



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

INFORME FINAL
**IDENTIDAD, TERRITORIO Y CONFLICTIVIDAD SOCIAL EN LA REGIÓN
XINKA**

Equipo de Investigación

Nombre del coordinador (a)	Dra. Claudia de los Ángeles Dary Fuentes
Nombre de Auxiliar de Investigación II	Lourdes Gretel Ninoshtchka Galindo Tórtola

Nueva Guatemala de la Asunción, 24 de noviembre de 2015

INSTITUTO DE ESTUDIOS INTERÉTNICOS (IDEI)

3.CONTRAPORTADA

M. Sc. Gerardo Arroyo Catalán
Director General de Investigación

Ing. Agr MARN Julio Rufino Salazar
Coordinador General de Programas

MSc. Brenda Díaz Ayala
Coordinadora del Programa de Investigación

Dra. Claudia Dary Fuentes
Coordinadora del proyecto

Licda. Inf. Gretel N. Galindo T.
Auxiliar de investigación II

Partida Presupuestaria
4.8.63.3.70
Año de ejecución: 2015

4. CONTENIDO

INDICE

5.	Resumen	1
6.	Abstract	1
7.	Introducción	2
8.	Marco teórico y estado del arte	8
9.	Materiales y métodos	11
10.	Resultados	19
10.1	Matriz de resultados	19
10.2.	Impacto esperado	22
11.	Análisis y discusión de resultados	23
11.1.	La historia del pueblo xinka	23
11.1.1	Los xinkas y su contacto con los españoles en el siglo XVI	25
11.1.2	Los xinkas y sus vecinos: pueblos sujetos al tributo y al trabajo forzado	32
11.1.3	Las cofradías de los indígenas y sus posesiones	34
11.1.4	El declive de las cofradías	45
11.1.5	Los límites de los pueblos xinkas en el siglo XX y XXI	46
11.1.6	El idioma xinka y sus referentes históricos y lingüísticos	48
11.2	Los marcadores de la identidad xinka	56
11.2.1	Los marcadores objetivos de la identidad	56
a)	El idioma	58
b)	Los esfuerzos en pro del rescate y la enseñanza del idioma xinka	61
c)	El vestido o indumentaria	65
d)	Formas de trato	71
e)	Las artes	72
f)	La gastronomía tradicional	77
11.2.2.	Los marcadores subjetivos de la identidad	81
a)	La autopercepción étnica	81
b)	Espiritualidad y festividades religiosas	91
11.3	Las organizaciones sociales	98
11.3.1	Las organizaciones campesinas e indígenas históricas o tradicionales	98
11.3.2.	Las organizaciones indígenas del periodo Post Acuerdos de Paz	106
a)	El Consejo del Pueblo Xinka de Guatemala (COPXIG)	106
b)	El Parlamento del Pueblo Xinka de Guatemala (PAPXIGUA)	108
c)	La Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán, Jalapa, AMISMAXAJ	114

11.4	La conflictividad social en el suroriente: detonantes y respuestas sociales en el periodo 2008-2013	117
14.4.1	Tipología de los conflictos en el suroriente	
11.4.1.1	La conflictividad agraria	118
11.4.1.2	La conflictividad en torno a la minería	122
a)	Factores generadores del conflicto: el establecimiento de la mina San Rafael	122
b)	La apropiación del territorio por parte de la minera	123
c)	Las reacciones y estrategias de la población	126
d)	El dilema de la ley de minería, las regalías y los discursos del desarrollo	128
e)	La violencia y el estado de sitio del 2013	131
f)	Las consultas comunitarias	137
g)	La defensa territorial y la identidad xinka	141
h)	Impacto social de la minera en la población	145
12.	Conclusiones	148
13.	Referencias	155
14.	Anexos	165
14.1.	Comisiones efectuadas de marzo a junio de 2015	165
14.2.	Entrevistas efectuadas	166
14.3.	Los instrumentos de investigación	167
14.4.	Actores sociales y políticos consultados de marzo a julio de 2015	171
14.5.	Talleres realizados	173
14.6.	Listado general de los colaboradores de la investigación	173
15.	Actividades de gestión, vinculación y divulgación	177
16.	Orden de pago	178

Índice de mapas

1.	Lugares visitados durante la investigación	12
2.	Principales pueblos de origen xinka de Guatemala	54
3.	Principales pueblos de origen xinka de Guatemala (color)	55
4.	Área afectada por el Estado de Sitio, impuesto por el gobierno el 1° de mayo de 2013. Ubicación de la Mina San Rafael y las municipalidades cercanas que han manifestado en contra de la misma.	121

Índice de tablas

1.	Matriz de resultados	19
2.	Las cofradías en algunos pueblos del Suroriente de Guatemala, según el Arzobispo Cayetano Francos y Monroy, 1780 y 1786	40

3.	Primicias entregadas por los indígenas y reportadas por los sacerdotes por un periodo de cuatro años. Mataquescuintla, 1796	42
4.	Resumen general de los fondos entregados por los indígenas a la Iglesia en los cinco pueblos del curato de Los Esclavos en 1796	43

Índice de figuras

1.	Asistente de investigación, Gretel Galindo entrevista a doña Bernarda López, integrante de la Asociación de Mujeres Xinkas	14
2.	Taller con jóvenes en Mataquescuintla (Jalapa).	15
3.	Taller con jóvenes en el caserío Los González, Santa María Xalapán.	15
4.	Taller con adultos en caserío Los González, Santa María Xalapán.	16
5.	Taller de adultos en La Laguna del Pito, Santa María Xalapán	16
6.	Registro del Curato de San Cristóbal Jutiapa, siglo XVIII.	36
7.	Iglesia del pueblo de Yupiltepeque, Jutiapa	51
8.	Maestros de educación primaria de Mataquescuintla, Jalapa	
9.	Señora participante luce el vestido tradicional. Taller de adultos de la aldea Los González, Santa María Xalapán, Jalapa	68
10.	Papelógrafo elaborado por jóvenes de la aldea Los González, Sta. María Xalapán, Jalapa	69
11.	Mujeres integrantes de AMISMAXAJ en un Encuentro celebrado en Pino Dulce, Mataquescuintla	71
12.	Ollas elaboradas en la aldea Los Izotes, Santa María Xalapán por la artista Adela López	73
13.	Artista Ángela López de Santos muestra sus canastos en San Juan Tecuaco, Santa Rosa	75
14.	Artista Ángela López de Santos y su esposo Gildaberto Santos (presidente de la Alcaldía Indígena local), muestran un petate de tul. San Juan Tecuaco, Santa Rosa	75
15.	Cofrade lleva el tabal. Jumaytepeque, Nueva Santa Rosa.	76
16.	Músico lleva el “tabal” en la fiesta del patrón Santiago de Mataquescuintla	77
17.	Músico lleva el “tabal” en la fiesta del patrón Santiago de Mataquescuintla.	77

18.	Olla en que se cuece el recado para los tamales. Cofradía de Santiago El Mayor, Mataquescuintla	78
19.	Los <i>tascales</i>	79
20.	Frijoles y gallinas en recado y refresco de flores de buganvilia	81
21.	Refresco de buganvilia	81
22.	Frijol <i>juruna</i> en recado	81
23.	Chilacayote en conserva	81
24.	Adultos preparan un altar para la invocación, previo a la ealización del taller. Laguna del Pito, Xalapán	83
25.	Invocación xinka en el taller de la aldea Los Gonzáles, Santa María Xalapán	83
26.	Dibujo hecho por los jóvenes participantes en el taller del caserío Los González, santa María Xalapán	85
27.	Jóvenes dibujan su territorio. Taller de jóvenes de Xalapán	85
28.	El patrón Santiaguito, imagen errante de Mataquescuintla, Jalapa	92
29.	El patrón Santiaguito, imagen errante. Mataquescuintla, Jalapa	93
30.	Santiago El Mayor, patrono de la cofradía de Mataquescuintla, Jalapa.	93
31.	Bandera con la insignia de Santiago el Mayor, patrono de Mataquescuintla, Jalapa	94
32.	Capitanas de la Cofradía del Apóstol Santiago. Mataquescuintla, Jalapa	95
33.	Procesión del Patrón Santiago de Mataquescuintla, Jalapa	95
34.	Cortesías. Fiesta del patrón Santiago.	96
35.	Cortesías durante la fiesta del patrón Santiago.	96
36.	Proceso de elección de la Junta Directiva (orden mayor) de la Comunidad Indígena de Santa María Xalapán.	101
37.	Junta directiva de la Comunidad Indígena de San Carlos Alzatate	102
38.	Sede de la Comunidad Agrícola Xinka de Jumaytepeque, Nueva Santa Rosa	103
39.	Integrantes de la Junta Directiva de la Comunidad de Sampaquisoy, Jalapa	104
40.	Señor Juventina Navarizo acompañada de empleados municipales. San Juan Tecuaco, Santa Rosa	113

41.	Anuncio de la Minera San Rafael en la carretera que conduce de San Rafael Las Flores a Mataquescuintla.	126
42.	Anuncio de la Minera San Rafael	130
43.	Afiche pegado en las paredes de una tienda. Se difunde las enfermedades que causa en el cuerpo humano los químicos de la minería, promocionado por CALAS. Aldea Soledad Grande, Mataquescuintla, Jalapa	138
44.	Cartel que refleja los resultados de las consultas municipales y refleja el rechazo a la minería colocado en el camino entre la cabecera departamental de Jalapa y la montaña de Santa María Xalapán.	140
45.	Estudiantes que participaron en el taller de jóvenes de Mataquescuintla exponen sobre la protección a la naturaleza. Foto Gretel Galindo, 2015	147

Título del Proyecto: “Identidad, territorio y conflictividad social en la región xinka”

5. Resumen

El presente documento aborda la historia y la cultura del pueblo xinka. Se identifican los componentes objetivos y subjetivos de su identidad y se describen y analizan las principales organizaciones indígenas, tanto históricas como contemporáneas que existen en el suroriente de Guatemala. Se expone cuál ha sido la posición de las organizaciones indígenas frente a los procesos recientes de conflictividad social que se han dado a raíz de la actividad minera en el municipio de San Rafael Las Flores y también a raíz de la emisión de licencias de exploración minera en los municipios aledaños. De manera comparativa se analiza la forma en que la población de dos municipios de Jalapa y dos de Santa Rosa posicionan su identidad étnica como un elemento político en sus acciones de defensa del territorio y del medio ambiente. La manera en que los jóvenes se expresan sobre su identidad y la cultura de sus antepasados se compara con la manera en que los adultos abordan los mismos temas. La perspectiva de género también fue tomada en consideración para el análisis de la concepción del territorio.

Palabras claves: identidad étnica, xinkas, rescate cultural, conflictividad social, resistencia, lucha territorial, comunidades, territorio, suroriente de Guatemala.

6. Abstract

The Xinka history and culture constitute the main focus of the current research report. This work discusses the history of the Xinka People, as well as the objective and subjective ethnic features. It also contextualizes ethnicity in the political and social conflict scenario of the Southeastern region of Guatemala. This turmoil has appeared into scene since the San Rafael Mining was established in the *municipio* of San Rafael Las Flores. However, the research takes into account a broader geographical area which includes Mataquescuintla, Santa María Xalapán, Jumaytepeque, Cuilapa and San Juan Tecuaco. Ethnic identification becomes the principal source of action of some local organizations. The ultimate objective of this research was to understand who the population posits their identity in a situation of recent social conflict. Two broad findings stand out: one is that being xinka is not the only important ethnic category in the region. The second is that people is self-identified mainly as a *comunitarios* engaged in a *popular resistance* movement against the mining activity. However, the xinka identity also emerges as relevant as far

as this is a category protected and backed up by the ILO Convention No.169 and other international declarations.

7. Introducción

a) Planteamiento del problema de investigación

La presente investigación aborda la manera en que los indígenas xinkas que habitan en el suroriente del país definen su identidad étnica a partir de los Acuerdos de Paz, pero también a raíz de que esta región se convierte en un foco de conflictividad social. Dicho fenómeno se presentó en el periodo 2008 a 2013, luego de la apertura de la minera San Rafael¹ y de la emisión de varias licencias de exploración en áreas circunvecinas a la misma.

El Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDIPI) firmado en 1995 confirió los xinkas de visibilidad en la escena política y social, a nivel nacional. Antes de esto era poco lo que los guatemaltecos conocían acerca de dicho pueblo, incluso los registros oficiales del Estado lo habían destinado a desaparecer ya que progresivamente sus porcentajes iban bajando. Esto responde a la tendencia culturalista de asociar la identidad étnica con la práctica de un idioma distintivo, o con lucir un traje regional. Según el último censo de población, el porcentaje de población xinka era de un 0.1% (INE 2002)², lo cual contrasta enormemente con respecto a los hablantes del español: 60.5% y con los del k'iche': 11.3%. Las organizaciones xinkas cuestionan esta cifra y argumentan que las estadísticas contribuyen a su etnocidio.

Los lingüistas que han trabajado en varios municipios de Santa Rosa y Jutiapa han concluido que “ya no hay hablantes que todavía se comuniquen activamente en xinka entre ellos”; es decir, de manera cotidiana (Sasche, 2005, p. 5). En algunos pueblos como en Guazacapán,

¹ En el municipio de San Rafael Las Flores, Santa Rosa.

² Según el Censo Nacional de Población del 2002, El número de personas que reportan el idioma xinka (“idioma en el que aprendió a hablar”) fue de 14,794, de éstos 7,222 fueron hombres y 7,572 mujeres. INE Censo Nacional XI de Población y VI de Habitación, 2002 e Informe de Desarrollo Humano (INDH, 2005).

Chiquimulilla y Jumaytepeque habitan ancianos que todavía recuerdan frases y oraciones. Si bien es cierto que ya casi nadie habla el idioma, los xinkas contemporáneos se niegan a desaparecer y se han dado a la tarea de rescatar e implementar no sólo el idioma sino otras características o marcadores étnico-culturales. Y, es que, si bien es cierto que el idioma es un elemento cultural importante, existen otros referentes que deben tomarse en consideración. Son precisamente esos otros elementos culturales los que la presente investigación ha identificado y que se exponen detalladamente en el apartado 11.

Las comunidades indígenas del suroriente del país que son posesionarias de tierras comunales y de formas organizativas particulares han entrado en un proceso político-cultural por medio del cual han estado reivindicando su identidad como indígenas y como “pueblo xinka”. Últimamente, las reivindicaciones abarcan prioritariamente la defensa del territorio. Es decir, se ha dado un proceso de rescate, concientización y reinención étnica. En algunas comunidades esto empezó poco antes de la firma de los Acuerdos de Paz en 1996 y, en otras, se trata de un proceso relativamente reciente que arranca y se incentiva ya entrado siglo XXI, particularmente alrededor del año 2008, cuando las comunidades se sienten amenazadas por empresas particulares extractivistas que arriban a sus municipios. El presente trabajo documenta hasta qué punto esos procesos de reivindicación étnica son generalizados o bien, si solamente constituyen la iniciativa de algunas colectividades u organizaciones. Asimismo, se ofrece una interpretación acerca de las razones que subyacen en el interés por reafirmar la identidad étnica.

En el presente documento se aborda también la manera en que los adultos definen su identidad y se contrasta con la manera en que los jóvenes lo hacen. Es decir, se ha considerado importante observar si existen diferencias etarias en la manera de expresar y concebir la identidad propia. Ello se debe a que es importante conocer la manera de pensar y las aspiraciones de los jóvenes quienes serán los que echen a andar los proyectos culturales y políticos, o bien, quienes decidan optar por otras prioridades.

Por otro lado, los megaproyectos tales como las hidroeléctricas y las mineras no son nuevos en Guatemala, sin embargo se incentivan en la última década como expresión del avance capitalista de los países desarrollados sobre los del tercer mundo. Su llegada e intensificación obedece a la necesidad de generar energía y a la búsqueda de materias primas para la industria y ostentación del primer mundo. Este modelo de desarrollo tiende a chocar con los intereses y formas

de vida de las poblaciones locales, las cuales posicionan una ciudadanía activa y reclaman su derecho a ser consultados y tomados en cuenta amparándose en varios instrumentos legales nacionales e internacionales.

El hecho de enfatizar no solamente una identidad nacional, de clase (campesinos, obreros) sino además étnica (indígenas, xinkas) de alguna manera confiere a los pobladores de notoriedad en el escenario político nacional e internacional. Asimismo les permite sostener argumentos históricos (amparados por convenios internacionales) en pro de la defensa territorial. La investigación que se presenta identificó algunos argumentos esgrimidos por los comunitarios xinkas pero también por los mestizos en varios municipios de Jalapa y Santa Rosa. Se agregó a los mestizos y ladinos debido a que en el trabajo de campo se constató que la defensa del territorio no es privativa de los indígenas sino que trasciende fronteras étnicas. En realidad, muchos mestizos toman postura frente a los proyectos extractivos y sostienen que la protección del territorio y la naturaleza es lo más importante, muy por encima de la identidad étnica de las personas.

La población xinka de Santa Rosa ha sido la que más se ha estudiado por parte de antropólogos y lingüistas como se indica abajo; sin embargo para la región jalapaneca todavía se encuentran vacíos históricos. De esta cuenta, el presente documento integra un componente amplio sobre las raíces históricas del pueblo xinka, desde la conquista, pasando por la colonia hasta el siglo XX.

Antecedentes

Los antecedentes más importantes de esta investigación pueden dividirse en dos temas: los que tienen que ver con las investigaciones del pueblo xinka y los que se refieren al abordaje socio antropológico sobre los impactos ambientales, sociales y culturales de la implementación de los megaproyectos. En el primer caso, los estudios antropológicos de Dalila Gaitán sobre los tributos en la época colonial, la tradición oral, las fiestas y danzas los xinkas de Chiquimulilla, Los Esclavos y Jumaytepeque (Gaitán, 2003 y siguientes) constituyen un referente muy importante; asimismo el trabajo de Marcela Tovar (2001), en el cual rescata algunas narrativas orales de la región xinka santarroseña.

El Consejo del Pueblo Xinka de Guatemala (COPXIG) ha publicado documentos que reflejan esfuerzos importantes por el rescate de su cultura (COPXIG 2006, s.f, 2013). Estos

documentos publicados por el Consejo aluden a la gastronomía, la tradición oral, las danzas, los juegos infantiles y las festividades populares de varios pueblos xinkas, particularmente Chiquimulilla y Guazacapán. Asimismo, el COPXIG se ha dado a la tarea de recuperar la tecnología, las prácticas agrícolas, las formas organizativas y la cosmovisión de los xinkas (COPXIG, 2003; López, 2007). En cuanto a los estudios estrictamente lingüísticos sobre el idioma xinka existen varios trabajos fundamentales (Schuman, 1967; Campbell, 1972; Kaufmann, 1974; Sachse, 2000, 2010; Rogers 2010). Estos trabajos documentan la gramática, sintaxis y un amplísimo vocabulario de dicho idioma.

Acercas de las tierras comunales y las formas organizativas del pueblo xinka debe mencionarse a Letona y Camacho (2003), quienes estudiaron la comunidad de Yupiltepeque (Jutiapa); Dary (2003, 2010) para el caso de varias organizaciones indígenas jalapanecas. Torres (2007) y Marticorena (2009) describen y analizan la forma organizativa de la comunidad indígena xinka de Jutiapa.

En cuanto al segundo componente de la presente investigación (la industria extractivista y la conflictividad social) destaca el trabajo de Yagenova, et.al. (2012) en el cual se alude a la relación entre las políticas públicas, los derechos humanos y las formas de resistencia popular y; el estudio de Bastos & De León (2013) sobre la relación entre las comunidades, el Estado y las empresas, el cual se enfoca fundamentalmente en San Juan Sacatepéquez, el valle del Polochic y el municipio de Barillas (Huehuetenango). En la región del suroriente, Gaitán (2013) ha abordado la relación de la iglesia católica y las organizaciones civiles frente a la minería en San Rafael Las Flores, mientras que Solano (2015) estudia la relación entre las fuerzas de seguridad privada y la industria extractivista extranjera. El párroco de Mataquescuitla, Ángel Recinos (2015) ha concluido un importante estudio sobre el carácter legal de las consultas municipales en Mataquescuitla y Jalapa, así como sus implicaciones para el respeto a los DDHH, el cual se encuentra en prensas.

b) Las preguntas de investigación

En este documento se ha dado respuesta a las preguntas iniciales de investigación las cuales fueron las siguientes:

- a. ¿Qué elementos de la cosmovisión y de la oralidad son movilizados por la población auto-identificada como xinka para posicionar sus demandas político - culturales?
- b. ¿En qué sentido y de qué manera la historia y las narrativas orales se conectan con la actual defensa del territorio xinka y con sus formas propias de gestión?
- c. ¿Qué diferencias generacionales y de género existen en la manera en que los pobladores de Mataquescuintla definen y expresan su adscripción étnica como xinka?
- d. ¿Cuáles son las principales organizaciones del pueblo xinka que han surgido desde 1995 a la fecha y cuáles son sus discursos y prácticas en torno a la identidad y su actual posicionamiento frente al escenario de conflictividad social?

Justificación

La presente investigación ha pretendido contribuir al conocimiento histórico y antropológico del pueblo xinka. Su realización se justifica porque los estudios existentes sobre dicho pueblo son dispersos, escasos y de ediciones agotadas. Asimismo, se buscó a través de este trabajo, dar a conocer la manera en que los habitantes de varios municipios fueron afectados por la actividad extractivista minera; así como sus reacciones frente a la contaminación del ambiente y el abuso de autoridad. Se considera relevante para el país socializar la manera en que los pobladores de una región piensan y defienden el territorio en el que viven y trabajan. El hecho de exponer los problemas que se derivaron por no haber consultado a la población previamente a la instalación de una empresa minera, podría coadyuvar para que los tomadores de decisiones cuenten con un estudio que sirva de base para evitar nuevos conflictos; para generar iniciativas de ley, o bien, para respaldar procesos políticos y sociales a nivel local.

La Universidad de San Carlos y en particular el IDEI deben generar investigaciones que den respuesta social y sugerencias ante para evitar o frenar la conflictividad social.

c) Objetivos

La investigación tuvo como objetivo general, el de generar un estado de la cuestión del pueblo xinka desde la historia y la antropología social que permitiera dar cuenta de los complejos procesos de construcción identitaria, así como la manera en que ésta se articula con las reivindicaciones étnicas, políticas y territoriales.

Como objetivos específicos, se persiguieron los siguientes:

c.1. Identificar los principales rasgos culturales objetivos y subjetivos que constituyen la identidad étnica del pueblo xinka en varios municipios del suroriente de Guatemala (particularmente en Mataquescuintla, Jalapa), y comparar esta información con lo que reportan distintas fuentes documentales.

c.2. Identificar si existen o no diferencias generacionales (etarias) y de género en la manera en que las comunidades seleccionadas perciben y expresan su identidad como xinkas.

c.3. Conocer, describir y explicar los factores que en los últimos cinco años, de 2008 a 2013, han generado conflictividad social en la región xinka, así como la reacción y estrategias de los actores sociales a nivel local y regional.

c.4. Conocer los elementos de la identidad xinka que son movilizados y/o posicionados políticamente por parte de las organizaciones en el actual campo (escenario) de conflictividad social por la defensa del territorio y sus recursos.

c.5. Conocer las fortalezas, los alcances y las limitaciones que tienen las organizaciones campesinas y xinkas para hacer valer sus demandas con respecto a las distintas actividades que generan conflictividad social en la región, incluyendo las demandas por tierra y la actividad extractivista minera.

Cabe señalar que la investigación abarcó no solamente la cabecera municipal de Mataquescuintla y cinco de sus aldeas, como estaba originalmente planteado en el diseño de investigación, sino que se extendió a otras localidades con la finalidad de obtener una visión más amplia del problema (ver sección de metodología).

d) Hipótesis

La presente propuesta de investigación es de tipo cualitativo, motivo por el cual no se sometió a una validación estadística. La hipótesis que se manejó fue a siguiente: el escenario actual de conflictividad social en torno a la minería se refleja en el trabajo de las organizaciones campesinas-xinkas, sus discursos y acciones dirigidas a la lucha por el respeto no solo de su territorio ancestral sino también por el rescate de su identidad étnico-cultural. El efecto de tal lucha se expresa como un proceso de construcción de ciudadanía étnica conducente a la defensa de los derechos humanos, tanto a nivel individual, como colectivo.

8. Marco teórico y estado del arte

De acuerdo con Barth (1998), las fronteras étnicas y la identidad étnica son un asunto de auto adscripción y de la adscripción que asignan otros en una situación de interacción social, y no meramente una construcción del analista quien observa desde afuera. Recupero la idea de Barth en el sentido de que la etnicidad debe ser comprendida en términos de las relaciones y la organización social de las diferencias culturales en vez de concebirla sólo como un inventario de hechos culturales objetivos, lo que él llama rasgos diacríticos (los ‘marcadores étnicos’) (Barth, 1998,p. 6). Un grupo étnico es una categoría de adscripción basada en la distinción entre un “nosotros” y “ellos”.

Las características culturales pueden cambiar o transformarse a través del tiempo, aspecto que ha sucedido con la población xinka, pero la dicotomización y las jerarquías étnicas entre los grupos que habitan en una región puede persistir. Es decir, a los descendientes de los xinkas puede seguir estereotipándoseles o etiquetarlos como “indios”, “montañeses” o alguna otra categoría peyorativa en contraposición a los ladinos o mestizos de las cabeceras municipales y departamentales. Es el contacto entre los grupos y sus intereses lo que puede hacerlos conscientes de sus diferencias culturales y de su propia etnicidad.

La etnicidad adquiere forma en la interacción social cotidiana, pero al mismo tiempo las relaciones étnicas son creadas y recreadas por medio de discursos (orales y escritos). El sociólogo Stuart Hall (1996, p. 4 en Dary, 2010) indica que “precisamente, dado que las identidades son creadas adentro y no fuera del discurso, debemos comprenderlas como producidas en sitios históricos e institucionales específicos dentro de formaciones discursivas y prácticas, por medio

de estrategias enunciativas específicas”. También se ha tomado en consideración la propuesta de Weber para quien la etnicidad es la creencia en una descendencia común (real o supuesta), y, por lo tanto lo que hay que examinar son las consecuencias de tal creencia o convicción para las acciones individuales o colectivas. Las identidades étnicas son frecuentemente dibujadas como dependientes de las percepciones de la diferencia y, en muchos casos, dentro de un contexto de acción política. Esto posiciona a Weber, como un antecedente de aquellos autores (como Cohen) que aluden a una etnicidad política y en donde el sentimiento de un origen común es movilizad con objetivos políticos (Fenton, 2003, p. 62).

En cuanto a la conflictividad social, Charles Tilly establece un modelo para el estudio de las protestas y los movimientos sociales, en donde incorpora la dimensión de los distintos recursos (políticos) utilizados por los actores colectivos y cómo su uso en la movilización se adapta a las condiciones estructurales y políticas existentes. Introduce con este enfoque la dimensión de las oportunidades políticas en los cambios de la acción colectiva (McAdam, Tarrow y Tilly, 2001).

Tilly (2000, 2001) analiza también los símbolos y signos que la gente moviliza durante las protestas sociales. El autor sugiere buscar las fuentes de identidad colectivas, lo que funciona como “activador de las emociones”, aglutinador, o como una “palanca movilizadora” en la búsqueda y alcance de sus metas económicas y políticas. En este sentido, las poblaciones rurales se movilizan por la defensa de su territorio y se unifican a partir de su identidad como campesinos pero también como indígenas xinkas.

Por su parte Calderón (2012) indica que los “campos de conflictividad”, pueden definirse como “el conjunto de acciones y demandas construidas por los diferentes actores sociales que expresan sus identidades, intereses, producciones y orientaciones, y que remiten a las relaciones sociales involucradas y a los intereses de poder en juego”. Calderón establece tres tipos de campo de conflictividad: 1) de reproducción social, 2) institucionales y de gestión administrativa y 3) conflictos culturales (Idem, 127).

Según la tipología arriba descrita, dentro de estos “conflictos culturales” se han incrementado los que ponen como centro de las demandas a la identidad grupal o los asuntos que atraviesan por la cultura: “A lo largo de las últimas décadas, la velocidad en las transformaciones de los conflictos se ha ido acelerando, y el sustrato cultural de las demandas así como las

identidades de los actores han sido elementos centrales en este proceso” (Calderón, 2012, 215). Desde principios del siglo XXI, han ido tomando fuerza los movimientos socioculturales. Este fenómeno forma parte de una serie de transformaciones en la estructura social de los distintos países, cuyos principales rasgos serían: “a) la complejización de las asimetrías en los patrones de inclusión y exclusión social, tanto en el plano simbólico como en el material; b) cambios en las instituciones básicas de la socialización y de las formas y estructuras comunicativas; c) incorporación de nuevos temas en la agenda política y socioeconómica, sobre la base de demandas culturales, en particular los derechos multiculturales, asociadas con las nuevas asimetrías de la exclusión social; y d) desarrollo de nuevas especificidades” (Idem).

Una evidencia de estos cambios y de estas fragmentaciones se halla en el hecho de que las percepciones de la población en general se encuentren marcadas por sus identidades de clase, etnia, género y ecológicas, fundadas en valores e ideologías. Es alrededor de estos ejes identitarios que se organizan y desarrollan los conflictos culturales (Idem 216). Uno de los factores del conflicto es la desigualdad social y la exclusión sociales; el otro es la expansión de las grandes potencias hacia los países en desarrollo por la necesidad de minerales y fuentes energéticas.

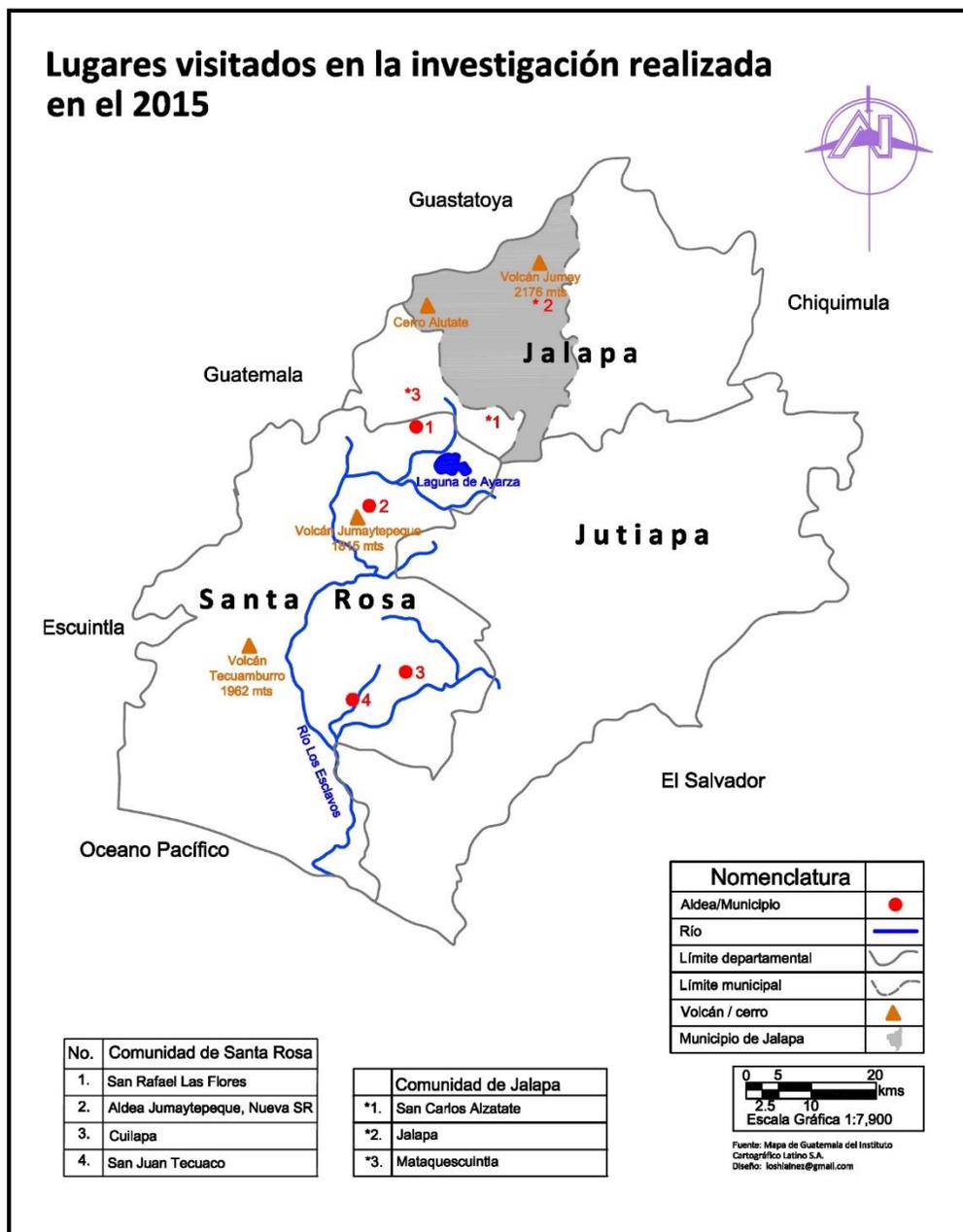
Calderón indica que “sobre este tejido de desigualdad compleja se articulan las nuevas necesidades y demandas en la agenda de movilización cultural de América Latina. Un primer tema concierne a las cuestiones medioambientales, con demandas que tienden más hacia referentes ecologistas o hacia una perspectiva instrumental de control sobre los recursos naturales” (2012: 219). Las nuevas demandas que se plantean en la agenda de “movilización cultural” latinoamericana se articulan en torno y a partir del tejido de las desigualdades. El tema del medio ambiente y el control de los recursos es uno de los temas prioritarios en dicha agenda y es acá en donde se conecta con las luchas sociales en pro de la protección del territorio y el rechazo a las exploraciones y explotaciones mineras inconsultas o en ausencia del debido respeto a las consultas populares (cfr Yagenova, 2012).

9. Materiales y métodos

La investigación utilizó la metodología cualitativa y se orientó por un paradigma interpretativo. Es decir que el trabajo partió de una concepción microestructural de la sociedad,

la cual pretende “construir el conocimiento desde la interacción cotidiana de los individuos, comprendiendo su complejidad y sus significados” (Sánchez, 2001, p. 98). El significado social surge “de la manera como unas personas actúan con otras frente a las demás cosas. Los significados son productos sociales elaborados a través de la interacción que efectúan las personas en sus actividades” (Ruiz O., 2007, p.15).

La presente investigación tuvo dos componentes: el trabajo de campo y la investigación documental. En cuanto al primero se llevó a cabo en los lugares siguientes: aldeas Los Izotes y Laguna del Pito en el municipio de Jalapa; cabeceras municipales de San Carlos Alzatate y Mataquescuintla (Jalapa); San Rafael Las Flores (Santa Rosa), aldea Jumaytepeque (Nueva Santa Rosa); San Juan Tecuaco y Cuilapa (Santa Rosa). Las aldeas visitadas en el municipio de Mataquescuintla fueron las siguientes: San José La Sierra, Soledad Grande, Pino Dulce, Sampaquisoy y San Antonio Las Flores. En el mapa No. 1 pueden observarse los lugares que fueron tomados en consideración para la presente investigación.



Mapa 1. Lugares visitados durante la investigación. Elaborado por Losh Lainez.

El trabajo de campo se llevó a cabo entre marzo y julio de 2015 y contempló cinco comisiones durante las cuales se visitaron los lugares arriba indicados y en donde se identificó a los informantes clave: líderes comunitarios, maestros, religiosos y otros (ver Anexo 1 sobre las comisiones efectuadas). Cada comisión duró entre cuatro y cinco días hábiles, a lo largo de los cuales se realizaron entrevistas exploratorias (abiertas) y semi estructuradas. Las primeras permitieron conocer la situación socioeconómica, política y cultural de la localidad, así como

obtener contactos para luego realizar las entrevistas semi estructuradas. Estas últimas se hicieron con líderes comunitarios de las organizaciones campesinas y xinkas, así como con personas residentes en las aldeas, quienes no necesariamente tenían una posición de liderazgo. En total se realizaron 10 entrevistas exploratorias (cinco con mujeres y cinco con hombres) y 49 entrevistas semi estructuradas (24 con mujeres y 25 con hombres) con lo cual se logró un balance de género (ver Anexo 2 sobre las entrevistas).

El trabajo de campo se excedió el número de entrevistas que se tenía planificado originalmente (26), ello respondió en parte al buen *rapport* obtenido durante al trabajo de campo y a la buena disposición entusiasmo de las personas por participar en el estudio. Para la conducción de las entrevistas semi estrucutradas se utilizó dos guías de entrevista, una para líderes y otra para los residentes de las aldeas. De igual forma para la realización del taller se contó con un instrumento para orientar la reflexión y debate entre los participantes (ver Anexo 3 sobre los Instrumentos de Investigación). Los participantes de los talleres fueron convocados con la colaboración de la pastoral social de la diócesis de Jalapa y del magisterio de Mataquescuintla.

El perfil educativo, laboral, étnico y de clase de los entrevistados fue diverso ya que se trató de obtener visiones amplias y variadas sobre el pueblo xinka y la conflictividad social ocurrida a raíz de la instalación de la mina San Rafael en la zona. Por eso se recurrió a distintos actores sociales y políticos que trabajan y viven en la región (ver Anexo 4 sobre actores sociales y políticos consultados). De acuerdo con esto, se entrevistó a ocho maestros de educación pública, tres religiosos, los padres Ángel Recinos (Mataquescuintla); Ademar Muñoz (Jalapa) y Pedro Pineda (Jumaytepeque); a un alcalde (Hugo Loy Solares, de Mataquescuintla); líderes del Parlamento Xinka y del Consejo del Pueblo Xinka de Guatemala (COPXIG); representantes de las Comunidades Indígenas de Santa María Xalapán, San Juan Tecuaco y San Carlos Alzatate; a varias mujeres integrantes de la Asociación de Mujeres Xinkas de Santa María Xalapan (AMISMAXAJ).

Asimismo, se entrevistó en casi todas las localidades al personal de la municipalidad, centros de salud y de oficinas del Estado como la Oficina Municipal de la Mujer (en Mataquescuintla, Jalapa) y la Defensoría de la Mujer Indígena (en Cuilapa, Santa Rosa). De igual manera se conversó con líderes comunitarios y campesinos residentes en las aldeas arriba mencionadas. Para tener una mejor idea del escenario de conflictividad social se entrevistó al

Secretario del Sistema Nacional de Diálogo (Licenciado Miguel Ángel Balcárcel) y a su asistente en la ciudad capital.³

Además de las entrevistas, se realizaron cuatro talleres (dos con jóvenes y dos con adultos) a los cuales participó un total 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 (en la aldea del mismo nombre) y, otro, en el caserío Los González (región de 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 caserío Los Gonzáles (Santa María Xalapán, Jalapa). (ver Anexo 5 sobre los talleres).

Las 49 entrevistas semi estructuradas y los cuatro talleres fueron grabados electrónicamente. Los archivos se descargaron en la computadora, tras lo cual se procedió a la transcripción completa y literal de los mismos. Las transcripciones se codificaron con ayuda del programa Nvivo8/ 10; aunque algunas fueron codificadas manualmente con ayuda de la función de subrayado de Word. Se elaboró un árbol de nodos, categorías y subcategorías que sirvió para sistematizar toda la información.



³ En el Anexo 6 se puede leer el listado de todos los entrevistados y sus datos generales

Figura 1. La asistente de investigación Gretel Galindo entrevista a doña Bernarda López, integrante de la Asociación de Mujeres Xinkas.

Cuando en este informe se presentan citas textuales sobre algún problema social o político se reserva la identidad de los colaboradores y se introduce el código de la entrevista (por ejemplo, CUI-3; MAT-11; GUA- 1, etc). Salvo en los casos en que las personas entrevistadas estuvieron anuentes, se coloca su nombre y apellido. Se trata en la mayoría de estos casos, de personas que ocupan un cargo público administrativo o en la esfera religiosa (en el Anexo 6 se coloca el listado completo de los colaboradores)



Figura 2. Taller con jóvenes en Mataquescuintla (Jalapa). Foto: Gretel Galindo, 2015.



Figura 3. Taller con jóvenes en el caserío Los González, Santa María Xalapan. Foto: Gretel Galindo, 2015.



Figura 4. Taller con adultos en caserío Los González, Santa María Xalapán. Foto Gretel Galindo, 2015.



Figura 5. Taller de adultos en La Laguna del Pito, Santa María Xalapán (Jalapa). Foto: Gretel Galindo, 2015.

Además de las entrevistas se hicieron recorridos de campo para observar la condición socioeconómica y de salud de los habitantes de las aldeas visitadas y en términos generales, tener un panorama de los servicios públicos existentes en las localidades (observación participante). Se

tuvo la oportunidad de participar en la fiesta de Santiago El Mayor, patrono de Mataquescuintla, así como de entrevistar a las capitanas de la cofradía y a los mayordomos de otras localidades que arribaron a este municipio en ocasión de la fiesta religiosa.

En cuanto al segundo componente de la investigación (la parte histórica), es importante mencionar que se tuvo acceso al archivo de la Casa Parroquial de Mataquescuintla (Jalapa) en donde, gracias a la venia del padre Ángel Recinos Lemus, se examinaron ocho libros manuscritos durante la época colonial y parte de la independiente. Estos libros se consultaron debido a que en los listados de los niños bautizados se acostumbraba colocar la etnicidad de cada uno, es decir, si el niño era hijo de “indios tributarios”, de mulatos, zambos, negros, ladinos o españoles. Esto permite comprender la conformación étnica de Mataquescuintla y de los pueblos aledaños en el pasado. La etnicidad de las personas del pueblo, según las categorías empleadas, se contrasta con la manera en que actualmente las personas se autoidentifican.

La visita a estos archivos se realizó entre el 20 de marzo y el 14 de abril del año en curso (cabecera municipal de Mataquescuintla). Cabe indicar que estos libros se encuentran en una vitrina en la Secretaria de la Parroquia. La mayoría se encuentra en buen estado, aunque un par de ellos algo deteriorados en las orillas y otros con pocas picaduras de polilla. El sacerdote Ángel Recinos ha ordenado a la secretaria mantener estos libros con bolsitas deshumificadoras, Los libros no están catalogados ni numerados. El padre reconoce su relevancia histórica.

Estos libros constituyen un registro detallado de todos los Bautismos y Matrimonios, que se daban en el periodo o año señalado en la portada de cada uno de ellos (siglos XVII a XIX). Adentro de los registros de estos sacramentos religiosos, también se encuentran listados de las cofradías de Mataquescuintla. Considero que tales registros son un hallazgo importantísimo para el proyecto, ya que permite darse cuenta que este pueblo tenía en la época colonial 16 cofradías de indígenas las cuales eran poseedoras de haciendas y de reses, es decir, que los indígenas tenían cierto poder económico y control territorial que actualmente ya no tienen. Se esperaría que un trabajo más detallado fuera realizado por especialistas de la historia en dichos archivos parroquiales.

También se investigó en el Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala (AHAG) y en el Centro de Investigaciones Regionales para Mesoamérica (CIRMA).

La investigación que se hizo en el AHAG fue importante por varios motivos: a) corroborar qué pueblos eran considerados “pueblos de indios” en la región xinka. b) si existían o no referencias a las características culturales de los mismos en los informes redactados por los sacerdotes y visitantes pastorales, c) conocer sobre el status étnico de los pueblos: cuáles eran sus obligaciones y derechos. En este caso se observó particularmente las obligaciones que tenían los indígenas para con la Iglesia Católica, y las actividades económicas a las que se dedicaban los indígenas en la colonia (ver documentos históricos al final de la sección de Referencias).

Durante el proceso de análisis de la información se llevó a cabo la triangulación, la cual implica una combinación de métodos y una confrontación de fuentes de información directa (el contenido de las entrevistas, de los talleres y de la observación participante), además de la información obtenida por medio de fuentes documentales. La triangulación se concibe a partir de tres recursos: de datos, metodológica y teórica. Todo ello permite el logro de validez y confiabilidad (Sánchez, 2001, p. 123).

