

AGUA E IDENTIDAD ÉTNICA EN IZALCO, REPÚBLICA DE EL SALVADOR

WATER AND ETHNIC IDENTITY IN IZALCO, REPÚBLICA DE EL SALVADOR

América Rodríguez-Herrera

Unidad Ciencias del Desarrollo Regional. Universidad Autónoma de Guerrero. Centro de Desarrollo Regional, UAG. Calle Pino S/N. Colonia El Roble. 39640. Acapulco, Guerrero. (amerodriguez@gmail.com)

RESUMEN

En El Salvador el proyecto de mestizaje que se impulsó desde finales del siglo XIX se concentró en una política que buscaba el exterminio indígena, tanto físico como cultural, tuvo su punto álgido con la matanza de la población indígena insurrecta en 1932. Sin embargo, para sustentar y legitimar el mestizaje, el estado tendió algunos puentes que brindaron espacios limitados, pero que fueron aprovechados por los indígenas para la reproducción de su cultura. Este fue el caso de Izalco en el suroccidente del país. Esta población contaba con una historia de autonomía gracias a sus fértiles tierras de irrigación; la reforma liberal de fines del siglo XIX les arrebató las tierras, pero no los derechos consuetudinarios del agua, de manera que el agua continuó siendo la base de su organización y su cultura. Pero los indígenas perdieron estos derechos de agua en los años posteriores a la insurrección, y aunque continuaron reproduciendo su cultura, ésta había perdido unidad y sobre todo la capacidad organizativa, de manera que con el avance de la modernidad la organización tendió a debilitarse en forma drástica. En la actualidad entre los indígenas de Izalco se han dado esfuerzos por recuperar su identidad y la memoria histórica, pero no tienen claro qué es ser indígena, buscan la respuesta en la cultura, pero si bien es cierto que históricamente este legado se encuentra en la cultura, se encuentra mucho más arraigado en la política, por lo que para reinterpretar su legado y responder a sus interrogantes sobre su identidad tendrían que negociar una nueva relación política con el Estado.

Palabras clave: Memoria histórica, mestizaje, reforma laboral.

INTRODUCCIÓN

Lo indígena, un tema entrañable

Por mucho tiempo “lo indígena” no ha sido un tema de investigación entre los científicos sociales en El Salvador, en parte porque no se reconoció en este campo un tema de reflexión para adentrarse en el análisis de los problemas políticos y sociales del país. No fue sino hasta los inicios de la década de los noventa, cuando la temática de las identidades emergió con fuerza, en el marco de la globalización, pero sobre todo en los procesos de cambio político que se anunciaron con el fin de la guerra civil en 1992.

ABSTRACT

In El Salvador, the project for mixing races (*mestizaje*) which was driven since the end of the 19th Century and was concentrated on a policy that sought to exterminate indigenous people, physically as well as culturally, had its culminating point with the massacre of the rebel indigenous population in 1932. However, in order to sustain and legitimize the process of mixing races, the State built some bridges that provided limited spaces, but which were taken advantage of by indigenous people, to reproduce their culture. Such was the case of Izalco, in the southwestern region of the country. This population had a history of autonomy thanks to its fertile irrigation lands; the Liberal Reform at the end of the 19th Century took the lands away from them, but not their consuetudinary water rights, so that water continued to be the basis of their organization and culture. But the indigenous groups lost these rights to water in the years after the rebellion, and although they continued reproducing their culture, it had lost unity and above all its organizational capacity, so that with the advance of modernity the organization tended to be drastically weakened. Currently, among the indigenous groups of Izalco, there have been efforts to recuperate their identity and historical memory, but they are not clear as to what it means to be indigenous, they seek for answers in culture, but even if it is true that historically this legacy is found in culture, it is more firmly rooted in politics, which is why, in order to reinterpret their legacy and respond to their questions about identity, they would have to negotiate a new political relationship with the State.

Key words: Historical memory, mixed races, work reform.

INTRODUCTION

Indigenous people, an endearing theme

For a long time, “the indigenous” has not been a research subject among social scientists in El Salvador, in part because it was not recognized in this field a theme for reflection in order to delve into the analysis of political and social problems in the country. It was not until the beginning of the 1990s that the issue of identities emerged with strength, within the globalization framework, but above all in the processes of political change that were announced with the end of the civil war in 1992.

Los aires de cambio que trajeron los Acuerdos de Paz abrieron la posibilidad de imaginar una nación diferente, lo que trajo como consecuencia la necesidad de asimilar la guerra misma, así como de reinterpretar la historia oficial, la que había servido de base al régimen antidemocrático y excluyente que había motivado la confrontación armada. Este período fue rico en estudios que se enfocaron al indigenismo salvadoreño, muchos de ellos fueron realizados por intelectuales extranjeros comprometidos con la democratización de este país.

Frente a la idea convencional de que en El Salvador no hay indígenas, porque éstos fueron ultimados durante la insurrección comunista de 1932, algunos estudios sugirieron que en El Salvador predomina una invisibilidad del indígena (Chapin, 1990). Otros investigadores se preguntaron ¿qué fue lo que sucedió con la población indígena salvadoreña durante las primeras décadas del siglo XX y en los años posteriores a la masacre de 1932, (Lauria, 1999; Alvarenga, 2004) eran comunistas los indígenas? (Ching y Tilley, 1998; Alvarenga, 2004). Preguntas todas pertinentes, en tanto se trataba de buscar nuevas formas de reelaborar el imaginario y la historia social del país de cara al futuro.

No hay duda que lo indígena es un tema entrañable para los salvadoreños, un tema sobre el que la clase dominante prefiere e induce a no pensar, en parte porque así contribuye a reproducir un pueblo sin memoria, sin autoestima, que no puede verse en el pasado y por lo tanto no puede visualizarse en un futuro.

¿Qué somos los salvadoreños? ¿cuál es nuestra matriz cultural? Reflexionar sobre lo indígena en El Salvador es una tarea impostergable, de orden político y cultural, sobre todo en la actualidad cuando la globalización y la migración internacional dibuja escenarios políticos, nacionales e internacionales donde los procesos de identidad son determinantes en la búsqueda de la democracia, la equidad y una mejor calidad de vida.

Para contribuir a esta reflexión, el presente trabajo estudia una comunidad del suroeste del país, Izalco, un reconocido símbolo del indigenismo en El Salvador, que tiene una larga historia de resistencia cultural, construida sobre conflictivas relaciones interétnicas con la población ladina de la localidad y el estado nacional. La fuerza política de esta comunidad indígena ha estado centrada en la persistencia de sus organismos étnicos, todavía vigentes durante la década de los sesenta del siglo pasado, cuando Izalco mostraba la presencia de sus principales órganos de poder indígena: un sistema de cofradías mayores y menores y el funcionamiento de la Alcaldía del Común que además de atender la cosa pública, se entrelazaba con la ritualidad y religiosidad india.

Es posible que en pleno proceso de modernización la organización que mostraba la población indígena de Izalco haya estado en franca transformación, sin embargo ésta

The airs of change brought by the Peace Agreements opened up the possibility to imagine a different nation, bringing as consequence the need to assimilate war itself, as well as reinterpret official history, which had served as the basis for the anti-democratic and excluding regime that had motivated the armed confrontation. This period was rich in studies that focused on Salvadoran indigenous people, a lot of them carried out by foreign intellectuals committed to the democratization of the country.

In face of the conventional idea that there are no indigenous people in El Salvador, because they were killed during the communist rebellion of 1932, some studies suggested that in El Salvador there is a prevalent invisibility of indigenous people (Chapin, 1990). Other researchers asked: What happened with the Salvadoran indigenous population during the first decades of the 20th Century and in the years after the massacre of 1932 (Lauria, 1999; Alvarenga, 2004). Were the indigenous groups communists? (Ching and Tilley, 1998; Alvarenga, 2004). All these questions were pertinent, insofar as this was about seeking for new ways to re-elaborate the imaginary and social history of the country as it faced the future.

There is no doubt that the indigenous issue is an endearing one for Salvadorans, a theme about which the dominating class prefers and induces not to think about, in part because it is a way to reproduce a people without memory, without self-esteem, that cannot see itself in the past and therefore cannot see itself into the future.

What are we, Salvadorans? What is our cultural matrix? Reflecting upon indigenous people in El Salvador is a task that cannot be postponed, of a political and cultural order, especially today, when globalization and international migration sketch political, national and international scenarios where identity processes are definitive in the search for democracy, equality, and a better quality of life.

In order to contribute to this reflection, this work studies a community in the southwest of the country, Izalco, a recognized symbol of indigenous identity in El Salvador, which has a long history of cultural resistance built over conflicting inter-ethnic relations with the people of mixed race in the area and the national state. The political force in this indigenous community has been centered in the persistence of its ethnic organisms, still valid during the 1960s, when Izalco showed the presence of its main indigenous power organs: a system of major and minor guilds, and the operation of the Communal Mayor's Office which, in addition to attending public issues, was interlinked with indigenous rituality and religiosity.

It is possible that in the midst of the modernization process, the organization that Izalco's indigenous population showed was in frank transformation, however it did not cease to express an apparently singular

no dejaba de expresar un fenómeno aparentemente singular en el occidente del país; parecería que lo que mostraba Izalco, era la forma de organización india predominante otrora en los pueblos y comunidades náhuas del suroeste del país¹.

A finales de la década de los noventa, en un estudio realizado en Izalco, a instancias del Centro de Investigaciones de Mesoamérica CIRMA, con fondos de la Fundación Rockefeller, donde se trataba de apreciar los procesos de transformación étnica ocurridos en el marco de la globalización, pudimos observar que la población indígena se encontraba muy activa, tratando de reconstruir sus órganos de poder y en ese intento habían reactivado su sistema de cofradías y la Alcaldía del Común, al mismo tiempo que otros pueblos indígenas de la región se centraban solamente en el restablecimiento de sus Cofradías, lo que nos mostraba que Izalco pensaba en un panorama organizativo más complejo (Rodríguez y Lara, 1999). ¿Cuál o cuáles fueron los factores que favorecieron la persistencia de esta complejidad organizativa en Izalco? ¿Por qué es importante realizar un estudio de esta naturaleza en la actualidad?

Respecto a lo primero, la historia de Izalco presenta algunas particularidades sugerentes para comprender el indigenismo en este lugar. Mientras el proceso de Reforma Liberal eliminó los derechos consuetudinarios respecto a la tierra, afectando a todas las comunidades indígenas del país, los derechos sobre el agua que nacía precisamente en las tierras comunales de los indígenas de Izalco no fueron afectados por dicha Reforma; en tanto el agua es un recurso que se encuentra amarrado a la tierra, la pérdida de la calidad comunal no impidió que las tierras ahora bajo el régimen de propiedad privada siguieran perteneciendo a los indígenas, quienes continuaron manejando el agua siguiendo la tradición de sus mayores. Por ello aunque perdieron la propiedad común de sus tierras, conservaron el control comunal de sus aguas. Este derecho permaneció más o menos en manos indias hasta 1932, cuando las aguas pasaron a manos de la Alcaldía Municipal, posteriormente, la Ley de Avenamiento y Riego en 1973 declaró la nacionalización de las aguas, lo que llevó a que los regantes permanecieran adscritos a un doble control, el local a través de la Alcaldía Municipal y el central a partir del Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG).

Así, el control del agua para la irrigación en los fértiles suelos volcánicos del municipio de Izalco permaneció en manos indias hasta el primer tercio del siglo XX. Es posible entonces, que este poder sobre un recurso natural tan preciado, proporcionara una base a la persistencia de la Alcaldía del Común. Puesto que tradicionalmente le había dado una razón de ser, les

phenomenon in the west of the country; it would seem that what Izalco showed was the former predominant way of indigenous organization in the Nahua towns and communities of the country's southwest¹.

At the end of the 1990s, in a study carried out in Izalco, at the request of the Meso-American Research Center (CIRMA) with funding from the Rockefeller Foundation, where the objective was to observe the processes of ethnic transformation that occurred within the framework of globalization, we were able to observe that the indigenous population was very active, trying to reconstruct their organs of power and, in that attempt, reactivating their system of guilds and the Communal Mayor's Office, at the same time that other indigenous towns in the region were concentrated solely on re-establishing their guilds, which showed us that Izalco thought of a more complex organizational scenery (Rodríguez and Lara, 1999). What were the factors that favored the persistence of this organizational complexity in Izalco? Why is it important to carry out a study of this nature today?

