



105.
**LOS XINKAS: ENTRE EVIDENCIAS CULTURALES
Y SUBJETIVIDADES**

Claudia Dary F.

XXVIII SIMPOSIO DE INVESTIGACIONES
ARQUEOLÓGICAS EN GUATEMALA

MUSEO NACIONAL DE ARQUEOLOGÍA Y ETNOLOGÍA
14 AL 18 DE JULIO DE 2014

EDITORES
BÁRBARA ARROYO
LUIS MÉNDEZ SALINAS
LORENA PAIZ

REFERENCIA:

Dary F., Claudia

2015 Los xinkas: entre evidencias culturales y subjetividades. En *XXVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2014* (editado por B. Arroyo, L. Méndez Salinas y L. Paiz), pp. 1263-1271. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

LOS XINKAS: ENTRE EVIDENCIAS CULTURALES Y SUBJETIVIDADES

Claudia Dary F.

PALABRAS CLAVE

Xinkas, marcadores étnicos objetivos y subjetivos, etnicidad.

ABSTRACT

This paper explores different elements which are important to define the Xinkas in the XXI Century within a broader viewpoint. In addition to ethnohistoric and some linguistic sources, it includes ethnographic evidence such as oral tradition, cosmovision and community organization

INTRODUCCIÓN

En 1880, el lingüista suizo, Otto Stoll (1958) planteó que quedaban apenas pocos hablantes dispersos de palabras sueltas del idioma xinka. Casi 60 años más tarde, en 1938, el padre Jesús Fernández escribió que el xinka apenas se hablaba “entre los ancianos de Guazacapán”. Cuando Harry McArthur visitó Taxisco, Chiquimulilla y otros pueblos de lo que hoy es Santa Rosa, en los años cincuenta, descubrió que eran sólo unas pocas personas de avanzada edad las que admitieron haber conocido algunas palabras sueltas de tal lengua (1966: 425). A inicio de los años 60, Otto Schumann (1967) trabajó con algunos hablantes de Guazacapán y Chiquimulilla (Santa Rosa). Como lingüistas era obvio que los autores enfatizaban el idioma, dejando de lado o de manera muy secundaria, otros aspectos culturales y sociales de la población local.

A partir de los años 1990, y en medio de discusiones previas y post Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDIPI, marzo 1995), varios columnistas de medios se aventuraron a afirmar que “esa lengua se ha extinguido en todas las comunidades donde se habló...” (Carrera 2006). A pesar de esas letales afirmaciones, el Acuerdo sí reconoce finalmente la existencia de los xinkas con plenos derechos colectivos al igual que el grupo maya, ladino y garífuna. A pesar de esto, la polémica sobre “lo xinka” no termina.

En 2004, el diario Siglo XXI, en su suplemento dominical apuntó que “se dice que hay menos de 20 xinkas en el país, que es una etnia en peligro de extinción,

y que hay pocos elementos rescatables en su cultura...” (García 2004). En este mismo tono, el Atlas Lingüístico de Guatemala, coordinado por Richards, sentenció que tan sólo 18 personas practicaban este idioma en el siglo XXI (Pellicer 2005). Otros columnistas fueron más optimistas y subieron la cifra de hablantes a 100 personas (Sacayón 2005).

Hacia 2001, Sasche indica que el error de concepto del término ‘hablante’ afectó sustancialmente su proyecto de investigación, y la llevó a la búsqueda de informantes, aunque no necesariamente fueran hablantes. Agrega la autora que “en Chiquimulilla fue absolutamente imposible detectar ningún hablante, y la búsqueda entonces pasó a estar concentrada únicamente en el municipio de Guazacapán.” Y agregó que “durante el primer período de trabajo de campo, encontramos ocho informantes, con los cuales trabajamos. Solamente tres de ellos pueden ser considerados hablantes”. Sasche asegura que “aunque las cifras oficiales de Guatemala o los estimados del COPXIG sobre la existencia de aproximadamente cien hablantes activos deben considerarse como una exageración enorme” Agrega: “El conocimiento del idioma de los hablantes existentes debe calificarse como extremadamente deficiente, y los datos documentados varían enormemente en ciertos aspectos. Es necesario mencionar que el xinka ya no se usa para la comunicación cotidiana (...) podemos llegar a la conclusión que parece no haber quedado ningún hablante de xinka como su lengua materna, lo que vendría a apoyar la idea

de que el xinka es una lengua muerta, más que en peligro de extinción.” (Sasche 2000). Si bien es innegable la relevancia de la aproximación lingüística sobre los xinka, es importante observarles más allá del idioma.

EL DILEMA XINKA

Con lo expuesto anteriormente vemos que el dilema xinka o de la identidad xinka tiene dos aristas importantes: a) uno es que reduce la cultura xinka a uno de sus aspectos, si bien uno muy importante: la lengua o el idioma, es decir, hablar el xinka convierte a una persona en xinka, no hablarlo le convierte en otra cosa: ladina, mestiza, etc. perspectiva con la que no concuerdo. Además se equipara la pérdida lingüística a la extinción del grupo poblacional mismo, sin considerar los distintos fenómenos sociales que incidieron en la disminución o pérdida del idioma: el cambio socio-cultural, los traslados poblacionales, la discriminación, etc. usualmente se obvia que existen otros elementos importantes que sirven para identificar culturalmente al grupo como xinka, o de herencia xinka: ejemplos, la cosmovisión, la producción artesanal, la organización social, la narrativa oral y la experiencia social. b) La otra arista del problema xinka consiste en conocer hasta dónde habitaron los xinkas, cuáles fueron los límites geográficos de su área de ocupación.