Finalmente, en cuanto a las limitantes habidas en el trabajo de campo, cabe señalar que no se pudo aplicar la técnica de trabajo grupal denominada FODA y el árbol de problemas, debido a que, primero, representaron alguna dificultad conceptual para los participantes; en tal sentido se simplificó la dinámica de los talleres utilizando temas generadores de discusión (qué es identidad?, quienes son los xinkas para ustedes?, etc). Segundo, porque para dicha metodología se hubiera requerido por lo menos un día de trabajo con los participantes, quienes solo pudieron concedernos medio día

10. Resultados

10.1 Matriz de Resultados

Tabla 1. Matriz de Resultados

Objetivo específico	Resultado Esperado	Resultado Obtenido
<p>1. Identificar los principales rasgos étnico-culturales objetivos y subjetivos que constituyen la identidad étnica del pueblo xinka en un municipio del oriente de Guatemala (Mataquescuintla, Jalapa), y comparar esta información con lo que reportan distintas fuentes documentales. [el objetivo se extendió también a otras localidades].</p>	<p>La investigación identifica, describe y analiza de manera concreta los rasgos objetivos y subjetivos que definen la identidad xinka en una región determinada</p>	<p>Los rasgos objetivos de la identidad: pese a los esfuerzos por rescatarlo, el idioma xinka no es un elemento cultural vigente, ni que cohesione a los pobladores de los lugares visitados. Se utiliza el español con exclusividad. La indumentaria regional es utilizada por mujeres adultas de varias aldeas, principalmente de Jalapán, no así en el resto de los lugares. Varias artes como la alfarería, jarca e instrumentos musicales se elaboran en algunas aldeas corriendo el peligro de pérdida o extinción. La gastronomía, el uso de plantas medicinales y algunas prácticas agrícolas si constituyen referentes identitarios importantes para los adultos de Jalapán, Jumaytepeque y Tecuaco.</p> <p>La mayoría de los informantes de Mataquescuintla se identifican como mestizos y ladinos. Sin embargo, los documentos coloniales identifican a Mataquescuintla como un pueblo de “indios tributarios”.</p> <p>Se observó que las fiestas de cofradía cohesionan a los vecinos de varias comunidades indígenas y mestizas</p> <p>Los rasgos étnico-culturales subjetivos: la identidad xinka se fundamenta en el apego territorial; el sentido de pertenencia a una “comunidad” que es representada por medio de “organizaciones indígenas” antiguas y otras nacidas tras los acuerdos de paz. La autopercepción como población rural, campesina e indígena excluida fue importante y, en este sentido, lo de ser “xinka” funciona como un marcador étnico equivalente al status social. Ser de la montaña y ser xinka se contraponen al status de los ladinos de los cascos urbanos.</p>
<p>2. Identificar si existen o no diferencias generacionales (etarias) y de género en la manera en que las comunidades estudiadas perciben y expresan su identidad como xinkas.</p>	<p>Se identifican las diferencias generacionales que permiten comprender de qué manera los adultos sienten y viven su identidad</p>	<p>Las comunidades que se autoperceben como indígenas y como xinkas son fundamentalmente las de Jalapán y Jumaytepeque. En Cuilapa y San Juan Tecuaco las personas se autoidentificaron como xinkas pero reconocieron que la mayoría en esos municipios se define como mestiza. Existen procesos importantes en ambos lugares para recuperar su identidad.</p> <p>Los adultos y los jóvenes de Santa María Jalapán coinciden en su interés por el rescate de la cultura xinka en muchos aspectos, no obstante los jóvenes no tienen interés por volver a vestir a la antigua usanza; observan la música tradicional con curiosidad pero tienen preferencias por los ritmos modernos.</p>

	<p>étnica de manera diferente o parecida a la de los jóvenes. Se conoce si existen diferencias etarias o de género que sean relevantes para entender la identidad xinka y en qué consisten</p>	<p>Los jóvenes de Xalapán identifican lo xinka como una experiencia social articulada con la exclusión social: ser trabajadores agrícolas en contraste con los ladinos del pueblo que tienen otros oficios. Hay elementos de la cosmovisión y la oralidad que son conocidos por los adultos y que aparecen con mucho menos frecuencia entre los jóvenes de Xalapán. Ambos grupos coinciden en la práctica del “altar xinka” que se realiza por impulso de la pastoral social y la asociación de mujeres.</p> <p>Los jóvenes y los adultos de Mataquecuintla coinciden en identificarse como mestizos y ladinos y en ver como “los indígenas” a quienes venden verdura y enseres en el mercado local. Observan a los “xinkas” como algo interesante, que debe estudiarse, pero lo ubican en el pasado.</p> <p>Solamente para una organización de mujeres, la defensa del territorio tiene que relacionarse con frenar la violencia contra la mujer, pues el cuerpo de esta es como el territorio: no debe ser agredido sino respetado.</p>
<p>3. Conocer, describir y explicar los factores que en los últimos cinco años, de 2008 a 2013, han generado conflictividad social en la región xinka, particularmente en el municipio aludido, así como la reacción y estrategias de los actores sociales a nivel local y regional.</p>	<p>La investigación identifica los principales factores que generan los conflictos sociales en la zona, logra determinar los distintos actores en contienda y cuáles son sus distintos posicionamientos en referencia al territorio.</p>	<p>Factores que han generado la conflictividad social:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1) Inconformidad por los resultados arrojados por el gobierno en la resolución de los problemas de tierra (acceso y compensación histórica por usurpación de tierras de las comunidades indígenas ocurrida en el pasado). El conflicto es de carácter histórico -estructural referido a demandas agrarias: lucha por recuperación de la tierra, es un problema latente (dos lugares principalmente: Santa María Xalapán y Jumaytepeque, Santa Rosa). La informalidad de los campesinos indígenas sobre la manera en que el gobierno ha intentado resolver el asunto de linderos; desacuerdo con las fincas que se les han entregado en compensación; discrepancia con los resultados de las mesas de negociación que han tenido lugar (los acuerdos aquí son parciales) (2) Instalación de la minera San Rafael, la que inició operaciones sin que los vecinos estuvieran previamente informados. (3) Emisión de licencias de exploración y explotación en varios municipios (Jalapa, Alzatate, Mataqueschintla, San Rafael Las Flores) por parte del Ministerio de Energía y Minas. (3) Inconformidad de los vecinos por lo que consideran un irrespeto de las autoridades y las empresas hacia la voluntad popular expresada en las protestas callejeras y en las consultas comunitarias y municipales que han arrojado porcentajes de rechazo arriba del 95% en todos los municipios. (4) Reacción ante varias violaciones a los DDHH antes y durante el Estado de Sitio impuesto en el 2013. (5) Uso de la fuerza por los guardias de seguridad de la minera y del Estado. <p>Las reacciones y estrategias de los vecinos han sido: marchas, colocar flores enfrente de las puertas de la Mina, de la Embajada del Canadá y otras instancias; investigar sobre las licencias emitidas; indagar sobre el impacto ambiental que ocasiona la mina; sobre leyes y códigos que amparan las consultas; realizar consultas comunitarias y municipales; publicar comunicados en prensa impresa y electrónica en donde manifiestan su punto de vista; realizar foros públicos; las organizaciones campesinas e indígenas (xinkas) se agrupan bajo el paraguas del Parlamento Xinka y se alían con la Iglesia Católica, CALAS y otras ONGs ambientalistas.</p>

		El posicionamiento de las organizaciones indígenas y campesinas y de muchos vecinos a nivel particular ha sido de rechazo a la minería, según se refleja en las consultas. Varios vecinos mestizos de los cascos urbanos sí están de acuerdo con la minería y esto ha generado tensión inter e intra grupal.
4. Conocer los elementos de la identidad xinka que son movilizados y/o posicionados políticamente por parte de las organizaciones en el actual campo (escenario) de conflictividad social por la defensa del territorio y sus recursos.	Se identifica, describe y analiza los elementos de la cultura xinka (orales, visuales, simbólicos o intangibles) que son relevantes para las organizaciones indígenas de la localidad, principalmente en momentos de crisis.	Los elementos culturales xinkas que son movilizados durante ambos tipos de conflicto (agrario y contra la minería) son los elementos subjetivos fundamentalmente con lo cual hay una politización identitaria. Estos elementos son: La ocupación histórica del territorio, la cual es comprobada con los títulos coloniales de tierra y con historias orales y narrativas como por ejemplo la visita que los campesinos hicieron a los Reyes de España quienes personalmente les entregarían los títulos de tierra y una Cédula Real. Las organizaciones xinkas son posicionadas como un escudo en la defensa del territorio y sus recursos naturales. El imaginario sobre los indígenas de Xalapán como aguerridos es empleada por ellos y sus vecinos como una protección contra las intenciones de las empresas extractivistas, pero también esa imagen es utilizada por el gobierno como excusa para el uso excesivo de fuerza. Se movilizan algunas creencias en torno a que la naturaleza tiene espíritu. Se mencionan (por escrito y gráficamente) el cerro Alutate, Altube, el volcán Jumay y el de Tecuanburro; también la laguna de Ayarza y a las pinturas rupestres que existen en sus alrededores. El idioma no es utilizado más que de manera simbólica en afiches porque la gente no lo comprende.
5. Conocer las fortalezas, los alcances y las limitaciones que tienen las organizaciones campesinas y xinkas para hacer valer sus demandas con respecto a las distintas actividades que generan conflictividad social en la región, incluyendo las demandas por tierra y la actividad extractivista minera	Se identifica si la conflictividad social (resistencia y lucha) va en detrimento de la cultura o si, como efecto colateral e indirecto, contribuye a fortalecer las iniciativas de las organizaciones de rescate y fortalecimiento de la misma y de la identidad xinka.	Fortalezas: 5 a) las comunidades indígenas se aglutinan en el Parlamento Xinka; 5b) el Parlamento y las comunidades indígenas más la población mestiza trabajan con la orientación de la CODIDENA; de la Iglesia Católica. Es decir, se logra generar alianzas estratégicas. 5c) Las organizaciones han sido hábiles en comunicar sus posiciones a través de sitios web y blogs. 5 d) Han tenido una amplia cobertura de los medios de comunicación, con lo cual ganan visibilidad. Alcances: Las organizaciones campesinas y xinkas realizaron más de seis consultas comunitarias y municipales, alcanzando un rechazo a la minería en más del 95% en todos los casos, lo que desde su perspectiva constituye un éxito. Las organizaciones y sus representantes legales lograron que la CC fallara a su favor al indicar que las municipalidades no se han excedido en sus funciones al celebrar las consultas que se apegan a lo que dice el Código Municipal. Limitaciones: 5 d) No todas las organizaciones xinkas post-acuerdos de paz trabajan juntas: el Parlamento, el Consejo del Pueblo Xinka y la Asociación de Mujeres Xinkas no realizan acciones conjuntas actualmente. Algunos colectivos se formaron, duraron un par de años y luego se disolvieron. Hay luchas por protagonismos a nivel regional y local, por recursos de la cooperación internacional y choques que responden a posturas ideológicas.

10.2. Impacto esperado

La presente investigación demuestra que el Pueblo Xinka tiene una larga existencia en la región suroccidental del país. Su cultura se encuentra en constante transformación. El idioma es el marcador étnico objetivo identitario que más ha sufrido los embates del cambio cultural pues solamente es conocido por pocos adultos mayores; no se puede decir que esté extinto. Existen varias iniciativas importantes para su recuperación y constituye una materia obligada en el Currículo Nacional Base, como L2, que se imparte de 1º a 3º grado de primaria. No obstante ello, las reacciones sobre la imposición de esta materia en las escuelas oficiales es controversial.

Otros marcadores étnicos objetivos como la indumentaria regional y las artes se han visto debilitadas, sin embargo, perviven. La investigación muestra que para la mayoría de los adultos y jóvenes de San Carlos Alzate, Santa María Xalapán (Jalapa); San Juan Tecuaco y Jumaytepeque (Santa Rosa) es importante conservar su cultura y hacer lo posible por rescatarla. Una buena parte de los jóvenes participantes estuvieron de acuerdo con esta percepción. Este hallazgo debería ser considerado por parte del Ministerio de Cultura, las casas de la cultura y el MINEDUC para coadyuvar con los esfuerzos locales en el rescate cultural.

En Mataquescuintla y San Rafael Las Flores la cultura ha cambiado aún más que en los lugares antes indicados. Si bien es cierto que una mayoría de personas se identifica como ladina y/o mestiza; se reconocen antepasados indígenas, probablemente xinkas o ch'orti'. La investigación dio luces para comprender el mestizaje en estos lugares.

La identidad xinka es instrumental para la defensa territorial. En la región estudiada se articulan cuatro aspectos fundamentales: la comunidad y sus formas tradicionales de organización, las nuevas formas asociativas, el territorio y la identidad. Si bien esta identidad es dinámica y heterogénea, se sustenta en aspectos subjetivos, en formas propias de organización, en la tenencia de las tierras comunales por muchísimos años y por una cosmovisión propia, aunque con muchos elementos del catolicismo popular. La identidad no puede comprenderse como una esencia sino en relación a los otros habitantes de la región, es decir los ladinos y/o mestizos (perspectiva relacional e interaccionista).

La investigación demuestra que lo que ha generado conflictividad social es el irrespeto del Estado a las decisiones comunitarias sobre el tipo de inversión que necesita un territorio determinado y sobre el destino que debe darse a sus bienes naturales. El presente trabajo ofrece elementos para que los tomadores de decisiones comprendan el rechazo popular e indígena hacia los proyectos extractivistas. Brinda elementos antropológicos, históricos y sociales a modo de lecciones aprendidas sobre lo que no debe volver a suceder: el uso excesivo de la fuerza contra la población civil; el irrespeto a las consultas comunitarias de buena fe y de las municipales que sí están amparadas en la legislación nacional e internacional. Se demuestra que los xinkas contemporáneos no son sujetos pasivos, sino que son sujetos políticos con agencia social.

11. Análisis y discusión de resultados

En el presente apartado se presenta en sí, el desarrollo de la investigación realizada, tanto la parte histórica como la antropológica.

11. 1. La historia del pueblo xinka

Los antiguos xinkas, llegaron a territorio guatemalteco provenientes del Norte y se asentaron en el suroriente de Guatemala, desde el río Michatoya hasta el río La Paz, el cual marca el límite entre Guatemala y El Salvador.⁴ El área mencionada entre ambos ríos corresponde a los actuales territorios de Santa Rosa, parte de Jutiapa, la región sur de Jalapa y la región occidental de Escuintla. El historiador Inocencio del Busto (1962, p. 104) indicó que en el oriente de Guatemala, la zona xinka limitaba con Pasaco y Moyuta. Algunos autores consideran que los pueblos que constituyeron el núcleo de la cultura xinka son Chiquimulilla, Guazacapán y Taxisco, y los que se encontraban próximos a éstos (Sachse, 2010, p. 38).

Sin embargo, para el caso de algunos pueblos como Mataquesuintla, Alzatate y Santa María Xalapán que se localizan al norte del río Los Esclavos y del pueblo del mismo nombre, todavía no se han identificado suficientes referencias coloniales en donde se reporten datos culturales concretos. Es decir, la mayoría de los cronistas y viajeros que pasaron por estos lugares indican que estos tres pueblos estaban compuestos por una mayoría de habitantes “indios” (o indígenas). Sin embargo, no se indica –salvo pocas excepciones- la denominación del idioma que se hablaba o bien el nombre de los grupos indígenas. Los documentos de archivo solamente mencionan que los “indios” hablaban en “lengua”. Entonces esta lengua pudo haber sido el xinka, pero también, en algunos casos pudo haberse tratado del pipil, poqomam o alguna lengua de la rama lingüística coloide, como el ch’orti’.

Los xinkas son mencionados en algunos relatos de los sacerdotes o curas visitantes como el Arzobispo Pedro Cortés y Larraz quien estuvo de visita en Guatemala entre 1768 y 1772. Cortés y Larraz (1958, I pp. 238-239) visitó la parroquia de Jutiapa de la cual dependían tres pueblos (Yupiltepeque, Atescatempa y Comapa) y, al interrogar al cura encargado de estos pueblos acerca

⁴ Algunas publicaciones periodísticas y páginas web afirman que los xinkas presuntamente provienen de Suramérica, incluso más de alguno ha afirmado que vinieron en una barca. Sin embargo, a la fecha no existen ninguna evidencia arqueológica ni etnohistórica seria que pueda sostener científicamente esta afirmación, sobre todo si consideramos que la navegación en altamar no fue desarrollada por la población prehispánica.

del idioma que hablaban los indígenas, se le indicó que se trataba de “el xinka alias xinka y uno de ellos, el mexicano, pero que todos hablan generalmente el castellano” (Cortés y Larraz 1959,I, p. 239).

El Arzobispo citado señaló que los pueblos de Cuajiniquilapa (o Cuilapa) y Los Esclavos estaban poblados fundamentalmente por ladinos en el momento que él los visitó; y que en los pueblos de Jumay (Jumaytepeque) y Santiago Mataquescuintla había una mayoría de población indígena (Polo & Corado, 1984, pp. 28-29).

El lingüista Otto Schumann señala que los xinkas se identifican a sí mismos con el linaje de los murciélagos, de allí el nombre *sinacamecayo* (Schumann, 1967, p. 13). Este término se relaciona con el de Sinacantán, lugar cercano al río Los Esclavos (Santa Rosa). Según relatos de tradición oral, éste lugar fue el asiento del antiguo rey xinka llamado Sinacán (Sachse, 2010, p. 40).

En la región suroriental de Guatemala, los xinkas mantuvieron relaciones comerciales con los pipiles, los poqomames y los ch’orti’ fundamentalmente (Feldman, 1985). Con ello debe entenderse que ambos grupos intercambiaron productos vegetales y animales; así como enseres (alfarería, piedras de moler, etc). El grupo que más influyó culturalmente sobre los xinkas fue el pipil (Sachse, 2010, p. 41). Los pipiles fueron grupos de lengua náhuatl cuyos antepasados se trasladaron de México a Centro América en una serie de migraciones realizadas del siglo X al XIII (Fowler 1989). Se puede decir que la última migración de éstos fue en el postclásico tardío (1200 a 1524). Los pipiles habitaron en la costa sur de Guatemala, desde Escuintla hasta Jutiapa y en el occidente de El Salvador, en donde todavía habitan (Fowler, 1989). En Guatemala, al momento de la conquista y durante parte de la colonia, los pipiles habitaban en pueblos como Itzquintepec (Escuintla), Masagua y Santa Lucía Cotzumalguapa.

Se presume que la población más antigua de la zona suroriental de Guatemala fue la xinka. En la región suroriental de Guatemala, como en otras de Guatemala, el idioma náhuatl se utilizó como lengua franca o vehicular, es decir, como idioma de comunicación intergrupala cuando las personas no tenían la misma lengua materna. Asimismo, se escribieron documentos relativos a los reclamos de tierras en ese idioma (Sachse 2010, p. 41). Particularmente se puede mencionar el título de tierras del pueblo de Santa María Ixhutatán o *Szampiyá* en xinka). Szampiyá formaba parte del

partido de Guazacapán. El documento en cuestión fue escrito en náhuatl alrededor de 1620 (Romero y Cossich 2014, p.20).

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, se utilizó el idioma mexicano (o náhuatl) para adoctrinar a los indígenas⁵ porque este idioma funcionó –como se ha apuntado arriba- como un idioma de comunicación más amplia.

11.1.1. Los xinkas y su contacto con los españoles en el siglo XVI

La primera mención indirecta a la zona xinka la hizo el conquistador Pedro de Alvarado en su segunda Carta de Relación de la Conquista que envió a Hernán Cortés con fecha del 28 de julio de 1524. En esa carta, después de informar sobre la conquista de los tz’utujiles, Alvarado narró que estuvo ocho días en la zona escuintleca y que luego prosiguió hacia el oriente hasta llegar al pueblo de Atiepac o Atiquipaque (cercano a Taxisco), en donde se encontró con personas que hablaban otra lengua distinta al pipil. Del Busto (1962, p. 100) indica que “claramente dice (Alvarado) que era otra gente y tenían otra lengua, esto es, que no eran pipiles como los que dejaban atrás”. Esto quiere decir que Alvarado y su tropa se enfrentaron con un pueblo diferente al que habitaba en tierras de lo que hoy conocemos como Escuintla. “Fue alrededor del 27 de mayo de 1524 cuando el Adelantado, con un ejército de doscientos cincuenta infantes españoles, cien caballos y seis mil indios amigos, entre cakchiqueles⁶, mexicanos y cholutecas, invadió el territorio xinka⁷ siendo Atiquipaque el primer pueblo con el que hizo contacto” (Del Busto, 1962, p. 100).

La meta de Alvarado era llegar a Cuscatlán (actualmente El Salvador) una provincia rica en minerales y cacao, pero para alcanzarla tuvo como desafío, atravesar el territorio que luego ha sido identificado por los historiadores como xinka (Polo & Corado 1984). Aunque Alvarado y más adelante, el cronista Fuentes y Guzmán (1933), diferencian a los pipiles de los habitantes de Atiquipaque y Guazacapán, no mencionan concretamente el nombre del idioma que se hablaba en

⁵ Se revisaron documentos o “patentes” de religiosos en el Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala, en donde varios sacerdotes pasaron exámenes para demostrar que eran competentes en el idioma mexicano

⁶ Se conserva la manera de escribir los grupos mayences, pues es cita textual.

⁷ Escrito de esta manera en el documento escrito por Inocencio del Busto en 1962.

estos dos lugares. Esto se logra averiguar con la lectura de reportes de sacerdotes que llegaron más tarde (siglo XVIII) y por estudios lingüísticos realizados en el siglo XX y XXI.

Otra de las más importantes referencias sobre la primera incursión de los españoles en tierras surorientales es la que hace el citado Fuentes y Guzmán, en el tomo II de su obra *Recordación Florida* escrita en el siglo XVII. Este cronista probablemente se apoya en las crónicas anteriores escritas por Gonzalo de Alvarado o de algún otro testigo presencial (Del Busto, 1962, p. 108). En su obra, Fuentes y Guzmán refiere la guerra sostenida entre los españoles y los indígenas del Señorío de Guazacapán, la cual ocurrió luego del paso del Adelantado por *Yzquintepeque* (Escuintla). De este encuentro entre españoles e indígenas, el cronista mencionado indica que el Señor de Atiquipaque, “hirió con su lanza al caballo de Don Pedro, y éste habiéndose desmontado, peleó con él y le mató, mientras que sus capitanes, sebados y tintos en sangre de los indios, les hicieron tomar la vuelta de su pueblo...” (Fuentes y Guzmán, II, 1933, p. 116).

Tomando en cuenta la referencia anterior, el historiador Inocencio Del Busto escribió que “no podemos menos que exaltar a este valeroso capitán xinca 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 quichés⁸ puede rendírsele también tributo a nuestros esforzados y olvidados xincas”⁹ (1962, p. 107).

Asimismo, en la *Recordación Florida* se indica que Alvarado apresó a “tres principales cabezas de aquel numeroso pueblo de Atiquipaque” (Fuentes y Guzmán, II, 1933, p. 116). Del pueblo de Atiquipaque, Pedro de Alvarado y su hermano Jorge de Alvarado salieron para Tazisco (o Tazisco, según el cronista), “lugar que media entre Atiquipaque y Guazacapán” (Fuentes y Guzmán, II, 1933, p. 117). La citada crónica refiere que los indígenas de la zona, hicieron fosos defensivos y atacaron a los españoles con flechas, específicamente se alude a “numerosos flecheros de los indios, de Tepeaco y Tacuyula¹⁰, interesados en las conveniencias de los de Tazisco...” (Idem). Se refiere además en esta obra que 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

⁸ Por ser cita textual, se conserva la manera antigua de escribir al grupo y al idioma k'iche'.

⁹ Aquí se respeta la forma de escribir la palabra “xinca” por parte del autor Del Busto. Es cita textual.

¹⁰ También mencionado como Tacuilula. Ambos pueblos no existen actualmente.

muchos “indios de Guazacapán”, algunos de éstos atacaron a los indios *tamemes* (cargadores de vituallas o pertrechos de guerra y enseres de los españoles). Estos cargadores al servicio de Alvarado descansaban en Taxisco. Los indígenas de Guazacapán hábilmente les tomaron desprevenidos y cogieron “lo más estimable y necesario” del ejército español, como “ballestas, alpargatas y herrajes” (Fuentes y Guzmán, II, 1933:118 y 119).

Atiquipaque, Aticpac o Atiepac fue un poblado xinka, ubicado en lo que hasta los años 1960 se conoció como la Finca Santa Anita El Jobo, ubicada entre Escuintla y Santa Rosa y situado apenas a 50 metros sobre el nivel del mar. Desde el punto de vista de la administración religiosa colonial, Atiquipaque fue parte de la Parroquia de Taxisco. El poblado se redujo considerablemente por múltiples razones, entre ellas por las enfermedades y, fundamentalmente, porque sus tierras comunales fueron rematadas y vendidas a particulares ladinos. En el siglo XVII, el padre Rivera Saavedra trasladó población chol de Chiapas a esta localidad.¹¹ Más tarde, la pequeña población de Atiquipaque fue trasladada, no sin bastante resistencia por parte de los indígenas xinkas, al pueblo de Taxisco durante la segunda década del siglo XIX.

Desde inicio de los años 1960, varios historiadores y escritores –como Francis Gall e Inocencio del Busto Rodríguez- sugieren que se rinda tributo al Señor xinka de Atiquipaque, quien al igual que los k’iche’s, kaqchikeles, tz’utujiles, pipiles y mames, luchó para salvar a su pueblo de la conquista y esclavitud.

¹¹ Durante la investigación se identificó interesantes documentos en el Archivo Histórico del Arzobispado. Uno de los cuales indica que el 24 de diciembre 1659, el cura doctrinero Fernando Rivera Saavedra, encargado de la provincia de Guazacapán escribió en una carta enviada a las autoridades eclesiásticas indicando que él condujo varios indígenas choles del Manché y Lacandón (en Chiapas) a habitar en Atiquipaque. El cura Rivera Saavedra no menciona cuantos indígenas trasladó desde tan lejanos lugares, pero especifica que les ayudó a edificar sus casas, les dio herramientas, semillas para que sembraran y ropas para que se vistiesen. El sacerdote de Ribera escribió: “...poblé el pueblo de Atiquipaque del dicho mi beneficio, donde ay (sic) una imagen de nuestra Señora de gran devoción, con cantidad de indios que llaman choles que el capitán Don Bartholome de Flores, siendo alcalde maior (sic) de la Provincia de la Verapaz sacó de los términos del Manche y Lacandon donde estaban rancheados (sic) y vivían bárbaramente , y en virtud de la orden de dicho Señor Presidente los lleve desde esta ciudad hasta el dicho pueblo de Atiquipaque de mi beneficio, a mi costa sustentándolos y vistiéndolos”. (AHAG. Patentes de Religiosos, Provisiones de Curatos, de 1647 a 1792, Exp. 11).

Luego de que el señor de Atiquipaque fuera muerto, “se retiraron los xincas, dejando numerosos cadáveres y quedando los españoles por dueños del campo de batalla. La tropa de Alvarado acampó aquella noche bajo torrencial lluvia en pleno campo, protegiéndose contra posibles emboscadas, con rondas y centinelas” (Del Busto, 1962, p. 107).

Fuentes y Guzmán refiere que los indígenas de esta región hicieron alianzas estratégicas para defenderse de los españoles. Los de Guazacapán tenían como aliados cuatro importantes pueblos: Nextiquipaque, Chiquimulilla, Guaymago y Guanagazapa. Hay que mencionar que los indígenas de estos pueblos eran excelentes guerreros. Según el cronista, estaban armados con “lanzas, arcos y saetas envenenadas, y no pocos de vara tostada” y que se defendían con “unas ropas fuertes de algodón torcido y muy grueso, y de mucha, y grande resistencia á nuestras ballestas, y espadas...” (Fuentes y Guzmán, II, 1933, p. 119; Brinton, 1884, p. 3). La lectura de la descripción de la guerra en la región del Señorío de Guazacapán y tierras aledañas de los xincas, redactada por el citado cronista, refleja que los indígenas presentaron una fuerte resistencia, que muchos murieron en la batalla, pero que también lograron dar duros golpes a los españoles y también a los indígenas aliados de éstos quienes fueron los tlaxcaltecas, mexicanos y cholutecas. Los indígenas peleaban teniendo unas campanillas o *pampanillas* en las manos, lo cual intrigó al cronista, quien refiere que en los días que estuvo Pedro de Alvarado en Guazacapán, los indígenas no se sujetaron ni obedecieron a los españoles hasta que llegaron otros refuerzos españoles (Ibid, pp.120-121).

Los españoles también declararon la guerra a los indígenas de Jumay o Jumaytepeque, - quienes habitaban hacia el norte de Guazacapán- , presentando estos últimos una fuerte resistencia y se aliaron con los de Jalpatagua, Ixhuatán, Comapa, Los Esclavos y los *Petapanecos* como auxiliares en la guerra. “Don Pedro de Alvarado, cumpliendo con las órdenes del Rey, les hizo muchos requerimientos de paz que unas veces, no sin gran cautela, se negaban, huyendo de su pueblo a las montañas...” (Fuentes y Guzmán II, 1933. p. 140; Polo, 1984, p. 14). Los españoles iban dirigidos por Juan Pérez Dardón, 80 infantes españoles, 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” (ídem 1933, p. 141). Para llegar al valle del Jumay, los españoles debieron construir un puente temporal hecho de maderos que les permitió 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, la cual les servía a modo de honda o resortera, para lanzar piedras sobre los españoles. 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, pp. 142, 143).

Luego del evento anterior, los españoles tomaron como prisioneros a varios principales o jefes indígenas de Jumay, entre ellos a un hijo del Señor Tonaltet, así como al mayor cacique del pueblo de los Esclavos. Todos ellos fueron conducidos por los españoles a este pueblo en donde fueron marcados con hierro, ya que según Fuentes y Guzmán era una acción que se justificaba "siendo esta marca freno invencible á las inquietudes, y rebeldías de estos pueblos..." (1933, p. 144).

La antropóloga Gaitán (2007) también subraya, en base a la lectura del mencionado cronista, que los conquistadores castigaron con creces la rebeldía de la gente originaria "al rechazar los requerimientos de paz de los españoles. Las medidas que tomaron estos últimos para frenar o castigar la desobediencia fue herrar a los indígenas de Jumaytepeque y de Los Esclavos (Gaitán 2007, p. 2). En la descripción de las batallas y escaramuzas entre indígenas de Jumay y Los Esclavos y, los españoles, Fuentes y Guzmán no indicó el nombre que se le daba a estos indígenas ni qué idioma hablaba¹², 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 Ixhuatán, han sido identificados por los lingüistas como xinkas (Feldman, 1985; Morales 1980).

Aunque técnicamente los indígenas del partido de Guazacapán y regiones aledañas hubieran sido vencidos en guerra, pasaron varias décadas en las que mostraron su resistencia hacia los españoles. El citado cronista refiere que hacia 1665 y 1666 aquellos estuvieron provocando incendios en las casas del pueblo, lanzando saetas "en cuya punta ponían un lienzo delgado con azufre" (Fuentes y Guzmán II, 1933, p. 133).

Seguramente, a partir de la lectura de Fuentes y Guzmán y de los escritos de Domingo Juarros; Walter Lehmann aseguró que los indígenas xinkas, los lencas y los pipiles utilizaron veneno en la

¹² El editor de la obra de Fuentes y Guzmán, escribió a pie de página (en los años 1930) que se trataba de pipiles.

punta de las flechas que usaban para cazar y contra los enemigos. Otros autores como Schuller (1930) cuestionan o dudan esta evidencia.

También es importante mencionar que los indígenas xinkas del Señorío de Guazacapán, elaboraron una especie de coraza de algodón para defenderse del enemigo; según el cronista Fuentes y Guzmán, los xinkas estaban armados con “lanzas, arcos y saetas envenenadas, y no pocos de vara tostada” y se defendían con “unas ropas fuertes de algodón torcido y muy grueso, y de mucha, y grande resistencia á nuestras ballestas, y espadas...” (Fuentes y Guzmán, II, 1933, p. 119).

Esta referencia junto a estudios históricos sobre la producción agrícola y el intercambio regional, sugieren que los xinkas cultivaron ampliamente el algodón. También hay evidencia documental acerca de que tejieron mantas y prendas de vestir de algodón. Existen documentos en el Archivo General de Centro América en donde se evidencia que los xinkas tributaron en algodón en bruto y mantas tejidas con este mismo materia l. (Feldman 1971).

En cuanto al pueblo de Atiepac o Atiquipaque, terruño del jefe xinka que peleó contra Alvarado, y que se menciona en los escritos coloniales, está hoy extinto. Su población mermó considerablemente y la que quedó, pasó a formar parte del curato de Taxisco. El cronista Fuentes y Guzmán (II, 1933, p.115) escribió que Atiquipaque era un “gran pueblo”. Si a inicio de la época colonial, se trataba de un poblado grande, ya en del siglo XIX, concretamente hacia 1814 y, según el alcalde mayor don José Vicente Aragón, había tan solo 35 personas (del Busto 1962, p. 112).

Así como el pueblo de Atiquipaque, otros pueblos xinkas desaparecieron a raíz del proceso de invasión y explotación de los pueblos indígenas, así como por el brote y contagio de las pestes. En parte, fue por esta circunstancia, que muchos de los pueblos de la región xinka que se citan en los documentos del siglo XVI, dejan de aparecer o mencionarse en épocas posteriores.

Un buen ejemplo es el pueblo de San Lorenzo Guanagazapa o Guaymango, el cual en 1950 contaba con apenas 50 indígenas xinkas. De acuerdo con Del Busto (1962 b) Guaymango fue cabecera de curato y para 1748 estaba prácticamente despoblado. Se cita esta fecha porque fue cuando se realizó una visita canónica y jurídica ordenada por el arzobispo Pedro de Pardo y Figueroa. En 1700, Fuentes y Guzmán apuntó que había en Guaymango 165 vecinos tributarios. En 1740, Alfonso Crespo de Maldonado en su *Relación Geográfica del Partido de Escuintla*

escribió que el pueblo indígena de Guaymango se extinguió debido a las enfermedades generadas en un territorio cálido, de manera tal que solo quedaban ocho personas (Del Busto 1962 b).

Intrigado por saber qué había sido de este pueblo, el historiador Del Busto hizo una excursión junto a Carlos Navarrete para encontrar el pueblo de Guaymango el 20 de octubre de 1962. Al respecto el autor refirió: “creemos haberlo localizado en las fincas de Brasil y Guaymango que son propiedad de Don Miguel Soto y que están a 6 kilómetros de Guanagazapa” (Del Busto 1962 b). Cuando del Busto y Navarrete visitaron el lugar nadie recordaba o sabía del traslado del pueblo, pero si mencionaron un lugar llamado Iglesias Viejas.

En cuanto al pueblo de Guanagazapa, que para Del Busto también fue de origen xinka, se destruyó en un incendio en 1800. En ese entonces, los indígenas escribieron una carta solicitando se les perdonara el pago de tributos porque “se acabaron las pocas casas del pueblo y con ellas los pocos bienes que poseíamos”. Ellos solicitaron que el pueblo fuera trasladado a un lugar que contara con agua, el cual se llamaba “Los Apantes”. En esa época, había en Guanagazapa 157 indígenas y 25 ladinos y todos se dedicaban al cultivo del cacao (Del Busto 1962 b, pp. 18-19)

De acuerdo al Consejo del Pueblo Xinka de Guatemala (COPXIG), “es importante indicar que la mayoría de las comunidades coloniales tenían cuando menos dos nombres, uno en xinka y otro en náhuatl, el idioma de los pueblos mexicanos que acompañaron a Alvarado en sus expediciones a Guatemala. Éstos fueron muchas veces reportados por historiadores como Maldonado de Matos (1770). Por ejemplo, la comunidad conocida con el nombre Náhuatl de Tecuilula es llamada ‘Unul’ por Feldman, su nombre xinka. El sitio conocido como Guaya (que en xinka significa milpa), fue llamado ‘Tlacuilula’ (idioma náhuatl) por el arqueólogo Edwin Shook, el cual no debe confundirse con Unul o ‘Tacuilula’ sin la ‘l’. El nombre xinka, de Atiquipaque es “Szamiepuéy”, el de Guazacapán es ‘Tzimaja’ y el de Ixhutatán es ‘Zsampiya’” (Feldman 1975, citado por COPXIG, s.f. 26)

11.1.2. Los xinkas y sus vecinos: pueblos sujetos al tributo y el trabajo forzado

Durante los primeros escritos de la época colonial identificamos que no se utilizaba la palabra xinka, xinca o sinca para nombrar a los pueblos. La denominación predominante era la de

“pueblos de indios”. Estos eran divididos por regiones, de acuerdo a una lógica administrativa colonial dirigida a la recaudación tributaria y a la administración y explotación de la mano de obra indígena.

Las poblaciones de la costa y boca costa (como Santa Cruz Chiquimulilla, llamada también Chiquimula de la Costa), debían pagar sus tributos a las autoridades coloniales en maíz, cacao, algodón, gallinas y dinero en efectivo (Gaitán, 2004, p. 71; COPXIG, 2013, p. 81).

Los indígenas de la Montaña de Jalapa, debían tributar en fanegas de maíz, algodón y de frijol, pares de sandalias (llamadas también alpargatas o cutarras de cuero), mantas de algodón tejido, arrobas de cera, miel de abeja, fardos de chile pimiento y gallinas (Dary, 2010, p. 49). “Uno de los problemas más serios que enfrentaron los pueblos xinkas durante la Colonia fue que los padrones o censos no se actualizaban con la debida frecuencia. De allí que las autoridades coloniales cobraban los tributos sin quitar de la lista a los fallecidos, a los ausentes, a los discapacitados o enfermos. Históricamente, se registran en el Archivo General de Centro América (AGDCA) muchas solicitudes que los indígenas presentaban a las autoridades para que se depuraran las listas de tributarios para evitar el sobre cobro de los tributos, es decir, para que los xinkas vivos dejaran de pagar los tributos que habían correspondido a sus parientes ya difuntos” (COPXIG, 2013, p. 81; Gaitán 2004; Dary, 2010).

Las autoridades coloniales agruparon a los indígenas de los pueblos para que pagaran sus tributos a determinado encomendero o bien a la Corona. Por ejemplo, los habitantes xinkas de los pueblos de Guazacapán y de Chiquimulilla, pagaron tributos a distintos encomenderos. Hacia el siglo XVI, hubo dos grandes encomiendas en lo que hoy es el departamento de Jalapa: la de Xalapa que incluía a Mataquescuintla –pueblos que sabemos que fueron xinkas y probablemente poqomames- y la de Xilotepeque (o Jilotepeque), que incluía a San Luis Jilotepeque y San Pedro Pinula, ambos pueblos poqomames (Dary 2010, pp. 49-50).

Para poder pagar los tributos, los indígenas necesitaron trabajar en sus tierras. Es por eso que la lógica de la administración colonial les permitió, hasta cierto punto, el mantenimiento de las tierras poseídas en común (o comunes o tierras comunales).

Todos los *pueblos de indios* en la región xinka debían pagar tributo. Los ladinos, mestizos, pardos y negros que vivían en los pueblos estaban libres de dicha carga (Martínez, 1970). Las únicas

personas indígenas exentas de cubrir esta obligación eran aquellas que descendían de las antiguas autoridades y familias importantes indígenas, quienes aparecen mencionadas en los documentos coloniales como personas principales o caciques. Gaitán explica que “se exoneraba a los caciques y principales y a sus hijos mayores; los jueces, los alcaldes y regidores indígenas no pagaban ni prestaban servicio personal. Otros que eran exentos eran los niños e hijos solteros en poder de sus padres, los ancianos (hombres mayores de 55 años y mujeres de 50), los enfermos e inválidos y los que prestaban sus servicios en la iglesia” (Gaitán, 2004, p. 74). En Mataquescuintla se revisaron cuatro libros de bautismo (principalmente del siglo XVIII), constatando que una mayoría de niños eran hijos de residentes quienes eran indígenas tributarios o *indios* tributarios, como se apunta en los libros.¹³ Luego de tomar como muestra 500 registros, se constató que de cada diez niños inscritos, aproximadamente siete u ocho eran indígenas, y los demás pardos o mulatos, eventualmente se mencionan españoles, negros y zambaigos.¹⁴

Durante la época colonial y parte de la independiente, los xinkas enfrentaron muchos problemas que pueden explicar, en parte, su reducción numérica. Muchos xinkas –sobre todo quienes vivían en los pueblos de la costa y boca costa- murieron a causa de las epidemias de sarampión, viruela, gripe y los tabardillos, enfermedades que llegaron de Occidente y para las cuales ellos no tenían defensas biológicas. Por ejemplo, cuando Cortés y Larraz (II, 1958, p. 233) describe la parroquia de Tecuilula (que comprendía los pueblos de Tecuilula, Tepeaco y Atiquipaque)¹⁵ indica que se trataba de un “territorio inundado de insectos, mosquitos, zancudos, jejenes, talajes, salamantillas, culebras,…” etc “la única cosecha que se cuenta es la de maíz, y aunque la siembran dos veces al año es tan poco, que apenas recogen lo preciso para el abasto”.

Otro de los problemas más frecuentes que enfrentaban los xinkas, sobre todo quienes vivían en la Boca costa era la recurrencia de las plagas de langostas o chapulines que acababan con los cultivos de maíz y frijol. Además, “padecieron la destrucción de parcelas de sus siembras de plátano y de cacao (llamados *cacaguatales*) a causa de que el ganado atravesaba cercos y se metía en las mismas comiendo y pisando los cultivos (Gaitán, 2004, p. 72; Dary 1994). Acerca de las destrucciones de los cultivos por parte del ganado de los ladinos es importante señalar que existen varios

¹³ Ver en las Referencias históricas el listado de libros del Archivo de la Casa Parroquial de Mataquescuintla (Jalapa).

¹⁴ Zambaigo es sinónimo de zambo, hijo de indígena con negro o al contrario.

¹⁵ Pueblos ubicados muy posiblemente en lo que hoy es Santa Rosa

documentos en el Archivo mencionado (AGDCA), en los cuales aparece que los indígenas de la zona xinka se quejaban al respecto (COPXIG, 2013, p. 3). Así pues, en la época colonial se registró mortandad por falta de alimentos, exceso de trabajo, pero también por las enfermedades citadas, sobre todo en una época en que no había vacunas. De estos fenómenos, pestes y destrucción de sembrados, se tiene noticia porque los sacerdotes de las parroquias enviaban informes a las autoridades coloniales acerca del número de defunciones habidas a causa de las enfermedades y por tal razón solicitaban que durante determinado periodo no se les cobrasen tributos porque los indígenas simplemente no tenían capacidad ni física ni económica para pagarlos.

11.1.3. Las cofradías de los indígenas y sus posesiones

Los indígenas de la región suroriental del país (ch'orti', poqomames y xinkas) no solamente estaban obligados a pagar sus tributos a los encomenderos y las autoridades coloniales, sino que además tenían obligaciones con la Iglesia Católica. Esta dividió el territorio por vicarias, curatos y parroquias con la finalidad de cristianizar y administrar religiosamente una región determinada. Con alguna frecuencia los religiosos encargados de las parroquias solían describir y mencionar los lugares a donde habían sido asignados, así como los nombres de las lenguas que se hablaban en los pueblos en donde les tocaba impartir la doctrina.

Desde la época colonial los xinkas han tenido sus propias cofradías y hermandades para rendir culto a determinado santo patrono. Hay que recordar que, como lo ha indicado ya Rojas (1988), la cofradía se convierte en un reducto que le permite a la colectividad indígena cohesionarse y conservar algunas tradiciones prehispánicas que se sincretizan o funden con las hispánicas: “la cofradía es un instrumento de integración, de cohesión social, de servicio a la comunidad y, de manera simultánea, un vehículo de división y de conflicto social. La cofradía une a los miembros del conglomerado tradicional; es un símbolo de identidad, y por consiguiente de cohesión, de aquellos que comparten de una u otra manera sus significados intrínsecos” (Rojas, 1988, pp. 202-203).

En el siglo XVIII hubo muchas cofradías en el oriente de la república y por consiguiente también las hubo en los pueblos xinkas. La cantidad de habitantes de un pueblo, el tamaño o extensión del mismo; su producción agropecuaria, así como el número de cofradías y hermandades dice mucho acerca de la relevancia socioeconómica de una localidad determinada.

Durante la época colonial, particularmente en el siglo XVIII, la Iglesia Católica dividía las regiones que administraba espiritualmente en vicarías. Cada vicaría constaba de varios curatos y éstos a su vez, tenían cierto número de pueblos. Para la región que nos interesa existían las siguientes vicarías¹⁶:

Vicaría de Chiquimulilla; comprendía cuatro curatos: Guazacapán, Santa María Chiquimulilla, Taxisco, Xinacantán. A su vez, cada curato comprendía, varios pueblos.

Vicaría de Mita: comprendía los curatos siguientes: San Cristóbal Jutiapa Jutiapa, San Luis Jilotepeque, Santa María Xalapa y Mataquescuintla.

El curato de San Cristóbal Jutiapa (a veces nombrado simplemente como Jutiapa) comprendía los pueblos siguientes: Jutiapa, Achuapa, Zacualpa, Sapotitlán, Contepeque, Jupitepeque, Atescatempa y Comapa (según informe del sacerdote José Orellana, con fecha de octubre de 1784). (AHAG 2).

¹⁶ Se apuntan los nombres de los pueblos según la ortografía del original. Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala (AHAG)-. Fondo Diocesano. Libros de Vicaría de Mita y Vicaría de Chiquimulilla. Años 1720 a 1802.

Distancias de los Pueblos.

Achuapa Valle . . .
Zacualpa Valle . . .
Sapozitan Valle . . .
Cortepeque Valle . . .
Yupitepeque Pueblo . . .
Atescatempa Pueblo . . .
Comapa Pueblo . . .

á la Cavezera, y su rumbo
Al Norte . . . 3 leg.
Al Poniente . . . 8 . . .
Leve á Sur . . . 6 . . .
Leve á Norte . . . 8 . . .
Al Este 6 . . .
Al Norte 8 . . .
Al Sur 8 . . .

N
CURATO DE S^{ta} Xpóval Jutiapa
distia de la Capital al Norte 28 leguas
O
S
Su Cura. José de Villamay

Estado que manifiesta el que tienen los Moradores de este Curato, sus castas, y numero, comprendiendo en la clase de Ladinos todos los que no son Españoles declarados como tales

Pueblos	Españoles								Indios								Ladinos								Totales	
	Cara- dos	Casa- das	Solte- ros	Solte- ras	Viu- dos	Viu- das	Ni- ños	Ni- ñas	Casa- dos	Casa- das	Solte- ros	Solte- ras	Viu- dos	Viu- das	Ni- ños	Ni- ñas	Casa- dos	Casa- das	Solte- ros	Solte- ras	Viu- dos	Viu- das	Ni- ños	Ni- ñas		
Jutiapa.	03	03	04	04	07	04	04	01	142	142	142	104	024	030	080	100	076	076	100	133	002	049	040	039	117450	
Achuapa.	11	11	20	14	02	08	13	04	000	000	000	000	000	000	000	000	046	046	068	082	003	040	082	047	0457	
Zacualpa	48	46	74	72	04	09	47	25	000	000	000	000	000	000	000	000	046	046	044	022	002	003	012	010	0388	
Sapozitan	00	00	00	00	00	00	00	00	000	000	000	000	000	000	000	000	040	040	023	014	001	004	006	006	0074	
Cortepeque	10	10	08	02	00	00	04	07	000	000	000	000	000	000	000	000	005	005	011	008	001	000	005	003	0082	
Yupitepeque	00	00	00	00	00	00	00	00	171	171	101	080	012	040	074	067	000	000	000	000	000	000	000	000	000	0686
Atescatempa	00	00	00	00	00	00	00	00	011	011	010	002	002	002	002	002	000	000	000	000	000	000	000	000	000	0043
Comapa	00	00	00	00	00	00	00	00	066	066	016	026	008	008	012	014	000	000	000	000	000	000	000	000	000	0216
Sumas totales	70	70	103	92	07	18	68	37	338	338	263	002	046	050	169	273	153	153	213	263	003	043	115	104	3412	

Figura 6. Registro del Curato de San Cristóbal Jutiapa. Nótese las tres categorías étnicas en las que se dividía a la población (españoles, indios y ladinos). Fuente: Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, AHAG.

El curato de la Expectación de Jalapa comprendía los siguientes pueblos: “Xalapa¹⁷ cabecera, San Pedro Pinula, Santo Domingo Amatilan (sic). A fines del siglo XVIII, 1796, Mataquesuintla aparece en el *quadrante* o registro de Los Esclavos.

Para cada vicaría los sacerdotes redactaban unos informes denominados *Quadrantes*, en los cuales se reportaban los ingresos que recibía la iglesia, en efectivo y en especie, por un periodo de cinco años. Los *quadrantes* se presentaban como listados de cuentas de lo que ingresaba a la Iglesia por concepto de bautismos, matrimonios, entierros, misas, fiestas de santos, misas de ánimas, misas de santos específicos y aportes de las cofradías, hermandades y *huachibales* o *guachivales*.¹⁸ También se reportan en estos libros las primicias y se indicaba el número de

¹⁷ En un mismo documento Jalapa aparece escrito con J y con X.

