



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

ENTRE PUEBLOS Y HACIENDAS
TERRITORIO Y ECONOMÍA PARROQUIAL EN LA
DIÓCESIS DE GUATEMALA. SONSONATE Y SAN
SALVADOR, 1680-1750

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

MAESTRO EN HISTORIA

P R E S E N T A

SELVIN JOHANY JERÓNIMO CHIQUÍN ENRIQUEZ

DIRECTORA DE TESIS: DRA. GABRIELA SOLÍS ROBLEDA

MÉRIDA, YUCATÁN. DICIEMBRE DE 2022

© Selvin Johany Jerónimo Chiquín Enriquez 2022

Todos los derechos reservados

Pero cuando la fe comenzó a propagarse y a la gente le pareció divertida la idea de mover montañas, éstas no hacían sino cambiar de sitio, y cada vez era más difícil encontrarlas en el lugar en que uno las había dejado la noche anterior; cosa que por supuesto creaba más dificultades que las que resolvía.

Augusto Monterroso,
La oveja negra y demás fábulas (1969)

AGRADECIMIENTOS

No es, ni de lejos, una convención el agradecer a las personas e instituciones que me permitieron presentar esta tesis. Así, en primer lugar, va mi entera gratitud al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), en especial a la Unidad Peninsular, por haberme aceptado en el programa de maestría en historia en medio de tiempos tan inciertos, así como a la planta docente del posgrado. Desde luego, extiéndase esto a las personas que me facilitaron desde el inicio mi permanencia en el programa: el Dr. Pedro Bracamonte y Sosa, coordinador del posgrado, la Lic. Paulina Nava, secretaria técnica, y la Dra. Valentina Garza, de la subdirección de docencia. En ese sentido, la Lic. Nava me facilitó un sinfín de trámites, por lo que quedo en gran deuda. La Dra. Garza, entre todas las facilidades que brindó a quienes cursábamos el programa, hizo posible que el CIESAS me asignara un apoyo económico a finales de 2020, al saber que estaba en México y que me había quedado corto de tiempo para ingresar a la convocatoria de becas nacionales de ese año. Luego, a partir de 2021 pude contar con una beca nacional financiada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), por la que estaré eternamente agradecido. Asimismo, mi reconocimiento al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, por haberme permitido ser parte del programa CLACSO-CONACYT.

Si hubieran, los aciertos de esta tesis constituirían mérito de la esmerada dirección de la Dra. Gabriela Solís Robleda, quien siempre tuvo tiempo para resolver mis inquietudes y revisó con cuidado los borradores de los capítulos. No menos puedo decir de las minuciosas, críticas y rigurosas lecturas de la Dra. Adriana Rocher Salas y del Dr. Mario Humberto Ruz, quienes siempre estuvieron dispuestos a señalar inconsistencias y oportunidades para mejorar el trabajo. Por un lado, la Dra. Rocher siempre atendió a mis llamados —de auxilio—, y me dedicó el tiempo que fuera necesario para aclarar dudas surgidas de sus comentarios. El Dr. Ruz, por su parte, no solo fue en extremo generoso al compartir información valiosa sobre el área de estudio, sino que también me hizo sugerencias para darle mayor profundidad al texto. La deuda se extiende a la Dra. Gabriela Sofía González Mireles, quien aceptó incorporarse al comité de tesis y leer estas páginas.

Debo reconocer que, pese a todo pronóstico, me fue posible trabajar con documentación de la época gracias a la labor y generosidad de quienes trabajan en los archivos que consulté en Guatemala. El Mtro. Alejandro Conde, encargado del Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala (AHAG), como ya es costumbre, me facilitó material de gran valía sin el que me

hubiera sido imposible llevar a cabo la investigación. Asimismo, en el Archivo General de Centroamérica (AGCA) tuve la suerte de contar con el apoyo del atento personal, entre septiembre y noviembre de 2021, para transcribir y fotografiar documentos de los que se sirvió extensamente el trabajo. Sirvan también estas líneas para reconocer la incansable labor de Jorge Castellanos (†), quien con sus conversaciones y curiosidad siempre hizo de la sala de investigadores del AGCA un lugar ameno para trabajar.

Hay quienes me han ayudado de muchas maneras. En Guatemala, la Dra. Tania Sagastume Paiz y el Dr. José Cal creyeron lo suficiente en mi trabajo como para dar testimonio de ello en el proceso de ingreso a la maestría. Desde Mérida, la Dra. Laura Machuca no solo nos dio un maravilloso curso de teoría de la historia y luego, otro de prosopografía y redes sociales, sino que también se ha mantenido al tanto de mis avances y me ha brindado su apoyo. Desde El Salvador, el Dr. Julián González Torres y el Dr. Ricardo Castellón resolvieron algunas dudas sobre la documentación de la que podía echar mano. Por su parte, agradezco al Dr. Brian Connaughton y al Dr. Jorge Traslosheros por su amabilidad y ayuda. También, la Dra. Laura Matthew me ha tendido su mano en más de una ocasión. De igual manera, el Dr. Juan Carlos Sarazúa me ha brindado su apoyo en lo que ha estado en sus posibilidades. Y, sin duda, mi deuda se hace más grande con la Dra. Coralia Gutiérrez Álvarez, cuya amistad, hospitalidad y confianza siempre agradeceré.

El Dr. Aaron Pollack ha estado pendiente de mi trabajo y, en ese sentido, he sido beneficiario de su característica generosidad. Debo mencionar que el Dr. Pollack me permitió el presentar una parte de esta tesis en el Seminario Permanente de Historia de Centroamérica y Chiapas, que él coordina, junto al Dr. Gerardo Monterrosa y la Dra. Amanda Torres Freyermuth. En ese sentido, agradezco sobremanera a quienes comentaron con rigor el texto que ahí presenté, particularmente a la Dra. Rosalba Piazza, el Dr. Armando Méndez Zárate, el Dr. Julián González Torres, el Mtro. José Enrique Sánchez, el Dr. Pollack, el Dr. Monterrosa y el Mtro. José Javier Guillén Villafuerte. No puedo dejar de mencionar que este último tuvo la gentileza de compartirme material de suma importancia que incorporé en el capítulo 4.

Sin duda alguna, con quienes he contraído la deuda más grande es con mis seres más queridos. Y es que, en primer lugar, nunca hubiera imaginado que en la maestría conocería a la persona con la que ahora comparto días, sueños, alegrías y desilusiones. A Sarahy Vázquez le agradezco por haberme acompañado, de inicio a fin, en este proceso, y darme la confianza de discutir sobre nuestros trabajos. Es justo reconocer que en esas largas conversaciones hubo

momentos que me ayudaron a darle claridad a ciertas partes de la tesis. En un sentido más amplio, no podría darle las gracias suficientes por creer en mí, darme su amor incondicional y apoyarme en todo momento. ¡Ah! Y por la música.

Mi familia en Guatemala, por otro lado, merece crédito por un sinfín de cosas y creo que nunca seré capaz de pagar todo lo que me han dado, incluso en los momentos más difíciles. María Enriquez y Herberth Chiquín, mis padres, nunca me han abandonado y, al contrario, han estado pendientes de mi bienestar. ¡Gracias, *papa* y *mama*, por ser verdaderos modelos de generosidad, humildad y alegría! Igualmente, mi hermana, Jackelin Chiquín, nunca ha dejado de preocuparse por mí a pesar de que haya iniciado una nueva etapa. A mi nueva familia en Puebla le debo el gran apoyo brindado y todo el tiempo compartido. Muchas gracias, doña Graciela, don Raúl, doña Rosita, Marco, Tania y Ricardo.

Heber Orellana y Mónica Castro, muy a pesar de nuestras comunicaciones intermitentes, nunca han dejado de estar —*ahí*—, con su amistad incondicional.

Finalmente, muchas gracias por la compañía a Lobito, Pantera y Sol.

RESUMEN

A lo largo de este trabajo se pretende dar cuenta de un proceso al que se asistió entre fines del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII, a saber, el de una mayor territorialización pretendida por los preladados y los párrocos en la región histórica comprendida por las alcaldías mayores de Sonsonate y San Salvador, al este de la Diócesis de Guatemala. El problema de investigación aborda una complejidad que, hasta entonces, la historiografía había atendido de manera escasa: las parroquias como entidades que, para bien entrado el siglo XVII, iban más allá del modelo de cabeceras y pueblos sujetos, y cómo ello se dejaba sentir en la aprehensión efectiva de estas unidades jurisdiccionales, con todo y los recursos que implicaba su administración. Todo ello debido a la aparición de las haciendas, el crecimiento de la población ladina y la reconfiguración de los pueblos de indios. Por ello, el texto se dedica, en primer lugar, a sentar las bases de esta historia parroquial, centrándose en las parroquias y sus territorios en el marco de la Monarquía hispánica, así como en el marco regional; en segunda instancia se da cuenta de la complejidad que suponía el espacio salvadoreño, al contener cinco regiones parroquiales intestinas que permiten explicar cómo se dio el proceso de manera diversa, con todo y el perfil de los ministros eclesiásticos que ahí se desempeñaban en tanto hacía parte del proceso de territorialización motivado por el ordinario. Enseguida, la tesis se dedica a mostrar el proceso de mayor aprehensión del territorio eclesiástico por parte de obispos, párrocos e incluso fieles con las herramientas que tenían a la mano, para concluir que el proceso fue inacabado, aun cuando hubo esfuerzos loables para sujetar el territorio de manera más efectiva. Finalmente, se da cuenta del proceso de territorialización con una radiografía a la economía parroquial, argumentando también que en estos años la Corona posó una mirada más férrea sobre los rubros de ingreso de los párrocos, por lo que también aquí se establece la importancia del período a estudiar para posar la mirada sobre la primera etapa reformista de la monarquía borbónica. En el trabajo también se explica cómo fue que los párrocos, a pesar de la territorialización inacabada expuesta, fueron capaces de drenar una cantidad importante de recursos de sus parroquianos. Asimismo, el estudio devela que los obispos intentarían en estos años una mayor sujeción de los regulares, como aprehensión de su territorio, que permitiría explicar por qué las parroquias de esta área de la diócesis fueron secularizadas en los primeros intentos de las autoridades, reales y eclesiásticas, de transferir los curatos en manos de regulares a los clérigos según la conocida orden de Fernando VI.

ÍNDICE

Introducción	1
Capítulo I. Las bases de una historia parroquial en Sonsonate y San Salvador	24
1. La Monarquía hispánica y sus parroquias	24
2. Las parroquias en la Diócesis de Guatemala	31
3. Sonsonate y San Salvador entre fines del siglo XVII e inicios del siglo XVIII	41
a. El medio geográfico	42
b. La economía regional	44
c. Aspectos sociales	55
4. Breves reflexiones sobre el capítulo	66
Capítulo II. Las parroquias y los ministros eclesiásticos	68
1. Una aproximación a las regiones parroquiales	68
a. Sonsonate	72
b. San Salvador	75
c. San Vicente	79
d. San Miguel	83
e. Santa Ana	88
2. Los párrocos en Sonsonate y San Salvador	91
a. Calidades y parroquias	93
b. Formación y lenguas	96
c. Coadjutores y curas interinos	103
3. Breves reflexiones sobre el capítulo	108
Capítulo III. Las transformaciones de los territorios parroquiales	109
1. La división de parroquias y las coadjutorías	110
a. Izalco y su numerosa feligresía: un pueblo y dos parroquias	112
b. El cambio parroquial, las haciendas y los ladinos	125
2. Las haciendas, ¿integradas o al margen de las parroquias?	140
3. Las cofradías y el territorio de las parroquias	152
a. El paisaje cofradial	152
i. Cofradías y hermandades	153
ii. Las devociones	157
b. El territorio parroquial y su integración mediante las cofradías	160
4. Breves reflexiones sobre el capítulo	168
Capítulo IV. La economía parroquial y la construcción de una territorialidad	169
1. Fieles y tributarios	169
2. Cuestiones de acuerdos y costumbres: las raciones y el servicio	182
3. Las contribuciones en las parroquias regulares vistas por un obispo y su visitador	200
4. La promoción de ciclos litúrgicos locales	208
5. Una sociedad agraria alimenta a sus parroquias	222
6. ¿Preocupaciones ladinas? Los derechos por la administración de sacramentos	228
7. Breves reflexiones sobre el capítulo	241
Reflexiones finales	243
Anexos	250
Referencias	270

CUADROS, GRÁFICAS Y MAPAS

Cuadros

Cuadro 1.1. Calidades de las feligresías en Sonsonate y San Salvador, 1733-1734	64
Cuadro 2.2. Curas y ministros auxiliares en las visitas de dos obispos, 1717-1734	105
Cuadro 3.1. Haciendas y hatos en el valle de Titihuapa: sus almas de confesión	129
Cuadro 3.2. Curato de Gotera y sus anexos según tres visitas pastorales, 1711-1734	138
Cuadro 3.3. Cofradías y hermandades en Sonsonate y San Salvador: 1723- y 1733-34	155
Cuadro 4.1. Asignación de ración y servicio por Landecho, 1561	184
Cuadro 4.2. Ración y servicio de la parroquia de Guaymoco, 1689	190
Cuadro 4.3. Ración y servicio de la parroquia de Caluco, 1689	191
Cuadro 4.4. Dinero de comunidad de las doctrinas de Cojutepeque y Tonacatepeque	194
Cuadro 4.5. Raciones y servicios en la doctrina de Cuzcatlán, 1720	204
Cuadro 4.6. Cofradías meseras y festividades celebradas en algunas parroquias	211
Cuadro 4.7. Pagos al cura de Sonsonate por parte de dos cofradías, 1717	214
Cuadro 4.8. Gastos en dinero de cofradías, devociones y Cuaresma en Cuzcatlán, 1720	215
Cuadro 4.9. Gastos por otras festividades en la doctrina de Cuzcatlán, 1720	215
Cuadro 4.10. Derechos de las cofradías percibidos por el cura de San Vicente, 1714	216
Cuadro 4.11. Capellanías parroquiales de San Juan Opico reportadas en 1734	227
Cuadro 4.12. Capellanías de la parroquia de San Salvador reportadas en 1688	228
Cuadro 4.13. Aranceles del obispado de Chiapa con base en los aranceles de Guatemala	230
Cuadro 4.14. Derechos por administración de sacramentos a indios, 1734	235
Cuadro 4.15. Derechos por sacramentos en la doctrina de Cuzcatlán, 1720	237
Cuadro 4.16. Cobros por entierros en la parroquia de San Miguel, 1723	239

Gráficas

Gráfica 3.1. La feligresía de Izalco en distintas fuentes, 1723-1757	115
Gráfica 3.2. Cofradías y hermandades: sus devociones, 1713-23	158
Gráfica 3.3. Cofradías según composición social en la primera mitad del siglo XVIII	166
Gráfica 4.1. Distribución de los gastos de culto en la parroquia de Izalco, 1746	213
Gráfica 4.2. Valor de los diezmos de la Diócesis de Guatemala, 1700-1755	224
Gráfica 4.3. Distribución de los ingresos del cura de San Vicente, 1714	239

Mapas

Mapa 1.1. El arzobispado de Guatemala y sus parroquias, ca. 1750	41
Mapa 1.2. Sonsonate y San Salvador, siglos XVI-XVIII	42
Mapa 2.1. La región parroquial de Sonsonate, ca. 1730	75
Mapa 2.2. La región parroquial de San Salvador, ca. 1730	79
Mapa 2.3. La región parroquial de San Vicente, ca. 1730	83
Mapa 2.4. La región parroquial de San Miguel, ca. 1730	88
Mapa 2.5. La región parroquial de Santa Ana, ca. 1730	91
Mapa 3.1. Las dos parroquias de Izalco, 1770	125
Mapa 3.2. El curato de Titihuapa, 1770	135
Mapa 3.3. Cofradías y hermandades por parroquia, ca. 1730	157

INTRODUCCIÓN

En enero de 1734, Juan Gómez de Parada, a la sazón obispo de Guatemala, se encontraba realizando una serie de visitas pastorales en el oriente de su diócesis. En su recorrido visitó, también, uno de los curatos más importantes de su obispado: el de San Miguel. Ahí, Gómez de Parada revisó los títulos de los curas y de quienes ayudaban a la administración de la parroquia, los libros sacramentales, de cofradías y de las fábricas parroquiales; además, preguntó por los pueblos y los lugares que componían la administración, incluida su feligresía, la lengua y los ministros que atendían. Una vez recibida la información y vista la situación del curato, el auto general de visita incluía reformas a la administración de las asociaciones de fieles, el saneamiento de las cuentas de la fábrica, así como aspectos relacionados con la doctrina y otras propias a la salud espiritual de la grey.

Sin embargo, el auto también incluía disposiciones un tanto distintas a las que pueden encontrarse en las visitas de sus antecesores, pues pasó revista a las licencias de los oratorios que se encontraban en las haciendas del curato para asegurarse de que el culto era celebrado en esos lugares bajo el permiso de él o quienes lo habían antecedido. Asimismo, una vez reconocida la larga distancia que existía entre la cabecera y el Valle del Pedregal, un sitio a 25 leguas en el que había varias haciendas, estableció una ayuda de parroquia, dotándola de todos los ornamentos que habían quedado de la iglesia del pueblo extinto de Tocoxtique. Por ministro nombró, de manera permanente, al bachiller don Juan Medal, a quien le asignó una capellanía vaca en la ciudad de San Miguel y todas las obvenciones que diera la feligresía de aquel valle, a la que se le exhortaba para su cooperación con la fábrica, ornato y decencia del culto divino. De igual manera lo hizo en el Valle de Teunate, al señalar al bachiller don Fernando de Lara para residir en el pueblo más cercano y administrar esta nueva ayuda de parroquia, en lo que se nombraba ministro perpetuo, con una congrua asignada de 300 pesos anuales.¹

Del Valle del Pedregal se sabe que, para 1736, la permanencia de la ayuda de parroquia no sólo era necesaria, sino que insuficiente, pues era un hecho que, en otros valles cercanos, como el Chiagüite y el de Maniadero, que pertenecían al curato de Gotera, se carecía de la administración espiritual efectiva por la lejanía de su cabecera, y que podían ser aliviados si se elevaba la ayuda de parroquia a curato, lo que, al final, no sucedió.²

¹ Visita al curato de San Miguel, 1734, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales*, volumen V, en prensa.

² Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala (AHAG). Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías El Salvador, leg. 4. El Br. Pedro Félix Martínez al cabildo sede vacante de la ciudad de Guatemala, 1736.

Varias leguas al occidente de San Miguel, en el curato de San Juan Chalatenango, algo más de cincuenta años antes, el bachiller don Francisco Javier Manzano daba cuenta de la extensión de su curato. Como pocos de su época, el párroco no se limitó a enumerar los pueblos de los que se componía su parroquia hacia 1688. En cambio, se dio a la tarea de expresar detalladamente cada uno de los sitios en los que su grey se asentaba, incluso si tenía poco conocimiento de ella por nunca haberle administrado sacramento alguno. Desde la cabecera y los pueblos que de ella eran sujetos, con su población, cofradías, ingresos económicos e iglesias, hasta las haciendas, sitios y valles, tan poco dados a la sujeción del pastor local, con las familias que ahí habitaban, ermitas y, en donde podía, lo que recolectaba en su calidad de cura. Caminos, ríos que atravesar, topografías irregulares y relaciones entre población india, castas y españoles son sólo algunos de los elementos de los que trató en su relación el cura Manzano, compuesta en ocho folios de apretada y poco legible escritura.³

Ambas situaciones estaban lejos de considerarse aisladas. En cambio, las parroquias de la región constituida por las alcaldías mayores de Sonsonate y San Salvador, las más al oriente de la Diócesis de Guatemala, parecían compartir situaciones similares: crecimiento de haciendas, aumento demográfico de las castas, recuperación de la población indígena y una estrecha relación de los pueblos de indios con los mercados interregionales, en los que ambas jurisdicciones se insertaban por medio del añil, además de la producción de ganado, sal, cacao, entre otros productos comerciables.

No obstante, como se pretende establecer en el apartado historiográfico, hasta ahora la producción especializada en torno a la historia eclesiástica de la Diócesis de Guatemala, y la región salvadoreña en especial, ha sabido advertir de manera escasa cómo este escenario cambiante era correspondiente con la situación de las parroquias. En cambio, parece persistir una preocupación por mostrar una suerte de dinámicas que se resumen en cabeceras junto a sus anexos. Además, ha existido poco interés por mostrar el dinamismo que podían evidenciar los elementos que constituían a las parroquias, dando igual, entonces, si se trata del siglo XVI como si se habla del siglo XVIII.

³ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales, San Vicente, leg. 1. Relación del curato de Chalatenango, 1688.

En contraste, el espacio que se ha elegido para este estudio tenía poca coincidencia en este reducido marco.⁴ En efecto, curas, feligresía, obispos y ministros de la Corona eran conscientes de que estas parroquias eran, en realidad, espacios sociales más complejos, y que no siempre eran fáciles de sujetar a los gobiernos espiritual y temporal. En función de esto es que puede decirse que se presenta como un escenario propicio para analizar procesos de control territorial y las relaciones entre diversos agentes que se encontraban actuando en un mismo espacio, a la vez que también lo producían.

Se han elegido las décadas que van de 1680 a 1750 como temporalidad, porque, a más de los cambios que se percibían en lo económico y lo social, en esos años se ha podido comprobar que existieron esfuerzos por integrar al territorio de las parroquias de forma más efectiva. Las intenciones tuvieron distintos orígenes: preladados, párrocos y feligreses, aunque no con la misma fuerza en todos los casos y no siempre con intereses en común. Estos años, por cierto, fueron coincidentes con los gobiernos de seis obispos, de los que puede decirse que intentaron dirigir su diócesis con formas propias. Con eso en consideración, debe reconocerse que sus acciones tampoco tuvieron el mismo grado de intensidad en lo que respecta al control de su jurisdicción y, en ese sentido, en la construcción de una territorialidad parroquial acorde a sus gobiernos pastorales. De ahí que mitrados como Juan Bautista Álvarez de Toledo (1713-1723) y Juan Gómez de Parada (1728-1735) aparezcan más representados en la presente tesis.

El período inicia con los años en que gobernó la mitra Andrés de las Navas y Quevedo (1682-1702).⁵ Durante la primera década de su gobierno se redactaron numerosas descripciones de parroquias en todo el obispado, en las que se incluían obvenciones e ingresos recibidos por costumbre, cofradías, lugares y pueblos, distancias, territorio y caminos, ministros, feligreses, modo de enseñar la doctrina, entre otros. Estas descripciones, que en sí mismas fueron de gran utilidad para este trabajo —aunque unas más detalladas que otras—, respondieron a un interés más amplio del Consejo de Indias por conocer la situación de los obispos de la Provincia Eclesiástica de México.⁶ Por estos mismos años es que se pudieron encontrar evidencias de unos intentos más claros de integración del territorio eclesiástico, y no sólo en la Diócesis de

⁴ Coincide en su mayoría con El Salvador, salvo en lo que respecta al área de Goascorán, de Honduras actual, que incluye Langue, Aramecina, Zapigre; asimismo, también se incluyen algunas islas del Golfo de Fonseca que son también parte de Honduras.

⁵ Los otros obispos son Mauro de Larreátegui y Colón (1703-1711), Carlos Gómez de Cervantes (1723-1726) y Pedro Pardo de Figueroa (1735-1751). Aparecen, también, algunas referencias al arzobispo Francisco José de Figueredo y Victoria (1752-1765).

⁶ Relaciones similares, surgidas en este contexto, pueden verse en Gerhard, “Un censo de la diócesis”; Carrillo Cázares, *Michoacán en el otoño*.

Guatemala. Asimismo, en estas décadas se asiste a un aumento de las asociaciones de fieles, asunto que también servirá en la explicación.

Por su parte, el arco temporal se cierra en la década de 1750, cuando la diócesis de Guatemala recién se había elevado a arzobispado unos años atrás, con las mitras sufragáneas de Chiapa, Honduras y Nicaragua. También fue en esta década que se puso en marcha la política de secularización de doctrinas impulsada por Fernando VI y, por tanto, todas las parroquias en Sonsonate y San Salvador en manos de regulares fueron transferidas al clero secular en la primera ola secularizadora, asunto que ya no se toca en esta tesis, dado que los problemas encarados por preladados, párrocos y feligresía serían otros. Como signo de una época distinta, que debe ser objeto de estudio de otros trabajos, puede observarse cómo ya en la siguiente década, la de 1760, se asistiría a nuevos impulsos por lograr una mayor sujeción del territorio diocesano, lo que implicaba, *mutatis mutandis*, un control más efectivo de los territorios indianos del Rey. Por eso es que el arzobispo Pedro Cortés y Larraz (1766-1779), además de hacer uso de las herramientas que sus antecesores tuvieron a la mano para territorializar el espacio que *de iure* le competía, realizó propuestas más radicales, como la creación de nuevos pueblos, a instancia de los ministros reales, para contener a la población dispersa, así como la quema de asentamientos irregulares diseminados por todo el Obispado y el establecimiento de monopolios por parte del Rey para evitar la falta de gobierno que se daba cita en haciendas, obrajes y trapiches. En cambio, el período que interesa a este trabajo se caracteriza por el uso de un utillaje más conocido por los mitrados para integrar el espacio eclesiástico.

Por su parte, los elementos que constituían el conjunto de la economía parroquial eran sufragáneos de esa realidad. En tanto aspectos de primer orden para el sostenimiento de las iglesias locales en contextos ligados a la costumbre y la negociación, las finanzas de las parroquias parecen ser una vía de ingreso para comprender los procesos asociados a la territorialidad. Tanto las formas en que se organizaban los distintos rubros de ingreso, como la materialización del culto en las fábricas parroquiales, la organización de la feligresía para ello y la pléyade de transacciones desplegadas por los líderes espirituales —al margen de sus tareas pastoriles—, constituyen una guía para preguntar en qué medida se daban cita esas relaciones con el territorio tan atentas a los tiempos seculares de la región y, a la vez, tan cercanas al ámbito eclesiástico. De ahí que haya sido el elemento que se haya decidido seguir con más atención, como se evidencia en el último capítulo.

No debe descontarse el peso del flujo de bienes que implicaba la Iglesia en su dimensión local. Si bien es cierto que desde hace varias décadas ha existido un interés notable por comprender el papel de los actores subalternos, principalmente indígenas, en los circuitos mercantiles, incluyendo el repartimiento de mercancías y el comercio indígena,⁷ no se ha abordado de igual manera la participación que en este sentido tuvo la parroquia a pesar del importante cauce de excedentes que permitía trasladar de una territorialidad a otra. De aquí que se haya optado por una aproximación a toda la economía propiciada por la feligresía cuyos productos, o al menos buena parte de ellos, fueron canalizados por los párrocos, fueran seculares o regulares, hacia los mercados coloniales. Aunque a una escala más amplia parecen ser pequeños y medianos excedentes que extraían los ministros eclesiásticos de sus parroquianos, es claro que, en conjunto y a nivel regional, tuvieron cierta relevancia. Dados los objetivos propuestos para la investigación de tesis, este aspecto se aborda al final limitándose al planteamiento de algunas reflexiones al respecto. Pese a ello, no se podía evadir el peso que la producción en pequeña escala, para los fines ya enunciados, podía tener en un espacio que se apropiaba de diversas formas y por una variedad de actores.

Pero el interés no sólo radica en analizar el territorio parroquial desde su componente económico a manera de radiografía del grado de control que la Iglesia tenía de la grey, sino que se pretende prestar atención a un proceso de territorialización proyectado desde las dos caras de la moneda, ya que también en las décadas aquí abordadas los ingresos de las parroquias fueron sujetos de una supervisión que se dejaba sentir más férrea por parte de la Corona y, en algunos años, incluso por la mitra para el caso de las parroquias regulares —lo que también permitiría ver en qué posición se encontraban las órdenes que administraban curatos en esta área de la diócesis—. En realidad, este asunto se correspondió con una situación de dimensiones indianas y, en especial, fueron las contribuciones que percibían los párrocos de la población indígena las que se cuestionaron con mayor ahínco. De esa manera, tanto en los años de Carlos II como en los de Felipe V puede referirse ya a intenciones claras de fiscalizar a los ministros eclesiásticos, por lo que aquí también se apuesta por una explicación en la que dicha fiscalización no sólo haya correspondido a los intereses de la Monarquía por percibir mayores ingresos, sino también a sus deseos de poner en regla a párrocos, seculares y regulares, y sujetarlos de mejor manera.

¿Por qué la parroquia y no otra entidad? En buena medida, intenté responder esta pregunta desde que inicié a plantear el proyecto de investigación, cuando el tema se hallaba poco

⁷ Romano, *Mecanismo y elementos del sistema*, 216-41; Garavaglia y Grosso, “Indios, campesinos”.

delimitado. De esos primeros abordajes, apoyados de textos que me permitieron observar a la parroquia como un laboratorio propicio para “contar las cosas relevantes que suceden cuando aparentemente no pasa nada” —para tomar prestada y adaptar, quizás con demasiada libertad, una conocida expresión de Giovanni Levi—,⁸ el trabajo se vio tributario de una forma de entender a esta entidad como una unidad jurisdiccional de primer orden en los engranajes de la Monarquía hispánica. Así, a través de su estudio considero que pueden entenderse procesos de conflicto, negociación y, para este caso, de gobierno y territorialización.

Cada parroquia puede verse no sólo como unidad de una diócesis determinada, sino, en sí misma, “como un microuniverso con sus propias peculiaridades, dinámicas y necesidades”, como expresa Rodolfo Aguirre Salvador.⁹ Además, como lo notó Adriaan van Oss hace varias décadas, la práctica del catolicismo, atendida a cómo las congregaciones de fieles la vivían, puede seguirse y entenderse a través de esta institución de manera privilegiada, complementando esta mirada con aquello que los debates teológicos y las políticas llegadas de una metrópoli lejana podían decir sobre el asunto.¹⁰ Parece, entonces, que se trata de una entidad fundamental para analizar procesos a ras de suelo.

Por supuesto, hablar de parroquia no es referir únicamente a la administración y práctica religiosa si se toma en consideración que las configuraciones parroquiales lo eran, a la vez, de la geografía, los sistemas agrarios, las lenguas e, incluso, la toponimia, siguiendo a Oscar Mazín¹¹ y por decir lo menos sobre esta complejidad. En el análisis también puede seguirse a los pastores eclesiásticos, los feligreses y otras autoridades y actores en sus múltiples interacciones, lo que implica dar un paso de lo meramente espiritual para referir a otros planos que involucran lo político, lo social y lo económico, que desde luego no estaban disgregados en el período de estudio.

Por un lado, se tiene la dimensión política presente en la esfera parroquial dado que, desde el ámbito formal y especialmente en el contexto indiano, lo eclesiástico y el poder real eran dos aspectos que poco podían separarse, cosa que se constata asimismo en los ámbitos locales. De aquí que pueda verse el juego de poderes que incidían en el marco parroquial entre distintos actores. Ya fuera en pueblos de indios o de población no indígena, pueden encontrarse párrocos,

⁸ Levi, *La herencia inmaterial*, 13.

⁹ Aguirre Salvador, *Un clero en transición*, 147.

¹⁰ Oss, *Catholic Colonialism*.

¹¹ Mazín, “Reorganización del clero”, 229.

actores locales —como principales, fiscales, hacendados o gente del común— y otros ministros disputando, mediando y negociando la autoridad, las tensiones, o bien, el control de las instituciones.¹²

Otro elemento de particular interés en el entramado parroquial resulta ser el que tenía que ver directamente con la grey: las cofradías. Tanto en el ámbito urbano como en el rural, estas asociaciones de fieles en gran medida reforzaban la cohesión del espacio parroquial, dadas sus prácticas religiosas o por la naturaleza de sus bienes, definidos por la vocación económica regional. Como indica Carbajal al respecto: las cofradías “lejos de competir con la parroquia, parecían muchas veces contribuir a la organización de un paisaje parroquial”.¹³ Ello era así porque estas corporaciones se encargaban no sólo de reproducir sino también de financiar el rito cristiano en ciudades, villas y pueblos en una intersección entre “el trabajo, el tiempo, la organización, el dinero y los bienes”. Quizás por esta funcionalidad es que resultaban tan importantes para los preladados y, a la vez, para la Corona lo cual se expresa en sus intentos de ponerlas bajo su control.¹⁴

Así, y sin que lo anterior agote el universo de experiencias vividas al interior de las parroquias indianas, puede decirse que se trata de una institución multifacética y presente en la vida de los sujetos coloniales. Después de todo, como institución, la parroquia fue un medio relevante, entre otros, que hizo posible la materialización de la figura del Rey, en tanto soberano y patrono. Y, como unidad social, en estas unidades territoriales se organizó buena parte de la vida de las personas y se dirigió, de forma cotidiana, la conciencia de los fieles, a más de la muy importante función de llevar el registro y control de la población que vivía en sus términos y de ser un espacio en el cual se administraba una forma de justicia en un universo jurisdiccional amplio y complejo.¹⁵ Pero para que este tipo de relaciones se dieran cita conforme un proyecto diocesano, así como a lo interno de las comunidades parroquiales, era preciso que se proyectara

¹² Otro aspecto que tiene que ver con la posición del ministro eclesiástico en relación con la grey es su involucramiento personal más allá de la cura de almas. En este sentido, no fueron pocas las ocasiones en las que los párrocos establecieron vínculos que pasaban por alto el celibato clerical, aunque no necesariamente fuera visto de manera escandalosa. En contraposición, conductas como la sollicitación en el confesionario eran perseguidas con ahínco por la Iglesia, así como la sodomía. De menos envergadura, ciertos comportamientos y faltas que se encontraban en los márgenes del modelo de pastor y maestro también son una ventana para comprender de qué manera se establecían las relaciones con la feligresía. Taylor, *Ministros de lo sagrado*, I:267-311 y II: 513-707.

¹³ Carbajal López, *Cuerpos profanos*, 7-11 y 278-9.

¹⁴ González Torres, “Vida material y espiritual”, *passim* y *máxime* 21-22.

¹⁵ Cervantes Bello, “La Iglesia en la conformación”, 22-26; Ramos, *Death and Conversion*, 91-92. Sobre la administración de justicia eclesiástica en lo local, véase Traslosheros, *Historia judicial eclesiástica*, 41. Sobre la extensión del aparato judicial eclesiástico a escala parroquial en la Diócesis de Guatemala véase Chiquín Enriquez, “Administrar la justicia”, 200-203.

una territorialización sobre estas entidades.

Por lo anterior es que el concepto de territorio servirá de lente analítica en el trabajo. En este sentido, será importante comprender cómo, en el ínterin que se construía un territorio mediante la apropiación del medio, se creaba un conjunto de relaciones signadas por el poder, organizando al espacio vivido y marcando un control sobre lo que podía ser sujeto a distribución, asignación o posesión.¹⁶ En términos generales, sobre el territorio fue que la sociedad podía proyectar las estrategias mediante las cuales sus miembros accedían al control y el uso de los recursos.¹⁷ Tanto histórica como culturalmente, el ámbito espacial fue sujeto de apropiación y, así, se construía un territorio que involucraba también tradiciones, costumbres, memorias, rituales y formas concretas de organización social. En ese sentido, las relaciones de poder y los cambios en su significación fueron parte asimismo de los procesos históricos de construcción territorial.¹⁸

Esta perspectiva puede ser útil para comprender el orden político en el que se insertaban las parroquias coloniales. Así, la jurisdicción (*iurisdictio*), como un elemento fundamental de toda comunidad de Antiguo Régimen, estaba necesariamente vinculada a un territorio determinado. Se trataba de un orden social en el que cualquier acto de poder se desplegaba en relación con una jurisdicción.¹⁹ Construida en la doctrina bajomedieval, la imagen del *territorium* estaría asociada, en este orden de ideas, a “un espacio de tierra armado y premunido de jurisdicción”. *Iurisdictio cohaeret territorium* fue un axioma bastante común entre los juristas desde el siglo XII e implicaba la idea una “jurisdiccionalización” de la naturaleza.²⁰ Este proceso ha sido interpretado, en otros casos, como un equipamiento político del espacio, en tanto organización de la extensión y territorialización del poder.²¹

Allende la experiencia sobre el espacio apropiado se despliega, también, una forma de entenderlo como propio, que no es lo mismo que apropiárselo. De forma más precisa puede hablarse de un proceso de subjetivación. Es decir, una comprensión de las relaciones sociales que se daban cita en el espacio y coadyuvaban a una cohesión social, a manera de “adhesivo”, en el territorio. En ese sentido, la presencia de la Iglesia y su aparato institucional, que para la

¹⁶ Raffestin, *Por una geografía*, 107.

¹⁷ Godelier, “Territorio y propiedad”, 107.

¹⁸ Barabas, “El pensamiento sobre el territorio”; Barabas, “La construcción de etnoterritorios”, 149.

¹⁹ Agüero, “Las categorías básicas”, 31-36.

²⁰ Hespanha, *Vísperas*, 76-84; Barrientos Grandón, “El cursus”, 683-86.

²¹ Barrera, *Abrir puertas*, 97-133.

época tenía relevantes responsabilidades más allá de las espirituales, se materializó y funcionó de manera local y cercana al grueso de la población, en las parroquias, en donde se construía —o al menos se intentaba hacerlo— la expresión colectiva de esa territorialización.²²

En toda esa dinámica territorial, resulta claro también que el aspecto económico implicado en la presencia y acción del aparato eclesiástico desempeñó un papel de primer orden, como lo ha señalado Francisco Cervantes Bello. Tanto si se trataba de grandes capitales gestionados desde las ciudades donde se asentaba el poder episcopal o, bien, de la canalización de recursos para el sostén de los cultos locales, esta faceta de la Iglesia era sin duda importante para la territorialización del espacio.²³ La presencia referida fue, por cierto, vital para el gobierno colonial y hacía del complejo eclesiástico un aliado sin parangón del régimen. A ras de suelo, esta territorialización se insertaba en un estirar y aflojar de los vínculos que forjaban párrocos y feligresía, obvenciones de por medio, y quedaba inscrita en la memoria de las complejas, y no siempre cohesionadas, comunidades que conformaban las parroquias. Se trataba, sin duda, de una forma de vivir el espacio, apropiarse de él (incluso si era de forma desigual) y sostenerlo, porque se entendía como el lugar de la grey.

Por todas las razones expuestas es que en este trabajo se pretende responder las siguientes preguntas: ¿Cómo la parroquia buscó construir, en Sonsonate y San Salvador, una territorialidad, entre 1680 y 1750, si se toma en cuenta que su jurisdicción debía extenderse no sólo a cabeceras y anexos, sino también a otros sitios como las haciendas? ¿Cómo se relacionaba esto con la actividad de los prelados de la Diócesis de Guatemala, párrocos, feligreses y ministros reales? ¿Hasta qué punto esto se logró realizar de manera efectiva? ¿En qué sentido la economía parroquial permite mostrar esos procesos al considerarla como una expresión de la dicha territorialización? ¿Existían más instancias, como la Corona, que pretendían también proyectar un control más grande sobre los fieles, sus corporaciones, los párrocos y sus ingresos?

En ese sentido, debemos aclarar que algunas de las preocupaciones que competen a este trabajo han sido tratadas directa o tangencialmente en algunos esfuerzos que han existido en la historiografía sobre la Diócesis de Guatemala desde inicios del siglo XX. Tanto porque estos textos se enfocaron en el Obispado en conjunto o, bien, porque se decantaron por estudiar la región salvadoreña, a continuación se realiza una revista para destacar sus principales aportes en

²² Cervantes Bello, “La Iglesia en la conformación”, 21–23.

²³ Cervantes Bello, “La Iglesia en la conformación”, 28; Cervantes Bello, “La disputa por el pago”, 87-88.

la materia y, en otro sentido, desde qué perspectiva se puede dialogar con los autores en los términos esbozados en las páginas anteriores. Es por ello que, no obstante la cantidad de temas que estos trabajos abordan, señalo aquí los que se relacionan directamente con el problema de investigación.

En primer lugar, es menester referir a la obra de Santiago Ricardo Vilanova, publicada en 1911, de la que debe resaltarse un interés por comprender cómo se organizaba la administración eclesiástica en Sonsonate y San Salvador, al notar la presencia de cinco vicarías provinciales en el orden eclesiástico, aunque sin mucha preocupación por definir las o explicar por qué era importante que el territorio fuera dividido en este sentido, más allá de señalar su contribución al orden de las parroquias. Dado el carácter de este trabajo, en el que se expone cómo la formación de un obispado para El Salvador fue la consecuencia casi lógica en el tránsito hacia el siglo XIX, no sorprende el advertir cómo estas vicarías provinciales fueron, para Vilanova, la base para la erección de la diócesis.²⁴

Seguido de este trabajo, la temática eclesiástica no parece haber tenido demasiado eco entre los estudiosos sino hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX. Este renovado interés fue de la mano de una valoración de la *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Guatemala* del arzobispo Pedro Cortés y Larraz.²⁵ Fue hasta entonces que se publicaron obras como la de Santiago Montes, *Etnohistoria de El Salvador: el guachival centroamericano*, en 1977, quien se valió también de otros documentos compuestos por el citado prelado. El enfoque de Montes consistió en el estudio institucional, económico y religioso de las 684 cofradías que encontró el arzobispo Cortés y Larraz en Sonsonate y San Salvador en sus visitas pastorales de 1768 a 1770. A lo largo del texto se puede notar el interés por mostrar una transculturación que se habría materializado en las cofradías, al constituir vías de aprender una nueva economía que, por cierto, es analizada en profundidad: bienes, formas de captación de recursos, medios para drenar sus capitales por parte de los párrocos y gastos asociados al culto, entre otros.²⁶

Asimismo, Jesús García Añoberos, en su valoración de los escritos de Cortés y Larraz, se decidió por una radiografía de toda la Diócesis. Entre la gran cantidad de temáticas, es de señalar su interés por la cantidad de población que vivía de forma dispersa, sobre todo en las alcaldías mayores de Guazacapán, Chiquimula de la Sierra, San Salvador y Sonsonate. De esa manera,

²⁴ Vilanova, *Apuntamientos de historia*.

²⁵ Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral*.

²⁶ Montes Mozo, *Etnohistoria de El Salvador*.