En cuanto al primer tema resulta evidente que ha existido un proceso de etnocidio estadístico y una manipulación en las cifras de la población indígena regional, y en particular de la xinka. Un ejemplo: desde la época colonial hasta inicios del siglo XX, Jalapa fue reportada como un municipio fundamentalmente indígena. Incluso en 1950, cuando se llevó a cabo el VI Censo de población, el municipio de Jalapa (depto. de Jalapa) reportaba un 53.4% de su población como indígena, no estableciendo si ésta era xinka o poqomam. Resulta que en las últimas décadas, esta población ha resultado ser “no indígena”, o es nombrada simplemente como “gente con antecedentes indígenas”. Así, en el IX Censo de Población de 1981 se reporta para este mismo municipio un 14.88% de población indígena y según el último censo, el del 2002, queda solo un 8.45%. La pregunta que sigue es ¿qué pasó con esa población indígena? desapareció, se asimiló o estamos frente a deficiencias metodológicas para recabar los datos o para hacer las preguntas adecuadas (DGA 1950:40; IGN 1984: 472; INE 2002; Dary 2008).

En parte por ello, sostengo que, actualmente el ser o no ser xinka, es una cuestión subjetiva, un asunto de

auto adscripción étnica, lo cual es una perspectiva que recientemente es considerada por el Instituto Nacional de Estadística (INE). Eriksen (1993) acertó al indicar que la etnicidad es un constructo social y cultural que los antropólogos contribuyen a crear tanto como los sujetos mismos (en Dary 2008: 70).

Durante mis primeras incursiones en Santa María Xalapán (mun. de Jalapa), hacia 2005, iba con la idea preconcebida de encontrar población poqomam. Aunque algunos pobladores reconocían ser descendientes de éstos, muchos otros se nombraban solo como “montañeros o montañeses”, “indios”, “indígenas”, mientras que otros decían que eran “*mistiados*” o que sus abuelos hablaban otro idioma que no se entendía con los “pínulas” ni con los “poqomes” de San Luis. Algunas personas comenzaban a reconocerse como “xinkas”. Finalmente varios colaboradores locales me llevaron con un par de ancianos de las aldeas La Paz y los Izotes (parte de la referida Montaña). Ellos eran campesinos y analfabetas, y vivían en condiciones de extrema pobreza. Pronunciaron un listado de palabras que, para mi sorpresa, coincidía con el vocabulario que Schumann había recogido en Guazacapán y Chiquimulilla en los años 60. Ejemplos de las palabras que dijeron en ese entonces son: tortilla (*mapu*); servilleta (*payumapu*); sal (*pita*), frijol (*xinake*), canasto (*chiquigüite*) aguacate (*shaki*), chile (*naki*). Lamentablemente estas personas murieron a los pocos meses de haberlos conocido.

Uno de los aspectos que son útiles para saber los nexos históricos entre los pueblos es el de su relacionamiento con fines económicos o religiosos. Desde los 80 cuando hice algunas investigaciones en Santa Catarina Mita (Jutiapa), llamó mi atención que los pueblos poqomames convergían en sus fiestas patronales. Para el 26 de noviembre, día de Santa Catarina, se juntaban en las márgenes del río Ostúa, los de San Luis Jilotepeque, los San Pedro Pinula, los Santa Catarina Mita y los de Ipala. Y de igual forma, para otras celebraciones de cofradía de estos pueblos, arribaban poqomames de varias localidades pero nunca se hacían presentes ni los de Santa María Xalapán ni los de Alzatate. Esta situación me pareció interesante porque implica la existencia o inexistencia de una hermandad religiosa y/o étnica. Me faltaba observar cómo se integraban los xalapanes y los alzatatenses. Hacia 2002, en San Luis y Pínula, se dijo que éstos (xalapanes) eran “aparte”. En efecto, la relación de estos es entre sí y con Mataquescuintla, también hay leyendas que los vinculan con la gente de Guazacapán (Santa Rosa). La relación de los poqomames de San Luis con los indígenas de Santa María Jala-

pa ha sido muy tenue en lo que se refiere a espacios de reivindicación étnica (en cuanto a aspectos prácticos y proyectos de desarrollo productivo y aspectos de salud hay mayor comunicación). Muchos de los entrevistados en Jilotepeque mencionaron que casi nunca han ido a las aldeas que conforman la comunidad de Santa María y que usualmente conocen a pocas personas de ese lugar. Muy eventualmente se menciona que se han realizado ceremonias conjuntas porque según los ancianos de San Luis, los de Santa María tienen “otro idioma que uno no les entiende”. Analizando los textos coloniales, observamos que los pueblos tributarios se organizaban siguiendo esas afinidades étnicas de la manera siguiente: La encomienda de Xalapa que integraba a Xalapa y Mataquescuintla y la de Xilotepeque que integraba a los de San Luis Jilotepeque y a los de San Pedro Pinula (Dary 2003, 2010: 49).