In regards to the first question, the history of Izalco presents some suggestive particularities that help us to understand indigenous people in this location. Although the process of Liberal Reform eliminated consuetudinary rights regarding land, affecting all the indigenous communities in the country, the rights over water that had its source precisely in the indigenous communal lands of Izalco were not affected by the Reform; insofar as water is a resource linked to the land, the loss of communal status did not impede these lands, now under the private property system, to keep belonging to indigenous groups that continued to manage water by following the traditions of their elders. Thus, although they lost the communal property of their lands, they kept the communal control of their waters. This right remained more or less in indigenous hands until 1932, when waters were transferred to the Municipal Mayor's Office; later, the Drainage and Irrigation Law of 1973 declared the nationalization of waters, which led irrigators to remain attached to a double control, the local one through the Municipal Mayor's Office and the central through the Ministry of Agriculture and Cattle Production (MAG).

Thus, water control for irrigation of fertile volcanic soils in the Izalco municipality remained in indigenous hands through the first third of the 20th Century. It is possible, then, that this power over such a precious natural resource, could provide a basis for the persistence of the Communal Mayor's Office. Since this had traditionally given it a reason to exist, it granted them power not only inside the indigenous community but also in a greater context, always presenting conflicting inter-ethnic relations (Alvarenga, 2004). This is a good

dio poder no solo al interior de la comunidad indígena sino también en el contexto mayor, siempre conflictivo de relaciones interétnicas (Alvarenga, 2004). Este es un buen punto para comenzar a analizar las particularidades de la población indígena Izalqueña.

No hay duda que reinterpretar nuestra historia nos puede permitir encontrar nuevos caminos para conocer y apreciar nuestra cultura vernácula, tanto como para abrir rutas hacia la tolerancia hacia la diferencias culturales, tan necesarias en la búsqueda de soluciones políticas democráticas, y ¿por qué no?, el reconocimiento y la institucionalización de lo indígena en nuestra configuración cultural y social.

LA NECESIDAD DE DIFERENTES ENFOQUES EN EL ESTUDIO DE LA ETNICIDAD EN EL SALVADOR

Este ensayo incluye dos perspectivas, una histórica y otra etnográfica, en lo posible ambas han tratado de entrelazarse con fines interpretativos. Se ha realizado una extensa revisión bibliográfica y hemerográfica sobre el tema, que incluye libros, archivos del municipio de Izalco y documentos por primera vez conocidos, en manos de la población indígena, que tuve a la vista en 1999: las actas de la Alcaldía del Común de 1932 a 1972 que, aunque incompleta, arrojaba importante información de este organismo durante un período muy amplio, los originales de estas actas se encuentran en la actualidad bajo la custodia de INARH y existe una copia en el Archivo General de la Nación.

En cuanto al trabajo etnográfico incluye información obtenida en diversas temporadas de campo, en que se trataron varias temáticas relacionadas con la etnicidad de este lugar. Se aplicó en forma sistemática la observación participante durante los rituales y festividades; se realizaron entrevistas a profundidad, historias de vida de algunos miembros destacados de la comunidad indígena y funcionarios encargados del manejo de las aguas. La base de estudio fueron los barrios indígenas de Izalco: La Asunción, Cruz Galana, y San Sebastián, en tanto los órganos y los grupos de poder indígena se localizan en el espacio urbano de Izalco.

EL AGUA EN IZALCO, SU IMPACTO EN LA CULTURA INDÍGENA

Al contacto con los españoles, Tecpan Izalco era uno de los señoríos pipiles más importantes de la región sur, desde la vertiente del Pacífico hasta el extremo surenoriental de la región mesoamericana. Estudios arqueológicos muestran que este señorío tenía bajo su dominio 15 asentamientos principales, en un territorio de aproximadamente 2 500 Km² incluidas algunas de las tierras agrícolas más fértiles de la vertiente del Pacífico Centroamericano (Fowler, 1995:168).

starting point to begin the analysis of particularities of the Izalco indigenous population.

There is no doubt that reinterpreting our history can allow us to find new paths to explore and observe our vernacular culture, both to open routes towards tolerance of cultural differences, so necessary in the search for democratic political solutions, and, why not?, towards the recognition and institutionalization of what is indigenous in our cultural and social configuration.

THE NEED TO HAVE DIFFERENT APPROACHES IN THE STUDY OF ETHNICITY IN EL SALVADOR

This essay includes two perspectives, one historical and another ethnographic and, when possible, they are intertwined with interpretative aims. An extensive review of bibliography and newspaper sources has been carried out regarding the theme, including books, records from the Izalco municipality and documents known for the first time that belong to the indigenous population, which were made available to me in 1999: the acts from the Communal Mayor's Office from 1932 to 1972 which, albeit incomplete, provided important information about this organism during a broad period; the acts' originals are currently found under custody of the INARH and there are copies in the Nation's General Archive.

Regarding the ethnographic work, it includes information gathered in different field seasons where many issues were explored that had to do with ethnicity in the location. Participant observation was systematically applied during rituals and festivities; in-depth interviews were carried out, life histories for some of the outstanding members of the indigenous community and officers in charge of water management. The basis of the study was the indigenous neighborhoods of Izalco: La Asunción, Cruz Galana, and San Sebastián, while the organs and groups of indigenous power are located in the urban space of Izalco.

WATER IN IZALCO: ITS IMPACT ON INDIGENOUS CULTURE

When it came in contact with the Spaniards, Tecpan Izalco was one of the most important indigenous dominions in the southern region, spreading from the slope of the Pacific to the southeastern extreme in the Meso-American region. Archaeological studies show that this dominion had under its control 15 main settlements, in a territory of approximately 2 500 Km², including some of the most fertile agricultural lands in the Central American Pacific slope (Fowler, 1995:168).

The main settlements were Izalco, Caluco, Nahulingo and Tacuscalco; these towns are known in documents from the 16th Century as Los Izalcos. It has been pointed

Los asentamientos principales eran Izalco, Caluco, Nahulingo y Tacuscalco; estos pueblos se conocen en los documentos del siglo XVI como Los Izalcos. Se ha señalado que antes de la conquista, Izalco y Caluco formaban un solo pueblo disperso igual que Nahulingo y Tacuscalco importante por la producción de cacao (Escalante, 1992:19), tanto que al momento de la conquista, según la Relación Marroquín de 1532, el vecino y poderoso señorío de Cuscatlán había logrado incorporar a Nahuizalco y Santa Catarina Masahuat, dos pueblos que antes formaban parte del territorio de Izalco, con el propósito de controlar la producción de cacao en Izalco (Ministerio de Educación, 1994:43).

La región occidental, y en particular la que rodeaba a Izalco, era adecuada para el cultivo de cacao, por sus espesos suelos volcánicos, la abundancia de agua, y el clima cálido y húmedo de las tierras bajas. La descripción que hace el oidor Pineda de la zona en 1549, muestra su asombro por la cantidad de fruto que se cultivaba en este lugar "...algunos de los huertos de cacao están en tierra llana, otras en terreno con pendiente y otros en ladera de colinas, según la aptitud de la tierra para la irrigación, sí, es cierto que usan regadío, aunque en la estación lluviosa no es necesario... y hay plantaciones que tienen 15 000, 10 000, 8 000 y 5 000 árboles" (Browning, 1975:101).

Lo anterior nos muestra que el territorio de los Izalcos, al momento del contacto con los españoles era un centro político y cultural en la región, que reposaba en buena medida sobre la riqueza productiva que ofrecían sus abundantes recursos de tierra y agua, que los indígenas en este lugar eran poseedores de técnicas agrícolas avanzadas, incluyendo la organización requerida para operar sistemas de irrigación en la producción de cacao.

No es fortuito entonces que durante la colonia esta región llegó a adquirir importancia comercial alrededor de la producción de cacao. El oidor Pineda en 1475 lo constataba al señalar que "en sólo cuatro lugares de Izalco, debe ser más que 50 mil cargas, que a un precio común valen 500 000 pesos de oro" (Browning, 1975:101). Los españoles que se establecieron en Izalco fueron principalmente comerciantes, desde allí controlaban la recolección y el embarque de este producto, que luego era llevado al puerto de Acajutla, donde embarcaban el producto hacia España y otros territorios coloniales. Izalco se convirtió en un centro comercial muy importante, por lo que en 1580 se le concedió el título de villa, una distinción poco común para un establecimiento indígena durante este período de la colonia.

Otro punto que contribuyó a darle más relevancia a la actividad cacaotera, y que marcó las relaciones sociales derivadas de ella en esta zona, fue el hecho de que los españoles que trataron con los indígenas eran

out that before the Conquest, Izalco and Caluco formed a single dispersed town, just like Nahulingo and Tacuscalco, important for cacao production (Escalante, 1992:19), so much so that at the time of the Conquest, according to the Marroquín Account of 1532, the powerful neighboring dominion of Cuscatlán had managed to incorporate Nahuizalco and Santa Catarina Masahuat, two towns that were formerly part of the Izalco territory, with the purpose of controlling cacao production in Izalco (Ministry of Education, 1994:43).

The western region, and in particular Izalco's surroundings, was appropriate for cacao farming, because of its thick volcanic soils, the abundance of water, and the warm and humid climate of the lowlands. The description that the hearer Pineda makes of the area in 1549 shows his amazement at the amount of fruit that was cultivated in the place: "...some of the cacao orchards are in flatlands, others on inclined terrains, and others on the slopes of hills, depending on the aptitude of the lands for irrigation, yes, it is true that they use irrigation, although in the rainy season it is not necessary... and there are plantations that have 15 000, 10 000, 8 000 and 5 000 trees" (Browning, 1975:101).

The above mentioned shows that the territory of Los Izalcos, at the time of contact with the Spaniards, was a political and cultural center in the region, which was based in a great measure on the productive wealth that its abundant resources in land and water offered, and on the fact that the indigenous people of the area had advanced agricultural techniques, including the organization required to operate irrigation systems for cacao production.

It is not casual, then, that during Colonial times this region reached commercial importance around cacao production. The hearer Pineda affirmed in 1475 this when he pointed out that "in only four places of Izalco, there must be more than 50 thousand loads, which at a regular rate are worth 500 000 gold pesos" (Browning, 1975:101). The Spanish who settled in Izalco were mainly merchants, and from there they controlled the recollection and loading of this product, which was then taken to the Acajutla port, where the product was shipped to Spain and other Colonial territories. Izalco became a very important commercial center, which is why in 1580 it was granted the title of Villa, an uncommon distinction for an indigenous settlement during that period of the Colony.

Another point that contributed to give more relevance to cacao activities, and which marked the social relations derived from it in this area, was the fact that the Spanish who dealt with the indigenous groups were merchants more than landowners or men who had trusteeships over indigenous people (*encomendero*); thus, the

mercaderes más que terratenientes o encomenderos; por ello los españoles, para asegurar un volumen adecuado de cacao para sus transacciones, tendieron a proteger la organización productiva indígena que era la fuente de su riqueza; así, los indígenas resultaron favorecidos.

A diferencia de otros lugares donde los indígenas pagaban tributos y sus cultivos competían con la ganadería, a los izalqueños se les concedió la posibilidad de tener sus propios ingresos a través de la venta de sus productos, al mismo tiempo que sus cacaotales eran resguardados del embate de la ganadería. El resultado de esta política proteccionista, así como la posibilidades de intercambio de un producto altamente valorado en el mercado, fue que estos grupos sociales conservaran un “cierto grado de independencia económica y por ende cultural” (Browning, 1975:114), lo cual fue una excepción en el contexto político y social en las provincias coloniales de la región centroamericana.

La caída de la producción del cacao durante el período colonial indudablemente afectó este primer escenario colonial en Izalco, desgraciadamente al no existir estudios específicos sobre este tema, no es posible abonar más a esta hipótesis. Browning (1975), proyectando este interesante rasgo cultural colonial para interpretar el presente, señala que a pesar de la trascendencia histórica del cacao en esta región, no encuentra en la década de 1970 rastro de este cultivo, ni siquiera para autoconsumo en la región, como sí se encuentra en otros puntos del istmo centroamericano. Múltiples factores ocurridos en diferentes momentos de la historia colonial y reciente podrían haber influido en esta discontinuidad histórica; sin embargo, aunque no es posible visualizar una conexión directa del cacao en el imaginario actual de los indígenas izalqueños, si aparece en ellos la idea de independencia y de pertenecer o ser depositarios de una cultura ancestral, posiblemente derivada de lo que se desarrolló alrededor del cacao, esa independencia económica y cultural que nos habla el autor estudiado.