García Añoberos mostró cómo más de la mitad de la población en estos lugares vivía en ranchos, valles, trapiches, haciendas y salinas, lo que habría sido motivado por los intentos de huir de las obligaciones coloniales y las relacionadas con el matrimonio. Todo ello se habría conjugado con el interés de los hacendados en mantener trabajadores en sus unidades productivas. Como consecuencia, el autor explica que se producía un distanciamiento de Dios, la Iglesia y el Rey, pese a la utilidad económica de estos sitios. Parece relevante señalar que el autor dio cuenta de los remedios que proponía el arzobispo para aliviar la situación: reducir a esta población en pueblos, quemar los asentamientos irregulares, erección de nuevas parroquias y creación de otros monopolios por parte del Rey (sobre todo de azúcar y sal). Además, en el texto también se sigue una preocupación por las rentas parroquiales, en especial las que producían las cofradías, así como del papel que cumplían las capellanías y fundaciones pías en las parroquias con mayoría ladina.²⁷

A mediados de la década de 1980 apareció la que, indudablemente, se ha convertido en la obra clásica sobre la Diócesis de Guatemala, a saber, *Catholic Colonialism*, de Adriaan van Oss. Con un enfoque a ras de suelo, y abocado de lleno a la vida al interior de las parroquias, Oss mostró varios aspectos que hacían parte de la estructura parroquial, desde el papel fundamental que cumplían los curas, quienes aterrizaban las políticas que llegaban desde arriba, hasta las transformaciones de su jurisdicción territorial, que, explica el autor, logró estabilizarse alrededor del siglo XVII. Además, *Catholic Colonialism* permite observar patrones regionales, mostrando un occidente más denso y compacto en la extensión de las parroquias y, para el oriente, una situación opuesta. De la mano, las características étnicas y el papel desempeñado por la ladinización, la economía y la movilidad de la población.

Pese a que Oss no reparó en épocas específicas respecto al componente económico, su mirada de largo aliento permite un repaso por lo que constituía el conjunto de ingresos parroquiales: primicias, raciones, servicio, derechos parroquiales y otros pagos simbólicos, así como ingresos no necesariamente parroquiales, pero que pesaban en el sostenimiento del culto y los ministros eclesiásticos, como capellanías, obras pías e incluso romerías. De esa manera, el autor concluyó que los ingresos parroquiales formaron un mundo complejo porque, con el tiempo, nuevas capas de pago llegaban a constituirse en costumbre.²⁸

²⁷ García Añoberos, “Situación social”.

²⁸ Oss, *Catholic Colonialism*. Es de señalar que Christophe Belaubre, más enfocado en la segunda mitad del siglo XVIII, también contribuyó al conocimiento sobre los ingresos de los clérigos, no solo en la Diócesis de Guatemala sino también en otras mitras del Reino. Véase Belaubre, “Elus du monde”.

Ya en la década de 1990, en el marco de una importante obra de carácter general sobre la historia de Guatemala, dirigida por Jorge Luján Muñoz, Jesús García Añoberos nuevamente abordó la temática de la Iglesia en la mitra guatemalteca. De ahí surgieron aportes insoslayables sobre las parroquias y sus bases jurídicas. No obstante, si bien una década antes se había mostrado interesado por la situación de la diócesis y la difícil sujeción de las haciendas y la población de otras calidades, en estos textos no reparó en incluirlas dentro del marco parroquial, ateniéndose en todo al modelo de cabecera y anexos. Asimismo, aunque mostró el papel de las rentas parroquiales, fue poco lo que rescató sobre cambios y permanencias motivados por la feligresía, los párrocos, los obispos o la Corona.²⁹

Por los mismos años, Jesús Delgado Acevedo preparaba su obra, una verdadera puerta de entrada a la mayoría de las temáticas eclesiásticas para la región salvadoreña. Con gran riqueza documental, Delgado se encargó de reconstruir, entre otras, la geografía eclesiástica de los tres siglos coloniales, siguiendo la estructura de cabezas de parroquia y anexos. Algunos aspectos que llaman la atención en la obra son las menciones a las distancias, la falta de personal eclesiástico, el crecimiento de los curatos —atribuido a la secularización de doctrinas en el siglo XVIII—, así como algunos casos que implicaba la institución de ayudas de parroquias. Por otra parte, en lo que toca a los ingresos parroquiales, esta obra los vincula con la actividad económica de la región, como ya Oss había hecho, resaltando el papel de los curas en la recaudación del diezmo y dando cuenta de las raciones, primicias, servicio, derechos parroquiales, capellanías y cofradías, aunque sin prestar mucha atención a los límites que se imponían a estas contribuciones.³⁰

De forma más reciente, Alejandro Conde aportó una mirada de largo aliento sobre la vicaría territorial de San Miguel, al oriente de la región de estudio. En este artículo, Conde repasa los procesos de Conquista y pacificación, así como los problemas que asediaron a esta vicaría—sobre todo la piratería entre los siglos XVI y XVII y la baja demográfica en los pueblos de indios—. Respecto a la administración eclesiástica muestra la presencia de algunos ministros, la geografía eclesiástica y también sobre la situación de algunos templos parroquiales. Además, se aventuran algunas pistas en torno al avance diocesano sobre las doctrinas franciscanas y en relación con el aumento del clero secular. En suma, se trata de una revisión sintética de los tres aspectos que constituían a las parroquias: curas, templos y feligreses. Además, es de resaltar que

²⁹ García Añoberos, “La Iglesia en el Reino”; García Añoberos, “La Iglesia en la Diócesis”.

³⁰ Delgado Acevedo, *Historia de la Iglesia*.

en este trabajo se incluye la faceta de impartición de justicia delegada en los vicarios provinciales.³¹

Por último, debe señalarse hacia dónde se orientan los últimos trabajos en la región. En ese sentido, se debe resaltar el reciente artículo de Julián González Torres, en el que se realiza un análisis a los autos de visitas pastorales del arzobispo Cayetano Francos y Monroy, en especial en lo que respecta a la administración y uso del dinero y bienes de cofradías en San Salvador y Sonsonate a fines del siglo XVIII. González Torres establece de la interrelación entre lo espiritual y lo material en las parroquias salvadoreñas y, comparando las prelacías de Cortés y Larraz y Francos y Monroy, establece diferencias entre períodos. Asimismo, los casos presentados en pueblos, villas y ciudades permiten observar resistencias, conflictos y negociaciones para llevar a buen puerto las medidas del obispo.³²

Más allá de esas aproximaciones en el área de estudio, es preciso referir a que las dimensiones históricas del territorio y la territorialidad, aunadas a categorías como espacio y paisaje cultural, han estado presentes en trabajos de reciente calado en la historiografía que abarca los años de dominio de la Monarquía hispánica. Influidos estos en gran medida por las herramientas que brindan la geografía histórica, la historia regional y hasta la historia ambiental, como señala Marta Martín Gabaldón, han permitido repensar las estructuras políticas y sus transformaciones por medio de diversas territorialidades.³³

La Iglesia también ha recibido atención en este sentido, tributaria de los aportes de tradiciones historiográficas desarrolladas en el siglo XX, así como de los aportes de la geografía social.³⁴ De este lado del Atlántico, si se toman en cuenta los procesos de ordenamiento territorial que se gestaron en las Indias, una mirada a los fenómenos de carácter eclesiástico revela que

³¹ Conde, “La vicaría territorial”.

³² González Torres, “Vida material y espiritual”.

³³ Martín Gabaldón, “Espacio, territorio”.

³⁴ En la historiografía francesa, por ejemplo, puede rastrearse un interés importante en el uso de las categorías asociadas con el territorio. Y, como puede esperarse, en ella se atiende a la llamada de atención de Henri Lefebvre sobre la producción del espacio. Además, estas preocupaciones tienen un anclaje importante en el desarrollo de la tan cultivada historia rural. De esa forma han surgido obras de medievalistas como la dirigida por Florian Mazel en torno a las diócesis, así como su libro sobre la construcción del territorio de los obispos en la Edad Media. Mazel, *L'espace du diocèse*. Véase también Mazel, *L'évêque et le territoire*. Asimismo, es preciso referir al esfuerzo de Dominique Iogna-Prat y Élisabeth Zadora-Rio en la dirección de un importante dossier dedicado a la formación de los territorios parroquiales en la Francia medieval. Iogna-Prat y Zadora-Rio, “La paroisse, genèse”. En ese sentido, el libro colectivo dirigido por Bernard Merdrignac y compañía es un buen ejemplo de las reflexiones actuales que, dada la importancia de la parroquia en la historia territorial francesa, se apoyan en una suerte de *longue durée* que abarca, en retrospectiva, de la actualidad hasta el medioevo. Merdrignac et al., *La paroisse, communauté*. Esta línea ha desembocado en un interés por cartografiar los territorios de la Iglesia y realizar análisis con base en Sistemas de Información Geográfica (SIG), como lo muestra el trabajo de Florent Hautefeuille. Hautefeuille, “Cartographier les territoires”.

también esta institución tomó parte en ellos, tanto en el establecimiento de jurisdicciones eclesiásticas como en el sostén de ámbitos de circulación social, económica y cultural. En ese sentido, las indagaciones que incluyen al territorio como categoría heurística han tenido por mérito el mostrar cómo se construían las jurisdicciones eclesiásticas. Para retomar el decir de Martínez López-Cano y Cervantes Bello, bajo esta perspectiva puede comprenderse cómo “la Iglesia tuvo una dimensión socioterritorial”, reflejada tanto en “sus estructuras espaciales y organizativas, como en su relación con la potestad de la Corona”. De esa manera, es posible asistir a procesos en los que se muestra la incidencia de la Iglesia, en tanto “esencial para mantener al Nuevo Mundo fuertemente integrado a la dominación de la monarquía hispánica”.³⁵

Tanto las órdenes eclesiásticas como los proyectos diocesanos fueron generadores de dinámicas de territorialización. Las primeras, mientras se extendían por vastas latitudes, se apropiaban de espacios, al mismo tiempo que entraban en dinámicas de conflicto y negociación con otras autoridades por el control y la gestión del territorio, según Antonio Rubial.³⁶ Por su parte, la diócesis, que “contribuyó a suscitar procesos de territorialidad”, permitió la integración de provincias y, además, colaboró en el sostén de los reinos de la monarquía, sin constituir una unidad homogénea, sino, en cambio, un ámbito geográfico pastoral y administrativo, como señala Óscar Mazín, quien entiende a estas entidades de manera dinámica y en consonancia con la integración de la monarquía.³⁷

Francisco Javier Cervantes Bello ha sido uno de los autores que más ha analizado el actuar de las jurisdicciones eclesiásticas y los procesos de territorialización a partir de sus estudios sobre el Obispado de Puebla. Para este autor, es posible vislumbrar la expresión institucional de la Monarquía desde unas dimensiones espaciales en la actividad de la Iglesia, que tenía un grado importante de intervención en la vida cotidiana, al ser la parroquia la entidad que lo muestra de manera excepcional, siempre ligada a la jurisdicción episcopal. Para lograr el control de un territorio, según el autor, las diócesis debieron pasar por mutaciones, motivadas en varias ocasiones por los prelados, en aras de la conformación de un ámbito de control que implicara una sujeción efectiva de las parroquias, pues era el ordinario quien tenía la tarea de estar al frente de una multiplicidad para, en el ínterin, integrarla a un territorio que le pertenecía por ser de carácter jurisdiccional.³⁸

³⁵ Martínez López-Cano y Cervantes Bello, “Introducción”, 8-9.

³⁶ Rubial García, “Un reino que sí”, 107-50.

³⁷ Mazín, “De mojoneras, espacios”, 181-218.

³⁸ Véase Cervantes Bello, “La Iglesia en la conformación”; Cervantes Bello, “Las reformas eclesiásticas”.

En relación a esa heterogeneidad y la expansión de la Iglesia en la Monarquía hispánica, las parroquias —tan cercanas al despliegue de las religiones y de los obispados—, como objeto de estudio, han resultado beneficiadas desde la perspectiva analítica del territorio y la territorialidad, al tener una fuerte presencia a lo largo y ancho de las Indias, Así, varios autores se han acercado a la temática en diversos obispados, de los que me interesa rescatar a continuación algunos de sus principales aportes, sin que se trate de una revisión exhaustiva.

En primer lugar, Rodolfo Aguirre Salvador ha incursionado en el tema con gran profundidad para el Arzobispado de México. Entre sus trabajos resaltan dos textos publicados en una obra cuya coordinación estuvo a su cargo, dado que en ellos el abordaje fue tributario del concepto de “red parroquial”, con fuertes implicaciones sobre el territorio eclesiástico y su construcción desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII, tomando en cuenta que no sólo obispos y vicepatronos se encargaron de modificar el tejido parroquial, sino que también entraron al juego otros actores y circunstancias que motivaron el cambio social. Un trabajo más del autor en coautoría con María Teresa Álvarez Icaza, que parte de la conocida política de secularización de Fernando VI que inicia en 1749, cierra el análisis para el período hispánico en esta jurisdicción.³⁹ En la misma obra, Adriana Rocher Salas aborda, también en dos capítulos, las reconfiguraciones de la red parroquial en el Obispado de Yucatán desde el siglo XVI hasta mediados del siglo XIX, con la impronta de la orden franciscana y el clero secular —los que hacían de párrocos en aquella diócesis—, junto a la disputa de las parroquias en razón de los proyectos seráficos y diocesanos, así como el papel que otros asentamientos, y su regularización, tuvieron, sobre todo en el siglo XVIII.⁴⁰ En esta obra llama la atención, en particular, el tratamiento que dan los autores a las estrategias adoptadas por los preladados para sujetar su territorio y, por otro lado, la relación que sostenían con su clero, la feligresía y, desde luego, la Corona.

En la línea de estos trabajos, Aguirre ha llamado la atención, también, de un fenómeno particular: el crecimiento de las haciendas en el Arzobispado de México. Se encarga de mostrar cómo afectaron el tejido parroquial y de qué manera se dio su incorporación al régimen eclesiástico, junto a la potencial feligresía ahí asentada, sus formas de organización y las rentas que significaban su integración, en especial desde mediados del siglo XVII. El proceso habría atendido a la diversidad de intereses que operaban en el espacio y el autor se enfoca en las

³⁹ Aguirre Salvador, “Una compleja etapa”; Aguirre Salvador, “Nuevos cambios”. Álvarez Icaza Longoria y Aguirre Salvador, “La reorganización parroquial”; Álvarez Icaza Longoria, *La secularización de doctrinas*.

⁴⁰ Rocher Salas, “Parroquias y territorio”, 2017; Rocher Salas, “Parroquias y territorio”, 2017.

particularidades locales y las políticas episcopales.⁴¹ Sobre este proceso, y en el mismo arzobispado, también puntualiza José María García Redondo en un trabajo sobre las parroquias y las haciendas en las primeras décadas de la segunda mitad del siglo XVIII, munido de las categorías de espacio, territorio y territorialización para el análisis, en el contexto de la mejora de la cura de almas y las varias agencias que se sorteaban, privilegiando una mirada horizontal.⁴²

Víctor Hugo Medina, a más de lo que Rocher Salas ha expuesto en extenso sobre la diócesis yucateca, se encarga del proceso de hacer efectiva la jurisdicción diocesana en su trabajo sobre el clero secular en el siglo XVIII. Lo que considera un proceso de territorialización por parte de este sector se traduce en un análisis sobre cómo se construía la geografía eclesiástica del mitrado de Yucatán, por medio del análisis de la división de curatos, los mecanismos usados por la diócesis en función de comunicar y gobernar a pesar de la distancia, el papel de las rentas parroquiales, las formas en que se integraban espacios distantes, poco dados al gobierno, y, por último, la estructura material de las iglesias que acompañó el proceso.⁴³

Allende la Provincia eclesiástica de México, han existido esfuerzos que han visto, siempre desde el crisol territorial, este tipo de procesos. En primer lugar, debe mencionarse el trabajo de Miriam Moriconi y Darío Barrera, quienes se dedican a explorar las formas que adoptaba el “equipamiento político del territorio”, al tomar como caso el proceso que llevó a la conformación de un curato en particular, de la Diócesis de Buenos Aires, y los agentes y dispositivos que tomaron parte en ello.⁴⁴ Moriconi, por su parte, ha ampliado sus observaciones del problema territorial para toda la diócesis, poniendo en diálogo la concepción de las regiones eclesiásticas y la configuración del territorio por parte de la Iglesia, con dimensiones comparativas, nociones que considera de primer orden para pensar las distintas posiciones sobre la territorialidad en un ámbito particular, lo que en estos términos sería la “dimensión territorial de las agencias”.⁴⁵

Asimismo, María Elena Barral ha sido prolífica en la historiografía sobre el obispado bonaerense. En particular, a lo largo de uno de sus textos sobre la espacialidad eclesiástica puede seguirse un interés por comprender quiénes construían el territorio de la Diócesis, con el señalamiento de obispos y feligreses como una suerte de arquitectos del espacio que

⁴¹ Aguirre Salvador, “La integración de las haciendas”. Otros trabajos del autor sobre las parroquias y el clero serán citados a lo largo de la tesis.

⁴² García Redondo, “Negociar la distancia”.

⁴³ Medina Suárez, *La consolidación del clero*.

⁴⁴ Barrera y Moriconi, “Gobiernos y territorialidades”.

⁴⁵ Moriconi, “De la organización territorial”.

interactuaban constantemente para reformular el territorio eclesiástico. En ese sentido, la autora señala cómo las parroquias desempeñaron un papel preponderante en el afianzamiento de un orden institucional y político. También es menester referir a la invitación de la autora respecto a la representación cartográfica para problematizar el territorio eclesiástico.⁴⁶

Es preciso mencionar que, en buena parte de los trabajos, los señalados procesos de territorialización a menudo hacen referencia a otros elementos que llevaban aparejados, como el afianzamiento del clero secular, la reforma de las costumbres, la religiosidad, el asentamiento, la materialidad de la Iglesia, la organización de la feligresía y, sin duda, la economía parroquial, entre otros. Sin embargo, esta miríada de elementos a menudo termina por constituirse como consecuencia de los mencionados procesos, y no como aspecto que permitiría ver cómo la búsqueda de la apropiación del espacio se cristalizaba, o complejizaba, en ello. Por las razones que ya expuse en esta introducción, mi perspectiva sobre la economía parroquial pretende adentrarse en esa línea, y, en función de ello, señalo a continuación algunos trabajos significativos para este tipo de análisis además de los ya enumerados para el caso de la diócesis guatemalteca.

El trabajo de John F. Schwaller fue uno de los pioneros en la temática, con todo y que se abocó a la segunda mitad del siglo XVI, señalando la liga entre las tareas parroquiales y su correspondiente retribución económica en la Arquidiócesis de México. El autor distinguió entre el tipo de curas y sus ingresos correspondientes según la población y los lugares que atendían, además de aquellos beneficios económicos que surgían al margen de los curatos en una época anterior a la promulgación de aranceles.⁴⁷ Sin embargo, no sería sino poco más de una década después que la monumental obra de William B. Taylor sentaría unas sólidas bases para los futuros trabajos sobre las parroquias coloniales. Entre la considerable cantidad de temáticas que el historiador trató se encontraba lo relativo a las fuentes de ingreso de los ministros de lo sagrado. De lleno, esta obra exploró el mundo de las finanzas parroquiales en las diócesis de Guadalajara y México a la luz de las reformas promovidas en el siglo XVIII y el cambio social experimentado en los partidos de esos obispados, dando protagonismo a los acuerdos locales y a las diferencias observadas entre ambos territorios diocesanos. Además, el autor siguió de cerca las reacciones suscitadas por la promulgación del arancel del arzobispo Francisco de Lorenzana en 1767, mostrando las inclinaciones de la Corona, sus ministros, y los obispos regalistas respecto a la

⁴⁶ Barral, "Pensar espacialmente".

⁴⁷ Schwaller, *Origins of Church*. Antes de este autor, Charles Gibson se había encargado, en una obra aparecida en inglés en 1964, de señalar los pagos por los servicios del clero y la importancia económica de las cofradías en el sostenimiento de los párrocos para el valle de México. Gibson, *Los aztecas bajo el dominio*, 121-37.

sustentación de los párrocos y el interés creciente por que la nueva normativa pesara sobre la costumbre.⁴⁸

Es de resaltar que, después de Taylor, ha sido Aguirre Salvador quien ha realizado importantes contribuciones en el tema y, de manera novel, atendiendo un período que poco había sido explorado, a saber, el de la primera mitad del siglo XVIII. Además de pasar revista a las principales fuentes de ingreso de los curas en estos años, otros trabajos de este autor se adentraron en las negociaciones a lo interno de las parroquias para fijar las contribuciones, los actores involucrados y de qué manera se invertía lo recibido. El autor cuestiona el hecho de que existiera un caos a la hora de cobrar derechos en el gran complejo de parroquias que significaba un arzobispado como el de México; en cambio, expresa que esa diversidad se entiende a la luz de la necesidad de que los párrocos tuvieran ingresos mínimos, las circunstancias locales, las reorientaciones de la política real y la relación que todo ello guardaba con la complejidad social que se gestaba en las unidades parroquiales.⁴⁹

En otros obispados, como el de Michoacán, se han realizado aportes importantes en la materia, siendo el también clásico libro de David Brading un referente importante. En su análisis de los últimos años coloniales de esta diócesis, Brading explicita la situación de las cofradías en un período en el que se sometían a un escrutinio por parte de la Corona, además de su contribución al culto y, naturalmente, a los ministros que lo oficiaban. Sin embargo, el autor observa que los derechos parroquiales sobrepasaban con creces a los ingresos por oficiar misas, lo que no sólo explicaría por qué el Rey posaba su atención sobre ellos, sino también en dónde residía uno de los puntos medulares del conflicto que desembocó, varios años después, en las Leyes de Reforma a mediados del siglo XIX.⁵⁰

Por su parte, en la obra de Gabriela Solís Robleda sobre los mayas y la Iglesia colonial se presta atención, también, al peso de las contribuciones económicas a los párrocos, en especial el régimen de limosnas, tan propio de la economía de la diócesis yucateca, que lejos estaban de ser voluntarias. Montos, periodicidad y gasto de las contribuciones son analizados por la autora a la luz de las administraciones diferenciadas entre regulares y seculares. Asimismo, hay un análisis de los conflictos que éstas suscitaron, las reacciones de los indígenas hacia su cobro y los significados que tenían para el sostenimiento del sistema colonial. Los conflictos, siguiendo la

⁴⁸ Taylor, *Ministros de lo sagrado*, 1999, I:183-223.

⁴⁹ Aguirre Salvador, “Rentas parroquiales”; Aguirre Salvador, “La diversificación de ingresos”..

⁵⁰ Brading, *Una Iglesia asediada*, 150-69.

exposición de Solís, habrían generado intentos de regular las obvenciones y, en este sentido, resalta el interés en la obra por los esfuerzos de Juan Gómez de Parada en la redacción de un arancel en el marco del sínodo diocesano de 1722, aun con las reticencias para su observancia.⁵¹

Adriana Rocher Salas estudió detenidamente la economía franciscana de esa diócesis en el siglo XVIII, entre la que se podía encontrar ese tipo de contribuciones hacia los párrocos de la religión seráfica, que constituían la base material de la orden en tierras yucatecas, y que también atendían a los usos locales. A diferencia de otras mitras, la autora pudo constatar que, en ésta, la provincia franciscana superaba la recaudación de la Iglesia diocesana. En orden a defender sus ingresos, privilegios e intereses, la autora señala las rutas que siguieron estas exacciones, tan lejanas de sus destinos originales, y muestra por qué era importante que la orden defendiera su presencia en las parroquias que atendían, en una época en la que era tan cuestionada la presencia de los frailes como pastores de la feligresía.⁵²

Por último, con una lente afín al utillaje conceptual aquí propuesto, Cervantes Bello incursionó en un conflicto por derechos parroquiales en el obispado de Puebla en la segunda mitad del siglo XVII. En este trabajo, el autor señala que, a más de la disputa del arancel, se puede vislumbrar a los derechos parroquiales en relación con la autoridad territorial, moral y religiosa que tenían los ministros eclesiásticos, a lo que se sumaría el importante papel económico que la Iglesia tenía en lo local, lejos de ser una institución meramente rentista y competidora con otras formas de exacción económica, sino plenamente integrada a flujos económicos de mayor alcance. Esta conflictividad, señala Cervantes Bello, surtió efecto en la territorialidad del Obispado, pues implicaba readecuaciones en su política y, además, tenía consecuencias en la sujeción efectiva de las parroquias. Conflictos como estos permitirían ver, entonces, de qué manera se construía un territorio en atención de las múltiples voces que intervenían.⁵³

Para la realización de este trabajo acudí a la consulta de algunos repositorios, tanto los que permitieron su consulta física —con todo y las limitaciones impuestas por la pandemia actual—, como los que se lograron acceder de manera virtual. En primer lugar, pude consultar, de manera extensa, los fondos del Archivo General de Centro América (AGCA) y del Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala (AHAG). También hice uso de documentación resguardada en el

⁵¹ Solís Robleda, *Entre la tierra*, 139-206.

⁵² Rocher Salas, *La disputa por las almas*, 132-56.

⁵³ Cervantes Bello, “La disputa por el pago”.

Archivo General de Indias (AGI) y del Archivo Histórico Nacional (AHN) por medio del Portal de Archivos Españoles (Pares). En menor medida, me serví de la labor de digitalización de materiales de gran importancia para la historia de la Monarquía hispánica, resguardados en la Biblioteca Nacional de España (BNE), y puestos para su consulta remota en la Biblioteca Digital Hispánica, así como los impresos de la época que pueden consultarse en la biblioteca digital Internet Archive. Por último, en tiempos de incertidumbre respecto al trabajo de archivo, las fuentes publicadas fueron de una ayuda excepcional.

En el AGCA pude trabajar con documentación de variada índole en el fondo colonial. Es de resaltar la sección de Real Patronato, en la que encontré numerosos documentos relacionados al clero, licencias de los obispos, cofradías y pagos desembolsados por la Real Hacienda a las órdenes y a clérigos diocesanos. Los libros de la chancillería y las reales provisiones en ellos insertas fueron particularmente ricos en cuanto a información sobre fábricas parroquiales, selección de párrocos en virtud del Patronazgo, dispersión de población indígena y la situación de las haciendas y la población que ahí vivía. De igual manera, pude consultar algunas reales cédulas de la extensa colección que el AGCA resguarda, así como algunos protocolos notariales. Por su parte, en la sección de Real Hacienda el trabajo se benefició de los libros de cuentas, algunas tasaciones y libranzas a favor de conventos y curas. Además, es menester referir a la sección de la provincia de San Salvador (que incluye también Sonsonate), en la que se puede encontrar documentos sobre conflictos entre fieles, curas y autoridades provinciales, autos sobre cofradías, libros de cuentas para el caso de la alcaldía mayor de Sonsonate y algunos listados de tributación para San Salvador.

En el AHAG me serví, sobre todo, del extenso Fondo Diocesano. En él pueden encontrarse expedientes de la sección Curatos, en donde, en especial, se encuentra información muy útil sobre la reconfiguración territorial de las parroquias. La sección Vicarías tiene documentos de gran importancia sobre conflictos entre curas y fieles por ingresos parroquiales, licencias de los prelados y autos sobre cofradías. Un libro de títulos de órdenes fue de suma utilidad para saber quiénes eran los curas beneficiados en Sonsonate y San Salvador entre 1680 y 1720. Constituciones, licencias de fundación y autos de gran utilidad sobre las asociaciones de fieles pudieron consultarse en la sección de Cofradías. Los expolios de fray Juan Bautista Álvarez de Toledo incluyen correspondencia del prelado relacionada al conflicto que sostenía con los regulares, en especial los dominicos. Finalmente, debe señalarse el uso dado a algunos documentos de las secciones de Diezmos y esquilmos, así como del Fondo Colegio Seminario.

En el AGI consulté, en especial, informaciones y relaciones de méritos de algunos clérigos. También fue de utilidad el acceso a los mapas que acompañaron la descripción que Cortés y Larraz elevó al Rey. Dos de ellos están presentes en algunas explicaciones del tercer capítulo. Por su lado, en el AHN pude consultar un valioso documento referente a la situación de los cleros secular y regular hacia 1720, en los años más amargos del conflicto en tiempos del prelado Álvarez de Toledo. Mientras que, de la BNE, me serví de un manuscrito sobre las parroquias administradas por las órdenes regulares y la concesión del vino y el aceite. Por último, en la biblioteca digital Internet Archive encontré documentos impresos de gran importancia como lo fueron manuales de curas, la conocida *Política Indiana* de Juan de Solórzano y Pereira y la *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias* sancionada en 1680.

De las fuentes publicadas debo resaltar las visitas pastorales. Para la Diócesis de Guatemala, éstas han contado con la fortuna de la minuciosa edición de Mario Humberto Ruz, quien se ha encargado de publicar, de manera cronológica, todas las visitas pastorales resguardadas en el AHAG bajo el nombre de *Memoria eclesial guatemalteca*, aparecida, hasta ahora, en cuatro tomos, y uno quinto en preparación.⁵⁴ Gracias a estos documentos me fue posible reconstruir varios elementos locales y situaciones que se daban en esa escala. Dicha fuente también me permitió adentrarme a la acción de los prelados en esos contextos parroquiales y, por último, debe resaltarse a los anexos que estos tomos incluyen, que también fueron aprovechados.

Con el objetivo de exponer los resultados de la investigación, buscando responder las interrogantes planteadas arriba, la tesis se divide en cuatro capítulos. De esa suerte, en el primero de ellos el trabajo se interesó por sentar las bases que permiten comprender la historia aquí pretendida. De inicio, se pasó revista al significado y la construcción de las parroquias, sobre todo en lo que respecta a su dimensión territorial, en el espacio indiano dentro del marco de la Monarquía hispánica, con algunas breves incursiones en su dimensión medieval. Enseguida se hizo un repaso a lo que implicaban las parroquias en la Diócesis de Guatemala. Además, pareció éste un lugar apropiado para hacer un sumario de los elementos que influían sobre el territorio, por lo que se establecieron algunas generalidades de la geografía, los aspectos sociales y los económicos de la región salvadoreña, dando énfasis a la presencia de los asentamientos como

⁵⁴ Agradezco sobremedida al Dr. Ruz por compartirme una copia de ese quinto tomo y otros trabajos que recién vieron la luz o están por entrar a la imprenta.

ciudades, villas y pueblos, además de la reconfiguración del campo en Sonsonate y San Salvador a partir del crecimiento de las haciendas.

Con un interés más orientado hacia comprender el ámbito eclesiástico, en el segundo capítulo se realizó un intento de identificar regiones parroquiales dentro del conglomerado regional que constituían las alcaldías mayores de Sonsonate y San Salvador. De esa cuenta se estableció de qué manera se encontraba extendido el aparato eclesiástico en relación con su medio, que incluía sendos pueblos y haciendas. Y, en función de mostrar a unos actores fundamentales, a saber, los clérigos que administraban o colaboraban en los curatos, se realizó también una aproximación a párrocos y clero auxiliar por medio de un repaso de sus calidades, letras, lenguas y, en especial, su extensión. Estos elementos, más que breves pinceladas de una biografía colectiva, permitieron una entrada a la comprensión de algunas políticas de territorialización del Obispado, al ser el clero un elemento fundamental en los proyectos diocesanos.

El capítulo tercero constituye una parte medular del trabajo. La intención primordial de este apartado consistió en mostrar cómo las mutaciones en la geografía parroquial que se enmarcaron entre fines del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII estaban relacionadas con las intenciones de obispos, párrocos y feligreses de incorporar más espacios y personas a la jurisdicción parroquial de manera efectiva, y que sitios como las haciendas, o personas de otras calidades, que iban en aumento demográfico, no sólo fueran reconocidas como *de iure*. Esto no implicaba que no se le prestara atención a mejorar la atención espiritual en espacios bien conocidos por la Iglesia como los pueblos de indios. Para demostrarlo analicé el utillaje con el que contaban los obispos para territorializar su espacio (en especial, creación de parroquias, licencias y establecimiento de coadjutorías con límites señalados), así como las acciones de los fieles, por medio de sus confraternidades, que también desempeñaron un papel determinante. Pese a todo esto, el capítulo concluyó en que esta integración fue incompleta y todavía quedaba un largo trecho por recorrer.

El último capítulo está dedicado a comprender el mundo de la economía parroquial en la clave de la territorialización expuesta, considerando que se trataba de una complejidad expresada en pueblos cabeceras, anexos y haciendas. Con una orientación local que se conjugó con la mirada de los mitrados y la Corona sobre los elementos que conformaban estos rubros, en este apartado interesó comprender quiénes y cómo contribuían al sostenimiento de las parroquias y sus ministros, así como el papel de los acuerdos locales, la costumbre y los intereses de los

agentes. Además, en esos componentes se estableció cómo las relaciones al interior de estas entidades se encontraban en redefinición en estos años, al ser aquellos los que atestiguarían la regularización de ciertos pagos, una mejora considerable en la definición de los contribuyentes, una búsqueda por mejorar algunos ingresos que tenían que ver con el contexto agrario salvadoreño y una sujeción pretendida por parte del ordinario respecto a las órdenes. Pese a todo ello, se argumentó en este apartado que pesaban los problemas devenidos de la falta de integración territorial, por lo que se puede ver cómo era de importante que la red parroquial lograra consolidarse con más fuerza, se afianzara todavía más en las ciudades, villas y pueblos y, además, aprehendiera de mejor manera aquellos espacios que, aunque llenos de haciendas y fieles, se encontraban en vilo respecto al aparato eclesiástico. Así, se trataba de un escenario que cambiaba desde lo interno, sin lograrlo del todo, y que al mismo tiempo sentía una presión que aumentaba por parte de la Corona sobre las contribuciones, en especial las que cargaban los pueblos de indios.

I. LAS BASES DE UNA HISTORIA PARROQUIAL EN SONSONATE Y SAN SALVADOR

Para iniciar el trabajo, este capítulo aborda los contextos en los cuales se desarrolló el devenir de la parroquia como entidad jurisdiccional dentro del orbe católico y, en especial, en el contexto de la Monarquía hispánica. No menos importante es referir a su aspecto territorial y económico. Por ello, en primer lugar, se enfatiza en la importancia que la institución parroquial tenía en el mundo colonial, estableciendo su concreción en el Reino de Guatemala. La intención primordial de esta parte del capítulo radica en establecer las bases necesarias para realizar una historia parroquial en los términos ya expuestos, aterrizada a ras de suelo, para, en posteriores capítulos, enfocarnos en la complejidad de la red parroquial, en la que estaba en juego la construcción de una geografía política.

Enseguida, se trata de comprender el entorno de las parroquias en las alcaldías mayores de Sonsonate y San Salvador. Con ello en mente, se hará un repaso a las condiciones geográficas, económicas y sociales de la región. Esto con la intención de que queden establecidas las coordenadas regionales con las que intenta partirse, considerando que el trabajo pretende llamar la atención sobre el territorio, quienes actuaban en ese marco y en qué condiciones podían dar paso a procesos de territorialización en el arco temporal propuesto.

1. La Monarquía hispánica y sus parroquias

Antes de referir a las dimensiones territoriales y económicas de las parroquias, parece importante realizar un intento de definición. Así, en primer lugar, debe referirse al hecho de que estas entidades en el orbe católico han sido consideradas por la historiografía especializada, desde hace mucho tiempo, como “mundos”, con su territorio, habitantes, autoridades religiosas y seculares, cofradías, diezmos, fundaciones piadosas, vida social y religiosa, prácticas sacramentales, devociones, educación y caridad, entre otros aspectos. Su origen, en Europa, estuvo vinculado al progreso de la evangelización y al proceso del poblamiento del espacio; es decir, proviene de fenómenos religiosos, pero también socioeconómicos.⁵⁵

En este sentido, en el occidente medieval, la parroquia se consolidó como el centro de la vida religiosa y, además, como un marco importante para la vida social.⁵⁶ Esta unidad

⁵⁵ Gaudemet, “La paroisse”, 6.

⁵⁶ Gaudemet, “La paroisse”, 16–21.

jurisdiccional, que entre los siglos XI y XIII sería la piedra angular para una transformación que pretendería impulsar y consolidar la sujeción de las iglesias locales al poder episcopal, era definida a partir de una materialidad (templo con pila bautismal y cementerio), la presencia de un párroco y la feligresía. La parroquia, así, se delimitaba territorialmente por la ocupación espacial de quienes pagaban el diezmo. En particular, para el caso de la península ibérica cristiana, la parroquia fue vital en la conformación de las sociedades rurales por su papel cohesionador y, así, en la ordenación de la vida política local. Lo mismo puede decirse de sus guías espirituales, dado su papel social y económico, muy evidente ya en la Alta Edad Media y continuado, pese a los intentos de reforma motivados desde Roma y pretendidos por el Episcopado, en los siglos siguientes.⁵⁷

Desde el siglo XIII en adelante, se fue formalizando una serie de obligaciones mutuas entre los párrocos y la grey. Mientras los primeros estaban encargados de enseñar y predicar, proveer de alivio espiritual a la comunidad de fieles, administrar los sacramentos, oír confesiones y enterrar a los difuntos, los fieles debían diezmar, atender a su propia parroquia para escuchar misa cada domingo y en días festivos, confesarse y recibir la comunión, así como llevar a sus hijos para recibir el bautismo y a los muertos para el entierro, entre otros compromisos.⁵⁸ Llegar a ser el centro de la vida de la feligresía y, así, de una comunidad, fue paulatino.

El proceso de territorialización de las parroquias tuvo inicio hacia el siglo IX, cuando la Iglesia comenzaba a ser “un elemento clave de la organización comunitaria”, buscando que estas entidades se sujetaran a los obispados,⁵⁹ aunque sería hasta mediados del siglo XIII que su definición como territorio se encontraría en un estado más cristalino. Con límites reconocibles y una impronta local, la institución parroquial, desde entonces, sería reconocida como el marco en el que los fieles debían desarrollar su vida y, a la vez, el espacio en el que el derecho eclesiástico podía ser aplicado.⁶⁰ De ahí en adelante, las parroquias se convirtieron en entidades que, allende las divisiones que pervivían en el mundo secular, poseían límites bien marcados. Esto último, a propósito, adquirió más relevancia conforme la red parroquial se hacía más densa. En eso insistieron las Reformas gregorianas y a raíz de ello es que disposiciones como la del papa Alejandro III de 1179, que exigía una definición de los límites parroquiales con documentos y testigos, tomaron especial relevancia en la construcción de una territorialidad eclesiástica en el

⁵⁷ Iogna-Prat, *Iglesia y sociedad*, 27-29; Pérez, “Clérigos rurales”, 547-64. 9

⁵⁸ Spicer, “The Early Modern”, 1-5.

⁵⁹ Sánchez Pardo, “Las iglesias rurales”, 149-70.

⁶⁰ Véase Zadora-Río, “Territoires paroissiaux”.

plano local.⁶¹

En el siglo XVI, las transformaciones impulsadas por el Concilio de Trento (1545-1563) hicieron de las parroquias y los párrocos el centro de atención en su programa reformista. En este sentido, se dotó a los obispos de autoridad para hacer las consideraciones necesarias en función de lo que mejor conviniera a las necesidades espirituales de las comunidades locales. Así, el Episcopado pudo promover las reconfiguraciones parroquiales de forma que el número y la composición de estas entidades fuera equitativo dentro de los obispados. Además, los decretos tridentinos buscaron regular la devoción popular, por medio de la parroquia como parte esencial de estas reformas, por lo que se trató de que este fuera el espacio para concentrar la práctica religiosa, con la inclusión de los sacramentos, como el bautismo y el matrimonio, en sus preceptos, y al margen de los espacios privados para el culto que proliferaban antes de la reforma católica.⁶²

Esto también se empalmó con un proceso de “confesionalización”, como algunos historiadores lo han observado —especial, aunque no exclusivo, para Europa— entre la década de 1530 e inicios del siglo XVIII. En conjunto, los poderes político y espiritual impulsaron un proceso transformador de las relaciones humanas, públicas y privadas, a partir de sistemas religiosos y culturales diferenciados en cuanto a los tres grupos confesionales más grandes de Europa se refiere, a saber, el católico-romano, el luterano y el reformado. Esto implicó una definición doctrinal y, por otro lado, la disciplina de los fieles. A partir de entonces, la confesión (*confessio*) no sólo implicó la pertenencia a un grupo religioso, sino también la estructura eclesiástica y la organización de la grey. Para el caso del catolicismo, lo anterior se expresó en la reorganización de la institución por medio del ya mencionado Concilio de Trento. Éste permitiría iniciar el proceso de confesionalización en sus territorios.⁶³

Como las otras confesiones, el catolicismo también se enfocó en la disciplina de los fieles y el clero a partir de disposiciones, normas e instituciones de diversa índole y, muchas de ellas, ya existentes en el período medieval. La disciplina eclesiástica permeó a la sociedad entera y tuvo

⁶¹ Genicot, *Comunidades rurales*, 119-20.

⁶² Spicer, “The Early”, 5–15.

