sus particularidades, por ejemplo, la de Santa María Xalapán se compone de una orden mayor (la junta directiva) y una menor, que se integra por representantes de cada aldea de la Montaña. En todas las *comunidades*, los cargos son *ad honorem*, por eso sus integrantes dicen que “sirven” a la colectividad. Aunque actualmente ya se encuentran algunas mujeres participando, la mayoría de los integrantes o directivos son hombres y son electos en asambleas generales, donde participa toda la comunidad.



Proceso de elección de la Junta directiva (orden mayor) de la Comunidad Indígena de Santa María Xalapán. Fotografía: Manuel Aguilar, 2007.

Como indicó un entrevistado: “el punto de partida de todas las juntas es la defensa del territorio, la recuperación de tierras” (JAL-5). La mayoría de *comunidades indígenas* ha tenido que enfrentar problemas por determinar los linderos correctos, así como también han sido víctimas de despojos desde la época colonial. Es por eso que actualmente la conflictividad social que ocurre en la región se da no solo por la minería, sino por conflictos territoriales antiguos. La comunidad que ha enfrentado más conflictos de este tipo es la de Santa María Xalapán. Se han instalado mesas de negociación entre las partes involucradas: comuneros, terratenientes particulares, representantes del gobierno (del Sistema Nacional de Diálogo y la Secretaría de Asuntos Agrarios) y testigos para tratar de resolver el problema. De igual forma la Comunidad Agrícola Xinka de Jumaytepeque continúa luchando para la recuperación de una fracción de tierras que se perdieron cuando se fundó el municipio de Nueva Santa Rosa. Los comunitarios de Jumay dicen que el problema sucedió en tiempos del presidente Estrada Cabrera, cuando se formó el municipio de Nueva Santa Rosa, en 1917. Fue entonces cuando les seccionaron buena parte de sus terrenos que, según dicen, llegaban hasta Barberena.

Por razones de espacio no podemos explicar aquí toda la historia y particularidades de cada comunidad. Basta por ahora con mencionar que las comunidades indígenas más importantes del suroriente del país y que se identifican como xinkas son las siguientes: Comunidad Indígena Xinka Las Lomas (Chiquimulilla, Santa Rosa) cuenta con 7 caballerías, 8 manzanas y 7016 v²; Comunidad Agrícola Xinka de Jumaytepeque (126 cab. 64 mz, 475 v², aunque los comunitarios dicen que antes tenían 164 cab. En Jutiapa, las dos comunidades más importantes son la de San Juan Yupiltepeque (149 cab, 44 mz y 9,910 v²) y la Comunidad de Indígenas del municipio de Jutiapa (6 fincas inscritas que en total suman 730 cab, 44 mz y 8,747 v²). De Jalapa hay que mencionar la Comunidad Indígena de Santa María Xalapán, que tiene una finca compuesta por tres lotes que en su totalidad suman 397 caballerías y la comunidad indígena de San Carlos Alzatate que cuenta con 137 caballerías. En esta última comunidad, las personas se identifican como xinkas pero también como poqomames y algunos como mestizos. Existen otras dos comunidades indígenas en territorio poqomam, la de San Pedro Pinula y la de Guisiltepeque (Dary, 2010 y 2014). Asimismo, hay que mencionar a la comunidad de Ladinos Pardos, que se organiza de manera algo similar a las anteriores.

En el caso de Tecuaco, se formó una alcaldía xinka sobre la base de una comunidad indígena tradicional más antigua. Como alcaldía indígena de Tecuaco se cuenta con el respaldo del Parlamento citado desde el 2010. La alcaldía no administra los ejidos comunales, sino que lo hace la municipalidad.



Sede de la Comunidad Agrícola Xinka de Jumaytepeque, Nueva Santa Rosa. Fotografía: Gretel Galindo, 2015.



Junta Directiva de la Comunidad Indígena de San Carlos Alzatate, Jalapa. Fotografía Gretel Galindo, 2015.

En la mayoría de los casos, el término “xinka” se añadió después al nombre original de la “comunidad indígena”. Esto fue, alrededor del año 2000 o después. Esto quiere decir que las “comunidades” pasaron por un proceso de toma de conciencia sobre su identidad étnica, y sobre su pertenencia a un pueblo; como una manera de dignificarlo y reconocerlo social y, sobre todo, políticamente frente a los demás.

6.2.2. Organizaciones indígenas del periodo Post-Acuerdos de Paz.

Existen más de 10 organizaciones indígenas recientes fundadas a raíz de los Acuerdos de Paz. Lamentamos no poder mencionar aquí el trabajo de todas. En este lugar, destacamos tres por ser las más importantes. El Consejo del Pueblo Xinka de Guatemala (COPXIG), el Parlamento Xinka y la Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán. El COPXIG ha tenido especial protagonismo en el rescate de la cultura xinka de los tres departamentos del suroriente (Jalapa, Jutiapa y Santa Rosa), pero sobre todo

de este último; ha emprendido investigaciones lingüísticas que ha aplicado y aplica a la educación. El Parlamento Xinka ha funcionado como espacio aglutinador de todas las comunidades indígenas que luchan por sus territorios y también se interesa por el rescate de la identidad. Y AMISMAXAJ trabaja fundamentalmente, por el reconocimiento de los derechos humanos y específicos de las mujeres indígenas, en su capacitación y formación a todo nivel.