¹⁸ Antigua forma de organización indígena cuya finalidad era la celebración de los santos y rituales de barrio.

indígenas (*serviciales*¹⁹) que trabajaban en el convento, casa parroquial o iglesia como *tapianes*,²⁰ leñateros, molenderas, cocineras y otros. Los indígenas también entregaban a su iglesia local, *raciones de sustento*.

Los sacerdotes hacían sus reportes dividiendo a la población en indígenas, ladinos y españoles; eventualmente se reportan grupos de mulatos. Asimismo, en los informes a veces aparecen padrones de población, con lo cual se puede conocer la cantidad de personas que vivía en cada pueblo y a que grupo étnico o pueblo pertenecía. Las categorías usadas de 1720 en adelante eran la de españoles, ladinos e indios. De allí, cada persona perteneciente a cada grupo era censada según estado civil (casados, solteros, viudos y niños). Es importante mencionar que por estos años, ya no se reportan tantas categorías étnicas como en el siglo anterior. Es más, se indica en el documento (libros de vicarías de Mita y de Chiquimulilla) que se clasificará como ladinos a todos los que no sean españoles:

Estado que manifiesta, el que tienen los moradores de este curato, sus castas, y numero, comprendiendo en la clase de ladinos todos los que no son españoles declarados como tales [el documento no está foliado].²¹

De igual forma, estos reportes de los curas son importantes porque también permite conocer los pueblos que dependían de cada curato y la producción agropecuaria que tenían. En estos pueblos los sacramentos eran impartidos en idiomas indígenas y también en español.

Los sacerdotes elaboraban reportes con el número y nombre de las cofradías y hermandades de cada pueblo. Para algunos pueblos (como Santo Domingo “Amatilan” o Amatitlán)²², dependiente de San Pedro Pinula, se reportaban también *huachibales* (o *guachivales*); organización indígena que se dedicaba a celebraciones y rituales de santos pero de manera bastante sincrética. Los sacerdotes dividían las cofradías y hermandades según fueran de ladinos o de “indios”; reportando cuánto dinero tenían en bienes como reses, caballos y mulas; sus gastos de cera, música, adornos de plata para la iglesia. Lo que interesaba a los sacerdotes era el reporte de las rentas fijas. Es decir,

¹⁹ Serviciales era el nombre que daban los sacerdotes a los indígenas que les atendían en las casas parroquiales como guardianes, molenderas, cocineras, leñadores y otros oficios.

²⁰ Tapián parece referirse a los indígenas encargados de las tapias, tablas o puertas.

²¹ Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala (AHAG)-. Fondo Diocesano. Libros de Vicaría de Mita y Vicaría de Chiquimulilla. Años 1720 a 1802

²² En la región de San Pedro Pinula (Jalapa).

las cofradías y hermandades no solamente tenían bienes en especie sino en dinero y debían entregar a la iglesia una contribución o cuota por los servicios espirituales y sacramentos que recibían. También la iglesia recibía semanal, mensual y anualmente determinado número de animales y productos de la tierra como se verá a continuación.

Las primicias que, en el siglo XVIII, entregaban los indígenas a los sacerdotes de las iglesias locales comprendían dinero en efectivo y fundamentalmente productos en especie que variaban de un pueblo a otro dependiendo del área geográfica (altitud, clima y suelo) pero por lo general consistían en: cargas de maíz, de panela, fanegas de frijol, trigo, dos reses al año, cuatro terneros anuales, gallinas gordas, pollos, huevos, manteca, cebollas, chile, candelas y quesos. Los pueblos xinkas de la costa y boca costa son particularmente interesantes porque entregaban más variedad de productos que los ubicados en las montañas templadas o frías. Así por ejemplo en Chiquimulilla y Guazacapán, además de las acostumbradas entregas de maíz y frijol, los indígenas daban a las autoridades eclesiásticas, pasacos de sal, cacao, chocolate, pescados, tortugas, plátanos, palmitos, hierbas y marranos (AHAG 2).

Entre 1768 y 1770, según el Arzobispo Pedro Cortés y Larraz, existían 16 cofradías en Jalapa, 14 en Jutiapa, 28 en Mita, 25 en Los Esclavos, 12 en Guazacapán, 16 en Chiquimulilla, 12 en Taxisco, 7 en Tecuilula²³, 17 en Sinacantán o Xinacantán. La mayoría de estas cofradías poseía sus terrenos, su propio capital (en efectivo), ganado vacuno y caballar, tierras y riqueza en esculturas de santos, candelabros, pinturas religiosas y otros objetos (Cortés y Larraz, 1958).

En los libros en que se asientan los bautismos de la parroquia de Los Esclavos –a la cual pertenecía los pueblos de Santiago Mataquescuintla, Cuilapa y Jumay- a partir de 1772²⁴, se identificó insertos dos interesantísimos reportes de cofradías, uno de 1780 y otro de 1786, ambos escritos por el arzobispo de Guatemala, Cayetano Francos y Monroy. En ambos se informa acerca de las cofradías y hermandades del curato así como de sus bienes (tierras, dinero en efectivo, reses y alhajas). El pueblo de Mataquescuintla es particularmente interesante ya que registra más cofradías que en los otros pueblos mencionados. Había nueve cofradías, de éstas se menciona que

²³Antiguo nombre de Santa María (Santa Rosa).

²⁴ Libro en que se asiente las Partidas de Bautismos de los Feligreses del Pueblo de Santiago Mataquescuintla, el qual comenzò el dia cinco de Septiembre del año de 1772 siendo cura de este Partido el Br. Dn. Manuel Josep de Pineda. Archivo de la Casa Parroquial de Mataquescuintla, Jalapa

la de la Natividad de Nuestra Señora tenía 107 reses en 1980, y seis años después se reportan 146, además de caballos y yeguas. La cofradía del Santísimo Sacramento era dueña de una estancia que arrendaba a particulares; la cofradía de la Virgen del Rosario tenía 194 reses y 12 bestias en 1780 y seis años después se reportan 130 reses y 13 bestias. La cofradía de Cuajiniquilapa²⁵ es particularmente interesante porque se reporta que tenía 1303 pesos en alhalajas, rubro que no presentan las demás cofradías. Esto demuestra la relevancia económica de las cofradías y por qué la iglesia católica necesitaba controlarlas.

²⁵ Cuilapa.

Tabla 2. Las cofradías en algunos pueblos del Suroriente de Guatemala, según el Arzobispo Cayetano Francos y Monroy, 1780 y 1786

Pueblo	Santiago Mataquescuintla	Cuajiniquilapa (Cuilapa)	Los Esclavos	San Francisco Jumay
Nombre de las cofradías	1.Asunción del Señor 2.Santiago Apóstol 3.Concepción de Nuestra Señora 4.Santísimo Sacramento 5.Nuestra Señora del Rosario 6.Hermandad de San Antonio 7. San José 8.Santa Gertrudis 9.Natividad de Nuestra Señora.	1.El Santísimo Sacramento 2.San José 3.Niño Dios 4.Ánimas	1.San Antonio. 2.Ánimas (hermandad) 3. Purificación de Nuestra Señora. 4.Santísimo Sacramento. 5. Candelaria	1.Nuestra Sra de la Asunción, 2.Santísimo Sacramento 3.San Juan 4.Ánimas 5.San Sebastián 6.San Francisco 7.San Sebastián
Observaciones sobre los bienes de las cofradías en 1786	Casi todas las cofradías tenían terrenos, ganado y dinero. La más rica en dinero era la de Santa Gertrudis con 352 pesos, le sigue la de Santiago con 234 pesos. La cofradía de Nuestra Sra del Rosario tenía 130 reses y 13 bestias. La de la Natividad tenía 146 cabezas de ganado y 6 bestias. Es la que más reses tenía.	Lacofradía más rica era la del Santísimo con 290 pesos en efectivo y 1303 en alhajas.	La cofradía de San Antonio era la más rica en dinero en efectivo (133 pesos), y la que tenía más ganado era la de la Purificación de Nuestra Señora, con 20 reses.	La cofradía más rica era la de Asunción, con 771 cabezas de ganado, además de caballos y yeguas

Fuente: Elaboración propia con base en el Reporte de Cofradías inserto en el Libro de Bautismos depositado en la Casa Parroquial de Mataquescuintla, Jalapa. Consultado por la autora en abril y mayo de 2015.

Según un informe escrito el 16 de noviembre de 1796 por el padre Eugenio Serapio Figueroa, el pueblo de Mataquescuintla registraba seis cofradías de “indios” y más de 15 hermandades (sin indicar a que grupo étnico pertenecían). Las cofradías clasificadas como “de indios” por el padre Figueroa eran las siguientes: del Santísimo Sacramento, Señor Santiago, Ntra.Sra. de Mercedes,

Santísimo Rosario y Asunción del Señor. Cada cofradía pagaba una misa mensual (12 misas al año), además de la de su aniversario, la de finados y otras.²⁶

Las hermandades de Mataquescuintla, según el referido informe eran divididas según fueran “de indios” o de ladinos y eran las siguientes: Dulce Nombre de Jesús, San Sebastián (de “indios”), Ntra. Sra. De Los Dolores, Jesús Nazareno, Sta. Cruz, San Ysidro Labrador (de “indios”), la de San Antonio (de “Ladinos”), la de San Pedro (de “indios”), Asunción de Ntra. Sra., San Nicolás (de “indios”), San Miguel (de “indios”), Sta. Gertrudis (de “ladinos”), Nuestra Sra. de la Concepción (“ladinos”) y Ntra. Sra. De Guadalupe.²⁷

Con esto se nota que Mataquescuintla era un pueblo en donde claramente los espacios sociales, étnicos y religiosos estaban divididos por el sistema de castas. No era socialmente aceptada la convivencia de personas de distinto grupo en las cofradías ni en las hermandades. Hay que subrayar aquí que, según los sacerdotes, Mataquescuintla era un pueblo “de indios y de ladinos”; en cambio Jumaytepeque era un pueblo solo de “indios”, mientras que el valle de Santa Rosa, era solo de ladinos (Cortés y Larraz 1958 y documentos consultados en AHAG y en el Archivo Parroquial de Mataquescuintla, Jalapa).

Además de dinero, las cofradías entregaban cera en libras a la iglesia. El cura que reporta, en este caso Figueroa, registra los ingresos por bautismos, casamientos y entierros, separando la cuenta de los “indios” de la de los ladinos.

En los libros de Vicaría consultados en el AHAG hay muchos listados de productos que los indígenas y ladinos entregaban por concepto de primicias y raciones de sustento para los curas. Por razones de espacio no podemos transcribirlos todos éstos listados, pero se expone como ejemplo el siguiente:

²⁶ Libro de la Vicaría de Mita (1720 a 1802). Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala (AHAG)-. Fondo Diocesano.

²⁷ Idem.

Tabla 1.2 Primicias y raciones de sustento que los indígenas de Mataquescuintla entregaban a la Iglesia anualmente. Según reporte del padre Eugenio Serapio Figueroa (1796)

Tabla 3.

Primicias entregadas por los indígenas y reportadas por los sacerdotes un periodo de cuatro años. Mataquescuintla, 1796²⁸

60 *anegas* (sic) de maíz, a razón de 8 reales la *anega*.

8 anegas de trigo en cada año (en 4 años son 32 anegas y se vendían a 3ps= 096)

17 terneros a 5pesos c/u.

12 vacas a 12 pesos c/u

8 cargas de panela a 7pesos 4reales cada carga= 60

60 pesos “que en mi tiempo ha dado de primicia la Hazienda de la Sierra”

“En frijol, frutas y otras menudencias que me han pagado de Primicia en este pueblo habrá hacendido (sic) á...025” (pesos).

“Me han pagado en mi tiempo diez pesos de quezos (sic)”.

Ración de Sustento:

“En el mes de Enero dan los Yndios dos Gallinas gordas á real y medio y en los onze meses restantes del año dan dos pollos de á medio real que hacen en los tres años ocho meses de mi tiempo....174”⁵.

“Dan estos de ración al año sesenta anegas de mais y en los tres años y ocho meses de mi tiempo con...218”

“Asimismo dan cada día un real de huevos, un real de sal, candelas, cebollas y manteca que en los tres años y ocho meses de mi tiempo resultan...344”

“Dan cada día tres tercios de sacate y con el que traen los Muchachos de Doctrina ascendía a dos rs cada día (2 reales cada día) y en mi tiempo á _____”³³.

²⁸ Se conserva la ortografía del original

Dan también de racion dos Bacas de su cofradía en cada un año que vendidas a doce ps cda....96” (...)

“Ultimadamente dan otras dos Bacas (sic) en cada un año de sus Cofradías”...

Fuente: Elaboración propia con base en los reportes de cofradía (cuadrantes), AHAG 2

En la época en que el padre Figueroa hizo su informe, cada vaca costaba 12 pesos. Se indica en el citado texto que las cofradías tenían estancias de ganado, pero no se indica la extensión de terreno que éstas median. Lo producido en Mataquescuintla (para la Iglesia), en cuatro años, ascendía a 3,830 pesos y tres reales. Esto indica que este pueblo era muy valioso para la iglesia, es más, es el pueblo que más productos y dinero producía de todo el curato de Los Esclavos. Además había gente al servicio o *serviciales* de la iglesia: un fiscal mayor, dos menores, una molendera, tapian y “uno que cuida las gallinas o el gallinero” (AHAG 2).

El padre Figueroa también reportó las raciones de sustento que los indígenas de Jumaytepeque daban a los curas, entre los productos se indica que: “en el mes de Enero dan los Yndios dos gallinas gordas de á real y medio y en los onze meses restantes dan dos Pollos á medio real cada uno; de manera que estos sin exceso ni disminución alguna dan la misma ración que acostumbran los Yndios de Mataquescuintla, pues siendo la de sustento fuera de las Bacas que allí dan asciende toda ella a 1”060”5” (AHAG 2).

Los indígenas de Jumay y de Mataquescuintla entregaban tres vacas al año: una de ración, otra de primicia y la otra “en el tiempo de cuenta de ganado de sus estancias. De tal forma que en 4 años daban o resultan 12 vacas, vendidas a 12 pesos cada”.²⁹

El pueblo del curato de Los Esclavos (Vicaría de Mita) que más beneficios aportaba a la iglesia católica era Mataquescuintla, como puede observarse en el cuadro siguiente:

Tabla 4. Resumen general de los fondos entregados por los indígenas a la Iglesia en los cinco pueblos del curato (de Los Esclavos), según el padre Eugenio Serapio Figueroa, 1796

Cargo Total	Pesos / Reales
Del Pueblo de los Esclavos	1395” 5
Ydem de Cuajinicuilapa	1902”4
Ydem de Mataquescuintla	3,830”3
Ydem de Jumay	2,051”2
Ydem de Santa Rosa	2,601”4
Sínodo, Ofrendas y Testimonios	812
Asciende el cargo	12, 593, 6
Data	6,307” 2
Líquido	6,286.4

Fuente: copia del cuadro presentado por el padre Figueroa contenido en el Libro de la Vicaría de mita (1720-1802). Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala (AHAG)-. Fondo Diocesano. Sin número de página

El citado padre Figueroa informa acerca de la población de Mataquescuintla, dividiendo a los pobladores del pueblo y de los sitios o pequeños poblados rurales en sus alrededores, siendo éstos (en 1796) los siguientes: “Sitio de Varrera (o Barrera), San Juan, Río Arriba, Casillas, San Rafael, Potrero, Serra, San Miguel, Flores y Sanzur”.

En esta época la población de Mataquescuintla era mayoritariamente indígenas. La cantidad de indígenas casi doblaba a la de los ladinos: 1025 indígenas y los ladinos, 670 para un total de 1695. Cabe señalar que el padre Figueroa no indica en su informe qué idioma indígena se hablaba.

²⁹ Citas del informe del padre Figueroa contenidas en el Libro de la Vicaría de Mita (1720 a 1802). Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala (AHAG)-. Fondo Diocesano.

Mataquescuintla era el pueblo con mayor riqueza en bienes y con mayor número de habitantes de todo el curato de Los Esclavos. El censo local elaborado en 1796 informa a este respecto:

“Pueblo de Los Esclavos de ladinos: 0387

Pueblo de Jumay de Yndios 0352

Valle de Santa Rosa de Ladinos 1166

Cuajiniquilapa de Ladinos 1334

Mataquescuintla de Yndios y Ladinos 1695

Suma total 5234”³⁰

Creo que es probable que muchos indígenas quedaran sin censar para que no se les cargaran responsabilidades (sínodos). Es cierto que las categorías étnicas en la colonia eran muy flexibles, pero es interesante observar cómo desde 1796 se reporta al valle de Santa Rosa y Cuilapa cómo dos pueblos fundamentalmente ladinos. Ello no implica que no haya habido indígenas sino que quizás éstos muy pronto se casaron con los españoles y criollos que llegaban a la región

Para esta época había pocos esclavos (negros), para el Ingenio de Ayarza se reportan 14 esclavos y 22 “libres”.³¹

En el siglo XVIII, también había cierto número de cofradías en Santa María Xalapa, las que se mencionan son las siguientes: Cofradía de Nuestra Señora de la Expectación, cofradía del Santísimo, Cofradía de Las Animas, Cofradía del Señor Crucificado, Cofradía de la Encarnación, cofradía del Rosario, con ello se comprueba que la actual organización de los indígenas de Santa María proviene de esta antigua forma de organización por cofradías. El documento de 1797 también provee de un listado de hermandades de “indios” y de ladinos, y las coloca por separado. En el curato de Nuestra Señora de la Expectación de Xalapa también se entregaban primicias (reses, cargas de trigo, anegas de maíz, etc). Solo para el caso de Santo Domingo Amatlan (sic) se mencionan los *huachibales*.³²

³⁰ Idem.

³¹ Idem.

³² Idem.

11.1.4. El declive de las cofradías

Una de las posibles razones del debilitamiento de las cofradías en la región xinka se debió a que éstas solían arrendar sus terrenos a terceros, pero pasado algún tiempo éstos se negaban a devolverles sus posesiones y se las quedaban para sí. Se registran en los documentos coloniales depositados en el AGDCA muchas irregularidades en la época colonial, por las cuales las tierras y otras propiedades de las cofradías indígenas fueron a parar a manos de hacendados criollos y ladinos, incluyendo a las de algunos sacerdotes (Dary 1994; Gaitán, 2010).

Asimismo, las autoridades eclesiásticas y las cofradías mantuvieron una tensión histórica por la manera en que se gastaban los bienes de estas últimas. Comúnmente los sacerdotes no estaban de acuerdo con las fiestas que realizaban los indígenas y les parecía que en ellas se incurría en gastos exagerados o innecesarios. Hay muchos ejemplos de esta situación, por ejemplo, en 1786, Francos y Monroy escribió que había “excesivos” gastos en cohetes, pólvora y atabales y que de aquí en adelante no se gastara más de 15 pesos en esos materiales y que estos gastos no fueran en detrimento de las limosnas para la Iglesia. Según la lógica eclesiástica debían depurarse los bienes de cofradía para tener claridad acerca de cuánto tenían en realidad. Esto se debió a que muchas veces estas evitaban declarar lo que tenían para no ofender a la iglesia más de lo que ya daban. Escribía Monroy que “a veces hay aumentos de capital y ganados que no se reportan”.³³

11.1.5. Los límites de los pueblos xinkas en el siglo XX y XXI

En 1996 y a la luz de la firma del Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDIPI), los medios de comunicación se dieron a la tarea de hacer reportajes para dar a conocer las condiciones y cultura xinka en ese momento. Fue así como el 28 de abril de 1996 apareció el artículo “Antes de que se apague la llama” (García, 1996, pp 12-14) en el cual se reflejan interesantes vivencias de una familia de Chiquimulilla y otras de Guazacapán. Aquí se menciona que “hoy (1996), algunos xincas³⁴ viven en pequeñas parcelas de tierra árida en Tecuaco, Ixhuatán o Jumaytepeque o en áreas urbanas de Chiquimulilla, Guazacapán y Jutiapa”. Generalmente se ubica al pueblo xinka en varios municipios y pueblos de Santa Rosa; fundamentalmente en los

³³ Reporte de Cofradías inserto en el Libro de Bautismos depositado en la Casa Parroquial de Mataquescuintla, Jalapa.

³⁴ Cita textual.

márgenes del río Los Esclavos, en Chiquimulilla, Santa María Ixhuatán y en Guazacapán, dado que éste fue uno de los antiguos centros políticos xinkas (conocido como “Señorío”), pero también éstos habitaron en varios pueblos de Jutiapa y de Jalapa, aunque de ellos se conoce menos en comparación con los xinkas de lo que hoy es el departamento de Santa Rosa. A pesar de esto, muchas toponimias de la región como Ayampuk, Yampuc, Sanarate, Sansare, Sanyuyo, Sansurutate, Sampaquisoy, Samororo, Sanguayabá, Tatasirire, Ypala y otras son claramente xinkas³⁵ (Dary, 2010).

Las regiones y los principales pueblos (vigentes) que han sido reportados como habitados por los xinkas son los siguientes (Mapa 2 y 3):

Santa Rosa: Chiquimulilla, Guazacapán, Taxisco, San Juan Tecuaco, Jumaytepeque (Nueva Santa Rosa), Santa María Ixhuatán, aunque según algunos autores, aquí también hubo población pipil (Fowler 1989). Solamente los ancianos de los dos primeros pueblos recuerdan frases y listas de palabras en xinka.

De acuerdo con el COPXIG (2004, p. 11), “Jumaytepeque es una de las comunidades, donde aún nos encontramos con manifestaciones claras de los valores y principios de la cultura xinka”. Cada lugar reconocido como xinka tiene algún accidente geográfico (laguna, poza, montaña) que tiene un especial significado simbólico para los habitantes indígenas. En San Juan Tecuaco existe la poza Koyejix de la cual se narran historias y mitos. Lo mismo sucede con el cerro el Coyolito, donde se cree que están encerrados los tesoros de la iglesia del pueblo (COPXIG, 2004.p. 15).

En Jutiapa también hay varios pueblos reconocidos hoy por hoy como xinkas: San Juan Yupiltepeque, San Cristóbal Jutiapa, Comapa y Quesada. No obstante algunas personas se identifican simplemente como “indígenas”, otras como “pipiles” y algunas como “xinkas”. En el caso de la Comunidad Indígena de Jutiapa por ser tan grande, las personas se auto identifican de varias maneras, tanto xinkas, pipiles y como ladinos. En todo caso, sus representantes y/o autoridades insisten en que se les respete como comunidad “indígena” y como xinkas.

³⁵ Dr. Otto Schumann Gálvez, comunicación personal.

En cuanto a Comapa, algunas personas de este municipio se reconocen como “pipiles” y no como xinkas, mientras que algunas personas de las aldeas dijeron que eran simplemente indígenas o campesinos pobres.³⁶

La población indígena xinka pudo haber habitado en casi todos los sitios poblados de la Montaña de Santa María Xalapán, algunas aldeas de Mataquescuintla y parte de San Carlos Alzatate, así como la parte occidental de San Pedro Pinula, municipio que tiene, por supuesto, más habitantes poqomames que xinkas, al estar próximo a San Luis Jilotepeque, uno de los sitios poqomames más importantes de Guatemala. En Jalapa y Alzatate, encontramos a ancianos y ancianas que recuerdan que sus padres y abuelos hablaban el idioma “que se entendía un poco con el de Guazacapán” y que “era distinto al idioma de los pínulas” (poqomam); muy pocos recuerdan palabras sueltas en dicho idioma. Lo que sí es cierto es que los pobladores tienen una riqueza enorme en cuanto a la tradición oral y fortaleza organizativa (Dary, 2010).

Algunas fuentes argumentan que la población xinka ocupó hasta las riberas del Motagua, en los departamentos de Zacapa y El Progreso, pero se requeriría de ulteriores investigaciones históricas para comprobarlo (COPXIG, s.f. p.34).

La población xinkas 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, p. 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 de la xinka (Sarazúa, 2013).

³⁶ Algunas crónicas coloniales y visitas pastorales del siglo XVIII apuntan en reiteradas ocasiones a que la población de Comapa era hablante del “sinca”, pero documentos del siglo XIX clasifican a los comapenses como pipiles. Otros pueblos de Jutiapa fueron pipiles y, en el caso de Santa Catarina Mita, éste fue poqomam.

11.1.6. El idioma xinka y sus referentes históricos y lingüísticos

El idioma xinka (conocido también como *xinca*, *sinca*, *szinca* o *sinacamecayo*) se ha hablado históricamente en el suroriente de Guatemala en los departamentos de Santa Rosa, Jutiapa y Jalapa. El xinka de Guazacapán es el idioma mejor descrito por los lingüistas, seguido por el xinka de Chiquimulilla. La más antigua referencia a gramáticas en este idioma datan de finales del siglo XVIII (Maldonado de Matos en Sasche 2000 y 2010).

El xinka constituye uno de los grupos lingüísticos de Mesoamérica más controvertidos en el sentido de que los especialistas no llegan todavía a un acuerdo acerca de su afiliación genética con otros idiomas de la región mesoamericana; es decir, no consiguen conectarle con un árbol lingüístico como sí ocurre con los idiomas mayas (Rogers, 2010, 2 n1 y 19). Algunos autores han asociado el xinka al idioma lenca de Honduras y otros al chontal de algunos pueblos de México, pero existe una enorme discusión sobre estas afiliaciones y varios lingüistas reconocidos han demostrado su inconsistencia. Tampoco existen suficientes evidencias como para afirmar que el xinka se relacione con el pipil, un idioma de la rama uto-azteca. Sin embargo el idioma xinka sí prestó palabras del pipil debido a la relación histórica y a la proximidad geográfica entre ambos grupos en la región sur de Guatemala y El Salvador.

Además, debido al contacto social y comercial con otros grupos, los xinkas han utilizado (como préstamo lingüístico) algunas palabras de los idiomas mayas sobre todo del poqomam y del kaqchikel (Campbell, 1972; Rogers, 2010.p. 19). Es incorrecto identificar al xinka con la palabra “popoluca o pupuluca”, la cual constituye un término despectivo, empleado por otros grupos étnicos para calificar a otras personas o grupos como bárbaros o gente tosca (Calderón 1908, p.5).

En términos estrictamente lingüísticos, el xinka es un idioma que, hoy por hoy, ha dejado de practicarse cotidianamente. Algunos lingüistas que han estudiado dicho idioma en los años recientes como Frauke Sachse (2000, 2010), Christopher Rogers (2010), Rodrigo Ranero³⁷, Pedro Lolmay y Juan Pablo López (en COPXIG 2013) de alguna manera coinciden en que el xinka es un idioma del cual quedan personas semi – hablantes, en alusión a los y las ancianas que conocen frases y palabras sueltas de dicho idioma, pero que ya no pueden sostener una conversación en el

³⁷ Comunicación personal. El licenciado Rodrigo Ranero es egresado de Pomona College y ha trabajado de cerca con el COPXIG.

mismo, pues se expresan diariamente en perfecto español. La calificación de “semi hablante” no debe ser considerada despectiva, significa simplemente que por determinadas razones sociales ya no se domina todos los aspectos de un idioma.

Al respecto, es importante aclarar tres temas centrales: 1) el hecho de que el idioma xinka no sea hablado cotidianamente por la mayoría de los habitantes de las localidades o municipios identificados por los documentos históricos como xinkas, no implica que estas personas dejen de sentirse pertenecientes a tal grupo ni que carezcan del derecho de autodenominarse (o autoadcribirse) de esta manera; 2) El hecho de que el idioma no se hable cotidianamente no implica que el mismo no esté bien documentado desde la historia y desde la lingüística. Por el contrario, existen varias referencias históricas al idioma, así como gramáticas, vocabularios, lexicología y morfología que se han elaborado desde el siglo XVIII hasta el año 2010; 3) Además, existen importantes esfuerzos realizados por parte del Consejo del Pueblo Xinka de Guatemala (COPXIG) para recuperar el idioma y para escribir libros de texto para que se conozcan los lineamientos básicos (gramática, vocabulario del idioma xinka en las escuelas tanto pre primarias como primarias). Se ha establecido cursos y seminarios con el magisterio a nivel regional (con personal de los tres departamentos). (ver apartado 11.2).

Rogers ha estudiado el idioma xinka de cuatro municipios: Guazacapán, Chiquimulilla, Jumaytepeque y Yupiltepeque e indica que el xinka es una pequeña familia lingüística del sureste de Guatemala sin filiación genética conocida hasta ahora. Su postura es que cada variedad lingüística debe ser tratada como un idioma aparte, a pesar de que sus hablantes habitaban en pueblos muy cercanos uno de otro. El autor tiene argumentos lingüísticos interesantes que dada su complejidad y extensión no se pueden reproducir en este limitado espacio (Rogers, 2010, p. 3). Según el citado autor, el idioma xinka de Yupiltepeque se extinguió alrededor de la primera década del siglo XX, los hablantes fluidos³⁸ de xinka de Chiquimulilla vivieron hasta los años 1970 (Rogers, 2010, p. 4). Por su parte, la lingüista Sachse, reportó semi hablantes de dicho idioma, en Chiquimulilla (pero procedentes de Guazacapán) hasta 2003. La situación de los demás pueblos en donde se habló el xinka es similar a la ya descrita, es decir, quedan pocos ancianos que recuerdan palabras sueltas del idioma y sin poder sostener una plática con otra persona. Dary (2010) también

³⁸ En atención a las personas que podían sostener una conversación dinámica con otra persona, también hablante de un idioma.

reporta haber identificados dos ancianos en la montaña de Santa María de Xalapán (particularmente aldeas La Paz y Los Izotes) que dieron una lista de palabras en xinka. No existen estudios lingüísticos especializados de otras localidades xinkas como Comapa, San Carlos Alzatate y Santa María Xalapán.

Rogers aclara que cuando se alude a que un idioma está extinto, no debería pensarse que el término es denigrante, sino que la palabra extinto se referiría a que el idioma hablado ya no ocurre con la vitalidad en que se dio en el pasado y no se emplea para establecer relaciones sociales cotidianas.

¿Pero por qué ya no se habla el idioma xinka? Calderón (1908) ofrece muchas pistas para como para afirmar que el xinka fue cayendo en desuso debido a la inferiorización y discriminación (burlas, gestos y miradas en ton de sorna) de que eran objeto quienes lo hablaban. Incluso, el autor quien estudió el xinka de Yupiltepeque a finales del siglo XIX, indica lo difícil que fue para él iniciar su investigación en este pueblo ya que la mayoría de personas negaban que pudieran hablar el idioma. Sin embargo, poco a poco fue ganándose su confianza y cuando los lugareños vieron que el investigador les daba una remuneración por su ayuda en materia lingüística, resultó que muchas personas sí hablaban, efectivamente el xinka. Además el citado autor indica, de manera muy interesante, que los de Yupiltepeque” (o Yupe) le dijeron que el idioma de ellos era similar al “de los indios de Jalapa” (Calderón, 1908, p. 5).



Figura 7. Iglesia del pueblo de Yupiltepeque. Foto Claudia Dary, Julio 2014.

En 1948, en una comisión enviada por el Instituto Indigenista Nacional (IIN) y el Instituto Carnegie, el lingüista Norman McQuown visitó Chiquimulilla y le comentó al investigador guatemalteco Joaquín Noval Fuentes, que notó que el idioma xinka del barrio de Santiago difería del que se hablaba en el barrio de San Sebastián y agregó que la variación lingüística del xinka de Santiago era más parecida a la del pueblo de Jumaytepeque (Noval, 1948).

Treinta años antes de éste escrito, Eustorjio Calderón, ya había notado que en Chiquimulilla se hablaban dos tipos de xinka (en Rogers, 2010, p. 21; Sachse, 2010. p. 92). Se observó además que los ladinos llamaban “pipil” al idioma hablado por los indígenas de Chiquimulilla. Sin embargo, dicho idioma no tenía nada en común con el pipil y nombrarlo así por parte de la población ladina era una exonimia, es decir, una manera en que los no indígenas percibían y etiquetaban al “otro”, en este caso, a los indígenas del suroriente. Ahora bien, como se apuntó anteriormente, el idioma “náhuatl” se utilizó en la región suroriental de Guatemala como lengua franca y para escribir documentos dirigidos a legitimar propiedades ancestrales de la tierra, como es el caso del Título de Santa María Ixhuatán (Santa Rosa), escrito en 1615. Es decir siendo esta localidad próxima o inserta al área xinka, escribieron su título en náhuatl (Romero y Cossich, 2014).

Entre 1964 y 1965, el lingüista guatemalteco Otto Schumann estudió el idioma xinka de Guazacapán y Chiquimulilla. Schumann presentó su tesis en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) de México en 1967. Para algunos lingüistas como Rogers (2010) el estudio de Schumann tiene algunas inconsistencias, sin embargo, para quien escribe estas líneas el trabajo del citado autor es muy rico desde la perspectiva etnográfica. Por otro lado fue el primer estudio serio realizado sobre ese idioma por un lingüista guatemalteco.

Entre 1972 y 1979 Kaufman y Campbell trabajaron con los últimos tres hablantes activos que pudieron ubicar en los pueblos de Chiquimulilla, Guazacapán y Jumaytepeque. Estos autores³⁹ indicaron que para los años 1970 ya no había hablantes en Yupiltepeque (Rogers, 2010: 9). Recientemente este material inédito ha sido analizado en el Centro para las Lenguas de los Indios Americanos (AILLA⁴⁰, por sus siglas en inglés) de la Universidad de Utah, en los Estados Unidos (Rogers, 2010, p. 5).

En los años 2000, 2001 y 2003, la lingüista Sachse (2010, p. 5) recogió datos lingüísticos del xinka de Chiquimulilla ayudándose por algunos hablantes de la tercera edad (quienes tenían el xinka como segunda lengua), posteriormente ella continuó con sus estudios sobre el xinka del siglo XVIII. De acuerdo con Rogers, Sachse tomó al xinka de Guazacapán, Chiquimulilla y Jumaytepeque como un solo idioma con ciertas variantes, pero, según él, son tres idiomas separados (Rogers, 2010, p. 10). Sachse indica que la información que obtuvo de sus colaboradores era “fragmentada”. La mayoría de estudios lingüísticos sobre el xinka se han realizado en los cuatro pueblos antes citados (Chiquimulilla, Guazacapán, Yupiltepeque y Jumaytepeque). A la fecha (noviembre 2015) no se identificó ningún estudio lingüístico serio sobre el idioma xinka de la región de Mataquescuintla, Alzatate o Jalapa.

Los lingüistas que se han especializado en el xinka difieren con respecto al número de hablantes activos que quedan de dicho idioma (Rogers, 2010, p. 32). En los pueblos xinkas, las personas se refieren a quienes podían comunicarse en el xinka como personas que conocían “la idioma”, “el idioma de antes” o a personas que “hablaban en lengua”, a veces no colocaban un nombre a la lengua de sus antepasados (Sachse, 2010, p. 29). Para la perspectiva de este documento, la

³⁹ El problema para los guatemaltecos es que esta información no fue publicada y por lo mismo, fue ha sido de difícil acceso, pues ha quedado como informes de investigación archivados en las bibliotecas de los EEUU.

⁴⁰ Archives of the Indigenous Languages of Latin America (AILLA).

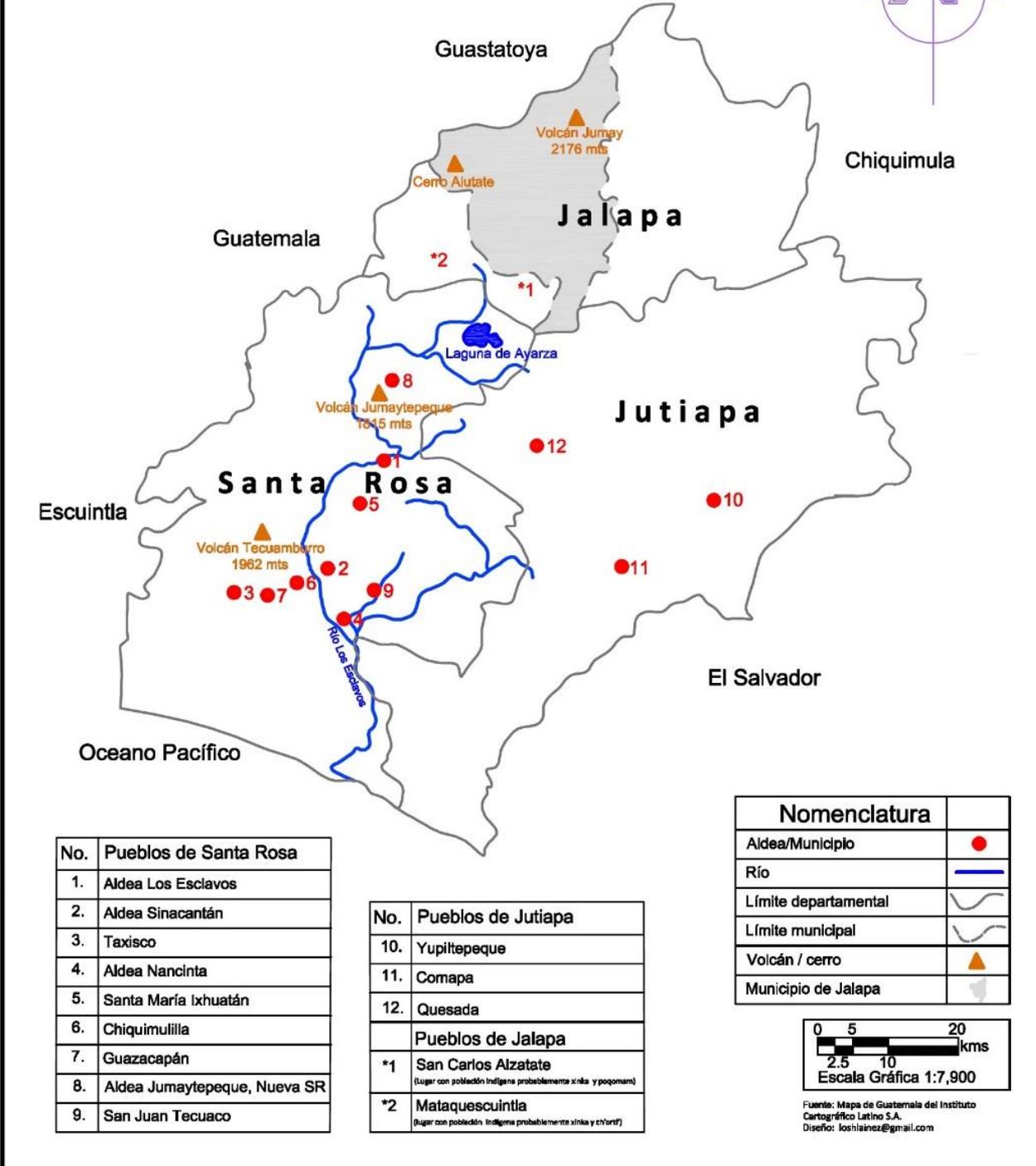
identidad del pueblo xinka no solamente se fundamenta en el idioma como práctica cotidiana sino en otras características culturales, como se ha descrito en la introducción.

Hay varias explicaciones para respaldar el olvido o el desuso del idioma. Rogers alude a una “intolerancia lingüística”, que hizo que los hablantes se desanimaran a seguir usando su idioma debido al trato que recibían por parte de sus vecinos no indígenas o ladinos. Esa intolerancia puede interpretarse como la discriminación étnica de que fueron objeto los indígenas, quienes se verían forzados a castellanizarse a través de la escuela y del servicio en el ejército. Sobre las actitudes discriminatorias, ya aludimos a lo que Eustorjio Calderón presencié a fines del siglo XIX en Yupiltepeque, es decir, él evidenció que había varias personas que se avergonzaban por hablar en un idioma distinto al castellano.

De acuerdo con Rogers (2010, p.19) los pocos hablantes (fluidos) del xinka que quedan se ubican en Guazacapán y Jumaytepeque y todos son octogenarios. Actualmente existen esfuerzos por parte de adultos y jóvenes de las localidades de Guazacapán, Jumaytepeque, Yupiltepeque, Ixhután y, principalmente, de Chiquimulilla (concretamente nos referimos al COPXIG) que se han reunido para trabajar en torno a sus idiomas, acudiendo a los ancianos que recuerdan palabras sueltas y frases y, recurriendo a los estudios lingüísticos serios y disponibles. Para el público general interesado en el xinka, es importante que se conozca que sí existen amplios vocabularios de dicho idioma, gramáticas completas y estudios de morfosintaxis.

Los autores arriba citados así como otros que visitaron la zona o hicieron etnografías indicaron un número muy variable de hablantes. No vamos a entrar acá en esos detalles, es decir, si quedan 10, 20, 100 o 14,000 hablantes. Por ahora importa señalar que hay esfuerzos importantes por aprender el xinka y fundamentalmente, por destacar otros aspectos culturales, además del idioma y que ello se refleja en la curricula educativa de pre primaria y primaria. Todos estos esfuerzos se canalizan también hacia los docentes de educación primaria. Cabe destacar el documento titulado “Concreción de la Planificación Curricular Nivel Regional del Pueblo Xinka” del Ministerio de Educación 2012, que rescata algunos elementos lingüísticos, la cosmovisión y los valores y normas de conducta ideales dentro del pueblo xinka, aspectos que serán abordados en la siguiente sección.

Principales pueblos de origen Xinka en Guatemala



No.	Pueblos de Santa Rosa
1.	Aldea Los Esclavos
2.	Aldea Sinacantán
3.	Taxisco
4.	Aldea Nancinta
5.	Santa María Ixhuatán
6.	Chiquimulilla
7.	Guazacapán
8.	Aldea Jumaytepeque, Nueva SR
9.	San Juan Tecuaco

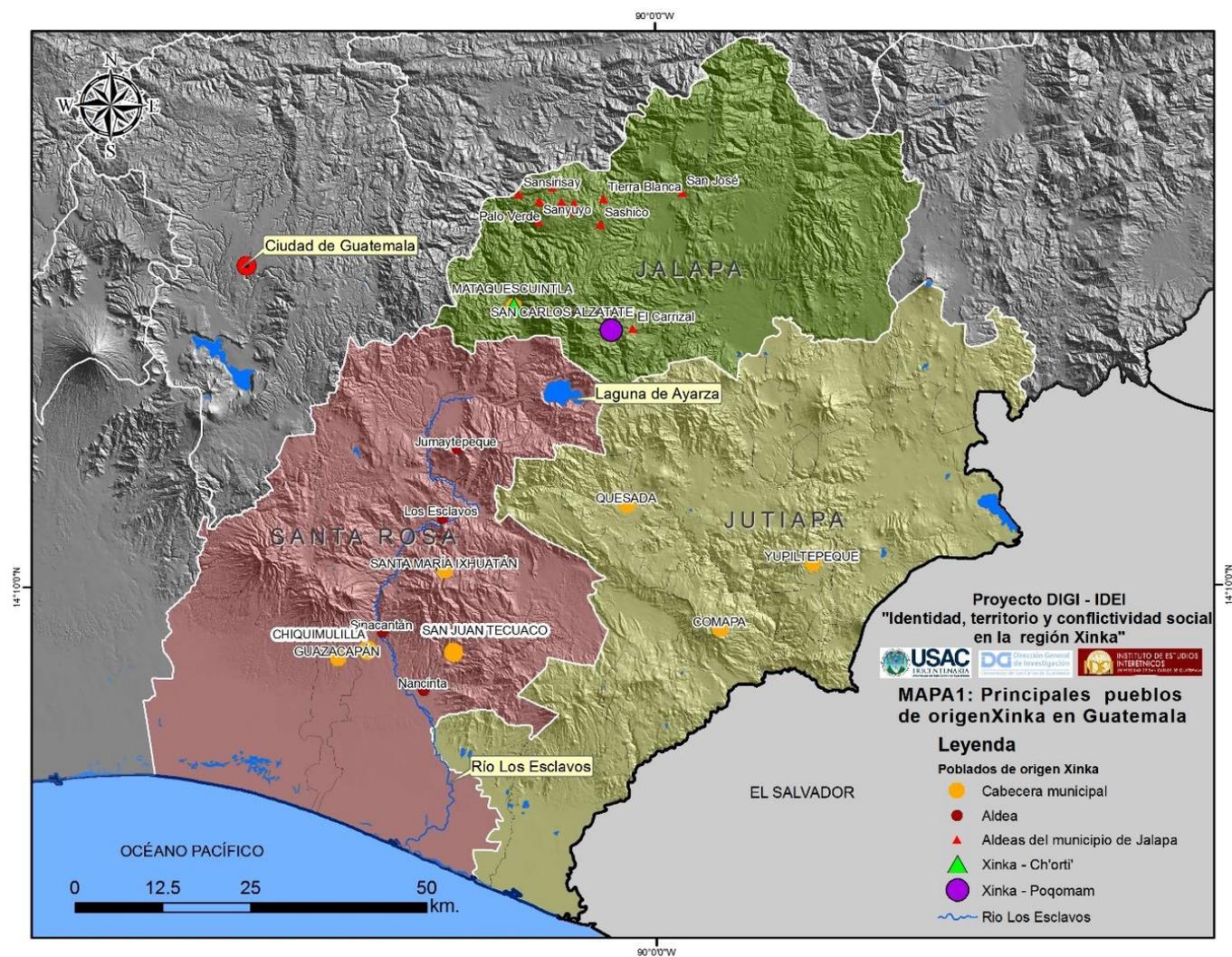
No.	Pueblos de Jutiapa
10.	Yupitepeque
11.	Comapa
12.	Quesada
Pueblos de Jalapa	
*1	San Carlos Alzatate <small>(lugar con población indígena probablemente xinka y poqomam)</small>
*2	Mataquescuintla <small>(lugar con población indígena probablemente xinka y ch'orti)</small>

Nomenclatura	
Aldea/Municipio	●
Río	—
Límite departamental	~
Límite municipal	~
Volcán / cerro	▲
Municipio de Jalapa	■



Fuente: Mapa de Guatemala del Instituto Cartográfico Latino S.A.
Diseño: losh.lainez@gmail.com

Mapa 2 . Principales pueblos de origen xinka de Guatemala. Elaboración: Losh Lainez, 2015.



Mapa 3. Principales pueblos de origen xinka de Guatemala (color). Elaboración, Centro de Estudios Urbanos y Regionales, CEUR, de la Universidad de San Carlos.

11.2. Los marcadores de la identidad xinka

En este apartado se abordan los principales rasgos culturales objetivos y subjetivos que constituyen las identidades étnicas en los municipios del sur oriente de Guatemala que fueron tomados en consideración en el presente trabajo. Particularmente se hace referencia a lo que los colaboradores identifican como “lo xinka”. Asimismo, se identifica las diferencias generacionales (etarias) y de género en la manera en que las personas participantes en los talleres y quienes fueron entrevistadas expresan su identidad como xinkas o de otra manera (indígenas, *naturales*, mestizos y ladinos). Se analiza la lógica que hay detrás de dicha manera de auto adscribirse étnicamente.