⁶³ Arcuri, “Confesionalización y disciplinamiento”, 113-16. El concepto de “confesionalización” se hizo popular en la historiografía sobre la Europa moderna desde la década de 1980, a partir de las propuestas de Walter Zeeden, quien acuñó el término (*Konfessionsbildung*) a fines de los cincuenta y, posteriormente, de Wolfgang Reinhard y Heinz Schilling, quienes lo afinaron y lo ampliaron aún más desde finales de los setenta, al establecer un vínculo entre lo religioso, lo político y lo social. Véase Lotz-Heumann, “The Concept of “Confessionalization””, 94-102. y Po-Chia Hsia, “Disciplina social”, 30-33.

efectos a largo plazo sobre los individuos, sus comportamientos y actitudes. Así, la pretendida homogeneización y el intento de disciplina de la sociedad se buscaría a partir de un consenso sobre valores sociales particulares marcados por la doctrina, impulsada por medio del aparato eclesiástico, de la que, para el caso de la Monarquía hispánica, se valdría el soberano en sus territorios para garantizar la obediencia y lealtad de los súbditos. Este proceso, en general, estaría marcado por un esfuerzo de reforma moral, o de las costumbres.⁶⁴

La parroquia se convirtió en el ámbito por excelencia para implementar esta disciplina social asociada a la confesionalización, dada su relación con una serie de instrumentos que el Concilio tridentino, reforzado por los sínodos aplicados a nivel provincial y diocesano, puso a disposición de los pastores espirituales, empezando por el prelado ordinario hasta llegar al personal parroquiano. Nos referimos a las visitas pastorales que llegaban a los confines de los territorios de las diócesis, los libros parroquiales, la normativa conciliar, el papel de las órdenes religiosas en la predicación —y, para la América virreinal, en la administración de las doctrinas—, catequesis, confesión y corrección de la religiosidad popular, entre otros, que servían para imponer un control sobre la vida cotidiana.⁶⁵ Incluso si se piensa en la disciplina por los medios judiciales, es notable cómo la justicia ordinaria en manos del obispo, generalmente delegada a provisosores y vicarios, se extendía por las parroquias a través de vicarios que, muy a menudo, eran quienes ejercían la cura de almas. Tanto en el foro interno, como en el externo, las vicarías provinciales y foráneas constituyeron dispositivos de disciplinamiento que permitían extender la *iurisdictio* del prelado a la periferia.⁶⁶ Así, el control del espacio diocesano, en relación con la autoridad de los mitrados, se extendía por todo el territorio a través de una red de ministros eclesiásticos que debían velar por que los fieles cumplieran con sus obligaciones cristianas.⁶⁷

Desde luego, en las posesiones indianas de la Monarquía hispánica estos elementos se adaptaron considerablemente, dadas las condiciones establecidas tanto por la conquista y

⁶⁴ Mantecón Movellán, “Formas de disciplinamiento”, 269-70; Arcuri, “Confesionalización y disciplinamiento”. En sus observaciones sobre las dinámicas en el mundo católico moderno, Wolfgang Reinhard identificó siete métodos, o mecanismos, esenciales para el proceso de confesionalización y su implementación. Estos fueron, a saber, 1) el establecimiento de una “doctrina pura”, clara y distinguible entre otras confesiones; 2) la difusión y aplicación de las nuevas normas; 3) propaganda y prevención de contrapropaganda; 4) el uso de la educación para internalizar los principios doctrinarios; 5) disciplinar a los fieles; 6) el uso de ritos y, finalmente, 7) la regulación en el lenguaje. Lotz-Heumann, “The Concept of ‘Confessionalization’”, 98–99.

Estos, aunque no necesariamente los únicos, ni aplicados de manera estricta —sino, más bien, a manera de tipo ideal—, se pueden encontrar para el caso de la Monarquía hispánica. Véase Poska, “Confessionalization and Social Discipline”.

⁶⁵ Arcuri, “Confesionalización y disciplinamiento”, 121-23. Véase también Palomo, “Disciplina christiana”.

⁶⁶ Esta extensión es tratada en Traslosheros, *Historia judicial eclesiástica*, 41.

⁶⁷ Palomo, “Disciplina christiana”, 124–25.

evangelización del territorio, como por la diversidad social y cultural a la que se enfrentaba la Iglesia, bajo el auspicio real que coincidía con los esfuerzos postridentinos en todo el orbe cristiano. La parroquia, en estos ámbitos, era capaz de dejar su impronta en la sociedad. No debe olvidarse, al respecto, que esta entidad era la indicada para hispanizar, con todo lo que ello implicaba: cultura cristiana, lengua, valores y “tenía el más caro de los objetivos, aquél que de hecho justificaba la propia colonización de España en el Nuevo Mundo: la salvación de las almas”. Es decir, “configurar el ideal tridentino”, como recientemente ha propuesto Berenise Bravo Rubio. Para ello, es importante reflejar cómo la configuración postridentina irradió en estas entidades con ayuda de los ministros eclesiásticos y, de la mano, ver cómo eran espacios de primer orden para los fieles.⁶⁸

Este aspecto no puede obviarse dado que, mientras en Europa la institución se enfrentaba a una realidad distinta, marcada por la pluralidad de confesiones, en la América virreinal se buscaba extender el cristianismo de una forma novel. Añadido a ello, el establecimiento de la Iglesia en las Indias no podía ignorar el nivel local, como lo plasmó más de una pluma de la época. Sobre el asunto refiere, por ejemplo, Juan de Solórzano Pereira al abordar el tema de los curas y los curatos en pueblos de españoles y de indios. Al respecto, tras hacer mención al importante ministerio que representaba la cura de almas, “[...] arte de todas las artes, como concerniente a la salud de las almas, que son la cosa de más precio que se conoce”, explicaba que la piedad y el cuidado religioso de los Reyes católicos había ido más allá del establecimiento de las catedrales, para erigir parroquias, tanto para los españoles que paulatinamente llegaron a las Indias, como para los indios recién convertidos, en función de que tuvieran “el pasto espiritual, de que tanto necesitaban, y fuesen instruidos en la ley evangélica”.⁶⁹

La vital relevancia de las parroquias, que notó Solórzano Pereira, fue recalcada en varios tratados y manuales para curas entre los siglos XVII y XVIII, en los que, como no podía ser de otra manera, los miembros del clero retrataron a sus congéneres como vitales para el proyecto monárquico. De esta serie de textos puede rescatarse la importancia, en términos espirituales, de la parroquia y los párrocos respecto a los fieles, que constituían el grueso de la Iglesia militante en las Indias, especialmente por las condiciones tan particulares que estas realidades presentaban en el mundo católico moderno. Más allá de su dimensión deontológica, interesa rescatar de algunos de estos textos, al menos por ahora y de manera breve, su visión sobre el conjunto que

⁶⁸ Bravo Rubio, “Cura de almas”, 15-19.

⁶⁹ Solórzano Pereira, *Política Indiana*. Libro IV, Cap. XV, 623.

implicaba estas entidades locales dentro de la vida social en los ámbitos coloniales.⁷⁰

De esta manera puede verse al *Pretendiente de curatos*, del cura de Izúcar (del Obispado de Puebla), Andrés Miguel Pérez de Velasco, en el que describía, a mediados del siglo XVIII, a la Iglesia parroquial como una hija de Jesucristo dada al párroco como esposa, en calidad de “ministro, depositario, custodio, administrador del tesoro de su preciosísima sangre, su coadjutor en el negocio de la redención; y por eso, como salvador de las almas”. Como pastor, el cura, decía Pérez de Velasco, apoyándose en San Agustín, apacentaba las ovejas, tal y como Cristo se lo había encargado a Pedro, en tanto cura de la Iglesia Universal para su régimen y gobierno, al decirle, según la interpretación de Pérez de Velasco: “las almas que te encomiendo son ovejas mías, y como mías las has de mirar, no como tuyas”. Se entendía que la grey debía ser administrada como rebaño al cual había que señalarle el camino.⁷¹

Por su parte, Alonso de la Peña Montenegro, otrora obispo de Quito, quien en 1668 publicó su *Itinerario para parrochos*, refería a esta institución en sus dimensiones territoriales. En su tratamiento de la indivisibilidad de párrocos y parroquianos, establecía que la iglesia parroquial, que estaba al cuidado de un cura designado, constituía el espacio donde los feligreses participaban en los oficios y recibían sacramentos y doctrina. Los ministros eclesiásticos, por tanto, eran mandados “para que cuiden y tengan a su cargo prevenir y dar a todos sus feligreses y parroquianos viandantes, que son y caminan a la celestial Jerusalén, el pasto espiritual de la evangélica doctrina”.⁷² Enseguida, el autor describía a la parroquia como una división para el cuidado del rebaño, que se reducía a una iglesia, con términos espaciales delimitados, a donde la grey concurría para que pudiera ser administrada. Según Peña Montenegro, debían existir cuatro condiciones para que una iglesia fuese considerada parroquial: la primera, que el cura pudiera “ligar y absolver a los parroquianos”; después, establecía que la iglesia debía tener demarcado su distrito asignado por el obispo; en tercer lugar, que el párroco administrara, por sí y con jurisdicción ordinaria, a la grey y, finalmente, que el cura sólo se atuviera a esa iglesia y a los vecinos sujetos para la administración del “pasto espiritual”.⁷³

En especial, la distinción de los confines parroquiales mencionada por Peña Montenegro

⁷⁰ Sobre una mirada a los curas en el discurso después de Trento, y en especial en el contexto novohispano, véase Taylor, *Ministros de lo sagrado*, 1999, I:225-66. El género de tratados sobre el oficio de cura, que tuvo varios exponentes —tanto del clero secular como del regular—, enfatizó en la labor de los párrocos en los pueblos de indios. Véase Brading, “Sacerdotes e indios”.

⁷¹ Pérez de Velasco, *El pretendiente*, 2-3 y 12.

⁷² Peña Montenegro, *Itinerario*, 2.

⁷³ Peña Montenegro, *Itinerario*, 3-4.

fue uno de los aspectos que se intentó con mayor fuerza después de Trento. En el canon 13 de reforma, en la sesión XXIV, quedaba claro que era fundamental el establecimiento de las parroquias “bien configuradas”, con párroco y pueblo propio, tanto en donde no existieran o, bien, en lugares que, por estar delimitadas defectuosamente, el desorden afectaba la cura de almas, “de forma que los sacramentos se administraban indistintamente a cualquiera que los pedía y el párroco carecía de fieles específicamente encomendados a su atención espiritual”. Y, más aún, la dimensión territorial de la parroquia implica una potestad sobre el espacio mismo, como indica Antonio Viana.⁷⁴ Esto es, la jurisdicción (*iurisdictio*). No es vano recordar, en ese sentido, que la territorialización del poder, el equipamiento político de los lugares propio del Antiguo Régimen, manaba del *territorium* en tanto espacio “armado y premunido de jurisdicción”.⁷⁵

Una definición que clarifica este punto sobre la parroquia indiana la proporciona Pedro Murillo Velarde en su conocido *Cursus iuris canonici hispani et indici*, publicado en 1743. El jurista explicaba que su significado era “la iglesia de alguna diócesis, que tiene un pueblo determinado por ciertos límites y además un presbítero, o rector que administra por oficio los sacramentos, la palabra divina y otras cosas espirituales”, advirtiendo que, ocasionalmente, esta unidad jurisdiccional era tomada por el mismo territorio del pueblo, delimitado por mojones o linderos, fijados por autoridad eclesiástica. La parroquia, proseguía, era establecida por el obispo, presidida por un sólo rector (el párroco), “[...] ya que es como el esposo de esa iglesia”, a lo que añade que “[...] a él se le concede, y por derecho propio le incumbe el cuidado de las almas que debe cumplir mediante la administración de los sacramentos, [...] y el derecho de asistir a los matrimonios y de enterrar a los parroquianos”.⁷⁶

Pese al modelo normativo generado a partir del Concilio de Trento, estas unidades, en el espacio indiano, no pudieron apegarse al prototipo, ya que, desde el inicio, la evangelización de los indios y los patrones de asentamiento desempeñaron un papel importante en la organización eclesiástica en este nivel local. De esa manera, se fundaron centros de adoctrinamiento que en

⁷⁴ La normativa tridentina abogaba por la administración parroquial “sistemática y bien ordenada localmente”. En este sentido, la potestad de los ministros eclesiásticos, para algunos tratadistas de la época moderna, se asentaba en un espacio territorial preciso y distinto al civil, que no solo hacía alusión a un ámbito para ejercer gobierno, sino que era necesario que en ese espacio se ejerciera un poder jurisdiccional. El territorio definido de forma más acabada para los canonistas era la diócesis. Viana, “La doctrina postridentina sobre el territorio separado, nullius dioecesis”, 43-44. y 51-52.

⁷⁵ Hespanha, *Vísperas*, 76-84; Barrientos Grandón, “El cursus”, 683-85.

⁷⁶ Pedro Murillo Velarde, *Cursus Iuris Canonici Hispani et Indici*, Libro III., Tít., XXIX De Parochiis & Alienis Parochianis, No. 274. En Murillo Velarde, *Cursus iuris*, 564.

adelante se conocerían como “doctrinas”, usualmente referidas a las que eran atendidas por frailes en contextos indios, y que se pretendía que fueran de carácter temporal, mientras que el uso de “parroquias de españoles” o “curatos” —en algunas diócesis—, solía referirse a aquellas administradas por el clero secular y con feligresía hispana o, bien, no india.⁷⁷ Esto no fue una regla estricta, pues la costumbre fue la que marcó la denominación de la institución parroquial en cada obispado y, de hecho, en cada región, como en el caso que compete a este trabajo, en el que abundaron los clérigos a cargo de una cantidad considerable de pueblos de indios, puede marcarse esta diferenciación.

En las Indias, los obispos fueron autorizados a crear nuevas parroquias —siempre que se pudieran nombrar sacerdotes necesarios y que los mismos tuvieran congrua suficiente—, en donde fuese necesario, por limitaciones en la asistencia de la feligresía a la iglesia parroquial o excedente de fieles, y respetando los límites diocesanos. Sin embargo, por las prerrogativas del Real Patronato, en especial tras la promulgación de una Real Cédula en 1574, la creación de parroquias recayó, finalmente, en el Rey, dado que éste era el único que podía autorizarlas por medio de sus representantes. En el caso de las doctrinas de indios, a partir de la normativa emitida por Felipe II, se pretendía que no se superasen los 400 tributarios por cada una, aunque sin mucho éxito, dado que no era raro encontrar parroquias que, por lo menos, doblaran esa cantidad. Estas últimas entidades, a diferencia del concepto que hasta ahora se expone sobre la parroquia, podía o no tener un carácter territorial y esto último en realidad se construyó progresivamente hasta llegar a ser entidades parroquiales.⁷⁸ De esto último vale explicar que, como categoría, “la doctrina” fue más bien un significante que aparecía en los documentos, quizás por apego a la costumbre y a veces porque la tarea de evangelización continuaba latente en la defensa de las órdenes de lo que quedaba alegar por privilegios. En lo cotidiano de los siglos XVII y XVIII no expresaba una realidad, al tratarse de entidades bien distintas de las del siglo XVI. Para la época de estudio, las llamadas doctrinas eran parroquias que tenían más sujeción al diocesano y poseían un carácter territorial.

2. Las parroquias en la Diócesis de Guatemala

Desde la formación de centros urbanos y pueblos de indios, el aspecto religioso tuvo un lugar preponderante en el Reino de Guatemala. De ahí que las iglesias fueran, como establece Adriaan van Oss en su trabajo clásico sobre el obispado guatemalteco, un elemento presente en cada una

⁷⁷ Aguirre Salvador, “Parroquias”, 3-4.

⁷⁸ Aguirre Salvador, 4-6.

de estas demarcaciones. Para el caso de la Diócesis de Guatemala, es un hecho que la parroquia constituía un elemento fundamental, no sólo para el aparato eclesiástico, sino para el gobierno de la extensa población que la constituía y que era súbdita del Rey, toda vez que el clero parroquial representaba, también, a la administración regia y su política cristiana.⁷⁹

Al respecto, la erección de la mitra guatemalteca tuvo lugar en 1534, por despacho de los breves de Paulo III, a cargo del clérigo Francisco Marroquín como primer prelado hasta su muerte en 1563. Al inicio, la catedral fue sufragánea del Arzobispado de Sevilla hasta 1547, cuando la diócesis mexicana fue elevada a provincia. Los territorios que se incluían en la nueva fundación fueron, en un inicio, los que se descubrían en el istmo centroamericano, aunque esto cambió una vez que se erigieron las catedrales de Honduras —a la que se le cedió en 1673 el curato de la villa de La Choluteca—, y Chiapas, con las que limitó durante todo el período colonial al este y oeste, respectivamente. Al norte, en un inicio limitaba con la Verapaz, que se erigió como obispado en 1556 tras ser, por un lapso de dos décadas, parte de Chiapas, aunque fue incorporado a Guatemala en 1608. A partir de ese año, la diócesis guatemalteca limitó con el obispado de Yucatán, al que se le agregó el territorio del antiguo Tayasal, en El Petén, en 1697. Un último cambio, y quizás el más importante para el clero, fue la elevación a arzobispado de la mitra guatemalteca el 16 de diciembre de 1743 por parte de Benedicto XIV,⁸⁰ una aspiración de larga data que supuso esfuerzos de una pléyade de actores a distintas escalas, para ver integrada a la nueva provincia, además del territorio del obispado guatemalteco, con las diócesis de Chiapa, Honduras y Nicaragua.⁸¹

A la par del desarrollo de la jurisdicción diocesana, o más bien como parte fundamental de éste, fue necesario el establecimiento de un tejido parroquial para sujetar al territorio en aras de fortalecer la institución eclesiástica, lo que fue posible gracias a la participación de diversos actores. Entre estos resaltaron los prelados ordinarios y el clero, tanto diocesano, o secular, como el regular.⁸² Es en ese sentido que entraron al juego tanto los clérigos que administraban parroquias y tenían más correspondencia con la administración diocesana y, por otra parte, los

⁷⁹ Oss, *Catholic Colonialism*, 22.

⁸⁰ El beneplácito de la Corona es de 2 de junio de 1744, el pase en la Real Audiencia de Guatemala de 6 de febrero de 1745, mientras que la presentación y aceptación del Cabildo Eclesiástico es de 13 de septiembre del mismo año.

⁸¹ Valencia Constantino y Ruz, *El arzobispado de Guatemala*, 14-15; Oss, *Catholic Colonialism*, 12-13. Juarros, *Compendio de la Historia*, I:137-39.

⁸² La división entre ambos cleros se basaba en su forma de vida. Mientras el clero secular está incorporado al mundo, o siglo (*secolo*), el clero regular sigue una regla (por ejemplo, la de San Agustín o la de San Francisco) que le signa una vida en común a sus miembros.

ministros de las órdenes mendicantes, también conocidos como doctrineros, que seguían unas reglas particulares y rendían mayor obediencia a sus propios preladados.

En primer lugar, debe hacerse mención que en el Reino de Guatemala fueron las órdenes de San Francisco, Santo Domingo y La Merced las que se encargaron, no sólo de predicar y de las tareas que ya realizaban en el Viejo Mundo, sino también como administradoras de almas, algo que se compartió con el resto del espacio indiano, toda vez que una serie de privilegios, que buscaron atesorar en lo subsiguiente, así los amparaban.⁸³ Sólo a América, en el período colonial, se estima un envío de 15 mil misioneros, entre los que resaltaron los regulares. De estos, al menos el 6% llegó a Guatemala.⁸⁴

Las órdenes mendicantes que se encargaron de la conversión de varios millares de nativos a lo largo del territorio indiano basaban sus actividades en una organización corporativista. Desde luego, todas ellas seguían una regla en particular y su composición difería entre una y otra, aunque coincidían en distribuirse por extensos territorios, a partir de varios conventos, como parte de unidades mayores conocidas como “provincias”,⁸⁵ ocupando espacios urbanos y rurales. Conforme avanzó el siglo XVI, las provincias aumentaron en número, toda vez que su área de influencia se extendía por todo el espacio colonial, lo que acarreaba su progresiva división.⁸⁶

En el Reino de Guatemala, las provincias tenían, como en otras latitudes, una estructura jurídica basada en constituciones que regulaban todos sus aspectos internos, incluyendo el

⁸³ Las órdenes mendicantes contaron, desde su arribo, con varios privilegios que buscarían prolongar en las décadas siguientes. En efecto, dado que era necesario el ministerio cristiano entre los indios y que, en ese marco, desde el inicio los regulares fueron preferidos para la evangelización, una serie de bulas apostólicas fueron dadas a las misiones por parte de la Santa Sede, a manera de no frenar la expansión de la fe. Una primera, intitulada *Alias felicis (recordationis)*, fue dada por el Papa León X en 1521 a los franciscanos con la intención de permitir su paso a las Indias españolas. Seguidamente, en 1522, el Papa Adriano VI les dio el breve *Exponi nobis (fecisti)* —mejor conocido como *Omnimoda*— para permitir la administración de todos los sacramentos, a excepción de las órdenes mayores, brindándoles una facultad episcopal a los preladados mendicantes en los lugares donde no hubiera obispado erigido. En 1535, el Papa Paulo III, mediante la bula *Alias felicis*, renovaba los privilegios y los ampliaba a lugares en los que hubiese mitrado. Con estas prerrogativas, los religiosos solo debían obediencia a sus superiores y el consentimiento de sus actividades provenía de las autoridades seculares en calidad de representantes del Real Patronato. En el caso de que hubiera obispo, los frailes debían tener su beneplácito, lo cual obliga a pensar que era en este marco que podían actuar los religiosos que se desempeñaban como párrocos, aunque, como lo atestigua el devenir del asunto, las interpretaciones fueron tan amplias como las situaciones que las ameritaron. Con las nacientes diócesis y la designación de obispos las disputas no tardarían en llegar. Lundberg, *Unificación y conflicto*, 124-26; Piho, “La organización”, 14-15; Pérez Puente, *El concierto imposible*, 34.

⁸⁴ Oss, *Catholic Colonialism*, 5-6.

⁸⁵ Las provincias, en el contexto de las órdenes regulares, son entendidas como las divisiones en que se señalan cierto número de conventos bajo el mando de un provincial. Éstas poseen una estructura jurídica a partir de constituciones y son dependientes de sus ministros generales. Véase Rubial García, “Un reino que sí”, 107-50.

⁸⁶ Rubial García, “Un reino que sí”, 109-10.

autogobierno y la toma de decisiones (como la expansión de la provincia). Dependían de sus ministros generales en Roma y, para el caso franciscano, también de los comisarios generales de Indias y de Nueva España. Sobre ellas estaba el Sumo Pontífice, que autorizaba la erección de las provincias y, en especial, el Regio Patronato, que sancionaba cualquier fundación o división que se pretendiera. Todo ello arropaba a las estructuras locales que tenían a los conventos — junto a las vicarías como antesala de las casas conventuales—, conocidas como guardianías (para los franciscanos) o prioratos (para los dominicos), en tanto unidades básicas.⁸⁷

Las tres provincias que compartieron el territorio de la Diócesis de Guatemala y que, además, se encargaron de doctrinas de indios, fueron la del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala (franciscanos) la de San Vicente de Chiapa y Guatemala (dominicos) y la de Nuestra Señora de la Presentación (mercedarios). Empero, en el área salvadoreña únicamente los franciscanos y dominicos tuvieron parroquias de indios a su cargo.⁸⁸ Estas últimas habían surgido de las congregaciones de indios en las que habían participado los frailes, en donde, se suponía, debían estar los indígenas cristianizados e hispanizados. Los mendicantes se retirarían a sus conventos una vez la misión concluyera, lo que nunca fue una realidad del todo en Guatemala. La finalidad de estas congregaciones era, entonces, la transmisión del mensaje evangélico, al mismo tiempo que se evitaba la dispersión de la población nativa.⁸⁹ Se suponía, también, que debían estar sujetas a los preladados; pero, los doctrineros opusieron resistencia durante todo el siglo XVI y buena parte del siglo XVII. Si el gobierno diocesano era incapaz de realizar actos de jurisdicción efectivos sobre la totalidad de sus párrocos fue porque la territorialización de la diócesis fue progresiva y sólo en la segunda mitad del seiscientos se puede mostrar intenciones más claras por contrarrestar esa situación.

La oposición férrea a estas sujeciones empezó a ser cuestionada con más soltura en la década de 1630 —aunque sin mucho éxito—, cuando la Corona buscó que los vicepatronos se involucraran más en los nombramientos y cambios que se hacían en las doctrinas.⁹⁰ Los obispos,

⁸⁷ Rubial García, “Un reino que sí”, 110–11.

⁸⁸ Al parecer, la parroquia de Ahuachapán, en el occidente del área de estudio, fue dada en la segunda mitad del siglo XVI a los mercedarios, solo para que se secularizara a inicios del siglo XVII. Así, la influencia mercedaria quedó relegada al oeste de la diócesis, aunque existían tres conventos mercedarios en la región: en Sonsonate, San Salvador y San Miguel. Delgado Acevedo, *Historia de la Iglesia*, 77.

⁸⁹ Oss, *Catholic Colonialism*, 53; Sánchez Solano, “Une relecture de l’œuvre”, 248.

⁹⁰ El cumplimiento del Real Patronato recayó sobre virreyes, gobernadores o presidentes (en caso de Audiencias pretoriales como la de Guatemala). Esto se hacía por medio de nombrarlos también como vicepatronos. En esencia, el vicepatrono se encargaba de representar al Rey en lo que respectaba a los asuntos eclesiásticos. Entre otras atribuciones, era el encargado de la presentación de todos los beneficios eclesiásticos, salvo las excepciones que el Consejo de Indias se reservaba para sí. Véase Dougnac Rodríguez, *Manual de historia*, 76.

aprovechando el impulso que llegaba desde Madrid, pretendieron, con ahínco, que los exámenes, las visitas pastorales y la colación canónica se introdujeran en la vida de las parroquias de los mendicantes de forma más regular. Si bien en 1638 puede datarse a los inicios del obediencia al Real Patronato (con la presentación de ternas) para administrar doctrinas al vicepatrono en aras de que hiciera la elección de los doctrineros, la sujeción a los obispos fue motivo de constantes disputas que tuvo episodios particulares a lo largo del siglo XVII y la primera mitad del siguiente. En cualquier caso, parece claro que los regulares estaban dispuestos a mantener la mayor parte de sus doctrinas intactas y sin que el diocesano tuviera mucha injerencia en ellas, aunque sin mucho éxito, toda vez que la jurisdicción diocesana tenía más fuerza que lo que, podría decirse, se recordaba del siglo XVI.⁹¹

Por su parte, tanto franciscanos como dominicos tuvieron como fin principal la conversión de la población nativa en términos culturales, por lo que se dedicaron a aprender las lenguas nativas para comunicarse y aprender las prácticas religiosas antiguas y, así, corregirlas, junto al conocimiento de los vericuetos de la geografía que imponía el Reino de Guatemala. Todos estos fueron pilares en la tarea encomendada a los doctrineros para que los indios vivieran en policía, mientras los frailes mantenían un espíritu paternalista para que los nativos conocieran la “verdadera religión”. Los mendicantes pretendieron que los indígenas pasaran por un proceso de transformación espiritual, pero también material, pues también fueron parte esencial en la lógica de la organización sociopolítica colonial. Al inculcar los valores del cristianismo, también se buscaba integrar a los indígenas en las dinámicas fiscales y laborales. Vivir en policía cristiana

⁹¹ Fue en la década de 1620 que, en medio de las reformas promovidas desde la corte española por el conde-duque de Olivares, la Corona comenzó a promover, más férreamente, una configuración eclesiástica diocesana en las Indias, en detrimento de la Iglesia regular que, hasta entonces, había predominado, sobre todo en lo que respecta a las parroquias y su administración. Esto fue paralelo al auge del vicariato regio, que pretendía dar al Rey la mayor sujeción posible de la institución. Así, el Consejo de Indias, en evaluación del problema, dirigió sus acciones siguientes en favor de los obispos y a cuestionar la permanencia de los frailes en las doctrinas, toda vez que la situación distaba mucho de la geografía religiosa propia de mediados del siglo XVI. Desde Madrid se presionó por la sujeción al Real Patronato, lo que se buscó por medio de varias reales cédulas (1624, 1629, 1634 y 1637), que trataban de resolver el problema de las órdenes y las doctrinas, además de fijar los límites jurisdiccionales al Episcopado y a las provincias religiosas. Pérez Puente, *El concierto imposible*, 177-209. Oss, *Catholic Colonialism*, 55-59. Oss señala que, para 1638, el asunto se había resuelto y que las órdenes iniciaron a presentar ternas al vicepatrono y, en ese tenor, el elegido era instituido canónicamente por el obispo. Esto, sin embargo, parece no ser así, dado que, para 1639-1640, según se deja ver en numerosas peticiones del obispo y las órdenes, el asunto estaba lejos de concluirse. Véase, al respecto, un esclarecedor expediente: Archivo General de Indias (AGI), Guatemala, 16, R. 2., N.12. Testimonio de los autos hechos en virtud de las cédulas de su majestad, libradas los años de 24, 29, 34 y 37 que disponen que los religiosos se presenten en las doctrinas por el Real Patronazgo, proveídos por la Audiencia Real de Guatemala y su presidente, a cuyo cargo está la ejecución del dicho Real Patronazgo

tuvo, entonces, una estrecha relación con lo cultural, social, político y, por supuesto, lo económico.⁹²

El factor material, como el espiritual, de hecho, desempeñó un papel importante para el sostén de la tarea doctrinera. En ese sentido, fueron tres aspectos, según Esteban Sánchez Solano, los que articularon las transformaciones sociales y materiales entre los indígenas: 1) el sistema de tributos; 2) las doctrinas y 3) la extracción de riqueza generada por el trabajo y ligada a las actividades religiosas. La relación que establecían los párrocos regulares y los pueblos indígenas pasó, sin embargo, por las reglas que primaban en cada orden.

Lo material no era percibido de igual manera entre franciscanos y dominicos. Y es que, en efecto, para los padres seráficos la pobreza era una condición *sine qua non* para su existencia como orden. Según la regla de San Francisco, estos frailes podían sobrevivir a base de limosnas y no por medio de la posesión de bienes. De ahí que los ingresos franciscanos fueran considerados, únicamente, producto de la mendicación y que toda entrada material se destinara exclusivamente al sostén de conventos, los conventuales (de manera austera) y del culto. En la práctica, estas limosnas percibidas en las parroquias se convirtieron en contribuciones sostenidas por la costumbre y fijadas entre los frailes y la grey. Como las otras órdenes y el clero secular, los franciscanos también lograron percibir ingresos parroquiales y para su beneficio también se instituyeron obras pías, festividades y capellanías.⁹³

Los dominicos, en cambio, aunque también se habían establecido en Europa en el siglo XIII según una vida basada en la mendicidad, lo que también significaba, al igual que sus homólogos franciscanos, una prohibición en cuanto a posesión de bienes y recepción de rentas, para el siglo XV se permitió que los conventos de esta orden tuvieran ingresos amplios. Esto último no aplicó de manera personal, pues la regla de San Agustín seguida por estos mendicantes no lo permitía después de la profesión. Sin embargo, fue notable que se les permitiera, como corporación, la posesión de bienes, en especial inmuebles. Fue bajo este signo que arribaron al Nuevo Mundo y la razón por la que esta orden basó su riqueza en ingresos por concepto de administración de doctrinas, fundaciones piadosas y, también, en la administración de propiedades que rentaban a los conventos por medio de la administración de sus procuradores. Estas posesiones, de hecho, tenían importantes capitales de inversión y se habían convertido en

⁹² Sánchez Solano, “Une relecture de l’œuvre”, 411-36; Gómez Vázquez, “Laudare, Benedicere y Praedicare”, 149-64. Los métodos de las órdenes son ampliamente discutidos en la clásica obra de Ricard, *La conquista espiritual*.

⁹³ Sánchez Solano, “Une relecture de l’œuvre”, 436-38; Rocher Salas, *La disputa por las almas*, 109-11.

negocios rentables, apoyados en la administración parroquial, que les permitía beneficiarse de la mano de obra indígena a su cargo para el trabajo en ellas.⁹⁴

Las parroquias seculares, por su naturaleza, estuvieron sujetas a los designios de los preladados ordinarios. El proceso para nombrar a los párrocos diocesanos, desde fines del siglo XVI, involucraba tanto a las autoridades reales como a los obispos —lo que también aplicaba para los regulares, aunque con las dificultades ya mencionadas y con una aplicación más tardía—. Por otra parte, estas unidades jurisdiccionales estaban propensas a ser divididas, unidas o suprimidas a instancia de los mitrados y con la aprobación del vicepatrono de turno. Es notorio, a este respecto, que los límites entre parroquias dejaron de ser tan difusos hasta el siglo XVII en algunas regiones, mientras que en otras estaba latente la porosidad de los límites. Es en esta centuria que Adriaan van Oss data la aparición de una estructura parroquial más estable.⁹⁵

La administración secular se caracterizó, en la Diócesis de Guatemala, por tener más presencia en el área que podía considerarse más hispanizada, aunque no por ello menos india. Esto tiene una explicación. Debe resaltarse que, en la primera mitad del siglo XVI, el clero diocesano restringió sus actividades a parroquias con mayoría de colonos españoles, debido a que, para la jerarquía eclesiástica, el diezmo en esas áreas tenía mayor potencialidad que en el occidente, pues recuérdese que, en este obispado, el diezmo no era pagado por la población indígena. Esto no significa, empero, que el clero secular haya desatendido a la población natural, como podría pensarse. Si bien es cierto que las primeras parroquias administradas por los clérigos fueron las de la Santiago de Guatemala, San Salvador, Sonsonate, San Miguel y Guazacapán, en donde se concentraron al inicio los españoles, también es un hecho que pronto se dedicaron a atender parroquias con cabeceras y anexos conformadas por pueblos de indios. De ello fue prueba el desarrollo de la red parroquial en las alcaldías mayores de Sonsonate y San Salvador, en donde había una cantidad considerable de población indígena. Por tanto, el área escogida para el análisis puede ayudar a matizar la idea de un occidente más indígena y un oriente más ladino en el espacio diocesano. Además, tampoco es recomendable desvirtuar el papel de las órdenes en esta porción del obispado sólo por verse rodeadas de una mayoría de parroquias seculares, pues no eran pocos los intereses que habían de por medio en las doctrinas que administraban, como pretendo mostrar en los siguientes capítulos. No debe olvidarse que estas parroquias

⁹⁴ Hernández Mendez, “La orden de los dominicos”, 37-44; Belaubre, “Poder y redes”, 35-39.

⁹⁵ Oss, *Catholic Colonialism*, 59-61.

integraban las más de 80 doctrinas que administraban las órdenes a inicios del siglo XVIII y, como tales, podían ser defendidas corporativamente.⁹⁶

En el terreno material, es de resaltar que, aunque los clérigos poseían bienes temporales, no es menor el hecho de que sobre ellos se les recalcaba, en los ámbitos de la teología moral y la jurisprudencia, recato y parsimonia para la obtención de lo terrenal. Así, los curas seculares podían y debían ser retribuidos, aunque con la explícita condición de que esa retribución no fuese excesiva y, ciertamente, no más allá de lo que implicaba, para el caso específico de los párrocos, su oficio de cura de almas, en especial porque el perjuicio que los naturales recibían era moneda corriente en el contexto de las Indias. A este respecto, las normativas, tanto la canónica como la real, a menudo advirtieron de los peligros que acarreaba la avaricia y la codicia entre los párrocos.⁹⁷

Para formar parte de las filas del clero secular, de hecho, la Iglesia esperaba de los aspirantes a recibir las órdenes sagradas contar, al menos, con un ingreso mínimo. Así, para procurar que personas sin las suficientes fuentes económicas pudieran acceder al estado clerical, cada candidato a ser ordenado debía presentar un testimonio sobre su sustentación, es decir, sus ingresos potenciales en un año, que podían provenir de su patrimonio, capellanías o un beneficio. Un último aspecto relevante que se podía considerar era ordenar a un aspirante a título de lengua, que implicaba el conocimiento de uno o más de los idiomas de los nativos, condición aplicada con mayor fuerza después de que, en la Provincia Mexicana (a la que pertenecía la Diócesis de Guatemala), se promovieran los decretos del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585).⁹⁸

El título por patrimonio suponía que el estipendio proviniera de los bienes que le correspondían de sus progenitores (sucesiones de mayorazgos, propiedades, empresas económicas, etcétera), el patrimonio propio o, bien, de los ingresos surgidos de obras pías o capellanías.⁹⁹ Por su parte, el título de beneficio se apoyaba de la retribución del oficio que desempeñaba (o desempeñaría) un clérigo en un beneficio eclesiástico dado por la jurisdicción episcopal. El acceso a los beneficios eclesiásticos también fue un aspecto que se reguló con mayor fuerza en la segunda mitad del siglo XVI y, para la Diócesis de Guatemala, únicamente

⁹⁶ La propuesta de la división del obispado entre occidente y oriente puede verse en Oss, *Catholic Colonialism*, 37–49. Véase también Pompejano, *El Dios negro*, 72-86.

⁹⁷ Barrientos Grandón, “Bienes de los clérigos (DCH)”, 1-5.

⁹⁸ Schwaller, *Origins of Church*, 8-9; Carrillo Cázares, “Un problema central”.

⁹⁹ Schwaller, *Origins of Church*, 9; Barrientos Grandón, “Bienes de los clérigos (DCH)”, 12.

hasta el siglo XVII puede hablarse de una política más clara respecto a los beneficiados, evitando los nombramientos que no se trataran de beneficios curados.¹⁰⁰

De esta manera, a diferencia de los frailes doctrineros, que percibían ingresos de manera corporativa, los ingresos por concepto de administración parroquial eran recibidos personalmente por el párroco, tanto si provenían de la feligresía, de los encomenderos o de la Corona. Estas rentas, cuya percepción se basaba en el principio de beneficio eclesiástico, estaban destinadas al sostenimiento del cura, el personal que le prestaba auxilio y, también, para el mantenimiento de la fábrica (espiritual y material) de las iglesias. Este aspecto es relevante para la discusión, toda vez que la forma de administrar los ingresos influyó en gran medida en las formas en que se realizaba la exacción de recursos de las comunidades de fieles. De forma análoga, permite explicar procesos de territorialización al mostrar la construcción del control sobre el territorio por parte de la Iglesia, a más de los pactos construidos sobre el mismo, considerando a los actores que actuaban sobre él.

En todo caso, es un hecho que tanto la normativa canónica como la que provenía de la Corona se encargó de observar y buscar medios de corrección al régimen de ingresos, tanto de doctrineros como de clérigos. En primer lugar, con todo el espíritu tridentino, en el Tercer Concilio Provincial Mexicano se decía que el sustento de los curas y ministros de la Iglesia estaba, por derecho divino, “a cargo de aquellos en cuya utilidad espiritual están empleados”. De ahí que, entonces, se consideraran a los diezmos y primicias como esenciales para el sostenimiento del aparato eclesiástico, excepto para los indios. No obstante, cuando se tuviera poca renta de ello, las limosnas eran permitidas para la congrua sustentación de los ministros eclesiásticos. Además, en este orden de ideas, en este sínodo fue decidido que las demás obligaciones de los fieles debían ser voluntarias, exhortando, en especial, para que los ministros no compelieran a la feligresía nativa para hacer ofrendas en misas, entierros u otros oficios divinos. Siempre que no fuera producto de la obligación, podían recibir lo que los indios ofrecieran voluntariamente, “porque de esta manera los que trabajan en la administración y doctrina sean sustentados, y sin hacer extorsiones y vejaciones a sus feligreses”.¹⁰¹

De la sustentación que se daba a los ministros de manera espontánea, el canonista Pedro Murillo Velarde la refiere como “ofrenda”. En ese sentido, como lo decían los decretos del concilio provincial citado, los fieles no estaban obligados a darlos. Sin embargo, en opinión del

¹⁰⁰ Velasco Pedraza, “Beneficios eclesiásticos (DCH)”;

¹⁰¹ Conc. III. Mex., Libro III, Tít. 12 De decimis, et primitiis, §I y §III, en Martínez Ferrer, *Decretos*, II:477-78.

jurista, una serie de excepciones, que más bien eran la regla, entraban en juego. Así, decía que estas ofrendas eran voluntarias “a no ser que se obliguen por voto, o promesa, o si los ministros no tuviesen de otro lado la congrua sustentación, o si por la costumbre del pueblo, o si por prescripción de los párrocos esta obligación fuese impuesta”.¹⁰² Y fue precisamente este punto el que podría considerarse decisivo para la serie de emolumentos que conformaban el universo de las finanzas parroquiales.

A ese respecto, la Corona no se quedó atrás al tratar de imponer límites a ello. En el Reino de Guatemala, y en específico para la Diócesis de Guatemala, el Rey se encargó de emitir varias reales cédulas destinadas a sujetar a los párrocos en cuanto a sus ingresos. Son de importancia los esfuerzos del siglo XVI, incluso si no cayeron sobre terreno fértil; sin embargo, para el siglo XVII muchas de estas situaciones continuaban, incluso en donde ya se habían sancionado las costumbres por parte de los ministros reales por medio de sus visitas. De esta manera, varias reales cédulas fueron enviadas a la Audiencia de Guatemala con la intención de conocer y limitar al respecto de los ingresos de los curas beneficiados, así como para evitar que estos obtuvieran, por codicia, servicios gratuitos de los indios. También se advertía, en esta normativa, que no se echaran derramas¹⁰³ sobre los pueblos de indios, que se les hicieran repartos de materiales (para su posterior manufactura) o que se llevaran excesivos derechos parroquiales, entre otras medidas.¹⁰⁴ Con más fuerza llegó el renovado interés de fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII por regular todas estas exacciones en el Reino de Guatemala, como detallaré en el último capítulo. Por esos años, el control que los párrocos tenían sobre sus parroquianos, incluido el factor económico, fue motivo de disputa entre órdenes, clérigos, prelados y ministros reales.