En cuanto al segundo dilema, el de la extensión geográfica habitada por los xinkas, sobre todo hacia la región central y hacia el norte de Santa Rosa. Se podría afirmar que la región xinka llegó más al norte de la actual frontera departamental entre Santa Rosa y Jalapa, es decir, hasta las montañas de Santa María Xalapán, montañas de Soledad Grande y parte del área de Alzatate. Es decir, los xinkas abarcaron un área mayor de lo descrito, por ejemplo, por Inocencio del Busto (1962). Esto lo afirmo en base a tres fuentes: lingüísticas, históricas y orales.

Primero, estoy de acuerdo con Campbell y Kaufman (1976) en el sentido de que hubo una población xinka bastante antigua, lo que sustentan con el análisis lingüístico de las toponimias. Campbell enfatiza que hubo una llegada tardía de los poqomames a El Salvador y el sur de Guatemala (Campbell 1978: 45). La unidad lingüística poqom “fue dividida por los invasores quichés de Rabinal, empujando a los poqomames al sur, hacia territorio antiguamente xinca” (Campbell 1978: 47).

Fox (1981: 328, 115) había sugerido que las comunidades xinkas habían desaparecido por completo para el tiempo de la conquista española, “aparentemente por absorción oriental o migración” y señaló que algunas toponimias como Ayampuc (que significa serpiente) son xinkas. San Pedro Ayampuc (o Uampu) fue habitado posteriormente por los poqomames. En el mismo sentido, es posible que algunas áreas de lo que hoy es Jalapa fueran habitadas por xinkas y esto lo sabemos por sacerdotes que visitaron la región (ej. el vocabulario del cura Sebastián Valdés) e hicieron algunos vocabularios que por razones de espacio no podemos citar acá; también personas de la localidad han escrito brevemente al

respecto indicando que en esas “montañas de Xalapán” la gente habla otra cosa “que no es pocom” (Segura Lorenzana 2001). Asimismo, como se verá más adelante, también recogimos algún vocabulario xinka de habitantes de la Montaña de Xalapán.

Estrada Monroy afirmó que “en Xalapa (Jalapa) y Pinula, la gente hablaba poqomam, pero también se conoce el xinca” (Estrada Monroy 1972: 69). Hay algunas toponimias como Alutate, Altupe, Ipala, Sansirisay, Sanyuyo, Sansurutate, Sashico, Sanarate, Sansare, Sansur, Sampaquisoy y Tatasirire que son xinkas, algo que había sido indicado por Schumann años atrás (1967). En apoyo a esta idea, Campbell (1972) cree que los xinkas ocuparon casi todo el oriente de Guatemala desde el valle del Motagua hacia el sur y de Ayampuc (cerca de la ciudad de Guatemala) hacia el este. “En cualquier caso, debemos suponer una ocupación xinca mucho más amplia de lo considerado anteriormente” (Campbell 1978: 37, 47). Los nombres xinkas de varias aldeas, lagunas y volcanes “sugiere que si los xincas ocuparon esta área lo suficientemente pronto como para dejar los nombres de los lugares, entonces debemos reevaluar las hipótesis sobre la diversificación de los grupos maya-hablantes, especialmente los poqomames. Sugiero que los poqomames llegaron bastante tarde a esta área, la que antes había sido territorio xinca. Generalmente se considera a Ayampuc, Pinula y Jalapa pueblos poqomames, aunque los xincas estaban allí. Por ende, parece que los xincas se habían dispersado por todas las áreas poqomames, sugiriendo un traslape reciente con hablantes poqomames. Incluso, los poqomames de Mita tienen palabras xincas prestadas, por ejemplo *xinac*, ‘frijol’ (no pokom ‘*kinaq*’)” (Campbell 1978: 36-27). De Solano indica que Conguaco, Yupiltepeque, Jinacantán y Jutiapa se habló una variante dialectal del xinca (De Solano 1974: 234-235).

Entonces, a la luz de los estudios lingüísticos de Schumann (1967; 1990) y Campbell (1978), fundamentalmente, es posible inferir que las montañas de Jalapa y Alzatate estaban habitadas originalmente por los xinkas y que los poqomames llegaron después. Aún así, no está muy claro si los poqomames obligaron a los xinkas a irse hacia el sur o si cuando llegaron a esa área, subyugaron a la población xinka y se entremezclaron con ella. Es probable que entre los siglos XVI y XVIII, algunos pequeños grupos de xinkas hayan emigrado tierra adentro y hacia el norte y noreste dirigiéndose a los pueblos de Yupiltepeque, Atescatempa y Comapa (Cortés y Larraz 1958, T.I: 237). Pedro Cortés y Larraz, quien recorrió Guatemala en visita pastoral entre 1768 y 1770 escribió

que escuchó el idioma xinka en Yupiltepeque, Atescatempa y Comapa (Dary 2003, 2008, 2010).

En lo particular creo que los xinkas adoptaron la vestimenta e idioma castellanos que seguramente les hizo parecer como mestizos a los ojos de quienes censaban y fueron poco a poco siendo borrados de los registros oficiales. También es probable que hayan sido absorbidos por grupos de habla náhuatl – pipil. Los xinkas fueron decimados por las pestes, los trabajos en el añil, por los repartimientos en las haciendas, pero también por traslados de población que se hicieron, principalmente durante la época de Carrera en el siglo XIX (Dary 2003).