Como se explicó en el marco teórico del presente trabajo la identidad puede entenderse de dos maneras:

- a) Como contenido cultural (práctica cotidiana del idioma, vestirse de cierta manera e identificarse con determinadas costumbres y tradiciones: comidas, utensilios, etc) y
- b) Como una experiencia histórica o de vida; es decir que las personas se sienten parte del grupo étnico porque comparten cierto oficio o trabajo desempeñado como parte del grupo (campesino, cortador de café, etc). Asimismo, las personas se identifican con el grupo por compartir la memoria o recuerdos de hechos históricos vivido por ellos mismos o por sus antepasados. De igual forma, se consideran parte del grupo por tener conciencia sobre el trato social que han recibido, las formas de organización y la identificación o apego a un territorio y la cosmovisión.

Estas dos perspectivas que sirven para comprender la identidad étnica y cultural de un grupo social no son excluyentes, sino que se complementan. No obstante, suele suceder que las personas tienden a enfatizar unos aspectos más que otros.

11.2.1. Los marcadores objetivos de la identidad

Durante la presente investigación se hizo evidente que muchos aspectos de la tradición cultural 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 local para rescatar su historia y sus prácticas culturales, o al menos, reconocer que las

mismas han existido y que es importante darlas a conocer a las generaciones futuras y a los ciudadanos guatemaltecos de otras regiones del país.

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 se visten con un traje específico. En este sentido, existe la tendencia a pensar que se tiene identidad si existe comunicación interpersonal en un idioma distinto al español y si se visten con una indumentaria distintiva. En este sentido claramente se nota que las personas se comparan con los indígenas del occidente y noroccidente del país y sienten como que si algo les faltara. 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).

A continuación se enumeran y describen las características o marcadores culturales que las personas participantes en los cuatro talleres y los entrevistados identificaron como relevantes para definir lo que ellos consideran que es parte constitutiva de su identidad como indígenas y como xinkas. Esta aclaración es importante ya que para muchas personas lo más importante es autonombrarse como indígenas porque es de esa manera en que se les ha reconocido localmente durante muchos años. Ciertamente, auto adscribirse como xinkas es un proceso más reciente que opera como una forma de reconocimiento cultural y político, como una manera de dignificar a los ancestros y a los sujetos sociales mismos. Cuando se habla de reconocimiento, se hace referencia específicamente a una política multicultural por parte del Estado y sus instituciones, a través de la cual se acepta que las poblaciones étnicamente diferenciadas tienen derechos tanto como personas individuales pero sobre todo, como colectividades constituidas históricamente sobre un territorio (Sieder, 2008).

En el presente apartado se procede de la manera siguiente: para cada una las características o elementos constitutivos de la identidad se hace un contraste, hasta donde fue posible, entre lo que dijeron los adultos con la opinión y vivencia de los jóvenes. Asimismo, la información se complementa con la etnografía realizada a lo largo del presente estudio por las investigadoras.

a) El idioma

De las 100 personas participantes en los talleres, solamente un anciano, en el contexto de 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, algunos de los compañeros de este señor indicaron a las investigadoras 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 los conflictos habidos en torno a la minería, las personas que todavía conocen un vocabulario xinka, evitan revelarlo a las personas foráneas, por temor a que sean utilizadas sus palabras, según ellos, por las empresas en detrimento de las comunidades. Esto es porque se piensa que pronunciar las palabras en xinka puede dar lugar 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 localmente. 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!” (Taller de adultos en aldea Los González, Santa María Xalapán).

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). En las palabras pronunciadas por la siguiente persona se refleja que el hecho de autodenominarse como xinkas es un proceso reciente y que ocurre por influencia de las recientes investigaciones históricas realizadas en la región o bien porque los liderazgos locales influyen sobre determinadas personas.

San Carlos Alzatate es una comunidad indígena, luego es conocida como comunidad indígena poqomam, pero ahora últimamente está apareciendo que somos xinkas, [dicen] que no somos poqomames, pero aquí lo que es su dialecto su lengua ya no se habla. Había [un señor] uno de los pocos... ya se murió (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 o si vestían con un traje regional. Sin embargo, no se encontraron referencias documentales acerca de estos castigos. Un líder xinka originario de Santa María Ixhutatán refirió que hace unos 15 años junto a unos compañeros se dieron a la tarea de investigar sobre su cultura y de recopilar un vocabulario xinka e invitaron a varios ancianos que sabían el idioma pero no quisieron hablar por temor y vergüenza:

Intentamos hacer una actividad una vez, los trajimos [a los ancianos] acá a una fiesta, pero la intención era ver si entre ellos se animaban a [platicar]... Y no, no quisieron hacerlo, los tuvimos aquí todo un día, les trajimos marimba con la intención nuestra de ver si...ellos se animaban a hablar.

[Pero] recuérdese que los conocimientos y las costumbres y los temores también son transmitidos de generación en generación por la oralidad y todo eso y ellos venían arrastrando algo que otras personas antes de ellos sufrieron y entonces siguieron, aunque ya no estamos en esos tiempos para ellos seguía latente, y es muy difícil también hacerlos que les cambie la mentalidad en ese sentido (CUI-2).

Para la mayoría de los entrevistados, sus antepasados fueron los responsables de que el idioma no se transmitiera de una generación a otra:

¡En nuestro idioma estamos perdidos...!. El idioma no lo sabemos porque no lo compartieron nuestros antepasados. Podemos decir algunas palabras, pero hablar en nuestro idioma.... a nosotros como hijos ya no nos compartieron y así se fue olvidando nuestro idioma. Si tenemos la oportunidad de que alguna institución nos apoyara en aprender nuestro idioma que bueno sería porque volveríamos a nuestro idioma materno. Ahí es nuestro origen y se nos ha olvidado todo (Taller de adultos de Los González, Santa María Xalapán).

Un participante de 65 años de edad y originario de la aldea Sampaquisoy, Mataquescuintla se expresa en el mismo sentido que el anterior:

Yo le decía a mi abuelo ‘enséñenme lo que están hablando’ y decía él ‘no mijo yo quiero que vos crezcas porque a nosotros nos quieren matar por ser indígenas y porque hablamos nuestro idioma’, así con tristeza le decían a uno, y no daban mucha platica de eso pero saber por qué pero hemos sido perseguidos mucho tiempo aquí en Guatemala sencillamente ser uno indígena, ser campesino es ser marginado, discriminado y todo eso

y eso hasta la fecha no se termina (SAM-1).

Por su parte, los y las jóvenes participantes en el taller realizado en la aldea Los Gonzáles (Santa María Xalapán) expresaron que nunca han escuchado hablar en xinka y que les interesaría escuchar el idioma y aprenderlo si una institución llegara a enseñarles. Sin embargo, no indicaron el porqué de tal respuesta. Dijeron simplemente que “es necesario” o “es importante”. El idioma, la música, las artesanías y los “documentos antiguos” 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;

Se nos ha venido a la mente luchar por una universidad xinka, para que ahí recuperemos nuestro propio idioma, tal vez no en su totalidad, pero que nos logremos comunicar con nuestro propio idioma. También que el uniforme del colegio o la universidad, que sea típico, que sea xinka. Eso es lo que nosotros tenemos en una visión, primeramente Dios, no me he de morir mientras no miro esa universidad y que yo mismo esté ahí con mi traje y que lo usemos allí todos (adulto del taller de Los Gonzáles).

Un adulto participante en el mismo taller dijo, con algo de desilusión y un tanto de esperanza que han recibido varios talleres y capacitaciones pero que de poco ha servido:

No se sabe a dónde va a llevar hablar de la cultura xinka. Ya tenemos tiempo de estar hablando de esto, muchas capacitaciones y la gente nos pregunta ‘¿para dónde va?’. Yo le digo a tal parte, y la gente dice: ¿Qué tiene eso de importante? Qué triste verdad, yo lo siento que es necesario que la gente xinka se una, si nos unimos algún día va a ser esto posible (taller de adultos de Los Gonzáles).

Algunos líderes indígenas del suroriente estiman que si pudieran hablar en un idioma indígena estaría como a la altura de otros líderes del occidente:

Me gustaría hablar el idioma xinka, pero en algunos diplomados de defensa [del territorio] que he tenido, los compañeros van y platican así [en sus idiomas regionales]. Y allá los compañeros que iban de los otros departamentos se conversaban en su propio idioma, nosotros tenemos esa pobreza de no saber nuestro propio idioma, y sinceramente, yo en lo personal quisiera, me imagino que todos ustedes también quisiéramos hablar. (Adulto del taller de los Gonzáles, Santa María Xalapán).

En San Juan Tecuaco también se habló con nostalgia del idioma como parte de una cultura “que se va perdiendo”:

Aquí se ha ido perdiendo la cultura verdad, si se vestían otro traje, lo que es el lenguaje igual, más que todo en otros municipios hemos querido meterlo [el idioma] pero no hemos podido conseguirlo, aunque por medio de maestros en las universidades les han enseñado un poco el idioma, el saludo, pero años atrás si la mayoría de maestros que vivían acá si sabían bien el idioma pero si se ha ido perdiendo [TEC-3]

b) Los esfuerzos en pro del rescate y la enseñanza del idioma xinka

En la región suroriental del país ha habido varias iniciativas por el rescate del idioma xinka. Uno de los descendientes de los fundadores del Parlamento Xinka refiere que cada vez que se reúnen con otras organizaciones indígenas del país se le reprocha que los xinkas ya no hablan un idioma, pero que hay que recordar todos los esfuerzos que se han hecho localmente para investigarlo y tratar de reintroducirlo:

Pues lo primero que te reprochan es el tema del idioma, que se perdió, prácticamente podríamos decir que se perdió, porque nosotros...yo por ejemplo yo llegué al Parlamento [Xinka], estoy hablando de hace 15 años, llegué yo con otro compañero, nosotros no somos ni directivos ni nada, sino que somos hijos del movimiento llegamos puros patojos, con la intención de que el Parlamento tenía la voluntad de recuperar el idioma y éramos 20 jóvenes, recuerdo yo, y nos llevaron a todas las comunidades, todos los domingos viajábamos a entrevistar a los abuelos... (...), ahí están los audios, los guardamos y vino un experto en idiomas en peligro de extinción [Lyle Campbell], un lingüista americano y nos ayudó a extraer toda la gramática y tratar de armar la gramática del idioma.

Cuando él [Campbell] estudió en Estados Unidos, y cuando se enteró que cuando estábamos este grupo de patojos que estábamos investigando, él se había interesado y se vino al país y nos vino a apoyar y trajo todo lo que él había investigado en aquel entonces, lo trajo también y lo unimos, él nos trajo equipo para grabar de allá, apoyó bastante.

Entonces yo de tanto andar en la calle aprendí muchas palabras, pero muy sueltas, porque cuesta porque el idioma es muy único diferente a la matriz maya que existe, y fue bastante difícil pero la gramática casi está construida, lo que no hemos hecho pero estamos viendo ahorita es la posibilidad de buscar un fondo para reproducirla y darla a conocer, porque para eso es si no de nada serviría tanto trabajo. (CUI-2).

La citada persona refiere que cuando él y otros jóvenes iniciaron la investigación lingüística, solían visitar a 18 ancianos. Hoy solamente viven tres de ellos.

Otra 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.

Una promotora cultural, quien trabaja en este esfuerzo conjunto explica las actividades específicas que se llevan a cabo en la promoción cultural xinka:

Como promotora cultural, estamos desarrollando lo que son talleres de mediación pedagógica de educación bilingüe intercultural con énfasis en lo que es la cultura del pueblo xinka, en rescate de identidad y promoción del idioma y escritura del idioma con maestros y maestras del área de Santa Rosa. Y en próximos meses estamos desarrollando lo que es en el departamento de Jutiapa (CUI-3).

Como Cooperativa El Recuerdo se tienen diferentes áreas de trabajo, estamos trabajando lo que es educación y cultura, se trabaja lo que son arte y cultura, qué es el arte; vienen diferentes niños y se inscriben y se tiene un profesor de igual manera con música; se toca lo que es marimba, flauta, violón (CUI-3).

El objetivo fundamental es incluir lo que se señala en el Currículo Nacional Base _CNB- del Ministerio de Educación sobre la pertinencia cultural de los contenidos de la enseñanza en la educación primaria. La citada educadora cultural tiene toda una experiencia de trabajo desarrollada previamente en el COPXIG. La profesora lo expresa de la siguiente manera:

Anteriormente estuve trabajando en el Consejo Coordinador del Pueblo Xinka que se llama COOPXIG. El trabajo que desarrollé ahí fue trabajo de campo donde (mi tarea) era sensibilizar a la población sobre la defensa de la Madre Tierra que se estuvo desarrollando en los tres departamentos la región del pueblo xinka donde se habita que es Santa Rosa, Jutiapa, Jalapa (CUI-3).

Inicialmente no fue fácil convencer a los maestros de educación primaria urbana y rural de la región de Santa Rosa y Jutiapa acerca de la importancia que tiene la inclusión del idioma xinka como L2 (lengua no. 2). Esto conllevó un complejo proceso de concientización histórica, y sensibilización social y cultural, así como de capacitación educativa y de negociación política. En

parte, por ello se hizo necesario el establecimiento de una alianza entre el Sindicato de Trabajadores de la Educación (STEG), el Ministerio de Educación, el Concejo Coordinador del Pueblo Xinka y la Cooperativa El Recuerdo. Estas “serían cuatro organizaciones que están trabajando en la reivindicación de la cultura y del idioma.” (CUI-3).

Mucho antes de que se diera esta alianza educativa estratégica, se había comenzado a rescatar la cultura e idioma xinka en Cuilapa, a través de un proyecto denominado “Rescate de la Cultura Xinka” iniciado en 1999 y, en el 2000 se editó una guía como una propuesta para que desde el magisterio, se trabajara una franja curricular sobre el rescate de dicha cultura, para lo cual se contó con el apoyo y asesoramiento de varias antropólogas egresadas de la Universidad del Valle de Guatemala (CUI-1). Este Proyecto fue posible dado el apoyo técnico de varios pedagogos con mucha experiencia y quienes trabajan en Cuilapa desde hace ya varios años (CUI-1 y CUI-6)

Una promotora cultural señaló que en realidad no ha sido fácil trabajar con el MINEDUC: “Nosotros lo que pretendimos, o nuestro objetivo principal es crear conciencia, inicialmente este proceso se inició ya como unos cuatro años, al inicio costó porque [tuvimos que] entrar por la vía de la dirección departamental, por las autoridades” (CUI-3).

Por su lado, el Parlamento Xinka, además de sus acciones en apoyo a la preservación de las tierras comunales y en torno al seguimiento de actividades formativas sobre las consultas comunitarias; coadyuva hasta donde puede en el rescate del idioma xinka y en darlo a conocer en distintas comunidades; sin embargo, esta no es la actividad más fuerte del Parlamento. Un entrevistado en Alzatate mencionó que en 2014, recibieron la visita de “don Chonito” (de Jumaytepeque) quien fue comisionado por el Parlamento para enseñar palabras y frases en xinka en este municipio.

Recientemente se inauguró un proyecto – financiado por PNUD-, que persigue el rescate e implementación de la cultura xinka. Se trata del proyecto CACTUS: “el Proyecto CACTUS, ahorita hay 75 jóvenes que se están formando, empezaron, ahorita es el segundo taller, para recobrar nuestras costumbres y todo eso” (ALZ-2).

Ahora bien, ¿qué piensan los maestros y los padres de familia sobre el aprendizaje del idioma xinka? Hubo opiniones en favor y en contra. Los promotores culturales entrevistados

señalaron que, inicialmente, cuando se comenzaron a impartir las clases hubo mucha resistencia pues los maestros y padres de familia conciben al xinka como algo del pasado, como atraso y algo inútil.

Todavía existen maestros que están en contra o se resisten a aprender y enseñar el xinka:

Al inicio fue la resistencia de muchos, tanto del maestro como de los padres, ¿por qué del maestro?: porque decían que esto es un retraso para ellos automáticamente aprender xinka, incluso todavía hay maestros que no les interesa, y a veces nosotros (promotores culturales) durante los talleres, percibimos esa energía negativa de ellos y se siente tan feo porque trabajar así es bastante difícil (CUI-3).

Según la promotora cultural entrevistada, los maestros argumentaban que:

...a ellos no les interesaba [el xinka], lo que le interesaba el inglés. [dijeron] que para qué iban a regresar al xinka, que eso es antiguo, ya es pasado, ya no les importa. Yo creo que el inglés si es bueno viéndolo comercialmente, porque viéndolo comercialmente ¿quién no verdad? (CUI-3).

Según dijeron algunos padres de familia, sus hijos, aunque se sienten interesados, la clase de xinka les parece difícil. Una madre de familia de Mataquescuintla no percibe el aprendizaje del xinka como algo negativo, lo ve como un tema de interés. Sin embargo, a la señora le preocupa el hecho de que su hijo ganó todas las materias en el mes de junio, pero que la única que reprobó fue la del xinka, porque al niño “le cuesta mucho”. Precisamente, este es el gran desafío que tiene la enseñanza del idioma xinka en un medio social en donde ya no se usa cotidianamente y es que los niños no encontrarán ni en la casa ni en la calle quien les ayude con sus tareas ni con quien practicar. Es por eso, que uno de un profesor (38 años) entrevistado en Mataquescuintla, y quien imparte clases en tercero de primaria en una escuela pública, expresó que él preferiría que en la clase de L2 se impartiera historia y aspectos culturales de los xinkas de manera más amplia y práctica (i.e. las plantas medicinales y comestibles de los xinkas), pero que no se tratara específicamente de reintroducir un idioma:

Le digo que desde al año pasado que empezamos a impartir xinka, y esto ha sido como una nueva Aventura, incluso yo he sido mero renuente a ello. he criticado algunas cosas, para mi criterio hubiera sido mejor un agregado dentro de formación ciudadana o de ciencias sociales (...) Me he enfocado más en aspectos culturales como por ejemplo la cultura xinka, hasta donde se extendió, (...) las plantas medicinales que usaban los xincas, las partes del cuerpo de los xinkas, por lo menos, porque son cosas que le digo a mi forma de pensar,

cada quien piensa diferente, pero a mi forma de pensar esa es la forma en que debería orientarse, no tanto (...) en el idioma; hubiera sido [mejor] el q'eqchi', kaqchikel que se hablan en alguna parte del país o el latín que son cuestiones etimológicas, pero no el xinka porque es una lengua muerta, y si lo habla es uno entre tantos (MAT-14).

Otro aspecto del que se quejan los profesores del sector público que se entrevistaron tanto en Cuilapa como en Mataquescuintla, es que no hay suficientes materiales (folletos o libros) para que ellos estudien y luego impartan el idioma. Es decir, sí existen materiales pero no están al alcance de todos los maestros y maestras por lo que ellos mismos tienen que invertir, de su propio bolsillo, en las fotocopias.



Figura 8. Maestros de educación primaria de Mataquescuintla, Jalapa. Foto: Gretel Galindo, julio de 2015.

Por su parte, los educadores y promotores culturales convencidos de la importancia de la enseñanza del idioma, creen que sería un “logro” el mero hecho de que los niños de 1er grado de primaria comiencen a aprender frases y dialoguen entre sí en el transcurso de la mañana (CUI-3). Estos promotores culturales consideran que la enseñanza del idioma xinka es un mecanismo importante para que los niños y niñas conozcan y valoren distintos aspectos de la cultura regional.

c) 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 los antepasados. Esta se rememora con nostalgia y hasta con admiración. A las mujeres adultas 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 forma 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 de delantal, de *nagua india*, decían ellos, como parecido, ¿qué 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” (taller de adultos en Santa María Xalapán). 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 los mandados. Los adultos indicaron que estos trajes “si son importantes para nuestra identidad”.

Las jóvenes relataron varias anécdotas acerca de cómo descubrieron sus raíces indígenas cuando se percataron de que en sus casas había fotos antigua que reflejaban la manera “de antes”

de vestirse de sus abuelos, o bien, cuando encontraron baúles con ropa guardada. Una joven participante en el taller de Xalapán narró que el vestuario femenino se heredaba de madres a hijas:

Muchos de nosotros aún conocimos los bisabuelitos o bisabuelitas. De mi parte si conocí a mi bisabuela, ella guardaba en su cajón, así antiguo todos sus vestidos, y, unos meses antes de que muriera le dio algunas faldas a mi mamá. Quería que ella se las volviera a poner pero como decimos, a veces cuesta volver a colocarse ese vestuario, y, que bonito sería volver a utilizarlo. También utilizaban sandalias o descalzos, como me cuenta mi abuelito, que el que utilizaba sandalias era porque ya pujaba, de que ya tenía dinero para comprarlos. También los elaboraban con cuero de vaca o de algún animal que ellos mataban. Así cuentan. Igual con las señoras, si tenían las posibilidades, los compraban (mujer joven de taller de Los González).

De manera similar, otra joven originaria de Chiquimulilla (Santa Rosa) refirió que ella se cuestionaba sobre sus orígenes, pero algunas cosas de su pasado comenzaron a verse más claras cuando al fallecer su abuelo descubrió unas fotografías de sus antepasados vistiendo con traje regional:

Entonces empecé (a buscar) y vi una bolsa (llena de fotos) tras otra, tras otra y empecé a encontrar unas fotografías, y decía: - ¿y esas fotografías? ¡y era de la mamá de él! (del abuelo) con traje típico, lo que era de traje de manta, vestuario de manta, cuadriculado y su blusa y tenía un cántaro y las trenzas que siempre fue redondeadas, y yo decía '*yo soy indígena*' decía yo en mi mente y empecé a buscar a indagar y buscar información (CUI-3).



Figura 9. Señora participante luce el vestido tradicional. Taller de adultos de aldea Los González, Santa María Xalapán, Jalapa. Fotografía de Gretel Galindo, 2015.

Esta búsqueda de la identidad lleva a la joven de Chiquimulilla a realizar una investigación entre sus tíos y tías para construir el rompecabezas del pasado familiar. Es así que sus tíos le explicaron que el traje dejó de usarse porque en el pasado se les azotaba públicamente:

Lo que pasa es que como antes existían lo que es el flagelo, ¿Qué es el flagelo? El flagelo es el azotamiento públicamente, golpean públicamente, que antes lo hacían en el parque, la gente decía, el alcalde decía que la persona que hablara o vistiera lo iba a golpear o azotar delante de la demás población y entonces ahí se fue perdiendo lo que es la identidad cultural tanto del habla, como del vestuario (CUI-3).

Para la mayoría de los entrevistados hubo una presión externa de parte de los ladinos y de las autoridades (castigos, burla, rechazo) que provocó que las personas no quisieran hablar ni vestirse para evitar ser identificados como indígenas. 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.

Los y las 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 o apretados a las piernas) y zapatos tenis y, en general, no parecen estar dispuestos a vestirse de la manera en que lo hicieron sus antepasados, tampoco de la forma en que visten los adultos contemporáneos porque “les daría vergüenza”. No obstante eso, si les interesa mucho conocer cómo era el traje de sus abuelos y abuelas. 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.



Figura 10. Paleógrafo elaborado por jóvenes de la aldea Los González, Sta. Ma. Xalapán. Jalapa. Fotografía de Gretel Galindo, 2015.

Los jóvenes observan que la descripción del vestuario antes expuesta es algo que identificó a sus antepasados como “xinkas”, pero que a ellos les gusta vestir a la moda:

Hoy la juventud se viste a la moda tanto hombres como mujeres. Los hombres unos pantalón cholo, su gorrita por un lado, con la música ahí en la calle; las señoritas con blusas escotadas, todo a la moda (Taller de Jóvenes. Aldea Los González).

[Nosotras usamos] blusas escotadas así sin mangas, y ya nada que [faldas] vueludas sino, tal vez cortitas, o tantito abajito de la rodilla. Los pantalones pachucos, playeras con dibujos de guitarra, de calavera, letras atrás, un montón de vestuarios que hay hoy en día. Como le decía yo a mi papá, para volver a vestirse uno así [como antes] también gustaría demasiado dinero, porque para hacer una falda de estas no eran dos yardas o tres, se utilizaba más de cuatro yardas para hacer una falda tipo de las abuelitas (Taller de Jóvenes, aldea Los González).

La toma de conciencia o idea de “la necesidad” de vestir un traje distintivo de los indígenas del suroriente está asociada al hecho de que los líderes comunitarios a veces viajan a otras regiones en donde entran en comunicación con líderes mayas -sobre todo mujeres- de occidente que visten un traje regional. De esta cuenta a los líderes xinkas de Jalapa y otros sitios sienten que les hace falta algo:

Yo me emocioné bastante en una oportunidad que estuve en el pueblo Ixil, todas las señoras y jovencitas con su traje, allá en Nebaj, Quiché Y decía yo: ¿Cuándo vamos a estar nosotros así allá? Pero digo yo que trabajando si se logra, ahí todos los hombres con sus sombreritos y sus trajecitos. ¡Calidad! Y decía yo: este traje, lucir ese traje vale hasta diez

mil quetzales, decían las señoras. Entonces nosotros aquí no podemos decir que no me pongo eso porque no vale tanto pisto, porque nosotros mismos no valoramos lo nuestro (adulto en taller de Los González, Santa María Xalapán).

La anterior experiencia refleja también que en la región xinka ha existido un empobrecimiento económico generalizado, ya que las personas se percatan que el traje o indumentaria regional que usan los indígenas del occidente del país es caro; de igual manera la joven que se citó anteriormente, indicó que volver a vestirse como las abuelas sería muy costoso, porque “las faldas vueludas” requieren de la compra de muchas yardas de tela.

Finalmente, hay que indicar que en los actos cívicos escolares y en los festivales folklóricos locales, los maestros y promotores culturales de Santa Rosa y Jalapa 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 histórica sino que representan una manera en que se imagina cómo fueron en el pasado: “¡imagínese –expresó una profesora de Mataquescuintla- sacaron un traje todo negro, a qué horas las mujeres indígenas de antes se vistieron así?!” (MAT-10). Por su parte, las mujeres de la Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán (AMISMAXAJ) 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 y la energía; el negro la tierra; el verde, la naturaleza; el amarillo las semillas, la infancia, el amanecer, etc. (AMISMAXAJ, 2015).



Figura 11. Mujeres integrantes de AMISMAXAJ en un Encuentro celebrado en Pino Dulce, Mataquescuintla
Foto: Gretel Galindo, 2015.

d) Formas de trato

Además del traje, las personas agregaron como marcadores étnicos una forma particular de trato entre las personas, sobre todo de deferencia de los jóvenes y adultos hacia los adultos mayores:

También las imágenes que tenemos nuestros patrones, tenemos que son nuestros patrones de esta montaña. La otra es la forma de tratarnos, por ejemplo, las palabras *nana* o *tata*. Nosotros si escuchamos compañeros que todavía, hay unas señoras que para mencionar no le dicen a los nietos su papá o su mamá, sino que les dicen su *nana* o su *tata* (taller de adultos de Santa María Xalapán).

e) Las artes

Otro 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 que se elaboran en Talquezal y Los Izotes (Santa María Xalapán), así como en el caserío Gavilán de aldea San Miguel (Mataquescuintla) y en Santa María Ixhuatán (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 o arcilla, les impiden ingresar a extraerlo. Por esta razón la alfarería de Ixhuatán está desapareciendo. Igual situación sucede en otros lugares como Guazacapán. En San Juan Tecuaco, se mencionó que en la aldea Joya Grande se elabora bastante alfarería pero que al igual que sucede en otros lugares, las mujeres se enfrentan a que ahora deben comprar el barro cuando antes entraban libremente a los terrenos para extraerlo.

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 Guazacapán, 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”.



Figura 12. Ollas elaboradas en la aldea Los Izotes, Santa María Xalapán por la artista Adela López. Fotografía de Claudia Dary, 2007.

Varios adultos reconocieron los beneficios de guardar el agua en cántaros de barro y de cocinar en trastos de este mismo material, pero observan que el uso de utensilios modernos es irreversible:

Yo recuerdo que hace muchos años en (la aldea) Izotes era bastante relevante la elaboración de ollas y cántaros para guardar agua, pero luego vino el invento del plástico, y las tinajas de plástico y se acabó la cultura, y al mismo tiempo se acabó la salud, porque no es lo mismo vaciar agua de un cántaro de barro porque..de un agua de cántaro de plástico, pero bueno esas son las situaciones que hoy en día se dan así sucesivamente con todas las cosas...

A la fecha mi mamá tiene [un] cántaro de barro, y ese es mi refrigerador podría decir, cada vez que tomo [agua] yo siento sabroso mejor que en cántaro de plástico.

Los abuelos eran muy cuidadosos de la salud, no necesariamente había que estar tomando tanta cosa sino cuidar sus principios, porque la olla de barro para cocinar frijoles las abuelas la consideraban una gran maravilla porque no perjudica en cambio el aluminio, el peltre y ahora el famoso teflón, la olla de presión y tanta cosa es lo que nos va haciendo daño pero como ha desaparecido por la facilidad. Mi postura es que las personas que todavía lo saben hacer brindárseles un término de apoyo, organizar grupos para que vayan a aprender. (Taller de adultos de Los González, Santa María Xalapán).

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. Algunos adultos de Santa María Xalapán dijeron que saben hacer hamacas o enseres de pita de maguey, pero que ya no los hacen porque ya nadie siembra el maguey, es decir, porque no encuentran la materia prima. Además porque es más fácil “ir a la tienda y pedir un rollo de (hilo de) plástico” (taller de adultos celebrado en dicha localidad).

Las mujeres se han caracterizado por ser excelentes bordadoras de sobre fundas para almohadas, cojines, manteles, tapetes, mantas para tortillas, etc. Otras artesanías identificadas fueron los guacales, bucules o recipientes elaborados con morro o cualquier otro tipo de calabaza o tecomate (*cucurbitácea*); las bateas de madera utilizadas para amasar pan o queso y los petates, canastos y adornos elaborados con tul, particularmente los de San Juan Tecuaco (Santa Rosa). En este último caso, es importante mencionar que se ha organizado un grupo inicial de 46 mujeres tejedoras de tul, estando activas la mitad. El grupo se llama *Asociación de Mujeres Artesanas Xinkas*. Su labor ha sido posible porque la materia prima (el tule) lo obtienen de un lugar llamado Las Chácaras en donde el dueño del sitio se las vende a bajo costo y porque cuentan con el apoyo de la municipalidad que les ayuda con el transporte del material, desde el área de corte hasta sus casas.

Los jóvenes indicaron que existen otros elementos de la cultura material que se utilizaban y aún se usan en La Montaña de Sta. María Xalapán y que les parece que distingue a su cultura, como por ejemplo la piedra de moler: “Yo en mi familia conocí una piedra que era la piedra donde molían, donde quebraban el maíz pero era como con forma de concha, no se parece nada a las que están hoy en día” (Taller de Jóvenes, aldea Los González). Al respecto cabe mencionar que el pueblo poqomam de San Luis Jilotepeque (Jalapa), históricamente ha sido el centro de producción de las piedras de moler que se utilizan en casi todo el oriente de Guatemala.



Figura 13. Artista Ángela López de Santos muestra sus canastos de tul. San Juan Tecuaco, Santa Rosa. Foto: Gretel Galindo, 2015.



Figura 14. Artista Ángela López de Santos y su esposo Gildaberto Santos (presidente de la Alcaldía 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 Jumaytepeque, en ocasión de los preparativos de una festividad en honor al patrón San Francisco. Por otras investigaciones previas se conoce que el pito y los *tabales* (atabales) 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 para convocar a la gente para realizar trabajos comunitarios que daban inicio a las cuatro de la mañana (Tovar, 2001, p. 127). Es importante mencionar que las personas que tocan el tambor, lo hacen durante años seguidos, son como los encargados del instrumento. En Jumaytepeque son

personas mayores quienes nos dijeron que cuando ellos mueran, se termina la tradición para siempre porque a los jóvenes les avergüenza tocar el citado instrumento.



Figura 15. Cofrade lleva el *tabal*. Jumaytepeque, Nueva Santa Rosa. Foto: Gretel Galindo, 2015.

Además de los instrumentos arriba mencionados, se indicó que el violín, el violón y la guitarra son los que producen la 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: nortañas, corridos, duranguenses y del Caribe: bachatas, merengue y *reggetón*.



Figura 16. Músico lleva el “tabal” en la fiesta del patrón Santiago de Mataquescuintla. Julio de 2015. Foto: Claudia Dary.



Figura 17. Músico lleva el “tabal” en la fiesta del patrón Santiago de Mataquescuintla. Julio de 2015. Foto: Claudia Dary

f) La gastronomía tradicional

Las comidas y bebidas tradicionales de la población indígena del suroriente del país y que las personas participantes dijeron que eran herencia se sus antepasados xinkas fueron muchas, aquí presentamos solamente algunas: en las montañas de Jalapa, Sampaquisoy y San Carlos Alzatate se mencionó particularmente el *totoposte* (tortilla de maíz endurecida), tamales de viaje (masa de maíz con sal); tamalitos de anís, de chipilín, tamales de carne con recado, *tascales* (masa

de elote, con crema envuelto en la hoja de elote), tamales de carne; pinole; ayote y chilacayote en dulce; malanga de leche y manzanilla en dulce.



Figura 18. Olla en que se cuece el recado para los tamales. Cofradía de Santiago el Mayor, Mataquescuintla. Foto: Gretel Galindo, 2015.

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); la iguana en *iwaxte*, el coche *miche* o arroz con marrano y el *muxke* que son los menudos de cerdo, aderezados con chile, tomate y otros ingredientes.

Otra es en esa cosa de las comidas, lo que nos identifica lo que son los recados, me recuerdo que mi mamá hacía recados con un espesor de masa de maíz, con achiote, y nosotros comíamos uno, le llamábamos orejas a unos hongos que echaba un palo que le decimos *siete tamiz*, palo de izote, oreja le decíamos a nosotros, y los famosos hongos de *guachipilín*.

El recado es una comida así muy reconocida, gente de los pueblos indígenas aquí con nosotros y me he dado cuenta que esas comidas también son muy apetecidas allá por el occidente (SAM-1),

En todos los lugares se mencionaron las bebidas siguientes: el *chilate* (bebida hecha con maíz, raíz de *sintul*⁴¹, cacao, zapuyul o semilla de zapote y achiote); el atol de tres cocimientos y el atol *shuco* o *shuko*. Hay que distinguir entre el *chilate* mencionado y la el significado que le

⁴¹ El *sintul* es una raíz aromática.

dan a esta palabra algunas personas del área urbana: “el *chilate* y *aguaguachigual* le dicen (los del pueblo) a las aguas que sobran de los oficios que hacen las mujeres cuando lavan...” “*aguachigual* es agua de los cerdos, le echan desperdicios de frijol que dejan los niños” (SAM-1)

Se elabora otra bebida, conocida como *ixtahuala*, la cual solo fue mencionada en la boca costa y costa sur, concretamente en Chiquimulilla. En el caso de Sampaquisoy (Mataquescuintla) se mencionó el *tascalate*, una bebida de maíz, o sea un atol hecho con tortillas tiesas disueltas y endulzado con panela. La diferencia con el *tascal* es que éste “es un pan en forma de triángulo que hacen del elote sazón” (SAM-1).



Figura 19. Los tascales. Foto de Manuel Aguilar, 2014.

Los adultos hablan con nostalgia de las comidas y bebidas tradicionales como algo que se está perdiendo y que los jóvenes ya no saben apreciar ni les gusta por no haber sido acostumbrados a ello. Por ejemplo, un adulto mayor dijo en el taller:

Tengo mis hijas que por estar estudiando ya no pueden hacer eso (el *chilate*) y los nietos... el otro día mi esposa hizo el *chilate* y llega mi nieto y ella le dice ¿Quieres *chilate* papito? Y él le dice ¿Qué es eso? él a saber que pensó que era (risas), y empezó a probar y le dice: _Mire abuela, esto no me sabe a nada (Participante en el taller de Los González, Santa María Xalapán).

Al inquirir acerca de por qué ha ido cambiando la cultura del lugar, varios adultos aluden a que los antepasados no enseñaron a apreciar las cosas y otros lo atribuyen a la migración, a la necesidad de salir fuera de la casa, hacia otros lugares:

Yo no me considero ni tan vieja ni tan joven pero hay muchas cosas que yo ya no hago, yo soy de una comunidad, incluso mi vestimenta, pero el hecho de salir yo de mi casa [hacia

otra región] es lo que me ha hecho modificar ciertas cosas. (Señora en el Taller e Los González, Santa María Xalapán)

Llama la atención que los jóvenes indicaron que las comidas forman parte de su identidad, porque son comidas “más naturales” y no como la comida “chatarra” que ahora suelen consumir. Ellos mencionaron el uso de la piedra de moler para repasar la masa del maíz, y el oficio de hacer las tortillas como un oficio fundamental de las mujeres de las montañas. Sin embargo, aunque idealizan la comida del pasado, no ahondaron mucho más en cuáles eran las comidas tradicionales que todavía se consumen o bien, las que se han perdido. En parte esto puede deberse a que la gastronomía tradicional es algo que no es parte de su dieta diaria ni de la experiencia alimentaria de su niñez. En cambio, los participantes adultos, tanto de los talleres como en las entrevistas individuales, hacían mención de la culinaria regional con bastante detalle y hasta con nostalgia. Como se indicó al inicio de esta sección, fue una cantidad de bebidas y comidas las que fueron mencionadas.



20



21



22



23

Figura 20. Frijoles y gallina en recado y refresco de flores de buganvilia. Laguna del Pito, Xalapán, Foto Gretel Galindo, 2015

Figura 21. Refresco de buganvilia-Foto: Gretel Galindo, 2015.

Figura 22. Frijol *Juruna* en recado, Alea Los Izotes, Xalapán. Foto Manuel Aguilar, 2014.

Figura 23. Chilacayote en conserva, Izotes. Foto: Manuel Aguilar, 2014.

11.2.2. Los marcadores subjetivos de la identidad

La identidad de un pueblo se expresa, además de la manera arriba descrita, a través de formas que no podemos percibir tan fácilmente, y en ese caso, se hace referencia a la manera en que los sujetos mismos se autoperciben y son percibidos por los otros en un contexto de interacción social. Asimismo, se alude 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. Esta última se aborda específicamente en el apartado 11.5.

a) La autopercepción étnica

Pero, ¿de qué manera las personas entrevistadas y participantes en los talleres definieron su propia identidad? Concretamente se les preguntó ¿cómo se definen ustedes? Y luego de escuchar sus respuestas se les preguntó, ¿para ustedes quienes son los xinkas? 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 los elementos que los definen son: 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 casi exclusiva al trabajo agrícola y otras tareas manuales. “Cuando yo crecí”, dijo un hombre de 60 años, “aquí en la montaña solo había hasta tercer grado, no había la oportunidad de estudiar como ahora” y, agregó que “aquí todos nos caracterizamos por ser campesinos agricultores” (JAL-5). En este caso se está aludiendo a una identidad en cuanto a status social.

A continuación se explicará, sintéticamente, las respuestas ofrecidas por las personas en las distintas localidades visitadas.

En Cuilapa, una joven nacida en Chiquimulilla explica que

“los xinkas somos los que vivimos en Santa Rosa, Jutiapa y Jalapa, geográficamente estamos en estas áreas inmersos entonces lo que quiere decir que somos xinkas” (...) “Aunque muchos en la actualidad no se identifican como tal por la misma cuestión de discriminación y racismo pero nosotros los xinkas nos identificamos por nuestras costumbres, nuestras tradiciones que vamos desarrollando día a día” (CUI-3).

En el caso de la montaña de Santa María Xalapán, la mayoría de las personas se identificó simplemente como “indígena” y algunos como xinkas. Un señor explicó: “mire, el caso es de que aquí completamente el término xinka todavía no tiene demasiada relevancia, por el hecho de que nuestra gente... solo nos hemos caracterizado como indígenas” (JAL-5). Varias personas indicaron que sus antepasados fueron los xinkas y que ahora ellos están “recuperando” esa identidad bajo la orientación de la Iglesia Católica, sobre todo en lo que respecta a la celebración de las “invocaciones” y la elaboración de los altares. Para varias personas, identificarse como xinkas, quizás no sea lo más importante, pero sí quieren que se visibilice que como indígenas tienen derechos tanto individuales como colectivos; a la tierra, a defender su territorio y a practicar libremente su cultura.

En este caso, la persona anterior, se refería al proyecto de la iglesia católica denominado “Nuestras Raíces” que tienen un sub-componente denominado “Identidad xinka y agroecología” y que se echó a andar por el entusiasmo del padre Juan Manuel Barrientos (JAL-7). Una promotora explica la filosofía del proyecto:

[el objetivo del proyecto es] conocer las raíces culturales del pueblo xinka que es un elemento muy importante para realizar un trabajo pastoral porque desde el aspecto religioso, digamos, hay un elemento principal que nos habla de la inserción y la inculturación: el [hecho] que el misionero se meta, digamos, comparta con la cultura, muy de cerca con las culturas con las que vamos a trabajar. Entonces, desde esa dimensión el padre, muy interesado por conocer la cultura de la gente y vivir con la gente, un sacerdote que estuvo viviendo con la gente y compartía mucho con la misma, De ahí entonces estuvieron trabajando, formaron un grupo verdad, en donde se hacían reflexiones desde el 2008/2009 se reunían para hacer un análisis y reflexión sobre las raíces culturales, entonces ahí ese grupo estaba integrado por jóvenes y por miembros del concejo parroquial (JAL-7).



Figura 24. Adultos preparan un altar para la invocación, previo a la realización del taller. Laguna del Pito, Xalapán. Foto: Gretel Galindo, 2015.



Figura 25. Invocación xinka en el taller de la aldea Los González, Santa María Xalapán. Foto: Gretel Galindo, 2015.

Fue precisamente con el apoyo del personal de este proyecto “nuestras raíces” que se realizó la convocatoria para que muchos de los participantes en los talleres asistieran y

compartieran sus experiencias. La Iglesia Católica ha cambiado sus políticas de acercamiento cultural hacia los feligreses, tanto en la diócesis de Jalapa como en la de Santa Rosa. En el caso de la primera, se persigue comprender más las prácticas y creencias locales y darles un lugar en la liturgia católica. Es por eso, que antes del inicio de actividades de capacitación o de reflexión, se permite un espacio para la celebración de las llamadas invocaciones o altares xinkas. No queda muy claro hasta ahora, cuál es el origen de estos altares, que de alguna manera se parecen a las invocaciones que se realizan en el occidente del país. El hecho es que el altar xinka que se realiza aproximadamente desde 2008, a muchas personas (agentes de pastoral) les ha parecido un acto importante ya que se alude a las energías positivas y a la unión de los vecinos.

los agentes de pastoral empezaron a practicar su espiritualidad, el reconocimiento de sus colores, desde el pueblo xinka como los colores propios del pueblo xinka, que estamos en el color amarillo, el negro, el verde, el rojo y como centro del equilibrio el blanco, entonces ir descubriendo esos colores, no saber que solo son esos colores sino que empezar a practicar la espiritualidad en sus actividades en sus talleres encuentros, asambleas, el altar xinka que lleva sus candelas de los 5 colores (JAL-7).

Al preguntársele a los adultos de los talleres acerca de las características del pueblo xinka expresaron que éste es “un pueblo unido y trabajador con igualdad”, “un pueblo de campesinos y campesinas”; un pueblo cuyos “antepasados le pedían a Dios antes de sembrar, por la vida y por la lluvia”; “un pueblo que se fijaba en la luna antes de sembrar, para podar un árbol, para cortar una fruta”, ” “un pueblo descendiente de un grupo que antes tenía una cosmovisión pero que se ha ido perdiendo” (taller de adultos de Los González, Santa María Xalapán).

Los jóvenes jalapanecos indicaron que los indígenas son los que viven en la Montaña, son quienes tienen como vecinos a los “ladinos pardos” y a los “mestizos del casco urbano”; que lo que caracteriza a los indígenas es que trabajan la tierra y que, con lo producido, surten de frutas, verduras y granos al casco urbano, donde viven los ladinos y mestizos que trabajan en el comercio y la administración pero que no producen. Se nota acá una definición de la identidad por interacción social entre grupos que tienen diferentes posiciones geográficas y que tienen ventajas y desventajas sociales.



Figura 26. Dibujo hecho por los jóvenes participantes en el taller del caserío Los Gonzáles, Santa María Xalapán.



Figura 27. Jóvenes dibujan su territorio. Taller de Jóvenes, Xalapán. Foto: Gretel Galindo, 2015.

En Mataquescuintla, casi todos los adultos entrevistados en el casco urbano se identificaron como mestizos” y/o ladinos, mientras que en el área rural las personas lo hicieron como “indígenas”, mestizos, campesinos y pocos como xinkas. Un joven residente en el casco urbano y quien labora en la municipalidad expresó que ya no quedan xinkas en las aldeas de Mataquescuintla: “realmente no, si usted va a allá (Sampaquisoy) y se da cuenta de que esta gente

es la que menos características de indígenas tienen porque son de ojos azules, blancos. Si nos ponemos a hablar de que esta es la comunidad que tiene esencialmente los rasgos indígenas no es así” (MAT-16).

Otro adulto de Mataquescuintla tampoco cree que las personas de Sampaquisoy sean indígenas: “ahí fíjese que la gente a pesar de ser una comunidad tan refundida no tiene características indígenas” (MAT-1). Más bien las personas de esta aldea son “revoltijas”, dijo, porque se han registrado varios conflictos de tierras. Agregó este señor de 58 años que los xinkas dejaron vestigios y construcciones antiguas, con lo cual, se percibe que para él, se trata de un grupo que residió en la región en época muy antigua (prehispánica), son gentes del pasado.

Para un profesor de 38 años de edad (MAT-14), Mataquescuintla ha experimentado un fuerte mestizaje de tal forma que toda la población es ladina y, los indígenas que habitan allí son los comerciantes de Quiché y de Alta Verapaz, algunos de ellos se han casado con residentes *coliseños*.⁴²

Para algunos entrevistados en las aldeas Sampaquisoy y San Antonio Las Flores (ambas de Mataquescuintla), la población que allí vive es fundamentalmente “ladina” o “mestiza”; pocos dijeron que “quizás tengamos algo de xinka”. Un miembro de la Junta directiva que administra las tierras comunales expresó:

Pues en primer lugar a primera vista se deja ver el rasgo de la persona como una persona que es de sangre maya o persona ladina, usted sabe que aquí [en Sampaquisoy] hay sangre española y sangre nativa de esta región, entonces aquí se deja ver que las personas pues que el 90% son más ladinas (SAM-2).

Al decirle así es la observación... usted observa los cantones, es que aquí estamos por cantones, entonces usted observa a las personas de lo que es Catalanes⁴³ se dejan ver que las personas son diferentes a nosotros o sea que, como le dijera yo, que es otro tipo de sangre que se deja diferenciar (SAM-2)

⁴² Coliseño proviene de Colís, es la forma coloquial de llamar a Mataquescuintla.