Fueran seculares o regulares, las parroquias de la Diócesis de Guatemala se ciñeron a los signos de los tiempos y, para la primera mitad del siglo XVIII, tanto la iglesia regular como la iglesia diocesana contaban con territorios de influencia considerables (mapa 1.1). Los prelados diocesanos y mendicantes, así como los párrocos clérigos y frailes, pugnaban por mantener estos espacios y, si en caso les era posible, pretendían ampliar su jurisdicción. Todo ello debido a que

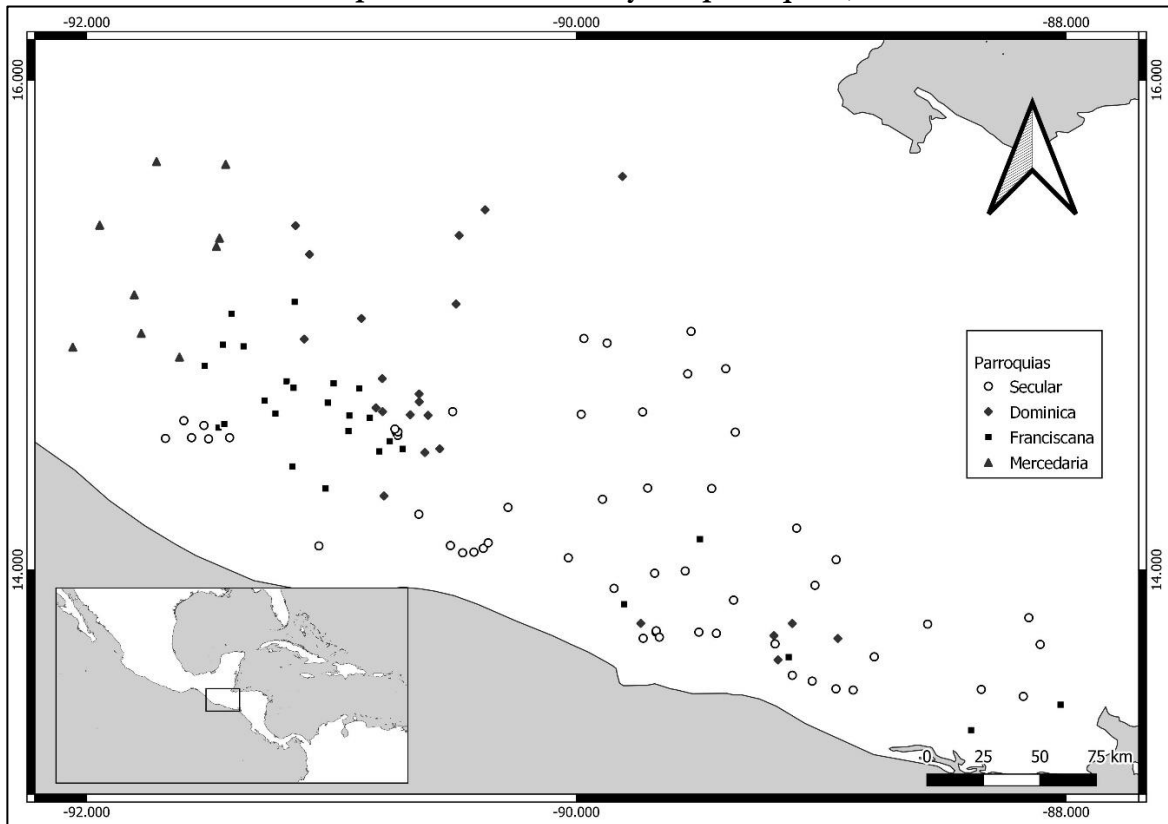
¹⁰² Murillo Velarde, *Cursus Iuris Canonici*, Libro III, Tít. XXX De decimis, primiciis & oblationibus, No. 288.

¹⁰³ Una derrama era una forma de cubrir pagos que no estaban autorizados con las autoridades. De esa manera, un pueblo se encargaba de pagar esta obligación cuando la imponían los ministros provinciales (corregidores o alcaldes mayores), ministros eclesiásticos o funcionarios indígenas de manera eventual. Véase Gibson, *Los aztecas bajo el dominio*, 97-98.

¹⁰⁴ Una lista no exhaustiva de estas reales cédulas: AGCA, A1, leg. 4577, Real Cédula, 12-XII-1619, f. 32; leg. 1515, Real Cédula, 08-VIII-1627, f. 183; A1, leg. 1516, Real Cédula, 01-II-1636, f. 97; leg. 1521, Real Cédula, 19-VI-1680, f. 235; leg. 1523, Real Cédula, 25-IV-1698, f. 194; leg. 1527, Real Cédula, 31-I-1740, f. 113.

les permitía reafirmar su liderazgo espiritual, vinculado al político y social. También es preciso afirmar que la administración de almas suponía importantes beneficios económicos. Este aspecto material no era nada despreciable, en especial porque el aparato eclesiástico podía, incluso, tener mayor provecho que la misma Corona, toda vez que su presencia y autoridad podía ser más asertiva.¹⁰⁵ Para tener más claro este punto es preciso adentrarse a la región de estudio y caracterizarla en los años de interés para este trabajo.

Mapa 1.1
El arzobispado de Guatemala y sus parroquias, ca. 1750



Elaboración propia con base en Oss, *Catholic colonialism*; Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomos 2, 3, 4 y 5, *passim* y AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Sobre el valor anual de las prebendas, 1757.

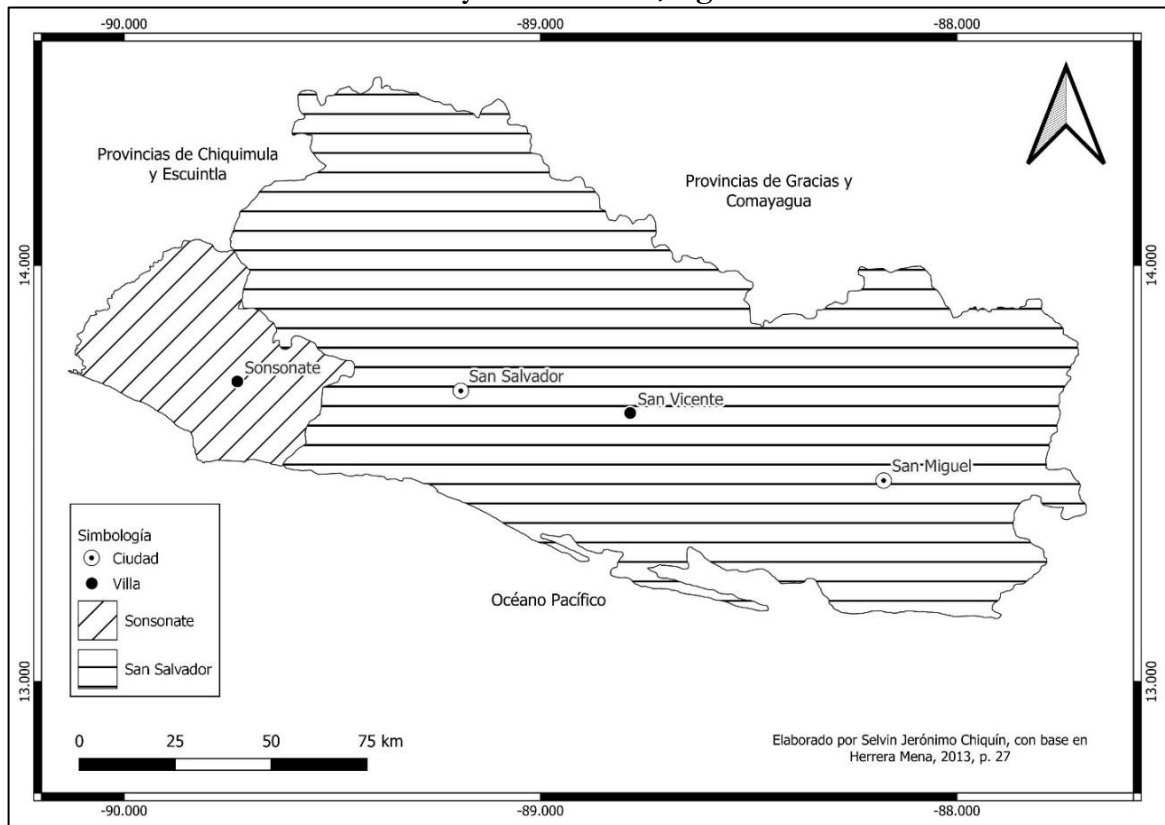
3. Sonsonate y San Salvador entre fines del siglo XVII e inicios del siglo XVIII

La región que se aborda en este trabajo ha sido considerada por la historiografía como una de carácter histórico, por poseer elementos que le dieron un signo propio en el entramado del Reino de Guatemala. Durante el período colonial, se componía el espacio de estudio de las alcaldías mayores de Sonsonate y San Salvador, que fueron parte de la jurisdicción de la Audiencia de

¹⁰⁵ Algunas consideraciones y estimaciones parciales sobre la riqueza eclesiástica para el período que aquí interesa en Wortman, *Gobierno y sociedad*, 51–79. En la misma obra pueden verse los ingresos de la Corona y la redistribución del gasto en el territorio.

Guatemala. Éstas dependían de las instancias civiles y eclesiásticas asentadas en Santiago de Guatemala, la capital administrativa del reino. La alcaldía mayor de Sonsonate colindaba al poniente con la alcaldía mayor de Guazacapán-Escuintla y el corregimiento de Chiquimula de la Sierra y, al norte y oriente, con la alcaldía mayor de San Salvador. Ésta última bordeaba, al noroeste, con el Corregimiento de Chiquimula de la Sierra, al oriente con la alcaldía mayor de Tegucigalpa y al norte con las provincias de Gracias y Comayagua. Ambas lindaban al sur con el Océano Pacífico (mapa 1.2).¹⁰⁶

Mapa 1.2
Sonsonate y San Salvador, siglos XVI-XVIII



Elaboración propia con base en Herrera Mena, *El ejercicio de gobernar*, 27.

a. El medio geográfico

El Reino de Guatemala, en buena parte constituido por lo que ahora es Centroamérica, se asentaba sobre una variedad de climas, suelos y recursos. En gran medida, ayer como hoy, el medio físico fue un compendio de contrastes, aunque de manera general puede decirse que las principales características del espacio centroamericano consisten en tener un clima tropical, un

¹⁰⁶ Herrera Mena, *El ejercicio de gobernar*, 25.

terreno ístmico estrecho, flora y fauna estacional y ser parte esencial de un gran eje volcánico asociado a fallas sísmicas. Lo cierto es que existen grandes contrapuntos ecológicos: por un lado, se encuentran las tierras altas y, por el otro, las bajas. Estas últimas se dividen, a su vez, en tierras bajas del norte, tierras bajas del Pacífico y, por último, las tierras bajas del este.¹⁰⁷ Las alcaldías mayores de Sonsonate y San Salvador formaban parte del sistema de tierras bajas del Pacífico centroamericano, que se extiende desde el istmo de Tehuantepec hasta la península de Nicoya, con sus llanuras, colinas y laderas. No menor es el hecho que esta porción ecológica cuenta con varios afluentes de pequeña extensión y fuertes corrientes, entre los que resalta el río Lempa. Son estas tierras, además, calientes y subhúmedas.¹⁰⁸

El istmo centroamericano conecta a las dos grandes áreas de Norte y Suramérica, y su clima se vea afectado tanto por el Mar Caribe al norte y el Pacífico al sur (el Mar del Sur en la época hispánica). Así, la tierra caliente del Pacífico, más favorable para la ocupación humana si se toma en cuenta lo propicio de sus suelos, ha sido influida, en el caso particular del espacio salvadoreño, por el predominio de los volcanes —una línea central que se extiende de este a oeste—, su ubicación en latitudes tropicales y el variado relieve que le da a los suelos una característica fertilidad.¹⁰⁹ A este respecto, valga decir que la vocación fértil de la tierra salvadoreña es deudora, en buena medida, de las variadas estructuras volcánicas por los materiales que expulsan.¹¹⁰ De modo que las cordilleras y conos volcánicos dominan el paisaje que bordea a mesetas y valles muy propicios para la explotación agrícola.¹¹¹

La orografía de Sonsonate y San Salvador comprendía una serie de elevaciones (entre volcanes y montañas) que van desde el occidente, destacando los volcanes de Santa Ana e Izalco, hasta el oriente, con los de Usulután, San Miguel y Conchagua, pasando por el centro, atendiendo a los de San Salvador, Cojutepeque y San Vicente. En medio de estas elevaciones resaltan los valles de Chalchuapa, San Salvador, San Vicente y San Miguel, con un carácter decididamente fértil. No menos puede decirse de la importancia de las fuentes hídricas, con sus lagos (Güija, Coatepeque e Ilopango), lagunas (Ahuachapán, Metapán, Chalchuapa, Zapotitán, Chanmico, Chalatenango y Apastepeque, entre otras) y ríos (sobre todo, los ríos Lempa, Paz, San Miguel, Sumpul, Torola y Goascorán), que desembocan, buena parte de ellos, en el Pacífico irrigando

¹⁰⁷ Pérez Brignoli, *El laberinto centroamericano*, 3-4.

¹⁰⁸ Carmack, “Introducción: Centroamérica aborígen”, 21-23.

¹⁰⁹ MacLeod, *Spanish Central America*, 23-26; Browning, *El Salvador*, 25-30.

¹¹⁰ Stevens, “The Soils of Middle”, 308-9.

¹¹¹ Pérez Brignoli, *El laberinto centroamericano*, 15.

toda la costa sur a lo largo de más de 300 kilómetros que alberga bahías (las de Fonseca y de Jiquilisco) con varias islas en ellas.¹¹²

A su paso por estas jurisdicciones en la década de 1570, un oidor de la Audiencia de Guatemala, don Diego García de Palacio, dejó constancia del clima, relieve e, incluso, productividad de las tierras salvadoreñas. De Sonsonate, entonces conocida como la provincia de los Izalcos, que comenzaba en el río Ahuachapán y acababa en Guaymoco y la costa de Tonalá, afirmaba que era “la cosa más rica y gruesa que vuestra majestad tiene en estas partes”, gracias a su abundante producción de cacao —en sus mejores años por aquellas décadas—, la pesca y la recolección de varios frutos. Tenía esta provincia un puerto, el de Acajutla, que permitía el comercio del cacao y otras mercancías entre el Reino de Guatemala, Perú y Nueva España. Contaba, además, con una villa, la de la Trinidad de Sonsonate, a las faldas de un volcán en formación que siempre humeaba, llamado Izalco, del que Tomas Gage confirmaría su actividad a su paso por la provincia en el siguiente siglo. Otros pueblos que resaltaban por su fertilidad eran Ataco y Ahuachapán.¹¹³

En la provincia de San Salvador, que iniciaba en el pueblo de Atiquizaya, el oidor encontró maderas en Santa Ana y árboles de bálsamo desde Guaymoco. Al llegar a la ciudad de San Salvador, que en esa época sufría las consecuencias de un reciente “temblor grande”, se percató del favorable temple y lo fértil de la tierra. De ahí, hasta llegar al río Lempa, encontró llanos y pastos que, potencialmente, decía, podían servir para la crianza de ganado. También halló en los términos de esta jurisdicción grandes pesquerías y disposición para hacer sal, así como cacaotales y otras explotaciones económicas en ciernes.¹¹⁴ Señalar esto último es de capital importancia, pues la vocación productiva que propiciaba el medio geográfico implicaría, en los siglos XVII y XVIII, una estrecha conexión con el mercado interregional y, con éste, la reconfiguración del territorio por parte de sus diversos agentes.

b. La economía regional

Hacia fines del siglo XVII y las primeras décadas del XVIII, el Reino de Guatemala era escenario de una diferenciación regional que se vinculaba directamente con los recursos, las condiciones naturales y las actividades socioeconómicas asociadas.¹¹⁵ Es precisamente entre la década de 1680

¹¹² Calderón, *Prontuario geográfico de El Salvador*, 3-7.

¹¹³ Diego García de Palacio, “Carta relación”, 40-43. Gage, *Nueva relación*, 271-73.

¹¹⁴ García de Palacio, “Carta relación”, 44-47.

¹¹⁵ No está de más llamar la atención sobre el conocidísimo planteamiento de Eric Van Young sobre la región, en tanto “hipótesis por demostrar”, y la condición de *regionalidad* que distingue a un espacio, junto a sus variables o

y la de 1750 que pudo encontrarse una suerte de “estabilización” económica y social que permitió esta delimitación de regiones. Así, en primer lugar, se distinguía una central, conformada en torno al valle central de Guatemala y con una subregión periférica, la del altiplano occidental. En segundo lugar, estaba la zona del altiplano chiapaneco, seguida por la del oriente y la Verapaz. Otra región la constituía la vertiente sur que se subdividía en dos zonas (Escuintla-Guazacapán-Chiquimulilla y San Antonio Suchitepéquez-Soconusco). En quinto lugar, estaba la región salvadoreña, constituida por las ya señaladas alcaldías mayores de Sonsonate y San Salvador, que contaban con tres zonas de especial interés para la economía de todo el Reino (Sonsonate, San Salvador y San Miguel). Finalmente, el Reino abarcaba también las tres regiones de Honduras, Nicaragua y Costa Rica.¹¹⁶

La región colonial salvadoreña era la que se encontraba vinculada en mayor medida al espacio que circundaba a la capital del Reino, Santiago de Guatemala, no porque estuviera, como territorio, inmediato a ella (al menos 26 leguas mediaban entre la villa de Sonsonate y la ciudad de Santiago según el conocido *Memorial* de Juan Díez de la Calle¹¹⁷), sino por sus procesos productivos, que moldearon la vida económica del istmo desde el siglo XVI hasta fines del período hispánico. Esto debido a que en el área se desarrolló buena parte de la actividad agrícola que, como pronto se percataron los españoles en el siglo XVI —tras la etapa más cruenta de las conquistas en el istmo—, sería la base de la riqueza centroamericana colonial. Es en este sentido, de hecho, que se organizó la economía de subsistencia, la formación de los mercados (interno y externo) y el trabajo.¹¹⁸

“propiedades y circunstancias económicas e históricas”, siguiendo a Arturo Taracena, que ayudan a esa distinción. Véase Van Young, “Haciendo historia regional”, 361-83. y Taracena Arriola, “Región e Historia”, 28-29. Es en ese sentido metodológico que puede comprenderse, *grosso modo*, a la región salvadoreña colonial y su distinción de los otros espacios que conformaban la amplia jurisdicción de la Audiencia de Guatemala. Este punto es relevante para establecer un vínculo entre la *regionalidad* del espacio salvadoreño y la red parroquial que en él se desplegó, retomando la propuesta de Rodolfo Aguirre Salvador sobre las “regiones parroquiales”. Véase Aguirre Salvador, “Hacer parroquia”, 194.

¹¹⁶ Palma Murga, “Economía y sociedad”, 226-28. Una división más reciente, pero limitada al espacio que constituía la Provincia de Guatemala (en coincidencia con la diócesis homónima), plantea que, en este mismo período, existían cinco regiones: la central (o del Corregimiento del valle), la Costa Sur, el Norte, el Este y el Oeste. La de la Costa Sur, que interesa en particular a este trabajo, atravesaba todo el sur del obispado y su existencia dependía de los vínculos entre las alcaldías mayores de Suchitepéquez, Guazacapán, Sonsonate y San Salvador. Véase Taracena Arriola, “La desgarradura colonial”. En todo caso, lejos de ser excluyentes, ambas propuestas de división serán de utilidad para caracterizar la región de interés y vincularla al escenario más amplio del Reino de Guatemala, así como las relaciones que sostenía con territorios cercanos (como los ya mencionados de Guazacapán y Suchitepéquez, así como Chiquimula de la Sierra).

¹¹⁷ Díez de la Calle, *Memorial y noticias.*, ff.124r-124v.

¹¹⁸ Wortman, *Gobierno y sociedad*, 7.

En efecto, desde mediados del siglo XVI, los monocultivos que tuvieron gran acogida fuera del istmo se desarrollaron de manera intensiva en esta región. El cacao, por ejemplo, fue el producto básico entre 1550 y 1580, dinamizado a instancia de un reducido grupo de encomenderos que se beneficiaron de la productividad cacaotera de los Izalcos, en el extremo occidental. A partir de la década de 1590 este producto perdió el ímpetu de los años anteriores en la región de estudio, debido a la introducción en el mercado novohispano del proveniente de Guayaquil y Caracas.¹¹⁹ Esto, sin embargo, no implicó que el género dejara de producirse, pues continuaba siendo un gran soporte económico dado su consumo interno, incluso en el siglo XVII e inicios del siglo XVIII, y se cosechaba, sobre todo, en Nicaragua y Costa Rica, aunque continuaron explotaciones cacaoteras importantes en Soconusco, Zapotitlán, Sonsonate y al oriente de la alcaldía mayor de San Salvador, en San Miguel, lo que impactaba en la base tributaria de estas jurisdicciones.¹²⁰

A fines del siglo XVI, la búsqueda de un producto motor alternativo tuvo éxito con el tinte añil, mismo que se convirtió en la mercancía primaria de exportación durante toda la época colonial, algo que ya era evidente en los primeros años del siglo XVII y se mantuvo de esa manera incluso con la mengua de la demanda europea a mediados de esa misma centuria.¹²¹ Éste tenía como materia prima a la planta conocida como jiquilite (*Indigofera tinctoria*), que era aprovechada durante el segundo y tercer año de su desarrollo, lapso en el cual aportaba la máxima cantidad de tinte. Su producción implicaba el corte de la planta, por lo general cerca del suelo; su descarga en tanques con agua, dentro de obrajes, donde se fermentaba y desprendía el tinte de las hojas; luego, el agua que contenía la solución de añil era vaciada en un segundo tanque para batirse (a partir de una rueda movida por un semoviente o, bien, por agua); en seguida, se eliminaba el agua y la masa se recogía en cajas para secarla; finalmente, los bloques resultantes se envolvían en tela para almacenarlos o, bien, ser enviados en zurrónes de cuero que contenían, cada uno, 214 libras.¹²² Cabe resaltar que el trabajo más intensivo se daba, por lo general, en los meses de julio, agosto y septiembre.¹²³ Al finalizar el proceso, y dependiendo de cómo se había llevado a cabo, podían resultar tres calidades de añil: *flor*, la más apreciada por la demanda europea;

¹¹⁹ Wortman, *Gobierno y sociedad*, 11.

¹²⁰ MacLeod, *Spanish Central America*, 235-52.

¹²¹ Wortman, *Gobierno y sociedad*, 12-13. Otras explotaciones económicas que se habían intentado, aunque con beneficios modestos, tuvieron que ver con el liquidámbar, la cera de abejas, el copal, la resina, la cañafístula y la zarzaparrilla. MacLeod, *Spanish Central America*, 64-66.

¹²² Smith, "La producción y el comercio", 91-94.

¹²³ Rubio Sánchez, *Historia del añil*, 1976, 1:77.

sobresaliente, más o menos compacta y de calidad intermedia, y *corte*, que era la más barata y considerada como corriente.¹²⁴

La actividad basada en la producción de los géneros mencionados obligó a configurar una dinámica sobre la tierra muy particular, evidenciada en una expansión de la frontera agrícola, en especial en el periodo de estudio. La agricultura de exportación fue en aumento, así como la de consumo interno. A lo mismo se asistió en otras regiones, tanto aledañas a la salvadoreña como distantes. Para el área que interesa, según lo dejan ver los registros de composiciones de tierras estudiadas por Gustavo Palma Murga, la mayor parte de los procesos de regularización y compras de tierras realengas tuvieron lugar en El Salvador, con una participación de 29% del total de toda la Audiencia de Guatemala, sólo seguida por la región noreste guatemalteca. Así, entre 1700 y 1734 fueron autorizadas más de 130 composiciones para la alcaldía mayor de San Salvador y 85 para Sonsonate. Además, pese a la prohibición de que españoles o castas se instalaran en pueblos de indios (algo que se registró tempranamente en este espacio), en la región y sus alrededores se gestaban procesos de ladinización y privatización de tierras indígenas por medio de los arrendamientos a tierras ejidales que, se suponía, debían engrosar las cajas de comunidad.¹²⁵

Este entramado agrario giró, en buena medida, en torno a las haciendas que dominaban el paisaje rural salvadoreño. Empero, sólo las haciendas de trigo o quizás unas pocas de añil retrataban, en el Reino de Guatemala, el estereotipo de la hacienda española extensa y rica. Y, en este sentido, la evidencia sugiere que, hacia fines del siglo XVII e inicios del siglo XVIII, en la alcaldía mayor de San Salvador apenas había unas cuantas haciendas de considerables extensiones, alrededor de 79 propiedades mayores y casi 300 unidades productivas de menor envergadura. Todas ellas debieron diversificar su producción para sobrevivir. Dada la vocación de la región, en estas propiedades podía darse el cultivo del jiquilite, la producción de la tinta añil, la reproducción del sistema de milpa, la producción de azúcar, la crianza de ganado e, incluso, la explotación de salinas. En muchos casos, se trataba de actividades complementarias.¹²⁶ A lo largo de varios de los casos analizados aparecen referidos obrajes, haciendas, trapiches, hatos y estancias, entre otros.

¹²⁴ Fernández Molina, *Pintando el mundo de azul*, 93.

¹²⁵ Palma Murga, "Economía y sociedad", 234-39.

¹²⁶ Castellón Osegueda, *Secretos de familia*, 192.

Estas unidades productivas tomaron un sentido particular en la región. Al referir a haciendas, por ejemplo, no se puede aplicar una sola definición. En algunos casos eran propiedades en las que se sembraba jiquilite, se poseían obrajes para producir la tinta y se realizaban otras actividades complementarias como la siembra para el autoconsumo y la crianza de ganado gracias a la mano de obra, que era de carácter estacional o permanente. En otros casos, se trataba más bien de ranchos habitados por indios y ladinos en los que ambos grupos lograban una mayor autonomía.¹²⁷ Parece, en realidad, un término lo bastante amplio para cubrir, incluso, formas de asentamiento asociadas con la producción comercial o la reproducción social de pequeños campesinos. Muy a menudo, cuando las haciendas tenían como producto principal al añil, poseían obrajes que eran instalaciones con pilas en donde se beneficiaba la tinta por medio de abundante agua y con una rueda movida por fuerza hidráulica o animal.¹²⁸

La explotación de otros géneros incluía otras unidades productivas. En primer lugar, a los trapiches, que eran parte de unidades agrarias con tierras en que se cultivaba la caña de azúcar y se producían, por medio de molinos, panelas o rapaduras y aguardiente. Por sus menores dimensiones y formas de trabajo propias muy relacionadas con la dinámica familiar, el trapiche producía únicamente para el autoconsumo o el intercambio en pequeña escala.¹²⁹ En lo que respecta a la crianza de ganado, son dos las unidades relevantes: la estancia y el hato. En el primer caso, puede suponerse que se trataba de propiedades, a menudo vinculadas con las haciendas, en las que vagaba el ganado libre. Algunas podían contar con corrales y necesitaban poca mano de obra. A menudo, eran las porciones de las haciendas menos fértiles pero cercanas a fuentes hídricas las que se utilizaban para dichos fines.¹³⁰ Los hatos, en cambio, aparecen, y de manera recurrente, como algo particular de la región. Si bien se entendía en la época como un conjunto de cabezas de ganado, como lo señala el tomo IV del *Diccionario de la lengua castellana*,¹³¹ la palabra también servía para designar una pequeña propiedad de carácter familiar y lejana de las cabeceras y anexos parroquiales.¹³² En una descripción del siglo XVIII aparecen los hatos como sinónimos de “estanzuelas”, lo que podría ser indicio del parecido que guardaban con las estancias de ganado. Dice esta misma fuente que estos eran “algunos jacales que ponen los indios o ladinos

¹²⁷ Castellón Osegueda, *Secretos de familia, passim y máxime* 192-217.

¹²⁸ Erquicia Cruz, *Obrajes de añil*, 14-18.

¹²⁹ Torras Conangla, “La embriaguez del poder”, 99-100.

¹³⁰ Castellón Osegueda, *Secretos de familia*, 204-5; Wobeser, *La formación de la hacienda*, 27-32..

¹³¹ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, 131.

¹³² En un listado de las haciendas de un valle de la región, realizado en 1714, aparecen varios hatos en los que únicamente habitaban los dueños y personas de su familia. AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicaría de San Vicente. Caja 3. Nómima de las haciendas y hatos contenidos en el valle de Titihuapa, ff.16r-19r.

en donde se les antoja”, para rematar diciendo que eran lugares en los que se vivía “en suma desnudez y ociosidad”.¹³³

Es notorio, en todo caso, que la hacienda se convertiría, entre el siglo XVII y el siguiente, en un vocablo para designar a casi todas las propiedades con tierras destinadas a explotaciones económicas. Así, una hacienda de tamaño medio y con una rica actividad económica podía ser, por ejemplo, la que, en 1680, el alférez Pedro de Sirgo Valdés vendió a Martín Ruiz en términos de los pueblos de San Pedro y Santiago Metapán, y que se llamaba Nuestra Señora del Rosario de Tecomapa. Medía siete caballerías que habían sido compuestas en 1673. Poseía esta unidad productiva dos casas grandes de vivienda, dos pequeñas que servían de troje y despensa, dos obrajes, una estancia de ganado con 600 reses, 200 yeguas, 40 caballos, dos burros, seis yuntas de bueyes, dos carretas, dos corrales y varias herramientas. Estaba esta propiedad, por cierto, con gran cantidad de jiquilite sembrado.¹³⁴

Sin embargo, las explotaciones económicas de menor tamaño, que abundaban a lo largo y ancho de la región, apenas podían dedicarse a la fabricación de añil en cantidades más bien pequeñas y servir como estancias de ganado en sus porciones menos fértiles.¹³⁵ Era el caso, por ejemplo, de las propiedades en las inmediaciones de San Miguel y San Vicente de Austria en las que vivió doña Ana Guerra de Jesús antes de arribar a Santiago de Guatemala, “en los desabrigos” y en “las incomodidades de la pobreza”. Describe su confesor, apoyado de la memoria de doña Ana, las pequeñas unidades productivas, que consistían en tierras “retiradas y tristes”, “que ni los pájaros” apetecían, como la estancia *Miqueresque*, a siete leguas de San Vicente, o las pequeñas propiedades en las que Guerra de Jesús trabajaba, con algunos bueyes para arar la tierra, milpa que ella misma deshierbaba y una pila para labrar añil. Lo que resulta llamativo para este trabajo —incluso con las exageraciones y licencias que el padre Siria pudo tomarse—: la administración tenía un reto grande en lo que respecta a la vida rural por esos años, al menos en estos sitios alejados de villas, ciudades, cabeceras parroquiales e, incluso, los mismos pueblos de indios, en los que era regular la convivencia con españoles y ladinos por la intromisión de estas unidades productivas.¹³⁶

¹³³ Cortés y Larraz, *Descripción Geográfico-Moral*, 152.

¹³⁴ AGCA, A1, leg.1328, Protocolo del escribano Bernabé Rogel, 1680, ff.72r-76r.

¹³⁵ Castellón Osegueda, *Secretos de familia*, 193-94.

¹³⁶ Siria, *Vida admirable*, *passim*. Doña Ana Guerra de Jesús (1639-1713), originaria de San Vicente de Austria (alcaldía mayor de San Salvador), fue una mujer laica con gran devoción y fuertes conexiones con el clero capitalino de Guatemala, lo que le permitió convertirse en una de las figuras piadosas más importantes del Reino de Guatemala

En cualquier caso, es un hecho que estas explotaciones económicas necesitaban de mano de obra para su funcionamiento. Ya fueran grandes propiedades o, al contrario, de dimensiones reducidas, el trabajo era el motor de su productividad. Tanto si eran castas, a menudo de manera voluntaria, o indios, de forma velada —dadas las restricciones que se mantuvieron hasta la década de 1730 al respecto de contratar a esta población en haciendas y obrajes de añil—, el suministro de trabajo debía ser ininterrumpido, lo que permitió una expansión más amplia en comparación con otras áreas en las que también se producía el colorante.¹³⁷ Y, al respecto, las prohibiciones al uso de mano de obra indígena implicaron, para los hacendados, el tener que recurrir a fuerza de trabajo esclava, aunque, por lo menos en el siglo XVII, esta práctica no se generalizó, toda vez que, dependiendo de los casos, era más viable el uso de trabajadores indígenas en repartimiento o contratados como mano de obra libre, incluso con las multas y los sobornos que acarrea esto.¹³⁸

Ya para fines del siglo XVII y el siglo XVIII, sin embargo, la población mulata se convirtió en la piedra angular del trabajo en la producción de añil y, eventualmente, esta actividad se convirtió en un elemento relevante de su cultura.¹³⁹ Ello no sólo porque trabajaba en las haciendas como mano de obra libre, sino porque laboraba en pequeñas porciones de tierra, propias o arrendadas. De ahí se sigue el surgimiento de los “poquiteros”, es decir, pequeños campesinos dedicados al añil, que se encargaban de, aproximadamente, la tercera parte de su producción en el siglo XVIII.¹⁴⁰

Con este panorama, alimentado por la alta demanda del colorante, la producción se incrementó considerablemente entre fines del siglo XVII e inicios del siglo XVIII —sin contar el despegue sin precedentes que tuvo a partir de la década de 1750: el llamado “boom añilero”—

entre fines del siglo XVII y los primeros años del siglo XVIII. Un análisis reciente sobre su figura y el texto de Siria en Leavitt-Alcántara, *Alone at the Altar*, 19-40.

¹³⁷ Wortman, *Gobierno y sociedad*, 96-97. La Corona prohibió, reiteradamente, el uso de mano de obra indígena en la producción de añil desde 1581, lo que duró hasta 1738, gracias, en gran medida, a la presión ejercida por la élite hacendada de San Salvador y el pujante grupo de comerciantes de Santiago de Guatemala. Para paliar los inconvenientes seguidos del uso del trabajo indígena en estas unidades, en el siglo XVII se desplegó un sistema de visitas que bien pronto se mostró defectuoso y propenso a los sobornos, en los que participaban los ministros locales y los dueños de haciendas y obrajes. Fernández Molina, *Pintando el mundo de azul*, 78-84; MacLeod, *Spanish Central America*, 187; Palma Murga, “Economía y sociedad”, 249-50.

¹³⁸ Wortman, *Gobierno y sociedad*, 14-15.

¹³⁹ Dado que no existían mecanismos de control sobre la población mulata, se buscó asegurarlos en el trabajo de las haciendas, en la mayoría de casos, por medio de pagos por adelantado en líquido y textiles (estos últimos consistían, las más de las veces, más de la mitad del pago). Además, el peonaje por deudas fue algo que escasamente se desarrolló en las haciendas añileras, dada la competencia que existía en cuanto a la disponibilidad de trabajadores. Fernández Molina, *Pintando el mundo de azul*, 79-90 y 139-40.

¹⁴⁰ Palma Murga, “Economía y sociedad”, 258; Pinto Soria, *Estructura agraria*, 10-11.; Fernández Molina, *Pintando el mundo de azul*, 123-25.

. Así, para la década de 1710 se calculan, aunque de manera conservadora, unas 450 000 libras exportadas, en su mayoría de tinte salvadoreño. Para 1734, sin embargo, la información disponible remite a un panorama distinto: en las 305 haciendas y 634 obrajes, que ocupaban a unas 9 000 personas, se producían unas 500 000 libras anuales de añil.¹⁴¹

Los destinos comerciales de este producto eran variados, dado el vigoroso mercado que creció desde las últimas décadas del siglo XVII para el Reino de Guatemala. En estos años se mostraron signos de recuperación, tras la reconfiguración social y económica del siglo XVII, producto no sólo de los intercambios con Europa, sino también del comercio entre regiones y de la diversificación de actividades. En este sentido, fue importante el comercio trasatlántico por medio de Veracruz y La Habana, el contrabando, el comercio intercolonial con Nueva España y Perú y, finalmente, los intercambios comerciales internos, que consistieron en la dinamización de circuitos mercantiles al interior de la Audiencia de Guatemala. En todo este entramado, fueron los comerciantes españoles asentados en Santiago de Guatemala los mayores beneficiados (tanto los recién llegados, como los hijos de peninsulares y algunos descendientes de familias criollas de antaño), gracias al control del capital comercial que alcanzaba a las provincias, incluidas las salvadoreñas, para habilitar la producción en una clara situación de dependencia. El crédito, por tanto, cumplía una función de primer orden y alcanzaba hasta a los campesinos más modestos, pasando primero por manos de élites provincianas, alcaldes mayores y agentes mediadores locales.¹⁴²

El ganado también era un rubro importante en la economía salvadoreña.¹⁴³ Si bien no se trató de la crianza de las magnitudes que se alcanzaron en Honduras o Nicaragua, este proceso se afianzó a lo largo de todo el siglo XVII. A inicios de esa centuria, de hecho, ya las tierras bajas salvadoreñas eran conocidas por tener extensos prados y llanuras para pastar, cuyos orígenes reposaban sobre los sitios de estancia obtenidos a fines del siglo XVI. El ganado pastaba libremente y, aunque no era lo más usual, en algunos casos se acorralaba. Sin duda, fue un elemento fundamental en la transformación del paisaje. Por lo general, no había un control completo en lo que refería a la actividad de la vaquería, dando como resultado el que fuera difícil

¹⁴¹ Santos Pérez, “Los comerciantes de Guatemala”, 475.

¹⁴² Santos Pérez, “Los comerciantes de Guatemala”, 463–69; Contreras Sánchez, *Capital comercial*, 81–85; Acuña Ortega, “Capital comercial”, 309.

¹⁴³ Sin embargo, poco se ha explorado de su papel en la economía regional de Sonsonate y San Salvador, pese a que existen evidencias de que varias unidades productivas contaban con crecidas cantidades de ganado. No debe olvidarse, además, que anualmente se hacía una feria de ganado en Chalchuapa (en el extremo occidental salvadoreño), que ha sobrevivido hasta la actualidad. En relación con esto, más adelante se tratará lo relativo a los bienes de las cofradías y el papel del ganado en ellas a lo largo de todo el espacio de interés.

calcular las cantidades de cabezas y en dónde pastaban. Así, no fueron esporádicas las intromisiones de semovientes a las propiedades de particulares y de pueblos de indios, lo que fue aprovechado por más de un hacendado en sus reclamos por la tierra.¹⁴⁴

Por su parte, es un hecho que la conexión de El Salvador colonial hacia el mercado interregional hubiera sido imposible sin la existencia de una red de comunicaciones, como lo fueron las que unían diversas regiones y jurisdicciones, hasta alcanzar latitudes fuera del Reino de Guatemala. Por tierra, puede hablarse del camino real que, en Centroamérica, era articulado por Santiago de Guatemala. Así, según la reconstrucción de la *Carrera de Guatemala* lograda por Rodolfo González Galeotti, esta ruta, que pasaba por el área salvadoreña, llegaba hasta los principales centros de distribución comercial en Nueva España. Desde San Miguel, seguía una ruta que conectaba con la ciudad de San Salvador. Del corazón de la provincia sansalvadoreña se dirigía a Nejapa y tanto si pasaba por Santa Ana o Chalchuapa al bifurcarse, se encontraba en Ahuachapán (en Sonsonate), o bien, al salir de San Salvador podía dirigirse hacia el suroeste con dirección a Ateos, para seguir en Guaymoco, Izalco, Sonsonate, Nahuizalco, Apaneca y, finalmente, Ahuachapán. De ahí, la ruta se dirigía a la provincia de Guazacapán, con la que se encontraban estrechamente relacionadas las alcaldías mayores de Sonsonate y San Salvador, hasta llegar a Los Esclavos, para luego entrar al valle central de Guatemala, de donde se partía hasta el centro de Nueva España.¹⁴⁵

A propósito de esto último, la relación que guardaban las alcaldías mayores de San Salvador y Sonsonate con regiones cercanas es otro aspecto para considerar, toda vez que se trataba de la construcción de un mercado de interdependencia regional y articulado a partir del añil salvadoreño. La alcaldía mayor de Escuintla-Guazacapán y el Corregimiento de Chiquimula, por ejemplo, fueron importantes por su función como zonas de repasto, de venta de ganado y como puentes entre la élite capitalina de Guatemala y los productores de las otras provincias, entre las que se cuentan a las jurisdicciones salvadoreñas. En el caso de la producción añilera, tanto Escuintla como Chiquimula eran periféricas; sin embargo, estas provincias se involucraron de manera más activa en la provisión de granos y textiles, así como cueros y carne, a partir de su difundida ganadería. No menor fue su papel a raíz de su posición estratégica entre las rutas comerciales entre Guatemala y San Salvador.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Browning, *El Salvador*, 94-100.

¹⁴⁵ González Galeotti, “Comercio franco y mercaderes”, 110-11. Véase también Santos Pérez, “Los comerciantes de Guatemala”, 467.

¹⁴⁶ Sarazúa Pérez, “Territorialidad, comercio y conflicto”, 9-44.

Las conexiones marítimas de la región salvadoreña incluían dos importantes salidas hacia la Mar del Sur: Acajutla, en Sonsonate, y Amapala, en el Golfo de Fonseca —en los límites jurisdiccionales de San Salvador y Honduras—, que eran parte de un importante sistema de intercambio en el Pacífico, junto al puerto de El Realejo en Nicaragua.¹⁴⁷ Con una actividad más importante en cuanto al comercio se refiere a partir de 1680, en especial por la legalización del comercio del vino de Perú, este complejo portuario permitió una conexión más fuerte entre los puertos del Pacífico centroamericano y El Callao en Perú. A su vez, estos entrelazaban a El Callao con Acapulco, desde donde llegaban mercancías del Oriente y otras que se destinaban hacia variadas regiones a lomo de mula. Aunque la introducción de vinos peruanos al Reino de Guatemala volvió a prohibirse en 1713, no pocos fueron los casos de contrabando, en el que también participaban los ministros reales y las élites capitalinas y regionales encontraban algún provecho.¹⁴⁸

El repaso a la economía de la región, sin embargo, sería incompleto si no se considera la participación económica de los pueblos de indios, que cumplían un papel relevante como tributarios, productores, proveedores de mano de obra y como un elemento crucial del comercio interregional. En ese entramado, la capitalización a lo interno y externo de los pueblos de indios se vinculó con varios factores, de entre los que interesa resaltar las presiones económicas por parte de la Corona, los encomenderos, los ministros reales y la Iglesia, a más de las empresas colectivas que tenían que ver con la comunidad.¹⁴⁹

El tributo representaba una captación importante para la Corona, los ministros reales, los encomenderos y una pléyade de actores en el medio, de acceder a los productos de la economía indígena. En la región de estudio, antes de que el tributo fuera conmutado a dinero en 1738 como una medida aplicada a todo el Reino, resaltaron para el pago el cacao, el maíz, las gallinas, las mantas, el frijol, el chile y, en algunos casos, también dinero en líquido. Los pagos en especie eran importantes porque estaban destinados a su remate en función de que ingresara como dinero a las arcas reales. En muchas ocasiones, sin embargo, estos remates estuvieron vinculados al fraude y el enriquecimiento de ministros reales y élites locales, quienes se encargaban de poner en los circuitos comerciales del Reino estos excedentes.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Santos Pérez y Rojo, “Los puertos de la Audiencia”.

¹⁴⁸ López Mejía Velásquez, “Pueblos de indios”, 70-75.

¹⁴⁹ Sobre la comunidad en los pueblos de indios, en tanto patrimonio colectivo, véase García Martínez, *Los pueblos de la sierra*, 102. Lo relativo a la economía de los pueblos de indios y las obligaciones con el aparato eclesiástico será tratado en el cuarto capítulo.

¹⁵⁰ Patch, “Imperial Politics”, 94.