LOS MARCADORES SUBJETIVOS DE LA ETNICIDAD

Creo que la identidad xinka de la actualidad se fundamenta en el apego espiritual y emocional al territorio, en una cantidad de experiencias que las personas han tenido con personajes sobrenaturales que habitan en las montañas y en su cosmovisión. Así mismo, la identidad se conecta con las formas propias de organización y gestión territorial y con elementos aún vigentes del conocimiento local sobre el manejo agrícola, artesanal y otros.

¿Cómo explica la población local la extinción del idioma? Existe una similitud interesante entre lo que cuentan los xinkas de Guazacapán con lo que dicen los indígenas de Santa María Jalapa para justificar o al menos entender porque ya no se habla un idioma distintivo como sí lo hacen los grupos mayas de occidente, o por que se “perdió” el traje. Y es que afirman que los viejitos eran celosos, no querían compartir sus tradiciones con los más jóvenes, no querían que nadie lo supiera, por eso se perdió. Los ancianos de Los Izotes, en Jalapa refirieron: “a saber por qué no quisieron (los ancianos) enseñarnos a hablar, quizás eran celosos, quizás la lengua tenía encanto”.

LA COSMOVISIÓN Y TRADICIÓN ORAL XINKA

El dueño del cerro y del idioma

Existe una asociación entre la pérdida del idioma, los dueños de los cerros y sus riquezas internas (subterráneas) y la noción de la ética del trabajo. Para los xinkas como para otras culturas prehispánicas la naturaleza tiene alma, es un ser animado. Las montañas, cerros, ríos, lagos y lagunas poseen un espíritu o varios que las cuidan y protegen. Desde 2005 hasta el año pasado he estado en comunicación con pobladores de varias

aldeas y, he podido notar que, en todas las comunidades xinkas se cuentan muchas historias, anécdotas y experiencias vividas acerca del encuentro personal entre los seres humanos y el dueño del cerro, montaña o quebrada, el cual se representa usualmente como una persona, sea hombre o mujer –usualmente ancianos; a veces puede escucharse el ruido que emite como un animal o puede soplar un viento fuerte. El dueño del cerro representa una dualidad ética ya que tan pronto puede hacer el bien como el mal. Pero, por lo general, es un espíritu bondadoso que beneficiará a las personas que no son ambiciosas, que se conforman con lo que él o ella regala u obsequia; también será bienhechor con quienes no disturban el ambiente cortando árboles o matando a los animales silvestres por gusto. Estos presentes que entrega el “dueño” usualmente son tamales, comida, abono o algo útil para la vida del campesino indígena (Dary 2010, COPXIG 2013).

Dentro de la cosmovisión de origen prehispánico, los cerros no son simples promontorios de tierra, sino que están “vivos” y son cuidados de manera permanente por un personaje sobrenatural, a quien los humanos deben pedir permiso si desean internarse en los bosques y montes que crecen en el cerro. También hay que pedirle permiso si se desea labrar la tierra, o si se quiere cortar árboles, ramas o frutos para llevar a la casa (Dary 2010, COPXIG 2013).

Según narraciones recogidas en San Carlos Alzate, la Montaña de Xalapán, Chiquimulilla y otros sitios, una de las razones de la presencia de estos ancianos y ancianas, dueños del cerro, es que desean favorecer o ganarse a los humanos que se atreven adentrarse en el bosque o montaña. Otra razón es porque en el interior de estos cerros o montañas sagradas existen tesoros formidables que tienen un sentido para los xinkas. Usualmente en estas historias o narraciones no se mencionan piedras preciosas, oro o plata, sino tamales, comidas, bebidas, cortes, telas, abono, herramientas de labranza, es decir, objetos que tienen un sentido cultural. Las experiencias de las personas que se han encontrado con estos dueños han sido recogidas tanto en los pueblos de Santa Rosa, como en los de Jutiapa y Jalapa (COPXIG 2013). Ahora bien, un aspecto o variante interesante de estas narraciones, es que todos estos tesoros encerrados dentro del cerro, no saldrán de allí, no podrán ser tomados, hasta que la gente vuelva a hablar en el antiguo idioma. Es decir, el idioma es como la llave que abre el cerro, que da acceso a una vida plena.

Tanto en Guazacapán como en Xalapán cuando se pregunta a las personas por las razones del olvido

del idioma, los mayores contestan que los antepasados deliberadamente evitaron enseñarlo, para que los hijos trabajen y no se ganen la vida sin esfuerzo. Para ellos, entrar en la montaña a traer tamales y comida es cosa fácil, no es trabajo. Un campesino que tenía más de 70 años en 2006 narró los motivos de los ancianos: “mire, sólo ellos sabían por qué no lo enseñaron, sólo ellos querían saber y sólo ellos abrían las puertas del cerro. Porque mi papá me contaba a mí que hay tamales en el cerro. Él estaba pequeñito así, y su abuelita iba a destapar el cerro cuando no amanecía que comer” (Dary 2010, COPXIG 2013). Algunos indican que es una abuela, “Nana Saloma”, la guardiana de los cerros, quien podía entrar y salir de los cerros llevando “toles llenos de tamales calientes o semitas, lo único era que no se podía guardar la comida para llevar a la casa, ya que la comida al llevarla al hogar se convertía en estiércol” (Cruz y Álvarez Porta 2006; 65).