⁴³ Se refiere a un cantón denominado Catalanes porque la mayoría de sus habitantes son de apellido Catalán, y en general, son blancos, muchos de cabellos rubios o castaño y ojos claros.

Las personas entrevistadas y que pertenecen a la junta comunal de esta aldea indicaron además que muchos son ladinos “porque así les dijeron los antepasados que eran” y por los apellidos que llevan, en donde predomina el Carías y Morales.

Sin embargo esta percepción de un Sampaquisoy ladino tiende a variar con la edad, sucediendo que son las personas de más de 50 o 60 años quienes declaran que en su aldea o localidad sí existieron indígenas. Por ejemplo, un adulto entrevistado auto identificado como indígena y también como xinka y, quien es originario de esta aldea, explica que en este lugar sí existe población originalmente indígena. Agregó que también existen otras familias que llegaron después y que son de origen español. Este hombre, de 66 años, cuenta que sus abuelos y padres hablaban en xinka pero que evitaron enseñárselo a él y a sus hermanos para librarlos de la discriminación:

Ellos (los padres) hablaban el xinka, pero yo me quería arrimar para oír como hablaban ellos, no me dejaban porque cuando uno se identificaba por su idioma, como indígena era perseguido para quitarle la vida y todo eso mis abuelos, mis papás lo mantuvieron en el anonimato y por eso existo si ellos hubieran seguido usando su idioma que tenían de plano hubiéramos perdido la vida (SAM-1).

Se considera en esta aldea que también la manera de nombrar a algunas planas, frutos y animales es un asunto xinka. Por ejemplo, decirle *cusu* o *cusuco* al armadillo; *tusha* a la ardilla; la expresión “a *cucuches*” o “a *miches*” (llevar algo en la espalda); ciertas frutas como el *cununo*”.

Un joven universitario de Mataquesuintla (MAT-16) explicó que en el pasado, San Rafael Las Flores y San Carlos Alzatate formaban parte de un mismo territorio o municipio que se dividió en dos, quedando los ladinos en el primer pueblo y los indígenas en el segundo. Se atribuye la poca presencia indígena a la llegada de españoles en la zona:

[En Mataquesuintla] se perdió mucho con la invasión del español, la cultura muy propia de los pueblos, sí se rescata todavía el conocimiento ancestral que es lo típico que el padre se lo transmite al hijo y así sucesivamente, pero no hay una tendencia tan marcada como [sucede] en el pueblo k'iche'...que tienen documentos propios, aquí casi en la historia no aparece el pueblo indígena, por lo mismo, porque fue demasiado el azote que el imperio español les dio (MAT-16).

Varios adultos entrevistados en Mataquesuintla informaron que en el pueblo no existen organizaciones dedicadas al rescate y/o promoción de la cultura indígena local. Las personas

básicamente se organizan para celebrar la feria patronal con actividades que son de origen hispano como carreras de caballo (desfile hípico), de cintas y otras de tipo social y artístico. La tarea de la indagación y rescate de la cultura originaria de Mataquescuintla es una preocupación de apenas dos profesores (la profesora Astrid Matías y el profesor Eric Escalante)⁴⁴, quienes con sus propios recursos y esfuerzo, intentan identificar documentación para demostrar las raíces antiguas del pueblo. En realidad, la mayoría de las personas entrevistadas en el casco urbano de este municipio, no piensan que la identidad indígena sea algo relevante; a ellos les preocupa más abordar el tema de la minería y si hay algo de historia que abordar, se tratara de rescatar el hecho de que Mataquescuintla fue un área de residencia del exdictador Rafael Carrera y su familia y desde donde se llevaron a cabo batallas y contiendas políticas importantes para el país (MAT1, MAT 16).

Un adulto de San Antonio Las Flores indicó que cree que en su aldea la mayoría son ladinos porque son herederos de milicianos españoles y ladinos (sus antepasados) que reclamaron al gobierno que les entregara tierras en compensación por su participación en batallas. Esas tierras que compraron los milicianos pertenecieron antes a una hacienda de la familia española Chinchilla Flores (ver siguiente sección sobre la comunidad de San Antonio)

Por su parte, los jóvenes del casco urbano de Mataquescuintla, participantes en el taller, dijeron que eran mestizos pero que quizás entre sus antepasados hubo algunos indígenas xinkas. Para estos adolescentes y jóvenes urbanos, estudiantes del nivel medio (secundaria y diversificado), los indígenas contemporáneos son quienes venden en el mercado local, ya que la mayoría de puestos de fruta, verdura, ropa y utensilios domésticos está acaparado por comerciantes k'iche's de Totonicapán y Quiché. Esta opinión la comparten con varios de los adultos entrevistados, por ejemplo, un bibliotecario auto identificado como ladino y quien dijo que en Mataquescuintla “hay ciertos grupitos que son indígenas pero que no son de aquí, sino que han venido a trabajar” (MAT-1). Para esta persona, los ladinos se caracterizan “por su manera de vestir, su manera de hablar, y sus costumbres que tienen”. Al preguntarle sobre quiénes son los xinkas explicó que “todos nosotros pertenecemos como que fuéramos descendientes de ellos, como ha sido el mestizaje con los otros españoles, ¿verdad?”. En este sentido, se observa en

⁴⁴ Se colocan aquí los nombres propios de los dos profesores porque ellos son reconocidos localmente como promotores culturales.

Mataquescuintla que los xinkas existieron pero en el pasado remoto. También se cree que hubo población negra en Mataquescuintla, pero que “por el frío” se trasladaron a Nueva Santa Rosa. La documentación histórica que existe en la Casa Parroquial se documenta que hubo bastante población clasificada en los registros como “negra” (AHAG-2)

Por su parte, para los jóvenes participantes del taller en Mataquescuintla opinaron que ser ladino es alguien que tiene determinado oficio u profesión. Un joven se expresa de la manera siguiente: “ahora los ladinos como ya hay más oportunidades de estudiar se dedican a lo que es los mecánicos por ejemplo, los mecánicos necesitan un estudio. Pero también puede haber licenciados, doctores, abogados y otros” (taller de Jóvenes de Mataquescuintla)

Un importante componente subjetivo o intangible de la identidad xinka que fue identificado en esta investigación fue la tecnología indígena, principalmente la que se refleja en la observación de las fases de la luna para la siembra, poda y cosecha. También la luna es tomada en cuenta para los cuidados que tienen que ver con la mujer embarazada y con el recién nacido. Este aspecto coincide con investigaciones anteriores sobre el pueblo xinka (COPXIG 2013). Las prácticas agrícolas claramente son un elemento que define a los indígenas:

Los antepasados guardan sus semillas para sus siembras sin contaminación, guardaban también su maíz que iban a consumir sin contaminación, antes nuestros antepasados no solo guardaban su semilla, sino que la seleccionaban desde un principio y no la contaminaban. Nosotros ahora contaminamos nuestras semillas, guardamos nuestra semilla de maíz y frijol y luego le ponemos una pastilla para contaminarla (taller de adultos en Los González).

Antes de sembrar [los antepasados] primero se reunían y le pedían al dios de la vida haciendo su oración. Ahí bendecían sus semillas y luego la llevaban para sembrar, como que eso a nosotros ya se nos olvidó porque los antepasados no nos aconsejaron sobre eso.

Los adultos de Xalapán dijeron que la manera de abonar la tierra, de sembrar, cosechar y almacenar los alimentos, así como de guardar y seleccionar la semilla constituyen los elementos que caracterizan a su cultura y a la de sus antepasados:

La caña que ellos [los abuelos] no la quemaban si no la dejaban para que el siguiente año

estuviera podrida y sirviera como abono para el siguiente año. Ellos escogían y guardaban las semillas así como dice el compañero y almacenaban sus cosechas no en una cosa artificial sino que ellos mismos lo hacían los cajones que usaban. Antes todavía me acuerdo que el maíz lo echábamos en mazorca natural sin ningún veneno, yo todavía vi de eso (taller de adultos de Los González, Santa María Xalapán).

El dilema es que mucho de lo que describen, es algo que hacían o acostumbraban los antepasados y ellos mismos ya no lo practican. Otro aspecto importante es el conocimiento y uso de las plantas medicinales que se usan ampliamente.

La tradición oral es también un referente cultural importante. Se cuenta acerca de los dueños del cerro y de la montaña. Estos son seres o espíritus poseedores y cuidadores de la naturaleza. Se representan de distintas maneras: como seres humanos (de ambos sexos), como un anciano, un animal, o como corrientes de aire. Esto es así porque adentro de los cerros y montañas hay tesoros pero solo los dueños tienen el poder de develarlos a los humanos de buena voluntad. La serpiente es guardiana de las lagunas y de los ríos y carece de la connotación negativa que tiene dentro del catolicismo cristiano. En la región xinka de la boca costa de Santa Rosa, particularmente en Santa María Ixhuatán, Chiquimulilla y Guazacapán, se hace referencia a personas que nacen con poderes especiales, capaces de producir la lluvia o bien, la sequía. Se alude a una trilogía de seres: pedidosores de la lluvia o *tekuanes*, guardianes y ahuyentadores. “Todos estos son personas con cualidades excepcionales que las tienen desde su nacimiento” y entre la más importante, es la de poderse comunicar con el creador o *Tiwix*. No siempre estas personas son bien comprendidas y no pocas veces se les ha calificado erróneamente de brujos (COPXIG, 2013 p. 5). En este mismo sentido un adulto de la aldea Sampaquisoy cuenta:

Pues antes cuando yo estaba joven se celebraba la virgen de Concepción que es la actual patrona de Sampaquisoy (Jalapa) y al hablar de las culturas fíjese que mi abuelo mi papá, también cuando íbamos a trabajar al campo teníamos que hincarnos y hacer oración, y pedirle al *tata tiwuish* que es nuestro padre Dios, (en xinka solo eso oía que decían), *tata tiwuish*/ Dios, también a cortar el árbol si miraban que uno solo cortaba el árbol y no le pedía permiso a la montaña lo castigaban a uno, eran bien estrictos y ellos platicaban con los árboles y eso ya no lo hacemos toda esa cultura se perdieron (SAM-1).

Uno de estos personajes de la tradición oral de la zona xinka de Santa Rosa es *Mikeila*, una mujer voladora y sabia, de la cual se cuentan historias en la zona xinka de Santa Rosa. Se dice que ella hablaba con los espíritus del agua y de la montaña para que la ayudaran a llevar el agua a los poblados necesitados. Durante cinco años, nana *Mikeila* crió a una “animalita” (un reptil), un ser quien origina las fuentes de agua, ella es la que tiene “las venas del agua” (Tovar, 2001, p. 125).

Es importante mencionar que los volcanes y montañas locales son muy importantes para la población xinka. Por ejemplo, los cerros Alutate, Altupe, volcán Jumay, volcán de Alzatate, cerro El Cotorro y otros. En Xalapán se dice que el “mero dueño” del territorio es un personaje conocido por los ancianos como *Teyo Sajar* o *Zajarli*.

b) Espiritualidad y festividades religiosas

Además de las invocaciones y altares xinkas arriba mencionados, hay que mencionar la relevancia que tienen las celebraciones de las y los santos patronos de varias aldeas y cabeceras municipales, las cuales están a cargo de las comunidades indígenas y de las cofradías locales y 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 bastante 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” (capitana de la cofradía del patrón Santiago)..

Las cofradías de todos estos santos y santas 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,p. 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 casa de cofradía es antigua, de tipo colonial, con un enorme portón y balcones. Adentro hay un cuarto principal que sirve de recinto u oratorio para el patrón Santiago. Este se ubica en un camerino sencillo.



Figura 28.El patrón Santiaguito, imagen errante. Mataquescuintla, Jalapa. Foto: Gretel Galindo, 2015



Figura 29. El patrón Santiaguito, imagen errante. Mataquescuintla, Jalapa. Foto: Gretel Galindo, 2015.



Figura 30. Santiago El Mayor, patrono de la cofradía de Mataquescuintla, Jalapa (imagen que permanece fija en la casa de cofradía). Foto: Gretel Galindo, julio de 2015.

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



Figura 31. Bandera con la insignia de Santiago el Mayor, patrono de Mataquescuintla, Jalapa. Foto: Gretel Galindo, 2015.

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 casa 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.

Los santos patronos de la Montaña de Xalapán (el Señor Crucificado, la Virgen de la Expectación, el Niño, Salvador del Mundo y otras) no salen a otros municipios, pero durante todo el año andan errantes de aldea en aldea pero 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!”.



Figura 32. Capitanas de la Cofradía del Apóstol Santiago. Mataquescuintla, Jalapa. Foto: Gretel Galindo, julio de



Figura 33. Procesión del Patrón Santiago de Mataquescuintla, Jalapa. Foto: Claudia Dary, julio de 2015.



Figura 34. Cortesías. Fiesta del patrón Santiago. Mataquescuintla, Jalapa. Foto: Claudia Dary, 2015.



Figura 35. Cortesías durante la fiesta del patrón Santiago. Mataquescuintla (Jalapa). Foto: Claudia Dary, 2015.

Dicha defensa es difícil porque los “cargos” de mayordomo y de capitana deben ser rotativos. Es decir deben cambiar cada dos, cuatro o seis años, dependiendo de lo que dice el reglamento de cada cofradía. Sin embargo, hoy por hoy, las nuevas generaciones ya no quieren asumir tales responsabilidades por varios motivos: porque se requiere de mucha inversión de tiempo y de recursos económicos. Además, según los adultos entrevistados, las creencias y costumbres van cambiando, actualmente, los jóvenes no manifiestan la misma devoción y fe que tienen sus antecesores

Los señores mencionados son mayordomos de Sanguayabá (Palencia), invitados a la fiesta del Patrón Santiago de Mataquescuintla. Ellos explicaron la dinámica que rige la continuidad del sistema de cargos de las cofradías. Informaron que ellos tienen el “cargo” desde hace 10 años, y no han cambiado “porque no hay quien se haga cargo”. Reconocen que en otros lugares las directivas cambian cada cierto tiempo. Sin embargo, en su localidad no hay quien se encargue por que “este trabajo no cualquiera lo puede agarrar, es muy delicado” –dijo uno de los mayordomos- “eso es lo que no le gusta a la gente, agarrar el compromiso porque la gente tiene que dejar su trabajo, hay tener mucha fe”, “fijese que uno aparta de tres a cinco días para venir aquí, y [no puede luego decir], ahhh ya no voy porque tengo trabajo” ;“pero cinco días no están perdidos por estar acá”. Los señores entrevistados critican que otras personas digan que se pierde el tiempo por andar de pueblo en pueblo, con los santos, para ellos es una labor de fé, de dedicación a una causa religiosa “esa es la fe”. Los mayordomos critican que se diga que uno nunca tiene tiempo. “el tiempo lo hace uno”; rechazan que se priorice una actitud dirigida a ganar dinero y a hacer otras cosas mundanas. Creen que es bueno realizar esa labor para dar ejemplo a los niños, “imagínese que yo tengo mi familia: ellos están allá y yo ando acá, pero ellos saben qué ando haciendo yo. Van ellos creciendo y van viendo que camino les enseño yo. Pero si yo agarro otro camino...”. La esperanza de los mayordomos de las cofradías es que sus hijos y nietos continúen con la tradición “usted sabe que uno no es eterno, (si uno se muere) ya ellos se quedan...”

Para ilustrar la reciprocidad que existe entre las cofradías de estos pueblos, vale la pena indicar, finalmente, que Mauricio Yujuté, mayordomo principal de Sanguayabá narró que tienen registrados más de 100 años de visitar Mataquescuintla, y que también se dirigen a otras comunidades. A su vez, los cofrades de este lugar les corresponden desde hace muchísimos años. Como se apuntó, el reto es la perseverancia de las nuevas generaciones en estas actividades religiosas.

11. 3. Las organizaciones sociales

En el presente apartado se identifican las principales organizaciones campesinas e indígenas que existen en los municipios de la región suroriental del país y que fueron visitados a lo largo de la presente investigación. Se describen algunos aspectos históricos, su estructura y sus objetivos fundamentales. Asimismo se abordan las actividades que realizan para responder a la instalación de los megaproyectos y ante otros factores que generan conflictividad social en la región.

La investigación identificó dos tipos de organización local:

- a) Las organizaciones campesinas e indígenas (históricas) que fueron fundadas durante la colonia y otras a inicio del siglo XX y,
- b) Las organizaciones xinkas recientes del periodo Post-Acuerdos de Paz.

11.3.1. Las organizaciones campesinas e indígenas históricas o tradicionales

Estas se dividen en tres grandes grupos: las comunidades indígenas” las alcaldías indígenas y las cofradías, éstas últimas ya mencionadas en el apartado 11.2. Las comunidades son las organizaciones más amplias y no se refieren estrictamente a una sola aldea o lugar específico sino a una forma de organización que tiene sus estatutos, reglamentos y que resguarda sus títulos de tierra. En este sentido una “comunidad indígena” está conformada por un conjunto de aldeas y sus respectivos caseríos; es decir alude a una zona geográfica amplia pero también hace referencia a una manera de organizarse desde la perspectiva social y política.

Estas comunidades indígenas fueron creadas para velar por la posesión, herencia, traspaso de la tierra, pero también para el cuidado de los recursos naturales de propiedad colectiva, tales como los ríos, quebradas, lagunas y bosques. Por muchos años estas organizaciones han sido clasificadas como campesinas o agrarias porque fundamentalmente tratan asuntos relativos a la tierra y no dirimen o solucionan problemas interpersonales ni imparten justicia, como sí lo hace una alcaldía indígena. Los 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 que naturaleza, cosmovisión y relaciones sociales son los tres elementos

fundamentales para entender el territorio que es el lugar de referencia de estas comunidades indígenas.

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

Algunas de las organizaciones comunales en la región xinka se generaron en la Colonia sobre la base de esquemas organizativos prehispánicos (como por ejemplo los *huachivales*) pero otras se crearon hasta el siglo XX. Las organizaciones más antiguas proceden de la alcaldía indígena colonial; otras tuvieron como base la cofradía; una organización religiosa destinada a honrar y celebrar a los santos patronos, que también proviene de la época colonial. Para el caso de la Comunidad de Santa María Xalapán, a sus autoridades se les sigue nombrando como *mayordomo* y *principal mayor*, lo cual recuerda los nombres de los cargos de las cofradías.

Las comunidades indígenas han existido desde hace muchas décadas, pero fueron obligadas a inscribirse legalmente en la Secretaría y/o Ministerio de Gobernación y Justicia a inicios del siglo XX y cuando lo hicieron, quedaron registradas como asociaciones civiles.

Todas las comunidades indígenas surorientales que aquí se abordan comparten determinadas características, aunque es innegable que hay diferencias internas porque no se puede decir que sean idénticas. Sin embargo, entre las características que comparten se pueden mencionar las siguientes: por lo general tienen uno o varios títulos de propiedad de sus tierras; poseen estatutos y reglamentos orales e impresos y con respaldo jurídico; son representadas por una junta directiva la cual es electa popularmente cada cierto tiempo (el periodo 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.

En la mayoría de los casos, el término *xinka* se añadió después al nombre original de la *comunidad indígena*. Esto sucedió, 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.

Por razones de espacio no podemos explicar aquí toda la historia y particularidades de cada comunidad indígena. Basta por ahora con mencionar que las más importantes del suroriente del país y cuya población se identifica como xinkas –sin negar que hay residentes mestizos- son las siguientes:

- La Comunidad Indígena Xinka Las Lomas (Chiquimulilla, Santa Rosa) cuenta con 7 caballerías, 8 manzanas y 7016 v²;
- La Comunidad Agrícola Xinka de Jumaytepeque, Nueva Santa Rosa (126 cab. 64 mz, 475 v²).

En Jutiapa las dos comunidades más importantes son:

- La comunidad 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). (Torres, 2007; Marticorena, 2009)

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.
- 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 Jalapa, pero del lado poqomam. Son las siguientes:

- La comunidad indígena de San Pedro Pinula (tiene registradas más de 700 caballerías pero en la práctica no las administra) y
- La comunidad de de Guisiltepeque (Dary, 2003 y 2010).

Asimismo, es importante mencionar que hay varias comunidades de ladinos que se organizan de manera muy similar a las de los indígenas. Son la comunidad de Ladinos Pardos (de Jalapa), la de Sampaquisoy, la de San Antonio Las Flores (Mataquesuintla, Jalapa) y, en Jutiapa, la de Quesada.

En todas las *comunidades* los cargos son *ad honorem*, por eso sus integrantes dicen que “sirven” a la colectividad. Aunque actualmente 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.

Si bien es cierto que las comunidades tienen aspectos en común, también tienen sus especificidades. Por ejemplo la de Santa María Xalapán se compone de una orden mayor (la junta directiva) y una orden menor, que se integra por representantes de cada aldea de la Montaña. Es la única comunidad que utiliza esta nomenclatura.



Figura 36. Proceso de elección de la Junta directiva (orden mayor) de la Comunidad Indígena de santa María Xalapán. Foto: Manuel Aguilar, 2008.

Como indicó un entrevistado, miembro de la Orden Mayor (o Junta Directiva de Xalapán) “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 despojos desde la época colonial. Es por eso que actualmente la

conflictividad social que ocurre en la región ocurre no solo por la minería sino por conflictos territoriales antiguos irresueltos (ver apartado siguiente sobre conflictividad).⁴⁵

En los tres talleres realizados en Jalapa siempre fue mencionado el *gobierno indígena* y el sistema de tierras comunales como una institución 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 Jumaytepeque 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. De hecho, En San Carlos Alzatate, la junta directiva prácticamente tiene control de toda el área rural del municipio y todas las organizaciones no gubernamentales y gubernamentales que quieren trabajar allí deben consultar y dar a conocer sus proyectos a dicha junta antes de empezar cualquier tipo de trabajo. En este sentido cobra sentido cuando algunos directivos de Alzatate dicen que “aquí no se nos meten” (las mineras) porque esto es de nosotros”, “aquí es difícil que se le de entrada porque aquí es comunal, es finca privada” (ALZ-3). Sin embargo, aclararon que el control territorial para evitar la apertura de minas es difícil y que de hecho existe una mina trabajando en Alzatate, desde hace años. Se trata de la mina Lucero que se encuentra en el área llamada Pino Zapatón (ALZ-3)



Figura 37. Junta directiva de la Comunidad Indígena de San Carlos Alzatate. Foto Gretel Galindo, 2015.

⁴⁵ 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 (véase apartado 11-4)

La Comunidad Indígena 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. Actualmente esta comunidad cuenta con 126 cab. 64 mz, 475 v², aunque los comunitarios dicen que antes tenían 164 caballerías. La Comunidad se organiza a través de la junta directiva. En esta aldea también son muy importantes las cofradías; probablemente es la localidad xinka que más cofradías tiene (unas 14 según se nos dijo localmente).

Asimismo, Jumaytepeque presenta algunos procesos de rescate y reivindicación étnica, a través de algunos liderazgos como el de Don Encarnación (don “Chonito”), quien es una de las personas que mejor conoce el idioma.



Figura 38. Sede de la Comunidad Agrícola Xinka de Jumaytepeque, Nueva Santa Rosa. Foto: Gretel Galindo, 2015.

En Sampaquisoy y en San Antonio las Flores, que son aldeas de Mataquescuintla y que se visitaron durante el desarrollo de la presente investigación, también hay tierras poseídas en común y administradas por sus respectivas juntas comunales o directivas. Sin embargo sus habitantes se identificaron como mestizos, algunos como ladinos y pocos como indígenas. Algunos de estos vecinos son descendientes de milicianos del siglo XIX.

En la aldea Sampaquisoy (Mataquescuintla) hay 38 caballerías de tierra comunal. Según la tradición oral, la finca le fue donada a los aldeanos alrededor de 1872 por Justo Rufino Barrios en compensación por su participación en las batallas al lado del coronel Hipólito Revolero. La finca se llamó originalmente Los Naranjales y perteneció a Santa Rosa.

La Asociación Campesina de Sampaquisoy que actualmente administra estas tierras no está inscrita aún en el Ministerio de Gobernación, en parte, por temor de los comuneros a que la SAT les cobre impuestos, el IUSI, etc. Sin embargo, la Junta, según informaron los comuneros que la integran, tiene personería jurídica y sus estatutos, pero se requiere hacer algunos trámites para su completa formalización. Como en el caso de las otras juntas comunales descritas, la de Sampaquisoy tiene como finalidad ayudar a resolver los problemas de tierras de los habitantes

El problema que tiene la actual junta directiva, como lo indicó uno de sus miembros integrantes, es que “cada junta actúa como le viene en gana porque no está juzgado por la ley” (SAM-2). Los directivos de la comunidad se definen como ladinos o mestizos: “yo diría que estamos entre ladinos y mestizos” (SAM-2). El término que prevaleció para autodefinirse entre la mayoría de los entrevistados es el de “ladino”, lo cual obedece a que, según ellos, antiguamente llegaron españoles en búsqueda de haciendas a ese lugar en los siglos pasados. No obstante, como se vio en el apartado anterior, hay adultos y adultos mayores que sí reconocen tener antepasados indígenas xinkas e indican que las comidas (como el *totoposte*) y algunas creencias son similares a las de sus vecinos de Xalapán.



Figura 39. Integrantes de la Junta Directiva de la Comunidad de Sampaquisoy, Mataquesuintla, Jalapa. Foto: Manuel Aguilar, mayo de 2015.

La *Comunidad Campesina de la aldea San Antonio Las Flores* (Mataquesuintla, Jalapa) se origina a finales del siglo XIX cuando un grupo de milicianos solicitó tierras al Estado de Guatemala. Dichas tierras habían sido parte de una hacienda de los esposos españoles Chinchilla

Flores (Morales, s.f.1). En el documento *Memorias de un Comunero* (Morales, s.f.) y según la tradición oral, fue en 1896 cuando se les entregó título de tierras a los campesinos (MAT-13). En 1941, los vecinos se organizaron y redactaron los estatutos (MAT-13). Ahora bien, en los Estatutos mismos se menciona que la Comunidad se fundó como tal según acta del el 23 de abril de 1959. Dicho documento se refiere a la distribución de lotes de terreno entre los herederos de los primeros miembros o fundadores de la Comunidad: Benvenuto Donis, Félix Reynoso, Francisco Aguilar, Ramón Aguilar, Cirilo García, Teresa Mijangos, Luis Aguilar, Felisa Sandoval y otros. Claramente se indica en los estatutos que la comunidad se fundó por personas que tenían “vínculos de origen” y que se unieron para explotar las tierras a la que tenían derecho en “su carácter de comuneros” (Estatutos 1962).

El terreno de ésta comunidad está compuesto por 101 lotes que en su totalidad forman 84 caballerías. La comunidad está integrada por 12 caseríos en donde habitan 6 mil personas. En una entrevista realizada en esta localidad se indicó que las personas originarias de la comunidad eran milicianos y varios eran “españoles”; los comuneros se han identificado como ladinos, pero reconocen sus colindancias con los xinkas:

Según lo que dicen, los de aquí [San Antonio Las Flores], aquí no hay orígenes xinkas, dicen que no hay. Mataquescuintla pertenecía a Santa Rosa y no recuerdo [en] que año pasó a ser de Jalapa, hemos preguntado y nos dicen que no hay relación de orígenes xinkas.

Pero si, hay una relación porque aquí nomás por Monteverde, está pegado a la montaña de Jalapa que es xinka, está la comunidad de Alzatate que también es xinka” (MAT-13)

Las personas de la Comunidad de San Antonio Las Flores han defendido conjuntamente sus tierras frente a los foráneos. Sin embargo, indican que como organización social no están tan cohesionados como sus vecinos de Xalapán, a quienes admiran por su articulación y capacidad de respuesta frente las adversidades:

Aquí la comunidad no ha obtenido la identidad como otras comunidades, en Xalapán, por ejemplo el mayordomo pega el grito y todos van ahí, hay una disciplina de comunidad muy fuerte, en cambio aquí [San Antonio] la gente ha sido más liberal, indiferente, más individualista, yo creo que aquí no se sufrió lo que sufrieron en otra comunidad, pero no hay una identidad, como en Xalapán, ahí es más disciplinada la gente, sin embargo se mantiene la organización.

11.3.2. Las organizaciones indígenas del periodo Post Acuerdos de Paz.

Existen más de diez organizaciones indígenas recientes fundadas a raíz de los Acuerdos de Paz. En este lugar destacamos tres por ser las más importantes. Una (el COPXIG) tiene especial protagonismo en la investigación y rescate de la cultura xinka. El Parlamento Xinka ha figurado, de manera preponderante, en el escenario de la conflictividad social a raíz de la instalación de la minera San Rafael. La Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán, sobre sale por poner hincapié en los derechos de las mujeres indígenas desde el feminismo comunitario. No obstante, como se abordará en lo sucesivo, las tres organizaciones trabajan de manera separada con pocos espacios de confluencia o intercambio.

a) El Consejo del Pueblo Xinka de Guatemala

El COPXIG ha tenido especial protagonismo en el rescate de la cultura xinka de los tres departamentos el suroriente (Jalapa, Jutiapa y Santa Rosa), pero sobre todo de este último; ha emprendido investigaciones lingüísticas que ha aplicado a la educación pre primaria y primaria. De hecho ha existido un trabajo conjunto entre el Consejo y el MINEDUC; al cual hay que agregar el apoyo de la Cooperativa El Recuerdo.

El COPXIG se fundó en 1998, ha trabajado desde entonces en el rescate, valoración y visibilización del pueblo xinka frente a otros pueblos de Guatemala, frente al Estado y la comunidad internacional. El Consejo tiene una propuesta de modelo de gobierno del pueblo xinka que idealmente debería aglutinar a las poblaciones xinkas de los tres departamentos (Jutiapa, Jalapa y Santa Rosa).⁴⁶ A los trece años de fundación del Consejo, en 2010, se entró a un proceso de reflexión sobre la necesidad de elaborar un “modelo de organización xinka que expresara las diferentes formas de organización xinka capitalizando la estructura política ya existente en el Consejo Coordinador del Pueblo xinka de Guatemala COPXIG”. El modelo planteado en ese año, reunía las aspiraciones económicas, políticas y culturales de los pueblos xinkas de los tres departamentos ya mencionados.

El modelo planteado en ese entonces recuperaba los aportes de las formas organizativas previas conocidas hasta este momento (dos de origen ancestral, una de origen colonial y tres contemporáneas). La idea era que pudiera existir una macro organización política que representara

⁴⁶ Propuesta: “Modelo de Gobierno Xinka”. Consejo Coordinador del Pueblo Xinka de Guatemala, 2010.

a todas las colectividades xinkas del oriente y suroriente del país. El objetivo central era el de aglutinar a los diferentes liderazgos comunitarios xinkas, ya que actualmente trabajan cada quien por su lado, a través de las juntas directivas de sus respectivas comunidades indígenas. Precisamente, en el documento de la propuesta se lee que “por gobierno xinka se entiende y comprende la articulación del liderazgo de las comunidades de la región xinka constituidas en un ente representativo de máxima autoridad, con la participación de comunidades de Santa Rosa, Jutiapa y Jalapa, sin excluir la participación de otras comunidades que en el futuro puedan solicitar su incorporación habiendo agotado los procedimientos que para el efecto se aprueben por dicha estructura.”⁴⁷

Según este modelo, el gobierno xinka, tendría funciones políticas y culturales. Por un lado trazaría estrategias de trabajo que tomarían en cuenta las prioridades y necesidades de las distintas poblaciones xinkas, resguardaría el patrimonio cultural y las tierras comunales y; realizaría gestiones frente al Estado para exigir la mejora de las condiciones de vida de las personas y sus comunidades. Esta nueva entidad organizativa xinka tendría una estructura funcional compuesta por un consejo de ancianos, con una temporalidad en sus puestos de siete años, pero con un relevo a los tres años y medio; un consejo de asesores; un consejo de principales y mayordomos; asimismo daría relevancia a los *cajpules*. Las comunidades se reunirían en asamblea general para validar y legitimar todo el proceso y estructura antes descrito (COPXIG 2013).

Según De la Cruz, “para el Consejo Coordinador del Pueblo Xinka, investigar sobre conocimientos comunitarios y prácticas culturales ha sido muy importante, siendo la primera organización xinka que se crea y aglutina a varias comunidades, los esfuerzos del COPXIG han llevado a la investigación, sistematización y publicación de conocimientos, actitudes y prácticas culturales, identificación y mapeo de lugares sagrados, gramática del idioma y procesos de formación política. Esfuerzos que continúan y en los cuales participamos decididamente en busca de la reivindicación del Pueblo Xinka” (De la Cruz, 2009, p.23). El COPXIG ha emprendido y publicado varias investigaciones como por ejemplo las denominadas:

“Sitios y lugares sagrados del pueblo xinka”;

“Actitudes, conocimientos y prácticas culturales del pueblo xinka”;

⁴⁷ Idem, p.4

“Pueblo xinka: una nación en desarrollo” y
 “Prácticas comunitarias xinkas en cosmovisión, ciencia y tecnología, y organización comunitaria”.

Además, el Consejo ha publicado una serie de manuales y textos relativos a la gramática, sintaxis y morfología del idioma xinka, que no citamos acá dada su extensión. Los usuarios de estos libros y cuadernillos son fundamentalmente los maestros, supervisores educativos, pero también hay material aplicado para el uso de los niños y en general, son accesibles para el público interesado en comprender la gramática xinka. La Cooperativa El Recuerdo con sede en San Pedro Pinula (Jalapa) también ha trabajado en este mismo sentido, publicando libros y estudios pedagógicos sobre el idioma y la cultura xinka.

El mismo Consejo reconoce que todavía falta muchos aspectos por recuperar y dar a conocer. Lo interesante del trabajo de rescate y promoción cultural que hace el Consejo, es que se procede de manera participativa. Inicialmente, el mismo trabajó solamente en el área de Santa Rosa y poco a poco, ha ido involucrando a líderes y organizaciones de Jutiapa y Jalapa, tejiendo nexos y redes con ellos.

El COPXIG se involucra en actividades de formación y política: actualmente hay un grupo unos 19 jóvenes, capacitándose en el tema de incidencia política, programa dirigido por el Consejo.

b) El Parlamento del Pueblo Xinka de Guatemala (PAPXIGUA)

Cuando se firmaron los Acuerdos de Paz, algunas comunidades xinkas (de Cuilapa, Tecuaco, Juaytepeque, Chiquimulilla, Guazacapán y Taxisco) realizaron una marcha en Cuilapa en el año 1997, con el propósito de decir “aquí estamos, aquí hemos estado dentro de nuestras comunidades, estamos vivo”, pero “la organización era muy local, muy comunitaria y de ahí no pasaban y no querían como hacerse notar mucho por la conflictividad que vivía el país durante el conflicto armado y pues fue una manera de sobrevivencia” (CUI-2). A esta movilización se le llamó el Consenso por la Unidad del Pueblo Xinka. Sus integrantes “discutieron y dijeron, ‘bueno es oportuno que al igual que el pueblo maya empecemos a exigir más reconocimiento estatal, más presencia del estado en nuestras comunidades, ¡más atención como pueblo!’ Como un pueblo diferente, y empezaron a reunirse más periódicamente’ en Cuilapa y luego el entusiasmo se fue regando y aparecieron las primeras comunidades de Jutiapa”, pues querían unirse al esfuerzo de

visibilización. “Es así que aparece por primera vez la comunidad de Yupiltepeque y luego la comunidad de Jutiapa, (el casco), y posteriormente aparece también uniéndose la de Quezada” (CUI-2).

En todo este proceso, los xinkas tuvieron el acompañamiento de la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA). Algunos autores mencionan también el papel de algunos lingüistas como Campbell y Kaufman, así como de profesionales de la URL –como Carlos Marcial- y de la UMG, así como de la cooperación Noruega (Titus, 2006). Todos ellos contribuyeron a revitalizar la cultura del pueblo xinka, empezando con la investigación del idioma.

En la página de Facebook del Parlamento⁴⁸ se indicaba que este aglutina a 10 organizaciones indígenas de Santa Rosa, Jalapa y Jutiapa; y que fue creado en Yupiltepeque (Jutiapa) el 9 de agosto de 2002, en ocasión de la celebración del día Mundial de los Pueblos Indígenas (PAPXIG). El Parlamento se inició cuestionando la discriminación en contra del pueblo xinka, así como el despojo histórico de sus tierras y recursos naturales.

Según uno de nuestros entrevistados, las comunidades integrantes de este primer esfuerzo discutieron los elementos culturales y políticos que los unían y lo que les diferenciaba. Fue así que deciden fundar el Parlamento del Pueblo Xinka de Guatemala. Al inicio no faltaron las críticas y el menosprecio de quienes pensaban que “los indígenas no sabían lo que estaban haciendo”, les parecía que eso de llamarse “parlamento” era muy ambicioso, pero pese a las críticas, los xinkas insistieron en esa figura asociativa y política:

las comunidades muy acertadas decían ‘es Parlamento porque la figura de Parlamento representa un ente donde se reúnen a discutir temas y buscar consensos sobre algunas cuestiones, porque pensamos diferentes a pesar que seamos comunidades de la misma cultura; no tenemos incluso los mismos problemas, y entonces crean la figura del Parlamento’ (CUI-2).

Con el apoyo de la Embajada de Noruega se compró un terreno en el 2000 cercano a Cuilapa en donde se erigió el primer piso de la sede del Parlamento.⁴⁹ Los indígenas autollamados xinkas de Jalapa se unen al Parlamento mucho más tarde. De hecho cuando se crean los estatutos

⁴⁸ Fuente: Parlamento del Pueblo Xinka de Guatemala. En, <https://www.facebook.com/pages/Parlamento-Del-Pueblo-Xinka-De-Guatemala/225769417517502?sk=info>

⁴⁹ Más adelante con otros fondos, construirían el segundo nivel de la sede del parlamento.

del Parlamento solamente figuran las comunidades xinkas de Jutiapa y Santa Rosa. Posteriormente se percatan de la necesidad de la inclusión de los de Jalapa.

La integración de la junta directiva del Parlamento es la siguiente: ésta tiene que estar integrada por representantes de cada una de las comunidades xinkas de los tres departamentos; no necesariamente el presidente de cada comunidad indígena es el que debe ser el representante frente al Parlamento. El número de representantes en el parlamento depende de la composición o tamaño demográfico de la comunidad indígena de donde proviene. Y de la misma forma a las asambleas debería llegar una cantidad de personas que esté en correspondencia directa con el tamaño de cada Comunidad. De esta cuenta la comunidad que más representantes tiene en la asamblea del Parlamento es la de Jutiapa, ya que esta está compuesta por más de 80 cantones. Le sigue la comunidad Indígena de Santa María Xalapan que tiene más de 85,000 habitantes quienes habitan en 12 aldeas.

La Junta directiva del Parlamento es cambiada cada dos años mediante una votación que se realiza en asamblea general. Cada asambleísta debe presentar una carta de respaldo de su respectiva comunidad indígena, con sello y las firmas correspondientes. Según el personal del Parlamento, este procedimiento garantiza la legitimidad de todo el proceso. La reelección de una junta o del presidente de la misma, sí está estipulada como permitida, según los estatutos.

El alcalde xinka de San Juan Tecuaco explica la manera en que las comunidades indígenas constituyen actualmente la base del Parlamento:

Lo que pasa es que el Parlamento, sus bases somos nosotros, las alcaldías a nivel regional, o sea que a nivel regional no habemos (sic) alcaldías, sino que alcaldía [hay] en Guazacapán, Chiquimulilla, en Ixhutatán, y como es regional, hay en Monjas Jalapa también, y de ahí en Jalapa y Jutiapa, hay diferentes organizaciones que no son alcaldías sino que son comunidades indígenas, hay comunidad agrícola, aquí en Chiquimulilla está la comunidad las Lomas, que es Xinka también, Taxisco también había, no sé si todavía estará (TEC-4).

Recientemente, el PAPXIG, particularmente sus técnicos legales, han coordinado una serie de acciones para realizar las consultas comunitarias y municipales en torno a la exploración y explotación minera. En esta tarea han compartido tareas con la Iglesia Católica, principalmente con la Diócesis de Santa Rosa. Sobre este punto se volverá en el siguiente apartado.

Para hacer operativos sus planes de trabajo, el Parlamento tiene cuatro comisiones: Comisión de Tierras y Justicia; Comisión de Educación y Comunicación; Comisión de Participación a todo nivel y Comisión de la Mujer. Cada Comisión cuenta con una agenda de trabajo que es aprobada por la Asamblea.”⁵⁰

El Parlamento Xinka impulsa las iniciativas de agrupaciones xinkas que necesitan apoyo para fortalecer sus organizaciones. Por ejemplo, se expone aquí el caso de San Juan Tecuaco (Santa Rosa), en donde está ocurriendo un interesante proceso para revitalizar el gobierno o alcaldía xinka, el cual se había debilitado en años anteriores y prácticamente desapareció. En este municipio existen tierras ejidales administradas por la municipalidad quien es la que guarda los títulos que fueron de la comunidad indígena. Ya no existe una comunidad indígena como las arriba expuestas: “yo tengo 61 años pero yo de eso [comunidades indígenas] ⁵¹ si ya no me doy cuenta, aquí solo conozco a las personas que están organizados un poco en lo xinka verdad” (TEC-1).

Los representantes de la alcaldía indígena ya no se encargan de la administración territorial y no supieron precisar qué extensión tiene el terreno que se llama Las Lomas y que está dividido en dos grandes lotes que se subdividen en la medida que las personas con necesidad lo solicitan a la municipalidad para sembrar. La alcaldía indígena se fundó hace cinco años con el respaldo del Parlamento Xinka. La alcaldía carece de una sede propia por el momento. Además de su relación con el Parlamento, la refundada alcaldía se asesora con el Consejo de Comunidades Ancestrales Mayas, Garífunas, Xinkas en Guatemala, le llaman el Gran Consejo.

Originalmente sus creadores planificaron que la alcaldía tuviera 13 miembros pero no han encontrado los candidatos ideales para llenar todos los puestos, así que hoy por hoy está compuesta por una mujer y cuatro hombres. La alcaldía tiene varias funciones: revitalizar la cultura xinka, promover sus artesanías y reivindicar el papel que juegan las comadronas y sus conocimientos. Asimismo, la alcaldía se encarga de celebrar algunas ceremonias propiciatorias de la lluvia y otras de carácter católico popular. La recién fundada alcaldía tiene una preocupación por el medio ambiente, la defensa y recuperación del territorio indígenas: “la alcaldía xinka más que todo ellos lo que cuidan es el ambiente, no talar árboles es el cuidado de ellos” (TEC-3). Un empleado municipal explicó que actualmente es difícil cortar árboles para uso doméstico; primero

⁵⁰ Idem.

⁵¹ El colaborador TEC-1 se refiere a las comunidades indígenas en cuanto administradoras de tierras,

se pide permiso a la municipalidad y luego hay que hacerlo con la alcaldía indígena. Si se trata de talar para hacer madera y negociarla, se debe tramitar una licencia en el INAB.

El presidente de la alcaldía xinka de Tecuaco, don Gildaberto Santos, explicó que la dificultad que han tenido es que no logran ponerse de acuerdo con la municipalidad para echar a andar proyectos de conservación y uso adecuado de los bosques ya que en este municipio queda aproximadamente una caballería y media de bosque. El presidente de la comunidad expresó que: “la alcaldía está en un proceso para [poder] refundar la alcaldía, la otra es recuperación del bosque, y ya con otros elementos porque con la municipalidad nunca se pudo” (Tec-4).

La mencionada alcaldía se encarga también de hacer conciencia entre los vecinos de que no vendan sus tierras o que analicen bien a quien se las van a vender para evitar que las mineras se introduzcan en Tecuaco:

Nosotros es lo que hemos estado evitando que otras personas vendan esta tierra, porque hay mucha riqueza y de esa manera es como ellos... ellos [los mineros] claro ya han analizado, se han asesorado y de esa manera se están metiendo a nuestro territorio, pero ahorita todavía se hizo una consulta de vecinos y gracias Dios pues ganó el “no” (TEC-3).



Figura 40. Señora Juventina Navarizo Asencio, vicepresidenta de la Junta Directiva de la Alcaldía Xinka de San Juan Tecuaco acompañada del empleado municipal don Lucas García y de Basilia Trinidad Navarizo García, de la municipalidad de la misma localidad. Foto: Gretel Galindo, 2015.

En los últimos años, el Parlamento ha funcionado como espacio aglutinador de todas las comunidades indígenas que luchan por proteger sus territorios y también se interesa por el rescate de la identidad, aunque en este punto no ha tenido el protagonismo del COPXIG. El Parlamento

centra sus acciones alrededor de demandas de tierra, la defensa territorial y la participación política fundamentalmente

Varios de los entrevistados manifestaron que se ha dado una pugna entre COPXIG y Parlamento:

Si ellos han trabajado, lo único es que no mucho lo entiendo yo, lo entienden más los técnicos, yo lo entiendo más como lucha de poderes, porque el COPXIG es una organización Xinka, el Parlamento también, pero los dos no caminan de acuerdo: uno porque el COPXIG por ejemplo tienen una tendencia más a trabajar más con lo gubernamental, entonces tienen una necesidad de mantener el sistema de gobierno. El Parlamento nada que ver con el sistema de gobierno porque hay un contraste como la ideología, y esa es la gran diferencia entonces viene el gobierno al Parlamento no le da proyectos ni le da puestos de trabajo para nada, pero es por el mismo celo que mantienen yo entiendo que es ideológico (TEC- 4).

En el caso del COPXIG sus tareas de rescate, investigación y promoción del idioma, no podrían aplicarse ni practicarse a no ser por su alianza con el MINEDUC. Es debido a la lógica de la inclusión del idioma en el CNB que el citado Consejo colabora con el Ministerio, y debido a esto es que algunos líderes le califican de “pro-gubernamental”. No está por demás indicar que parte del recelo se debe a que para poder incluir el xinka como L2 (idioma o lengua No.2) se ha debido de negociar con el sindicato de trabajadores de la educación (STEG), el cual no es muy bien visto por algunos sectores y es un factor más que va en contra de la imagen del Consejo.

c)La Asociación de Mujeres Indígenas AMISMAXAJ

Esta asociación de mujeres trabaja fundamentalmente por el reconocimiento de los derechos humanos y específicos de las mujeres indígenas, en su capacitación y formación a todo nivel. Anteriormente se hacía llamar Mujeres Trabajadoras Flores del Café. Hace doce años era un pequeño grupo de mujeres indígenas residentes en las aldeas dispersas de la montaña de Santa María Xalapán (Jalapa). En el 2003 las mujeres rurales que lo conformaba no habían tenido acceso a la escuela, mientras que otras apenas habían logrado aprobar algunos grados de la primaria. Se sabían y sentían distintas a las mujeres del pueblo en su forma de hablar, de vestir y, sobre todo, por las pocas oportunidades que habían tenido en la vida. Así que completar su educación primaria y conocer sus derechos ciudadanos fueron las primeras tareas que emprendieron. Para ello

debieron generar su propio espacio de formación política para lo cual tuvieron el apoyo del Sector de Mujeres.