Los repartimientos revestían una importancia similar. Tanto si se trataba de repartir dinero o mercancías, este mecanismo servía como una forma de asegurar, para los alcaldes mayores, la adquisición de bienes en distintas jurisdicciones del Reino de Guatemala con un grado alto de especulación de por medio. En la región salvadoreña, así como en el valle de Guatemala, por ejemplo, se colocaban productos de subsistencia originarios de otras provincias en calidad de ventas forzosas. Este sistema permitía la integración de las provincias a lo largo de todo el istmo y, de esta manera, se unían en una red de intercambio que se basó en la especialización regional y la división del trabajo, en una suerte de simbiosis entre consumo interno y producción para la exportación. Por su parte, el repartimiento de trabajadores indígenas también constituía un rubro importante del que se beneficiaban los alcaldes mayores y, en la región, eran estos ministros los que monopolizaban la colocación de la mano de obra indígena en la producción de tinte añil (tanto en el corte del jiquilite como en los obrajes). También se encargaban estos actores de canalizar el crédito que, a menudo, provenía del capital comercial de la élite de Santiago de Guatemala.¹⁵¹

Por último, las tierras comunales también cumplían un papel que no puede pasarse por alto. Dada la fertilidad de estas y la gran extensión que ocupaban en todo el espacio salvadoreño, se cultivaba el jiquilite y se labraba en obrajes que también pertenecían a la comunidad, además de otras empresas relacionadas con el cacao, maíz, frijol tabaco, ajonjolí, chan, algodón, caña de azúcar, la crianza de ganado y la producción de sal.¹⁵² En el caso del añil, el resultante se remataba en las cabeceras parroquiales o, bien, muy a pesar de los pueblos de indios y los curas (que se encargaban de supervisar todo el proceso), en las villas o ciudades de las alcaldías mayores (Sonsonate, San Salvador, San Vicente y San Miguel) a instancia de los alcaldes mayores. La intención era, principalmente, engrosar las arcas de la comunidad y pagar las obligaciones fiscales (tanto reales como eclesiásticas), cuando no a beneficiar a ministros reales y eclesiásticos, incluyendo, en esto último, a los conventos. O, bien, estas tierras, sembradas con abundante jiquilite, podían ser arrendadas a terceros con fines similares.¹⁵³

c. Aspectos sociales

Igual de dinámica se encontraba la sociedad salvadoreña entre fines del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII. Lejos de lo que se había configurado como entramado social en el siglo

¹⁵¹ Patch, “Imperial Politics”, 94–103. Véase también Rubio Sánchez, *Historia del añil*, 2:84–114.

¹⁵² Wortman, *Gobierno y sociedad*, 96; Herrera, “Una aproximación a las desigualdades”.

¹⁵³ Véase Rubio Sánchez, *Historia del añil*, 1976, 1:50-54.

XVI, una vez que la etapa de conquistas había pasado, para fines del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII los pueblos de indios, las ciudades y las villas se habían reconfigurado, junto a la aparición masiva de las haciendas en el paisaje salvadoreño. Esto, junto a la dinámica social, en especial lo que refería a las calidades, estaban entrelazados y moldearon un contexto particular que se describe a continuación.

En primer lugar, las ciudades y villas de El Salvador colonial cumplían un papel de dirigencia política y económica de los espacios que las circundaban. En ellas se asentaban las élites regionales y también las autoridades provinciales que controlaban el ejercicio del poder local y el económico. Por su parte, los pueblos de indios, además de la importancia económica ya descrita arriba, eran fundamentales para la cristianización y la vida en policía.¹⁵⁴ Esto último a partir de la congregación de la población, que sería indispensable para el establecimiento de una administración civil y eclesiástica delimitada espacialmente.¹⁵⁵ Es necesario establecer, también, que en todos estos lugares se asentó la creciente población ladina que, desde el siglo XVII, tuvo una presencia fuerte en el espacio salvadoreño.

Las ciudades de San Salvador y San Miguel fueron, al inicio, poblaciones de españoles que se habían asentado a raíz de las conquistas militares del siglo XVI. Sus cabildos, conformados por los vecinos —padres de familia con casa poblada dentro de las cinco leguas de la jurisdicción de la república—, se componían de una estructura de justicia y regimiento, a cargo de alcaldes y regidores, junto a otros oficiales, que se encargaban del gobierno de la ciudad y su territorio. Fue el cabildo, además, un espacio para la defensa de intereses locales y regionales, usado por los grupos de poder para promover su posición y la de sus allegados, o como instrumentos políticos al verse amenazados por otros actores (como los alcaldes mayores).¹⁵⁶

En primer lugar, la ciudad de San Salvador fue fundada en 1528 a instancias del lugarteniente de Pedro de Alvarado, su hermano Jorge, tras un primer asentamiento fallido que habría tenido lugar entre 1524 y 1525, con varios individuos que habían sido antes vecinos de Santiago de Guatemala.¹⁵⁷ La fundación se realizó en un sitio llamado “La Bermuda”, cercano a Suchitoto y a Cuzcatlán, que sirvió como centro de la provincia hasta 1545.¹⁵⁸ Desde este punto

¹⁵⁴ Herrera Mena, *El ejercicio de gobernar*, 31-41.

¹⁵⁵ Véase García Martínez, *Los pueblos de la sierra*, 151-52.

¹⁵⁶ Fernández Molina, *El Salvador*, 83-92.

¹⁵⁷ Remesal, *Historia de la provincia*, 523.

¹⁵⁸ En 1545 se asentó, en el valle de Zalcuatitán, o de Las Hamacas, el asentamiento definitivo, a raíz de ser el sitio de La Bermuda lejano a vías de comunicación importantes y de las importantes encomiendas de los vecinos, así

se continuó con la pacificación hasta someter a los pipiles cuzcatlecos en el peñón de Zinacantán, en la Costa del Bálsamo, creando así condiciones más favorables para la tarea de organizar la provincia en las cosas terrenales y espirituales.¹⁵⁹

En el extremo oriental fue fundado el poblado y luego ciudad de San Miguel de la Frontera hacia principios de la década de 1530, cuando se inició la empresa de conquista con rumbo al Golfo de Fonseca. Pronto el lugar fue abandonado, hasta 1535, cuando Cristóbal de la Cueva, bajo la autoridad de Jorge de Alvarado, fue enviado a Higueiras a conquistar esa provincia. Cueva se encargó del repoblamiento y reconstrucción de San Miguel y renovó los intentos por conquistar su distrito, aunque las hostilidades de los indígenas cercanos eran frecuentes, así como las disputas por la jurisdicción entre adelantados. Eventualmente, la provincia de San Miguel se convirtió en territorio atractivo al descubrirse en la zona oro y plata, lo que significó un aliciente para el asentamiento definitivo de vecinos españoles que disfrutaban de estos recursos y de las encomiendas de pueblos aledaños.¹⁶⁰

Las villas de Sonsonate y San Vicente, por su parte, también fueron bastiones del poder regional. Ambas contaban con cabildo de vecinos españoles, al igual que San Salvador y San Miguel. Al occidente, el gobierno español se encargó de la creación de una villa como centro de la Provincia de los Izalcos, con el importante puerto de Acajutla y riquezas como los cacaoales, bálsamo y sal. Ante los numerosos levantamientos indígenas en épocas tempranas se consideró necesario fundar, en 1552, bajo la advocación del Espíritu Santo —que luego cambió a la Trinidad—, una villa ubicada muy cerca de los pueblos de Tacuzcalco y Nahulingo. Atrajo, desde el inicio, a españoles interesados en el cacao y el bálsamo. Se le denominó Sonsonate y, en 1553, fue trasladada a un paraje cercano. Conforme ganó importancia, Sonsonate se convirtió en el centro administrativo de la alcaldía mayor de Acajutla, que sería luego conocida como la de Sonsonate, como lo atestigua la traslación de las autoridades del puerto a la novel villa.¹⁶¹

El caso de San Vicente representa, en cambio, una historia diferente y en función de la presencia creciente de población no india en las repúblicas indígenas. En ese sentido, esta villa

como de las dificultades que surgían en épocas de lluvia y de sequía para los habitantes. El título de ciudad llegaría un año después. Lardé y Larín, *El Salvador: descubrimiento*, 238-40.

¹⁵⁹ Lardé y Larín, *El Salvador: descubrimiento*, 94-95 y 105-117; sobre la fundación de la primera villa de San Salvador, en comparación y relación con el primer asentamiento formal de Santiago de Guatemala, ambas conocidas como “Ciudad Vieja”, véase también Matthew y Fowler, “A Tense Convivencia”, 130-49.

¹⁶⁰ Chamberlain, “The Early Years”. El título de ciudad llegaría, probablemente, en 1574, según las averiguaciones de Rodolfo Barón Castro y Jorge Lardé y Larín: Lardé y Larín, *El Salvador: descubrimiento*, 384-86.

¹⁶¹ Lardé y Larín, *El Salvador: descubrimiento*, 296-307; Rubio Sánchez, *Historia del puerto*, 21-23.

fue fundada en 1635 por poco más de cincuenta familias españolas, negras y mestizas que estaban asentadas en los pueblos de indios de Apastepeque, Ixtepeque y Tepetitán. Aunque el gobierno local intentó que el poblado recibiera el título de ciudad en 1658, a raíz de tener más de 50 vecinos y una presencia importante de mulatos, mestizos e indios laboriosos, los pobladores vicentinos tuvieron que conformarse con el título de villa que los acompañó por el resto del período colonial.¹⁶²

Los vecinos españoles de estas poblaciones fueron una minoría numérica respecto al resto de la población. Para 1740, San Salvador contaba con únicamente 58 vecinos, mientras que en San Miguel había 60. En la villa de San Vicente había asentados 46. Por su parte, en Sonsonate no debió haber sido muy distinta la situación, pues a fines de esa centuria se alcanzaban, apenas, los 68 vecinos. No obstante su reducido número, buena parte de ellos participaron en el gobierno regional, por medio de su incorporación a los cabildos o, bien, como agentes intermedios de la administración real. Además, eran miembros de familias distinguidas originadas en las ciudades o villas, el reino o, bien, en la península. En el siglo XVIII, su riqueza provenía, las más de las veces, de las explotaciones económicas vinculadas al añil y el ganado, junto al comercio, lo que les permitió mantener su papel de élites provinciales, aunque, como en otras regiones del Reino, estuvieron en situación de dependencia de los acaudalados comerciantes de Santiago de Guatemala.¹⁶³

Por su parte, los pueblos de indios en la región eran numerosos. En 1740 se calculaban, para San Salvador, 117 pueblos de indios.¹⁶⁴ Para Sonsonate, a inicios de ese siglo puede hablarse de 20 de estas entidades, que se mantuvieron a lo largo del período que nos convoca.¹⁶⁵ Su origen se encuentra en la numerosa población indígena que fue reducida después de las campañas de conquista. Antes del contacto español (1519), la región contaba con unas 700 000 u 800 000 personas de diversos orígenes: pipiles (casi toda el área al oeste y sur del río Lempa, así como unos pocos enclaves al oriente), mayas-ch'orti' (al noroccidente, en Tejutla, Citalá, Chicumhuevo y Chalatenango), lencas (al este del río Lempa y, al oeste, en una pequeña área de Istepeque al

¹⁶² Lokken, "From Black to Ladino", 161; Calderón Morán, "Resumen histórico", 71-73.

¹⁶³ Herrera Mena, *El ejercicio de gobernar*, 42-43. Sobre la preminencia de la élite guatemalteca sobre los grupos de poder económico provinciales, en especial por su capacidad de habilitar la producción y así beneficiar a sus intereses comerciales: Santos Pérez, *Élites, poder local*, 198-214; Fernández Molina, *Pintando el mundo de azul*.

¹⁶⁴ AGCA, A1, leg.210, exp.5012, Relación geográfica de la alcaldía mayor de San Salvador.

¹⁶⁵ Un indicador de este número lo dan los libros de cuentas de las cajas reales. En Sonsonate, no todos los pueblos tributaban a la Corona, pues varios de ellos estaban encomendados a particulares o, bien, dedicaban su tributo a distintos situados. Sin embargo, todos debían dar el servicio del tostón. Es con esta base que se llegó a este número. Véase AGCA, A3 (3), leg.2, exp.11, Libro de la Real Caja de la Villa de Sonsonate, 1707-1708.

norte del volcán San Vicente) y, en menor medida, mayas-poqomam (en Chalchuapa, Ahuachapán y, posiblemente, Atiquizaya). Por su parte, en el oriente también podían encontrarse mangles, ulúas y cacaoperas.¹⁶⁶

A consecuencia de las campañas de conquista se estableció el repartimiento de indios en encomienda. El primero de estos repartos en la región tuvo lugar entre 1525 y 1530, en el que habrían resultado, como mayores beneficiados, los vecinos de la novel villa de San Salvador. Para mediados del siglo XVI, unos 168 pueblos se encontraban encomendados con tres grandes concentraciones en los alrededores de la villa de Sonsonate, la ciudad de San Salvador y la de San Miguel (para entonces todavía villa).¹⁶⁷ Para la época de estudio, sin embargo, el panorama había variado notablemente, así como también había cambiado la naturaleza de la encomienda. En el siglo XVI, esta institución mutó desde sus orígenes indios en las Antillas hasta convertirse en únicamente una cesión de tributos y, por un tiempo, de servicios personales — estos últimos dejarían de ser parte de la encomienda a mediados de esa centuria—, a cambio de la protección y cristianización de los indígenas y la prestación de servicios al Rey por parte de los encomenderos.¹⁶⁸ A partir de los esfuerzos de la Corona para que las encomiendas cesaran, el número de estas había disminuido para fines del siglo XVII, lo que también había sido consecuencia de que su capacidad rentista no rindiera tanto para las élites españolas como sí lo hacía el añil y el ganado.¹⁶⁹ De ahí que, para la época de estudio, los pueblos de indios salvadoreños fueran encomendados a particulares, del Reino o de la península, quienes sólo gozaban de la renta y no del derecho de recolección y de su negociación, o, bien, se consideraran de la Real Corona o sus diversos situados.¹⁷⁰

También es menester referir a las reducciones que les dieron origen a los pueblos de indios. Estos últimos, más que una población o lugar constituían una “entidad corporativa con personalidad jurídica que se encargaba de la administración política, financiera y judicial de una localidad con población indígena”.¹⁷¹ Como es sabido, el proceso de reducción implicaba que se crearan poblados en los que, se supone, debía vivir únicamente población india, a excepción de los ministros reales y eclesiásticos. El principal argumento de la Corona para la reducción

¹⁶⁶ Fowler, “La población nativa”; Fowler, “The Pipil-Nicarao”, 498-598.

¹⁶⁷ Kramer, Lovell, y Lutz, “La conquista española”, 54-56.

¹⁶⁸ La remoción de los servicios personales es abordada por Silvio Zavala al referirse a la “integración jurídica” de la institución. Zavala, *La encomienda indiana*.; Kramer, Lovell, y Lutz, “La conquista española”, 40-42.

¹⁶⁹ Cabezas Carcache, “Las encomiendas”, 383-84.

¹⁷⁰ Escalante Arce, *Código Sonsonate*, 1992, 2:129.

¹⁷¹ Tanck de Estrada, “El espacio del poder”, 336-37.

estribaba en los perjuicios que españoles, negros, mulatos y mestizos podían causar a los indígenas, además de la cristianización que llevaba aparejada la congregación bajo campana. Aunado a ello, estaba el control político, religioso y económico que esto le aseguraba a la Corona por medio de la introducción de la policía cristiana.¹⁷²

En ese sentido, las congregaciones en pueblos habían sido promovidas, desde la mitra guatemalteca, en 1538. Sin embargo, fueron los siguientes años los más intensos, responsables de moldear la geografía política de la población indígena. En la década de 1550 este proceso se agudizó en la provincia de Guatemala, lo que llevó a que el ciclo fundacional se cerrara alrededor de 1560. Con mucha probabilidad, esfuerzos similares siguieron en las demás provincias del reino, como indica Jorge Luján.¹⁷³ En Sonsonate, el proceso inició a fines de la década de 1540, con la colaboración del clero secular. En San Salvador, a partir de 1552, esto habría sido posible con los esfuerzos conjuntos de autoridades de la Audiencia, frailes y clérigos, lo que se asemejaba a lo que sucedía en Guatemala por esos mismos años.¹⁷⁴ Como resultado, el pueblo de indios se formó y, consigo, una estructura reticular que implicaba un sistema de viviendas alrededor de una plaza con los edificios más importantes de la vida corporativa: la iglesia, la casa de comunidad y las casas reales.¹⁷⁵

Además de la población asentada en este territorio antes de las conquistas del siglo XVI, debe considerarse a los asentamientos formados con los numerosos auxiliares indígenas que colaboraron con los conquistadores. En las campañas de conquista de las décadas de 1520 y 1530 participaron una cantidad abrumadora de indígenas auxiliares, provenientes del centro de México y Oaxaca (nahuas, mixtecos y zapotecos). Se asentaron a lo largo del reino en pueblos y barrios conocidos con el apelativo de “mexicanos”. En San Salvador, a las afueras de la ciudad pervivía el populoso barrio de Asunción Mexicanos. Por su parte, un pueblo satélite de esta misma ciudad llamado Santiago Aculhuaca había sido creado con aliados de Texcoco. Mientras, Santa María Paleca era, presumiblemente, de aliados provenientes de Guatemala. En Sonsonate también existía un barrio de indios mexicanos con la advocación de Santa Isabel, aunque con menor población. Como el de San Salvador, este barrio guardaba una identidad diferenciada en relación con la Conquista, lo que le permitía a sus pobladores exigir el mantenimiento de

¹⁷² W. Lovell et al., *Strange Lands*, 102-7.; Solórzano Fonseca, “Pueblos de indios”, 125.

¹⁷³ Luján Muñoz, “Política fundacional”, 133-35.

¹⁷⁴ Fonseca Corrales, “Economía y sociedad”, 96-99; Tous, “Caciques y cabildos”.

¹⁷⁵ Suñe Blanco y Gómez Gómez, “Pueblos de indios”; Tanck de Estrada, “El espacio del poder”, 349-50.

privilegios como la exención de tributos.¹⁷⁶ La suerte del pueblo de aliados en San Miguel, conocido como Mexicapa,¹⁷⁷ fue diferente en su composición demográfica, pues, muy a tono con varios pueblos del oriente salvadoreño, únicamente contaba con 6 tributarios para 1740, lo que indicaba un claro declive, confirmado por su desaparición en los registros posteriores.¹⁷⁸

La población indígena, como resultado de estos acomodos, varió en los siglos siguientes. Si se estimaba en unos 700 u 800 mil habitantes en 1519, para cuando las campañas de Conquista se iniciaron esta cantidad habría descendido a unas 400 o 500 mil personas. Más crítico fue el descenso posterior, pues ya a mediados de ese siglo se estiman, únicamente, unos 60 000 habitantes indígenas. El crecimiento fue lento y, después de alcanzar un punto más bajo probablemente a mediados del siglo XVII, tomó una curva ascendente hasta llegar a unos 146 000 habitantes en la década de 1770.¹⁷⁹

Para el siglo XVIII, el panorama lingüístico en El Salvador aún se hacía eco de la diversidad poblacional, aunque no expresara una realidad étnica, toda vez que la castellanización había tomado fuerza. Incluso en donde pervivían las lenguas indígenas, una buena parte de la población india hablaba castellano para comunicarse con grupos lingüísticos distintos y entre sí el trato podía ser mediante las lenguas nativas. Los idiomas mesoamericanos que se hablaban en la región eran: náhuatl-pipil (66%), náhuatl (5%), lenca (3%) y su variante dialectal, el chilanga (<1%), ch'orti' (5%) y poqomam (<1%), así como el matagalpa (o cacaopera) de la familia misumalpa (<1%). El resto de la población indígena (19%), podía decirse, estaba castellanizada. Pervivían pequeños enclaves, especialmente en San Miguel, en los que los idiomas vernáculos, como el matagalpa y el chilanga, eran más relevantes para la población india que otra *lingua franca* como el extendido castellano.¹⁸⁰

El gobierno de estos pueblos de indios tenía, en su nivel más local, al cabildo. Esta institución, que acompañó a los pueblos desde sus momentos fundacionales, arrojaba a quienes

¹⁷⁶ Los indios mexicanos, se supone, únicamente debían pagar el servicio del tostón y el almud de soldado. Es algo que, para un año tan tardío como 1728, se tenía muy presente. AGCA, A1, leg. 1586, exp. 10230. Sobre la vista de ojos de la iglesia del Barrio de Mexicanos de Sonsonate, 1728, ff. 123r-124v.

¹⁷⁷ En 1732, fray Joseph Vicente Barreda, doctrinero de Ereaguayquín, solicitó el traslado de este “pueblecito anexo a mi doctrina, de indios mexicanos, en la costa” hacia la ciudad de San Miguel, a causa de la ruina material. AGCA, A1 (3), leg. 38, exp. 397. Fr. Joseph Vicente Barreda sobre un pueblo de mexicanos en la doctrina de Ereaguayquín, 1732, ff. 1r-1v.

¹⁷⁸ Matthew, *Memories of Conquest*, 146-47; Escalante Arce, *Los tlaxcaltecas*, 117-37.

¹⁷⁹ Fowler, “La población nativa”; Kramer, Lovell, y Lutz, “La conquista española”, 78-85; Castellón Osegueda, *Secretos de familia*, 53-55.

¹⁸⁰ Solano, “Población y áreas lingüísticas”. Más adelante referiré al reto que esta diversidad suponía para los ministros eclesiásticos.

ejercían el gobierno sobre los indios “del común” y, en tanto entidad, se encargó de las funciones políticas, económicas y administrativas. Entre sus tareas pueden encontrarse el ejercicio local de la justicia, la representación legal del pueblo frente a las autoridades civiles y eclesiásticas, la organización de fiestas religiosas, el ser testigos en los testamentos indios, la recolección del tributo y tomar parte en la administración de la comunidad, es decir, el patrimonio colectivo de los pueblos.¹⁸¹ Es en ese sentido que la república de indios hacía referencia a un cuerpo político.¹⁸² Por su parte, la cohesión del pueblo dependía de vínculos de asociación personal y una expresión territorial, aspecto que no puede generalizarse.¹⁸³

Sin embargo, no todos los indios eran tributarios e integrantes de los pueblos. Y es que, ya para el siglo XVII, la presencia de los indios laboríos era notable. Estos, al inicio, habían cortado los lazos con sus pueblos de origen y trabajaban en el servicio doméstico o en unidades productivas de españoles. Otros se dedicaban a actividades como la arriería. A fines del siglo XVI se les impuso un pago de tributo que, entre fines del siglo XVII e inicios del siglo XVIII, oscilaba entre los 8 y 16 reales. Eventualmente, esta categoría se convirtió en una calidad y, en ocasiones, llegó a diluirse con la población de origen africano, pues a estos también se les exigía el pago del tributo de laboríos. Si bien es cierto que coincidieron en ser tomados como ladinos, en realidad esta última categoría no llegó a ser una de tipo fiscal.¹⁸⁴ Por su parte, los indios huidos, o forasteros, muy cercanos a los laboríos, era una población flotante que buscaba evadir a los oficiales reales.¹⁸⁵

Este cuadro, dividido entre el mundo español e indígena, empero, no puede decir todo sobre la sociedad salvadoreña colonial. Como sucedió en muchas latitudes de la América hispana, las dos repúblicas tuvieron una corta vida en tanto distinción tajante entre pueblos de indios y ciudades o villas de españoles, aunque no por ello dejaran de tener vigencia en su dimensión corporativa. Esto fue así porque, a más de las relaciones entre indios y españoles, la introducción de población africana vino a reconfigurar la dinámica social. De esta forma, las múltiples uniones, formales o informales, entre todos estos segmentos de la sociedad colonial, y los resultantes, dieron paso a múltiples calidades (las llamadas castas), que aparecieron y desaparecieron del

¹⁸¹ Tanck de Estrada, “El espacio del poder”, 334-35.

¹⁸² Cabezas Carcache, “Organización política”, 148-50.; García Martínez, *Los pueblos de la sierra*, 97-105.

¹⁸³ Bernardo García Martínez define al pueblo de indios como “una corporación de individuos basada en una asociación de naturaleza política y territorial de origen prehispánico, o bien de origen colonial pero ajustada al modelo de la anterior”. García Martínez, “Representaciones del poder”.

¹⁸⁴ Castellón Osegueda, *Secretos de familia*, 60-61; Obara-Saeki y Viqueira Albán, *El arte de contar*, 204-10; Pollack, *Dividir y cobrar*, 82-97.

¹⁸⁵ Castellón Osegueda, *Secretos de familia*, 61.

panorama al paso de los años. Otros fenómenos, como la movilidad social, también dieron paso a la heterogeneidad incluso entre calidades de condiciones disímiles.¹⁸⁶

En la región salvadoreña, la presencia africana esclava a inicios del siglo XVII fue la semilla para una transformación social con consecuencias importantes para los siglos venideros. La expansión de la población libre de origen africano en el siglo XVII, a partir de la manumisión o del nacimiento de hijos de esclavos con mujeres libres, estuvo directamente asociada con la caída en el número de población esclava. Esto último también se vinculó a una baja en las importaciones de este grupo al Reino de Guatemala. No que esto significara un descenso de la población de origen africano, sino todo lo contrario.¹⁸⁷

A fines del siglo XVII, la transición de esclavo a liberto y de negro a mulato había avanzado y, por lo general, el grupo mulato tenía también ascendencia indígena y europea. Para la primera mitad del siglo XVIII, este grupo constituía la mayoría de la población no india. El grupo ladino, que progresivamente se convertía en un término paraguas para la población no india tributaria, se nutrió en su mayoría de los mulatos libres, aunque debe decirse, también, que la categorización aceptaba también a mestizos, negros libres, españoles pobres e indios no sujetos a pueblos.¹⁸⁸ Además, fue significativo el hecho de que su movilidad dependiera de la utilidad que podían tener para la Corona o los españoles provinciales. Por ejemplo, para inicios del siglo XVII, buena parte de la población de origen africano se ocupó en el campo, sobre todo en la ganadería, aunque bien pronto fueron percibidos por los ministros de la Corona como peligrosos, relacionándolos a menudo con bandas de robo de ganado. Esto cambiaría a partir de la década de 1640, en la que este sector empezó a tener una importancia capital, pues tras varios ataques de corsarios, se decidió que el reclutamiento de negros y mulatos sería una buena estrategia para combatir estas incursiones y, desde entonces, la misma Corona organizó milicias de personas con orígenes africanos. Sus condiciones mejoraron significativamente a nivel colectivo y, debido a ello, al menos los milicianos lograron ser eximidos del tributo laborío, algo que el resto de la población ladina pretendería para sí en el siglo XVIII.¹⁸⁹

El efecto que tuvieron los mulatos en el resto de los grupos fue significativo. Como muestra, puede verse la manera en que algunos pueblos fueron modificados a partir de la

¹⁸⁶ El tema es tratado, ampliamente, en Gonzalbo Aizpuru, “La trampa de las castas”; para un caso cercano a la región analizada, y en el Reino de Guatemala, Lutz, *Santiago de Guatemala*.

¹⁸⁷ Lokken, “Mulatos, negros y el mestizaje”, 3-17.

¹⁸⁸ Castellón Osegueda, *Secretos de familia*, 61.

¹⁸⁹ Lokken, “From Black to Ladino”, 151–65; Lokken, “Mulatos, negros y el mestizaje”, 18-23. .

agregación de compañías de milicias de mulatos, además de la población española y ladina que ya se había asentado en algunos de ellos. En San Salvador, en 1740, según el testimonio del alcalde mayor, existían 121 pueblos, en los que en 13 de ellos existían mulatos de compañías de milicias, 4 tenían agregados parcialidades de ladinos y 3 habían sido poblados por ladinos y mulatos: San Juan Opico, Quezaltepeque y Titihuapa. En las villas y ciudades tuvieron también una presencia abrumadora. En San Vicente había unos 2 300 mulatos, mientras que en la ciudad de San Salvador se encontraban unos 3 400.¹⁹⁰

Es probable, sin embargo, que la valoración anterior adoleciera de un subregistro, debido a la gran cantidad de población ladina que vivía en los valles, unidades productivas y asentamientos dispersos, y no en los pueblos.¹⁹¹ Este vacío puede cubrirse, parcialmente, con los datos proporcionados por las visitas pastorales, en las que, obispos o visitadores, preguntaban a los curas por el número de su feligresía. Aunque a menudo fueron estimaciones, y probablemente podían distar en menor o mayor medida de lo que indicaban los padrones, estos datos pueden servir como una aproximación a la creciente población ladina en el oriente de la Diócesis de Guatemala, máxime si se toma en cuenta que era la manera en que los ministros eclesiásticos percibían a su grey. Claro que es posible que el subregistro continuara, pues mientras estos espacios no lograran territorializarse por parte de la parroquia no podrían conocerse plenamente en este tipo de fuente. Incluso, puede decirse que en ese proceso el saber el número, las calidades y la situación de la feligresía podía ser un primer paso para párrocos y obispos en sus intentos por sujetar a la grey.¹⁹²

De cualquier forma, vale la pena referir a la información que estas visitas pastorales brindan. En donde así lo establecieron los curas, parece sugerente que la población ladina, que para los ministros eclesiásticos incluía a todo el grupo no indio, estaba presente en buena parte de las parroquias. Según los datos extraídos de las visitas del obispo Gómez de Parada entre 1733 y 1734, la presencia ladina fue relevante en curatos como Chinameca, Suchitoto, Tejutla, Chalatenango, Gotera, Metapán, Santa Ana y Chalchuapa. Incluso, hubo administraciones que fueron por completo no indígenas, como la villa de San Vicente. En lugares en los que dominaba

¹⁹⁰ López Mejía Velásquez, “Pueblos de indios”, 85-87.

¹⁹¹ López Mejía Velásquez, “Pueblos de indios”, 87-88.

¹⁹² El concepto de feligrés está asociado directamente con la pertenencia a la jurisdicción parroquial. Refieren Cervantes Bello y Martínez López-Cano que la feligresía, “en estricto sentido, es la comunidad de fieles agrupados en torno a una parroquia”. Cervantes Bello y Martínez López-Cano, “Introducción”, 5. En el conocido *Tesoro de Cobarruvias* se define como “el vecino y morador que pertenece a cierta y determinada parroquia, [...] por cuanto pertenece al rebaño del pastor espiritual, que es el cura de aquella feligresía o parroquia”. Cobarruvias, *Tesoro de la lengua* 2: 6v.

la feligresía india y los regulares se encargaban de la administración también existía una presencia ladina que no podía pasar por alto o que, al menos, se integraba tímidamente al paisaje parroquial. Era el caso de las parroquias de Apaneca, Cojutepeque, Tonacatepeque, San Jacinto, Texistepeque y Yayantique (cuadro 1.1).¹⁹³

Cuadro 1.1
Calidades de las feligresías en Sonsonate y San Salvador, 1733-1734

Parroquia	Feligresía india	Feligresía ladina	Parroquia	Feligresía india	Feligresía ladina
Ahuachapán	1900	500	Osicala	1000	200
Apaneca	460	3 familias	Chinameca	889	749
Nahuizalco	2325	-	Ilobasco	316	-
Sonsonate	+2200		Apastepeque	878	-
Izalco ^a	1900		Cojutepeque	2968	80
Caluco	1840		Suchitoto	151	501
Guaymoco	1200	400	Tejutla	280	800
Texacuangos	1306	-	Tonacatepeque	1795	170
Tepetzontes	983	110	Chalatenango	282	332
Nonualco	1200	350	San Jacinto	1596	100
San Miguel	3231	¿?	Metapán	117	350
Yayantique	502	2 familias	Texistepeque	296	32
Goascorán	627	37 familias	Santa Ana	1000	2000
Gotera	532	4020	Chalchuapa	500	900
Total indios		32 304	Total ladinos		+11 594

a: el dato no parece fiable, pues en la visita que hiciera el licenciado don Juan Silvestre Sánchez de León en 1723, a instancia del obispo Álvarez de Toledo, aparecen 4000 feligreses consignados, lo que concuerda con otros padrones contemporáneos.

b: No se incluye la población de las parroquias de San Salvador, San Vicente y Titihuapa.

Fuente: Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

En este sentido, debe decirse que las formas en que se ocuparon los espacios desempeñaron un papel de primer orden en este contexto social. De esto dependía la efectividad con que los dispositivos de gobierno alcanzaban a sus vasallos, así como las transformaciones del entramado, con su espacio incluso, por medio de las relaciones que los sujetos entablaban como parte de su cotidianidad.¹⁹⁴ En ese sentido, uno de los ámbitos que fue propicio para ello fue la hacienda y, con ella, los asentamientos dispersos, que supusieron, además de un reto para el gobierno colonial, espacios de interacción, a más del claro papel económico para el agro salvadoreño.

Las haciendas, junto a sus espacios habitacionales que no se limitaban a la propiedad *per se*, fueron escenario de múltiples interacciones. Estas unidades recibían, sobre todo en las estaciones de cosecha, trabajadores que habitaban dentro de sus límites o bien en los alrededores,

¹⁹³ Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

¹⁹⁴ Sobre esto último, puede verse Dávila Mendoza, “Casa, calle e iglesia”.

que formaban incluso ranchos que eventualmente se convertían en sitios de ocupación permanente. Además, en las haciendas podían radicar los dueños y sus familias, así como trabajadores ya acasillados. Tanto si se trataba de población indígena o ladina, estas unidades productivas constituyeron un importante espacio de radicación al margen de villas, ciudades y pueblos de indios.¹⁹⁵

El crecimiento de las haciendas, sobre todo a fines del siglo XVII, fue parte de un fenómeno demográfico particular que había tenido inicio alrededor de la década de 1620. En este proceso, buena cantidad de la población no india del Reino de Guatemala migró hacia el campo y, con ello, las unidades productivas se convirtieron en importantes polos de atracción para españoles y castas.¹⁹⁶ Además, buena parte de esta población creció al lado de las haciendas en asentamientos informales surgidos de forma espontánea, en los que convivían indios y otras calidades. Y es que, para el siglo XVIII, una cantidad importante de población mestiza vivía en la dispersión rural. Así, estos asentamientos eran denominados “valles”, surgidos de las tierras realengas, a menudo considerados como espacios montuosos, lejanos y ocultos para la administración eclesiástica y real, en los que “cada cual vive a su arbitrio”, como opinó de ellos el arzobispo Cortés y Larraz.¹⁹⁷

En estos asentamientos surgieron pequeñas propiedades en las que se trabajaba de forma familiar. La importancia de estos espacios radicaba en la capacidad que los pequeños productores tenían de rendir para la agricultura comercial, pues eran estos los que producían una cantidad importante de añil, aunque en una situación desventajosa respecto a los grandes propietarios y los comerciantes que habilitaban la producción desde Santiago de Guatemala, pues de estos dependía el procesamiento del jiquilite y, finalmente, su capitalización.¹⁹⁸

Los espacios que se alejaban del gobierno de los pueblos, villas y ciudades propiciaban una serie de prácticas, actitudes y creencias poco dadas a la doctrina pretendida por los obispos. En algunas parroquias de Sonsonate y San Salvador se sabe de la extensión de vicios como la embriaguez, los juegos de azar y la poca observancia de los sacramentos. En haciendas, trapiches y otros sitios, debido a la dispersión y el poco control, la violencia, la vagancia y el amancebamiento eran moneda común. Se trataba de espacios en los que la desviación era más

¹⁹⁵ Castellón Osegueda, *Secretos de familia*, 195-96.

¹⁹⁶ MacLeod, *Spanish Central America*, 181.

¹⁹⁷ Pinto Soria, *Estructura agraria*, 12-18; Fernández Molina, *Pintando el mundo de azul*, 82-83.

¹⁹⁸ Castellón Osegueda, *Secretos de familia*, 218-20.

bien la norma y, para muchos, significaban alternativas para escapar de las obligaciones coloniales.

En otras parroquias de Sonsonate y San Salvador la persistencia de la idolatría y las prácticas asociadas con la brujería se encontraban difundidas y encontraban espacio para fundirse con la tradición católica. Al respecto, puede señalarse una pervivencia de creencias que habían sabido resistir, adaptarse, conjugarse y, así, reelaborarse en su contenido. Muestra de ello era la pervivencia de prácticas como el nahualismo, que a menudo estaba en estrecha relación con las imágenes católicas. Además, la religión resultaba ser un punto de contacto entre creencias y prácticas religiosas de diversos orígenes. Con mucha más frecuencia de lo que hubieran querido algunos preladados y la Corona, indios, castas y españoles compartían visiones del mundo y las relacionaban con el catolicismo, para reelaborar constantemente sus formas de vivir una religión popular.¹⁹⁹

4. Breves reflexiones sobre el capítulo

A lo largo de este capítulo se ha referido, en primer lugar, a la dimensión territorial de las parroquias. Sobre todo, se enfatizó en la construcción de la territorialidad desde su pasado medieval, así como en el contexto indiano, con un proceso común al orbe cristiano moderno, a saber, el de la confesionalización. Enseguida, se refirió a las parroquias en la Diócesis de Guatemala, en especial a la convivencia del clero secular con las órdenes religiosas en lo que respectaba a la administración de las almas. Esto merece especial atención, pues, en el área, pese a que existía una importante cantidad de parroquias seculares, no por ello podía dejarse de lado el peso del clero regular, como bien lo comprendieron algunos obispos según mostraré más adelante. En ese sentido es que se consideró comprender la lógica sobre la que se basaban las formas en que se realizaban las exacciones económicas, en tanto formaban parte de procesos de territorialización al mostrar la construcción del control sobre el espacio y los pactos que se proyectaban sobre el mismo. Esto último será tratado en extenso en el último capítulo.

En segundo lugar, se hizo referencia al contexto que arrojó a las parroquias de las alcaldías mayores de Sonsonate y San Salvador. Sobre éste vale resaltar el peso de la geografía, con todo y sus contrapuntos: tierras fértiles con espacios de difícil acceso en algunos casos. Como lo ha hecho gran parte de la historiografía, es preciso señalar el impacto de la economía añilera y, en menor medida, ganadera, para la construcción de la región histórica. Junto a ello, la población

¹⁹⁹ López Bernal, “Religiosidad, resistencia”; Ruz, “Conjuros indígenas”.

española, con su papel de dirigencia provincial, la india, que aquí representaba una fuerza demográfica sin parangón y, por otro lado, la ladina, que iba en franco crecimiento. Fue éste, entonces, el contexto que le dio a las parroquias salvadoreñas un carácter particular, y que definiría la forma de administración espiritual, los medios con que el aparato eclesiástico y los fieles territorializarían el espacio, junto a la diferenciación con base en sus características dentro de la región.

II. LAS PARROQUIAS Y LOS MINISTROS ECLESIAÍSTICOS

Un proceso de territorialización como el que aquí interesa explicar difícilmente podría ser comprendido si no se atiende a las condiciones concretas en que se desarrolló. Vistas las particularidades de la región salvadoreña colonial, comprendida entonces por las dos alcaldías mayores de Sonsonate y San Salvador, a continuación interesa penetrar en sus especificidades, con una clave eclesiástica que permita comprender cómo se hacía patente, en esta área de la Diócesis, la red de parroquias. Por ello se pretende realizar una aproximación a las regiones que, considero, pueden reconstruirse y que estaban contenidas en la región histórica que en el capítulo anterior se esbozó. La idea en este apartado es realizar un ejercicio de geografía eclesiástica que comprenda las dos alcaldías mayores y sus regiones parroquiales intestinas para comprender más sobre las posibilidades, los retos y los límites que tenían el ordinario, los párrocos y los mismos feligreses en el proceso de apropiarse y reconocer el territorio como propio.

En segundo lugar, y apelando a una constante en la historiografía, a saber, el papel preponderante de los ministros eclesiásticos, se aborda el tema de los párrocos y el personal auxiliar de las parroquias en esta área. Para ello, se establecen aspectos sobre su calidad, formación y lenguas. En esta parte del capítulo se mencionará cómo esos puntos impactaban en el proceso más amplio de jurisdiccionalización de los espacios por parte de la Iglesia guatemalteca. Para finalizar, se hace relación de la situación del clero auxiliar y las implicaciones que su presencia, o ausencia, tenía.

1. Una aproximación a las regiones parroquiales

El primer grupo de ministros eclesiásticos en El Salvador, con mayoría secular, fue el que de una u otra manera ayudó a consolidar la primera red parroquial en toda la costa pacífica oriental de la Diócesis de Guatemala. A diferencia del altiplano guatemalteco donde en los inicios de la implantación de la Iglesia privó la creación de doctrinas en manos de regulares para la atención de la población, mayoritariamente indígena, en esta parte del obispado fue el clero secular el que se encargó de realizar las principales fundaciones para atender las necesidades espirituales, “no habiendo memoria que los regulares predicasen en ellas ni haciéndose mención en las Crónicas

de las Religiones de Santo Domingo y San Francisco que sus hijos catequizasen a los naturales de dichos partidos”, como relata Domingo Juarros, al menos no hasta la década de 1550.²⁰⁰

Según la reconstrucción realizada por Jesús Delgado Acevedo de la conformación del aparato eclesiástico, las primeras iglesias se fundaron por iniciativa de los curas seculares en San Salvador y Sonsonate y, hacia 1546, ya se contaba con otras dos más: Ahuachapán, que se daría luego a los mercedarios hasta su secularización a inicios del siglo XVII, y San Miguel. En la siguiente década, el obispo Marroquín decidió nombrar párrocos, asimismo seculares, en Nahulingo, Caluco, Tacuzcalco, Nahuizalco, Izalco, Suchitoto, Sihuatihuacán, Tecoluca, Potonico, Texacuangos y Cojutepeque.²⁰¹ En este sentido, la proliferación de curatos en manos de clérigos fue significativa, pues a la vuelta de siglo ya existían 16 parroquias que funcionaban en dependencia directa de la estructura episcopal. Sus ministros titulares, por tanto, eran curas beneficiados.²⁰²

La Iglesia regular penetró a territorio salvadoreño de forma diferente a lo registrado en otras áreas del dominio colonial hispano. Y es que ciertamente tuvo un espacio más reducido para actuar, aunque no hay duda de su relevante presencia a lo largo y ancho del territorio salvadoreño dados los pueblos administrados, las cofradías que vigilaban los religiosos y el acceso a recursos económicos que esto propiciaba. Sus inicios formales en la cristianización, puede decirse, se fundamentaron en las opiniones poco favorables sobre la actuación de los clérigos en la provincia, mismas que motivaron la fundación de un convento dominico en San Salvador en 1551. Esta empresa fue dirigida por el padre fray Tomás de la Torre, acompañado de dos regulares más, cuando en esta área apenas se llegaba a la docena de ministros eclesiásticos. Sin embargo, la llegada de estos miembros de la orden de predicadores al poblado también se cuestionó pues fue “como si hubiera entrado en la villa todo el infierno junto”, según explica Remesal, pues grande fue el alboroto armado por eclesiásticos y seglares al ver al fraile encargado de la fundación. Los vecinos del lugar creían que éste promovería, como en la provincia chiapaneca, el eliminar encomiendas de pobladores particulares y una tasación de los tributos de

²⁰⁰ Juarros, *Compendio de la Historia*, I:310-11. Lardé y Larín opina que un puñado de clérigos no pudieron haber sido capaces de encargarse de toda la población india en estas provincias. Véase Lardé y Larín, *El Salvador: descubrimiento*, 225-30. Sin embargo, más allá de la presencia probada de algunos regulares de la orden seráfica en la década de 1540 —tardía, si se considera que los primeros clérigos llegaron a fines de la década de 1520—, es difícil comprobar la participación activa de los mendicantes en la evangelización y reducción a pueblos de las órdenes en esta área antes de la fundación formal de conventos entre las décadas de 1550 y 1570; Oss, *Catholic Colonialism*, 37-45.