El mantenimiento de las tierras comunales constituye, según dijeron varios entrevistados, la principal defensa frente a la minería: “gracias a Dios de que nuestras tierras, pues por ser comunales, no nos han entrado tan fácil, al menos que se nos metan como dicen ‘por debajo’, allí sería otra cosa”.

Las organizaciones indígenas antes mencionadas han contado con el apoyo de la Iglesia Católica. Particularmente, de la Diócesis de Santa Rosa y de la Comisión Diocesana de la defensa de la Naturaleza (CODIDENA) y de la Diócesis de Jalapa. Los jóvenes de Mataquescuintla, seguramente por estar más cerca de San Rafael Las Flores, enfatizaron muchísimo en el cuidado del medio ambiente, y el tema de la minería.

7. Reflexiones finales

En este breve documento se ha identificado que existen suficientes evidencias históricas y antropológicas que documentan la existencia del Pueblo Xinka y su deseo de pervivir. Este pueblo se ha visto disminuido numéricamente por las enfermedades traídas por los españoles. Asimismo, debido a los malos tratos y exceso de trabajo que se le impuso durante la colonia, sobre todo en el primer siglo posterior a la invasión y mal llamada “conquista”.

También es cierto que al suroriente del país arribó población española que se mezcló con la indígena, produciendo un mestizaje biológico y cultural. La discriminación y las políticas estatales para castellanizar y militarizar a la población incidieron en el desuso del idioma xinka. Sin embargo, se ha visto que este pueblo tiene otros marcadores o características de su identidad, fundamentalmente el mantenimiento de sus tierras comunales y de las organizaciones sociales que sirven para administrarlas. Así también, la cosmovisión y la tradición oral juegan un importante papel como elementos con los cuales la población se siente identificada. Estos elementos culturales están estrechamente vinculados a la noción del territorio y es por eso que actualmente se están dando procesos de coordinación para protegerlo y defenderlo frente a la instalación de megaproyectos.



8. Fuentes de Información

- AMISMAXAJ (2015). *Tejiendo historias para sanarnos desde nuestro territorio, cuerpo tierra*. Guatemala: Maya Wuj'.
- Calderón, E. (1908). *Estudios Lingüísticos. I. Las lenguas (Sinca) de Yupiltepeque y del Barrio del Norte de Chiquimulilla en Guatemala*. Guatemala: Tipografía Sánchez & De Guise.
- Campbell, L. (1972). A Note on the So-called Alaguilac Language. *International Journal of American Linguistics* 38: 203-207.
- COPXIG 2013. *Prácticas comunitarias Xinkas en cosmovisión, ciencia y tecnología, y organización comunitaria*. Guatemala: Consejo Coordinador del Pueblo Xinka de Guatemala -COPXIG-. Impreso por CHOLSAMAJ.
- Cortés y Larraz, P. (1958). *Descripción Geográfico-Moral de la Diócesis de Goathemala (1768-1770)*. Prólogo de A. Recinos. 2 vols. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia.
- Dary, C. (2010). *Unidos por Nuestro Territorio*. Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos.
- Del Busto, I. (1962). Localización de Atiquipaque: un pueblo xinca desaparecido. En, *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*. XXXV (1-4), 103-147.
- Fernández, J. (1938). Diccionario del Sinca. En, *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, 15, 359-366.
- Gaitán L., D. (2007). El pueblo Xinka de Los Esclavos. En, *Boletín IIHAA*. Guatemala. Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas de la Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Kaufman, T. (1974). *Idiomas de Mesoamérica*. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra (Colección del Seminario de Integración Social, 34).
- Fuentes y G., F. A. (1933). *Recordación Florida*. Guatemala, Tipografía Nacional.
- López R, R. (2007). *La cosmovisión xinca*. Guatemala: Liga Maya Guatemala.
- Morales, I. (1980). *Cerámica Tradicional del Oriente de Guatemala*. Guatemala: Sub-Centro Regional de Artesanías y Artes Populares. (Colección Tierra Adentro).
- Palma, G. (1991). Índice General del Archivo del Extinguido Juzgado Privativo de Tierras depositado en la Escribanía de Cámara del Supremo Gobierno de la República de Guatemala. México, CIESAS, Ediciones de la Casa Chata.
- Polo, F. & Corado E., G. (1984). *Monografía de Cuilapa*. Guatemala: CENALTEX, Ministerio de Educación.
- Quesada S., F. (1980). *Estructuración y desarrollo de la administración política territorial de Guatemala en la colonia y la época independiente*. Guatemala. Centro de Estudios Urbanos y Regionales.
- Sachse, F. (2000). *Lexicografía y Morfología Xinka*. A. Lomónaco, trad. Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos, Inc. FAMSI. Recuperado de <http://www.famsi.org/reports/99009es/index.html>
- Sarazúa, J. C. (2013). La Montaña en Guatemala: entre la rebelión y la defensa del Estado, 1800-1870. En, *Miradas Regionales. Las regiones y la idea de nación en América Latina, siglos XIX y XX*. Taracena, A., ed. Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México
- Schuman, O. (1967). *Xinca de Guazacapán*. México, D. F: Tesis para obtener el título de lingüista y el grado de Maestro en Ciencias Antropológicas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).
- Tovar, M. (2001). *Perfil de los pueblos: Maya, Garífuna y Xinka de Guatemala*. Guatemala: Proyecto de Asistencia Técnica Regional (RUTA) y Ministerio de Cultura y Deportes.