Pronto estas mujeres se percataron de que les faltaba algo más: su reconocimiento cultural. A lo largo de sus vidas se habían sentido discriminadas por vestirse con telas de colores fuertes, usar delantal y sandalias, por ser morenas, “gente del campo”. Al bajar al pueblo, los ladinos les decían “*indas coludas*” o “*caitudas*”, “*montañeras*”. No pocas veces los encargados municipales les tiraron sus canastos de frutas y verduras cuando ellas se colocaban en las calles próximas al mercado para vender. Si, sabían que sus abuelos y abuelas hablaban un idioma distinto al español y al poqomam de sus vecinos de San José Pinula y San Luis Jilotepeque. Así que en el 2004 y 2005 las mujeres rurales de la Montaña iniciaron un proceso de autodescubrimiento étnico y cultural que se inaugura con autonombrarse como xinkas y que implicó la búsqueda de sus raíces y la recuperación y dignificación de sus tradiciones culturales. Se trata de la primera asociación de mujeres indígenas de Jalapa que colocaba sobre la mesa a los ancestros xinkas. Sus protagonistas son hoy figuras públicas y reconocidas regionalmente e incluso en otras partes del país, por eso citamos sus nombres: María Jiménez de Ucelo, María Dolores Carrillo, Bernarda López, Lorena Cabnal, Florinda Cisneros, Gilberta Jiménez Seferina Pérez y María Elena Andrés de Aguilar⁵², entre tantas otras.

El proceso de recuperación cultural fue importante y condujo a las mujeres a renombrar al grupo como Asociación de Mujeres de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán, AMISMAXAJ. Si bien es cierto que la búsqueda de la dignificación étnica era impostergable, pronto se percatan de que debía ir a la par de la visibilización y denuncia de la violencia de que eran objeto. No era fácil hablar del tema en una ambiente social históricamente permeado por el machismo, los patrones de crianza y convivencia patriarcales. Plantarse frente al público y hablar había sido hasta entonces una experiencia que ellas no habían tenido. En marzo de 2007, las integrantes de la asociación –junto a las de ASODEMA (Asociación De Mujeres Nuevo Amanecer) salieron a las calles de San Carlos Alzatate llevando pancartas que decían “*Nomás violencia en mi cuerpo, en mi casa y en mi país*”. A partir de allí se hicieron presentes en los distintos espacios del país para dar a conocer su postura y propuestas.

⁵² La Señora Andrés de Aguilar ya no se encuentra actualmente asociada al grupo.

Desde el 2009, AMISMAXAJ reflexiona sobre la conservación de los recursos naturales, el fomento de las semillas nativas y la contaminación ambiental. De allí parte su línea de pensamiento sobre la defensa territorial para lo cual unieron esfuerzos con varias instituciones a nivel local, incluyendo a la Iglesia Católica, de la cual luego toman distancia.

A raíz de la participación de la Asociación en varias actividades feministas a nivel nacional e internacional, las mujeres xinkas se percatan de que existen discursos y prácticas de vida con las cuales no se sienten identificadas y se declaran “feministas comunitarias”. Este concepto articula el cuerpo, la cosmovisión y las experiencias e historias de vida de mujeres que, como ellas, han vivido en realidades sociogeográficas, económicas e históricas distintas a las feministas mestizas y/o blancas, urbanas, académicas y heterosexuales. El feminismo comunitario propone que la opresión tiene distintas interpretaciones dependiendo del lugar a partir del cual las personas se sitúan y actúan. El término no dejó de levantar controversia entre las organizaciones de mujeres y ya no digamos a nivel local, en donde ellas fueron vistas como mujeres haraganas y que realizan actividades que son inútiles. Pese a las adversidades, AMISMAXAJ sostiene el feminismo comunitario subrayando que el término implica que las mujeres indígenas rurales se erigen como “sujetas epistémicas” en el sentido de que tienen agencia y capacidad de generar pensamientos y propuestas propias, pero alimentadas con las experiencias de otras mujeres del Sur. Estas mujeres proponen que las mujeres no pueden seguir luchando por la defensa territorial, sin antes curarse de sus propias enfermedades y sufrimiento. Defender el territorio físico pasa por defender la integridad de las mujeres (véase AMISMAXAJ 2015).

11.4. La conflictividad social en el suroriente: detonantes y respuestas sociales en el periodo 2008-2013

En el presente apartado se describen y analizan los principales factores que han generado conflictividad social en el suroriente de Guatemala entre el año 2008 y el 2013. Particularmente se analiza la relación entre los distintos actores sociales (las organizaciones civiles –entre ellas las organizaciones indígenas-, la Iglesia Católica, las municipalidades, los COCODES y las empresas) en los municipios de Mataquescuintla y Jalapa (Jalapa) y en el de San Rafael Las Flores (Santa Rosa). Se exponen las reacciones, los puntos de vista de cada uno de estos actores involucrados y las estrategias desplegadas por los mismos para oponerse a la minera o para defenderla. Se explicará también si la cosmovisión, la historia, la oralidad u otros aspectos de la identidad xinka se relacionan o no con las demandas sociales, económicas y políticas en el actual escenario de conflictividad social. Como podrá observarse, se posiciona la identidad xinka, como una de muchas iniciativas, no la única.

11.4.1. Tipología de los conflictos en el suroriente

En el suroriente del país existen básicamente dos tipos de conflicto:

- a) El conflicto agrario que es de carácter histórico-estructural que se refiere al acceso a la tierra y toca las bases clave de la subsistencia de la población en el área rural,
- b) El conflicto en torno a los megaproyectos, particularmente, la minería. Este tipo de conflicto surge y se desarrolla en el siglo XXI, por lo cual, también puede llamarse conflicto reciente. El mismo obedece a maneras distintas y culturalmente permeadas, acerca de cómo concebir el territorio.

Según el Sistema Nacional de Diálogo (SND), la región suroriental del país no es la más conflictiva. A decir de los representantes del SND, dicha región se encuentra en un término intermedio en comparación con otras regiones del territorio nacional. Según los parámetros del Sistema, las zonas de conflictividad más alta se encuentran en los departamentos de Huehuetenango, San Marcos, Quiché, Petén y Alta Verapaz (GUA-1). Si bien es cierto que la conflictividad en torno a los megaproyectos pareciera que suena más en los medios, hay mayor número de conflictos por reclamos de tierras, por su acceso y dilemas en torno a la resolución de límites territoriales. El segundo foco de conflictividad a nivel nacional gira en torno a la electrificación (cuotas, calidad de servicio, la cobertura en el área rural). Un tercer elemento de

conflictividad es la ausencia del Estado en el área rural a nivel nacional. Esto se conecta o se refleja en la actividad criminal, el narcotráfico y las extorsiones que son detonantes de conflictividad social, principalmente en los departamentos fronterizos (GUA-1).

11.4.1.1. La conflictividad agraria

En cuanto a la conflictividad agraria en el oriente de Guatemala, el foco más serio lo representa la lucha por la recuperación de las tierras por parte de la Comunidad Indígena de Santa María Xalapán (Jalapa). Por supuesto, existen otros problemas y disputas agrarias pero es éste el más prolongado y que ha provocado marchas, tomas de tierras, desalojos violentos y reacciones por parte de las fuerzas de seguridad, con el resultado de muertos y heridos, durante varios años.

En este apartado se explica el conflicto agrario de Xalapán de manera muy breve ya que el trabajo se centra, como se ha apuntado en la introducción y en los objetivos, en los conflictos recientes en torno a la minería. Sin embargo, es importante indicar que se aborda el dilema agrario debido a que la Comunidad Indígena de Santa María Xalapán (SMX) tiene relación social, política y geográfica con el conflicto en torno a la minería en Mataquescuintla y San Rafael, por ser comunidades vecinas. También la SMX se ha visto afectada por las licencias de exploración emitidas por el Ministerio de Energía y Minas (MEM) y que aluden a sectores que caen dentro de los límites de su finca comunal. Asimismo, la comunidad de Xalapán al ser demográficamente grande (tiene más de 85,000 habitantes) constituye un punto de apoyo estratégico para los comunitarios de las otras dos municipalidades. Además, en el imaginario regional existe la idea de que los *xalapanes* o habitantes de la montaña de Xalapán, están bien organizados, son aguerridos y valientes por haber pertenecido al decimonónico Batallón Jalapa. Debido a esta caracterización histórica, se recurre a ellos como un respaldo importante en las protestas sociales y demandas regionales. De hecho, la persona entrevistada del SND reconoce la capacidad organizativa y la imagen de la citada organización:

Los niveles organizativos particularmente de la Comunidad Indígena de Santa María Xalapán son muy fuertes. Son organizaciones muy cohesionadas con una fuerte tradición que tienen impacto inclusive más allá de los territorios en que habitan (GUA-1).

El personal del SND también recordó que además del apego territorial y la cosmovisión, los xalapanes han prestado servicio militar y están acostumbrados al uso de las armas:

Es su modo de vida, pero entonces ese devenir histórico, verdad, estratégico de resistencia y de defensa del territorio, se amalgama con este otro proceso de prestación de servicio militar, en donde obviamente [los xalapanes] tienen conocimiento de táctica (GUA-4).

El origen del problema agrario en SMX se remonta a la época de la colonia, y ha sido abordado por la autora en otro lugar (Dary, 2010); asimismo el tema ha sido estudiado de forma técnica y minuciosa por casi cuatro años por el SND y por la Secretaría de Asuntos Agrarios de manera mucho más profunda (SAA, 2015). Básicamente los comunitarios han reclamado que sus tierras comunales eran mucho más extensas de lo que hasta hoy tienen titulado, respaldando sus afirmaciones en que el título y una Cédula Real que, según ellos, les fue entregado a sus antepasados por los mismos Reyes de España. Incluso, los comuneros estiman que una parte de las tierras alrededor del casco urbano de la cabecera departamental de Jalapa eran de su propiedad. Asimismo, cuando se estableció el departamento de El Progreso a inicios del siglo XX, en época de Estrada Cabrera, los administradores trazaron la demarcación entre este departamento y el de Jalapa por encima de las tierras comunales de los indígenas. Es decir, que una parte de las mismas quedó en el municipio de Sansare, el cual pertenece a El Progreso desde la segunda década del siglo XX. Asimismo, los indígenas de la Comunidad de Santa María Xalapán se apegan estrictamente al contenido de una Cédula Real emitida en 1712 y lo que la misma indica sobre las tierras. La Cédula tiene para la gente un contenido simbólico y hasta podría decirse que sagrado. Además de estos dilemas de linderos, el otro gran problema en la región son las titulaciones supletorias.

La resolución de la conflictividad agraria de tipo histórico fue uno de los compromisos asumidos por el gobierno del ex presidente Otto Pérez Molina, a través del SND y de la Secretaría de Asuntos Agrarios (SAA), ya que era uno de los puntos nodales de la Marcha Campesina del 2012.⁵³

⁵³ Del 19 al 27 de marzo de 2012, varias organizaciones sociales del país llevaron a cabo la “Marcha Indígena, Campesina y Popular”, en la cual presentaron ante el presidente de la república una serie de demandas y requerimientos. Fueron más de 60 peticiones las que fueron recibidas por el gobierno. De ellas se priorizaron ocho y una de las mismas fue la relativa a la situación de las tierras de la Comunidad Indígena de Santa María Xalapán.

El gobierno se comprometió a encontrar una ruta definitiva partiendo de la Cédula Real que da legalidad a las tierras a favor de los comunitarios para efectuar los estudios históricos registrales y catastrales de las pretensiones de la comunidad indígena. Se logró la aprobación de la ruta de solución (GUA-1).

Para resolver este conflicto se han instalado varias mesas de negociación entre los comunitarios, los hacendados vecinos, representantes del gobierno, la PDH y testigos. La última mesa de negociación⁵⁴ analizó la situación agraria en un proceso que requirió de 55 reuniones, 17 talleres de trabajo de dos días cada uno; todo ello realizado en 36 meses de trabajo institucional y multisectorial (SAA, 2015 y GUA-1). Finalmente se concluyó un estudio y una resolución sobre la manera en que debían quedar distribuidas las tierras. Por su extensión y complejidad no podemos abordar tal resolución en este lugar. Sin embargo, es importante indicar que al momento del cierre de esta investigación y por haber entrevistado a uno de los señores de la junta directiva o gobierno indígena de la comunidad de SMX, se tuvo noticia de que los resultados del estudio de la mesa regional de diálogo no fueron de total aceptación por parte de algunos directivos de la Orden Mayor de dicho gobierno indígena, con lo cual, se estima que la conflictividad continuará.

Las tierras comunales de la Comunidad Indígena de SMX en donde se encuentra la aldea Laguna del Pito –centro de reuniones y asambleas de los xalapanes- limitan hacia el Sur con el municipio de Mataquescuintla y éste a su vez es vecino de San Rafael Las Flores (Santa Rosa), en donde desde hace pocos años opera el proyecto minero Escobal de la empresa San Rafael (Mapa 4).

⁵⁴ De acuerdo con la persona entrevistada del Sistema Nacional de diálogo la mesa de negociación para resolver el problema histórico de las tierras de Santa María Xalapán estuvo integrado por los siguientes representantes: tres representantes de la comunidad indígena de Santa María Xalapán y un asesor legal, en este caso representado por el CUC.; tres representantes de los vecinos del casco urbano de Jalapa con su respectivo asesor legal y en calidad de observadores la Iglesia Católica, la COPREDEH, la gobernación departamental de Jalapa y la oficina del Procurador de los Derechos Humanos. Se invitó también, a la gobernación de El Progreso, y a las municipalidades de Sansare y de Jalapa, pero ellos se abstuvieron de participar (GUA-1 y SAA 2015, p.2).



Mapa 4. Área afectada por el Estado de Sitio, impuesto por el gobierno el 1 de mayo de 2013. Ubicación de la Mina San Rafael y las municipalidades cercanas que han manifestado en contra de la misma. Fuente: Infografía de Prensa Libre: Rosana Rojas (Contreras & Rojas 2013, p.3).

La lucha por la recuperación de las tierras comunales se entrelaza con un incipiente proceso de búsqueda de las raíces étnicas y culturales. Hacia 2008, algunos indígenas de Xalapán, organizados en grupos de jóvenes, de mujeres y de catequistas comenzaron a reunirse para hablar de su historia, orígenes y a rescatar elementos de su identidad como xinkas (Dary 2010; AMISMAXAJ 2015). Concretamente se hace referencia acá a varias agrupaciones referidas en el

capítulo anterior, como AMISMAXAJ, el Colectivo Xinka Juvenil, lo que fue una colectividad llamada ACOXX (Acción Comunitaria Xinka Xalapán)⁵⁵ y otras.

Por otro lado, existe otro litigio importante y es entre la comunidad de Jumaytepeque y Nueva Santa Rosa debido a que cuando se fundó este último en tiempos del presidente Estrada Cabrera, varias caballerías de tierra que eran de la Comunidad Indígena Xinka de San Francisco Jumaytepeque le fueron asignadas al nuevo municipio. A la fecha este litigio está siendo acompañado por la Oficina del Alto Comisionado de los Derechos Humanos.

11.4.1.2.La conflictividad en torno a la minería

a) Factores generadores del conflicto: el establecimiento de la mina San Rafael

El yacimiento de El Escobal se ubica en el municipio de San Rafael Las Flores (Santa Rosa) y fue descubierto por la compañía canadiense Gold Corp en 2007. El 15 de marzo de ese año le fue otorgada una licencia de exploración (“El Oasis”) a dicha empresa (PDH, 2013, p. 5). El yacimiento tiene un pronóstico de rendimiento concreto de más de 100 millones de onzas de plata y un rendimiento probable de 176 millones de onzas más. El sitio web de *Tahoe Resources* lo anuncia como un yacimiento que estaría “entre los cinco depósitos de plata más grandes del mundo”. El proyecto Escobal “también contiene algo de oro, plomo y zinc”. Otra fuente indica que San Rafael es “una mina de plata que en 18 años de utilidad les dará como beneficio unos 12 mil millones de dólares” (García,J., 2012-I).

En 2010 Gold Corp vendió los derechos de El Oasis a la empresa canadiense *Tahoe Resources*, la cual opera a través de la empresa San Rafael S.A. El costo de venta fue de 505 millones de dólares.

Desde el 2008 los campesinos del municipio de Jalapa se percataron de que algunas personas y empresas merodeaban en su territorio intentando explorar. En ese año, los indígenas de Xalapán echaron a los exploradores de Guatemala Copper, S.A., (Baires, 2013)

Cuando los vecinos de San Rafael Las Flores, Casillas, Jumaytepeque, Nueva Santa Rosa y Santa Rosa de Lima se dieron cuenta de los movimientos de la empresa San Rafael, así como de otros proyectos por venir, así como también de que el Ministerio de Ambiente estaba

⁵⁵ Esta Asociación actualmente no existe; se disolvió por problemas de liderazgo.

tramitando una licencia ambiental, realizan varias caminatas pacíficas en señal de protesta. Luego, su organización se enfoca en la organización de las consultas comunitarias y municipales (Vega, 2011). Hasta acá pocas fuentes se refieren a la población afectada como xinka, salvo notas de prensa en línea en donde, por ejemplo, Melissa Vega señala que el pueblo xinka está bajo amenaza de las mineras. Igualmente en el medio electrónico Plaza Pública, el periodista Baires (2013) menciona a la población afectada como xinka.

b) La apropiación del territorio por parte de la minera

Según indagaciones de Solano (2015, p. 2) “el 12 de febrero de 2010, Goldcorp comenzó la compra de tierras para el proyecto minero”. Un video producido por encargo de la empresa extractiva indica que la familia Rodríguez Pivaral vendió varios terrenos a la minera y que lo ganado lo reinvertieron en la agricultura y en la compra de varias viviendas y una panadería (Audiovisuales GT, 2012). Según un documental, la Mina San Rafael (subsidiaria de *Tahoe Resources*) llegó a San Rafael inauguró operaciones el 5 de abril de 2010, y tomó posesión del Proyecto Escobal el 8 de junio del mismo año. Según la empresa, cuando comenzó a trabajar contaba con “los permisos necesarios y pertinentes para las actividades que está desarrollando” (AudiovisualesGT, 2012). No obstante, la mina estaba operando solamente con la licencia de exploración e intentaba que se le diera la licencia de explotación desde diciembre del 2011 (García, 2012).

De acuerdo con Mario Minera, del departamento de mediación de la PDH el principal problema con los megaproyectos es que no se informa a la población “el problema no son los proyectos, sino la forma en que estos llegan. ‘Se instalan con prepotencia. Hay falta de reconocimiento de los tipos de consulta, que básicamente son dos: las de buena fe y las que tienen su aplicación en la ley Electoral y de Partidos Políticos y en el Código Municipal” (Castillo, 2014, p. 3). Existe desinformación sobre lo que trata el proyecto en sí y los pasos necesarios para su implementación, incluyendo la apropiación de terrenos que forman parte del municipio.

Según la minera San Rafael, el 6 de octubre del 2010, la familia Rodríguez Pivaral realizó el primer negocio con la misma al venderles un terreno. “En los siguientes 22 meses, hicieron otras ocho transacciones con la minera”. El video producido por la empresa indica que un

campesino de 78 años de edad quedó contento con la transacción: “don Clodoveo afirma sentirse satisfecho” (AudiovisualesGT, 2012).

Así pues, la minera ha argumentado que ha beneficiado a los vecinos de San Rafael Las Flores al comprar algunos terrenos y qué dichas personas han podido invertir en negocios lucrativos (restaurantes, hoteles, tiendas y panaderías), compra de vehículos y motos; acceso a micro créditos; fomento de la siembra del aguacate como sombra para el café; formación de una asociación de transportistas (trabajo con camiones de volteo para uso de la mina) y de otra asociación de agricultores. “Todos se están superando” –indica un entrevistado en los videos que difunde la minera (Audiovisuales GT, 2012). El alcalde de San Rafael, Leonel Morales, ha asegurado que percibe por el IUSI (que paga la minera) cerca de un millón de quetzales. También indicó en su oportunidad que se ha otorgado becas para 135 jóvenes como parte de la responsabilidad social empresarial (RSE). La minera indica en su video promocional que “lo mejor aún está por venir”. Para una empleada municipal de San Rafael, la minera ha significado mejora económica en el municipio:

Lo que ha dado quizá un levantón al municipio de San Rafael es la minería (...) por una parte, vemos el otro lado, el lado ambiente que no es bien visto. Sin embargo esto creó fuentes de trabajo, ha permitido que los niveles económicos del lugar sean en comparación a otros municipios yo lo veo bien considero que no hay pobreza extrema.

Usted va a las comunidades y las escuelas, una escuela completa, pero eso si tienen el apoyo de la minería, eso es lo que hace que se vea la diferencia según lo que yo sé es que ha agarrado auge el municipio porque ha creado fuentes de trabajo, están los restaurantes, hoteles, el costo de la vida es un poco caro, la familia su condición no es desde mi punto de vista no es pobre (SRA – 4).

Varios entrevistados que participaron en la presente investigación contradicen la afirmación anterior e indican que las fuentes de trabajo que se han abierto dentro de la mina son mínimas; ya que los puestos técnicos y profesionales son pocos y especializados y la mayoría de las personas en Mataquescuintla y San Rafael no alcanza ese nivel educativo, entonces permanecen en los puestos de trabajo más bajos como barrendero, jardinero, etc (MAT16 y MAT 17). Para ellos los negocios que se abren (restaurantes, hoteles etc) benefician a unos pocos pobladores de San Rafael y no representan un modelo de desarrollo sostenible, ni mucho menos que beneficie a la mayoría de la población, sobre todo del área rural que es la más necesitada (MAT-16).

Según la PDH la empresa presentó solicitudes de licencias de exploración y explotación en Jalapa, Alzatate, Monjas, Mataquescuintla y Nueva Santa Rosa (PDH 2013, p. 4). Otros también reportan las intenciones de la minera de expandirse a otras áreas:

El 8 de junio de 2011, la empresa canadiense-estadounidense Tahoe Resources Inc., propietaria del proyecto El Escobal, en San Rafael Las Flores, anunció un plan de exploración regional que incluía tres áreas objetivo en ese año: el proyecto de Morales, San Nicolás y en la aldea Varejones, a 25 kilómetros de la mina San Rafael, como también se conoce a El Escobal. Sin embargo, (...) el área (de Varejones) pertenece a la comunidad indígena Montaña Santa María Xalapán; los pobladores rechazaron el proyecto minero (Méndez V., 2013, p. 5).

La tierra comienza a venderse de manera sobre valorada en San Rafael, una manzana costaba entre Q50 mil y 80 mil pero se llega a vender hasta en Q250 mil (García, 2012). Don Clodoveo Morales, de quien se hizo mención anteriormente, vendió varios terrenos a la minera y con el dinero obtenido, benefició a sus hijos quienes obtuvieron casas y abrieron negocios. Una organización civil asegura que en realidad este señor fue engañado y luego se arrepintió; un particular subió un video para dar una versión diferente de los hechos (García, 2012), en donde de alguna manera el septuagenario, indica que lo que más quiere en la vida es que la minera se largue del lugar y declara haberse percatado de los daños que ocasiona la misma. En ese video, el señor Clodoveo indica que no va a vender sus terrenos que son contiguos a la empresa: “Ustedes [les dijo a los de la empresa] no vinieron a mejorar al pueblo, así lo van a dejar, mire, pobrecito – les dije (...) ustedes no tienen vergüenza” (declaración de Clodoveo Morales en García, 2012). Estos ejemplos, sirven para ilustrar que la empresa utiliza las declaraciones de algunas personas para posicionarse en el escenario regional de manera positiva. También es notorio que la defensa territorial se ha llevado a cabo en la calle, a través de marchas y plantones; pero también a nivel mediático y electrónico.

Esta referencia también sirve para ilustrar que los vecinos inicialmente no tenían conocimiento de los pasos dados por la minera y, en general, para comprender la forma en que el escenario social comienza a resquebrajarse.

Como se ha mencionado anteriormente, una de las irregularidades que ocurren es que la empresa construye y edifica contando solo con la licencia de exploración. Para mayo de 2012, la

minera ya había comprado los terrenos necesarios para construir las instalaciones. Fue hasta el 3 de abril de 2013 cuando se autoriza licencia de explotación de la mina El Escobal.



Figura 41. Anuncio de la Minera San Rafael en la carretera que conduce de San Rafael Las Flores a Mataquesuintla. Foto, Gretel Galindo, 2015.

c) Las reacciones y estrategias de la población

A partir de 2010 la población de San Rafael las Flores se oponía a la instalación de la Mina bajo el control de *Tahoe Resources* a través de actividades a las que en su conjunto, llamaron la “revolución de las flores”. Esta consistió en marchas y plantones frente a la embajada de Canadá y las oficinas de la mina en donde los pobladores colocaron flores en señal de rechazo y como recordatorio de la imperiosa necesidad de proteger la naturaleza (PDH,,,,,, 2013, p. 5; Sagastume, 2014; Solano, 2015, p. 2). A la par de las marchas y plantones vinieron las consultas municipales de vecinos en Nueva Santa Rosa, Santa Rosa de Lima y Casillas. Algunas de estas acciones estuvieron acompañadas de varios hechos de violencia como se verá en lo sucesivo (Solano, 2015, p. 2).

La preocupación de los vecinos de los municipios aledaños a la minera apunta al deterioro del medio ambiente particularmente por el excesivo consumo del agua: “la empresa **San Rafael S.A.** utilizará 250 mil litros de agua cada hora para procesar los metales, cantidad que gastaría la población en 22 años, dijo en conferencia de prensa Juan Manuel Arija, integrante de la

Coordinadora Diocesana de Medio Ambiente (CODIDENA).” Asimismo, preocupa a ésta Coordinadora que la empresa engañe a los vecinos y se les prometa escuelas y hospitales. Es importante destacar que las protestas de San Rafael y lugares aledaños en contra de la minería ocurrió en un momento histórico en que también están ocurriendo protestas en otras regiones del país y por los mismos motivos, principalmente en San Marcos, Huehuetenango, Totonicapán y Guatemala.

La Iglesia Católica tuvo un papel importante en la concientización y la formación de los vecinos sobre el medio ambiente y sobre el impacto de la minera en los suelos, agua, etc (Gaitán, 2013). A través de CODIDENA, la iglesia informó a los habitantes de San Rafael y los municipios vecinos acerca de los movimientos de la empresa y lo que ellos podrían hacer para defenderse. Esta situación disgustó a algunos vecinos afines a la empresa quienes comienzan a alejarse de la iglesia católica. No está demás indicar que varios sacerdotes fueron amenazados de muerte y criminalizados, al igual que lo fueron otros defensores civiles de los DDHH. Según el padre Morales, párroco de San Rafael Las Flores ha sucedido lo siguiente:

Muchas familias que son muy católicas, por el hecho de estar a favor de la minería, pues se han... retirado [de la iglesia] y pues ya no quieren asistir mucho a la iglesia, en la medida en que se iba este... conociendo, iba yo pues hablándole a la gente de las consecuencias que iba pues a traer la minería entonces la gente misma se empezó a sentir mal y pensaban que eso era invento mío y que yo había traído esa división y no es así, verdad... (Declaración del padre Néstor Morales en García, J.2012_I).

Para la PDH lo sucedido en San Rafael, Mataquescuintla y en otros lugares del país es el resultado de la ausencia del Estado y de su incapacidad de echar a andar mecanismos efectivos de diálogo. Asimismo, es consecuencia de la negativa y falta de voluntad para comunicar e informar correctamente a la población sobre los proyectos. El procurador De León Duque expresó:

Hay varios casos que representan amenazas latentes de enfrentamiento en el país y tienen que ver con la ausencia de Estado pavorosa. Existe una insatisfacción generalizada e histórica, y la gente se enfurece cada vez más. No hay políticas públicas y hay una creciente criminalización de los defensores de los derechos humanos.

‘Si tan solo nos informaran, no nos opondríamos a los proyectos’, recuerda De León Duque que le dijo una vez un poblador en una visita a un proyecto extractivo. (Castillo, 2014, p. 2).

Por su parte, en *spots* publicitarios de radio y televisión, la empresa y sus defensores rechazan las acusaciones y aseguran que la mina generará empleo y decenas de millones de dólares para el gobierno local y las comunidades de la zona. La postura del personal de la mina -en dichos *spots* promocionales- es que el metal será extraído mediante un proceso en el que el mineral es pasado por agua. Se emplea la sustancia química catalizadora cianuro de zinc, la cual, según personal técnico de la mina, no contamina ya que se reutiliza.

d) El dilema de la ley de minería, las regalías y los discursos del desarrollo

El 20 de julio de 2012, y en ocasión de una visita planificada del ex presidente Pérez y la ex vicepresidenta Baldetti a San Rafael, los campesinos de Jalapa, Jutiapa y Santa Rosa, manifestaron en contra de la actividad minera enfrente del edificio municipal. Debido a la manifestación, la visita de los mandatarios fue cancelada y la comuna cerrada. Ese día, en la ciudad capital, los miembros del Consejo Nacional de Autoridades Ancestrales Mayas, Garífunas y Xinkas pidieron a la Corte de Constitucionalidad que declarase inconstitucional la Ley de la Minería (Redacción de El Periódico, 2012, p. 6).

Cabe señalar que la vista pública que se efectuó ese día en la CC para conocer los cambios a la ley de Minería no estuvo exenta de vicisitudes, comenzando por el hecho de que como una mayoría de visitantes era indígena, dentro de la lógica gubernamental, era necesario enviar a muchos elementos de las fuerzas de seguridad. Los medios de comunicación reportaron desigualdad en el trato dado a los abogados de las organizaciones indígenas:

La Policía llegó al lugar para proteger esa sede debido a que decenas de indígenas se ubicaron frente al inmueble para respaldar a líderes del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, Mayas, Garífunas y Xinca.

Para entrar, los abogados que representan a estas agrupaciones tuvieron que esperar a que concluyera la audiencia.

Sin embargo no todos fueron tratados por igual. Los representantes del sector empresarial ingresaron a la CC sin los obstáculos que les pusieron a los indígenas (Vázquez, 2012, p. 3)

Desde el punto de vista de quienes apoyan la instalación de la minería a nivel local, ésta es favorable al desarrollo local porque generará empleos y comercio. La administración de El Escobal aseguraba que el 95% de los empleados son guatemaltecos, pero según entrevistas realizadas con

activistas de Mataquescuintla, como se ha mencionado anteriormente, los empleos que se ofrecen son pocos y en los rangos más bajos (limpieza y jardinería), “eso no es un desarrollo digno” (MAT-16).

El 28 de noviembre de 2012 el ministro de la cartera de Energía y Minas dijo a los alcaldes de las localidades involucradas en el tema (Mataquescuintla, San Rafael Las Flores, Nueva Santa Rosa y Santa Rosa de Lima) que la minería se instalaría porque traería desarrollo a las municipalidades (Baires, 2013). Se les ofreció Q200 millones anuales a partir del 2013 (regalías voluntarias que se obtendrían de la empresa).

Inicialmente varios municipios se negaron a aceptar las regalías porque la actividad minera iba contra la voluntad de los habitantes y porque temían una reacción adversa por parte de estos. Sin embargo, según el SNP, los alcaldes fueron cediendo y al final solamente Mataquescuintla no participó en el reparto de regalías y beneficios (GUA-1). El SND jugó un papel relevante en la aceptación de las regalías que, según los entrevistados, se basó en socializar la información:

...pero en ese caso fue muy importante porque fue un proceso de socialización, donde maestros [el SND], incluso los institutos de educación media, las organizaciones de iglesia y como te digo los docentes, los líderes comunitarios, los COCODES, todos ellos fueron informados y se fue construyendo un imaginario (...) tiene sus mecanismos de participación y seguimiento de la comunidad y además una gran ventaja, porque los fondos [que provienen de la minera] son trasladados a las cajas municipales, pero apretados en una camisa de fuerza que no se usa discrecionalmente a voluntad del alcalde ni la corporación sino con el visto bueno de las organizaciones comunitarias, entonces eso lo ponen en su haber (...)

Entonces estas son las áreas (en las que se invierte la regalía) ambiente, energía, educación; lo que la gente decidió pero en forma participativa, por eso es que el concepto nuestro [de la SND] es ese, son socios del territorio. (GUA-1).

En el caso de San Rafael una trabajadora social de la municipalidad explica cómo se destinan el entonces una parte para la escuela, para los zapatos de los niños.



Figura 42. Anuncio de la Minera San Rafael

Pero no todos los pobladores están de acuerdo con el modelo de desarrollo que se les quiere imponer. Una lideresa comunitaria de San Rafael Las Flores participante en un foro de CALAS realizado en la ciudad de Guatemala, aludió el precio que tiene aceptar una mochila, de las que la minera regala en las escuelas, para su hija, indicando que prefirió retirar a la niña de la escuela pública y hacer el esfuerzo de inscribirla en una privada con tal de no aceptar nada de la minera. Agregó que los padres de familia se han dividido en San Rafael, en torno a si aceptar o no las donaciones de la minera.

Vecinos de una misma aldea están divididos respecto a la aceptación o el rechazo de las regalías. Por ejemplo, en febrero de 2015 se informó que los “pobladores de (la aldea) El Volcancito, San Rafael Las Flores, Santa Rosa, se hallan divididos, debido a que un grupo está de acuerdo con recibir el apoyo de la minera San Rafael y de la comuna, y otro lo rechaza” (Cardona, 2015, p. 30); los opositores hasta han llegado a quemar los libros de texto y parte de las instalaciones de la escuela.

La población civil en San Rafael y de Mataquescuintla cuestionaron también que los Estudios de Impacto Ambiental (EIA) no se socializan con la población y que, cuando tal cosa se hace, están escritos en un lenguaje técnico que la población no entiende, con lo cual, al final de cuenta se les engaña (Declaración de delegado de CODIDENA en García, J., 2012, II). Un vecino (Rudy Pivaral) indicó en su momento que ya entendieron “el juego de la minería”, que todo lo compran con dinero (García, J., 2012-II).

e) La violencia y el estado de sitio del 2013

El rechazo de los pobladores de San Rafael y otros sitios vecinos a la minera se debe, no solo a que consideran que ésta dañará la naturaleza, se acabará el agua y o se contaminará al igual que el suelo. El otro aspecto tiene que ver con el uso de la energía eléctrica por parte de la minera. Sobre todo, la indignación estriba en que no se ha respetado el derecho de los y las ciudadanas a ser consultados y es en este punto, precisamente, en donde los discursos de las mujeres han sido contundentes.

Uno de los eventos conflictivos más severos se suscitó el 17 de septiembre de 2012 cuando, según pobladores de San Rafael Las Flores y de la aldea Morales (Mataquescuintla), el personal de la mina se dirigió a la planta eléctrica, para perforar orificios para colocar los postes y tomar la energía (contactos o tirado de cables), la gente se dirigió a la planta y se acercó a los empleados de la mina entonando el himno nacional, lo hicieron, según lo expresaron a los medios de comunicación, con mucho temor pues los guardias de la mina les apuntaban. En una nota de video filmada entre aldea Morales y San Rafael (septiembre de 2012), un joven indicó lo siguiente:

El señor presidente que demuestre que tiene puesto los pantalones porque él no dijo que era minero, ya después salió de que era minero, mejor hubiéramos dejado a Colom que tenía bien puestos los *justanes* (sic) y también que no queremos policías aquí, estamos hartos de eso... Vamos a pedirle (al presidente) estado de sitio para (...) demostrarle que somos xinkas de Jumay, puros xinkas de Jumaytepeque y que estamos unidos con los xalapanes y le vamos a demostrar lo que somos, por eso le hacemos un llamado al señor presidente, que demuestre lo que es, que se ponga los pantalones como él lo dijo, no dijo que era minero, si malditamente hubiera dicho eso él, nosotros no hubiéramos votado por él, pero ahora estamos arrepentidos y le vamos a dar golpe de estado así como somos xinkas de Jumaytepeque y estamos unidos con los xinkas de Xalapán (Pichilla, 2012-a).

En las protestas frente a la puerta de la minera, destacó la presencia de Teresa Muñoz, campesina de la aldea San José La Sierra (Mataquescuintla) quien enarbolando una bandera de Guatemala decía:

... [los empresarios de la minería] son los que le están causando tanto daño como es la empresa canadiense que está en nuestro país queriéndose llevar nuestros bienes que hay en nuestra tierra y nosotros no lo vamos a permitir porque nosotros tenemos una dignidad que vale mucho y esa dignidad se respeta, queremos decir ante este medio de comunicación que esta tarde...esta mañana cuando iniciamos una manifestación pasiva, en la que una empresa canadiense estaba haciendo hoyos para colocar *postería* (sic) para llevarse la luz eléctrica de aquí de Morales, nosotros veníamos de bajo entonando el Himno Nacional y los señores policías que están aquí enfrente [los antimotines] nos estaban apuntando con las ametralladoras. Nosotros veníamos tranquilos cantando el himno nacional, entonces ese es un respeto que merecemos como personas humanas...[Interrupción por gritos de la gente]. Los delincuentes estaban protegidos por las autoridades y a nosotros nos estaban apuntando” (Pichilla, 2012).

Teresa Muñoz se encontraba en medio de gran cantidad de vecinos varones y rodeada de policía antimotines, ella exhibió una gran valentía. Otra mujer, tomó el micrófono y dijo:

... este bello país que tenemos que lo queremos defender, lamentablemente, ¿qué hicieron los antimotines y la policía?, ¿qué hicieron?, apuntarnos con las armas, querer lanzar las bombas lacrimógenas, ¡eso no se hace! Si nosotros venimos a luchar y defender pacíficamente. Es cierto, aquí quizás pueden ver algunos compañeros con palos, pero ¿saben por qué pasó? porque ellos [los policías] nos estaban apuntando. Entonces nosotros quisimos dialogar con uno de ellos, pero no quisieron entonces nosotros vamos a permanecer aquí hasta donde Dios nos preste licencia, ¡somos mujeres y vamos a seguir defendiendo porque nosotros somos las portavoces! (...) (Pichilla 2012-a).

Horas más tarde, hubo destrozos en las propiedades de la mina, los vecinos fueron acusados y se detuvo a 20 personas. Dos meses después de estos acontecimientos, en noviembre de 2012 ocurrió un robo de explosivos de la mina San Rafael. Al respecto los liderazgos de las organizaciones niegan que ellos sean los responsables. Las entrevistas que se hicieron en la ciudad de Guatemala aseguran lo contrario: “la cantidad y el tipo de explosivos es realmente impactante lo que allí se clavaron en esa oportunidad, que sustrajeron. Entonces esas fueron las condiciones” (GUA-1).

El 17 de marzo de 2013, el mayordomo de la Comunidad Indígena de Santa María Xalapán y a la vez presidente del Parlamento Xinka, Roberto González Ucelo, fue secuestrado en extrañas circunstancias y el secretario de la junta comunal de SMX fue muerto. Existen varias versiones al

respecto y muchas de ellas contradictorias (Baires, 2013). Al mes siguiente, en abril de 2013, los pobladores de San Rafael pidieron apoyo a la gente de Jalapa contra la minera (Gaitán, 2013). Este hecho resulta interesante, pues por un lado refleja que en el imaginario regional, se percibe a los *xalapanes* como gente aguerrida y con experiencia en acciones de hecho, por otro refleja que los eventos contra la minera, aglutinan a los pobladores y trascienden fronteras municipales y departamentales extendiéndose a las regionales

El 13 de abril de 2013, Edwin Alex Reynoso y su hija Marilyn Topacio Reynoso (16), ambos activos oponentes al proyecto minero fueron atacados. Algunos medios relacionan estos actos de violencia como una reacción de la guardia de seguridad de la empresa minera (Lakhani, 2013). A nivel local, las opiniones son diversas, algunos atribuyen el hecho a problemas personales.

Pocos días después del asesinato de la joven Reynoso “el 27 de abril de 2013...guardias de la empresa de seguridad privada Alfa Uno, del grupo israelita Golan, por órdenes del entonces jefe de seguridad Alberto Rotondo Dell’Orso, dispararon indiscriminadamente contra pobladores que protestaban pacíficamente frente a las instalaciones de la minera, en San Rafael Las Flores. Siete comunitarios resultaron heridos” (Solano, 2015, p. 2). El Ministerio de Gobernación (MINGOB) aseguró que la guardia de la mina disparó con balas de caucho (tipo *gotcha*). Por tal hecho fue detenido en el aeropuerto de la ciudad de Guatemala, el mencionado jefe de seguridad de la mina.

El 29 y 30 de abril de 2013 ocurrió una fuerte pugna entre la policía y comunitarios de Xalapán. Los medios de comunicación y el ministro de gobernación informaron que los comunitarios plagiaron a 23 policías que estaban de ronda en la Montaña de Xalapán a la altura de la aldea Laguna del Pito, municipio de Jalapa. Asimismo las autoridades dijeron que los campesinos sustrajeron 24 armas de fuego y equipo de los agentes. Se indicó que aquellos dañaron tres vehículos de la policía y que en el rescate de los agentes hubo 10 heridos (Alvarado 2013-b, p. 3). El MINGOB acusó al mayordomo de la Comunidad de Santa María Xalapán, a su primo y a una persona de San Rafael de ser los principales instigadores de los hechos. El ministro indicó que la intención con ese secuestro de los policías era detener las operaciones de la mina y calificó el hecho como “el colmo de la anarquía e irrespeto a la ley”.

En efecto, para algunos reporteros, los policías detenidos fungirían como moneda de cambio para producir el fin de la minería, asunto que no puede comprobarse (Baires, 2013). El MINGOB por su parte, aseguró que los campesinos tomaron armas de la policía y vinculó a los comunitarios con el crimen organizado y el narcotráfico. El ministerio recordó además que meses antes (noviembre de 2012) los comunitarios de San Rafael presuntamente robaron explosivos que iban para la minera (Alvarado, 2013-b, p. 3.). Para el gobierno, un grupo de criminales utilizaron como pretexto las protestas contra la minera San Rafael, para cometer varios actos ilícitos; aseguró que lo anterior se afirmaba en base a más de seis meses de investigaciones a cargo del Ministerio Público (Contreras & Rojas, 2013, p. 4). “El gobierno y el ministro [de gobernación] señalaron que ha habido asesinatos, secuestros, asociación ilícita, robo de armas, destrucción de bienes del Estado y prohibición ilegal del paso e incluso la presencia de sicarios y una estructura vinculada con los *Zetas*” (Contreras & Rojas, 2013, p. 4). El ministro de gobernación aseguraba que las primeras siete aprensiones fueron contra personas que pertenecían a una “estructura de secuestradores y sicarios” (Menchú, Montenegro & Archila, 2013, p.4).

Según algunos diarios, como Prensa Libre, el MINGOB y el SND, si existió sustracción de explosivos así también retención de los policías y sustracción de armas registradas para uso oficial de la policía (GUA-1). A nivel local, las percepciones estuvieron divididas y unos culpaban a los otros. Por ejemplo, el alcalde de San Rafael Las Flores señaló que los pobladores de este municipio no generaban problemas sino “gente que viene de otros municipios” en alusión indirecta a los xalapanes (Alvarado, 2013).

La respuesta gubernamental fue decretar el estado de sitio (decretado el 1-05-2013) en los municipios de Jalapa y Mataquescuintla (Jalapa) y en los de Casillas y San Rafael las Flores (Santa Rosa) (Decreto Gob 6-2013). Los medios de comunicación informaron que el estado de sitio respondió a los incidentes de violencia acaecidos en la zona: “por incidentes violentos en contra de la minería, el Gobierno decretó en mayo del 2013 un estado de Sitio en Casillas y San Rafael Las Flores, Santa Rosa; Mataquescuintla, y la cabecera de Jalapa” (Oliva, 2014, p. 10).

El Estado de Sitio limitó la movilización de las personas y prohibió la realización de actividades públicas en los cinco pueblos próximos a la mina. Hay que recordar que este sería, el segundo estado de sitio en los primeros 16 meses de gobierno del presidente Pérez Molina.

En los primeros tres días del estado de sitio se desplegaron muchos elementos del ejército y de la Policía Nacional Civil. En este punto las fuentes periodísticas difieren, unas dicen que se desplegaron 8 mil 500 elementos (Alvarado, 2013-b); otras que fueron 3 mil 500 (Menchú, Montenegro & Archila, 2013, p., 5). Asimismo se dieron 53 allanamientos y se capturó a 16 personas que fueron enviadas a presión preventiva. La aprehensión de las personas ocurrió en la aldea Ayarza, en Casillas, Santa Rosa; luego Mataquescuintla y San Rafael Las Flores (Alvarado, 2013-b, p. 2). Los delitos que se les imputaron a los capturados fueron “plagio o secuestro, asociación ilícita, conspiración, robo agravado y detenciones ilegales” (Alvarado, 2013-b). Cuatro tanquetas, 30 patrullas policiales se instalaron en la cancha de fútbol de Jalapa (Menchú & Archila, 2013, p. 4). Los helicópteros rondaban por toda la región causando preocupación entre los vecinos. Respecto a esto, vecinos de San José la Sierra nos comentaron que fue durante varios días seguidos que los helicópteros sobrevolaron las aldeas y que los vecinos sintieron mucho temor pues nunca habían vivido una situación similar (MAT-11).

La PDH reportó abuso de autoridad, uso desmedido y desproporcionado de la fuerza, amenazas e intimidaciones a varios líderes, en cuenta al alcalde de Mataquescuintla (PDH, 2013,p. 7).

A los campesinos se les detenía en las calles y se les pedían sus documentos de identidad, pero como fueron tomados desprevenidos, muchos de ellos no los llevaban: “la mayoría eran campesinos e intentaban explicar [a las autoridades] que se dirigían a cultivar el café, y que no portaban identificación porque se les deteriora en el campo” (Alvarado, 2013, p. 2). Algunos campesinos padecieron el decomiso de los machetes que les sirven para trabajar en el campo (Menchú, Montenegro & Archila, 2013, p. 5).

También la PDH reportó violación a los derechos de la niñez ya que durante el estado de sitio los niños tuvieron miedo de ir a la escuela, además de que esto se les provocó daño psicológico. Esto fue constatado en la presente investigación. Se entrevistó a dos sicólogas en San Rafael quienes dijeron que para ellas el trabajo de la minera no es del todo negativo, sino que lo que ha generado desestabilidad emocional en los niños y niñas fue la llegada de los elementos de seguridad, helicópteros y una serie de situaciones que nunca se habían vivido en el pueblo; los niños no querían salir de sus casas, sentían temor de ir a la escuela y se orinaban en la cama por la noche (SRA-2 y SRA -3).

En su oportunidad el reporte de la PDH advertía que “el proceso de criminalización de la protesta social, puede agudizar la conflictividad en lugar de resolverla” (PDH ,2013, p. 10).