²⁰¹ Sobre este particular, no puede decirse a ciencia cierta si se trata únicamente de nombramientos como curas de almas, sin que necesariamente constituyeran parroquias constituidas en los referidos pueblos.

²⁰² Delgado Acevedo, *Historia de la Iglesia*, 135-40.

los indios.²⁰³ Esta Orden tuvo presencia también en Sonsonate para 1570. Mientras, en la década iniciada ese mismo año los franciscanos llegaron a esta parte del obispado y fundaron cinco conventos en Sonsonate, San Salvador, San Miguel, Nacaome y Amapala. Y aunque la orden mercedaria también contó con conventos en Sonsonate, San Salvador y San Miguel, es de resaltar que no se dedicaron a la cura de almas.²⁰⁴

A pesar de la diferencia antes señalada, no hay duda de que la presencia de ambos cleros marcó a las administraciones parroquiales y también a las regiones donde se asentaron. La posición de los pueblos de indios, ciudades, villas y hasta de los asentamientos irregulares fueron variadas en todo el obispado y lo mismo sucedió en las provincias coloniales de Sonsonate y San Salvador. Aunque ambas constituían un espacio construido socialmente que poseía rasgos que pueden ayudar a caracterizarlo como una región, tal y como fue explicado en el primer capítulo, también es cierto que en esa área se registran diferencias notables, sobre todo al aprehender el territorio con una lente eclesiástica, que evidencian especificidades de las distintas “regiones parroquiales”²⁰⁵ que conformaban el espacio diocesano. No que sea el fin de este trabajo, pues identificarlas y dar cuenta de sus particularidades de forma pormenorizada escapa de los objetivos y posibilidades planteados. En cambio, pretendo realizar una aproximación breve en las páginas que siguen con la intención de mostrar en qué medida la red parroquial de la Diócesis cobraba particularidad en estos territorios y de qué manera párrocos, obispos y feligreses se enfrentaban a una realidad por territorializar. Para ello, me serviré de una de las fuentes que ha probado ser una de las más ricas en el estudio de la Diócesis de Guatemala, a saber, la *Descripción Geográfico Moral* del arzobispo Pedro Cortés y Larraz. Aunque se redactó en la década de 1770

²⁰³ Los clérigos, por su parte, veían como amenaza a su ministerio la llegada de estos padres regulares, por lo que recurrieron a la curia en Santiago y, en respuesta, el provisor censuró a los frailes y a los seglares que los ayudasen. Este conflicto se remedió gracias a la intervención del oidor López Medel y otros magistrados de la Real Audiencia, quienes instaron a que el obispo Marroquín permitiera la fundación de la casa dominica, a pesar de su negativa inicial influenciada por la opinión de los clérigos. En contraste con los vecinos que se avinieron a esta orden, los curas seculares mantuvieron su reticencia a la presencia dominica, afirmando “que todo aquello era suyo y a ellos se lo robaban los frailes”. Remesal, *Historia de la provincia*, 531–32.

²⁰⁴ Los mercedarios tuvieron preocupaciones más bien materiales en esta área, aunque hubo cierto grado de involucramiento con la grey, incluso si contaban con escasa (o nula a partir del siglo XVII) cantidad de doctrinas en contraste con sus pares mendicantes. En la década de 1550 llegaron a Sonsonate y, una vez dedicados en parte a la conversión de los indios, establecieron su primera doctrina en Ahuachapán (con vigencia hasta 1600, cuando se secularizó) sujetando a los pueblos de Ataco y Tacuba. Mientras tanto, en San Salvador, la fundación conventual no se dio sino hasta 1594, a costa de la propia Orden y “sin que esta ciudad ni los vecinos de ella fuesen obligados a darles cosa alguna, más que lo que su voluntad fuese”, por la necesidad de tener por abogada a la Virgen de la Merced, según se señaló en una reunión del cabildo que tuvo lugar en San Salvador el primero de junio de ese año de 1594 para tratar los efectos causados por un terremoto que había arruinado a la ciudad. Biblioteca Nacional de España (en adelante, BNE), *Misiones de Mercedarios en Guatemala*, Mss. 2675, “Instrumentos de la fundación del convento nuestro de la ciudad de San Salvador en 1º. de junio de 1594”, ff. 2r-7v.

²⁰⁵ Según la propuesta de Aguirre Salvador, “Hacer parroquia”, 194.

con base en las visitas que el prelado hiciera entre 1768 y 1770, sus apreciaciones sobre aspectos geográficos y económicos serán de gran ayuda para que, junto al uso de otras fuentes primarias y secundarias, se puedan señalar algunos elementos que dejaron su impronta en las dinámicas parroquiales.

Debe considerarse, también, que uno de los criterios adoptados para notar la existencia de estas regiones parroquiales, a más de las características geográficas, demográficas y económicas, fue el nombramiento de jueces que recibían títulos de vicarios provinciales en ellas. A menudo, quienes asumían el cargo eran los ministros instalados en ciertas parroquias de preponderancia en toda la región, entre cuya feligresía podía contarse a pequeños núcleos de élites provinciales y, por lo general, a una cantidad importante de población ladina. Estas parroquias, que le daban nombre a sus microrregiones, eran Sonsonate, San Salvador, San Vicente, San Miguel y Santa Ana. Más allá de sus obligaciones de vicarios foráneos, nombramiento que prácticamente todos los párrocos de la diócesis adquirirían al momento de dárseles su colación canónica como beneficiados, estos vicarios provinciales tenían la tarea de administrar justicia y actuar en comisiones dadas por los provisos generales o prelados. En otras palabras, se trataba de una posición intermedia entre la curia diocesana y las parroquias.²⁰⁶

Esta dimensión judicial de los curas, por cierto, era una faceta en su ministerio que, en cualquier caso, iba orientado por el programa por demás tridentino de reformar las costumbres en las feligresías. De esa manera, la Iglesia también se aseguraba, por ese frente, de intervenir en la cotidianeidad de la sociedad.²⁰⁷ Con el tiempo, la figura de estos jueces tomó más fuerza en el proceso de integración territorial eclesiástica. En ese sentido, la actividad frente a los vicarios provinciales aumentó de manera considerable en el siglo XVII. A raíz de esto es que pudieron conocer sobre casos de matrimonios, en relación con el desempeño de los párrocos de su región y, con más ahínco desde fines de esta centuria, en casos de cofradías y hermandades.²⁰⁸

²⁰⁶ Véase Traslosheros, *Historia judicial eclesiástica*, 41. Estos vicarios provinciales estaban, conceptualmente, muy cerca de la administración de los vicarios *in capite* que pueden encontrarse en la diócesis colonial de Yucatán o, bien, de los jueces eclesiásticos regionales del arzobispado de México que los prelados nombraban en Querétaro, Acapulco y Toluca. Rocher Salas, *La disputa por las almas*, 40-41.; Traslosheros, *Historia judicial eclesiástica*, 41; Delgado, “Sacred practice”, 5-6.

²⁰⁷ Uno de los trabajos pioneros al respecto es el de Traslosheros, *Iglesia, justicia*.

²⁰⁸ Este papel de los párrocos fue abordado en Chiquín Enriquez, “Administrar la justicia”, 200-203. Una parte de la documentación aquí utilizada proviene de los autos formados ante los vicarios provinciales, lo que vendría a reforzar más el argumento.

a. Sonsonate²⁰⁹

Para empezar, en el área occidental, coincidente con los límites de la alcaldía mayor de Sonsonate, la llegada del clero secular fue de gran importancia desde épocas tempranas. El atractivo del cacao y el bálsamo, tan en boga para el siglo XVI, implicó el arribo de una importante población española que se avecindó en esta zona. Esto tuvo como consecuencia la ya relatada fundación de la villa de la Santísima Trinidad de Sonsonate, que se convirtió en cabecera de curato casi tan pronto como fue pacificada la zona. Esta región había sido dominada, casi en su totalidad, por el señorío pipil de Izalco antes de la llegada española, incluyendo los dos asentamientos de Nahuizalco y Santa Catarina Mazahuat que formaban parte del cercano señorío pipil de Cuzcatlán, destacando la excepción de Ahuachapán que albergaba un núcleo de población maya-poqoman.²¹⁰

Esta zona, colmada de valles rodeados de montañas de diversa altitud, con algunas elevaciones notorias, entre las que resaltan los volcanes de Contepeque, el de Santa Ana, que servía de lindero natural entre esta región y la denominada como Santa Ana, y el de Izalco, en formación por entonces. También poseía varios ríos que los curas debían atravesar para llegar a las poblaciones anexas y otros asentamientos desde las cabeceras. Además, tenía esta alcaldía mayor una importante salida hacia la Mar del Sur donde se encontraba uno de los puertos más importantes del Reino de Guatemala: el de Acajutla, en el que se empleaban varios habitantes de la provincia cuando llegaban embarcaciones con mercancías.

La mayoría de los pueblos poseía tierras fértiles y de gran potencial para numerosas cosechas, entre las que resaltaban el cacao (en menor medida respecto al siglo XVI), el maíz, el frijol y la caña. Además, la explotación del añil y la cría de ganado se encontraban bastante extendidos. Como en el caso de los cacaotales, la relevancia de los árboles de bálsamo también había declinado y sólo podía encontrarse alguna utilidad en las parroquias de Guaymoco y Ateos. Con el sustento de este entorno productivo puede constatar en la zona una presencia importante de haciendas, probablemente de añil y trigo, y algunos trapiches, resaltando en este sentido la parroquia de Ahuachapán, con 42 unidades productivas. También fueron sobresalientes las salinas, en especial en la jurisdicción de las parroquias de Sonsonate, Caluco e

²⁰⁹ Excepto en donde se indica referencia precisa, la información geográfica y económica proviene de Cortés y Larraz, *Descripción Geográfico-Moral*, 61-89. Lo mismo vale para las demás regiones.

²¹⁰ Sampeck, "Late Postclassic", 271-72; Tous, "Caciques y cabildos", 70-78.

Izalco, que eran importantes para abastecer no sólo a la región sino a buena parte de la provincia de Guatemala.

Las distancias entre cabeceras parroquiales y los demás asentamientos dependientes eran, en ocasiones, difíciles de sortear en esta jurisdicción. Y es que debe considerarse que esta región registraba la presencia, en buena parte de su extensión, de elevaciones que conformaban tres cadenas montañosas: la interior que atravesaba el curato de Ahuachapán; la cordillera volcánica de Apaneca-Illamatepec, extendida por las parroquias de Sonsonate, Nahuizalco, Izalco y Caluco y, por último, la del Bálsamo, que corría a lo largo de las de Guaymoco y Ateos. Éste y otros obstáculos hacían difícil la administración de muchos curatos toda vez que existían pueblos anexos lejanos a su respectiva cabecera parroquial. Así sucedía por ejemplo en Caluco, que tenía a dos de sus tres pueblos muy distantes: Guaymango a 10 leguas y Jujutla a 12, mientras que dos haciendas que estaban bajo el cuidado del cura se hallaban a 15 leguas de distancia. En la parroquia de Guaymoco sucedía algo similar, pues Zapotitán estaba a 10 leguas, al igual que Cuisnahuat, mientras que para llegar a Mizata debía andarse 17 leguas hasta casi llegar a la costa. Toda esta parroquia era de quebradas y montañas y por tanto los caminos para los pueblos eran sumamente complicados. En Ateos se repetía la misma historia: hacia Tamanique había 13 leguas, mientras que a Chiltiupán 16. Los pueblos de Teotepeque y Jicalapa suponían los mayores retos, con 22 y 20 leguas de distancia desde sus cabeceras, debiendo transitar por caminos muy accidentados.

La lengua que predominaba en esta zona era la mexicana o pipil, aunque para mediados del siglo XVIII parece que buena parte de la población tenía conocimientos de castellano. Esto puede explicarse, en parte, por la presencia de una cantidad de ladinos que iba en crecimiento en lo que respecta a la composición social de las feligresías. Desde luego, este grupo no suponía una mayoría en ninguna parroquia del área. Sólo en la villa de Sonsonate existía un número considerable. Otros sitios con importante presencia de habitantes de esta calidad, aunque minoritaria, eran Ahuachapán donde para la década de 1730 los ladinos conformaban el 26% de unos 1 900 fieles, y Guaymoco con una tercera parte de sus 1 200 fieles. Estos eran los partidos que mostraban una proporción relevante con respecto a los indios, aunque siempre por debajo del 33% (véase cuadro 1.1 en el primer capítulo). En la década de 1740 puede apreciarse, además, que de todos los pueblos el de Izalco, con dos parroquias, era el que contaba con la mayor población ladina: 940 fieles, aunque muy por debajo de las más de 7 000 almas indias que, se suponía, tenía el pueblo. No está de más considerar que, en esta área, como en el resto del

territorio salvadoreño, existiera un subregistro importante de población que vivía en las haciendas y asentamientos irregulares y que con frecuencia los párrocos omitían en sus datos, quizás por no administrada efectivamente.²¹¹

Las parroquias en manos de los clérigos eran, antes de mediados del siglo XVIII —con la secularización de doctrinas—, las de Ahuachapán (con sus anexos Ataco y Tacuba), Guaymoco (con Zapotitán, Misat y Cacaluta por anexos), Sonsonate, cuyo cura era vicario provincial, (encargado también de los barrios de San Antonio y de Sonsonate), Caluco (a cargo de Guaymango, Nahulingo y Jujutla), Izalco (que en la década de 1740 se dividió, después de tres décadas de propuesto, entre Dolores Izalco y Asunción Izalco) y Ateos (con Talnique, Comasagua, Tamanique, Chiltiupán, Jicalapa y Teotepeque como anexos).²¹²

Por su parte, la fundación de conventos de regulares en la zona sólo se registró hasta la década de 1570. La instalación de la casa conventual dominica de Sonsonate, decidida en el Capítulo Intermediario de enero de 1570 de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, fue concretada en 1572. Sin embargo, los dominicos no aceptaron el solar que al inicio se les asignó dentro de la villa de la Trinidad y la empresa conventual pronto se trasladó cerca de Tacuzcalco, donde se encontraban más cerca de los indios de este pueblo, de los de Nahulingo y de otros de la región izalqueña, dedicando este convento al Santo Ángel de la Guarda. Recibieron los religiosos de éste, como doctrina, los pueblos de Tacuzcalco, Santo Domingo Witzapan y Nahuizalco, siendo este último el que fungiría como cabecera de la parroquia y a la que se le agregaría San Pedro Puxtla en años posteriores, como se evidencia en las visitas pastorales del siglo XVIII.²¹³

El convento franciscano de esta área se fundó cuatro años después de la instalación de los dominicos. El cronista Francisco Vázquez refiere a que los seráficos fueron bien recibidos en la villa de la Trinidad en junio de 1574 por las justicias y demás vecinos. Dice Vázquez que, de hecho, los españoles de Sonsonate deseaban tanto “que se fundase convento de N. P. S. Francisco, que una matrona principal llamada Ana de Ledesma, ofreció veinte mil pesos de a ocho reales para la iglesia y monasterio” y, aunque esta intención no se haya concretado, se le señalaron al convento y futura guardianía solares y, de esa manera, la casa quedó establecida.²¹⁴ A su cargo estaban, como doctrina, el barrio de indios mexicanos de Sonsonate y los pueblos de

²¹¹ Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, *passim*.

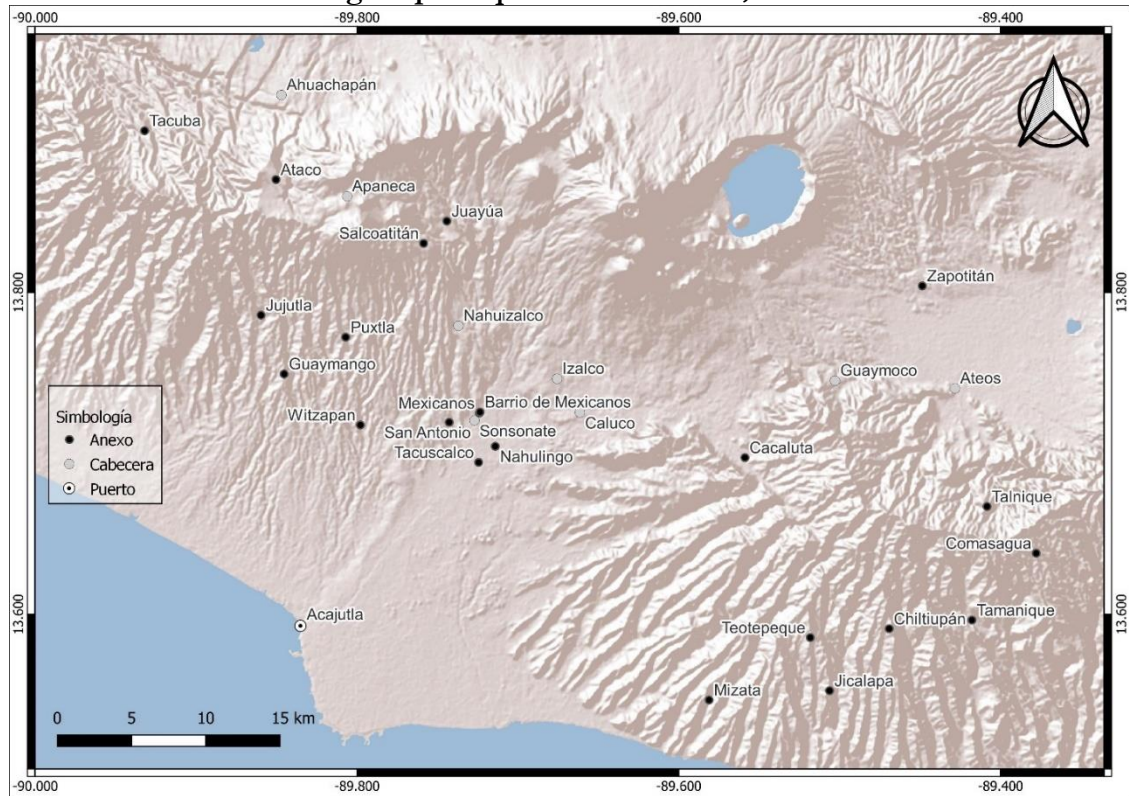
²¹² Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, *passim*.

²¹³ Escalante Arce, *Códice Sonsonate*, 1992, I:166-70.

²¹⁴ Vázquez, *Crónica de la Provincia del Santísimo*, I:220.

Apaneca, que pronto se convirtió en cabecera de parroquia, a más de Juayúa y Quetzalcoatlán (después conocido como Salcoatlán).²¹⁵

Mapa 2.1
La región parroquial de Sonsonate, ca. 1730



Elaboración propia con base en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomos 3 y 5, *passim*.

b. San Salvador²¹⁶

El siguiente grupo de parroquias son las que se encontraban cercanas a la ciudad de San Salvador, una vez que se cruzaba, desde Ateos, el volcán también llamado San Salvador. La administración parroquial giraba en torno a esta ciudad pues, además de las instituciones de administración real ahí asentadas, tanto la parroquia rectora, encargada no sólo de la urbe sino de otros seis pueblos de indios, como los conventos que administraban las doctrinas circundantes, convirtieron al sitio en un centro importante para la dirigencia de la vida eclesial. Asentada la ciudad en el valle de “Las Hamacas”, llamado así por sus constantes movimientos telúricos, la erección de la primera parroquia en esta región (la segunda en toda la Diócesis) tuvo la clara intención de sujetar al señorío de Cuzcatlán, no sólo en lo militar sino también en cuanto a la policía cristiana, lo que

²¹⁵ Delgado Acevedo, *Historia de la Iglesia*, 75-76.

²¹⁶ Cortés y Larraz, *Descripción Geográfico-Moral*, 94-132, 194-199 y 213-217.

también propició la disponibilidad y canalización de mano de obra procedente de las poblaciones indígenas aledañas.²¹⁷

Se desarrollaba la administración parroquial en un medio un tanto similar al de Sonsonate en lo que respecta al medio natural. Llanuras rodeadas de cerros y atravesadas por ríos con caminos que debían sortear barrancas y quebradas. Esta área también estaba intersecada por la Cordillera del Bálsamo. En los extremos, dos imponentes volcanes fungían como linderos: al occidente el de San Salvador, que acogía en sus faldas a las parroquias de San Salvador, San Jacinto y parte de la de Tonacatepeque; en tanto que al oriente estaba el volcán de San Vicente que se podía vislumbrar desde el camino de la coadjutoría de Texacuangos hacia Olocuilta. Al norte, las colindancias eran con el cerro de Guazapa y el gran río Lempa que atraviesa todo El Salvador de norte a sur, pasando por el límite de la parroquia de Suchitoto, afluente que dividía esta región con la de Chalatenango. Notoria era, también, la presencia del lago de Ilopango, entonces llamado de Texacuangos, cuerpo de agua que servía de escenario para algunos pueblos de la administración de Tonacatepeque, Texacuangos y Masahuat, a más de su importancia como fuente de recursos para la pesca.

La mayoría de las parroquias tenía tierras fértiles y llanas, trabajadas por los indios y aprovechadas también por las muchas haciendas que surgieron en esta zona. Además de las siembras esenciales de maíz y frijol, abundaba en esta área la cosecha de trigo, caña y, desde luego, la de jiquilite con la que se producía el añil. En la parroquia de Tonacatepeque la producción de frutas y verduras era importante dado que los indios las llevaban a vender para el abasto de San Salvador, cuando no se empleaban ahí mismo o en las haciendas cercanas. Lo mismo sucedía con los pueblos de indios anexos a la parroquia de la ciudad. El ganado se encontraba plenamente extendido, aunque no con la intensidad de las parroquias de Sonsonate, pues su cría se concentraba más en pueblos específicos de las administraciones de Tonacatepeque, San Jacinto, Cojutepeque y Suchitoto. Otras actividades económicas eran, por ejemplo, la adquisición de algodón para hilarlo y tejerlo en Olocuilta (aunque no se sabe si esto era por medio del repartimiento de mercancías) y el aprovechamiento del árbol de tule, en Masahuat, para hacer petates.

Todo el conjunto, con sus diversos valles, auspició el surgimiento de una cantidad crecida de haciendas y trapiches. No es de sorprender, entonces, el interés que generaron, para las

²¹⁷ Matthew y Fowler, “A Tense Convivencia”, 131-135.

empresas españoles, los indios de estas parroquias para ser repartidos y así trabajar en las unidades productivas de la zona cuya administración eclesiástica debió enfrentar algunos obstáculos, especialmente su lejanía. A pesar de que la mayoría de las parroquias coincidían en tener cabeceras y pueblos anexos cercanos y, aunque los caminos no fueran del todo favorables, ello se compensaba por las cortas distancias que, en casos como los de Tonacatepeque y San Salvador, podían ser, incluso, de menos de una legua. No sucedía lo mismo en el caso de sitios y haciendas que, como en otras regiones, presentaban un panorama distinto. Llama la atención, por ejemplo, que en la jurisdicción de Suchitoto estuviera un sitio llamado “Palacio Encantado” a 20 leguas hacia el norte, que, para su administración, aunado a la lejanía, se debía cruzar el río Lempa y pasar por caminos escabrosos. En San Salvador, las haciendas de la jurisdicción parroquial podían situarse hasta a 12 leguas de la cabecera y a 11 en el caso de aquellas dependientes de San Jacinto.

La lengua predominante era la mexicana o pipil, aunque, según los párrocos de la zona, el castellano se hallaba extendido. En esta difusión de la lengua dominante y, como en el caso anterior, la penetración de la población ladina con seguridad influyó, aunque también la relación que los pueblos de indios mantenían con las haciendas pudo haber tenido alguna implicación. Sólo en Suchitoto se diría, en la década de 1760, que la lengua predominante era el castellano, pese a que unos treinta años antes el párroco de turno dijera ser la mexicana. Es probable que esta afirmación sobre la preeminencia de la lengua impuesta en esta área se sustentase en el mayor número de ladinos (501) que de indios (151) que la habitaban. Estas proporciones, sin embargo, eran ambivalentes en comparación con los contextos parroquianos adyacentes, según los datos que proporcionan las visitas pastorales anteriores. Por ejemplo, en Tonacatepeque esta calidad apenas constituía poco menos del 9%. Un caso aparte es el de San Salvador, pues decía el alcalde mayor en 1740 que unos 3 400 mulatos habitaban en la urbe, empleándose sobre todo en las haciendas y sirviendo en las milicias.²¹⁸ También en esta región debe considerarse el posible subregistro de población, tanto india como ladina, problema compartido con Sonsonate, como ya se mencionó.²¹⁹

Para la primera mitad del siglo XVIII, entre las parroquias en manos de clérigos figuraba una de las más importantes para el aparato diocesano, a saber, San Salvador, en la que uno de los dos curas beneficiado era nombrado vicario provincial (con Cuscatancingo, Paleca, Apopa,

²¹⁸ AGCA, A1, leg. 210, exp. 5012. Relación de la alcaldía mayor de San Salvador, 1740.

²¹⁹ Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, *passim*.

Nejapa, Quezaltepeque y Guazapa en calidad de poblaciones anexas). Las demás parroquias eran: Olocuilta y sus anexos (Tacpa y Cuyultitán), Masahuat (con Tapalhuaca, San Francisco Chinameca, San Antonio Tepetzontes, San Juan Tepetzontes, San Miguel Tepetzontes) y Suchitoto (con Tenancingo y Jutiapa como sus dependientes).²²⁰

En lo que toca a los regulares, este era el territorio donde tenían mayor presencia en todo el oriente de la Diócesis. Tanto el convento franciscano como el dominico, asentados en el corazón de la ciudad de San Salvador, estaban a cargo de varios pueblos de doctrina. Para el caso de los dominicos, fueron tres las parroquias que administraban: Tonacatepeque, San Jacinto y Cojutepeque. Muy cercanas a la ciudad, eran importantes por la gran cantidad de población india y lo que ello les representaba económicamente a los predicadores, asunto que será tratado en el tercer capítulo. A este respecto, la parroquia de Tonacatepeque tenía a su cargo los pueblos de Soyapango, Ilopango, Asunción Mexicanos, Aculhuacan, San Sebastián Texincal y Ayutuxtepeque. Los últimos cuatro pueblos se convertirían, una vez pasada la secularización de la década de 1750, en una parroquia que tendría como cabecera al barrio de Asunción Mexicanos. La doctrina de San Jacinto, por su parte, administraba a los pueblos de visita de Panchimalco, Huizúcar y Cuzcatlán. Por último, la gran doctrina de Cojutepeque —de la que Cortés y Larraz opinaría que podía en sí misma convertirse en tres parroquias—, tenía a su cargo los pueblos de Apastepeque, Istepeque, Zaguallapa, Ilobasco, Sensuntepeque, Goacotecti, San Pedro y San Martín Perulapán y Perulapía.²²¹

Un convento franciscano fue fundado en la ciudad de San Salvador en 1574, auspiciado en parte por el licenciado García Jofre de Loaiza, oidor decano de la Real Audiencia, pues en una visita que realizaba el provincial fray Bernardino Pérez tenía como encargo que “fuese a la provincia de Cuzcatlán y de los Izalcos y Honduras y fundase conventos de la religión”. Fue en septiembre de ese año cuando iniciaron las obras, con San Bernardino de Sena como titular de la fundación, aunque se cambió posteriormente a San Antonio, quizás por la devoción a este santo entre los feligreses.²²² Así, los seráficos administraban algunos pueblos en esta área por medio de la coadjutoría de Santo Tomás Texacuangos, dependiente de la doctrina de Texistepeque. Sus pueblos de visita, todos a orillas de la otrora laguna de Texacuangos (ahora

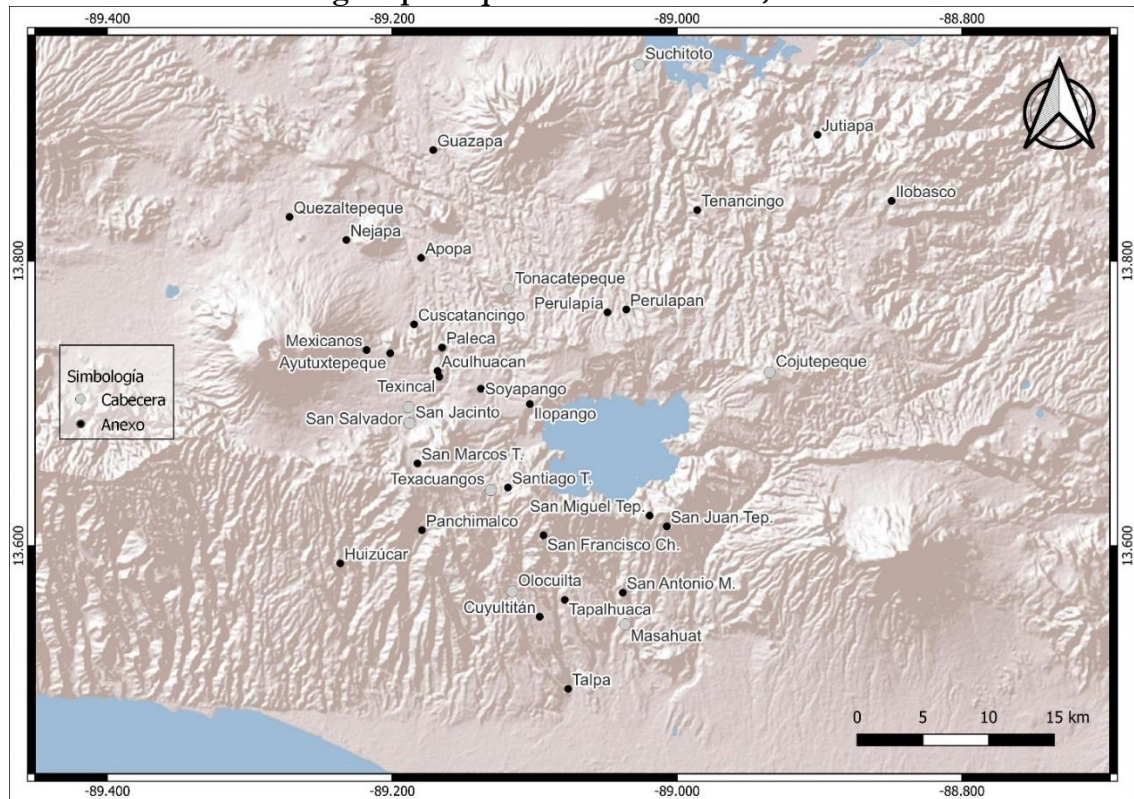
²²⁰ Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, *passim*.

²²¹ “Los curatos dominicos en 1689”, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, vol. 1, 499-503; “Visita de la doctrina de San Juan Nahuizalco, 1713”; Visita de la doctrina de Santos Inocentes Cuzcatlán, 1714; Visita de los pueblos de la doctrina de San Juan Cojutepeque, 1714; Visita de la doctrina de San Nicolás Obispo Tonacatepeque, 1714, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, vol. 2, 211-220, 221-227, 272-295 y 302-310.

²²² Vázquez, *Crónica de la Provincia del Santísimo*, I:220.

lago de Ilopango), eran, uno con ese mismo toponímico, Santiago y San Marcos. Debe recordarse, a este respecto, que la creación de esta coadjutoría fue necesaria toda vez que Texistepeque, como cabecera, se encontraba al occidente del territorio salvadoreño y, como se verá, su jurisdicción tenía mayor afinidad con la región de Santa Ana, colindante con el corregimiento de Chiquimula de la Sierra.²²³

Mapa 2.2
La región parroquial de San Salvador, ca. 1730



Elaboración propia con base en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomos 3 y 5, *passim*.

c. San Vicente²²⁴

La región parroquial de San Vicente se distinguía de las demás por su reducido número de cuatro parroquias y, de hecho, también de anexos. Su dinámica estaba relacionada en buena medida por la actividad de la villa de San Vicente de Austria, en donde se encontraba la parroquia rectora de la zona. La república de españoles del lugar era controlada por una élite provinciana que pujaba por controlar la producción local de añil desde el siglo XVII cuando se fundó la villa, aunque, como en el caso de los otros grupos de poder económico regionales de El Salvador colonial, mantenían relaciones de dependencia con los comerciantes guatemaltecos.

²²³ Visita a la coadjutoría de Texacuangos, 1734, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

²²⁴ Cortés y Larraz, *Descripción Geográfico-Moral*, 133–41 y 181–193.

El volcán San Vicente constituía el punto más alto y delimitaba el espacio que ocupaban las parroquias de esta zona. El otro lindero natural lo constituía el río Lempa, que marcaba la división entre las regiones de San Vicente y San Miguel desde la parroquia de Titihuapa por el noreste hasta tocar las tierras de la costa pacífica por medio de los curatos de Zacatecoluca y Nonualco, área hasta donde se extendía la jurisdicción de ambas parroquias.

Es de notar que, a diferencia de lo que sucedía en los otros espacios salvadoreños, la vida de las parroquias aquí se desarrollaba sobre suelos llanos, con pocas elevaciones, aunque lindaba al occidente con la cordillera del Bálsamo. La única excepción era la parroquia de Santiago Nonualco, cuya administración, a las faldas del volcán San Vicente, incluía varias montañas que confinaban con los pueblos de Tepetzontes. En cualquier caso, el terreno llano de la mayoría del espacio favorecía la agricultura y es precisamente ello lo que marcaría el devenir de San Vicente en términos económicos. Debe decirse, también, que las distancias entre cabeceras y anexos no representaban mayores problemas para los párrocos. Más aun, en los casos de San Vicente y Titihuapa, los curas no tenían pueblos anexos. En la parroquia de Zacatecoluca resalta que el barrio de Analco de su jurisdicción estaba en el mismo pueblo, y Tecoluca a tan sólo 3 leguas. La situación de Nonualco no variaba mucho, pues sus tres pueblos de administración se encontraban entre 2 y 4 leguas de distancia de la cabecera.

El hecho de que estas parroquias y anexos fueran pocos en comparación con las otras regiones no implicaba que el área estuviese poco poblada, pues mucha gente habitaba en el abundante número de haciendas de diversos tamaños que explotaban una variedad de productos, aunque fue notoria la preferencia por cosechar el jiquilite para producir el tinte añil. Se decía, por ejemplo, que la parroquia de San Vicente se encontraba en un valle de alrededor de 10 leguas de longitud por ocho de latitud, colmado de haciendas. También la jurisdicción de Titihuapa se esparcía por una llanura en la que se habían asentado varias unidades productivas y la misma situación presentaba Zacatecoluca. Además del añil, el producto dominante de la tierra, otros aprovechamientos incluían maíz, frijol, caña, trigo y algodón. No podía faltar la crianza de ganado, incluso en los islotes formados a orillas del mar. Para el caso de Zacatecoluca, la explotación de salinas en la costa también debe resaltarse. Como consecuencia de estas actividades, sin embargo, el gobierno de la región era más bien difícil, pues la abundancia de estas unidades productivas implicaba graves dificultades para conocer el número de personas que las habitaban y si su permanencia en ellas era temporal o permanente, con todo el problema que este desconocimiento acarrearía al gobierno colonial —el eclesiástico incluso—. Además, la

zona contaba con varios sitios y jacales dispersos en los cuales vivía una población de la cual los curas tampoco conocían su número, composición y ubicación y distancias entre los lugares, aunque se sabe que podían llegar a estar a diez leguas de las cabezas de parroquia, como en Titihuapa.

Las lenguas de la región de San Vicente eran el mexicano y el castellano, aunque parecía predominar el segundo, en especial en las parroquias de Titihuapa, San Vicente y Zacatecoluca. Y es que era este territorio poblado por gran cantidad de ladinos, viviendo en la villa de españoles y mulatos o, bien, en las haciendas, sitios y valles de la jurisdicción. El único lugar donde no predominaban, según los registros del párroco en la década de 1730, era en Santiago Nonualco, en donde habitaban alrededor de 1 200 feligreses indios y unos 350 ladinos. Es probable, empero, que la población de las unidades productivas estuviera poco representada en esta cifra. En Zacatecoluca y su barrio de Analco, hacia 1740, el pueblo albergaba 12 vecinos españoles, 410 indios y 50 mestizos y mulatos. Estos últimos servían en las milicias. Su anexo, Tecoluca, contaba con 32 indios. El resto del territorio de la parroquia se encontraba poblado por quienes habitaban unidades productivas o asentamientos irregulares y, según la opinión del obispo Cortés y Larraz, la mayoría de los fieles que administraba el curato eran ladinos. En Titihuapa, hacia 1719, la cantidad de fieles ascendía a unos 320, de los que, muy probablemente, casi su totalidad fuera ladina, toda vez que, al instituirse como parroquia en 1714, todos sus habitantes se tenían como tal.²²⁵

En esta región, como en ninguna otra, se dejaba sentir el influjo de la Iglesia diocesana, pues no existía en ella ninguna doctrina o coadjutoría en manos de regulares. En primer lugar, se encontraba la parroquia de San Vicente, que administraba la villa del mismo nombre y cuyo titular era también, como en las parroquias rectoras de las otras regiones, vicario provincial. Seguían las parroquias de Santiago Nonualco (con San Juan Nonualco, San Pedro Nonualco y Ostuma como sus anexos) y Santa Lucía Zacatecoluca (siendo el barrio de Analco y Tecoluca sus pueblos de visita). Por último, el curato de Titihuapa no tenía dependientes, aunque, después de la secularización de doctrinas, le fueron agregados los pueblos de Goacotecti y Sensuntepeque.²²⁶

²²⁵ Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, *passim*.

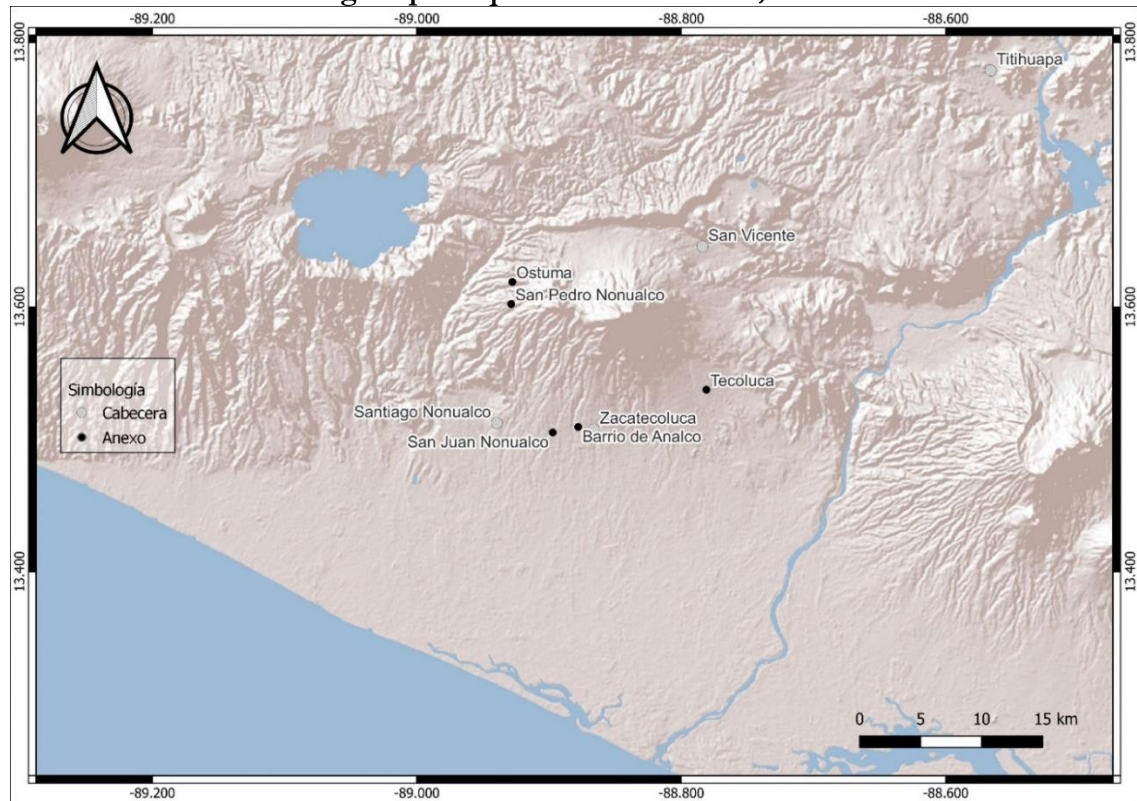
²²⁶ Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, *passim*; AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Sobre el valor anual de todas y cada una de las prebendas de su Santa Metropolitana Iglesia, 1757, ff.1r-17r.