García de Palacio observó en 1770, al visitar la antigua zona de cultivo de cacao en Caluco “... La pertinacia de estos indios por sus fantasías y creencias es tal que no obstante han transcurrido ya seis y ocho años desde que una misión reemplazó por cruces los ídolos que tenían en su valle, seiscientos años más pueden pasar y los naturales todavía sostendrán que esto fue una maldición, que no sólo causó la muerte de su propio pueblo sino que desde aquel momento no producen fruto los cacahuales ni la tierra, y por esa creencia no habrá medio para obligarlos a que la cultiven, ni a que atiendan sus árboles, porque preferirían morirse de hambre y sostener que los misioneros los han muerto y esterilizado la tierra con sus maldiciones, antes que recoger cosechas abundantes ofendiendo con eso a

Spanish, in order to secure an adequate volume of cacao for their transactions, tended to protect the indigenous productive organization that was the source of their wealth; in this manner, indigenous groups were favored.

In contrast to other places where indigenous groups paid tribute and had their crops compete against cattle production, people from Izalco were granted the possibility of having their own income through the sale of their products, at the same time that their cacao plantations were protected from the threat of cattle farming. The result of this protectionist policy, as well as the trade possibilities for a product highly valued in the market, was that these social groups kept a “certain degree of economic, and therefore cultural, independence” (Browning, 1975:114), which was an exception in the social and political context of Colonial provinces in the Central American region.

The fall in cacao production during the Colonial period undoubtedly had an effect on this first Colonial scenario in Izalco; unfortunately, since there are no specific studies on the subject, it is not possible to add to this hypothesis. Browning (1975), projecting this interesting Colonial cultural feature into the interpretation of the present, points out that, in spite of the historical transcendence of cacao in this region, by the 1970s did not find trace of this crop, not even for self-consumption in the region, as it is certainly found in other locations of the Central American isthmus. Multiple factors that occurred during different moments of Colonial and recent history could have had an influence on this historical discontinuity; however, although it is not possible to visualize a direct connection with cacao in the current imaginary of Izalco's indigenous groups, they do have the idea of independence and of belonging or being the inheritors of an ancestral culture, possibly derived from what was developed around cacao, the economic and cultural independence that the author talks about.

García de Palacio observed in 1770, when visiting the ancient area of cacao cultivation in Caluco “...The persistence of these Indians for their fantasies and beliefs is such that although six and eight years have passed since a mission replaced the idols that they had in their valley with crosses, six hundred years more can pass and the natives will still hold that this was a curse which not only caused the death of their own people but that from that moment on, the cacao plantations do not produce fruit nor does the land, and because of that belief, there will be no means to obligate them to cultivate the land, or tend to its trees, because they would rather starve and hold that the missionaries killed them and sterilized the land with their curses, than collect abundant harvests offending with that their cacao gods” (Browning, 1975:38). He also points

sus dioses del cacao” (Browning, 1975:38). También nos señala las dificultades de la evangelización y de la producción en este lugar, así como la persistencia de la cultura indígena.

Cortés y Larraz, durante su visita a la Alcaldía Mayor de Sonsonate, bajo cuya jurisdicción se encontraba Izalco, señala que junto a la parroquia de Asunción existía la parroquia de Dolores, sólo divididas por una calle que cruzaba por en medio el pueblo. Ambas parroquias reunían un total de 5 667 habitantes, de los cuales sólo 790 eran ladinos (Cortés y Larraz, 1958:85); es decir, que la población era preponderantemente indígena. Después de la independencia de España la Alcaldía Mayor de Sonsonate, que formaba parte de Guatemala, se anexó a San Salvador en 1823.

En este contexto Izalco estaba conformado por los pueblos Dolores y Asunción Izalco, que funcionaban organizados cada uno bajo sus propias autoridades municipales, el primero con población ladina e indígena y el segundo exclusivamente con población indígena, bajo la Alcaldía de Común. En 1838, bajo la administración de Timoteo Meléndez, los dos Izalcos se fusionaron en una sola municipalidad (Lardé y Larín, 1957:193) hasta 1858 cuando volvieron a separarse. La población indígena de Asunción lo había solicitado a las cámaras legislativas “en razón de serles muy perjudicial” la unión con el pueblo de arriba, “el 4 de mayo de 1853 el Ejecutivo acordó que quedaran separados los pueblos de Dolores y Asunción Izalco, como lo estaban antes de septiembre de 1836, debiendo el primero nombrar dos alcaldes, cinco regidores y un síndico y el segundo un alcalde, cuatro regidores y un síndico. Se acordó además, que la jurisdicción de los pueblos sería la que desde tiempos inmemoriales hubiesen reconocido...” (Lardé y Larín, 1957:194).

Lo anterior nos muestra que para mediados del siglo XIX los indígenas de Izalco recobraron autonomía sobre su jurisdicción, incluyendo sus tierras y agua conforme a los derechos consuetudinarios, lo que permaneció por dieciséis años más, pues en 1869 se volvieron a fusionar ambos pueblos definitivamente en una sola municipalidad. (Diccionario Geográfico de El Salvador. Tomo 1, 1970:632-633) Las décadas siguientes estuvieron marcadas por una férrea lucha por parte de los indígenas por la defensa de sus tierras, no solo frente a los ladinos, sino también contra las políticas liberales promovidas desde el estado.

Un estudio que aborda el último cuarto del siglo XIX muestra lo conflictivo que fue el proceso de Reforma liberal (1879); tres décadas antes, los indígenas de Izalco se enfrentaron a la constante amenaza y abuso sobre sus tierras comunales por parte de los grupos ladinos interesados en la siembra comercial de cultivos como el azúcar y el café, sobre todo porque

out the difficulties for evangelization and production in this location, as well as the persistence of an indigenous culture.

Cortés and Larraz, during their visit to the Major Mayor’s Office in Sonsonate, under which jurisdiction Izalco was found, indicate that next to the parish of Asunción there was the parish of Dolores, which were only divided by a street that crossed through the middle of town. Both parishes gathered a total of 5 667 inhabitants, of which only 790 were of mixed race (Cortés y Larraz, 1958:85); that is, the population was predominantly indigenous. After the independence from Spain, the Major Mayor’s Office in Sonsonate, which was part of Guatemala, was annexed to San Salvador in 1823.

In this context, Izalco was made up of the towns Dolores and Asunción Izalco, which were organized each one under their own municipal authorities, the first with a population of mixed race and indigenous, and the second with an exclusively indigenous population, under the Communal Mayor’s Office. In 1838, under the administration of Timoteo Meléndez, both Izalcos were merged into a single municipality (Lardé y Larín, 1957:193) until 1858 when they were separated again. The indigenous population in Asunción had made a request to the legislative chambers “because it was damaging to them” to be united with the other town, and “on May 4th, 1853, the Executive agreed for the towns of Dolores and Asunción Izalco to be separated, as they were before September 1836, the first one having to name two mayors, five councilors and a trustee, and the second a mayor, four councilors and a trustee. It was agreed in addition, that jurisdiction of the towns would be the one they had recognized since immemorial times...” (Lardé y Larín, 1957:194).

The aforementioned shows that by the middle of the 19th Century, the indigenous people of Izalco recovered autonomy over their jurisdiction, including their lands and water according to the consuetudinary rights, which remained for sixteen more years, for in 1869 both towns were definitely merged again into a single municipality (Diccionario Geográfico de El Salvador. Tomo 1, 1970:632-633). The next decades were marked by an intense struggle by indigenous groups to defend their lands, not only against those of mixed race, but also against the liberal policies promoted by the State.

A study that takes on the last quarter of the 19th Century shows how conflicting the process of Liberal Reform (1879) was; three decades earlier, indigenous people of Izalco faced the constant threat and abuse on their communal lands by groups of mixed races interested in commercial farming of crops such as sugar and coffee, specifically because indigenous groups had in addition to

los indígenas poseían además de las fuentes de agua para riego, la mayoría y las mejores tierras del municipio: éstos poseían legalmente un total de 150 caballerías, es decir 6 750 ha, mientras la municipalidad bajo control ladino sólo manejaba 72 caballerías, es decir 3 240 ha (Lauria, 1999:502). El proceso estuvo plagado de contradicciones interétnicas y tuvo un enfrentamiento radical con el Estado. Tilley apunta que en 1875 los indígenas asaltaron el cuartel localizado en la ciudad de Izalco, manifestando su rechazo a las medidas anunciadas por la Reforma Liberal. Nuevas protestas por la privatización de las tierras comunales se dieron entre 1885 y 1887 protagonizadas por los indígenas (Tilley, 1997:239).

Pero el proceso también estuvo matizado por las contradicciones internas de los indígenas; aparentemente con la privatización de las tierras comunales la organización indígena sufrió un debilitamiento interno. Es el caso del pueblo Dolores Izalco, cuyo proceso duró aproximadamente 10 años. en él se cometieron muchos abusos por los jueces partidores para su propio beneficio o el de sus seguidores, o bien a favor de algunos ladinos. Paradójicamente los jueces eran indígenas electos por la misma comunidad (Lauria, 1999:527); esto nos muestra, según Lauria, que Izalco no era, a finales del siglo XIX, una comunidad homogénea ni sólida organizativamente, pero... ¿es qué alguna comunidad indígena sometida a la pérdida de sus tierras podría mostrar homogeneidad, en caso de que alguna vez la hayan tenido?².

Para 1915 la población indígena en Izalco era 50% de la población del municipio. Y si bien la Reforma Liberal abolió sus derechos consuetudinarios sobre la tierra, no tocó los relacionados con el agua. La comunidad indígena establecida alrededor de la antigua parroquia de La Asunción continuó manejando las aguas. La Alcaldía del Común tenía como función fundamental ejercer la justicia en su jurisdicción, así como administrar los bienes de la comunidad indígena, y en este sentido orientaba su trabajo al manejo de los derechos de agua, que eran considerados bienes colectivos. Otra función era la representación de la comunidad y velar por el cumplimiento de las tradiciones y rituales religiosos realizados a través de las Cofradías.

Alvarenga (2004:374) considera que el control del agua proporcionó a la Alcaldía del Común, un mecanismo de legitimación de su función mediadora frente al Estado, al mismo tiempo que les otorgaba el liderazgo de funciones vitales en la vida cultural del pueblo “simbolizaba el poder de los indígenas capaces de mantener bajo control tan importante recurso”. Estos argumentos coinciden con nuestra apreciación sobre el papel fundamental que cumplió el agua en la continuidad de la cultura indígena en Izalco, ya que los indígenas tenían en ella un instrumento vital de negociación, sobre todo si tomamos en cuenta que la conflictividad interétnica fue una constante en este lugar.

water sources for irrigation, the majority and best lands in the municipality: they legally owned a total of 150 *caballerías*, that is 6 750 ha, while the municipality, under ladino control, only managed 72 *caballerías* (3 240 ha) (Lauria, 1999:502). The process was plagued by inter-ethnic contradictions and had a radical confrontation with the State. Tilley points out that, in 1875, indigenous groups assaulted the headquarters located in the city of Izalco, manifesting their rejection to the measures announced by the Liberal Reform. New protests against the privatization of communal lands took place between 1885 and 1887 led by indigenous people (Tilley, 1997:239).

But the process was also tinged by internal confrontation in the indigenous groups; apparently, with the privatization of communal lands, the indigenous organization suffered an internal weakening. Such is the case of the town of Dolores Izalco which had a process that lasted approximately 10 years. In it, many abuses were committed by the judges in charge of distributing the lands, for their own benefit or that of their followers, or else in favor or people of mixed races. Paradoxically, the judges were indigenous, elected by the community itself (Lauria, 1999:527); this shows us, according to Lauria, that Izalco was not, at the end of the 19th Century, a homogenous community, nor organizationally solid, but... Could it be that any indigenous community subjected to the loss of its lands could show homogeneity, if ever there was?²

By 1915, the indigenous population of Izalco was 50% of the municipality. And although the Liberal Reform abolished their consuetudinary rights over land, it did not touch those related to water. The indigenous community established around the ancient parish of La Asunción continued to manage waters. The Communal Mayor's Office had as a fundamental function to exercise justice in its jurisdiction, as well as to administer the goods of the indigenous community, and in this sense, it geared its work towards the management of water rights, which were considered collective goods. Another function was the representation of the community and to watch over the compliance of traditions and religious rituals performed through the Guilds.