Para Septiembre de 2013, se contaban cuatro fallecidos en actos de violencia y varios heridos como resultado de toda la conflictividad generada. El impacto tanto de la presencia de la minera como de la forma en que los campesinos y la población urbana entendieron y vivieron los hechos generó distintas visiones del problema. Como indica Baires (2013) y como observamos en el trabajo de campo realizado, cada grupo maneja su propia versión de los hechos. En ningún momento se podría afirmar que existe una versión única.

Es decir, la manera en que se presentaron los hechos en la prensa escrita y televisiva mostraron imágenes diferentes a las que se reflejan en los escritos de los pobladores y de las asociaciones ambientalistas y de derechos humanos que estuvieron en el lugar de los hechos. Desde la perspectiva gubernamental, el estado de sitio se decretó por tener evidencias suficientes de actividad del crimen organizado (narcotráfico) en la región y no por las protestas en torno a la mina, con lo cual se deseaba dar la imagen de un gobierno respetuoso del derecho de los ciudadanos a manifestar (Solano, 2015, p. 2). La reacción estatal (envío de tanques, etc) refleja que los eventos en torno a la minería fueron concebidos por el gobierno como una amenaza a la seguridad nacional, decisión de la Secretaría Técnica del Consejo Nacional de Seguridad (STCNS). Para algunos analistas políticos como H. Rosada (citado por Hernández, 2014), el gobierno ha actuado de manera autoritaria con lo que refleja su herencia militar.

El estudio de la conflictividad social desatada en San Rafael Las Flores y Jalapa fue realizado por la Secretaria de Inteligencia Estratégica del Estado (SIE). A resultas de ello, la oficina Interinstitucional de Desarrollo Integral en realidad funciona como una de control social en donde se maneja información de los líderes de todas las comunidades (Hernández, 2014). El grupo interinstitucional de Asuntos Mineros se creó, precisamente para minimizar el impacto social en donde hay proyectos mineros técnicamente debería analizar qué ha fallado en la relación entre la minera y la población, según el MINGOB, pero según UDEFEGUA, se trata de un mecanismo de control social

Por otro lado, la postura de la iglesia Católica a nivel regional, fue la de colocarse del lado de las comunidades rurales y de las organizaciones civiles. Esto lo hizo a riesgo de perder feligreses, sobre todo de los ladinos de más status social en los pueblos.

La postura del Parlamento Xinka fue la de apoyar a la población civil y desmentir las acusaciones vertidas contra ella: “Kelvin Jiménez, integrante del Parlamento Xinka de Santa María Xalapán, desvirtuó que las organizaciones sociales protejan al crimen organizado. ‘Hay una legítima defensa y vemos que las fuerzas de seguridad se mueven para defender una empresa que ha causado zozobra en la región’ (Menchú & Archila, 2013, p. 4). Asimismo, el Parlamento denunció al Estado de Guatemala por supuestas violaciones a los derechos humanos cometidos contra pobladores de Mataquescuintla, San Rafael Las Flores y Santa María Xalapán, Jalapa durante el estado de sitio que se implementó a partir del 1° de mayo (de 2013); asimismo acusó a los policías por verter declaraciones falsas, al ministro de gobernación, López Bonilla por emitir un discurso racista y estigmatizante en contra de los xinkas. Cinco de las 18 personas permanecieron en prisión por siete meses, tras ser ligadas a proceso, por los delitos antes señalados, cuando recuperaron su libertad responsabilizaron al Estado guatemalteco de lo que podría ocurrirles” (Zet, 2013).

f) Las Consultas Comunitarias

Además de las marchas y plantones, frente a la empresa minera, las oficinas de *Tahoe Resources* y la embajada de Canadá; la población de varios municipios de Santa Rosa emprendió acciones formales apegadas a la legislación nacional e internacional con la finalidad de lograr que se respeten los derechos colectivos de los pueblos, los derechos humanos individuales y para que de alguna manera su parecer fuera tomado en cuenta y evitar la instalación de nuevas empresas. Una de tales acciones fue la de oponerse al Estudio de Impacto Ambiental (EIA), que conoció el Ministerio de Ambiente y Recursos Naturales (MARN). La población se indignó dado que la empresa minera construyó la carretera para la mina y transportó los explosivos antes de que se planteara el EIA por lo cual se presentó una acción de amparo (Vega, 2011 a). Por parte de la empresa, el hecho de que iniciara labores sin el respectivo estudio de impacto ambiental, se tradujo en que ésta tenía la certeza del apoyo del gobierno ante cualquier eventualidad.

Amparados en el Código Municipal (art 17), el Convenio 169 de la OIT, varios artículos de la Constitución Política de la República y la Declaración de ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), la población de santarroseña, el Parlamento Xinka conjuntamente con la Iglesia Católica, particularmente la Coordinadora Diocesana de Medio Ambiente (CODIDENA)⁵⁶, solicitaron a las municipalidades que se celebraran varias consultas comunitarias para decidir si se aceptaba o no la actividad minera. Salvo las consultas hechas en ocho aldeas (no vinculantes), nunca pudo hacerse la consulta en el municipio de San Rafael, por la negativa del alcalde.

Primero se hizo la consulta de Nueva Santa Rosa, Casillas (Santa Rosa) y Mataquescuintla (Jalapa), luego en Jalapa y en mayo de 2015 en San Juan Tecuaco. Cabe señalar que, en la mayoría de los casos, fue la población quien tomó la iniciativa de solicitar que se hicieran las consultas municipales y en esta tarea recibió el apoyo y orientación legal del Parlamento, del Colectivo Ecológico Madre Selva, del Centro de Acción Legal, Ambiental y Social de Guatemala (CALAS) y de la CODIDENA, tal y como ocurrió para la Consulta de Nueva Santa Rosa en el 2011 (CERIGUA, 2011).

Particularmente la CODIDENA y Madre Selva se han encargado de divulgar la información acerca de cómo se debe llevar a cabo un proceso de consulta y también sobre los impactos negativos de la extracción minera tanto sobre el cuerpo humano como sobre la naturaleza (el agua, el suelo, etc). Se han realizado talleres informativos en los 14 municipios de Santa Rosa, han pegado afiches con esta información en distintos lugares (Vega 2011 a). (ver foto 43)

⁵⁶ La Comisión Diocesana de Defensa de la Naturaleza, CODIDENA se formó en diciembre de 2009 “para poner en práctica el objetivo social de las Santas Misiones Populares, la cual fue la opción pastoral que asumió la Diócesis para responder al llamado de Aparecida a la Misión Continental, para poner a nuestras iglesias locales en estado permanente de misión” (Sagastume, 2014, p. 1).

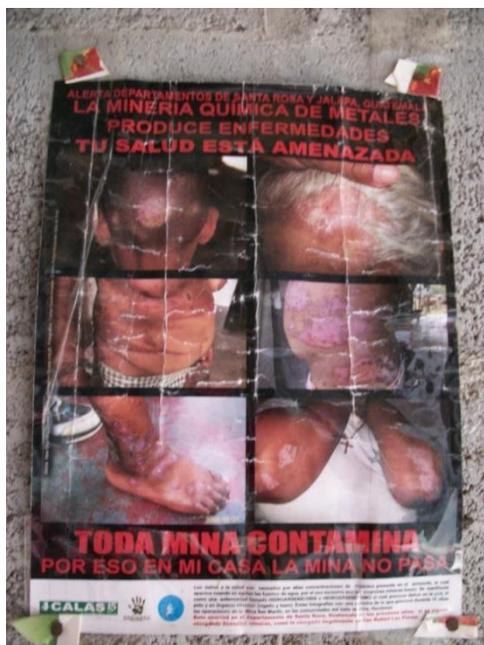


Figura 43. Afiche pegado en las paredes de una tienda. Se difunde las enfermedades que causa en el cuerpo humano los químicos de la minería, promocionado por CALAS. Aldea Soledad Grande, Mataquescuintla, Jalapa. Foto, Gretel Galindo, 2015.

CODIDENA y Madre Selva también comienzan a trabajar de la mano de la Alcaldía Xinka (reciente) de Tecuaco y del Parlamento Xinka, “La Alcaldía Xinka, en coordinación con el Parlamento Xinka y otras organizaciones sociales del departamento y líderes religiosos, realizan las acciones necesarias para preparar el terreno idóneo que permitirá llevar a cabo las consultas comunitarias.” “Como parte de las actividades preparatorias se han gestionado reuniones y diálogos con las respectivas autoridades; otras instituciones se mostraron desinteresadas desde el principio del proceso, sobre todo algunos los Alcaldes Municipales y la Gobernación Departamental” (Vega 2011 a).

Desde 2011, los pobladores del municipio de San Rafael Las Flores habían solicitado al alcalde que se organizara una consulta para saber si la población estaba a favor o en contra de la minería química metálica en la zona (Baires, 2013). A la fecha no se ha realizado una consulta en San Rafael Las Flores por los compromisos o acuerdos a los que el alcalde de este municipio adquirió con la minera (Baires, 2013). Las consultas las realizaron los vecinos de ocho aldeas de San Rafael, por su cuenta. La Corte de Constitucionalidad (CC) decidió que estas consultas no son vinculantes, es decir, solo tendrían un carácter indicativo.



Figura 44. Cartel que refleja los resultados de las consultas municipales y refleja el rechazo a la minería colocado en el camino entre la cabecera departamental de Jalapa y la montaña de Santa María Xalapán. Foto: Gretel Galindo, 2015.

Varios meses antes de la Consulta de Mataquescuintla (noviembre de 2012)⁵⁷, se había dado una marcha pacífica “la caminata pacífica del 24 de junio de 2011, realizada por la Parroquia Santiago Apóstol, Mataquescuintla, con el lema:” *Si quieres promover la paz, protege la creación*” (Recinos L. 2015: 89)

Para los coliseños ha sido muy importante que el alcalde se ubique del lado de la población. Una trabajadora social dice:

... El alcalde pues que es el que ha estado luchando, incluso la consulta popular pues se dio, y gracias a dios el 99%, 98% algo así de la gente dijo no, entonces la gente tiene mucha confianza (...) entonces ellos han visto mucho apoyo de parte del alcalde, ... están así como que el alcalde es el único, es nuestra salvación, es nuestro salvavidas, y si él se va⁵⁸ saber qué va a pasar, y a eso le tenemos un poco de temor, nosotros como parte del municipio. Porque, o sea, realmente, yo como trabajadora de la municipalidad, pues, qué más quisiera que el alcalde siguiera aquí veinte años, pero qué le puedo decir ya viéndolo

⁵⁷ .El 11 de Nov de 2012 se realizó la consulta en Mataquescuintla a petición de la población con el apoyo del alcalde Dr. Loy Solares

⁵⁸ La persona se refiere a que si el alcalde actual de Mataquescuintla no resultara electo, algo negativo va a pasar en contra de la población.

de ese punto de vista, pues es la única esperanza que tenemos como dicen ellos de que se defiendan todavía algo (MAT-12).

Luego de las consultas municipales, la estrategia a seguir por parte de los municipios ha sido organizarse en comités o grupos “de resistencia”, quienes se reúnen para discutir sus actividades y avances una vez al mes.

“... hay un grupo de resistencia, más ó menos son 150 hombres líderes, divididos en las diferentes comunidades, ellos están constantemente, se reúnen y pues están al tanto de qué está pasando, por ejemplo ayer la noticia de que tomaron preso al representante de la mina, o sea ellos están pendientes de todo, ellos dicen aquí no van a entrar los mineros” (MAT-12).

g) La defensa territorial y la identidad xinka

En esta sección se examinará la manera en que la identidad xinka se refleja en narrativas y símbolos que se vinculan con la defensa del territorio y con las reacciones frente a los megaproyectos. Cabe señalar que los discursos en torno a “lo xinka” son sostenidos fundamentalmente por dos organizaciones: AMISMAXAJ y el Parlamento Xinka y por los medios de comunicación, principalmente CERIGUA, Plaza Pública (medio electrónico) y Prensa Libre en su versión comunitaria; asimismo los periodistas extranjeros aluden a las reivindicaciones sociales como pertenecientes a los xinkas.

En junio de 2012, la empresa minera y la municipalidad de San Rafael acusaron directamente al pueblo xinka de crear zozobra entre la población (PDH, 2013, p. 5). La empresa aseguraba que no había xinkas en la región. Algunas notas de prensa si califican a la población de San Rafael como xinka. Por ejemplo en 1o junio de 2013, Prensa Libre (comunitario) señalaba que “los soldados y el miedo gobiernan esta región, cuyos residentes, la mayoría de ellos indígenas xincas, todavía recuerdan los terribles días de la guerra civil de tres décadas que padeció Guatemala” (Prensa Libre, 1-06-2013).

De igual forma, una periodista extranjera aseguraba que los habitantes que viven en los alrededores del proyecto El Escobal son xinkas: “*Among those most strongly opposed are Guatemala’s Xinka indigenous people, a non-Maya ethnic group, who live in communities surrounding the Escobal mine*” (Lakhani, 2013).

Como se vio en el apartado 11.1. las personas entrevistadas en el casco urbano de San Rafael Las Flores se identifican mayoritariamente como ladinas o mestizas. En esta localidad algunas de ellas perciben que todo iba bien con la minera hasta que intervinieron personas de otros municipios, en alusión a los “xinkas”. Una profesional de dicho municipio fue invitada a participar en un programa televisivo local, cuando habló de los cuatro pueblos que conforman a Guatemala y cuando ella se refirió a los xinkas, los vecinos mestizos del pueblo, en mensajes de texto enviados al canal, se enojaron con ella. Le dijeron que dejara de hablar del tema, es decir, la gente local asocia lo xinka con problemas. “Lo que pasa es que se asocia el ser indígena con problemas de la minera” (MAT-14).

De hecho, el ministro de gobernación en el momento del conflicto, Mauricio López Bonilla, acusó al presidente del Parlamento Xinka y también Mayordomo de la Comunidad Indígena de Santa María Xalapán Rigoberto González Ucelo de haber liderado las revueltas previas en esa comunidad (quema de vehículo y retención de los policías). De acuerdo con declaraciones de González dadas a Prensa Libre, el Estado de Sitio, daba la oportunidad para que el gobierno capturara a los líderes xinkas (Contreras & Rojas, 2012, p. 4).

Existen varias iniciativas institucionales que, a nivel local, están incidiendo en la re etnización de la población rural. Por ejemplo el PNUD está financiando el proyecto CACTUS para recuperar y reinyectar la cultura xinka y para fortalecer las capacidades de la juventud en formación política y ciudadana (en Xalapán, Alzatate, Monjas, Chiquimulilla). Asimismo, hay que aludir al mencionado proyecto “Nuestras Raíces”⁵⁹, Componente Identidad y Agroecología que se lleva a cabo en Xalapán, desde los años 2008 o 2009, por parte de la Parroquia de Jalapa en 38 comunidades. Una promotora del equipo parroquial explica la relación entre recuperar la identidad xinka y defender el territorio:

Un pueblo que conoce su identidad, que descubre sus raíces, puede defender su territorio y aquí no solo hablamos del territorio tierra, sino del territorio cuerpo.

Entonces desde ahí ha sido un trabajo de hormiga porque esto [el proceso de recuperación] es lento pero es un proceso que viene de ese deseo de la gente, esa inquietud de la gente de la participación activa, hablemos de la fiesta patronal, hablemos de asambleas, de talleres

⁵⁹ Este Proyecto tiene financiamiento de la Iglesia Católica y de Suiza.

asi masivos grandes, actividades muy grandes, siempre va a ser muy elegante el altar Xinka-(Jal-7)

Entonces ese proceso ha sido un espacio del descubrir analizar y encontrarse con su identidad, con su espiritualidad, conocer los aspectos de la cosmovisión del pueblo como se interpreta (JAL-7)

Existen también iniciativas particulares, como el blog “Yosoy xinka” al cual estudiantes y profesores recurren para obtener información para los procesos de enseñanza aprendizaje..

Un maestro de Mataquescuintla, indica que hablar y posicionar lo xinka, surge a raíz del conflicto con la minera pero que él no cree que eso sea algo negativo

De hecho, no es ningún secreto que los intereses políticos y económicos, giran por todo un montón de cosas y hay gente que pueda girar en torno a eso, yo le digo, o sea, la misma cultura xinka no hubiera salido, sino hubiera sido por eso (la llegada de la minera) (MAT -14).

Algunas personas en Mataquescuintla, señalaron que actualmente para ellos no es importante aludir a las identidades étnicas sino que hay que trabajar en la defensa del territorio en cuanto comunitarios o pertenecientes a movimientos de la sociedad civil “en resistencia”. Dos jóvenes adultos que lideran el movimiento de resistencia en este municipio expresaron lo siguiente:

Yo creo que a nivel local, en Mataquescuintla, quizás no nos identificamos con una clase étnica, pero si algo que nos identifica es que somos defensores de la vida, de nuestros recursos naturales y nuestras tierras, por encima de cualquier clase social.

A nosotros no nos afecta eso de que sean comunidades xinkas y que nosotros no tengamos ese título [esa identidad] porque no, de hecho, ya nos hemos sentado a dialogar [con los indígenas] y solo el nombre.

De hecho, la resistencia no apoya la diferencia [étnica] entre ellos y nosotros, trabajamos por la misma causa o el mismo motivo, no hay ningún problema que diferencie esto en el tema de la resistencia. (MAT 16, MAT 17).

La cosmovisión de la población local sobre el territorio es un elemento a tomar en cuenta porque permite comprender por qué hay una fuerte oposición a la minera. Dentro de la tradición indígena local se cree que en las montañas hay dueños (seres sobrenaturales) a quienes pertenecen los recursos naturales. Esta concepción del territorio tiene alguna relación con la idea de los comunitarios de que la empresa minera es capaz de hacer túneles subterráneos desde el lugar en

donde está instalada realmente hasta alcanzar varios kilómetros debajo de la tierra. Esta presunta capacidad de la minera de avanzar en el subsuelo afectará físicamente los cimientos de los pueblos y aldeas. Un hombre de 60 años de la aldea San José La Sierra (Maquescuintla) expresó su temor de que los mineros ya han hecho túneles que parten de San Rafael y llegan hasta su pueblo:

“Hay un cruce con una carretera asfaltada, esa es la que sigue para San Rafael (la mina). Si allí está puro cerquita. Si aquí se sabe que como ellos van excavando por debajo, dicen que ya van llegando por Mataquescuintla ya, así por debajo de la tierra. Y por eso es que Mataquescuintla si se puso más alerta en esto porque ya se sabe que ya ellos [los mineros] ya vienen por debajo ya. Porque allí sí que no sabe uno ni para donde van ellos, porque ellos hicieron la entrada pero van por debajo y no sabe uno para donde van, como ellos van buscando los minerales más grandes que necesitan”(MAT-11).

Los pobladores de la región que se está tratando en esta investigación se vieron confrontados por personas e instituciones que les imputaron el “no ser xinkas”. Estos pobladores se avocaron al COPXIG para que les ayudara a entender cómo definir su identidad en relación al territorio. Un líder xinka originario de Chiquimulilla perteneciente al Consejo explica su experiencia:

...El tema de la identidad, no se puede ver de manera suelto o desvinculado de toda esa parte técnica, política, sino también verlo desde la parte territorial y la parte de la identidad. Por ejemplo en algunas comunidades dicen: _ ‘mire aquí nos están jodiendo porque dicen que no somos xinkas’. Entonces, nos pidieron a nosotros como Concejo de Pueblo Xinka, _ ‘miren ayúdennos a entender esta realidad; aquí hay algo que está fallando, y efectivamente...’, dijeron, ‘nosotros lo que queremos saber es cuáles son los indicadores de la identidad xinka que están aquí’. Entonces ya entra la parte del idioma, los nombres de los ríos, los volcanes, los cerros, las plantas, las aves. Entonces resulta que se reencuentran con su cultura, se reencuentran con su identidad, articulan muchas de sus prácticas con el entorno comunitario, y entonces ahí surge esta otra parte de resistencia, es una manera de decir: ‘eso que me está haciendo daño, eso que me voy a comer, no lo quiero porque viene del daño que le están haciendo a la tierra. Hay algunas comunidades que se resisten en esa dimensión.

A raíz de ese enfoque que resulta en esas comunidades, los empresarios se preocupan, entonces dicen: _ ‘muchá, si nosotros antes no teníamos preocupaciones, porque aquí todos visten como ladinos, hablan como ladinos’ Entonces el tema de la identidad no era un problema, además no nos podían vincular en el tema de la consulta en el 169 ‘¿verdad?, porque aquí no es un territorio indígena’, pero ahora resulta que sí, entonces de ahí hay una serie de especulaciones pero con cosas reales. Nosotros (COPXIG) hicimos un recorrido con el Ministerio de Educación a ver las pinturas que están alrededor de la laguna de Ayarza y una de ellas severamente dañada intencionalmente que según las personas que viven ahí

verdad, fue gente enviada por la empresa, para destruir todos los indicadores culturales que vinculen a esa área con la cultura xinka (GUA-4).

h) Impacto social de la minera en la población

Son muchos los pobladores que indica que ya comienzan a verse los efectos negativos de la minera porque ésta demolió un cerro y al hacer esto le cambio el curso natural a las aguas, las cuales vienen con arena. A raíz de esto, algunos campesinos dicen que se han secado sus cosechas de tomate y chile pimiento. Antes la gente vendía el tomate a 200 la caja, 150 ó 100 como mínimo, pero ahora se bajó hasta 30. Además en el mercado se dice que si el tomate procede de San Rafael Las Flores, no lo compran

El otro impacto social es el temor y la intimidación. Las personas de San Rafael dicen que no se puede hablar “porque hablar mal de la mina es hablar mal del gobierno”. Ahora “no se puede dormir” por los ruidos de los camiones y maquinaria que trabaja 24 horas, luego de que viene gente extraña “que uno no sabe ni quien es”.

La población no se ha dividido solamente en torno a quienes apoyan a la minería y quienes la rechazan. El asunto es que la minera El Escobal ya está instalada entonces el asunto que sigue es si aceptar o no las regalías para invertir las en proyectos municipales o rechazarlas del todo. De nuevo este tema genera división. La mayoría de COCODES de San Rafael, apoyan la minera y acusan a Madre Selva, CALAS y CODIDENA de desinformar y entrometerse (Baires, 2013). Otras personas a título individual indican que, la minería ya llegó y nada va a hacer que se vaya, entonces que de esa cuenta, por lo menos hay que insistir en que aporte más recursos al desarrollo de la comunidad. Todas estas perspectivas generan conflictos. Por ejemplo, un joven de una organización local de Santa Rosa indicó que a quienes trabajan en la minera debería cortárseles los servicios de agua y luz, otros creen que esto va contra sus derechos humanos individuales básicos.

La desconfianza entre vecinos y hacia los visitantes parece ser el principal legado de la minería. Lo experimentamos a lo largo de la presente investigación: en una comunidad de Xalapán se pidió –aunque de manera amigable– a las investigadoras que se presentaran con su nombre y ambos apellidos y que explicaran la procedencia de dichos apellidos y contaran la historia de sus respectivos abuelos. Puede interpretarse esto como una actitud de curiosidad sobre las

investigadoras pero también como una manera de asegurarse de que no hay vínculos familiares o de trabajo con los canadienses. También es una sensación o hecho reportado por otros. Por ejemplo Hernández indica: “San Rafael Las Flores se ha vuelto un extraño lugar donde todos parecen precavidos. Desconfían. Desde mayo de 2013, luego de que en ese municipio de Santa Rosa se decretara un Estado de Sitio, las cosas son así. En las calles, en los parques, en las pequeñas tiendas de esquina, la gente observa con detenimiento a todo el que pasa frente a sus ojos. La alerta es espontánea. Los extraños no suelen pasar desapercibidos” (Hernández, 2014).

Una empleada municipal de Mataquescuintla, explicó:

Lo que pasa es que si hay un poco de represalias hacia el alcalde, o sea el gobierno central pues obviamente, con decirle el estado de sitio que nos pusieron, fue algo así como un golpe bien fuerte para el pueblo, o sea lejos de la gente estar contenta, la gente está así como a la defensiva, esta así como, en las comunidades por ejemplo, no es tan fácil llegar así como vienen ustedes.” (...) “porque le dicen ¿y usted de dónde viene?, porque dicen son mineros, la gente tiene esa idea así verdad, dicen identifíquese, ¿de dónde vienen?” “La gente antes llegaba uno, y pase siéntese y todo pero hoy sí, antes de darle la entrada a la casa a cualquiera, tal vez vienen que le digo del MAGA, pero si no le ven algo, entonces dicen ellos ‘ah estos son mineros’, y hasta peligroso para los que vienen porque imagínese que se les arma ahí un... (MAT-12).

Sobre los extremos de la desconfianza, varios entrevistados mencionaron el caso de una joven canadiense, quien fue desnudada y vapuleada (MAT- 12, JAL-1, JAL-2). La joven de 24 años de edad fue retenida por varias horas en la montaña de Santa María Xalapán y según los medios de comunicación “la turba pretendía ahorcarla, ya que tenía una soga en el cuello” porque se presumía que era trabajadora de la mina (Oliva, 2014, p. 10).

Por otro lado, algunos entrevistados de Mataquescuintla se autoperceben como gente unida contra la minería, a diferencia de la de San Rafael:

Aquí en el municipio, (...) la gente está clara en que no quiere minas, o sea aquí no pasa, porque en San Rafael, qué le digo, la mitad de la población está dividida, la mitad dice sí, la mitad dice no. Entonces dentro de ellos si hay un conflicto ahí, interno. Ahí con ellos si se da (división), aquí, gracias a dios todos dicen no, no.” (MAT 12).

Otros *coliseños*, hilaron más fino y dijeron que también ha habido división entre ellos, en los momentos más álgidos. Hubo problemas entre vecinos en Mataquescuintla, los comerciantes que abrieron sus tiendas eran criticados, todos tenían que cerrar. Si abrían el negocio, les decían que

apoyaban a la minera, y tenían pérdidas. De hecho, es interesante señalar que cuando se intentaba abordar el tema de la minería con vecinos de San Rafael o de Mataquescuintla, las personas aceptaban hablar del tema pero bajaban la voz para que no les escuchan quienes se encontraban cerca (MAT-14). Más de alguno indicó que fue muy importante la defensa territorial pero que ciertas personas organizadas se volvieron violentas. Para algunas personas de San Rafael, ellos se consideran a sí mismos como pacíficos, y ven que el problema surge cuando llegan los de Xalapan.

Los jóvenes participantes en el taller de Mataquescuintla mostraron mucho interés en abordar la contaminación del medio ambiente: la deforestación, la contaminación por la basura, los químicos, el ruido y otro elementos; asimismo mencionaron la necesidad de una convivencia pacífica. En este sentido, un efecto indirecto de la instalación de la minera, ha sido el de generar interés en las poblaciones, particularmente la juventud, por los temas medioambientales.



Figura 45. Estudiantes que participaron en el taller de jóvenes de Mataquescuintla exponen sobre la protección a la naturaleza. Foto Gretel Galindo, 2015.

12. Conclusiones

→ Los documentos coloniales consultados permitieron conocer que Mataquescuintla fue clasificado como un *pueblo de indios*. Los informes de cofradía de la época colonial que se revisaron en los archivos locales y en el del Arzobispado corroboran que los pueblos xinkas se organizaron de alguna manera que les permitió tener posesiones en tierras, reses y otros bienes; lo cual refleja que tuvieron alguna riqueza material y una organización para resguardar sus posesiones. Se evidenció además la relación de sumisión de los indígenas frente a la iglesia y las autoridades de los pueblos, ya que periódicamente debían entregar productos en especie (sínodos, ofrendas y primicias) y dinero a la iglesia, además del que ya entregaban a las autoridades civiles y administrativas. Los documentos coloniales reflejan que el curato de los Esclavos, Mataquescuintla era el pueblo más rico en bienes y dinero. Esto constituía una carga para los indígenas. Esta situación además de los trabajos forzados que tenían que realizar para sus encomenderos incidieron de alguna manera en la situación económica y de vida de los indígenas.

→El Mataquescuintla colonial fue entonces un pueblo indígena. Los documentos de archivo muy rara vez mencionan el grupo lingüístico al que pertenecían sus habitantes. Sin embargo, en una visita pastoral se dice que se hablaba el ch'orti', pero en este trabajo se lanza la propuesta de que el pueblo está inmerso en la región xinka y vecino a la poqomam, por lo cual ulteriores investigaciones históricas deberían contribuir a profundizar este tema. En el siglo XIX y dadas las contiendas políticas entre liberales y conservadores, muchos ladinos llegaron a este pueblo y áreas circunvecinas. A los milicianos (varios de origen español y ladinos) que lucharon con el caudillo Rafael Carrera pero también que más tarde lo hicieron al lado de Justo Rufino Barrios, se les entregaron tierras en lo que hoy son los departamentos de Jalapa y Santa Rosa. Las parcelas fueron dadas en compensación por la participación de los ladinos en las batallas. De allí en adelante estas personas se quedaron a residir en la región y, seguramente, muchos se mezclaron con la población indígena local formando un mestizaje. Es debido a este importantísimo factor que actualmente hay muy poca memoria a nivel local sobre los orígenes indígenas del pueblo. Es más, el mismo ha sido clasificado como *villa de ladinos*. Se pudo observar que la mayoría de personas entrevistadas en los cascos urbanos de Mataquescuintla y San Rafael Las Flores se autoperciben como ladinos o mestizos, predominando el primer término.

En tal sentido, fue muy importante haber visitado las comunidades de Sampaquisoy de San Antonio Las Flores (municipio de Mataquescuintla) porque se trata de dos aldeas (antes fueron haciendas) que tienen tierra comunal que fue entregada a sus antepasados ladinos milicianos. Es decir, no basta con decir que en Mataquescuintla ya nadie se identifica como indígena, ni como xinka. Lo importante es comprender los intrincados procesos histórico culturales por los cuales ha ocurrido este fenómeno.

*En lo referente a los marcadores **objetivos** de la identidad xinka se observó lo siguiente:*

→ El hecho de que el idioma xinka no sea hablado cotidianamente por la mayoría de los habitantes de las localidades o municipios estudiados, no implica que estas personas dejen de sentirse pertenecientes a tal grupo ni que carezcan del derecho de autonombrarse (o auto adscribirse) de esta manera. El hecho de que el idioma no se hable cotidianamente no implica que el mismo no esté bien documentado desde la historia y desde la lingüística. Sin embargo, los residentes en los pueblos visitados consideran que es una desventaja frente a otros grupos mayas del país, el hecho de no comunicarse en el idioma.

→ Se mencionan muchos elementos culturales tangibles e intangibles pero de una manera nostálgica porque se han perdido o están a punto de perderse. Aunque se aprecian, parece que las personas no están dispuestas a retomarlas.

→ El idioma, la música, las artesanías y los “documentos antiguos” son los cuatro aspectos que los jóvenes participantes en los talleres señalaron como lo más importante a conocer y rescatar. Ellos y ellas se ven a sí mismos como parte de un grupo que ha ido perdiendo ciertos elementos culturales, por eso indican que “es importante recuperar lo que hemos perdido” pero eso que está perdido, no siempre está claro para todos. Los marcadores étnicos que mencionan, como en proceso de pérdida o transformación, son fundamentalmente, el traje, el idioma, ciertas comidas y sobre todo, valores, y las actitudes de respeto hacia los mayores.

→ Se notó que los participantes en la investigación, idealizan el pasado y descalifican varias prácticas culturales del presente, pero no se está dispuesto a volver atrás. Se identifica casi todo cambio tecnológico y el uso de enseres modernos (ollas de teflón, por ejemplo) como algo

negativo, que daña la cultura y la salud. La idealización de la cultura del pasado obedece a la necesidad de pervivir de manera étnicamente diferenciada. Se alude siempre al pasado porque es importante encontrar un origen común que, políticamente, posicione a los xinkas en el presente. Esta politización de la identidad no necesariamente es un proceso consciente pero si obedece a nuevas construcciones culturales e imaginarios.

→También es importante indicar que algunos marcadores objetivos de la identidad, como las artes⁶⁰, han dejado de usarse por varios motivos: la discriminación en el caso del vestido femenino y masculino; la incursión de objetos industriales y debido también a las mismas condiciones de pobreza regional que imposibilitan la reproducción y uso cultural de sus propias manufacturas, por ejemplo usar vestidos que requieren de muchas yardas de tela.

→*En cuanto a los marcadores subjetivos de la identidad étnica*, en donde cabe la autopercepción étnica, se observó que las comunidades que se califican a sí mismas como indígenas y como xinkas (indistintamente) son fundamentalmente las de Santa María Xalapán y Jumaytepeque. En Cuilapa y San Juan Tecuaco las personas se autoidentificaron como xinkas pero reconocieron que la mayoría de personas, en esos municipios, se define como mestiza. Existen procesos importantes en ambos lugares para recuperar su identidad.

→En cambio, en San Rafael Las Flores y Mataquescuintla, fundamentalmente los cascos urbanos y en las aldeas Sampaquispoy y San Antonio Las Flores, la mayoría se identificó como ladinos, algunos como mestizos, salvo pocas excepciones. No existen localmente iniciativas de rescate identitario en ambos municipios. En cambio, este tipo de procesos sí sucede en Xalapán Chiquimulilla y Guazacapán. También se informó que en los municipios de Jutiapa como Yupiltepeque y en la comunidad de San Cristóbal Jutiapa hay iniciativas de rescate cultural xinka.

⁶⁰ Los adultos indicaron que varios oficios artesanales y las artes mismas se han perdido por la influencia de materiales y utensilios modernos, pero también porque se han privatizados los terrenos en donde las mujeres extraían el barro. Asimismo porque se ha dejado de sembrar la materia prima para hacer otras artes, como la jarcia; se privilegia el uso del suelo para cultivos más rentables.

→ Tanto los jóvenes como los adultos de Mataquescuintla manifestaron mucho interés por conocer más sobre sus orígenes históricos incluyendo la historia cultural del pueblo xinka.

→ Los jóvenes y los adultos de Mataquescuintla coinciden en que para ellos “los indígenas” son estereotípicamente quienes venden verdura y enseres en el mercado. Observan a los “xinkas” como algo interesante, que debe estudiarse, pero que lo ubican en el pasado.

→ Los adultos y los jóvenes de Santa María Xalapán coinciden en su interés por el rescate de la cultura xinka en muchos aspectos, no obstante los jóvenes no tienen interés por las prácticas culturales que de alguna manera los hagan lucir fuera de moda, por ejemplo, vestir a la antigua usanza. La juventud observa la música tradicional con curiosidad pero tiene preferencias por los ritmos modernos.

→ La perspectiva interaccionista de la identidad (cómo se auto adscribe el grupo y cómo se califica a “los otros” en un contexto socio geográfico y económico específico) tiene mayor sentido para entender la manera en que los jóvenes hablan de su identidad. Es decir que más que aludir a las prácticas y objetos culturales que se usan o no se usan hoy en día, los jóvenes de Xalapán identifican lo xinka como una experiencia social e histórica articulada con la exclusión social: ser trabajadores agrícolas y hacer producir la tierra. Esta situación es contrapuesta a la experiencia de los ladinos del pueblo que tienen otros oficios y oportunidades.

→ Hay elementos de la cosmovisión y la oralidad que son compartidos entre los adultos y que aparecen con mucho menos frecuencia entre los jóvenes de Xalapán, por ejemplo, prácticas agrícolas en donde se observan las fases de la luna, narrativas sobre los seres sobrenaturales que cuidan los bosques y las montañas.

→ Desde la perspectiva de género, las mujeres de una organización de Xalapán, observan que la cultura y la defensa del territorio tiene que relacionarse con frenar la violencia contra la mujer, pues el cuerpo de esta es como el territorio: no debe ser agredido sino respetado.

→ El hecho de auto adscribirse como xinkas es un proceso más reciente que opera como una forma de reconocimiento cultural y político, como una manera de dignificar a los ancestros y a los sujetos sociales mismos.

→A pesar de que existen elementos culturales que son importantes todavía para la gente, en términos generales la identidad xinka se expresa por medio de recursos que son más subjetivos que objetivos, (memoria, conciencia de tener antepasados indígenas, cosmovisión, espiritualidad, conocimiento local, oralidad (narrativas), formas propias de organización y gestión territorial; no olvidando que la identidad también obedece a procesos marcados por la alteridad, es decir, en relación al otro u otros.

→El proceso de toma de conciencia étnica- cultural se inició con la búsqueda de las raíces históricas, la recuperación y el rescate del idioma, la indagación de la antigua espiritualidad, la oralidad y las costumbres. En este aspecto el COPXIG ha tenido, sin lugar a dudas, un protagonismo a nivel regional. De alguna manera en sus inicios ocurrió un movimiento culturalista, de esencialización de la identidad xinka, pues a ésta se la concebía relacionada al idioma materno, al uso de un vestuario que se recrea y reinventa, la búsqueda de artefactos tradicionales, recetario de cocina (o gastronomía local), resucitación de danzas ya poco practicadas, etc. En algún sentido, el llamado “rescate de la identidad xinka” reprodujo ideas de la cultura autocontenida o esencial, como folklore

→Aunque todos estos procesos de rescate culturalista continúan con muy poco apoyo financiero, hoy por hoy, los indígenas y mestizos de la región han iniciado una serie de actividades (protestas, marchas, mensajes en “blogs”, etc) para denunciar las operaciones extractivistas. Esto se ha convertido en su prioridad actual. Sus mecanismos de lucha se han visto fortalecidos con la idea de que las actividades extractivas no solo afectan al medio ambiente, sino además la misma existencia y sobrevivencia del pueblo xinka. Las protestas implican un proceso de lucha por mantener formas propias de gestión del territorio y de autogobierno. Si bien esta situación no es, en lo absoluto, nueva ni exclusiva de la región xinka -pues se trata de procesos que han venido ocurriendo entre la población maya del occidente del país-, lo que sí es interesante es que tales acciones político-culturales permiten visibilizar a una población indígena empobrecida y poco conocida, como lo es la xinka. Es más, les permite posicionarse como un pueblo que existe y se recrea frente a los discursos de la academia y de la prensa que les han observado con suspicacia y hasta con duda.

Existen diferencias socioculturales regionales entre los pueblos xinkas de la bocacosta de Santa Rosa, la planicie jutiapaneca y las altas montañas de Alzatate, Mataquescuintla y Jalapa. Pero actualmente, lo que los unifica es la lucha por el territorio y contra la extracción. Los eventos contra la minera, aglutinan a los pobladores y trascienden fronteras municipales y departamentales

→ *En cuanto a las fortalezas que tienen las organizaciones xinkas para hacer valer sus demandas referentes a las distintas actividades que generan conflictividad social en la región, principalmente en torno a la actividad minera se observó que aquellas han hecho uso de varios mecanismos y estrategias, a saber: instrumentos mediáticos (medios de comunicación escrita, canales de cable local, blogs, páginas web); legales (recurrir a las consultas municipales y al amparo de la Constitución Política, el Convenio 169 de la OIT y otros), para lo cual hay algunos líderes formándose en la carrera de Derecho Otros mecanismos importantes han sido: la articulación entre distintos actores políticos en la región (organizaciones ambientalistas, Comité de medio ambiente de la iglesia Católica (CODIDENA) y el Parlamento Xinka. Asimismo, la constitución de comités de resistencia permanente es la principal forma de seguimiento que tienen las comunidades para mantenerse unidas y alerta frente a posibles nuevas incursiones extractivistas.*

Específicamente, los medios de comunicación escrita impresa y electrónica contribuyen a reforzar la idea de que los habitantes que viven en los alrededores de la mina son xinkas y que es el territorio xinka el que es afectado.

A partir del 2011 cuando comienzan a realizarse las consultas municipales, se presenta una mayor articulación entre las comunidades indígenas con el Parlamento Xinka. Asimismo, éste tiene vinculación con el Consejo de Comunidades Ancestrales Mayas, Grífunas y xinkas de Guatemala o el Gran Consejo; y ese relacionamiento es eficaz para el intercambio de experiencias entre indígenas de diferentes pueblos y departamentos del país.

→ *En cuanto a las debilidades que presentan las organizaciones xinkas para hacer valer sus demandas de defensa territorial y enfrentar a la compañía minera se puede mencionar que no todas las organizaciones xinkas post-acuerdos de paz trabajan articuladamente: el Parlamento Xinka, el Consejo del Pueblo Xinka y la Asociación de Mujeres Xinkas, por citar apenas tres de las más sonadas, no realizan actualmente acciones conjuntas. Es más no tienen espacios de*

confluencia ni en el rescate cultural ni en las acciones de defensa del territorio. Salvo momentos ocurridos entre el 2009 y el 2012 en donde se unieron para algunas acciones, actualmente cada organización trabaja por su lado, aunque si tienen claro que la resistencia anti minera debe mantenerse; en lo que se diferencian es en su manera de trabajar y en los énfasis internos que tiene cada agrupación. De alguna manera, hay luchas por protagonismos, por recursos de la cooperación internacional y choques que tienen que ver con posturas ideológicas, con el rechazo o aceptación a trabajar junto a algún ministerio del gobierno, así como tensiones de género. Desde la perspectiva de las mujeres, impera el machismo y las actitudes patriarcales de la mayoría de organizaciones lideradas por hombres.

También se identificó una pugna interna entre algunas organizaciones xinkas (por ejemplo Jumaytepeque, Chiquimulilla) por protagonizar quién es la que tiene más conocimientos profundos sobre la cultura, cosmovisión y espiritualidad xinkas. A raíz de esto, se dan actitudes de recelo y reserva para compartir conocimientos entre los mismos grupos xinkas, y ya no digamos con los foráneos a la zona. Esta actitud opera de manera inversa al rescate e implementación de la cultura xinka. También esta reserva se incrementa a raíz de la llegada de la actividad minera porque se piensa que tales conocimientos espirituales (cuasi esotéricos) llegarán a los dueños de las empresas quienes podrían manipularlos para hallar más fuentes de riqueza mineral.

13. Referencias

- Alvarado, H. (30 de abril de 2013)-a. Pobladores retienen a 25 policías en Jalapa. En, *Prensa Libre*. p. 5.
- Alvarado, H. (3 de mayo de 2013)-b. Estado de Sitio en Cuatro municipios de Santa Rosa y Jalapa. En, *Prensa Libre*. 2-3 pp.
- AMISMAXAJ (3 de mayo de 2013). Estado de Sitio para favorecer a las mineras. *Otra América, de Sur a Norte. Radar*. Recuperado de: <http://otramerica.com/radar/un-estado-sitio-favorecer-las-mineras/2907>
- AMISMAXAJ (2015). *Tejiendo historias para sanarnos desde nuestro territorio cuerpo-tierra*. Guatemala, autor y ACSUR Las Segovias.
- AudiovisualesGT (26 de julio de 2012), Minera San Rafael I. [Archivo de Audio]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=dFKw_AQM5ek
- Baires, Q., R. (3 de mayo de 2013). Xalapán, el fuerte de la montaña. En, *Plaza Pública*. Recuperado de <http://www.plazapublica.com.gt/content/xalapan-el-fuerte-en-la-montana>
- Balcárcel, M. Á. (24 de junio de 2015). Resolución del conflicto de tierras de Xalapán (II). En, *Diario de Centro América*. Recuperado de: <http://www.dca.gob.gt/index.php/section-table-2/item/31432-resoluci%C3%B3n-del-conflicto-de-tierras-de-xalap%C3%A1n-ii>.

- Barth, F. [1969] 1998. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston, Little, Brown.
- Broda, J. y F. Báez, J. (Eds.) (2001). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica y CONACULTA.
- Cabrera, T. (1996). *Registro y análisis de los instrumentos musicales prehispánicos del área xinca de Guatemala*. *Revista Estudios*, 5 (2). Boletín del IIHAA, Escuela de Historia.
- 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.
- Calderón, F. coord. (2012). *La protesta social en América Latina*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores (Cuaderno de prospectiva Política 1).
- Camacho, C.; J. Letona, et. al. (2003). Las tierras comunales xinkas en Guatemala. En, *Tierra, Identidad y conflicto en Guatemala*. Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Colección Dinámicas Agrarias No. 5).
- Campbell, L. (1972). A Note on the So-called Alaguilac Language. *International Journal of American Linguistics* 38: 203-207.
- Cardona, O. (12 de febrero de 2015). Aldea está dividida por ayuda de minera. *Prensa Libre*. p. 30.
- Cardona, O. (13 de abril de 2015). Gerente de mina San Rafael es enviado a prisión por caso de contaminación. *Prensa Libre*. Recuperado de: <http://www.prensalibre.com/guatemala/santa-rosa/gerente-de-mina-san-rafael-es-enviado-a-prision-por-caso-de-contaminacion>
- Cardona, O. (19 de noviembre de 2012). Vecinos de Mataquescuintla ocasionan disturbios contra la minería. *Prensa Libre*. Recuperado de: http://www.prensalibre.com/jalapa/Vecinos-Mataquescuintla-ocasionan-disturbios-mineria_0_813518918.html
- [Cardona, O. \(12 de febrero de 2015\). Aldea está dividida por ayuda minera. *Prensa Libre*. p. 30](#)
- Castillo, J.M. (6 de diciembre de 2014). Conflictividad se extiende en el país. En, *Prensa Libre*. pp. 2, 3.
- CERIGUA (5 de julio de 2011). El 98.7 por ciento de la población de Nueva Santa Rosa no quiere minería. *Centro de Reportes Informativos sobre Guatemala*.
- Contreras, G. (30 de abril de 2013). Minera mejora regalías. *Prensa Libre*. p.5.
- Contreras, G. & Rojas, A. (3 de mayo de 2013). Gobierno insiste en vinculación criminal. *Prensa Libre*. p. 4.
- COPXIG (2006). *Identidad y cosmovisión del Pueblo Xinca*. Guatemala, sp.i. Consejo Coordinador del Pueblo Xinca de Guatemala.
- COPXIG s.f. *Pueblo Xinka. Una nación con desarrollo*. Chiquimulilla, Santa Rosa Guatemala: Consejo Coordinador del Pueblo Xinka de Guatemala e IBIS, Dinamarca.
- COPXIG (2013). *Prácticas comunitarias xinkas, en cosmovisión, ciencia y tecnología, y organización comunitaria*. Guatemala: Consejo Coordinador del Pueblo Xinka de Guatemala y 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. y A. Esquivel (1983). La jarcia en Comapa, Guatemala. *La Tradición Popular*, 41. Boletín del Centro de Estudios Folklóricos de la Universidad de San Carlos de Guatemala
- Dary, C. (1994). Crisis y transformación de las cofradías indígenas y de ladinos en algunos pueblos del oriente de Guatemala (s XVIII-XIX). *Estudios Interétnicos* 2(2). Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos.
- Dary, C. (2003). *Identidades Étnicas y Tierras Comunales en Jalapa*. Guatemala, Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos.
- Dary, C. (2010). *Unidos por Nuestro Territorio*. Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos.
- Del Cid, M. (10 de agosto de 2009). No quieren una Muni endeudada. *El Periódico*. p.4.
- De la Cruz M., A. (2009). *Proceso de recuperación de la tierra como factor de cohesión social de la comunidad Xinka Las lomas, Chiquimulilla, Santa Rosa*. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, Escuela de Historia, tesis para optar al título de Antropología.
- De la Garza, M. (2003). *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- De Solano, F.(1974). *Los Mayas del siglo XVIII*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.
- 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.
- Del Busto, Inocencio (1962b, 19 de noviembre). Localización de antiguas poblaciones xincas. San Lorenzo Guanagazapa. *El Imparcial*. Guatemala
- España, M.J. (17 de julio de 2012). Nos acusan de terroristas y usurpadores. En, *Siglo21*. p. 02.
- Estrada, A. (1972). Lenguas de 12 provincias de Guatemala en el siglo XVIII. *Guatemala Indígena* 4, 23-70.
- Feldman, L.H. (1985). *A Tumpine Economy: Production and Distribution Systems in Sixteenth –Century Eastern Guatemala*. Culver City: California, Labyrinthos.
- _____ (1992). *Indian Payment in Kind. The Sixteenth-Century Encomiendas of Guatemala*. Culver City, California: Labyrinthos.
- Fenton, S. (2003). *Ethnicity*. Cambridge, UK: Key Concepts.
- Fernández, J. (1938). Diccionario del Sinca. En, *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, 15, 359-366.
- Fowler Jr., W. R. (1989). *The Cultural Evolution of Ancient Nahua Civilizations. The Pipil-Nicarao of Central America*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Fox, J. W. (1981). The Late Postclassic Eastern Frontier of Mesoamerica: Cultural Innovation along the Periphery. *Current Anthropology* 22(4): 321-334.
- Fuentes y G., F. A. (1933). *Recordación Florida (II)*. Guatemala, Tipografía Nacional.