Todo lo anterior es reflejo de una cosmovisión prehispánica que alude a la relación de los seres humanos con la naturaleza, la cual no es un ser inanimado e inerte. Recordemos que “en la tradición mesoamericana cada cerro se constituía en sagrado porque en él moraba el dios protector” de la localidad. Según López Austin (en Portal 1995), refiriéndose a la tradición oral que él recabó en el centro de México, “cada cerro sagrado es, además, la gran bodega donde se almacena la riqueza potencial del pueblo: el agua de la lluvia y de las corrientes, el poder reproductor de sus hijos, el espíritu de los vegetales, el crecimiento de las plantas y animales... y el poder de la multiplicación del dinero.” En este mismo sentido, en la montaña de Jalapa (aldea los Izotes, La Paz, Sampaquisoy, Sanyuyo y otras), como en la posa de Koyejix de San Juan Tecuaco, o en las montañas de Alzatate, de Altupe aseguran los hombres y mujeres xinkas que en el cerro o en las cuevas está el “almacén” o “fábrica” llena de ropa, cortes o enaguas, herramientas, abonos, semitas y tamales calientes. Adentro del cerro o de las cuevas, todo aparece como una gran ciudad subterránea, pero una vez adentro es bien difícil hallar la salida sino es de la mano o la orientación del “dueño”. Cada vez que había hambre o sequía, de allí (el cerro) iban las tentes a obtener todo lo necesario. Por eso dicen las personas de estos poblados que hay peñas o cerros que “están vivos”. Asimismo, a los cerros y montañas hay que pedirles permiso para trabajar la tierra, de lo contrario, las personas serán molestadas por los dueños, a veces puede ser uno, a veces son siete dueños. En la noche las jalarán los pies a los humanos irreverentes, o derribarán el trabajo agrícola

hecho el día anterior. Todas estas ideas están muy vivas hasta hoy en día y son narradas por los pobladores con mucho entusiasmo.

Los dueños de las fuentes de agua

Así como hay dueños de las montañas, los cerros y las peñas, también los hay de las fuentes de agua (lagos, lagunas, pozas, quebradas o ríos). Los dueños o dueñas del agua tienen características distintas a los de los cerros. La forma más común que adopta la dueña del agua es la sierpe mítica, o bien, la serpiente gigantesca de hábitat subterráneo y-o acuático. No se trata de la serpiente con connotaciones malévolas de la religión judeo-cristiana, sino la versión prehispánica, la misma que los xinkas, los mayas o los mexicas asociaron con el origen del universo y del agua, como fuente de vida. La cabeza y la cola de la serpiente se unen para dar origen a las cosas. También entre las narraciones recogidas el lagarto está relacionado con el origen del agua y con la dirección que llevan las corrientes de las aguas del río (De la Garza 1984; COPXIG 2013).

En la Montaña de Santa María Xalapán, se considera que hay varias lagunas originadas por serpientes míticas. Por ejemplo, en las lagunas de Itzacoba, la del cerro Alutate, la del Pito y, la Poza Verde que está por San Francisco fueron originadas por seres míticos. Es decir, las serpientes atraen al agua y la humedad y habitan en lagunas que funcionan prácticamente como el hogar o nido de la sierpe. Se refieren muchas historias acerca de que la dueña de las mismas es una larga serpiente con cachitos en la cabeza. Si la sierpe o serpiente desaparece, también se acabará el agua. Si la sierpe es molestada, se traslada a otro sitio llevándose consigo el agua. Cuando se traslada, la sierpe provoca derrumbes. Si hay movimientos de tierra (telúricos) o temblores, se ven asociados con estas serpientes y sus movimientos. La serpiente se asocia a la energía y repetimos, a la generación de la vida misma y la fertilidad (Cruz y Álvarez Porta 2006: 59; Dary 2010: 368 y 369; COPXIG 2010: 66). Quizás todas estas narraciones no serían contadas en los sitios aludidos, sino hubiera quedado bien acendrada una cosmovisión xinka, ya sea que las personas hablen o no el idioma.

Otros ejemplos más: en varios municipios de Santa Rosa, sobre todo Chiquimulilla y Guazacapán se conocen varias pozas y lagunas importantes a donde los guías espirituales asisten para realizar rituales propiciatorios. De estas cabe señalar que del lugar llamado Na’ro Pichichi, que se traduce como “lugar de los olores agra-

dables”, se cuenta que allí están enterrados los restos del Señor Xinakán, de quien se dice fue importante gobernante. Este sitio se halla en la aldea Sinacantán, Chiquimulilla. De las pozas se dice que también hay que entrar a ellas no sin antes haber pedido permiso a las dueñas, de lo contrario el visitante puede sufrir consecuencias desagradables e incluso la muerte pues se ahogará sumergido en un remolino. Se menciona también La Chorrera, la cual tiene una importante relación con el Señor Moctesümü, el Tekuán mayor, quien dejó impresos sus pies sobre la piedra “y donde hizo la repartición de bienes y sabiduría a los líderes de los Pueblos. Se encuentra ubicado en la aldea Bethania, de Guazacapán, Santa Rosa.” (COPXIG 2013).