Alvarenga (2004:374) considers that water control provided the Communal Mayor's Office with a mechanism for legitimizing its mediating function *vis a vis* the State, at the same time that it granted them the leadership of vital functions in the cultural life of the town, “it symbolized the power of indigenous people who were capable of maintaining under their control such and important resource”. These arguments coincide with our observation about the fundamental role that water played in the continuity of indigenous culture in Izalco, for the indigenous people had in it a vital instrument for negotiation, especially if we take into account that inter-ethnic conflict was constant in the location.

El manejo de las aguas implicaba también articular la capacidad técnica y organizativa para la construcción y operación de las presas artesanales, así también de los rituales asociados al inicio de la temporada de irrigación (Alvarenga, 2004:374). Informes de campo sugieren que el Alcalde del Común aportaba un cirio que era encendido todas las noches por el mayordomo del Padre Eterno, con lo cual se legitimaban ambos cargos dentro de la jerarquía indígena.

El actual Juez de Aguas, indígena de 77 años, don José Elas, nos relata algunos elementos de la memoria histórica relacionada con el manejo del agua por la Alcaldía del Común; señala que en ese tiempo al inicio de la estación seca se desarrollaban una serie de tareas y rituales en relación con el riego: “El alcalde del Común primero citaba para limpiar... en Achutía, Atecozol, todos los domingos había que ir a limpiar y a reparar, ese era el poder que tenía” ... “en manos del Común no se pagaba, la obligación de los que regaban, era darle al Alcalde del Común parte de su cosecha para las celebraciones, maíz, frijol, arroz, tomate... de lo que sembraran” ... “las celebraciones de los santos y de las comidas que se hacían durante el riego... era bonito porque hasta para ir a echar el agua a los campos había cohetes, sahumaban... en Nispero Montés, El Corozo, Santa Elena, Betania, allí iban los indígenas y el Alcalde del Común llevaba un huacal encerado y flores despenicadas y conforme iba abriendo las tomas iban sahumando y echando las flores al agua y así bendecida, por que el Alcalde del Común le pedía permiso a Dios, entraba el agua a los terrenos”.

También comentó que los indígenas en esa época tenían un gran respeto al agua, la gente iba con gusto a hacer el trabajo convocado por la Alcaldía del Común. Al terminar las tareas colectivas, parte del ritual era que los participantes recibían una comida en la cual compartían y se identificaban mutuamente “en todo el ritual los acompañaba la marimba de arco y era una alegría... Las mujeres hacían sopa de res, chicha, guaro. Igual sucedía durante la siembra y la cosecha, era colectiva y acompañada de rituales, que incluían cohetes, sahumario y la comida del común” ... “Se celebraba el Apante, el tunalmil, las mujeres hacían en grandes ollas de barro, sopa de frijol nuevo, con pellejo de tunco, tortillas y chile, el guaro y la chicha que no faltaba” ... (Chepe Elas). Considera nuestro informante que en la actualidad no se respeta el agua ni la naturaleza, por ello hay cada vez menos agua en los ríos, y la tierra está quemada.

Para nuestro informante el riego y el trabajo era en este entonces una actividad articulada, la mera participación en ella era plena de significado y aludía a una comunidad étnica poderosa, con una tradición y una sabiduría milenaria, donde existía una unidad agua-cultura.

Water management also implied articulating the technical and organizational capacity for the construction and operation of artisanal dams, as well as rituals associated with the beginning of the irrigation season (Alvarenga, 2004:374). Field reports suggest that the Communal Mayor's Office gave a wax candle that was lit every night by the *mayordomo* (local festivity godfather) for the Eternal Father, with which both charges were legitimized under the indigenous hierarchy.

The current Water Judge, an indigenous man 77 years old, Don José Elas, relates to us some elements from the historical memory related to water management by the Communal Mayor's Office; he remarks that during the time at the beginning of the dry season, there were a series of tasks and rituals carried out related to irrigation: “The Communal Mayor first made the appointment to clean... in Achutía, Atecozol, every Sunday we had to go clean and repair, that was the power he had” ... “in the hands of the Communal, we did not pay, the obligation of those who irrigated was to give the Communal Mayor part of their harvest for celebrations, corn, beans, rice, tomatoes... whatever they cultivated” ... “celebrations for the saints and meals that were prepared during the irrigation... it was nice because even when watering the fields, there were fireworks, incense was burned... in Nispero Montés, El Corozo, Santa Elena, Betania, that's where the indigenous people went and the Communal Mayor took a waxed container and flower petals, and as he opened the water taps, they would burn incense and throw flowers in the water and that's how it was blessed, because the Communal Mayor asked permission from God, and water covered the lands”.

He also remarked that indigenous people from those times had a great respect for water; people gladly went to do the work that the Communal Mayor's Office asked for. After finishing the collective tasks, part of the ritual was for participants to receive a meal which they shared and mutually identified themselves “during the whole ritual, they were accompanied by the *marimba de arco* and it was joyful... women made beef soup, *chicha*, *guaro*. The same happened during sowing and harvesting, it was collective and accompanied by rituals, which included fireworks, incense burning, and common foods” ... “The Apante was celebrated, the *tunalmil*, which women made in great ceramic pots, new beans soup, with *tunco* skin, tortillas and chile, *guaro* and the *chicha* that could not be missing” ... (Chepe Elas). Our informant considers that currently water and nature are not respected, and that's why there is less and less water in the rivers and the land is burnt.

For our informant, irrigation and work back then were articulated activities, and the mere participation in them was full of meaning and alluded to a

LA INSURRECCIÓN DE 1932 Y LA PÉRDIDA DE LOS DERECHOS SOBRE EL AGUA

Izalco fue escenario de la insurrección campesina de 1932, la población indígena se vio involucrada en la insurrección y también se vio asolada por la represión que sobrevino a la derrota de la movilización campesina. Si observamos las luchas que libró este pueblo en contra de la Reforma Liberal, podemos entender que junto a su adhesión a la convocatoria comunista, otras motivaciones para participar en esta insurrección podrían haber estado relacionadas con la recuperación de sus tierras, cuestión que no estaba aislada de su etnicidad y de su tradicional búsqueda de independencia.

Esto se apreciaba en la participación política expresada por los líderes indígenas, particularmente Ama, que junto con otros de su comunidad había establecido relaciones con el Estado y otras expresiones de la política de la época a través de sus organizaciones tradicionales, promoviendo acercamientos, alianzas, negociaciones (Alvarenga, 2004; Gould, 2004). Es posible también que esta historia pueda interpretarse también como un intento de los indígenas por buscar un lugar en la base en la conformación de alianza entre sectores al interior del Estado Salvadoreño.

Los hechos que sobrevinieron a la derrota de la insurrección de 1932 son bien conocidos, el gobierno de Maximiliano Hernández Martínez, surgido de un golpe de Estado, justificó su ascenso ilegítimo al poder con la derrota de “los comunistas”, seguido de una campaña anticomunista que identificaba lo indígena con la ideología comunista, provocando la persecución y la matanza de la población indígena en el suroeste del país. En Izalco la represión tomó proporciones insospechadas, el líder indígena Feliciano Ama fue ahorcado en la plaza del pueblo y su cadáver fue exhibido para escarmiento de sus homólogos.

Para algunos autores estos lamentables hechos marcaron a la sociedad salvadoreña, algunos mitos se tejieron acerca de lo sucedido: “en 1932 ocurrió el exterminio indígena en el país”, idea que venía siendo impulsada por la vía de los hechos, asumida por gobiernos anteriores que en su afán homogenizador eliminaron del censo de población de 1930 lo étnico como categoría clasificatoria, pretendiendo con ello quitar de un plumazo, del imaginario social la presencia del indígena en la composición social y cultural. Así, no es de extrañar la ausencia de políticas que favorecieran la presencia de la población vernácula, desde ese entonces.

Otros estudios históricos que abordan este período nos señalan que la insurrección de 1932 no fue necesariamente conducida por el Partido Comunista de El

powerful ethnic community, with a millenary tradition and wisdom, where there was a unit between water and culture.

THE REBELLION OF 1932 AND THE LOSS OF RIGHTS OVER WATER

Izalco was the scenario for the peasant insurrection of 1932, where the indigenous population became involved in the rebellion and was also devastated by the repression that followed the defeat of the peasant mobilization. If we observe the struggles that this town went through against the Liberal Reform, we can understand that, along with their adhesion to the communist call, other motivations to participate in this insurrection could have been related to regaining their lands, a matter that was not isolated from their ethnicity and their traditional search for independence.

This is observed in the political participation expressed by indigenous leaders, particularly Ama, who together with others from his community had established relations with the State and other expressions of politics of the time through their traditional organizations, promoting rapprochement, alliances, negotiations (Alvarenga, 2004; Gould, 2004). It is possible that this history could also be interpreted as an attempt by indigenous groups to seek a place at the basis of the conformation of the alliance among sectors inside the Salvadoran State.

The facts that followed the defeat of the 1932 rebellion are well known; the government of Maximiliano Hernández Martínez, which emerged from a coup, justified his illegitimate ascent to power with the defeat of “the communists”, and followed with an anti-communist campaign that identified the indigenous with the communist ideology, provoking persecution and killing of the indigenous population in the southwestern region of the country. In Izalco, the repression took unprecedented proportions, the indigenous leader Feliciano Ama, was hanged in the town plaza and his body was exhibited to teach a lesson to his counterparts.

For some authors, these regrettable facts marked the Salvadoran society, some myths were woven around the events: “in 1932, the indigenous extermination occurred in the country”, an idea that was driven by the facts, assumed by previous governments which in their homogenizing efforts eliminated from the population’s census of 1930 the ethnic classifying category, attempting with that to erase with a stroke from the social imaginary the presence of indigenous people in the social and cultural composition. Thus, it is no wonder that, since then, there is an absence of policies that would favor the presence of vernacular populations.

Salvador (Ching, 1997), esto lo demuestra mediante el examen de la correspondencia sostenida por miembros del Partido Comunista de El Salvador con sus homólogos soviéticos; en los archivos del COMITERM de la ex Unión Soviética durante 1932, las referencias indican que la insurrección en el suroccidente del país fue coordinada por la población indígena (Ching, 1997:354), lo que invita a visualizar la complejidad histórica de este fenómeno étnico, político y social.

La otra cara del estigma que pesó sobre los indígenas es analizada por Gould, que señala que el involucramiento y derrota de los indígenas durante la insurrección de 1932 contribuyó a la presencia de un sentimiento de vergüenza que derivó del sentimiento de derrota (Gould, 2004:426) y muerte, que afectó la comunicación con las nuevas generaciones de indígenas, contribuyendo así a acelerar los procesos de desindianización.

No obstante, para los indígenas izalqueños los sucesos de 1932 se tradujeron entre otras cosas, en el avivamiento de las contradicciones interétnicas con la población ladina dentro del municipio. Testimonios recolectados en nuestras visitas de campo señalan que muchos indígenas entregaron sus tierras, algunas con derechos de agua para irrigación a ladinos de la localidad a cambio de protección o para que les gestionaran un salvoconducto cuando la represión gubernamental arreció después de la derrota de la gesta insurreccional. Otros huyeron vestidos de mujer o se escondieron en los campos en los puntos más aislados y menos accesibles del territorio Izalqueño.

Las contradicciones interétnicas también se vieron profundizadas por la política; en buena medida el control político tomó matices étnicos, por ejemplo, tras la insurrección campesina, los grupos paramilitares estuvieron constituidos fundamentalmente por ladinos, no obstante, tras la masacre, Hernández Martínez, según Alvarenga (2004), cambió su relación con los indígenas, impulsando una política paternalista que contribuyó a fortalecer internamente a las organizaciones indígenas, de allí que a la postre éstos también entraran a los grupos paramilitares, ahora para controlar la política de los opositores ladinos. Los indígenas en adelante tuvieron una postura cercana a los gobiernos militares que se sucedieron, el cacique Turish o Turush fue un mediador muy importante entre los indígenas Izalqueños y el presidente o el Ejército. Algunos informantes ladinos e indígenas señalan que este personaje tenía “entrada directa en los cuarteles y en casa Presidencial”.