9. Glosario

Alpargata: tipo de calzado español hecho con fibras naturales.

Arcabucero: soldado que va armado con un arcabuz. El arcabuz es una antigua arma de fuego, se utilizó del siglo XV al XVII.

Balletero: soldado que dispara con una ballesta. Una ballesta es un “arma impulsora, consistente en un arco montado sobre una base recta que dispara proyectiles, a menudo llamados pernos o virotes”.¹²

Criollo: persona descendiente de españoles que nació en suelo guatemalteco o de otra parte de Hispanoamérica.

Cholultecas: indígenas habitantes del pueblo de Cholula, fueron aliados de los españoles en la invasión de Guatemala.

Goathimaltecos: indígenas, probablemente kaqchikeles, coadyuvaron con los españoles en la invasión de ciertas partes de Guatemala, pero después se enfrentaron al invasor durante más de seis años.

Idioma mexicano: equivale al náhuatl

Macana: mazo o garrote.

Mexicanos: indígenas del centro de México.

Saeta: se refiere a una flecha o a un arma que se puede arrojar con fuerza en contra del enemigo, utilizando un arco.

Tapian: palabra que viene de tapia, persona que cierra una puerta.

Tlascaltecas o tlaxcaltecas: indígenas originarios del pueblo de Tlaxcala, en la región centro oriental de México. Los tlaxcaltecas fueron aliados de los españoles en la invasión de Guatemala

10. Agradecimientos

Se desea agradecer profundamente la colaboración de las 49 personas entrevistadas y de las 100 que participaron en los cuatro talleres. Por este medio se respeta la privacidad y anonimato de las mismas y por eso no se colocan los nombres y apellidos de cada uno de ellos.

Muy especialmente damos las gracias a varias personas, sin las cuales este trabajo hubiera sido imposible, porque ellos nos abrieron las puertas en varias comunidades e instituciones. Son ellas: los sacerdotes Ademar Muñoz, Ángel Recinos, Pedro Pineda; alcalde de Mataquescuintla Hugo Loy Solares; promotoras culturales Oralia Villalta, Isabel Suququí, Claudina de la Cruz y Manuel Aguilar y Ma. Elena Andrés. Muy especialmente a la profesora Melania Astrid Matías por su amistad y apoyo desinteresado. Asimismo a Lina Barrios y Suyapa Velázquez, investigadoras del IDEI, USAC, a Moisés Divas, del Parlamento Xinka, a todas las compañeras xinkas de AMISMAXAJ, especialmente a Bernarda López y Lorena Cabnal. Igualmente, va nuestro agradecimiento para Ramiro López, Miguel Ángel Balcárcel del Sistema Nacional de Diálogo; a Don Margarito, sacristán de la parroquia de Mataquescuintla por su hospitalidad. Igualmente a Thelma Porres de CIRMA, por su constante interés y ayuda para enriquecer en este trabajo; gracias también a Alejandro Conde del Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala.

¹² <https://es.wikipedia.org/wiki/Ballesta>

DIRECTORIO

- Universidad de San Carlos de Guatemala

Dr. Carlos Alvarado Cerezo
Rector Magnífico

Dr. Carlos Enrique Camey Rodas
Secretario General

- Dirección General de Investigación

M Sc. Gerardo Leonel Arroyo Catalán
Director General de Investigación

Ing. Agr. MARN Julio Rufino Salazar Pérez
Coordinador General de Programas

M Sc. Brenda Lucrecia Díaz Ayala
Coordinadora del Programa Universitario de Investigación en
Cultura, pensamiento e identidad de la sociedad guatemalteca

Dra. Claudia Dary
Coordinadora del proyecto de investigación

Br. Gretel Galindo
Asistente del proyecto de investigación

- Instituto de Estudios Interétnicos

Dra. María Teresa Mosquera Saravia
Directora

Dra. Claudia Dary Fuentes
Coordinadora Área de Estudio de las Relaciones de Poder

Esta publicación es producto del proyecto de investigación "Identidad, territorio y conflictividad social en la región xinka", avalado por el Instituto de Estudios Interétnicos; aprobado y financiado por la Dirección General de Investigación de la Universidad de San Carlos de Guatemala, partida presupuestal 4.8.63.3.70