Los pedidores de la lluvia

Otro aspecto importante de la cosmovisión xinka es lo relativo a los especialistas religiosos: los pedidores de la lluvia, los ahuyentadores de la misma, así como la máxima deidad, el Tiwix (un posible equivalente del dios cristiano). La población campesina xinka cree que hay niños que nacen con “virtud” o cualidades extraordinarias. Una persona xinka que ha desarrollado su virtud tiene la capacidad de trasladarse de un lugar a otro viajando solamente en alma o en espíritu, es decir, abandonando su cuerpo físico. Los xinkas indican que esta acción se asemeja a un cometa o bola de fuego que se traspalada por los aires de un lugar a otro; más específicamente se les observa dirigirse hacia el cerro o hacia el mar. Así pues, algunos “voladores” pueden transmutarse de seres humanos a animales (como cerdos, pavos, perros, lechuzas, serpientes, etc). Según la tradición oral, estos animales pueden proteger a las personas en los caminos, pero también pueden hacer el mal, como es el caso de las llamadas “cocharrechas”, mujeres que se convierten en cerdas sin cola, fenómeno muy parecido a los “characoteles” de la tradición tz’utujil (Gaytán 2006; COPXIG 2013). Este fenómeno es muy común principalmente en Guazacapán y, hay que indicar que se tienen referencias de personas que se transmutan en animales para esta localidad, desde inicio del siglo XVIII, con lo cual tampoco se descarta un sincretismo con la cosmovisión católica y occidental. En fin que “la narrativa oral de los xinkas indica que estas personas “voladoras” pueden viajar hasta el centro del mar o introducirse al centro de los cerros”.

Lo interesante con estas narraciones es que se asocian con los especialistas espirituales encargados de controlar las fuerzas de la naturaleza sobre todo el in-

vierno (la lluvia) y el verano (la ausencia de agua) que son las principales preocupaciones de los pueblos agricultores mesoamericanos. Según Gaytán (2005 y 2006), los xinkas de Guazacapán, Nueva Santa Rosa, Casillas, Santa Cruz Naranjo, Santa Rosa de Lima y la aldea Jumaytepeque, cuentan numerosas narraciones que “se refieren a los podres mágicos que tenían los personajes para controlar el invierno y el verano y ser guardianes de los cerros, los volcanes, ríos y fuentes de agua. A estos seres duales que podían controlar la naturaleza les llamaban ‘voladores’ por la virtud que tenían de volar, saliéndose de su cuerpo en forma de espíritu por las noches para convertirse en animales.

“A Kuku (Taxisco) y a Tz’eye (Chiquimulilla) Moktesü’mü y los Tekuanes (son seres que piden al Creador el equilibrio y la armonía entre los habitantes de las comunidades) que viven en el Volcán de los Tekuanes ahora conocido como Volcán del Tekuamburro en el norte de los municipios costeros de Santa Rosa, a estos pueblos les dieron riquezas pero también el compromiso de alimentarlos y de alabar a su creador” (COPXIG 2003)

ALGUNOS MARCADORES OBJETIVOS

Se tiene noticia de que los xinkas cultivaron el algodón y tejieron sus propios vestidos y que incluso tributaron en mantas de algodón en la época colonial, según el recuento de tributos hecho por W. Kramer (Dary 2010: 47). Asimismo, los xinkas tiñeron sus vestidos con decoraciones, principalmente usando el añil o xiquilite y la sacatinta que producen el color azul. Otra evidencia material xinka de mucho interés y vigencia son los trabajos de jarcia (o fibras de maguey) que se han elaborado y elaboran en varios pueblos pero principalmente en Comapa (Jutiapa). Cortés y Larraz (1958) lo observó en el siglo XVIII, en lo personal me percaté de su elaboración intensiva en los años 80 (Dary y Esquivel 1983). Actualmente se sigue utilizando la jarcia pero habría que observar los cambios ocurridos.

Cabe señalar la elaboración y uso de la cerámica, la que se practicó activamente hasta inicio de los 80 y todavía hoy, se elabora en algunos sitios, principalmente en Carrizal y Los Izotes, dos aldeas de la montaña de Xalapa. A mediados de los años 1970, Ítalo Morales Hidalgo (1980) reportó en su estudio sobre la cerámica del oriente, una serie de lugares que él no necesariamente nombró como xinkas pero que claramente según las fuentes históricas como visitas pastorales y otras, se habían declarado habitadas por tal grupo.

Por su manera de elaboración, materiales, decoración y forma de quema asumimos que son xinkas, aunque se requeriría de un ojo más experto para confirmarlo. Me refiero a la cerámica de Santa María Ixhuatán, en donde eran muy comunes los cántaros con engobe rojo aplicado de una manera parcial. Las mujeres de Ixhuatán conseguían el barro en el cerro El Chato. Los engobes blancos y rojos los obtenían en Moyuta. Se elaboraban ollas, jarros, comales, porrones, incensarios y cántaros, solamente a los tres últimos se les aplica el engobe. Para aplicar los diseños se usaba una pluma de gallina. Morales también reporta los comales de Guazacapán. Ollas, comales y torteras se hacían en Jumaytepeque, Nuevo Santa Rosa; ollas de la aldea El Gavilán (Mataquescuintla); comales y ollas del Barrio entre Ríos de San Carlos Alzatate; cantaros y ollas de San Rafael Las Flores y San Migue Rincón en Casillas (Santa Rosa). La forma de quemar las piezas reportada por Morales (1980) fue al aire libre en los patios de las casas o en la calle. Como combustible se empleaba la paja, los chiriviscos, leña, bellotas de pino y estiércol de vaca seca. El uso era fundamentalmente doméstico y la distribución y venta, local; muy poco conocida fuera del área a diferencia de la ampliamente distribuida cerámica de San Luis Jilotepeque.