Sin embargo el cacique era un cargo creado desde el exterior, que aunque tenía su propia función de control político sobre los indígenas, propició canales de comunicación entre éstos y el gobierno, que buscaban favorecerlos en sus reclamos ante los abusos de los ladinos. Alvarenga comenta que este personaje contaba con el apoyo y era muy respetado dentro de la comunidad indígena, y

Other historical studies that focus in that period indicate that the insurrection of 1932 was not necessarily conducted by the Communist Party in El Salvador (Ching, 1997), proven through the exam of correspondence sustained by members of the El Salvador Communist Party with their Soviet counterparts; in the archives of the COMITERM in the former Soviet Union, during 1932, references indicate that the rebellion in the southwest of the country was coordinated by the indigenous population (Chin, 1997:354), inviting to visualize the historical complexity of this ethnic, political and social phenomenon.

The other side of the stigma that weighed over indigenous people is analyzed by Gould, who points out that the involvement and defeat of indigenous groups during the 1932 insurrection contributed to the presence of a feeling of shame that derived into a feeling of defeat (Gould, 2004:426) and death, which affected the communication with new indigenous generations, thus contributing to accelerate the processes of de-indigenization.

Nevertheless, for Izalco indigenous people, the events of 1932 were translated, among other things, into the living of inter-ethnic confrontation with the mixed race population within the municipality. Testimonies collected during our field visits show that many indigenous persons handed over their lands, some with water rights for irrigation, to people of mixed race of the location in exchange for protection or for them to negotiate a safe-conduct when the governmental repression became more intense after the defeat of the rebellious deed. Others ran away dressed as women or hid in the fields in the farthest and least accessible points of the Izalco territory.

Inter-ethnic contradictions were also deepened by politics; to a good measure, the political control took on ethnic shades of meaning, for example, after the peasant insurrection, paramilitary groups were made up primarily of mixed race people; however, after the massacre, Hernández Martínez, according to Alvarenga (2004), changed his relationships to indigenous groups, driven by a paternalistic policy which contributed to strengthen indigenous organizations internally; it was from this that they would later also train paramilitary groups, to now control the politics of mixed race opponents. Indigenous groups from that time forward had a stance close to the military governments that followed; the local boss Turish or Turush was a very important mediator amongst the Izalco indigenous groups and the president or the army. Some mixed race and indigenous informants point out that this character had “direct entry into headquarters and the Presidential residence”.

However, the local boss (cacique) was a position created from afar which, although it had its own

posiblemente no resultó ajeno a su idiosincracia sobre el poder, ya que en Izalco habían existido patriarcas, como fueron los casos de Ama y Shupan (Alvarenga, 2004:387). Datos etnográficos también sustentan esta afirmación, en áreas como la salud existe la tradición de curar a través de espíritus, por ello algunos curanderos del lugar invocan los espíritus de notables indígenas que a lo largo de sus vidas fueron ejemplo de lucha y entrega a su pueblo³.

Sin embargo la existencia de Turish no anulaba a las autoridades tradicionales ni su función mediadora cumplida tradicionalmente, lo cual muestra la incansable búsqueda de canales de negociación frente al estado por parte de los indígenas. Contrariamente a lo que pudiera pensarse, en los años posteriores a la insurrección la organización tradicional izalqueña siguió funcionando; observando las actas de la Alcaldía de Común, encontramos que de 1935 a 1963 los indígenas año con año siguieron eligiendo, según sus usos y costumbres, a sus autoridades del Común, donde los electores eran los mayordomos del sistema de cofradías, organización dedicada al culto de sus imágenes, los principales que eran ancianos con prestigio ganado por los servicios entregados a su comunidad, así como los miembros de la misma. El último día del año las autoridades, junto con la comunidad indígena, se reunían en la casa donde se encontraba la mesa altar del Padre Eterno, una de las cofradías mayores del sistema y se elegía al nuevo funcionario junto con sus regidores y diputados, a los milicianos y al fiscal de la virgen María Asunción.

En realidad la organización indígena era un entramado donde la Alcaldía del Común y las Cofradías se ratificaban, se observaban y justificaban mutuamente. Obsérvese que el Alcalde se elegía en la casa donde estaba la mesa altar del Padre Eterno y la fiscalía pertenecía a una mesa altar de la virgen María Asunción creada para ese propósito. Mientras las Cofradías concentraban su quehacer en las celebraciones de sus patronos y santos, venerados desde tiempos inmemoriales, a través de un sistema de Cofradías Mayores: El Padre Eterno y la Virgen de la Asunción y las menores que son Santa Rosa de Lima, Niño Dios de Belén, El niño Pepe, Los Remedios, San Sebastián, La Santa Cruz, El Justo Juez y San Gregorio. Comparando el listado de las cofradías actuales con las de 1775 (Montes, 1977:45-46) observamos que únicamente han desaparecido tres, el resto conserva la ritualidad incluyendo sus imágenes, insignias y estandartes coloniales.

Ching y Tilley (1998) recogen algunos hechos que caracterizaron los abusos de los ladinos con respecto a los indígenas en los años posteriores a la masacre. Para estos autores los ladinos, desde su posición de poder, atacaron a los indígenas de varias maneras: no sólo a través de la apropiación y despojo de sus bienes, sino

function for political control over indigenous groups, favored communication channels between these and the government, which sought to rule in their favor in terms of the abuses perpetrated by people of mixed race. Alvarenga points out that this character had the support and was well-respected within the indigenous community, and he was possibly not foreign to their idiosyncrasy regarding power, for in Izalco there had been patriarchs, such as Ama and Shupan (Alvarenga, 2004:387). Ethnographic data also support this affirmation, since in areas such as health there is the tradition to heal through spirits, which is why some healers in the location invoke the spirits of notable indigenous persons who throughout their lives were an example of struggle and devotion to their people³.

Nevertheless, the existence of Turish did not annul the traditional authorities or their mediating function which was fulfilled traditionally, showing the tireless search for negotiation channels in face of the State from indigenous people. Contrary to what could be thought, in the years after the insurrection, Izalco's traditional organization kept functioning; exploring the Communal Mayor's Office acts, we found that from 1935 to 1963, the indigenous people kept choosing year after year, according to their customs, the Communal authorities, where electors were *mayordomos* for the guild system, an organization dedicated to the cult for their images, the main ones being elders with prestige won over the services offered to their communities, as well as members from it. The last day of the year, the authorities, together with the indigenous community, gathered together in the house where the altar table for the Eternal Father, one of the most important guilds in the system, and the new official was chosen along with his councilors and deputies, the militia members, and the fiscal for the virgen of María Asunción.

In truth, the indigenous organization was a mesh where the Communal Mayor's Office and the Guilds ratified, observed and justified each other. Note that the Mayor was chosen in the house where the altar table to the Eternal Father was set up and the fiscal belonged to an altar table for the virgen María Asunción created for that purpose. At the same time, the Guilds were concentrated in their tasks for the celebrations of their patrons and saints, venerated from time immemorial, through a system of Major Guilds: the Father Eternal and the Virgin of Asunción and the lesser ones that are Santa Rosa de Lima, Niño Dios de Belén, El Niño Pepe, Los Remedios, San Sebastián, La Santa Cruz, El Justo Juez and San Gregorio. Comparing the list of current guilds with those from 1775 (Montes, 1977:45-46), we observe that only three have

que en 1932 solicitaron la eliminación de los derechos consuetudinarios de la comunidad indígena sobre las aguas de irrigación y consumo, posteriormente solicitaron al gobierno que removiera todas las imágenes de las cofradías e impidiera a los indígenas tener acceso a ellas. Lo anterior también muestra que los ladinos intentaban socavar las bases de la cultura indígena, ya que con ello también avanzaban sobre el control de los recursos todavía en manos de aquellos.

Sin embargo el presidente Hernández Martínez envió un claro mensaje: “Se me ha informado que las autoridades municipales de Izalco están cometiendo injusticias contra la clase indígena, por lo tanto le ordeno poner fin a estas actividades (Archivo General Sonsonate en Ching y Tilley, 1998:148). En 1933 la comunidad indígena de la Asunción solicitó al presidente Hernández Martínez que intercediera para que les devolvieran sus derechos sobre el agua. A esto los ladinos respondieron que los indígenas eran abusivos y les denunciaron una vez más de ser comunistas y enemigos del orden público. Por toda respuesta el gobernador de Sonsonate solicitó al Ministro de Guerra tomar medidas para prevenir los abusos de los ladinos (Ching y Tilley, 1998:152-153).

Así, Hernández Martínez reconocía la identidad étnica de esta población contribuyendo con ello a la reproducción de su cultura (Alvarenga, 2004). Sin embargo este reconocimiento no llegó al punto de concretar políticas duraderas que institucionalizaran o formalizaran la acción del estado con respecto a este grupo en particular. A los indígenas izalqueños ni siquiera se les permitió participar en el gobierno local. Tampoco se le devolvieron sus derechos de agua, a juzgar por la información vertida por las actas del Cabildo de la Alcaldía Municipal de 1934 a 1940; en ellas aparece el cargo de Juez de Aguas y, a partir de 1934, fondos municipales generados por el cobro de aguas de riego (Actas del Cabildo de la Alcaldía Municipal de Izalco, de 1930 a 140). Esto quiere decir que a partir de 1934 el agua pasó a control de la Alcaldía Municipal.

Pero la importancia histórica de la Alcaldía del Común también se reflejaba al interior de la población indígena, en tanto motor y respaldo organizativo. Ya hemos descrito el intrincado sistema socioreligioso de sus organismos de poder. La Alcaldía del Común también velaba por la unidad de la comunidad indígena y vigilaba el cumplimiento de los usos y costumbres indígenas durante las celebraciones. Este es otro de los rasgos que explican por qué en medio de la represión y la persecución contra los indígenas, ocurrida durante 1932 y años posteriores y la pérdida de sus derechos de agua, los indígenas izalqueños continuaron ininterrumpidamente su ritualidad, tal y como se observa en las actas de la Alcaldía del Común de

disappeared, the rest conserve the rituals including their images, flags, and colonial banners.

Ching and Tilley (1998) recover some facts that characterized the abuses performed by people of mixed race in regards to indigenous people in the years after the massacre. For these mixed race authors, from their position of power, they attacked the indigenous people in various manners: not only through the appropriation and plundering of their goods, but also because in 1932 they requested the elimination of consuetudinary rights of the indigenous communities over irrigation and consumption waters, they then requested the government to remove all the guild images and keep indigenous groups from having access to them. This also shows that people of mixed race were trying to undermine the bases of indigenous culture, for with that they also advanced in the control of resources that were still in their hands.

However, President Hernández Martínez sent a clear message: “I have been informed that Izalco’s municipal authorities are perpetrating injustices against the indigenous class, which is why I order them to put an end to these activities” (Archivo General Sonsonate in Ching and Tilley, 1998:148). In 1933, the indigenous community of Asunción requested the president Hernández Martínez to intercede in order to have their rights over water reinstated. To this, mixed race groups responded that indigenous groups were abusive and they once again reported them as being communists and enemies of the public order. As an answer, the governor Sonsonate requested the Minister of War to take measures to prevent the abuses from mixed race groups (Ching and Tilley, 1998:152-153).

Thus, Hernández Martínez recognized the ethnic identity of this population, contributing to the reproduction of their culture (Alvarenga, 2004). However, this recognition did not reach the point where long lasting policies were specified, that would institutionalize or formalize the action of the State in regards to this group in particular. Izalco indigenous groups didn’t even have the permission to participate in the local government. They were not given back their water rights either, from what can be understood from information contained in the Council acts from the Municipal Mayor’s Office from 1934 to 1940; in them, there is the position of Water Judge and, starting in 1934, the municipal funds generated from charging for irrigation water (Council Acts from Izalco’s Municipal Mayor’s Office from 1930 to 1940). This means that starting in 1934 water was controlled by the Municipal Mayor’s Office.

But the historical importance of the Communal Mayor’s Office was also reflected inside the indigenous population, insofar as it was an organizational motor

1935 a 1972. Su papel mediador frente al Estado implicaba también la defensa de las propiedades de las cofradías y del común. Ésto se observa en una carta enviada por el Alcalde del Común al presidente de la república Coronel Oscar Osorio en 1952, a quien se le solicita mediar en la disputa sobre una serie de baldíos, con especial atención a uno situado en el Barrio Cruz Galeana, de donde salía la vertiente que abastecía a la población (Acta del Común de Asunción Izalco, diciembre de 1952). Aunque no se conocen los resultados de las gestiones, en nuestro trabajo de campo realizado a finales de la década de los setenta observamos la presencia de dos terrenos de riego, uno de la Cofradía de la Virgen de Asunción y otro del Padre Eterno.