La ya mencionada cantidad de haciendas y la administración a cargo únicamente de clérigos en este espacio no eran asuntos menores. La relevancia del número de unidades productivas puede verse, como uno de los elementos más importantes en el plano económico, en la recaudación del diezmo. En 1748, por ejemplo, del total de la recaudación de diezmos de añil en la provincia de San Salvador (en la que no se contaba lo aportado por San Miguel), los valles de esta región contribuyeron con un 56% que representaban alrededor de 445 libras de tinta.²²⁷ En cuanto a la segunda variable: el monopolio de los clérigos en esta zona, se puede apuntar que, aun cuando los regulares no tenían una presencia formal, en el pueblo de Apastepeque (anexo de Cojutepeque), distante una legua de la iglesia parroquial de San Vicente, hay indicios de que para fines del siglo XVII los dominicos administraban sacramentos a españoles, negros, mulatos y mestizos vecinos de la villa de San Vicente. Se trataba de una territorialización intentada por la Iglesia diocesana y fragmentada por la doctrina dominica. Esto mismo fue cuestionado por el clérigo que tenía jurisdicción formal sobre estos fieles al asegurar que “en ningún modo quieren reconocer esta feligresía, habiendo confesado y comulgado esta Cuaresma con dicho padre doctrinero, sin licencia mía, y acudiendo asimismo con sus entierros y bautismos a dicho pueblo”, afectando, desde luego, a las finanzas del párroco secular.²²⁸

²²⁷ Erquicia Cruz, “Añil, demografía”, 211–15.

²²⁸ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicaría de San Vicente, Caja 3, exp. 8. Autos sobre la feligresía de San Vicente en el pueblo de Apastepeque, 1674, f. 71.

Mapa 2.3 La región parroquial de San Vicente, ca. 1730



Elaboración propia con base en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomos 3 y 5, *passim*.

d. San Miguel²²⁹

La región de San Miguel se situaba en los límites orientales de la Diócesis de Guatemala, colindando con los obispados de Comayagua y Nicaragua. La ciudad de San Miguel, además de albergar a la parroquia rectora del mismo nombre, contaba con dos conventos, uno franciscano y otro mercedario. Esta región, a más de ser la más productiva en lo que respecta al añil y al ganado, era vital para conectar a las provincias del Reino de Guatemala al oeste con las de Nicaragua y Costa Rica, lo que tempranamente se definió con la fundación de San Miguel de la Frontera en 1530. Eventualmente, esta área se ubicó en el centro de la economía colonial, sustentando su desarrollo en la toma de tierras de la población indígena recurriendo al pretexto de que se hacía en áreas supuestamente vacías. El destino de todo ello fue la crianza extensiva de ganado y la producción de añil, que le dio a la región una centralidad que, incluso, competía con San Salvador.²³⁰

²²⁹ Cortés y Larraz, *Descripción Geográfico-Moral*, 142-80.

²³⁰ Véase Sampeck, "Ancient Quelepa", 69-77.

Esta región se encontraba extendida entre llanuras y elevaciones. De estas últimas destaca el volcán de San Miguel, que arropaba en sus faldas y cercanías a las cabeceras parroquiales de Chinameca, Ereguayquín y San Miguel y algunos de sus pueblos anexos. Al norte, casi lindando con el obispado de Comayagua, el cerro Cacahuatique, entre las parroquias de Osicala y Gotera. Y, en los confines orientales de la Diócesis, en la última parroquia del obispado (Yayantique), estaba el volcán de Conchagua, con vista hacia el golfo de Fonseca alrededor del cual se desarrolló la histórica región del Arco de Conchagua, compartida entre El Salvador, Honduras y Nicaragua. Su límite occidental: el río Lempa, que desembocaba en la Mar del Sur. Otros afluentes formaban parte del paisaje natural, de entre los que resaltaban el río Grande de San Miguel, el Goascorán y el río Torola. Varios ríos drenaban sus aguas en el Pacífico y las parroquias, con sus territorios jurisdiccionales, llegaban hasta la orilla con el citado mar. Además, la bahía de Jiquilisco resaltaba en esta región, con sus numerosos islotes, esteros y canales.

Era ésta una región bastante fértil y, sin duda, esta ventaja le permitió el aprovechamiento de la tierra para siembras de maíz, frijol, algunas frutas y, en especial, jiquilite para tinta añil. Esta producción agraria se complementaba con la crianza de ganado, sobre todo en Chinameca, San Miguel, Yayantique, Gotera y una parte de Goascorán. Otras actividades económicas incluían la confección de sombreros de palma en la misma parroquia de Gotera y el cultivo de algodón en Chinameca y Ereguayquín. Era, no obstante, la producción de la tinta añil la que ocupaba a la mayor parte de la fuerza laboral, tanto en la cosecha de la planta como en el trabajo que requerían los obrajes. Esto último se desarrollaba en las numerosas haciendas que colocaban a ésta como la región como la más importante, en términos económicos, para la diócesis. En especial, puede afirmarse lo anterior en lo que respecta a la agricultura comercial y su inserción en el mercado externo, especialmente para el Reino de Guatemala. El acceso a fuentes hídricas hacía de los valles sanmiguelenses ideales para la producción añilera, irrigados por afluentes vinculados a los ríos Lempa: el Grande de San Miguel y el Goascorán. Por último, la región contaba con algunas salinas ubicadas en las jurisdicciones de Chinameca y Ereguayquín, precisamente en la bahía de Jiquilisco, que les redituaban beneficios a los pobladores de la zona, aunque no en la magnitud registrada en la zona de Sonsonate.

Más allá de las llanuras de San Miguel, parte de Chinameca y sólo en ciertos pueblos de Gotera, las otras parroquias de Osicala, Yayantique y una porción de Ereguayquín no gozaban de una condición tan favorable porque las atravesaban varios sistemas montañosos: la sierra Tecapa-Chinameca, presente en varios pueblos de los curatos de Chinameca y Yayantique, y tres

cordilleras: la de Nahuaterique, al norte y en colindancia con Comayagua, que era, con mucha probabilidad, la más dificultosa de atravesar para administrar el distrito de Osicala; la de Cacahuatique-Corobán, que afectaba a los pueblos de la jurisdicción de Goascorán; y, por último, la cordillera de Jucuarán-Intipucá, entre los pueblos de Jucuarán de la administración de Ereguayquín, y el de Intipucá a cargo del cura de Yayantique. Así, cerros, piedras, despeñaderos y precipicios eran obstáculos para el tránsito y acceso de los párrocos, a lo que se sumaba la presencia de varios afluentes difíciles de sortear y en los que había haciendas, algunos pueblos y parajes. Las distancias también les resultaban complicadas, en ciertos casos, por la distribución, en lejanía, tan desfavorable de los pueblos de indios. Quizás sólo la parroquia de Chinameca era la menos afectada en este sentido, pues sus pueblos anexos se encontraban entre 1 y 7 leguas de la cabecera. Más complejos resultaban los viajes que debían hacer los franciscanos para administrar el distrito de Ereguayquín, pues si bien es cierto que los pueblos de Mexicapa y Jucuarán se ubicaban relativamente cerca, los de Uluazapa, Comacarán, Yucuaiquín y Jocoro estaban a una distancia de entre las 14 y 20 leguas, internándose en la jurisdicción de la parroquia de San Miguel. Sucedió lo mismo con Gotera, pues, antes de dividir su jurisdicción en dos (escisión de la que resultaría el curato de Osicala), administraba al menos 16 pueblos. Incluso con las ventajas que la división ofrecía para la administración eclesiástica, era evidente que la situación geográfica poco favorable imperaba y, así, incidía en que tanto fieles como párrocos desatendieran sus obligaciones con la Iglesia. A esto se le sumaba que, con más ahínco que en cualquier otra región, la de San Miguel tuviera abundancia de haciendas, valles jacaes y pajuides (pequeñas aldeas) en las que las personas vivían de forma permanente o temporal. Además, en el golfo de Fonseca, que era responsabilidad del párroco de Yayantique, residían fieles en isletas en donde solían tener haciendas de ganado y que no eran fáciles de alcanzar.

Otra particularidad de esta región fue la constante incidencia de asedios de piratas. La amenaza fue creciendo desde finales del siglo XVI y a lo largo del siglo XVII debido a que en el golfo de Fonseca se realizaban actividades de contrabando de cacao y vino peruano, lo que habría llamado la atención de piratas que operaban en el Pacífico. En el siglo XVII hubo esfuerzos importantes para contener estas intromisiones y de ahí que la participación de la población de origen africano del área salvadoreña aumentara al integrarse a la milicia, aunque no siempre con éxito. Como resultado de esta situación, no fueron pocos los poblados destruidos, abandonados y trasladados.²³¹ A fines del siglo XVII, por ejemplo, algunas islas del golfo fueron atacadas y,

²³¹ Conde, "La vicaría territorial", 53-55; Pinzón Ríos, "Faenas marítimas".

entre ellas, los indios del pueblo de Conchagua, notables por ser vigías, se vieron en una situación de abandono. Lo mismo sucedió con poblados como Amapala y Nacaome, en los que los tributarios podían, incluso, contarse con los dedos de las manos.²³²

Otro punto para considerar es que esta zona presentaba la mayor diversidad lingüística de todas las que se han repasado hasta ahora. El castellano imperaba en San Miguel y Chinameca. En esta última, de hecho, parecía ser el idioma más hablado por la gran cantidad de población ladina. De forma análoga, también había una presencia fuerte de la lengua mexicana. El lenca podía encontrarse más difundido en las parroquias de Gotera y Osicala. En cambio, en estas mismas parroquias los pueblos de Cacaoopera y Lislique, en gran medida aislados por sus condiciones geográficas, mantenían en uso el matagalpa. Otra lengua que también contaba con pocos hablantes era el chilanga, que era hablado en parte de la jurisdicción de Osicala. En Yayantique y Ereguayquín se hablaba el pupuluca que, se supone, habría sido la misma que hablaban los kaqchikeles.²³³ Por último, en Goascorán y Osicala había presencia de una lengua identificada como “cari” que, con riesgo de equivocación, pudo haber sido el chontal, del que se sabe era hablado por personas identificadas como caribes.²³⁴

La presencia indígena que identificaron los párrocos era, no obstante, escasa en algunas parroquias, a pesar de haber un importante número de pueblos de indios. En Ereguayquín, por ejemplo, la población india tributaria era bastante reducida en algunos de sus pueblos. La cabecera tenía sólo 8 tributarios, mientras que en Comacarán se registraba la misma cantidad y en Jocoro únicamente se registraban 5 tributarios. Aquí, el pueblo de Yucuaiquín suponía una excepción, con 200 tributarios, seguido por Uluazapa, con 60. Pese a ello, los distritos de Yayantique, Gotera y Osicala resultaban ser los de mayor proporción de indios, coincidiendo con el hecho de que eran zonas de difícil acceso.²³⁵ Sin embargo, en sintonía con la escasez de indios en varios pueblos de otras parroquias, motivada por las incursiones piratas, la huida a

²³² AGCA, A1, leg. 1575, exp. 10219. Título de confirmación de diez caballerías a favor del común y naturales del pueblo de la Conchagua, 1708, ff. 43r-44v; Conde, “La vicaría territorial”, 69–72.

²³³ Visita a la doctrina de Yayantique, 1734, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa. La presencia del kaqchikel se encuentra también documentada en la visita que hiciera Juan Bautista Álvarez de Toledo a la región. Véase Visita a la doctrina de Ereguayquín, 1714, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3, 262. Parece que, en El Salvador colonial, se identificaban dos pupulucas: el que se hablaba en la región occidental, compartido con la provincia de Guazacapán, que vendría a ser el xinca. Y, por otra parte, el pupuluca de la región de San Miguel, que habría sido hablado, según Santiago Barberena, por la presencia de una colonia de aliados kaqchikeles llevados por Pedro de Alvarado en su paso por Amapala en dirección a Perú. Barberena, *Historia de El Salvador*, 1:81-87.

²³⁴ Los datos provienen de Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomos 3 y 5, *passim*; Solano, “Población y áreas lingüísticas”, 291-97; Barberena, *Historia de El Salvador*, 1:89.

²³⁵ Fernández Molina, *Pintando el mundo de azul*, 123-25.

haciendas y otros asentamientos dispersos y, en ciertos casos, las desfavorables condiciones que les imponía su medio, la población ladina crecía considerablemente. En la parroquia de Chinameca, hacia 1734, este grupo iba en aumento y constituía, con sus 749 fieles, un 45% del total. Este incremento de población ladina estaba causado, también, por la presencia de valles que se habían incorporado a la jurisdicción efectiva de las parroquias, como lo declaraban los párrocos de San Miguel al dar las cifras de sus feligreses: 508 ladinos del Valle Grande, 305 del valle de Perrenate y 643 del valle del pedregal de Intipucá.²³⁶

Los clérigos, en la primera mitad del siglo XVIII, tenían a su cargo poco más de las dos terceras partes de las parroquias. Éstas eran: 1) San Miguel, que estaba en la administración de los pueblos de Moncagua, Quelepa, Sesorí y Cacahuatique, además de la ciudad; 2) Chinameca, con sus anexos Lolotique, Jucuapa, Sopotitán, Tecapán, Jiquilisco, Santa María de los Remedios y Ozatlán; 3) Osicala, con los anexos de Cacaopera, Arambala, Perquín, Torola, Jocoaitique, Yoloaiquín, San Simón, Goalococti y Meanguera, y, por último, 4) Gotera, como cabecera de Yamabal, Lolotiquillo, Sensembra, Chilanga y Guatajiagua.²³⁷

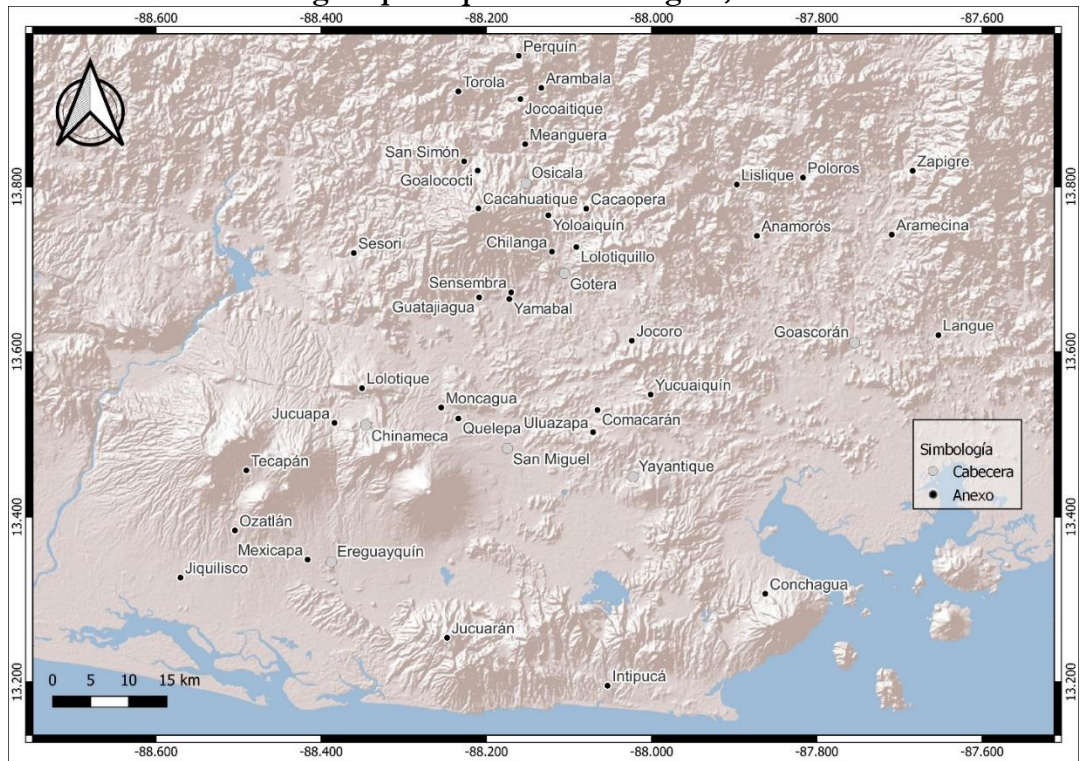
Por su parte, la presencia regular estaba definida por la administración doctrinera franciscana. Así, en ciudad de San Miguel se fundó también un convento seráfico a instancias del provincial franciscano en 1574, el mismo que había promovido las fundaciones de Sonsonate y San Salvador. Este convento, el primero de los confines orientales de la diócesis guatemalteca, recibiría el nombre de la Veracruz y se encargaba de la parroquia de Ereguayquín hasta su secularización en la década de 1750, con los anexos de Jucuarán, Comacarán, Uluazapa, Yucuaiquín, Jocoro y el de mexicanos de Mexicapa en su jurisdicción. Otros dos conventos fueron fundados: el de Nacaome, a cargo de la parroquia de Goascorán, con Lislique, Langué, Aramecina, Zapigre, Poloros y Anamorós como sus sujetos; y, por otra parte, el de Nuestra Señora de las Nieves Amapala, fundado a fines del siglo XVI, que se encargaba de la doctrina de Yayantique, con sus pueblos de visita: Conchagua, Meanguera y Monleo, no quedando claro si el pueblo de Amapala aún existía para 1734, 20 años después de que Álvarez de Toledo visitara la región por primera vez y lo consignara como parte de la doctrina.²³⁸

²³⁶ Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomos 3 y 5, *passim*.

²³⁷ Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomos 3 y 5, *passim*.

²³⁸ Vázquez, *Crónica de la Provincia*, I:222 y 233; 292–93 y 318. Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomos 3 y 5, *passim*.

Mapa 2.4 La región parroquial de San Miguel, ca. 1730



Elaboración propia con base en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3, *passim*.

e. Santa Ana²³⁹

Esta región tenía su epicentro en el sitio que llevaba el mismo nombre. Aunque fue erigido en el siglo XVI como pueblo de indios (inicialmente llamado Ciguathuacán) y hasta mediados del siglo XVIII aún mantenía esta categoría, no puede evitarse hacer referencia a su creciente población española y ladina registrada desde el siglo XVII. De manera inversa, la población indígena decreció notablemente, lo que sería una situación generalizada en el resto de las parroquias de región parroquial de la Diócesis, como se verá a continuación.²⁴⁰

Las parroquias de esta zona se encontraban en situaciones variadas respecto a su geografía. Las había como Chalatenango, cuyo pueblo cabecera estaba situado en un monte con suelo irregular que únicamente en su poniente se podía encontrar llanura, pues en las otras direcciones había montañas y cerros, a manera de laberinto de elevaciones, según decía Cortés y Larraz. Mientras, la parroquia de Tejutla estaba en una hondura rodeada también de cerros y montes, aunque no tan elevados. Sucedió lo mismo con la parroquia de Texistepeque. Algo similar puede decirse de Opico, que, a pesar de estar en llanura, se veía rodeada también de montañas y cerros.

²³⁹ Cortés y Larraz, *Descripción Geográfico-Moral*, 205–12 y 218–237.

²⁴⁰ Tous, “Arquitectura y urbanismo”, 54-56.

En cambio, el territorio del curato de Santa Ana se caracterizaba por estar en un valle frondoso, con bastante espacio, entre dos cordilleras de montañas llenas de árboles, cerca del volcán del mismo nombre del curato. El volcán dividía esta región y la de Sonsonate. Además, como en casi todos los conjuntos referidos, el río Lempa dejaba su impronta, quizás con más fuerza aquí, al atravesar los territorios de las cabeceras y sus respectivos anexos. Al noroccidente, limitaba ésta con las de Chiquimula de la Sierra y Guazacapán y, al norte, con el obispado de Comayagua. Resaltaban, además, el lago de Coatepeque, cercano a la parroquia de Santa Ana, y el lago de Güija, que le imprimía su influencia a algunos pueblos de Metapán y Texistepeque.

También era esta región característica por la fertilidad de algunos de sus pueblos y valles, destacando Santa Ana y Chalatenango. El primero resaltaba por sus cosechas de maíz y cañado, además de contar con abundante tinta añil y ganado. Había casi 40 haciendas en esta jurisdicción para la década de 1760, en las que se cosechaba añil y caña, además de molinos de harina y algunas decenas de trapiches. También se asentaba en este pueblo de Santa Ana un ingenio para fabricar hierro, obtenido de las minas que se encontraban en este distrito y en el de Metapán. En Chalatenango también se producía maíz, algo de caña y abundante tinta, trabajada en varios obrajes —de los cuales subsisten unos cuantos—, además de notarse una importante crianza de ganado. De igual manera, en Tejutla había, además del cultivo de maíz y frijoles (sobre todo en el pueblo de Citalá), abundante cosecha de tinta y varias estancias de ganado. Las otras parroquias asimismo priorizaban la producción de añil y ganado frente a otros productos.

Las condiciones geográficas tenían algunas implicaciones para la administración eclesiástica, como en el resto de las parroquias salvadoreñas. En Chalatenango afectaban la cura de almas no sólo el tener que transitar por despeñaderos y cerros, sino también sortear ríos, como en el caso del pueblo de Arcatao que, para acceder al sitio el cura debía atravesar el río Sumpul. En la jurisdicción de Tejutla, por otro lado, el ministro pasaba por caminos fragosos y llenos de precipicios para llegar hasta Citalá, situado a 12 leguas de la cabecera. No menos hacía el párroco de Opico, con caminos similares a los de Tejutla y varios ríos difíciles de cruzar en invierno, además de una ciénega que había provocado la muerte de algunos curas y ministros, según relatara Cortés y Larraz. El río Lempa, además, recorría la jurisdicción dominica de Texistepeque y hacía particularmente difícil el paso en los meses de lluvia. Nuevamente, sólo Santa Ana suponía una excepción a ello, pues su buena situación geográfica y la cercanía de su anexo Coatepeque no suponía tantas dificultades. En toda esta región había gran cantidad de

personas viviendo en haciendas, trapiches, valles y pajuides, a variadas distancias, que también dificultaban la tarea de los párrocos.

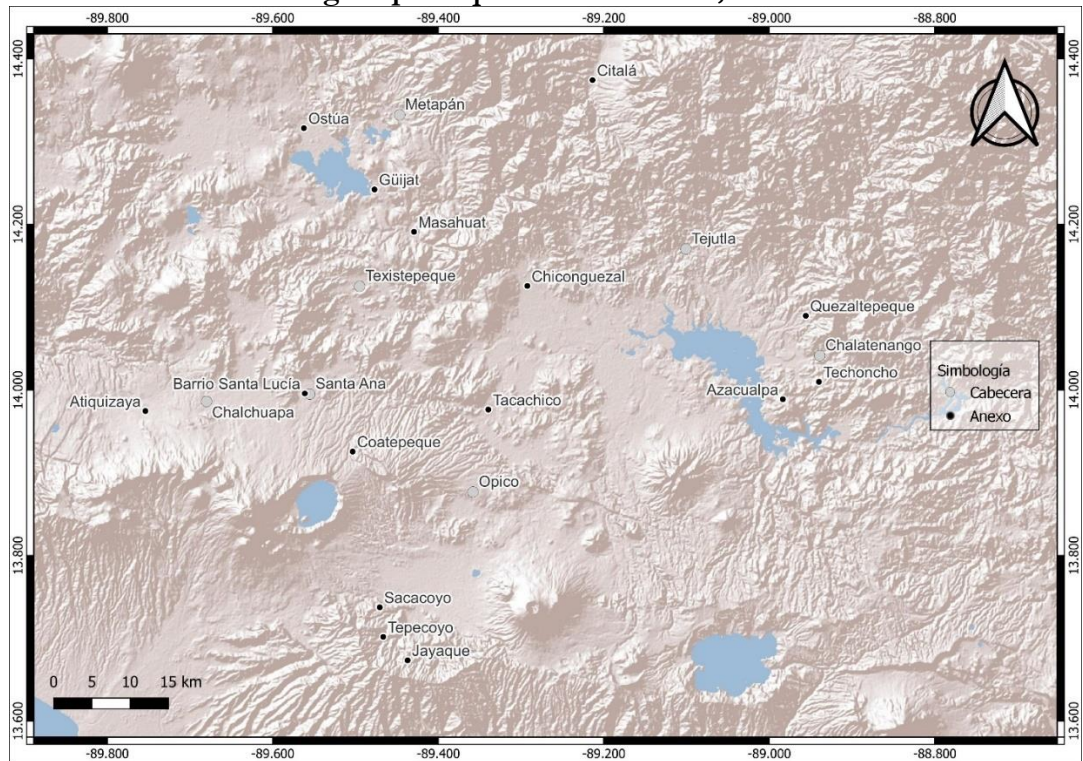
A pesar de que el castellano se hallaba bastante extendido, y que los párrocos declararan su presencia imperante en Santa Ana, en la región se hablaba también el maya-chortí en las parroquias de Tejutla, Chalatenango y Metapán, el maya-poqoman en Chalchuapa y el pipil en Texistepeque y Opico. Con excepción de Texistepeque, que se mantenía como una parroquia mayoritariamente indígena con 296 indios frente a unos escasos 32 ladinos, la población de esta última condición se había extendido bastante hasta constituir mayoría en las demás parroquias: Tejutla (290 indios y 800 ladinos), Chalatenango (282 indios y 332 ladinos), Opico (516 indios y 5 054 ladinos), Metapán (117 indios y 350 ladinos), Santa Ana (1 000 indios y 2 000 ladinos) y Chalchuapa (500 indios y 900 ladinos). La mayoría de estos ladinos se encontraban en las cabeceras, como era el caso de Opico (que nada más tenía 14 indios) y Metapán (con sólo 25 indios y 350 ladinos).²⁴¹

Casi todas las parroquias eran en esta región de adscripción secular. Las cabeceras eran Santa Ana (con sus anexos Santa Lucía y Coatepeque), Chalchuapa (con Atiquizaya como anexo), Tejutla (desde donde se administraba Citalá), Chalatenango (con Quezaltepeque, Techoncho y Azacualpa en su distrito), Opico (con Jayaque, Tepecoyo y Sacacoyo como anexos) y San Pedro Metapán (siendo Santiago Metapán y Ostúa parte de su jurisdicción). Por último, la presencia regular era la de los franciscanos, con la única doctrina de Texistepeque, encargada de los pueblos pipiles de Texistepeque, Güijat, Masahuat, Chiconguezal y Tacachico.²⁴²

²⁴¹ Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, *passim*.

²⁴² Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, *passim*.

Mapa 2.5 La región parroquial de Santa Ana, ca. 1730



Elaboración propia con base en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3, *passim*.

2. Los párrocos en Sonsonate y San Salvador

Cuando el bachiller don Ignacio Rubio de Cáceres fue promovido en 1728 a uno de los dos beneficios de la parroquia del Sagrario de la catedral de Santiago de Guatemala, el curato de Sonsonate se quedó sin beneficiado. Debido a ello, fue menester hacer un concurso en la cura diocesana entre varios opositores de la diócesis para que resultaran tres sujetos nominados, de los cuales el presidente de la Audiencia de Guatemala, en calidad de vicepatrono, presentaría uno al obispo para que le diera colación canónica.

Las diligencias fueron realizadas de esa manera y, para junio de ese año, la terna fue enviada al vicepatrono. La conformaban, en orden a los méritos que el obispo y sus examinadores habían considerado más notorios, el bachiller don Nicolás Rodríguez Mencía, que iba en primer lugar; el bachiller don Miguel Francisco de Larrave, en segundo y, por último, el bachiller don Joseph de Avendañán. Como era de esperarse, Rodríguez Mencía era quien tenía los mayores méritos propios, pues a más de ser cura beneficiado en Esquipulas, en donde procuraba por el aumento de la fábrica de su iglesia, tenía varios logros literarios, había sido ordenado a título de lengua mexicana-pipil (que era ideal para la parroquia de Sonsonate) y

ch'orti', tenía alrededor de 16 años de experiencia como coadjutor en cuatro importantes parroquias del obispado (Izalco, Pinula, Conguaco y Chiquimula de la Sierra), era examinador sinodal y, con anterioridad, había opuesto a varios curatos en los que lograría un lugar en las ternas.

Sin embargo, jugaron en contra de las aspiraciones de don Nicolás los méritos de los ascendientes de quien obtuvo el beneficio. En efecto, fue el bachiller don Miguel Francisco de Larrave, hijo del capitán don Lucas de Larrave y de doña Manuela de la Tovilla, quien fue presentado al obispo para su colación canónica. Éste había estudiado en el Colegio de la Compañía de Jesús y posteriormente en la Real Universidad de San Carlos en las facultades de Filosofía y Teología. Una vez ordenado como presbítero, acumuló los méritos básicos de cualquiera que opositara a un curato: licencias de confesar y predicar y haber sido coadjutor en diferentes curatos. No obstante, su padre, junto a sus méritos, “así en lo político como en lo militar” fueron determinantes para elegirlo.²⁴³

Sirva este episodio para introducir la aproximación que a continuación pretendo hacer sobre los párrocos que sirvieron en Sonsonate y San Salvador en el período de estudio. Por cierto, aunque la elección del segundo en la terna fue más bien algo excepcional, y por ende se repetiría muy pocas veces, lo cierto es que este episodio muestra el peso de los méritos propios conjugados con el pasado familiar a la hora de nombrar a los párrocos. Es esta base de la que quiero partir para referirme a las características del clero de parroquia que servía en esta área de la diócesis, tratando de reconstruir un perfil básico, sobre una base que, aunque no exhaustiva, parece lo suficientemente representativa del período.

Referir a los párrocos es de suma importancia dado que eran ellos los que constituían, junto a su personal de apoyo, parte fundamental en la construcción colectiva de las comunidades parroquiales. Incluso, cierta literatura de la época se encargaba de delinear la deontología de su oficio, toda vez que se asumía a su ministerio como uno de los más importantes. Ya como querubín de la iglesia parroquial que más de uno imaginaba como el paraíso, o como embajador de Dios, el párroco era llamado no sólo a administrar los sacramentos, sino a ser verdadera guía en su parroquia. Sus tareas iban desde el sacerdocio hasta las de intermediario, juez, maestro y

²⁴³ AGCA, A1 (3), leg. 37, exp. 350. Presentación al curato rectorado de la villa de la Santísima Trinidad de Sonsonate, 1728. El capitán don Lucas de Larrave había sido dos veces alcalde de la ciudad de Santiago de Guatemala (en 1700 y 1714). Doña Manuela de la Tovilla, por su parte, era nieta de don Fernando de la Tovilla y doña Petronila Lara de Mogrovejo, quienes habían sido vecinos prominentes de Santiago en el siglo XVII. Casasola Vargas, “La élite urbana”, 68.

pastor, por referir a algunas. Por tanto, estaba “al centro de la vida pública de la parroquia, como el custodio de la moral común”, explica Taylor, con una capacidad de acción muy amplia.²⁴⁴

Además, no puede obviarse el hecho de que la parroquia y el párroco mantenían una relación simbiótica. Mientras que los ministros eclesiásticos a menudo provenían de contextos distintos a los de su grey —aunque no siempre, al darse casos en los que les era posible administrar en sus regiones de origen—, las experiencias (espirituales, sociales, económicas y culturales) en las diversas jurisdicciones que componían su *cursus honorum* implicaban el enriquecimiento de su utillaje como pastores. Para la parroquia, estas figuras, como casi ninguna otra de los aparatos de dominación hispánicos, constituían actores que promovían el cambio o las permanencias. Si bien es cierto que escapa por ahora la reconstrucción de una biografía colectiva pormenorizada de estos ministros en Sonsonate y San Salvador, valga establecer algunas líneas generales para explicar en qué medida este grupo era parte del proceso de territorialización que la diócesis, e incluso los mismos párrocos, hacían en estos lares.

a. Calidades y parroquias

Los párrocos de Sonsonate y San Salvador se designaban de acuerdo con las políticas de nombramiento de la Diócesis de Guatemala. De ahí que pueda hacerse poca distinción, en cuanto a sus orígenes se refiere, entre estos y el resto del obispado. Buena parte de ellos se tenían por descendientes de gente noble y con notoria calidad. Por supuesto, se reputaban por cristianos viejos. Los hubo quienes descendían de notables vecinos, de conquistadores y de primeros pobladores, como el bachiller don Joseph Pontaza Frenz, nombrado como cura de San Juan Olocuilta en 1713, hijo del capitán don Francisco Javier de Pontaza y Ayala y de doña Lucía Frenz de Fuentes y Guzmán, vecina de Santiago de Guatemala e hija de quien fuera el mayordomo de la catedral por muchos años, el capitán don Simón Frenz Porte.²⁴⁵ O también puede citarse el caso del bachiller don Antonio de Mencos de Coronado, asignado a Usulután en 1719, hijo de don Melchor Mencos y Medrano, caballero del hábito de Santiago, y doña María Antonia de Coronado y Quiñonez. Ambos eran vecinos de Santiago de Guatemala. Otro hijo de los Mencos Coronado, don Carlos, fue cura en San Antonio Ateos y Ahuachapán antes de

²⁴⁴ Taylor, *Ministros de lo sagrado*, I:225–43, *máxime* 227; Brading, “Sacerdotes e indios”, *passim*;

²⁴⁵ AGCA, A1, leg. 1580, exp. 10224. Presentación al beneficio del partido de San Juan Olocuilta, 1713, ff. 259r-260v.

continuar con su carrera eclesiástica en la capital del reino.²⁴⁶ En ese mismo sentido ya se hizo referencia al bachiller don Miguel de Larrave, descendiente de notables de Santiago.

Y aunque los méritos de los ascendientes tenían un peso muy grande, como lo ejemplifica don Joseph Tomás Álvarez, nombrado cura de Caluco en 1742, tenido por “descendiente de los primeros conquistadores y pobladores de la dicha ciudad de Guatemala, de donde es natural”,²⁴⁷ también es cierto que buena parte del clero de parroquia sólo se conformaba, quizás a falta de méritos de sus antepasados o por carecer de legitimidad, por identificarse como “hijos legítimos de padres españoles”, como lo hizo el bachiller don Francisco Rivero en 1733, al opositar y conseguir el beneficio de San Pedro Masahuat, aunque sin explicitar los nombres de sus progenitores.²⁴⁸

La mayoría de los clérigos párrocos eran nacidos en la Audiencia de Guatemala (un 95% alcanzado ya para el siglo XVII según la estimación de Oss). Esta criollización de los párrocos seculares llegó a tal punto que, para fines de la década de 1760, prácticamente todos los curas eran nacidos en el reino. Esto fue progresivo, pues a fines del siglo XVII aún pueden encontrarse rastros de peninsulares en las filas del clero diocesano. Era el caso, por ejemplo, del bachiller Andrés Esteban de Ortega y Batres, natural de Mostejón, en la Sagra de Toledo, quien murió siendo párroco de San Antonio de los Ateos en 1677.²⁴⁹

En un sentido similar, de los párrocos regulares vale únicamente suponer que un fenómeno similar de criollización ocurría, pues los pocos y lacónicos registros de sus nombramientos poco pueden decir sobre sus orígenes (o cualquier otro dato, en realidad). Este fenómeno, en términos generales, fue menos intenso que el del clero secular, a raíz de la instauración de la alternativa en las provincias regulares, que consistía en la elección turnada entre peninsulares y criollos en los oficios religiosos. Esto se sustentaba en el ingreso de varios individuos naturales del reino a las casas conventuales que, para bien entrado el siglo XVIII, constituían entre el 60 y el 80 por ciento del total de frailes.²⁵⁰

²⁴⁶ AGCA, A1, leg. 1583, exp. 10227. Presentación al beneficio de Usulután, 1719, f. 161; AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Libro de títulos de órdenes, tomo 1, ff. 117r-119v, 124v, 146r-147v, 272r; AGI, Indiferente, 214, N. 154. Méritos: Carlos de Mencos Coronado.

²⁴⁷ AGCA, A1, leg. 3016, exp. 29037. Presentación al beneficio de Caluco, 1742.

²⁴⁸ A1, leg. 1589, exp. 10223. Presentación al beneficio de San Pedro Masahuat, 1733. Sobre la omisión de los nombres de los padres y la ilegitimidad de los párrocos, incluso si se reputaban por hijos legítimos, véase Oss, *Catholic Colonialism*, 163.

²⁴⁹ AGI, Contratación, 462 A, N. 3. Bienes de difuntos: Andrés Esteban de Ortega y Batres, f. 1r.

²⁵⁰ Oss, *Catholic Colonialism*, 158-59.

¿Qué pasaba con los párrocos que eran originarios de Sonsonate y San Salvador? De los casos que se conocen, puede decirse que se trataba de actores que se encontraban vinculados a su región y, para quienes les era posible, también a la capital del obispado, incluso si su carrera los llevaba por varios lares antes de perfilarse como figuras importantes del alto clero guatemalteco. Claro ejemplo de ello fueron algunos clérigos que llegaron a ser parte del cabildo catedralicio, de quienes se conoce con más detalle sus carreras. Estos individuos, por cierto, dan cuenta de una cierta preponderancia de la región en el engrosamiento de las filas del clero secular.²⁵¹

En primer lugar, debe referirse a don Nicolás Resigno de Cabrera, quien tuvo una de las más prolíficas carreras eclesiásticas de la diócesis. Y es que, tras graduarse de bachiller en artes y teología en el Colegio de la Compañía de Jesús, haber sido colegial en el Colegio Seminario de Guatemala durante 12 años y haber fungido como vicerrector de éste por 3 más, Resigno de Cabrera fue cura de Sonsonate y luego de la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios en Santiago. Antes de ser nombrado canónigo en 1673 fungió como párroco en su natal San Salvador. Así, fue ascendido a tesorero en 1677, a maestrescuela en 1681, a chantre en 1682, a arcediano en 1691 y como deán en 1699, cargo que sirvió hasta su muerte en 1703. En el ínterin, se relacionó con otros prebendados y algunos laicos de peso en el comercio de Santiago (como con el capitán don Juan González Batres). En los últimos años de su vida, el otrora cura de San Salvador dejó una larga lista de capellanías que se instituyeron con su fortuna, en favor de su alma, pero también para el bien de otra pléyade de actores, entre los que se contaba su familia asentada en la alcaldía mayor de San Salvador. Entre ella, el capitán don Francisco Resigno de Cabrera era una de las personas de mayor confianza fuera de los círculos eclesiásticos, pues fue en él que confió la fundación de tres capellanías impuestas en haciendas de campo que el capitán tenía en San Salvador y cuyo beneficio sería para los hijos de este sobrino que decidieran seguir la carrera de la Iglesia. Otras capellanías fueron fundadas también para el beneficio de los hijos de sus otros sobrinos que también tomaran las órdenes y que, al igual que en el otro caso, se trataba de su familia vecindada en San Salvador.²⁵²

²⁵¹ Parece que esta tendencia fue continuada a fines del siglo XVIII e inicios del siglo XIX, pues para entonces, dejando de fuera a la capital —tanto la nueva como la antigua—, la mayoría del clero secular provenía de las provincias de San Miguel y San Salvador. Belaubre, “Elus du monde”, 60.

²⁵² AGI, Indiferente, 199, N. 68. Méritos: Nicolás Resigno de Cabrera, 1669; AGI, Indiferente, 201, N. 113. Méritos: Nicolás Resigno de Cabrera, 1673; AGCA, A1.20, leg. 612. Testamento del Br. D. Nicolás Resigno de Cabrera, 1703, f. 216; A1, leg. 604. Testamento del Br. D. Nicolás Resino de Cabrera, 1691, f.35; A1, leg. 608. Fundación de una capellanía por parte del Br. D. Nicolás Resigno de Cabrera, 1698, f. 22; A1, leg. 608. Fundación de una capellanía por parte del Br. D. Nicolás Resigno de Cabrera, 1698, f. 241v.

Resigno de Cabrera forjó el vínculo más grande con uno de sus homólogos en el cabildo catedralicio que también fue su albacea y a quien le encargó el patronato de varias de sus capellanías, a saber, el doctor don Juan de Cárdenas. A más de haber sido cura en Tacuilula y haber sido titular del curato rectoral de la catedral, éste obtuvo la canonjía en 1677, la tesorería en 1682, la maestrescolía en 1691 y el arcedianato en 1699. Cárdenas también era originario de la ciudad de San Salvador y tuvo importantes relaciones en la capital con eclesiásticos como el bachiller don Pedro López de Ramales, también de una prolífica carrera en el cabildo catedralicio, y algunos comerciantes de talla importante, como el capitán don Juan Lucas de Hurtarte, por nombrar a dos de las personas influyentes que aparecieron en sus últimas voluntades como los más cercanos al clérigo.²⁵³ Otro ejemplo similar lo constituye el doctor don Alonso Álvarez de la Fuente, nacido en la ciudad de San Miguel, quien logró obtener una canonjía en 1699, tras haber sido cura en Zapotitlán y en Santa Ana, esta última parroquia en la región aquí estudiada.²⁵⁴

De forma análoga, ciertos ministros lograron establecer un vínculo importante con las últimas parroquias en que servían, ya al atardecer de su vida, con todo y que no eran hijos de la tierra. Por ejemplo, el licenciado Bartolomé de Andrada, hijo de unos vecinos de Sonsonate, y antes de su muerte cura de San Miguel, pidió ser sepultado en la iglesia de su parroquia hacia 1669.²⁵⁵ En un sentido similar, el bachiller don Francisco Romero, cura de San Salvador nacido en Santiago de Guatemala, pidió a su albacea, en 1721, el capitán don Alonso Chico de Pedraza, que se le sepultara en su iglesia parroquial si llegaba a fallecer estando en servicio de ella.²⁵⁶ Estos eran los menos, desde luego, porque la mayoría prefería ser enterrada en Santiago de Guatemala, ya fuera en alguna capilla de la catedral o, bien, en alguna otra iglesia de la ciudad. Sin embargo, como se verá en el último capítulo, otras formas de mostrar el vínculo establecido entre párrocos y parroquia eran las capellanías que los primeros podían fundar para el beneficio de las fábricas de las iglesias locales.

b. Formación y lenguas

Teología, filosofía, retórica, derecho canónico, sagrada escritura y lenguas, entre otras... Todas materias que, lejos de enclaustrarse en colegios y la universidad, acompañaban a los párrocos

²⁵³ AGI, Indiferente, 202, N. 45. Méritos: Juan de Cárdenas, 1676; AGCA, A1, leg. 655. Testamento del Dr. D. Juan de Cárdenas, 1705, f. 190. Perteneceía Hurtarte al círculo del poderoso comerciante don Joseph Barón de Berrieza. Véase Santos Pérez, *Élites, poder local*, 76-79.

²⁵⁴ AGI, Indiferente, 213, N. 35. Méritos: Alonso Álvarez de la Fuente, 1698; AGCA, A1, leg. 656. Testamento del Dr. D. Alonso Álvarez de la Fuente, 1706, f. 508.

²⁵⁵ AGCA, A1, leg. 1172. Testamento del Lic. Bartolomé de Andrada, 1669, f. 32.