LA REFORMULACIÓN DE LAS IDENTIDADES ÉTNICAS Y EL PAPEL DE LAS ORGANIZACIONES XINKAS

Finalmente, además de algunas evidencias de cultura material, una rica tradición oral, persisten otros elementos que funcionan como marcadores étnicos xinkas, como lo son varias “comunidades indígenas” –inscritas formalmente como tales– que actualmente se organizan para administrar la tierra, pero que claramente provienen de una estructura de antigua cofradía indígena. No entraré a aludir a nuevas organizaciones indígenas (que surgen luego de los Acuerdos de Paz) de los departamentos de Jalapa, Jutiapa y Santa Rosa porque son muchas y nos falta espacio, pero ciertamente tienen importantes reivindicaciones culturales xinkas así como demandas económicas y políticas.

Las “comunidades indígenas” de Santa María Xalapán, de San Carlos Alzatate (ambas en Jalapa), de Las Lomas (Chiquimulilla), la de Jumaytepeque (ambas de Santa Rosa) y de Yupiltepeque (Jutiapa) son organizaciones que tienen un origen en antiguas cofradías o incluso organizaciones indígenas más antiguas, como las parcialidades, que se erigieron para la administración de las

tierras comunales (existen otras “comunidades” como la de los de San Pedro Pinula y de los “jutiapas” (San Cristóbal Jutiapa) pero a nuestro juicio ya caen dentro de otro grupo étnico y comunidad lingüística aparte de la xinka. Lo interesante es que actualmente incluso la comunidad de Jutiapa ya no se reclama como pipil sino como xinka. Es decir, de alguna manera se está dando un proceso de etnicidad política que conduce a una suerte de “xinkanización” regional.

Las “Comunidades Indígenas” antes mencionadas se vieron forzadas a inscribirse en los registros oficiales (secretaría de gobernación) durante la presidencia de José Ma. Orellana pero de alguna manera mantienen una estructura y distribución de cargos que recuerdan a los de una cofradía o incluso, alcaldía indígena. Inclusive hay documentos coloniales y de la época republicana que aluden al alcalde indígena de la comunidad de Santa María de la “O”, o del Virgen de la Expectación, que era como se conocía y aún se conoce a la Comunidad de Sta. María Xalapán. Si bien es cierto, estas “comunidades” –como entidades formales y legales– funcionan para la distribución de la tierra, por mecanismos de herencia o “derechos de sangre” (o condueñazgos) también suelen mediar en algunos conflictos intra-familiares, siempre y cuando se refieran a linderos o herencias de tierra. Lo interesante es que también estas organizaciones funcionan como formas de autogobierno indígena. Es decir las comunidades mencionadas son asociaciones con fines campesinos y agrícolas, pero con poder local. Es decir no se descartan sus funciones políticas y culturales, las cuales últimamente se han vuelto más importantes (Parlamento xinca 2006).

En conclusión, se ha hecho énfasis en la presente ponencia, en la necesidad de aproximarse al tema xinka desde múltiples vías: arqueológica, lingüística, etnohistórica e histórica, pero asimismo desde una perspectiva etnográfica que de cuenta de la manera en que los sujetos sociales mismos definen su identidad, a través de narrativas sobre el pasado y narrativas de su relación con los recursos naturales como seres vivos y con espíritu. La identidad también se concreta en la identificación de los pobladores con sus propias organizaciones y sus autoridades, como algo que es muy particular de la zona y que les sirve no solo para defender sus tierras comunales sino una forma propia de gobierno que, no en pocas veces se ha mantenido en pugna con los gobiernos regionales y municipales.