En 1970 se decretó la Ley de Aguas, que concedía al Estado el manejo de las aguas superficiales y subterráneas. A partir de entonces el gobierno municipal y el Ministerio de Agricultura y Ganadería se hicieron cargo del manejo del agua en Izalco.

LOS REGADÍOS EN EL IZALCO CONTEMPORÁNEO

Izalco se localiza sobre una extensa planicie cortada por el macizo montañoso de la cordillera Apaneca-Lamatec en el Suroeste del país, y está asentado sobre una importante zona de acuíferos que comparte con los municipios vecinos de Caluco y Nahuilingo, los cuales son aprovechadas para riego, gracias a que predomina en ellos una topografía plana.

En Izalco las fuentes de agua están localizadas en el centro, sur y noroccidente del municipio, en los cantones Talcomunca, Cuntan, Las Trincheras, Tecuma y Cangrejera. Excepto Las Trincheras, todos están en los lugares donde tradicionalmente se asentaban los principales núcleos indígenas.

Los ríos que han sido aprovechados tradicionalmente para la irrigación son: Agua Caliente, Atecozol, Atamacha, El Corozo y Achutía. Según datos obtenidos en la Alcaldía Municipal en 1999, existen por lo menos 13 microsistemas de irrigación en el Municipio de Izalco, entre los cuales podemos mencionar Atecozol, Atamacha, El Nispero Montés, El Garrucho, El Salto, San Francisco, La Huerta, El Castaño, La Chapina y la Acequia municipal, Cuntán, Bendición y El Cotorrón. En ese año encontramos registradas aproximadamente 267.1 manzanas (186.78 ha). El Juez de Aguas agregó a este listado las acequias de Santa Elena y Betania.

En 2006 encontramos que la Alcaldía Municipal contabiliza un total de 667.84 manzanas regadas (447.67 ha). El Juez de Aguas, don José Elas, reportó en el mismo año 978 manzanas (683.91 ha), de las cuales las acequias de Agua Caliente, San Francisco y la que pertenece a la hacienda Catarina riegan un total de 500 manzanas

and support. We have already described the intricate socio-religious system for their organisms of power. The Communal Mayor's Office also watched over the unity of the indigenous community, and kept watch in terms of the fulfillment of indigenous customs during celebrations. This is another of the characteristics that explain why in the middle of repression and persecution against indigenous groups, which occurred in 1932 and the following years, and the loss of their water rights, Izalco's indigenous groups continued their rituality without interruption, as can be seen in the acts of the Communal Mayor's Office from 1935 to 1972. Its mediating role in face of the State also implied the defense of the guild's properties and of the communal. This is seen in a letter sent by the Communal Mayor to the President of the Republic, Colonel Oscar Osorio, in 1952, who is asked to mediate in a dispute over a series of barren lands, with special attention to one located in the Cruz Galeana neighborhood, from which the water source that supplied the population originated (Act of the Communal in Asunción Izalco, December, 1952). Although the outcome of the negotiations are not known, in our field work carried out at the end of the 1970s, we observed the existence of two irrigation plots, one belonging to the Virgen de Asunción guild and the other to the Father Eternal.

In 1970, the Waters Law was decreed, which granted the State management of superficial and underground waters. From that moment on, the municipal government and the Ministry of Agriculture and Cattle Production took over management of Izalco's water.

IRRIGATED LAND IN CONTEMPORARY IZALCO

Izalco is located over a vast plain interrupted by the mountain mass of the Apaneca-Lamatec range in the southwest of the country, and is located over an important aquifer area that it shares with the neighboring municipalities of Caluco and Nahuilingo, used for irrigation since there is a predominance of a flat topography in them.

In Izalco, water sources are located in the center, south and northwest of the municipality, in the districts of Talcomunca, Cuntan, Las Trincheras, Tecuma and Cangrejera. With the exception of Las Trincheras, all these are places where, traditionally, the main indigenous centers were settled.

The rivers that have been traditionally used for irrigation are: Agua Caliente, Atecozol, Atamacha, El Corozo and Achutía. According to data obtained from the Municipal Mayor's Office in 1999, there are at least 13 irrigation micro-systems in the Municipality of Izalco, among which we can mention Atecozol, Atamacha, El Nispero Montés, El Garrucho, El Salto, San Francisco,

(349.65 ha); El Nispero Montés cubre 370 manzanas (258.74 ha), Corozo 80 manzanas (57.14 ha) El Garrucho y La Huerta 76 manzanas (53.14 ha), Sisimite 55 manzanas (38.46 ha), Santa Elena 30 (20.97 ha) y Betania 15 (10.48 ha). Es posible que el padrón que lleva la Alcaldía Municipal se encuentre incompleto, de allí las diferencias en cuanto a datos. Dicho funcionario también considera que El Nispero Montés es la acequia con más regantes, en 2006 fueron 76. La venta de tierras ha sido un fenómeno constante en los últimos años, hace 30 años este mismo sistema tenía más de 130 regantes. Un período en el que se intensificó este fenómeno fue durante la guerra, pues llegaron muchas personas del interior a comprar tierras para vivir en ellas.

Una aproximación al aprovechamiento que hacen los regantes indígenas nos la proporciona el Sr. José Elas: “Yo siembro en el Garrucho, somos 25 regantes, yo siembro granadilla, guisquil (chayote) y tengo una huerta (plátanos); recibimos 1 rollo de agua de 25 litros por minuto en 3 manzanas, tengo frutales: mamey, nispero (chicozapote). Tengo otras 8 manzanas de guisquil, 5 de granadilla y 3 de plátano. Antes tenía flores, pero no me dio resultado. Es que mi señora vende la fruta y las flores, y cuando cosechamos las flores, para que le compraran las flores tenía que darlas baratas, mi señora vende lo que puede, con eso sacamos el gasto de la casa” ... “Antes lo que uno vendía era caro, porque producíamos en el verano, pero ahora todo lo injertado nos quitó los precios, los ricos que siembran muchas manzanas de lo mismo que nosotros sembramos y todo lo que traen de afuera nos hace vender barato y aún así a veces ellos dan más barato que uno, entonces es allí donde no podemos, porque la gente compra lo más barato”. Al tratar de hacer un cálculo con don José sobre los gastos que tenía y las ganancias, señaló que eso él “no lo hacía porque si lo hacía, el siguiente año no sembraba.”

Lo anterior nos muestra las dificultades no sólo en la producción, sino también en la venta de los productos, en la cual la organización del trabajo atiende roles tradicionales: el hombre produce y la mujer vende lo obtenido, apoyados en redes de distribución tradicionales.

Contamos con los padrones de regantes de 1999 y 2006, que ofrecen información que no es posible comparar, debido a que en los últimos cinco años el Ministerio de Agricultura y Ganadería ha logrado con éxito que en cada acequia se constituyan organizaciones de regantes; por ello, en los listados de algunas acequias aparece un único regante, por lo que intentaremos analizar los datos por separado y tratar de hacer una comparación cuando los datos lo permitan.

En la actualidad no es fácil distinguir entre población indígena y no indígena en Izalco, de allí que en un

La Huerta, El Castaño, La Chapina and the municipal irrigation channel, Cuntán, Bendición and El Cotorrón. In that year, we found approximately 267.1 registered blocks (186.78 ha). The Water Judge added to this list the municipal channels of Santa Elena and Betania.

In 2006, we found that the Municipal Mayor's Office counted a total of 667.84 irrigated blocks (447.67 ha). The Water Judge, Don José Elas, reported in that same year 978 blocks (683.91 ha), out of which the irrigation channels of Agua Caliente, San Francisco and the one that belongs to the Catarina Hacienda, irrigate a total of 500 blocks (349.65 ha); El Nispero Montés covers 370 blocks (258.74 ha), Corozo 80 blocks (57.14 ha), El Garrucho and La Huerta 76 blocks (53.14 ha), Sisimite 55 blocks (38.46 ha), Santa Elena 30 (20.97 ha) and Betania 15 (10.48 ha). It is possible that the registry that the Municipal Mayor's Office has is incomplete, and therefore there are differences in terms of the data. Said officer also considers that El Nispero Montés is the irrigation channel with most users, 76 in 2006. The sale of lands has been a constant phenomenon in the last years; 30 years ago this very system had more than 130 irrigators. A period when this phenomenon was intensified was during the war, for many people from the interior came to buy lands to inhabit.

An approximation to the use that indigenous irrigators carry out is given by Mr. José Elas: “I farm in El Garrucho, we are 25 irrigators, I cultivate *granadilla*, *guisquil* (*chayote*) and I have an orchard (bananas); we receive one roll of water of 25 liters per minute in 3 blocks, I have fruit trees: *mamey*, *nispero* (*chicozapote*). I have another 8 blocks with *quisquil*, 5 with *granadilla* and 3 with bananas. I used to have flowers, but it didn't work out for me. It's because my wife sells the fruit and flowers and when we harvest flowers, in order to sell them she had to give low prices, my wife sells what she can, with that we cover our expenses for the house”... “Before, we used to sell at a high price, because we produced during the Summer, but now all grafted products took our prices, the rich who farm many blocks of the same things we cultivate and everything they bring from afar makes us sell cheap and even then sometimes they sell at lower prices than us, and that's when we can't deal with it, because people buy the cheapest”. When we tried to calculate with Don José what his expenses are, and the earnings he could make, he pointed out that he “didn't do that because if he did, then the next year he wouldn't farm”.

This shows us the difficulties that are found not only in the production but also in the sale of products, where the work organization responds to traditional roles: the man produces and the woman sells what is obtained, supported by traditional distribution networks.

Cuadro 1. Sistemas de riego, número total de regantes indígenas y tamaño promedio de las fincas en 1999.
Table 1. Irrigation systems, total number of indigenous irrigators, and average size of estates in 1999.

Sistema	Número total de regantes	Número de regantes indígenas	Extensión máxima (manzanas)	Extensión mínima (manzanas)	Porcentaje de regantes indígenas [†]
El Garrucho	12	6	5.0	0.50	50.00
La Chapina	2		144.0		
El Salto	16	3	10.0	0.25	18.75
El Nispero Montés	90	19	7.0	0.25	21.11
Atecozol	3		10.0		
Atamacha	4	2	17.5		50.00
San Francisco	8	4	58.0	0.50	50.00
La Huerta	9	3	5.6	0.50	33.30
El Castaño	3				
Acequia Municipal	2			10.00	

Fuente: Alcaldía Municipal, matrícula de riego 1999.

[†]Se obtuvo este dato tomando en cuenta los regantes con apellido indígena, cercanos o con participación en las organizaciones indígenas.

Nota: El listado de regadíos no es exhaustivo. Al momento de recoger la información faltaban datos de regantes que no habían pagado la matrícula. Tomas como la de Cuntán, La bendición y el Cotorrón no se incluyeron.

estudio realizado en 1999 (Rodríguez y Lara) para acercarnos a una estimación de la población indígena tomamos en cuenta los nombres registrados en el padrón electoral. En este registro se incluían apellidos provenientes del castellano y del náhuatl⁴, tomamos a estos últimos como indígenas, sin embargo el dato no es del todo exacto, ya que gran parte de estas personas no se consideraban indígenas. Así, siguiendo la propuesta de Barth (1976:10,11), el criterio de autoadscripción y el reconocimiento de los otros nos permitió avanzar en la observación del padrón de regantes, lo que fue posible porque se trataba de un grupo específico. La información vertida por este registro se contrastó con observaciones y datos obtenidos en entrevistas con el Juez de Aguas, y en muchos casos se confirmó su cercanía a las cofradías y otras organizaciones indígenas.

El Cuadro 1 muestra que la mayor parte de las tierras de riego pertenecen a ladinos que acaparan más de 50 manzanas (35.7 ha).

El caso de La Chapina es excepcional por ser una cooperativa de agricultores. De los 151 regantes registrados únicamente 37 (24.5%) tienen apellido indígena y también poseen las extensiones más pequeñas. Las acequias donde los regantes indígenas tienen en promedio más de una manzana (0.71 ha) son Atamacha, San Francisco, La Huerta y El Nispero Montés, este último conserva más regantes indígenas, pero tampoco llegan a un cuarto de los regantes del sistema.

Los datos de 2006 sólo incluyen a las acequias La Huerta, San Francisco, Agua Caliente, Atecozol, La Chapina, El Nacimiento y el Corozo. De éstos, sólo las Acequias La Huerta y San Francisco tienen datos sobre población indígena.