- Gall, F. (1963). "Respuesta al discurso del señor Inocencio del Busto, al ser recibido como socio activo en la Sociedad de Geografía e Historia". En, *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*. Tomo XXXV. Nos. 1-4. Enero a diciembre. 148-151 pp.
- García, J. (8 de mayo de 2012)-I Parte. Don Clodoveo, un héroe en medio del infierno minero. 1ª Parte. [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=usa9jVt5YaE>
- García, J (8 de mayo de 2012)_II Parte. Don Clodoveo, un héroe en medio del infierno minero. 2ª. Parte. [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=1E-imsBNP8E>
- García, M. (28 de Abril de 1996). Antes de que se apague la llama. *Revista Domingo 782. Prensa Libre*. 11-13 pp.
- García, W. (22 al 28 de agosto 2004). Al rescate del origen. *Magazine 21*. Guatemala.
- García, W. (18 de febrero de 2007). Cultura viva. Los xincas rescatan su pasado. *Siglo Veintiuno*, edición dominical. Guatemala.
- Gaitán L., D. (2003). Los ancianos en la tradición oral Xinca de Chiquimulilla, Santa Rosa. *Tradiciones de Guatemala*, 60. Guatemala: Centro de Estudios Folklóricos, Universidad de San Carlos.
- _____ (2004). Fragmentación de la etnia Xinca de Chiquimulilla, Santa Rosa, Guatemala. *Tradiciones de Guatemala*, 62. Guatemala, Centro de Estudios Folklóricos. 122-139 pp.
- _____ (2005). Estudio de la identidad en la comunidad xinca de Jumaytepeque, Santa Rosa. Informe Final de investigación. Guatemala: IIHAA, Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos.
- _____ (2006). Una aproximación a la narrativa oral de Santa Rosa. *Estudios, Anuario 2006*. Guatemala: Revista de Antropología, Arqueología e Historia. Guatemala: Instituto de Investigaciones Históricas Antropológicas y Arqueológicas, Escuela de Historia, Universidad de San Carlos.
- _____ (2008). Danza de moros y cristianos en Santa Rosa. *Galería Guatemala*, 11 (31). Guatemala: Editorial Galería Guatemala, fundación G & T Continental.
- _____ (2013). El conflicto minero en San Rafael Las Flores, Santa Rosa. El papel de la Iglesia Católica en el surgimiento de sujetos políticos. En, *Revista Estudios*. Guatemala: Instituto de Investigaciones Históricas Antropológicas y Arqueológicas, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Gillin, J. (1958). *San Luis Jilotepeque. La seguridad del individuo y de la sociedad en la cultura de una comunidad guatemalteca de indígenas y ladinos*. [Versión castellana de Joaquín Noval]. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra (Colección del Seminario de Integración Social Guatemalteca, 7).
- González, B. (13 de noviembre de 2012). Vecinos de Mataquesuintla rechazan explotación minera. *Siglo21*. Recuperado de: <http://www.eegsa.com/site.php?id=72¬icia=3983>
- Hernández, O. (16 de julio de 2014). La oposición a la minería, la nueva amenaza a la seguridad nacional. *Plaza Pública*. Recuperado de: <http://www.plazapublica.com.gt/La%20oposici%C3%B3n%20a%20la%20miner%C3%ADa,%20la%20nueva%20amenaza%20a%20la%20seguridad%20nacional>
- IGN (1984). *Diccionario Geográfico de Guatemala* (I,II). Guatemala: Instituto Geográfico Nacional, Tipografía Nacional.
- INDG (2005). *Informe de Desarrollo Humano*. Guatemala: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo

- INE (2002). *Lugares Poblados con base en el XI Censo de Población y VI de Habitación*. Guatemala: Instituto Nacional de Estadística.
- Kaufman, T. (1974). *Idiomas de Mesoamérica*. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra (Colección del Seminario de Integración Social, 34).
- Lakhani, N (29 de abril de 2014). Guatemala's growing mining sector brings violence against indigenous communities with it. Globalpost. Recuperado de: <http://www.globalpost.com/dispatches/globalpost-blogs/rights/guatemala-growing-mining-sector-violence-against-indigenous-communities>
- Letona, J. V. y Camacho, C. (2003). Las tierras comunales xincas en Guatemala. *Tierra, identidad y conflicto en Guatemala*. Guatemala: FLACSO, MINUGUA, CONTIERRA.
- López A., A. (2001). El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana.
En: J. Broda (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México: Consejo Nacional de los Pueblos Indígenas de México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y FCE.
- López R, R. (2007). *La cosmovisión xinca*. Guatemala: Liga Maya Guatemala.
- McAdam, D., Tarrow, S y Tilly, C. (2001). *Dynamics of contention*. Cambridge University Press.
- Marticorena, I.I.(2009). *Análisis jurídico del régimen de posesión y negociación de la tierra en la comunidad indígena xinca del municipio de Jutiapa*. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales (tesis).
- Menchú S.; Montenegro A. y Archila, O. (3 de mayo de 2013). Estado de Sitio se decretó por hechos delictivos, dice Pérez. *El Periódico*. p. 4
- Menchú S. (3 de mayo de 2013). Líderes comunitarios se organizan para apoyar a los xincas. *El Periódico*. P. 6.
- Mencos, J. (2008). Pipiles y Xincas, *Galería Guatemala*, 11 (31). Guatemala: Editorial Galería Guatemala, fundación G & T Continental.
- Morales, I. (1980). *Cerámica Tradicional del Oriente de Guatemala*. Guatemala: Sub-Centro Regional de Artesanías y Artes Populares. (Colección Tierra Adentro).
- Morales, A. (2006). *Por los caminos polvorientos del ayer. La historia de la Cooperativa las Brisas R.L.* Jalapa: Imprenta Jumay.
- Montenegro, G. (19 de marzo de 2013). Confuso secuestro genera protestas en Jalapa. *Prensa Libre*. pp. 2, 3.
- Noticias de Guatemala. (28 de junio de 2011). "Pobladores de Santa Rosa harán consultas comunitarias sobre minería en el lugar". Recuperado de: <http://noticias.com.gt/departamentales/20110628-santa-rosa-consulta-comunitaria-mineria.html>
- Noval, J. (1948). *Diario de campo del jefe de Investigaciones Joaquín Noval*. Chiquimulilla (mim).
- Oliva, H. y Magzul, F. (12 de abril de 2011). PDH solicita crear mesa de diálogo. *Prensa Libre*. p. 32.
- Oliva, H. (15 de octubre de 2012). Gobernación reforzará la seguridad en Jalapa. *Prensa Libre*. p. 27.
- Oliva, H. (25 de mayo de 2014). PNC rescata a canadiense. *Prensa Libre*. p.10
- Orantes, C. (19 de marzo de 2013). Crece tensión por el crimen de líder xinca. *Siglo21*. p.3.

Palma M., 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, D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ediciones de la Casa Chata y Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Pérez, J. A. (1990). *Historia y Cultura Jalapaneca*. Guatemala: Compress Impresos.

Pichilla, R. (22 de noviembre de 2012)-I. Manifestaciones en Mina San Rafael, Santa Rosa, Guatemala, en Septiembre de 2012. [Archivo de Audio]. Recuperado de:
https://www.youtube.com/watch?v=6A_WwKhOL2M

Pichilla, R. (24 de noviembre de 2012)- II. Manifestantes en San Rafael Las Flores Guatemala, en contra de la minera San Rafael. [Archivo de video]. Recuperado de
:<https://www.youtube.com/watch?v=E0C1yD0KAm0>

Polo, F. & Corado E., G. (1984). *Monografía de Cuilapa*. Guatemala: CENALTEX, Ministerio de Educación.

Polo, F. (1998). Breve noticia del pueblo xinca. *Revista Estudios*. Guatemala: IIHAA, universidad de San Carlos, 124-131.

Recinos L., Á.A. (2015 a). *La Consulta Municipal: mecanismo importante de expresión popular y clara expresión de un régimen democrático*. Mataquescuintla, Jalapa, (5 de abril de 2015) (en prensas).

Recinos L., Á. A. (2015-b). *Democracia, Derechos Humanos y Participación Ciudadana. Encanto, desencanto y sueño posible*. Mataquescuintla, Jalapa (en prensas).

Redacción de El Periódico (21 de julio de 2012). Marcha contra actividades mineras. *El Periódico*, p.6.

Reyes, S. (2008). Los cinco volcanes de Santa Rosa. *Galería Guatemala*, 11 (31). Guatemala: Editorial Galería Guatemala, Fundación G & T Continental.

Rogers, C. (2010). *A Comparative Grammar of Xinkan*. A Ph. D. Dissertation. Department of Linguistics, University of Utah.

Rojas, F. (1988). *La Cofradía, reducto cultural indígena*. Guatemala: Seminario de Integración Social.

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.

Romero, S. & Cossich, M. (2014). El título de Santa María Ixhuatán, un texto del siglo XVII en náhuatl centroamericano. Guatemala: Ponencia presentada en el XXVIII Simposio de Arqueológicas. Museo Nacional de Arqueología y Etnología del Ministerio de Cultura y Deportes y Asociación Tikal.

Ruano, V. (30 de noviembre de 2014). Mataquescuintla, “es incuestionable el derecho de ser consultados”. (CC). *Prensa Libre*. p. 22.

Ruiz O., J. I., 4ª. Ed. (2007). *Metodología de la investigación cualitativa*. Bilbao: Universidad de Deusto.

- SAA (31 de marzo de 2015). *Investigación histórico-catastral de los conflictos territoriales entre la comunidad indígena de Santa María Xalapán, Jalapa con vecinos de la cabecera y aldeas de Sansare, El Progreso*. Guatemala: Secretaría de Asuntos Agrarios, Gobierno de Guatemala. Informe final en versión electrónica (cd).
- Sagastume L., B. (2014). *La Diócesis de Santa Rosa y la defensa del medio ambiente*. Cuilapa, Santa Rosa: Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, Diócesis de Santa Rosa de Lima.
- 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
- SAA-Secretaria de Asuntos Agrarios (2012). *Conflicto de tierras de la Comunidad Indígena de Santa María Xalapán, Jalapa y Sansare, El Progreso –Eje de Investigación- Acuerdos de la marcha campesina de marzo de 2012*, (resumen en presentación Power Point).
- Solano, L. (2015). “Cómo se constituyó un proyecto cuasi militar en el proyecto minero Escobal”. Recuperado de: www.albedrio.org/html/documentos/Solano-SanRafaelLasFlores.pdf.
- 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>
- _____ (2010). *Reconstructive Description of Eighteen-century Xinka Grammar*. Published by LOT (Netherlands Graduate School of Linguistics). LOT Dissertation Series 254 Vol. 1 & 2 Utrecht, The Netherlands.
- Sánchez S, R. (2001). “La observación participante como escenario y configuración de la diversidad de significados”. En, M. L. Tarrés. *Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en investigación social*. México: FLACSO y El Colegio de México. 97-131 pp.
- 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).
- _____ (1990). *Aproximación a las Lenguas Mayas*. México, D.F.: Seminario Permanente de Estudios México-Guatemala, Dirección General, Instituto de Antropología e Historia.
- Sieder, R. (2008). “Entre la multiculturalización y las reivindicaciones identitarias: construyendo ciudadanía étnica y autoridad indígena en Guatemala.” En, *Multiculturalismo y futuro*. Santiago Bastos, compilador. Guatemala: FLACSO / OXFAM.
- Stoll, O. (1958). *Etnografía de Guatemala*. Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública, (Seminario de Integración Social Guatemalteca, 8).
- Tilly, C. (2000). *La desigualdad persistente*. Madrid: Editorial Manantial.
- Titus, O. (29 de mayo de 2006). El Parlamento Xinka. *Nuestro Diario*. Guatemala.
- Torres, V. A (2007). Expresiones culturales de la comunidad indígena xinca del municipio de Jutiapa, *La Tradición Popular*, 169. Guatemala: Centro de Estudios Folklóricos de la Universidad de San Carlos.
- Tovar, M. (2001). *Perfil de los Maya, Garífuna y Xinka de Guatemala*. Guatemala: RUTA, Banco Mundial y Ministerio de Cultura y Deportes.

- Vásquez, B.R. (21 de julio de 2012). Sectores fijan posturas sobre Ley de Minería. *Prensa Libre*. p. 3.
- Vega, M. (2011 a). *Pueblo Xinca bajo amenaza minera*. En, CERIGUA (16 de abril de 2011). Recuperado de: <http://cerigua.org/article/poblacion-xinca-presenta-proyecto-para-proteger-bo/>
- Vega, M. (2011 b). El 98.87 por ciento de la población de Nueva Santa Rosa no quiere minería. En, CERIGUA (5 de julio de 2011). En: <http://cerigua.org/article/el-9887-por-ciento-de-la-poblacion-de-nueva-santa-/>
- Vega, M. (2011 c). *Población denuncia entrega de terrenos comunales como parte de la campaña proselitista*. En CERIGUA (03 de junio de 2011). Recuperado de: <http://cerigua.org/article/poblacion-denuncia-entrega-de-terrenos-comunales-c/>
- Vega, M. (2012, 16 de febrero). *Población Xinca presenta proyecto para proteger bosque municipal "El Astillero"*. En, CERIGUA. Recuperado de: <http://cerigua.org/article/el-9887-por-ciento-de-la-poblacion-de-nueva-santa-/>
- Vega, M. (6 de julio de 2011). Nueva Santa Rosa dice no a la minería. *Noticias de Guatemala*. Recuperado de: <http://noticias.com.gt/departamentales/20110706-nueva-santa-rosa-dice-no-a-la-mineria.html>
- Yagenova, S.V., Donis, C. (2012). *La industria extractiva en Guatemala: políticas públicas, derechos humanos, y procesos de resistencia popular en el periodo 2003-2011*. Guatemala: Editorial de Ciencias Sociales.
- Zet, Mariana (5 de diciembre de 2013). Parlamento xinca denuncia violaciones a derechos humanos [Archivo de Audio]. Emisoras Unidas. Recuperado de: <http://emisorasunidas.com/noticias/nacionales/parlamento-xinca-denuncia-violaciones-derechos-humanos/136839>

Notas de prensa sin autor:

Redacción

- (2012, 21 de julio). Marcha contra actividades mineras. *El Periódico*. p. 6.
- (2013, 8 de diciembre). Parlamento Xinca pide que minera canadiense salga de Guatemala. *Prensa Libre*. Recuperado de: http://www.prensalibre.com/noticias/comunitario/mina_san_rafael-parlamento_xinca-cancelar_operaciones_0_1042095943.html
- (2012, 20 de julio). De pueblo cafetalero a pueblo minero. La construcción del a mina de plata El Escobal de Tahoe Resources llevó bancos, restaurantes, un hotel y otros comercios de bienes y servicios al pueblo San Rafael Las Flores. CentralAmericaData.com Recuperado de: http://www.centralamericadata.com/es/article/home/De_pueblo_cafetalero_a_pueblo_minero
- (2015, 25 de febrero). Recursos Naturales del Municipio de Mataquescuintla. DeGuate.com. Recuperado de: http://www.deguate.com/municipios/pages/jalapa/mataquescuintla/recursos-naturales.php#.VdytBiV_NHw
- (01 de junio de 2013). Disputa minera militariza región en San Rafael Las Flores. *Prensa Libre*. Recuperado de: <http://hablague.com/articulos/13569-disputa-minera-militariza-region-en-san-rafael-las-flores>

Documentos de archivo⁶¹

- AHAG-1-Averiguación contra Manuela Chinga, natural del pueblo de Guazacapán, acusada de brujería. Santa Cruz Chiquimulilla, 1713. Expediente suelto ubicado en una caja titulada “Hechicerías y brujerías”. Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala, Ciudad de Guatemala.
- AHAG-2-Libros de la Vicaría de Chiquimulilla y de la Vicaría de Mita, años 1720 a 1802. Fondo Diocesano. Vicaría de Mita y Vicaría de Chiquimulilla. Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala . Ciudad de Guatemala.
- AHAG-3. Patentes de Religiosos de 1647 a 1792. Arquidiócesis de Santiago de Guatemala. Libro de “Provisiones de Curatos.” Varios lugares. 1659 a 1660. Exp. 11. Archivo Histórico del Arzobispado de Guatemala. Ciudad de Guatemala.

Listado de libros no clasificados en la Casa Parroquial de Mataquescuintla, Jalapa

(de acuerdo al título original que tiene cada libro)

1. Libro en que se asienta las Partidas de Bautismos de los Feligreses del Pueblo de Santiago Mataquescuintla, el qual comenzò el dia cinco de Septiembre del año de 1772 siendo cura de este Partido el Br. Dn. Manuel Josep de Pineda.
2. Copia del auto Gral. De Visita, q hizo el Ilmo Sor. Arzobispo de la ciudad de Guathemala como consta desde su original, puesto en el Libro de Bautismos de la Parrochia de los Esclavos, y es a la manera siguiente.
3. Libro de Bautismos que comenzó en 1764 y finalizó en 1772.

⁶¹ Los libros del AHAG no están foliados.

4. Libro de Casamientos de este Pueblo de Santiago Mataquescuintla que comenzó el año de 1794. comprado a expensas del actual cura Don. C. Serapio Figueroa. 1794.
5. Libro de Bautismos de la parroquia de Santiago Mataquescuintla, costeadado a expensas de la fabrica de este Pueblo siendo cura prop. el Br. Dn. Juan Tomas Corral y Lara y Encargado de esta Administracion el Br. Dn. Luis Cambroneroy Peñalver cura titulado en Sta. Cruz Panchimalco jurisdicción de SSalvador que comenzó el dia 6 de octubre del año del Sr de 1822.
6. Fragmento de un libro de Bautismos de esta Parroquia de Santiago Mataquescuintla. Comienzan las partidas el día siete de Agosto de 1688 y finalizan en 1706.

14. Anexos

Anexo 14.1. Comisiones efectuadas de marzo a junio de 2015

Número de Comisión	Fecha de la Comisión	Lugares visitados		
		Aldea	Municipio	Depto
Visita Preliminar (exploratoria)	8 y 9/03	San José La Sierra	Mataquescuintla	Jalapa
1	16-20/03	Laguna del Pito y Los Izotes	Jalapa	Jalapa
		Sampaquisoy	Mataquescuintla	Jalapa
			Jalapa cabecera	Jalapa
2	13-17/04	Soledad Grande	Mataquescuintla	Jalapa
		Pino Dulce	Mataquescuintla	Jalapa
			Mataquescuintla, cabecera	Jalapa
3	12-15/05		San Carlos Alzatate, cabecera	Jalapa
		Sanyuyo	Jalapa	Jalapa
		Caserío Los González, aldea La Laguna del Pito	Jalapa, cabecera	Jalapa
4	1-5/06		Barberena, Cuilapa, San Juan Tecuaco	Santa Rosa
		Jumaytepeque	Nueva Santa Rosa	Santa Rosa
5	13-15 /07		San Rafael Las Flores	Santa Rosa
			Mataquescuintla, cabecera	Jalapa

		San Antonio Las Flores	Mataquescuintla	Jalapa
Otras visitas				
	22/07		San Rafael Las Flores	Jalapa
	24/07		Mataquescuintla	Jalapa

Anexo 14. 2. Entrevistas efectuadas

a. Entrevistas semi- estructuradas realizadas

Departamento	Municipio	Sexo		Sub-Total
		Hombre	Mujer	
Jalapa				
	Mataquescuintla	11	4	15
	Jalapa	2	3	5
	San Carlos Alzatate	2	3	5
				20
Santa Rosa				
	Cuilapa	2	6	8
	San Juan Tecuaco	1	1	2
	San Rafael Las Flores	2	3	5
	Jumaytepeque (Nueva Santa Rosa)	2	2	4
				24
Guatemala				
	Guatemala	3	2	5
Total		25	24	49

b. Entrevistas abiertas exploratorias

Departamento	Municipio	Sexo		Sub-Total
		Hombre	Mujer	
Jalapa				
	Mataquescuintla	3	4	7
	Jalapa	1		1
	San Carlos Alzatate		1	1
Santa Rosa				
	Cuilapa			
	San Juan Tecuaco			
	San Rafael Las Flores			
	Jumaytepeque (Nueva Santa Rosa)	1		1
Guatemala	Guatemala		1	1
Total		5	5	10

Anexo 14.3. Los instrumentos de investigación

a) Guía de entrevista para los (as) líderes de las organizaciones xinkas

Introducción: Buenos días, mi nombre es _____ y estoy realizando una entrevista para un estudio sobre Identidad, historia y situación social del Pueblo Xinka para el Instituto de Estudios Étnicos (IDEI) y la Dirección General de Investigación (DIGI) de Universidad de San Carlos de Guatemala. Se le agradece de antemano toda la colaboración que Ud. pueda prestarnos. Nuestra finalidad es estrictamente académica y sin ánimo de lucro. Los resultados serán dados a conocer en el segundo semestre de este año (noviembre). Su nombre permanecerá en el anonimato si Ud. así lo desea, respetaremos su privacidad. Gracias.

Consignar en la grabación o aparte –en un cuaderno- la fecha, hora y lugar de la entrevista

Datos generales:

1. Nombre, seudónimo o iniciales (optativo)
2. Género
3. Edad
4. Lugar y fecha de nacimiento
5. Lugar de residencia actual: _____ (aldea) _____ (municipio)
6. Estado civil: ¿Ud es soltero (a), casado (o), unido (a), viudo (a)?

Educación / escolaridad / Trabajo

7. Acceso a la escuela: ¿Fue Ud a la escuela?
8. Si la anterior respuesta fue positiva, ¿a qué escuela? (nombre)¿Cuál fue tu último grado alcanzado o año ganado?
9. Oficio u ocupación. ¿En que trabaja actualmente?
10. ¿Le ha tocado ir a trabajar a otros lugares?

Identidad

11. Algunas personas se identifican como indígenas, otras como ladinas, mestizas, etc, en su (tu) caso, ¿cómo se identifica?
12. ¿Por qué se identifica Ud. de esa manera?
13. Según su opinión, ¿Quiénes son los xinkas?
14. ¿Me podría contar algo de la historia de los xinkas?
15. ¿Y para Ud. cuáles son las características de los xinkas?
16. Y cuales serían las características de los ladinos, mestizos, pardos y poqomames en este lugar_?

Organización:

17. ¿En su comunidad se cuenta con una junta directiva o comunal? (para el manejo de las tierras comunales u otros asuntos de interés de la comunidad)
18. ¿A qué organización (asociación, cooperativa u ONG) pertenece usted actualmente y desde cuándo?
19. ¿Qué posición o cargo ocupa Usted en esta organización y cuáles son sus atribuciones?
20. ¿Me podría contar algo sobre la historia de esta organización y acerca de sus fines u objetivos?
21. ¿Me podría contar que logros o éxitos ha tenido su organización?
22. ¿Me podría contar si su organización tiene entre sus fines el rescate de la cultura xinka o de la poqomam, así como de la defensa del territorio y de qué manera lo hace?

Aspectos socioeconómicos actuales:

23. ¿Cuáles son los problemas que tiene su comunidad o aldea?
24. ¿Qué hace la comunidad para resolver estos problemas?
25. ¿Cuáles son los problemas que tiene su municipio?
26. ¿Cuáles oportunidades de empleo -o problemas de empleo- se tienen en este lugar?(o, ¿en su comunidad hay empleo para jóvenes, para mujeres?)
27. ¿Cuál es el papel de su organización –o de la organización que usted representa- en la resolución de estos problemas?
28. ¿Cuál es la postura de la organización que usted representa frente a las actividades empresariales (particularmente mineras) que se llevan a cabo en su territorio, municipio o departamento?
29. ¿Qué vías de solución o propuestas ha presentado su organización frente a las autoridades locales y nacionales?

b. Guía de entrevista para las personas residentes en las aldeas

Introducción: Buenos días, mi nombre es _____ y estoy realizando una entrevista para un estudio sobre Identidad, historia y situación social del Pueblo Xinka para el Instituto de Estudios Étnicos (IDEI) y la Dirección General de Investigación (DIGI) de Universidad de San Carlos de Guatemala. Se le agradece de antemano toda la colaboración que Ud. pueda prestarnos. Nuestra finalidad es estrictamente académica y sin ánimo de lucro. Los resultados serán a conocer en el segundo semestre de este año (noviembre). Su nombre permanecerá en el anonimato si Ud. así lo desea, respetaremos su privacidad. Gracias

Nota: no olvidar consignar en la grabación o en el cuaderno la fecha, hora y lugar de la entrevista.

Datos generales:

1. Nombre, seudónimo o iniciales (optativo)
2. Género
3. Edad
4. Lugar y fecha de nacimiento
5. Lugar de residencia actual: _____ (aldea) _____ (municipio)
6. Estado civil: ¿eres soltero (a), casado (o), unido (a)?
7. Número de hijos (vivos y muertos): ¿Ha tenido niños?
8. Religión: ¿qué religión tiene usted y a qué iglesia asiste?

La historia familiar

9. Hoy en día, ¿con quién vive (s)? o ¿quienes viven en esta casa?,
10. ¿Le ha tocado salir a vivir a otros lugares? ¿A dónde y por qué?

Educación / Trabajo

11. Acceso a la escuela: ¿fue a la escuela? o ¿asistió Ud. la escuela?
12. ¿Cuál fue su último grado alcanzado o año ganado?, es decir, ¿Hasta qué grado fue Ud a la escuela?
13. ¿En qué trabaja actualmente?

Identidad

14. Algunas personas se identifican como indígenas, otras como ladinas, mestizas, etc, en su (tu) caso, ¿cómo se identifica?
15. ¿Por qué se identifica Ud. de esa manera?

16. Según su opinión, ¿quiénes son los xinkas y cuál es su historia?
17. ¿Cuáles son las características de los xinkas?⁶² (indagar las diferencias con los poqomames).
18. ¿Ha tenido Ud. o alguien que usted conozca alguna vivencia o experiencia relacionada con el dueño del cerro, de la laguna o poza?⁶³
19. Según su opinión, ¿cómo ha sido la relación entre las personas indígenas (o xinkas) de este lugar y las personas que no lo son? (por ejemplo, personas ladinas, mestizas, o indígena de otros lugares?⁶⁴
20. ¿Ha tenido Ud. experiencias en las que se ha sentido discriminado? (dependiendo de la respuesta).
¿Me podría contar qué pasó?

Organización

21. ¿Cómo se organizan los xinkas? O ¿qué organizaciones xinkas conoce?
22. ¿Forma parte de alguna organización xinka u otro tipo de organización?
22. Si la respuesta es positiva: ¿De cuál organización forma parte o ha formado parte con anterioridad?

Aspectos socioeconómicos:

- 23 ¿Cuáles son los principales problemas que tiene su comunidad o aldea?⁶⁵
- 24 ¿Qué hace la comunidad para resolver estos problemas?
- 25 ¿Cuáles son los problemas que tiene su municipio?
- 26 ¿Qué hace el gobierno municipal para afrontar estos problemas?
- 27 Y, las organizaciones (locales) que usted conoce, ¿Qué han hecho para resolver estos problemas?
- 28 ¿Cuál cree usted que sería la solución para resolver los problemas antes mencionados?

c. Guía temática para los talleres

(Los temas a tratar con los y las jóvenes y con los adultos son los mismos, ya que se persigue comparar las respuestas).

Instrucciones:

Antes de comenzar el taller, se les pedirá a los participantes que llenen una hoja de registro. Dicha hoja contiene los datos generales de las personas, a saber

Nombre completo	Edad	Lugar de procedencia (nombre de su comunidad o aldea y del municipio)	Número de celular	Firma

Temas a tratar:

A: Identidad

⁶² Aquí se esperaría que los informantes se refieran a aspectos objetivos y subjetivos de la identidad, pero no se va a incidir o influenciar su respuesta.

⁶³ La pregunta busca indagar la concepción de la persona sobre la cosmovisión y el territorio. Asimismo, nos permitirá identificar si la persona es buena narradora de historias. En caso positivo se le pedirá que en esa oportunidad o en siguientes visitas narre otras experiencias (narrativa oral).

⁶⁴ Con esta pregunta se busca indagar acerca de las relaciones interétnicas, así como sobre la percepción de la identidad en una relación de alteridad (o relación con el “otro”).

⁶⁵ Con esta pregunta se persigue que la persona priorice los problemas que él o ella siente que son los más importantes. esto permitirá observar qué lugar ocupa la actividad minera o si no forma parte de sus preocupaciones.

1. Las características del pueblo xinka: se dejará que los participantes –a modo de lluvia de ideas- den las pautas
2. La forma de vida de los xinkas: las experiencias del pueblo xinka, las actividades de subsistencia; el trabajo local y la migración hacia otros lugares.
3. El conocimiento local: lo que saben los xinkas sobre la agricultura, las fases lunares, el manejo de los recursos naturales, la tecnología para la elaboración de artefactos (alfarería, jarca, madera, etc).
4. Formas de expresión xinkas: el idioma, maneras del habla, razones de la pérdida del idioma; otras expresiones externas: vestuario, vivienda, etc.
5. Expresiones espirituales y cosmovisión
6. Normas y valores del pueblo xinka.
7. Otros temas.

B: Territorio y conflictividad.

1. Formas en que el pueblo xinka se ha organizado para administrar el territorio y sus recursos naturales respectivos.
2. Percepciones sobre los problemas sociales y ambientales actuales en relación al territorio (tierras comunales, bosques, fuentes de agua, extracciones de minerales o minería, etc).
3. Generación del árbol de problemas: causas y consecuencias.
4. Identificación de actores locales y externos: sus respectivos intereses y discursos.
5. Opiniones sobre las vías de solución de los problemas detectados (árbol de soluciones).

Anexo 14.4. Actores sociales y políticos consultados de marzo a julio de 2015

Nombre de la Institución	Orientación	Persona entrevistada	Localización
Municipalidad	Administrativa, económica y política	alcalde	Mataquescuintla
		Representantes de la Oficina Municipal de la Mujer (OMM)	San Juan Tecuaco (Santa Rosa) y Mataquescuintla (Jalapa)
		empleados municipales,	San Rafael Las Flores, Santa Rosa
Iglesia Católica	Religiosa y social	3 religiosos y una asistente de la iglesia	Mataquescuintla, Jalapa Jumaytepeque, Santa Rosa. Jalapa, Jalapa
Comisión Diocesana de Defensa de la Naturaleza, CODIDENA		representantes	Cuilapa y Nueva Santa Rosa, Santa Rosa
Comunidades indígenas			
Comunidad Indígena de Santa María Xalapán	Agraria y política	Se entrevistó al principal mayor	Sede en la cabecera departamental de Jalapa.

“Comunidad Indígena de San Carlos Alzatate”	Agraria y política	Se entrevistó al presidente de la comunidad, teniendo la presencia de toda la Junta	Cabecera de la municipalidad de San Carlos Alzatate, Jalapa.
“Comunidad Indígena Xinka de Jumaytepeque”	Agraria, étnica y política	Vicepresidente de la Junta	Centro de la aldea de Jumaytepeque, Santa Rosa
“Alcaldía Indígena de San Juan Tecuaco”	Agraria, étnica y política	Presidente y vicepresidenta	San Juan Tecuaco, Santa Rosa
Parlamento Xinka	Política, agraria y de reivindicación étnica	1 representante	Barrio La Llave, Cuilapa, Santa Rosa
Asociaciones de Mujeres Indígenas			
Asociación de Mujeres Nuevo Amanecer, ASODEMNA	Promoción económica y política de las mujeres rurales	1 representante	San Carlos Alzatate, Jalapa
Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán, AMISMAXAJ	Ibidem	2 representantes	Santa María Xalapán, Jalapa.
Asociación de Mujeres Activas Tecuacenses (AMATE) ⁶⁶	Idem	1 representante	San Juan Tecuaco, S.R.
ONGs y Cooperativas			
FUNDABASE	Promoción de agricultura orgánica y actividades en torno a la conservación del medio ambiente	1 representante	San Carlos Alzatate, Jalapa
Cooperativa El Recuerdo	Promoción cultural, educación bilingüe actividades productivas	2 educadoras o promotoras culturales	Cuilapa, Santa Rosa
Sector Estado			
Dirección Departamental de Educación,	Educación pre primaria y primaria	3 coordinadores de educación bilingüe-intercultural, 2 maestras	Cuilapa, Santa Rosa

⁶⁶ Esta asociación se fundó hace dos años y recibe el apoyo de la cooperativa El Recuerdo y de la municipalidad de San Juan Tecuaco.

Sistema Nacional de Diálogo de la Presidencia	Mediar en conflictos y buscar rutas de solución	1 coordinador general, 1 asistente	Ciudad capital
Defensoría de la Mujer Indígena, DEMI (cubre los 3 deptos: Jalapa, Jutiapa y Santa Rosa)	Defensa y promoción de los Derechos individuales de las mujeres indígenas	1 asistente legal	Cuilapa, Santa Rosa
Sector magisterial	educadores de primaria y pre - primaria	8 maestros	4 maestros de Mataquescuintla, Jalapa 1 de San Rafael Las Flores, Santa Rosa 3 de Cuilapa, Santa Rosa

Anexo 14.5. Talleres realizados

Número de Taller	Fecha	Horario	Lugar	Grupo	Rango de edad	Participantes según sexo		Total
						Hombre	Mujer	
1	17.03.2015	8:00 a 14:00	Aldea La Laguna del Pito, Jalapa.	Adultos	25-70	12	0	12
2	15.04.2015	8:30 a 13:00	Caserío Los González, aldea La Laguna del Pito, Jalapa,	Adultos	31-76	13	13	26
3	12.05.2015	8:30 a 12:45	Caserío Los González, Aldea La Laguna del Pito, Jalapa	Jóvenes	19-30	14	21	35
4	15.05.2015	8:30-12:45	Cabecera municipal de Mataquescuintla Jalapa	Jóvenes	15-28	12	15	27

Anexo 14. 6. Listado general de los colaboradores de la presente investigación (entrevistados)

Apellido	Nombre	Lugar de nacimiento	Lugar de entrevista	Ocupación actual-puesto
Abrego H.	José	Jumaytepeque, Santa Rosa.	Jumaytepeque, Santa Rosa.	Catequista y agricultor
Aguilar	Edwin	Mataquescuintla	Mataquescuintla	Responsable de la Biblioteca Municipal
Aguilar A.	Manuel	Los Izotes, Jalapa	Los Izotes, Jalapa	Asociación de Jóvenes Xinkas
Andrés de Aguilar	María Elena	Los Izotes, Jalapa	Los Izotes, Jalapa	Ama de casa, Ex participante de AMISMAXAJ
Arévalo	Melvin	San Juan Tecuaco, Sta. Rosa	San Rafael Las Flores, Sta. Rosa.	Municipalidad San Rafael
Ajquiy	Esdras	Chimaltenango	Mataquescuintla, Jalapa	Profesor
Balcárcel	Miguel Ángel	Ciudad de Guatemala	Ciudad de Guatemala, zona 1.	Oficinas del Sistema Nacional de Diálogo. Zona 1
Barrios	Lina	Ciudad de Guatemala	Ciudad de Guatemala.	Antropóloga, Investigadora
Cabnal	Lorena	Guatemala	Guatemala, Gua	AMISMAXAJ, grupo motor

Canté	Santiago	Sampaquisoy Mataquecuintla, Jalapa	Jalapa, Jalapa	Campesino, organizaciones campesinas
Castillo	Arsenio	Cuilapa, Sta. Rosa	Ciudad, capital, Rest. La Casona, zona 2.	MINEDUC
Castro	María	San Carlos Alzatate, Jalapa	San Carlos Alzatate, jalapa	Ama de casa y miembro de ASODEMNA
Colindres	Vivian Vanesa	San Rafael Las Flores Sta, Rosa	San Rafael Las Flores, Sta. Rosa	Psicóloga, Municipalidad
Cruz	Odilia Esperanza	Mataquescuintla, Jalapa	Mataquescuintla, Jalapa.	Capitana, Cofradía Patrón Santiago.
Cruz	Isabel Lucero	Mataquescuintla, Jalapa	Mataquescuintla, Jalapa	Ex Capitana Cofradía Patrón Santiago.
Divas	Moisés	Santa María Ixhuatán, Santa Rosa	Barrio la Llave, Cuilapa, Santa Rosa	Parlamento Xinka
De la Cruz S.	Claudina J.	Chiquimuilla, Santa Rosa	Cuilapa, Santa Rosa, Sede de El Proyecto de la Cooperativa El Recuerdo.	educadora cultural, estudiante del profesorado en enseñanza media en CUNSOR, de la USAC
Del Cid	Ana Hortensia	Cuilapa, Santa Rosa	Dirección Departamental de Educación de Cuilapa (S.R.)	maestra de educación primaria
Escobar	Dimas	Aldea Soledad Grande, Mataquescuintla, Jal.	Soledad Grande, Mataquescuintla, Jalapa.	Catequista de Mataquescuintla y agricultor
Escobar	Gregorio	Soledad Grande, Mataquescuintla, Jal.	Soledad Grande, Mat, Jalapa	Agricultor
García	Lucas	San Juan Tecuaco, Santa Rosa	Municipalidad de San Juan Tecuaco, Santa Rosa.	Consejal de la Municipalidad
González	Mynor	San Carlos Alzatate, Jalapa.	San Carlos Alzatate, Jalapa	Facilitador FUNDEBASE
González Jimenez	Rubidia	Cuilapa, Sta, Rosa	Cuilapa, Sta Rosa	MINEDUC
González	Lucrecia	Mataquescuintla, Jalapa	Mataquescuintla, Jalapa.	Ama de Casa.
Gómez	Marvin Augusto	Mataquescuintla, Jalapa	Mataquescuintla, Jalapa.	Profesor.
Jiménez	Vitalino	San Carlos Alzatate, jalapa	San Carlos Alzatate, Jalapa	Agricultor, presidente de la Junta directiva de la Comunidad Indígena de San Carlos Alzatate, Jalapa (Jalapa).

López Arriaza	Érica	Soledad Grande, Mataquescuintla, Jal.	Soledad Grande, Mataquescuintla, Jal.	ama de casa
López	Bernarda	Olopa, Chiquimula	Los Izotes, Jalapa	AMISMAXAJ
López de Santos	Ángela	San Juan Tecuaco, Sta, Rosa	San Juan Tecuaco, Sta, Rosa	Ama de casa
López G	Ramiro	Chiquimulilla, Santa Rosa	Guatemala, Guatemala	Investigador social, promotor cultural
López	Kilma	San Rafael Las Flores, Sta. Rosa.	San Rafael Las Flores. Sta. Rosa	Psicóloga Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social
Lima de Bolaños	Nelly	Cuilapa, Santa Rosa	Dirección Departamental de Educación. Cuilapa (S.R.).	Directora Departamental de Educación de Cuilapa y educadora
Mata	Gloribel	Zacapa	Sede de ASODEMNA, San Carlos Alzatate, Jal	directora de ASODEMNA
Matías	Melania Astrid	Mataquescuintla, Jalapa	Mataquescuintla, Jalapa	Maestra Educación pre primaria, colaboradora de la municipalidad de Mataquescuintla en las actividades culturales.
Méndez	Lady	San Carlos Alzatate, Jal.	San Carlos Alzatate, Jal.	Empleada municipal
Muñoz	Alfredo	San José la Sierra, Mataquescuintla	San José La Sierra, Mataquescuintla	campesino, producción leche
Muñoz de Jiménez	Tomasa	Aldea La laguna del Pito, Jalapa	Aldea la Laguna del Pito, Jalapa	Campesina, ama de casa
Montufar	Amabilia	Mataquescuintla, Jalapa	Mataquescuintla	Coordinadora Oficina Municipal de la Mujer
Montenegro Hernández	Aleida Margarita	Santa María Ixhuatán, Santa Rosa	Cuilapa, Sta. Rosa.	Educadora, promotora cultural
Morales	Jackeline	Jumaytepeque, Sta. Rosa.	Jumaytepeque, Sta. Rosa.	Secretaria de Iglesia de Jumay
Morales	Augusto	Aldea San Antonio Las Flores, Mataquescuintla, Jalapa.	Aldea San Antonio Las Flores, Mataquescuintla, Jalapa.	Cooperativista
Nieves Antillón	Mynor Rebato	Cuilapa, Santa Rosa	Cuilapa, Santa Rosa	MINEDUC
Navarijo García	Basilia Trinidad	San Juan Tecuaco, Sta Rosa	San Juan Tecuaco, Sta Rosa	Trabajadora de la Oficina Municipal de la Mujer (OMM) y Asociación de Mujeres Activas Tecuaquenses

Ortega	Claudia María	Jalapa, Jalapa	San Rafael Las Flores, Sta. Rosa	Municipalidad
Pineda	Padre Pedro	Jumaytepeque, Sta. Rosa.	Jumaytepeque. Sta. Rosa.	Párroco de la iglesia de Jumay.
Sánchez	Marcelo	Aldea Sanyuyo, Jalapa	Aldea Sanyuyo, Jalapa	Principal Mayor de la Junta de Xalapan
Santos	Gilberto	San Juan Tecuaco, Santa Rosa.	San Juan Tecuaco, Santa Rosa.	Miembro del Parlamento Xinka.
Solis Morales	Rony	Mataquescuintla, Jal.	Mataquescuintla, Jalapa	Profesor
Suququí	Isabel	Quetzaltenango	Jalapa, Jalapa	Antropóloga, labora en la Pastoral social de la Diócesis de jalapa
Valenzuela	Apolonia	Mataquescuintla, Jalapa	Mataquescuintla, Jalapa	Elaboración de tortillas
Villalta	Oralia	Jumaytepeque, Santa Rosa.	Jalapa, Jalapa	Programa social de la Iglesia Católica
Zuleta	Danilo	Mataquescuintla, Jalapa	Mataquescuintla, Jalapa	comunicación social de la muni
Zuleta	Eddy	Idem	Idem	
	Alfredo	Jumaytepeque, Sta. Rosa.	Jumaytepeque, Sta. Rosa.	Miembro de la comunidad indígena.
Junta directiva de Sampaquisoy, representantes	Handy Giovanni Lima; Tereso Carías; Luis Carías; Gustavo Aguirre; Amílcar Canté Carías, Pedro Román Ortíz Pineda	Aldea Sampaquisoy, Mataquescuintla, Jalapa	Aldea Sampaquisoy, Mataquescuintla, Jalapa	Agricultores y miembros de la Junta directiva de Sampaquisoy

15. Actividades de gestión, vinculación y divulgación

Nombre de la Actividad	Fecha	Lugar
Asistencia a conversatorio “Mujeres en Defensa de la vida, el Agua y el Territorio”, organizado por CALAS.	5/03/2015	Hotel Conquistador Ramada, Ciudad de Guatemala.
Entrevista concedida por Claudia Dary al periodista jalapaneco Otto Raymundo del Canal 5, Aldea Sachico, Santa María Xalapán. Jalapa,	18/03/2015	Ciudad de Jalapa. Jalapa
Asistencia al “III Encuentro Regional sobre el Buen Vivir desde las mujeres y los pueblos, Sanando territorio cuerpo en relación con la tierra”.	17/04/2015	Aldea Pino Dulce, Mataquescuintla, Jalapa.
Conferencia dictada por C. Dary en el Museo de Etnología y Arqueología “Los xinkas, historia y etnografía de un pueblo indígena del suroriente de Guatemala”.	5/5/2015	Ciudad de Guatemala.
Participación en el Seminario Taller “Estado y dinámicas Territoriales en Mesoamérica” con la ponencia titulada “Representación simbólica del territorio y disputa por recursos estratégicos”, la cual versó sobre la conflictividad social en la región xinka.	9/07/2015	Facultad latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO. Ciudad de Guatemala.
Asistencia a la vista pública sobre la consulta municipal de San Juan Tecuaco en la corte de constitucionalidad.	28/07/2015	Corte de Constitucionalidad, ciudad de Guatemala.
Asistencia a dos programas de radio 1. Franja feminista “Caracoleando”.	10/08/2015	Radio Universidad, Ciudad de Guatemala.
2. Ciencia y Sociedad de la DIGI.	19/08/2015	Radio Universidad, Ciudad de Guatemala.

16. ORDEN DE PAGO

LISTADO DE TODOS LOS INTEGRANTES DEL EQUIPO DE INVESTIGACIÓN

Contratos por contraparte y colaboradores	

CONTRATADOS POR LA DIRECCION GENERAL DE INVESTIGACION

Nombre	Categoría	Registro de Personal	Pago Si	Pago NO
Claudia de los Angeles Dary Fuentes	Coordinadora del Proyecto	10672		

Nombre	Firma
Claudia de los Angeles Dary Fuentes	

Nombre de la Coordinadora del Proyecto de investigación: Claudia Dary Fuentes

Firma: _____

Nombre de la Coordinadora Programa Universitario de Investigación “cultura, patrimonio e identidad de la sociedad guatemalteca”: Msc. Brenda Lucrecia Díaz Ayala

Firma: _____

Nombre y firma Vo.Bo. Ing. Agr. MARN, Julio Rufino Salazar

Coordinador General de Programas

Firma: _____