REFERENCIAS

- CARRERA, Mario Alberto
2006 "Toltecas, pipiles y xincas en Guatemala". *Diario La Hora*. Guatemala, 27 de julio de 2006.
- CAMPBELL, Lyle
1972 A Note on the So-called Alaguilac Language. *International Journal of American Linguistics* 38: 203-207.
1978 "Quichean prehistory: Linguistic contributions". In, *Studies in Mayan Linguistics*. Vol. 2. Edited by Nora England. Columbia, University of Missouri Press.
- CAMPBELL, Lyle y Terrence Kaufman
1976 A Linguistic Look at the Olmecs. *American Antiquity* 41: 80-89.
- COPXIG
2004 *Sitios, lugares sagrados y piezas arqueológicas de la cultura xinka*. Guatemala: Nawal Wuj, S.A.
2006 *Identidad y cosmovisión del Pueblo Xinka*. Guatemala, sp.i. Consejo Coordinador del Pueblo Xinka de Guatemala.
2010 *Danzas y bailes ancestrales del pueblo xinka*. Chiquimulilla, Santa Rosa: Consejo Coordinador del Pueblo Xinka de Guatemala.
s.f. *Pueblo Xinka. Una nación con desarrollo*. Chiquimulilla, Santa Rosa Guatemala: Consejo Coordinador del Pueblo Xinka de Guatemala. Publicación con el apoyo de IBIS, Dinamarca.
2013 *Prácticas comunitarias xinkas en cosmovisión, ciencia y tecnología, y organización comunitaria*. Proyecto: "Fortaleciendo las condiciones técnicas y políticas para la creación e implementación de la ruta de educación bilingüe intercultural xinka". Guatemala: Cholsamaj.
- CORTÉS Y LARRAZ, Pedro
1958 *Descripción Geográfico-moral de la diócesis de Goathemala (1768-1770)*. Prólogo del Licenciado don Adrián Recinos. 2 vols. Guatemala City: Sociedad de Geografía e Historia.
- CRUZ MEZA, Sandra M. y Mario R. Álvarez Porta
2006 *Tradición Oral en Santa María Xalapán*. Guatemala: Universidad de San Carlos, Dirección de Investigación, Unidad de Publicaciones y Divulgación.
- DIRECCIÓN GENERAL DE ESTADÍSTICA-DGA
1950 *Quinto Censo General de Población*. Guatemala.
- DARY, Claudia
2003 *Identidades Étnicas y Tierras Comunales en Jalapa*. Guatemala, Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos.
2008 "¿Poqomames, Xinkas o Mestizos?. Hacia la búsqueda y reconstrucción de las identidades étnico-culturales en jalapa: un análisis del discurso." En *Lógicas culturales y políticas: un laborioso tejido en la Guatemala plural*. *Revista de Estudios Interétnicos* No. 21. Año 15. Enero 2008. Guatemala: Instituto de Estudios interétnicos, USAC.
2010 *Unidos por nuestro territorio. Identidad y organización social en Santa María Xalapán*. Guatemala: Editorial Universitaria de la Universidad de San Carlos de Guatemala.
- DARY, Claudia y Aracely Esquivel Vásquez
1983 La jarcia en Comapa, Guatemala. En *La tradición Popular*. boletín del Centro de Estudios folklóricos de la Universidad de San Carlos de Guatemala.
- DE LA GARZA, Mercedes
1984 *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM.
- DE SOLANO, Francisco
1974 *Los Mayas del siglo XVIII*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.
- DEL BUSTO, Inocencio
1962 "Localización de Atiquipaque: un pueblo xinka desaparecido". En *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*. Tomo XXXV. Nos. 1-4. Enero a diciembre. 103-147 pp.
- ERIKSEN, T. L.
1993 *Ethnicity and Nationalism*. London, Sterling, VA: Pluto Press.
- ESTRADA MONROY, Agustín
1972 "Lenguas de 12 provincias de Guatemala en el siglo XVIII." En *Guatemala Indígena* 4. 23-70.
- FERNÁNDEZ, Jesús
1938 "Diccionario del Sinca". En *Anales de la Socie-*

- dad de Geografía e Historia de Guatemala*; 15:84-95 and 359-366.
- FOX, John W.
1981 "The Late Postclassic Eastern Frontier of Mesoamerica: Cultural Innovation along the Periphery", *Current Anthropology* 22(4): 321-334.
- GARCÍA ORTIZ, Wendy
2004 "Al Rescate del Origen". En, *Expediente* 21, magazine 21. Guatemala, 21 al 28 de agosto.
- GAYTÁN LARA, Dalila
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". En, *Estudios, Anuario 2006. Revista de Antropología, arqueología e historia*. Guatemala Instituto de Investigaciones Históricas Antropológicas y Arqueológicas, Escuela de Historia, Universidad de San Carlos
- IGN
1984 *Diccionario Geográfico de Guatemala*. Tomo III. Guatemala: Instituto Geográfico Nacional, Tipografía Nacional.
- INE
2002 *Lugares Poblados con base en el XI Censo de población y VI de Habitación*. Guatemala: Instituto Nacional de Estadística.
- MCARTHUR, Harry
1999 *Lenguas de Guatemala*, 2a ed.; Guatemala: Instituto Lingüístico de Verano.
- MORALES HIDALGO, Italo
1980 *Cerámica Tradicional del Oriente de Guatemala*. Guatemala, Sub-Centro Regional de Artesanías y Artes Populares. (Colección Tierra Adentro).
- PARLAMENTO XINKA
2006 *Parlamento del Pueblo Xinka denuncia que es falso que se esté extinguiendo*. <http://www.albedrio.org/htm/noticias/servindio10606.htm>
- PELLICER, Liliana
2005 "Las voces de Guatemala: crecimiento, estancamiento o desaparición es el futuro que enfrentan los 25 idiomas que se hablan en el país". En, *Revista D* No. 29, de Prensa Libre. Guatemala, 23 de enero de 2005.
- PORTAL AIROSA, María Ana
1995 "Cosmovisión, tradición oral y práctica religiosa contemporánea en Tlalpan y Milpa Alta". En *Alteridades* 6(9): 41-50 pp.
- SACAYÓN, Eduardo
2005 *La Hora*, 21 de mayo 2005.
- SAHSCHKE, Frauke
2000 *Lexicografía y Morfología Xinka*. Traducido del Inglés por Alex Lomónaco. Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos, Inc. FAMSI
- SCHUMANN, Otto
1967 *Xinca de Guazacapán*. Tesis. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
1990 *Aproximación a las Lenguas Mayas*. México, D.F. Seminario Permanente de Estudios México-Guatemala, Dirección General, Instituto de Antropología e Historia.
- SEGURA LORENZANA, Orlando
2001 *Memorias de un condueño*. Jalapa: Imprenta Jumay.
- STOLL, Otto
1958 *Etnografía de Guatemala*. Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública. (Seminario de Integración Social Guatemalteca, No.8).