Lo anterior nos muestra la disminución de regantes indígenas en ambas acequias. El Ministerio de Agricultura y Ganadería ha llevado nuevas técnicas para un mejor

We have the census of irrigators for 1999 and 2006, which offer information that cannot be compared, due to the fact that in the last five years, the Ministry of Agriculture and Cattle Production has successfully achieved for user's organizations to be formed for each irrigation channel; this is why in the lists of some irrigation channels, there is a single irrigator, which is why we will try to analyze the data separately and to make a comparison when the data allow.

Currently, it is not easy to distinguish between the indigenous and non-indigenous population in Izalco, which is why in a study carried out in 1999 (Rodríguez and Lara) to reach an estimate of the indigenous population we took into account the names registered in the electoral census. In this registry, last names in Spanish and Náhuatl⁴ are included, and we took the latter as being indigenous, however the piece of information is not entirely precise, for many of these people did not consider themselves indigenous. Thus, following the proposal made by Barth (1976:10,11), the self-adscription criterion and the recognition of others allowed us to advance in the observation of the irrigation census, which was possible because we were dealing with a specific group. The information obtained through this registry was compared with observations and data obtained in interviews with the Water Judge, and in many cases the closeness between the guilds and other indigenous organizations was confirmed.

Table 1 shows that the greater part of irrigation lands belong to people of mixed race who took up more than 50 blocks (35.7 ha).

The case of La Chapina is exceptional because it is a farmer's cooperative. Out of 151 registered irrigators, only 37 (24.7%) have an indigenous last name and they also own the smallest extensions of land. The

aprovechamiento del agua, sin embargo los receptores de la tecnología son los propietarios de mayores extensiones, invariablemente ladinos. Según un técnico del MAG, algunos indígenas se conforman con regar sus frutales en lugar de introducir cultivos no tradicionales, por ello no aprovechan al máximo los recursos de la irrigación, aunque algunos ya han empezado a introducir loroco⁵, chayote y granadilla.

Cada acequia tiene su directiva, la cual se renueva cada año por los usuarios. El Juez de Aguas ha sustituido al mayordomo de aguas, éste organiza un calendario de riego durante las temporadas que se extienden de noviembre a abril, que corresponde a la temporada seca en el país. El Juez de Aguas es el encargado de entregar el agua y solventar los conflictos; cabe señalar que es indígena y ha permanecido en el cargo por más de 30 años, como empleado municipal.

Los productos mejor valorados en el mercado son los que reciben agua cada ocho días: hortalizas, frijoles de apante, guisquil (chayote) y granadilla; entre otros, luego las huertas, pastizales o frutales reciben agua cada mes.

La mayoría de los regantes son pequeños o medianos campesinos, y al momento de la consulta manifestaron sentirse amenazados por los precios bajos y la delincuencia, por ello los terrenos de riego no están siendo explotados en todo su potencial, y en el caso de los indígenas con menos recursos, están expuestos al fracaso económico de sus cultivos. Al conversar con algunos indígenas que poseían riego, manifestaron la importancia que sus parcelas tienen en su economía, pero también en otras áreas de sus vidas, lo consideran además

irrigation channels where indigenous users have more than one block (0.71 ha) in average are Atamacha, San Francisco, La Huerta and El Nispero Montés, the latest presenting more indigenous irrigators, but they do not reach a quarter of users in the system.

The data from 2006 only includes the irrigation channels of La Huerta, San Francisco, Agua Caliente, Atecozol, La Chapina, El Nacimiento and El Corozo. Out of these, only the La Huerta and San Francisco irrigation channels have data regarding indigenous population.

This shows us the decrease in indigenous irrigators for both irrigation channels. The Ministry of Agriculture and Cattle Production has brought new techniques for better water use, however, those who receive the technology are the owners of the larger extensions of land, generally of mixed race. According to a technician from the MAG, some indigenous groups are happy with being able to water their fruit trees instead of introducing non-traditional crops, and this is why they do not take full advantage of irrigation resources, although some have begun to introduce *loroco*⁵, *chayote*, and *granadilla*.

Each irrigation channel has its directing committee, which is renovated each year by users. The Water Judge has replaced the water *mayordomo*, and he organizes an irrigation calendar during the seasons that go from November to April, which corresponds to the dry season in the country. The Water Judge is the one in charge of handing out the water and resolving conflicts; it is worth to mention that he is indigenous and has remained in the position for more than 30 years, as a municipal employee.

Cuadro 2. Sistemas de riego, número total de regantes indígenas y tamaño promedio de las fincas en 2006.
Table 2. Irrigation systems, total number of indigenous irrigators, and average size of estates in 2006.

Sistema	Número total de regantes	Número de regentes indígenas	Extensión máxima (manzanas)	Extensión mínima (manzanas)	Porcentaje de regentes indígenas [†]
La Huerta	21	4	10.5	0.70	19
El Salto	6	NR	34	1.40	NR
El Sisimite	3	NR	12	NR	NR
El Garrucho	5	NR	70	1.40	NR
El Nispero Montes	4	NR	190	1.40	NR
Atamashe	6	NR	3.5	0.70	NR
San Francisco	9	2	2.1	0.70	22.2
Agua Caliente	3	0	40	4.20	0
Atecozol	10	0	7	1.35	0
Varios	3	0	48	25	0
La Chapina	2	0	48	48	0
El Nacimiento	3	0	35	2.10	0
El Corozo	1	NR	56	56	0

Fuente: Alcaldía Municipal, matrícula de riego 2006.

[†]Este dato se obtuvo tomando en cuenta sólo los regantes con apellido indígena.

Cuadro 3. Porcentaje de población indígena en 1999 y 2006 en las acequias que cuentan con población indígena registrada en su padrón.

Table 3. Percentage of indigenous population in 1999 and 2006 for irrigation channels that have an indigenous population registered in their census.

Acequia	Población indígena (%)	
	1999	2006
La Huerta	33.3	19.0
San Francisco	50.0	22.2

como un patrimonio legado por sus mayores, recordándonos así la dimensión cultural y su anclaje con el agua.

La tradición oral recuerda la importancia del agua en la cultura indígena, los rituales de agradecimiento del agua durante el inicio de la temporada de riego y durante las celebraciones del Padre Eterno. En el imaginario de los izalqueños (indígenas, y aparentemente también entre los ladinos) existen referencias al agua. En algunos relatos encontramos seres míticos como la Coyancúa, mitad cerdo, mitad serpiente, que solía anunciar la entrada y la retirada de las lluvias, su grito indicaba cada año el inicio del calendario agrícola entre los indígenas⁶, era una especie de nahual protector de la comunidad.

En la actualidad los indígenas comentan que debido a la deforestación las aguas han mermado, por lo que la Coyancúa se ha retirado y “aunque dicen que eventualmente aparece en Atecozol, sólo se oye su chillido, que a menudo anuncia cuándo se aproximan desgracias asociadas con tormentas o ciclones” (Armando Quilizapa).

La Alcaldía de Común en la actualidad tiene escasa relación con el agua, existe litigio sobre un terreno de irrigación que era de la imagen del Padre Eterno, que estuvo por tradición en manos de la Alcaldía del Común, pero que por razones legales en 1970 fue inscrito en el registro público de la propiedad a nombre del Alcalde del Común de entonces, Silvestre Siguachi, que murió en 2002. A su muerte las tierras pasaron a sus hijos, que profesan la religión evangélica y permanecen al margen de la organización indígena. Los indígenas buscan, sin posibilidad de éxito, que los tribunales les devuelvan el terreno.

La derrota de la insurrección de 1932 marca un hito en la historia de los indígenas en Izalco. Fue una ruptura impuesta, que terminó arrebatándoles una importante fuente de su identidad y comunidad; la pérdida de su base económica les impidió seguir reproduciendo como hasta entonces sus particularidades culturales (rituales de legitimación) en la unidad agua-cultura. También significó una ruptura entre la comunicación intergeneracional de los indígenas,

The products with the highest value in the market are those that are watered every eight days: vegetables, *apante* beans, *guisquil* (*chayote*), and *granadilla*, among others; then the orchards, pastures or fruit trees are watered every month.

Most of the irrigators are small or medium peasant producers, and at the moment of the consult they declared feeling threatened by low prices and delinquency, which is why irrigation plots are not being exploited to their full potential, and in the case of indigenous people with less resources, they are exposed to the economic failure of their crops. When we talked to some indigenous people who had irrigation, they manifested the importance that their parcels have in their economy, but also in other areas of their lives, for they also consider them as cultural heritage passed down by their elders, thus reminding us of the cultural dimension and its anchorage with water.

Oral tradition reminds us of the importance of water in the indigenous culture, as do the gratitude rituals for water at the beginning of the irrigation season and during the celebrations for the Father Eternal. In the Izalco imaginary (indigenous, and apparently also among people of mixed race), there are references to water. In some tales, we find mythic beings such as the *Coyancúa*, half pig, half serpent, who used to announce the beginning and end of the rains, her scream indicated each year the start of the agricultural calendar among indigenous groups⁶, and was a kind of protector *nahual* for the community.

Indigenous people declare that currently, due to deforestation, waters have decreased, which is why the *Coyancúa* has retreated and “although they say that she occasionally appears in Atecozol, only her scream is heard, which often announces when misfortunes associated with storms or cyclones are coming” (Armando Quilizapa).

Currently, the Communal Mayor's Office has a scant relationship to water, there is a dispute over an irrigation plot which belonged to the Eternal Father guild, which was traditionally in hands of the Communal Mayor's Office, but because of legal reasons in 1970, it was inscribed in the public property registry under the name of the Communal Mayor of that time, Silvestre Siguachi, who passed away in 2002. After his death, the lands went to his sons, who practiced the evangelical religion and remain outside the indigenous organization. The indigenous groups are seeking, without possibility of success, that the courts return the plot to them.

The defeat of the 1932 rebellion marks a milestone in the history of Izalco's indigenous groups. It was an imposed rupture which ended up taking from them an important source of their identity and community; the loss of their economic basis kept them from reproducing, as they had until then, their cultural particularities (rituals

en palabras de Gould, el sentimiento de “vergüenza”, dificultando el traspaso de su propia cultura a las nuevas generaciones (Gould, 2004).

No obstante, aunque la Alcaldía del Común sobrevivió a la represión de Hernández Martínez, la pérdida fue irreparable, al grado que la modernidad y los procesos de desindianización afectaron su etnicidad. En la década de los setenta, los indígenas empezaron a mostrar problemas para organizarse, incluyendo dificultades para el nombramiento de los dirigentes de sus principales órganos de poder; no es fortuito que la última acta de la Alcaldía del Común del archivo recuperado, y al que hemos hecho referencia en este trabajo, tiene fecha de 1972.

Según fuentes orales en este período también se registraron robos de imágenes y reliquias, antes celosamente guardadas en las Cofradías indígenas. Luego de las investigaciones, la comunidad constató que algunos robos fueron realizados por ladinos, con la complicidad de algunos mayordomos o de sus colaboradores.

En la década de los noventa los indígenas vuelven a organizarse, en lo que llamaron el rescate de la comunidad indígena, se reunieron los miembros de las cofradías y eligieron a los representantes de la Alcaldía del Común. El proceso de rescate ha enfrentado problemas, sobre todo porque no existe claridad sobre cómo reelaborar los contenidos de su etnicidad, incluyendo el papel de su órgano máximo: la Alcaldía del Común.

Existen por lo menos tres grupos involucrados en este proceso de reelaboración de contenidos culturales, algunos lo imaginan anclado al pasado prehispánico y a la cultura náhuatl, otros agregan lo Maya influenciados por la religión PanMaya y finalmente los que priorizan los contenidos coloniales ligados a la religiosidad católica. A pesar de que todos coinciden en la importancia de la ritualidad alrededor de sus devociones, el proceso ha sido conflictivo, hasta derivar en la segmentación. En este ambiente conflictivo, la Alcaldía del Común, representa a uno de estos grupos, fincan su quehacer en la ritualidad, a la manera que la entienden los indígenas involucrados (influencia Pan Maya) y en la representación ante el Estado, que nuevamente les coloca como una expresión del folklore del país.

Aparentemente la ritualidad ofrece un campo fecundo a los indígenas Izalqueños para redefinir su órgano de poder, pero el camino tiene que construirse a partir de consensos.

CONCLUSIONES

Lo indígena en El Salvador es un tema que continúa pendiente en las agendas de los académicos y de los políticos. No obstante, cada vez más la reflexión en torno a los derechos humanos muestra una veta de trabajo sobre la problemática de los sectores que sufren

for legitimizing) through the water-culture unit. It also meant a rupture among the inter-generational indigenous communication, in Gould's words the feeling of “shame”, making it difficult for them to transfer their own culture to the new generations (Gould, 2004).

However, although the Communal Mayor's Office survived the repression by Hernández Martínez, the loss was irreparable, to the degree that modernity and de-indigenization processes affected their ethnicity. In the 1970s, indigenous people began to show problems in organizing themselves, including difficulties in naming the leaders of their main organs of power; it is not by chance that the last act of the Communal Mayor's Office recovered from the record, which we have referred to in this work, has a 1972 date.

According to oral sources, during this period there were also robberies of images and relics, which had been jealously guarded before by the indigenous Guilds. After investigations, the community confirmed that some thefts were carried out by people of mixed race, with the complicity of some *mayordomos*, or their collaborators.

During the 1990s, the indigenous groups got organized again, in what they called the rescue of the indigenous community, members of the guilds gathered together and they chose representatives to the Communal Mayor's Office. The rescue process has faced problems, especially because there is no clarity as to how to re-develop the contents of their ethnicity, including the role of their highest organ: the Communal Mayor's Office.

There are at least three groups involved in this process of re-developing cultural contents, some imagine it anchored in the Pre-Hispanic past and the Náhuatl culture, others add the Maya influenced by the Pan-Maya religion, and finally there are others who prioritize the Colonial contents linked to the Catholic religion. Although they all agree on the importance of rituality around their devotions, the process has been conflicting, even producing segmentation. In this conflictive environment, the Communal Mayor's Office represents one of these groups, for they base their work in rituality, in the manner that the indigenous groups involved understand it (Pan-Maya influence) and in the representation before the State, which again places them as an expression of the country's folklore.

Apparently, rituality offers a fertile ground for Izalco indigenous people to redefine their organ of power, but the road has to be built from consensus.

CONCLUSIONS

Indigenous people in El Salvador are a subject that is still pending in the agendas of scholars and politicians. Nevertheless, more and more, the reflection around human rights show a streak of work about the problematic

discriminación y exclusión por sus particularidades culturales; y esa es la lucha de los indígenas salvadoreños, que sufren además la invisibilidad ante una sociedad que no alcanza a dimensionar la importancia de procesar una nueva historia social, que los incluya como actores claves de lo que en la actualidad significa ser salvadoreño.

En estas reflexiones finales vale la pena preguntarse ¿Es Izalco un símbolo del indigenismo en El Salvador? La respuesta es sí, sobre todo si lo vemos como una realidad que evidencia que, al contacto con los españoles en El Salvador florecían culturas con un alto grado de organización social y productiva anclada en la irrigación y en un elevado conocimiento de técnicas agrícolas asociadas al cultivo del cacao. Que, como señala Browning, gracias a este cultivo los indígenas consiguieron establecer con los españoles, relaciones donde gozaban de cierta autonomía e independencia, como no la tuvo otro grupo indígena en la región centroamericana.

La idea de independencia y de ser depositarios de una cultura ancestral está presente en diferentes momentos de la historia de los indígenas de Izalco, a través de sus luchas por la defensa de sus derechos consuetudinarios sobre la tierra y agua, no sólo durante el proceso de Reforma Liberal que puso fin a sus reclamos sobre tierras comunales, sino también a lo largo del siglo XX, con su participación en la insurrección de 1932 y cuando se les arrebató también sus derechos sobre el agua. Y, en efecto, la Alcaldía del Común, órgano máximo de poder entre los indígenas, patente en su memoria colectiva, era la instancia responsable de administrar estos valiosos recursos, que sostenían su etnicidad.

La insurrección y derrota de 1932 resultó un punto de ruptura en los procesos de cambio de sus identidades, allí los indígenas perdieron importantes fuentes de identidad y comunidad, lo que les impidió seguir reproduciendo la unidad agua-cultura en sus relaciones sociales, colocándoles en una posición vulnerable frente a los procesos de la modernidad temprana y tardía.

Los intentos actuales de reafirmación de su cultura indígena integran un proceso que les está llevando a hurgar en esa herencia ancestral, para actualizarla, en estos procesos, han construido tanto imaginarios como realidades. ¿Cómo darle vida a la Alcaldía del Común, ya sin aguas que administrar? La respuesta la han empezado a encontrar los indígenas, quienes a pesar de la segmentación experimentada en sus luchas internas, buscan respuestas en la práctica de la ritualidad y la religiosidad. Pero para avanzar más, quizá tengan que profundizar en su legado ancestral, en su papel intermediario con el Estado, reivindicando esa tradición de autonomía e independencia, misma que llevó a sus mayores a una lucha sistemática por la búsqueda de un lugar, un reconocimiento en la configuración social salvadoreña.

in sectors that suffer from discrimination and exclusion because of their cultural particularities; and that is the struggle of Salvadoran indigenous people, who also suffer from invisibility before a society that cannot seem to grasp the dimension of the importance of processing a new social history which includes them as key actors in what it currently means to be Salvadoran.

In these final reflections, it is worth asking: Is Izalco a symbol of what is indigenous in El Salvador? The answer is yes, especially if we see it as a reality that evidences that, when El Salvador came in contact with the Spaniards, there were cultures that flourished with a high degree of social and productive organization, anchored in irrigation and a high knowledge of agricultural techniques associated to cacao cultivation. And that, as Browning points out, thanks to this crop, indigenous groups managed to establish relations with the Spanish that enjoyed a certain degree of autonomy and independence, as no other indigenous group in the Central American region had.

The idea of independence and of being the recipients of an ancestral culture is present in different moments in the history of Izalco's indigenous groups, throughout their struggles for the defense of their consuetudinary rights over land and water, not only during the process of Liberal Reform that put an end to their claims over communal lands, but also throughout the 20th Century, with their participation in the 1932 rebellion and when their water rights were also taken from them. And, in effect, the Communal Mayor's Office, highest power organ among the indigenous groups, still alive in their collective memory, was the instance responsible for administering these valuable resources which sustained their ethnicity.

The insurrection and defeat of 1932 turned out to be a point of rupture in the processes of change for their identities, and it was then that the indigenous groups lost important sources of identity and community, which kept them from reproducing the water-culture unit in their social relations, placing them in a vulnerable position in face of the processes of early and late modernity.

The current attempts to reaffirm their indigenous culture identify a process that is leading them to explore that ancestral heritage, and in order to make it current, in these processes, they have built both imaginaries and realities. How can they give life to the Communal Mayor's Office, without waters to administer? Indigenous groups have begun to find the answer, in spite of the segmentation experienced in their inner struggles, and they are seeking answers in the practice of rituality and religiosity. But, in order to go further, maybe they will have to delve into their ancestral legacy, into their intermediary role with the State, vindicating

Este proceso sería muy bien acompañado por los esfuerzos de la sociedad mayor por desconstruir esa historia oficial que ha negado e invisibilizado al indígena en El Salvador.

NOTAS

¹Izalco es un símbolo del indigenismo en el país, la medicina tradicional, así como la brujería es una actividad muy difundida entre los indígenas, devienen de saberes ancestrales. A través de ellos los especialistas ligan sus prácticas curativas actuales con su pasado, incluso recurren a espíritus de chamanes o de patriarcas indígenas, que les recomiendan el qué hacer terapéutico que recomiendan a sus pacientes. ♦ Izalco is a symbol of indigenous people in the country; traditional medicine as well as witchcraft are widely spread activities among indigenous groups, which come about from ancient knowledge. Through them, the specialists link their current healing practices with their past, and they even resort to the spirits of shamans or indigenous patriarchs who recommend to them the therapeutic work that they use on their patients.

²La heterogeneidad de los indígenas durante la colonia fue tratado por Chance y Taylor que mostró a partir de un estudio etnohistórico de algunas cofradías de Oaxaca y Jalisco, que tan temprano como fue el siglo XVII, éstas enfrentaban problemas de corrupción y de enajenación de sus propiedades corporativas.

³Es el caso del hermano Macario que según la memoria histórica fue un líder indígena que vivió en el siglo XIX.

⁴Algunos: Quele, Pasazín, Najo, Shupán, Mazín, Quilizapa, Mundo.

⁵Loroco... fernaldia pandurata comúnmente llamada loroco; es una flor comestible y aromática, originaria de El Salvador, utilizada como un condimento en la elaboración de la gastronomía local.

⁶Existe un monumento en el centro del parque recreativo Atecozol construido por el Estado a mediados del siglo XX, aprovechando el agua precisamente de los nacimientos que dan origen al sistema de riego del mismo nombre; según la tradición oral, este lugar era el preferido por este animal mítico para comunicarse con los Izalqueños, lo que recuerda la cosmovisión nahua del inframundo.

LITERATURA CITADA

- Alvarenga, Patricia. 2004. Los indígenas y el Estado: alianza y estrategias políticas en la construcción del poder local en El Salvador. 1929-1944. In: Euraque D, Gould J, y Hale Ch. *Memorias del Mestizaje, Cultura Política en Centroamérica de 1920 al presente*. CIRMA, Guatemala. pp: 366-387.
- Barth, Fredrik. 1976. *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras* FCE, Introducción.
- Browning, David. 1975. *El Salvador, la Tierra y el Hombre*. San Salvador. Dirección de Publicaciones e Impresos. 114 p.
- Chapin, M. 1990. *La Población Indígena de El Salvador*. San Salvador, Dirección General del Patrimonio Cultural.

the tradition of autonomy and independence, the same that led their elders to a systemic fight for the search for a place, for recognition in the Salvadoran social configuration.

This process would be well accompanied by the efforts of the larger society to deconstruct the official history that has negated and made invisible the indigenous people of El Salvador.

- End of the English version -

- Ching. 1997. *Patronage, Politics and Power in El Salvador, 1840-1940*. Santa Bárbara, University of California (Tesis de doctorado). (inédito). 354 p.
- Ching, E., and V. Tilley. 1998. Indians, the military and the rebellion of 1932. In: *El Salvador. Journal of latina American Studies*. Vol. 30, part 1. February. pp: 148-153.
- Cortés y Larraz, Pedro. 1958. *Descripción Geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala, Guatemala*, Sociedad de Geografía e Historia.
- Diccionario Geográfico de El Salvador. Tomo 1. 1970. pp: 632-633.
- Escalante, Arce Pedro. 1992. *Códice Sonsonate, Crónicas Hispánicas*. Dirección General de Publicaciones e Impresos, CONCULTURA, El Salvador. 19 p.
- Fowler, William. 1995. *El Salvador, antiguas civilizaciones*. Fomento Cultural, Banco Agrícola Comercial de El Salvador, El Salvador. 168 p.
- Gould L, Jeffrey. 2004. Nacionalismo revolucionario y memoria local en El Salvador. In: Euraque, D, J. Gould y Hale, Ch. *Memorias del Mestizaje, Cultura Política en Centroamérica de 1920 al Presente*. CIRMA, Guatemala. pp: 402-426.
- Lardé y Larín, Jorge. 1957. *El Salvador, Historia de sus Pueblos, Villas y Ciudades*. Departamento Editorial del Ministerio de Cultura, San Salvador. 194 p.
- Lauria Santiago, Aldo. 1999. Land, community, and revolt in Late Nineteenth-Century Indian Izalco, El Salvador. *Hispanic American Historical Review* 79:3, Duke University Press. 527 p.
- Ministerio de Educación .1994. *Historia de El Salvador*. T I. Dirección de Publicaciones e Impresos. El Salvador. 44 p.
- Montes, Santiago. 1977. *Etnohistoria de El Salvador*. El Cuachival Centroamericano. Tomo II, Ministerio de Educación, Dirección de Publicaciones. pp: 45-46.
- Rodríguez, América, y Lara, Carlos B. 1999. *Las identidades indígenas de Izalco y Cacaopera* CIRMA- inédito-
- Tilley, Virginia. 1997. *Indigenous People and the State: Ethnic Metacconflict in El Salvador*. Tesis doctoral en Ciencias Políticas. University of Wisconsin-Madison. 239 p.

Otras fuentes:

- Actas del Cabildo de 1930 a 1940. Alcaldía Municipal de Izalco.
- Actas de la Alcaldía del Común de 1935 a 1972. (INARH).