²⁵⁶ AGCA, A1, leg. 626. Testamento del Br. D. Francisco Romero, 1721, f. 150.

que eran nombrados a lo largo y ancho de la Diócesis de Guatemala. No era para menos. Su oficio les exigía el manejo de distintas ciencias para la correcta administración de la feligresía, de modo que era necesario la aprehensión de conocimientos teóricos y prácticos, por mínimos que fueran, al momento de encontrarse de cara con su grey. Además, la suma de cursos y grados era una buena carta de presentación al momento de opositar para los beneficios eclesiásticos.²⁵⁷

De una muestra de 66 clérigos que fueron nombrados para las parroquias de Sonsonate y San Salvador entre 1669 y 1742, la gran mayoría eran, al momento de ser elegidos, bachilleres (56), mientras que sólo uno se ha podido identificar como licenciado. Los 9 restantes, en cambio, sólo habían recibido las órdenes sagradas sin haberse dedicado a obtener el grado mínimo de bachiller que la mayoría de sus homólogos tenía. Éstas cifras podrían mostrar que era posible acceder a un beneficio en esta área de la diócesis con únicamente haber recibido la orden del presbiterado y haber cursado, quizás, algunos rudimentos de gramática, filosofía, teología u otras materias en instituciones como el Colegio de San Lucas o el Colegio Seminario de la capital.

Sin embargo, es de notar que 8 de esas 9 colaciones canónicas se dieron entre 1669 y 1702. A partir de entonces únicamente se eligieron individuos con el grado mínimo de bachiller, lo que, en todo caso, supondría una mayor exigencia, por parte de obispos, examinadores sinodales y vicepatronos para la obtención de beneficios a la entrada del siglo XVIII, quizás ceñidos por un crecimiento de la competencia por el acceso a la carrera eclesiástica y los intentos por mejorar el clero parroquial por parte del ordinario.²⁵⁸

La formación de los ministros eclesiásticos, por lo general, se daba en las aulas de diversas instituciones de Santiago de Guatemala. Para el caso de los doctrineros dominicos y franciscanos, es notable que cada orden tuviera a cargo la formación intelectual de sus miembros. Los padres de la Orden de Predicadores, por ejemplo, desde la década de 1550 contaban con estudios de teología, a los que se agregaron filosofía y latinidad. En el convento de San Francisco en Santiago

²⁵⁷ Taylor, *Ministros de lo sagrado*, 1999, I:125-30.

²⁵⁸ Esta muestra está incompleta, pero representa la mayoría de nombramientos para el período. Las fuentes para la reconstrucción de los datos sobre los grados fueron, en su mayoría, AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Libro de títulos de órdenes, tomo 1, 1668-1720 y AGCA, A1, legs. 1571-1591. El número de beneficios y los clérigos ordenados es un tema pendiente en la historia de la Diócesis de Guatemala, por lo que solo puede suponerse que hubo una mayor demanda de beneficios para el siglo XVIII, a partir de indicios como el mayor número de opositores a curatos que se han encontrado en algunos casos y el interés por continuar la carrera académica en otros.

de Guatemala, por su parte, había una casa de estudios que funcionaba desde 1575 y en ella se leían las cátedras de teología, cánones y artes.²⁵⁹

En el caso de los clérigos, la institución que el espíritu reformista de Trento proponía para su adecuada formación era el Colegio Seminario. En la Diócesis de Guatemala, desde fines del siglo XVI, el Colegio Seminario de la Asunción formaba parte del plan de afianzamiento de la iglesia diocesana. En un inicio se pretendió de esa manera, aunque pronto se convirtió en un colegio con patronato laico que pretendía dar grados, lo que nunca se logró. De cualquier forma, era vital para la formación del clero, pues en el colegio se leía gramática, artes, teología moral y escolástica según los testimonios de los primeros años de funcionamiento, mientras se intentaba que, en las próximas décadas, llegara a ser lo más parecido a un seminario tridentino.²⁶⁰

Para mediados del siglo XVII, la jerarquía eclesiástica pretendió tomar las riendas de su gobierno, como lo muestra la normativa dada por el obispo fray Payo Enríquez de Rivera. En las constituciones legadas por este prelado puede verse lo que, en teoría, debían aprender los colegiales: gramática y canto (llano y figurado), para el servicio de la iglesia catedral. La idea era que, una vez aprendidos los rudimentos de gramática, pudieran ir a escuchar cátedras de teología o artes en otras instituciones.²⁶¹ Sin embargo, parece, según posteriores normativas y los méritos enumerados por algunos pretendientes de curatos, que la oferta académica se amplió en los siguientes años. En las instrucciones de 1709, dadas por el mitrado fray Mauro de Larreategui y Colón, por ejemplo, se enfatizaba en el estudio del Concilio de Trento y otros textos: las epístolas de San Jerónimo, el Breviario Romano, los evangelios “y otros semejantes en que se les aumente el bien espiritual”.²⁶² Años más tarde, don Joseph Tomás Álvarez, a quien se le dio canónica colación del curato de Caluco en 1742, además de haber cursado gramática, dijo poseer algunos adelantamientos en filosofía, teología moral y escolástica.²⁶³

Otros espacios para la formación los constituyeron los centros de estudio de órdenes religiosas. En primer lugar, el colegio de la Compañía de Jesús que tenía como patrón a San Lucas. Esta institución, que tuvo el parecer aprobatorio del general jesuita en Roma hacia 1608, abrió sus puertas para que numerosos niños aprendieran en él desde temprana edad las bases de

²⁵⁹ González Orellana, *Historia de la educación*, 104-6.

²⁶⁰ Pérez Puente, *Los cimientos de la iglesia*, 315-40.

²⁶¹ AHAG. Fondo Colegio Seminario. Documentos constitutivos, exp. 1. Constituciones del Colegio Seminario dadas por el obispo fray Payo Enríquez de Rivera, ca. 1660, ff. 26r-28r.

²⁶² AHAG. Fondo Colegio Seminario. Documentos constitutivos, exp. 1. Instrucciones del Colegio Seminario dadas por el obispo fray Mauro de Larreategui y Colón, 1709 f. 14r.

²⁶³ AGCA, A1, leg. 3016, exp. 29037. Presentación al curato de San Pedro Caluco, 1742.

la lectura y escritura (primeras letras). Después, los estudiantes podían atender a la cátedra de gramática y, por último, a los estudios mayores de artes y teología, en los que era posible obtener grados. Otra institución, el colegio dominico de Santo Tomás, cuya fundación data de inicios del siglo XVII, se dedicaba a la enseñanza de artes, teología, cánones y Biblia. Tuvo una vida corta, pues cerró sus puertas en 1631, para una breve reapertura en 1669 que fenecería al cabo de 7 años. De ahí que tenga sentido el no encontrar referencias a estudios en el colegio de Santo Tomás por parte de los clérigos aquí analizados.²⁶⁴

Varios párrocos, en el recuento de sus méritos, recordaron haber cursado sus primeros estudios en el colegio de la Compañía de Jesús. Así lo declaró el bachiller Ignacio de Ágreda, cura de Chalatenango a fines del siglo XVII, respecto a sus primeros acercamientos a la gramática y sus inicios en las facultades de filosofía y teología, antes de continuar en la Universidad.²⁶⁵ El bachiller don Nicolás de Escobar y Miranda, elegido para el curato de Izalco en 1712, también dijo haber aprendido sus primeros rudimentos de artes, teología, escolástica y moral en dicho colegio, hasta que se fundó la Real Universidad.²⁶⁶ Un testimonio similar fue el del bachiller don Francisco Romero de Quiñonez, presentado para la parroquia de San Salvador: había principiado sus estudios de gramática ahí y, luego, pasó al Estudio general.²⁶⁷ Uno de los clérigos más prominentes que sirvieron en esta área, a saber, el licenciado don Agustín Esteban de Uría y Llano, cura de Izalco y luego canónigo (1755), también había empezado su carrera académica en esa institución. En su relación de méritos se detallaba que “desde su tierna edad se aplicó a los estudios de gramática en el Colegio de la Compañía de Jesús”, continuando con los estudios mayores de filosofía y teología como colegial en San Lucas y luego estudiante en la Real Universidad de San Carlos.²⁶⁸

De esta manera, parece existir una relación entre los colegios y la Real Universidad de San Carlos de Guatemala en la formación de los futuros párrocos. Ésta, con una conflictiva historia en torno a su fundación, se proyectaba también como un pilar en la formación del clero, como lo estableció uno de sus promotores, el obispo fray Payo Enríquez de Rivera, en 1659, cuando elaboró una carta que sería enviada al Consejo de Indias. En ella veía al anhelado Estudio General

²⁶⁴ Ambas instituciones pugnaron por el privilegio de otorgar grados, pero de esta lucha resultó la Compañía victoriosa, pues a su colegio se le otorgó la capacidad de graduar estudiantes en la década de 1640, lo que hizo hasta que la Real Universidad de San Carlos fue fundada en 1676 con fuerte oposición de los padres jesuitas. Santa María, *Historia de la educación*, I:43–143; Álvarez Sánchez, *Patronazgo y educación*; Pérez Puente, “San Carlos”, 64–66.

²⁶⁵ AGCA, A1 (3), leg. 37, exp. 346. Nominación, San Juan Chalatenango, 1699.

²⁶⁶ AGCA, A1, leg. 1579, exp. 10223. Presentación al beneficio de Izalco, 1712.

²⁶⁷ AGCA, A1, leg. 1579, exp. 10223. Presentación al medio beneficio de San Salvador, 1712.

²⁶⁸ AGI, Indiferente, 222, N. 6. Méritos: Agustín Esteban de Uría y Llano, 1733.

como un bastión para la consolidación de los cuadros que servirían las parroquias y la corporación capitular catedralicia.²⁶⁹

Las primeras cátedras del Estudio General fueron prima de teología, vísperas de teología, prima de cánones, prima de leyes, instituta, prima de medicina, prima de artes, lengua kaqchikel y lengua mexicana. Los grados otorgados eran en la facultad menor de artes y las mayores de teología, cánones, leyes y medicina. Para el caso de los bachilleres, puede decirse que estos podían asistir a la universidad o, bien, a los colegios o casas de estudios conventuales a tomar los cursos, siempre que se matricularan en la universidad para la obtención de los grados.²⁷⁰ Esto es lo que hicieron varios de los que aparecen en los testimonios recabados, como ya se adelantó en algunos casos. Algunas cátedras, de hecho, eran escuchadas por varios colegiales. Así puede verse en las matrículas de la Universidad, en las que aparecen estudiantes de esa manera. En especial, los colegiales del seminario de Nuestra Señora de la Asunción aparecen frecuentemente asistiendo a cátedras como las de filosofía y teología. De igual manera los colegiales de San Francisco de Borja, que era la residencia jesuita, adscritos al de San Lucas.²⁷¹ En suma, la búsqueda de grados estuvo plenamente integrada a la vida del clero que, incluso si sólo obtenían el de bachiller, cumplían un requisito que Felipe II había recomendado a la hora de elegir a los párrocos, es decir, la posesión de letras.²⁷²

Con todo lo dicho, es preciso considerar que el grado que tenían al momento de ser elegidos para las parroquias no fue, para algunos, la culminación de su *cursus* en las letras. Esto es algo que puede constatarse en las visitas pastorales. En 1717, por ejemplo, en la visita que hizo el licenciado don Joseph de Sarazúa a instancia del obispo Álvarez de Toledo puede verse cómo el otrora bachiller don Juan Jacinto Carrillo Lobato, cura de Santa Ana desde 1688, había alcanzado el grado de maestro.²⁷³ El doctor don Joseph Delgado de Cárdenas muestra un caso similar, pues había sido elegido para el curato de San Antonio Ateos en 1712 y, para 1720, ya había obtenido el grado universitario más alto de doctor.²⁷⁴ Esto, quizás, con la intención de alcanzar mejores cargos y ascender socialmente.

²⁶⁹ Pérez Puente, “San Carlos”, 66–71.

²⁷⁰ Álvarez Sánchez, “La Real Universidad”, 107-38; Álvarez Sánchez, “Los grados de la Real”, 199-200.

²⁷¹ AGCA, A1, leg. 1908, exp. 12692. Libro de matrículas de la Universidad de San Carlos de Guatemala, 1698-1738.

²⁷² Aguirre Salvador, *Un clero en transición*, 119-22.

²⁷³ Debió tratarse del grado de maestro en artes, que era el máximo que se podía alcanzar en esa facultad, considerada la “menor”. Álvarez Sánchez, “Los grados de la Real”, 199-204.

²⁷⁴ Visita al curato de Santa Ana, 1719; Visita al curato de San Antonio Ateos, 1720, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3.

Además de una búsqueda por mejores cargos y la movilidad social, la mejora de las letras de los párrocos, aunada a las instituciones que se creaban o se intentaban fortalecer en estos años —con distintos resultados, como ya se vio— tenía otra dimensión que alcanzaba el proceso que aquí se analiza. En efecto, también podía significar un avance en el proceso de territorialización de la Iglesia diocesana. La tendencia de que el clero poseyera una trayectoria académica más amplia integrada a su *cursus honorum* revela, así, una preocupación por llenar las vacantes con ministros cuyas letras ayudaran a formar el espacio de influencia que pudieron pretender los mitrados. No sólo se trataba de que el ordinario controlara los concursos de oposición, las provisiones de curatos y la colación canónica para todas las parroquias, midiendo el pulso en ocasiones con los vicepatronos, sino también que esos cuadros estuvieran mejores instruidos.²⁷⁵ Todo esto muy a pesar de que para unos años tan tardíos como los de la prelación de Cortés y Larraz los clérigos y su formación le merecieran al prelado una opinión poco favorable.

También el conocimiento de las lenguas nativas para la administración parroquial estaba vinculado a la formación de los clérigos. De hecho, desde el Tercer Concilio Provincial Mexicano se promovió, con más fuerza, que el clero tuviera conocimiento del contexto lingüístico de sus parroquias, toda vez que se pretendía enseñar a los indios en sus lenguas, para que “no perezcan de hambre por falta de sustento espiritual”.²⁷⁶ De manera posterior, en el siglo XVII, la voz del citado obispo Enríquez de Rivera resaltaba esta cualidad al momento de explicar la importancia de la enseñanza de lenguas en la Universidad que se fundaría unos años más tarde.

Como es bien sabido, las órdenes fueron las que tuvieron una reputación relacionada con el aprendizaje de los idiomas nativos, de ahí que no sorprenda el que el ya citado fray Payo buscara fortalecer el proyecto diocesano con la creación de cátedras de este tipo.²⁷⁷ Al fundarse la Real Universidad, se pretendía que se reforzara el conocimiento del clero en esta materia y, por esa razón, se eligieron al kaqchikel y la lengua mexicana o pipil, consideradas las principales y generales para entonces. La lengua mexicana, que era la mayoritaria en Sonsonate y San Salvador, se ocupó en 1686, aunque pronto fue suspendida, quizás por falta de lectores y cursantes. Es probable que sobre el aprendizaje del pipil en las aulas universitarias se opinara que éste sólo se aprendía con la práctica, como dirían del kaqchikel algunos clérigos unas décadas

²⁷⁵ El tema es tratado, para el Obispado de Puebla (en el que este proceso cuajó varias décadas anteriores a las aquí analizadas), por Cervantes Bello, “Las reformas eclesíásticas”.

²⁷⁶ Conc. III. Mex., Libro I, Tít. 1 De doctrina christiana rudibus tradenda, §11, en Martínez Ferrer, *Decretos*, II:214–15; Carrillo Cázares, “Un problema central”, 430–32.

²⁷⁷ Pérez Puente, “San Carlos”, 67–68.

después.²⁷⁸ Aquí, otra vez, pueden verse los esfuerzos, inestables en algunos casos, por construir un radar de influencia en las parroquias de provincia a partir del fortalecimiento de las capacidades lingüísticas de los clérigos.

En cualquier caso, no conviene desechar el hecho de que más de algún clérigo tuviera conocimientos de alguna lengua indígena antes de pasar al servicio. Recuérdese, entonces, el caso del bachiller don Nicolás Rodríguez Mencia, quien había sido ordenado a título de lengua mexicana y que era, además, examinador sinodal en ella.²⁷⁹ Otros, con su experiencia en distintas jurisdicciones, podían oponer en alguna lengua y tener alguna ventaja por ello en las ternas. Era el caso del bachiller don Pedro Luis de Guevara, elegido para cura de Ahuachapán en 1714, quien había opuesto en pipil. Con seguridad, aprendió la lengua *in situ*, pues no en balde debieron haber pasado los 33 años que llevaba a la cabeza de la parroquia de Santa Lucía Zacatecoluca.²⁸⁰

En el caso de las órdenes y sus curatos es muy probable que, además del aprendizaje práctico, también se apoyaran de la larga tradición de artes, vocabularios, doctrinas y confesionarios que se componían entre franciscanos y dominicos —estos últimos con mayor impulso en Guatemala que los de la provincia de Santiago de México—, para “facilitar la labor evangelizadora a los recién llegados o a los poseedores de dotes lingüísticas más pobres”, como explica Ruz.²⁸¹ De ahí que parezca más extendido este tipo de conocimiento entre los frailes administradores de parroquias. En los nombramientos de doctrineros para las parroquias salvadoreñas se mencionaba, por lo general, al doctrinero y la lengua en que debía doctrinar. El padre fray Félix García, por ejemplo, fue presentado para la doctrina de Nahuizalco en 1700, administrada en lengua mexicana.²⁸² En 1719, el padre predicador fray Joseph Alfaro, franciscano, fue elegido para la doctrina de San Andrés Apaneca. Ésta se administraba en lengua mexicana y maya poqomam.²⁸³ Otras parroquias regulares, como las cercanas a la ciudad de San Salvador o la villa de Sonsonate requerían conocimientos similares. Por su parte, y sin duda, las administraciones franciscanas del oriente (Ereguayquín y Yayantique) necesitaban también otros conocimientos lingüísticos, toda vez que el lenca, el ulúa y el matagalpa también tenían hablantes en esta zona; sin embargo, en los registros únicamente aparece la lengua pipil como requisito. ¿Significaba esto que la otra población no hablante de pipil quedaba desatendida? La respuesta

²⁷⁸ Álvarez Sánchez, “Las cátedras de lenguas”, 123-32.

²⁷⁹ AGCA, A1 (3), leg. 37, exp. 350. Presentación al beneficio de Sonsonata, 1728.

²⁸⁰ AGCA, A1, leg. 1581, exp. 10225. Presentación al beneficio de Ahuachapán, 1714.

²⁸¹ Ruz, “Vocabulario de lengua”, 15-20.

²⁸² AGCA, A1, leg. 1571, exp. 10215. Presentación para la doctrina de Nahuizalco, 1700.

²⁸³ AGCA, A1, leg. 1583, exp. 10227. Presentación para la doctrina de San Andrés Apaneca, 1719.

es compleja, pero es muy probable que fuera así. Debe recordarse que las condiciones geográficas en estas regiones se sumaban al uso de estas lenguas vernáculas para quedar fuera del radar de los curas las más de las veces.

Los clérigos párrocos, en cambio, corrieron con una suerte distinta. La mayoría de las colaciones canónicas que hacen referencia a la lengua en que se administraba la parroquia a la que eran designados los presentados establecían, además, un tiempo de seis meses para tener las competencias lingüísticas de cada curato en caso de que el nuevo beneficiado no las poseyera. En el ínterin, estos se apoyarían de un coadjutor que, es posible, también habría sido parte del proceso de aprendizaje del cura. Así, cuando el padre Juan López de Ramales fue nombrado para el beneficio de San Juan Opico en 1686, el obispo fray Andrés de las Navas y Quevedo únicamente recomendó ese período de aprendizaje para tener los rudimentos de la lengua mexicana. Igual caso con el bachiller don Carlos Mencos de Coronado, elegido para San Antonio Ateos en 1702.²⁸⁴ Así, parecía ser un hecho reconocido y aceptado por las autoridades el que los clérigos sólo se empaparan de la lengua en que debían administrar una vez que convivieran con su feligresía. Aunque es preciso, también, considerar que el arzobispo Cortés y Larraz, como sucedía con muchas otras cosas relacionadas con la cura de almas, también tenía en muy poca estima a las aptitudes lingüísticas de los párrocos.²⁸⁵

c. Coadjutores y curas interinos

Era claro que, ante la extensión del territorio de la diócesis, las distancias entre cabeceras y los asentamientos dependientes, la dispersión de algunos feligreses y el número de estos últimos, los párrocos necesitaban de personal adicional para llevar su tarea a mayor cabalidad. No es que esto siempre se pudiera (o quisiera) entre los párrocos y los obispos, pero tampoco valdría considerar que el clero era tan escaso o que únicamente los curas (fueran clérigos o regulares) desempeñaban su papel de dirección en las comunidades parroquiales. En cambio, el escenario estudiado parece propicio para adentrarse, de manera breve, en el papel del clero auxiliar en la Diócesis de Guatemala. Esto es traído a colación considerando que una sujeción de la feligresía, en el proceso de construcción territorial, implicaba, también, la presencia de los ministros de culto dentro de la comunidad parroquial. Y no sólo se hace referencia aquí a los curas titulares.²⁸⁶

²⁸⁴ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Libro de título de órdenes, tomo I, ff. 104v y 117r-119v.

²⁸⁵ Oss, *Catholic Colonialism*, 168.

²⁸⁶ Una aproximación para la diócesis en Oss, *Catholic colonialism*, 172–78.

Por lo general, los curas que se desempeñaron en esta área de la diócesis empezaban sus carreras eclesiásticas sirviendo en diversas parroquias como coadjutores o, bien, interinos. Para ello, se servían de las licencias que los obispos daban para predicar y confesar en la jurisdicción diocesana. Cuando se eligió al cura de San Juan Chalatenango en 1689, por referir a un caso, dos de los tres sujetos de la terna habían empezado de esa manera su carrera. El primero en la lista, el bachiller Juan Francisco de Pineda, declaró que había administrado los sacramentos en diversos curatos y contaba con catorce años de experiencia ayudando a curas propietarios, mientras que el bachiller Bartolomé Díaz de Estrada había administrado los sacramentos en Sonsonate como coadjutor y en calidad de cura interino en San Antonio Ateos.²⁸⁷ El bachiller don Francisco Romero de Quiñonez, nombrado cura de San Salvador en 1712, llevaba 17 años como sacerdote antes de obtener este beneficio. Aunque en sus méritos se le calificaba de ser “uno de los más doctos y capaces que tiene el clero de dicho obispado”, no había conseguido ser nombrado párroco. En cambio, se había dedicado a la predicación en varias parroquias de la ciudad de Santiago de Guatemala, incluyendo a la catedral, en la que había dado varios sermones. Además de administrar los sacramentos en la capital, también lo hizo en Jutiapa, “en la lengua materna de los indios”.²⁸⁸

Desde luego, el trabajo, el tiempo y el esfuerzo que le dedicaban al auxilio de los párrocos dependía mucho de sus calidades. Esto se hizo patente en el nombramiento del bachiller don Joseph Pontaza Ayala y Frenz como párroco de San Juan Olocuilta en 1713, pues el peso de su familia no era nada despreciable. En efecto, Pontaza Ayala y Frenz, a diferencia de otros clérigos, no tuvo que salir de la capital para conseguir sus primeros acercamientos a la cura de almas, ni tuvo que oponer en múltiples ocasiones para que se le diera colación canónica en su primera parroquia. En cambio, le había servido el ser coadjutor y cura interino en la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios por tiempo de siete años y los méritos de su familia para oponer y quedarse con el beneficio.²⁸⁹

En el contexto de las parroquias de Sonsonate y San Salvador existía una diversidad de situaciones que podían entrar en juego para que los párrocos se auxiliaran de este tipo de personal. Además, no puede perderse de vista otros factores, como la posibilidad de que el titular o los preladados pudieran, o no, sufragar el pago al clero auxiliar o que los primeros decidieran administrar por cuenta propia toda su jurisdicción, algo que podía resultar bastante complicado

²⁸⁷ AGCA, A1 (3), leg. 37, exp. 346. Nominación, San Juan Chalatenango, 1699.

²⁸⁸ AGCA, A1, leg. 1579, exp. 10223. Presentación para el medio beneficio de San Salvador, 1712, ff. 160r-162r.

²⁸⁹ AGCA, A1, leg. 1580, exp. 10224. Presentación para el beneficio de San Juan Olocuilta, 1713, ff. 259r-260v.

si consideramos las extensiones, el terreno y las características de la feligresía. La cantidad de feligreses, la sujeción que de estos pudiera tener, el tamaño de las parroquias, entre otros, eran factores que determinaban la presencia del clero auxiliar, pero también el control efectivo que se tenía sobre el territorio en que se debía proyectar la jurisdicción. De ello dan testimonio amplio las visitas pastorales, como se muestra en el siguiente cuadro sobre los curas y ministros auxiliares contados por los obispos en sus visitas pastorales en la primera mitad del siglo XVIII.

Cuadro 2.2
Curas y ministros auxiliares en las visitas de dos obispos, 1717-1734

Parroquia	1717-23		1733-34	
	Curas	Auxiliares	Curas	Auxiliares
Ahuachapán	1	1	1	1
Apaneca	1	0	1	0
Nahuizalco	1	0	1	0
Sonsonate	1	1	1	1
Izalco	2	1	2	0
Caluco	1	1	1	1
Guaymoco	1	1	1	1
Ateos	1	1	-	-
Opico	1	0	-	-
San Jacinto	1	0	1	0
Cojutepeque	1	2	1	4
Tonacatepeque	1	0	1	0
San Salvador	2	2	-	-
Texistepeque	1	1	1	1
Suchitoto	1	0	1	0
Olocuilta	1	0	1	0
San Vicente	1	0	-	-
Zacatecoluca	1	1	-	-
Titihuapa	1	0	-	-
Chinameca	1	1	1	1
San Miguel	2	0	2	-
Gotera	1	2	1	1
Ereguayquín	1	0	1	0
Yayantique	1	2	1	0
Goascorán	1	1	1	0
Chalatenango	1	0	1	0
Tejutla	1	0	1	0
Santa Ana	1	2	1	1
Tepetzontes	1	1	1	0
Chalchuapa	1	0	1	1

Fuente: Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomos 3 y 5.

Del cuadro anterior se pueden inferir algunos puntos. En primer lugar, y de manera más básica, que el clero auxiliar tenía una presencia significativa en algunas parroquias salvadoreñas para inicios del siglo XVIII. No era generalizado, desde luego, pues no se encuentran en 14 de las 30

parroquias visitadas a instancia del obispo Álvarez de Toledo (entre 1717 y 1723). Un panorama similar muestra la visita realizada por el prelado Gómez de Parada entre 1733 y 1734. Vale la pena detenerse de manera breve sobre esto.

Si bien la cantidad de ministros en esta área puede promediarse en casi dos clérigos por parroquia, la mitad de los curatos no eran atendidos por más personal que el cura beneficiado, como precisé arriba. Esto a pesar de que, para la época, se insistiera en que se tuviera a los sacerdotes necesarios para la administración de sacramentos y la celebración del culto divino en donde un único cura no fuere suficiente. Al menos así se había acordado en una sesión del Concilio de Trento. En esta misma, sin embargo, también se precisó que en caso de que ciertas partes quedaran lejanas o dificultosas para la recepción de los sacramentos, entonces se considerara por parte de los obispos el establecimiento de nuevas parroquias.²⁹⁰ Y fue este elemento el que se conjugó, por lo general, con las decisiones tomadas por curas y obispos para procurar el mantenimiento del personal auxiliar en las jurisdicciones parroquiales, como se seguirá detallando en el siguiente capítulo.

De cualquier manera, en donde había clérigos auxiliares pudieron suponer un desahogo para los curas o, bien, una oportunidad para ausentarse de sus administraciones ocasionalmente. En ese sentido, cabe resaltar que la parroquia regular de Cojutepeque (dominica) claramente representaban un caso excepcional, pues el número de pueblos de indios a su cargo, la población de estos, así como las distancias que suponía su administración, así lo demandaban. No que otras parroquias no tuvieran crecida cantidad de pueblos de indios; sin embargo, pesaba el hecho de que estuvieran poco poblados y, a raíz de ello, no se pudiera o no se quisiera sufragar la ayuda necesaria, incluso si los obispos estaban obligados a hacerlo de su propio bolsillo. Si se trataba de las órdenes, nuevamente, hablamos de otra historia, como el caso de las administraciones franciscanas de Ereguayquín, cuyo doctrinero se auxiliaba eventualmente de sus hermanos franciscanos, y Yyantique, en la que sucedía algo similar.

De los testimonios recabados por los visitantes se recogen los motivos que decían tener los párrocos para no contar con personal de auxilio. En las doctrinas cercanas a Sonsonate, Apaneca y Nahuizalco, franciscana y dominica respectivamente, los doctrineros decían no necesitar de coadjutores, quizás esgrimiendo el hecho de que sus pueblos de administración estuvieran cercanos entre sí. Se entiende de Apaneca, pues no había ni 500 fieles en la

²⁹⁰ López de Ayala, *El Sacrosanto*, Sesión XXI, Cap. IV, 231-232.

jurisdicción; sin embargo, en Nahuizalco debió haber sido complicado que un doctrinero se encargara de más de 2 000 feligreses. A este respecto, empero, no debe descartarse el hecho de que los otros conventuales colaboraran en la administración, como en efecto lo hacían, por ejemplo, los franciscanos en Ereguayquín.²⁹¹

El bachiller don Juan Antonio de Cervantes, cura de Chalatenango, decía no tener cura coadjutor. Aunque ciertamente lo necesitaba, explicaba que no lo podía mantener. De manera similar, el bachiller don Pedro Félix Martínez decía que le era imposible pagar por un coadjutor en su parroquia de Tejutla. De ahí, una primera conclusión radica en el hecho de que sus ingresos jugaban un peso importante en la tarea pastoral, al depender de ellos la cobertura efectiva de su jurisdicción por medio de auxiliares.

Debido a la falta de dinero que argumentaban curas como Cervantes o Martínez, otros explicaban que únicamente usaban los servicios de un coadjutor en Cuaresma o cuando no podía administrar los sacramentos por cuenta propia. La misma práctica de hacer uso de los servicios de personal auxiliar en este tiempo litúrgico se hacía en la administración dominica de San Jacinto, cercana a la ciudad de San Salvador. Es muy probable, entonces, que en este tiempo se intensificara la labor pastoral por el cumplimiento del precepto anual de la confesión.²⁹² Esto también suponía una oportunidad para los clérigos que residían en los ámbitos urbanos cercanos, como los de San Miguel, de los que los curas de la ciudad decían que ayudaban en la administración de sacramentos. De igual forma se servían del clero sin beneficio los curas de San Vicente y Sonsonate. No dudo que en San Salvador se diera algo similar, pues la ciudad contaba con algunos clérigos presbíteros.²⁹³

Para finalizar este apartado debe decirse que, en situaciones bien particulares, podía surgir la colaboración entre curas y religiosos, o entre estos, pero de diferentes reglas, y ello permitía lidiar con las diferencias que pudiera haber. En Izalco, por ejemplo, algunos testigos dijeron en 1739 que los religiosos mercedarios y franciscanos colaboraban en ocasiones con los curas para administrar los sacramentos, a pesar de que el obispo Gómez de Parada había establecido que no se hiciera de esa forma. Por su parte, en la parroquia dominica de San Juan Cojutepeque, el

²⁹¹ Visita a la doctrina de Apaneca, 1733 y Visita a la doctrina de Nahuizalco, 1733, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa. El doctrinero de Nuestra Señora de la Asunción de Ereguayquín dijo en 1714 a Álvarez de Toledo que le ayudaban sus compañeros religiosos del convento de San Francisco de la ciudad de San Miguel. Visita a la doctrina de Ereguayquín, 1714, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3.

²⁹² Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, *passim*.

²⁹³ Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3, *passim*; Visita a San Salvador, 1688, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 1, 360.

doctrinero se apoyaba de dos coadjutores de su orden, un ayudante franciscano y un ayudante mercedario.²⁹⁴

3. Breves reflexiones sobre el capítulo

Del ejercicio de geografía eclesiástica esbozado en la primera parte del capítulo puede establecerse, en primer lugar, una preponderancia de ambos cleros en la región conformada por ambas alcaldías mayores, dispersos en las cinco regiones parroquiales identificadas. La existencia de estas últimas, y su identificación, permitió mostrar algunos elementos de particularidad que cobraban vida en la compleja red parroquial de la Diócesis de Guatemala. En suma, se trata de las realidades por territorializar. Pese a que cada una tenía elementos propios, también existieron aspectos en común, como lo fueron la castellanización bastante extendida —salvo contados casos—, varios espacios sin control efectivo, subregistros de población, creciente ladinización y una presencia importante de la productividad económica en el día a día de los parroquianos.

En estos paisajes parroquiales es que se insertaron los ministros eclesiásticos. Sus calidades, las relaciones que entablaban con las parroquias salvadoreñas y su formación en letras y lenguas formaban parte de procesos de apropiación *de facto* de unos espacios de difícil acceso, no sólo geográficamente hablando. Y esto puede decirse de esa manera porque si bien es cierto que sus carreras muestran atisbos sobre sus pretensiones y motivaciones personales, también es cierto que, conjugadas con los esfuerzos de prelados por reforzar sus proyectos diocesanos, las historias de vida pueden entenderse como parte de ese proceso de territorialización en el que insistimos. Así, se asoma también el problema de la atención efectiva que podían prestar para con sus parroquias, asunto que difícilmente podía sortearse sin la ayuda del clero auxiliar que, por escaso en esta área, deja una interrogante que estará presente en el siguiente capítulo. ¿Cuáles fueron las acciones tomadas para aliviar estas carencias?

²⁹⁴ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Curatos, exp. 6. Autos hechos en virtud de la Real Cédula sobre la división del curato de Izalco desde el año de 1720, exp. 6, ff. 21r-26v; Visita a la doctrina de Cojutepeque, 1734, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

III. LAS TRANSFORMACIONES DE LOS TERRITORIOS PARROQUIALES

Como los efectos de las fallas geológicas que atraviesan la región salvadoreña, su historia parroquial estuvo lejos de permanecer inmóvil durante los años de dominación hispánica. Al contrario, registró reacomodos constantes y en relación con los cambios sociales y económicos de la región, junto también con la agencia de los diversos sujetos que compartieron este espacio de jurisdicción eclesiástica. En ese sentido, considerando que la parroquia, en su significado institucional, materializó el poder que el Rey detentaba como soberano y patrono, y que como unidad social organizaba buena parte de la vida de las personas, no sorprende el dinamismo que las redes parroquiales adoptaron en el territorio indiano.²⁹⁵

Las mutaciones en la geografía eclesiástica fueron parte de procesos amplios y, en cierta medida, plurales, pues distintos actores se involucraron a partir de sus marcos de acción: desde obispos y vicepatronos hasta curas, miembros de corporaciones, principales de los pueblos de indios, hacendados y, en general, una pléyade de sujetos que desfilan en la documentación legada por los procesos de reacomodos jurisdiccionales.²⁹⁶ Todos estos grupos dotaron de dinamismo a las comunidades parroquiales, y, por tanto, se vuelve necesario atender a la forma en que estos procesos y agencias se configuraban y reconfiguraban mientras el territorio diocesano también pasaba por los cambios mencionados.

La reconfiguración del espacio y el ámbito territorial de jurisdicción dentro del entramado eclesiástico, motivada por ministros, tanto del clero como del Rey, y por la feligresía —en algunos casos, todas las partes de manera activa—, es expresión, sin duda, de las dinámicas locales y su progresión. Con el tiempo, se sabe que las relaciones parroquiales tienden a complejizarse conforme a las diferentes experiencias compartidas en un territorio común y, en gran parte, el sortear dicha complejidad habría dependido, en el Antiguo Régimen, de la articulación de diversas “agencias jurisdiccionales”, como indican Barrera y Moriconi.²⁹⁷

En este capítulo pretendo demostrar que los años comprendidos entre fines del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII tuvieron en común el interés de obispos y párrocos por reforzar su autoridad e integrar espacios como las haciendas, en aumento por entonces, y personas de diversas calidades, al territorio de las parroquias. También se pretendió reforzar el

²⁹⁵ Véase Ramos, *Death and Conversion*, 91-92.

²⁹⁶ Véase Aguirre Salvador, “Presentación”.

²⁹⁷ Barrera y Moriconi, “Gobiernos y territorialidades”.

control en pueblos de indios, una realidad que no debe desatenderse ante la crecida de las haciendas y el interés posado por el aparato eclesiástico en ellas. Al mismo tiempo, una parte de la feligresía también se interesó por ser parte de manera más efectiva del contexto parroquial desde sus ámbitos de acción. Empero, esto no implicó que se haya logrado o que, para el final del período analizado, el proceso estuviera acabado. Por el contrario, desde aquí adelante que este asunto distaba mucho de concluirse y quizás se mantuviera o exacerbara en ese sentido por, al menos, un siglo más, con nuevas variables a considerar.²⁹⁸ En este sentido, para la exposición me sirvo del análisis de las herramientas de los prelados para territorializar su espacio: divisiones parroquiales, establecimiento de coadjutorías, licencias para edificios de culto y visitas pastorales, sobre todo. Por último, refiero la manera en que los fieles y sus asociaciones formaron parte activa en dicho proceso.

1. La división de parroquias y las coadjutorías

La creación de parroquias en los inicios de la colonización y a lo largo de la época estudiada fue de vital importancia, pues marcaba “el principio de un proyecto eclesiástico, religioso y cultural” en el que se involucraban feligreses y ministros eclesiásticos, con miras a dar vida a una comunidad parroquial.²⁹⁹ Estos procesos no estaban libres de conflictos y, a menudo, la diversidad de intereses debía ser escuchada buscando solucionar los problemas que se planteaban para lograr el establecimiento de los límites parroquiales. En este sentido, aunque la última palabra la tuvieran obispos y vicepatronos, es un hecho que, para tomar decisiones, se atendía a una multiplicidad de voces, con el objetivo de que el tejido parroquial quedara establecido de la mejor manera y así, al menos discursivamente, se descargasen las conciencias del Rey, obispos y vicepatronos. A nivel local, era necesario que las unidades parroquiales fueran congruentes con los contextos de cada feligresía. Siguiendo a Gabriela Ramos, el estudio de la formación de las parroquias y sus jurisdicciones ayuda a comprender los significados de los límites parroquiales, cómo se creaban, de qué manera eran percibidos por el clero y los parroquianos y, al final, en qué manera esos límites contribuyeron a darle forma al orden colonial. Pueden despejarse estas cuestiones si se atiende a las circunstancias locales y, desde luego, a una perspectiva en la que se tome en cuenta las diversas posiciones en el entramado jurisdiccional que hacía que el establecimiento y sostenimiento de los límites parroquiales no estuvieran exentos de controversia y resistencia en algunos casos.³⁰⁰

²⁹⁸ Recomiendo, para ello, la lectura de González Torres, “La Diócesis de San Salvador”.

²⁹⁹ Aguirre Salvador, “Hacer parroquia”, 164.

³⁰⁰ Ramos, “Sacred Boundaries”, 225.

Para inicios del siglo XVIII, el territorio salvadoreño pasaba por cambios importantes que, indiscutiblemente, afectaron la organización parroquial a la vez que ésta también los influenciaba. Tanto el despegue del añil producido en la región en el mercado mundial y otras actividades económicas para la economía interregional, como el proceso de mestizaje que vivía el pacífico centroamericano —aspectos interconectados— influyeron en la reconfiguración de los territorios eclesiásticos. En efecto, a lo largo de todo el siglo XVII, la movilidad social y geográfica permeó a la sociedad salvadoreña colonial, dándole relevancia, también, a otros grupos además del español e indígena, como el ladino o mulato, este último devenido de la fuerte y creciente presencia de la población de origen africano desde fines del siglo XVI. Ambos conjuntos —ladino y mulato— servirían, de manera progresiva, para complejizar las calidades a las cuales se adscribiría, al menos formalmente, la población, aunque “ladino” incluiría a buena parte del rango de población no española, y no tributaria, y, en ciertos casos, a españoles. La acción de estos diversos grupos se daba en el marco de mutaciones socioeconómicas, necesarias para la sobrevivencia y reproducción social de los habitantes de la región salvadoreña, ya fueran indios, españoles, mulatos o ladinos. Además, los cambios se daban en diversos escenarios: ciudades, villas, pueblos y unidades productivas (haciendas añileras, rancherías, hatos, salinas y trapiches, por mencionar algunas).³⁰¹

Lo anterior no implicaba que la población india perdiera relevancia en el plano de las jurisdicciones coloniales. Si bien es un hecho registrado el que fuera cada vez más frecuente que los indígenas vieran en sus poblaciones una presencia significativa de individuos de otras calidades, también es cierto que los pueblos de indios y sus repúblicas mantenían una preminencia en algunas regiones. No puede descontarse que la zona estudiada era una de las áreas del Obispado más densamente poblada por indios. Para la Corona representaba, en el siglo XVIII, un 12% del total de tributarios en todo el Reino de Guatemala, y, en lo local, su mano de obra era indispensable pues las haciendas lindaban con grandes concentraciones de esta población (como en Sonsonate o las regiones de Santa Ana y San Salvador).³⁰²

Con ese contexto en mente, a continuación, se presentan tres casos ilustrativos de la manera en que se reconfiguró la red parroquial, o al menos se intentó hacerlo, en esta área de la diócesis guatemalteca. Se trata de la reformulación jurisdiccional en dos curatos localizados en diferentes ámbitos salvadoreños: en primer lugar, el partido de Izalco al occidente y, en segundo,

³⁰¹ Castellón Osegueda, *Secretos de familia*, 41–84 y 155–227; Lokken, “From Black to Ladino”, 151–65.

³⁰² Véase Solórzano Fonseca, “Las comunidades indígenas”, *passim*.

el curato de Dolores Títihuapa en la región de San Vicente. Por último, interesa referir al caso de la parroquia de Gotera, que se encontraba en la región de San Miguel, por haberse decidido ahí el establecimiento de una coadjutoría con territorio demarcado. Se trata, entonces, de comprender la manera en que los obispos decidían hacer efectiva su jurisdicción sobre un espacio por territorializar en una escala parroquial —¿cuál si no? —.

a. Izalco y su numerosa feligresía: un pueblo y dos parroquias

En diciembre de 1720, uno de los curas de Izalco, el bachiller don Juan Francisco de Córdova, remitió una carta al obispo de Guatemala, que por entonces era fray Juan Bautista Álvarez de Toledo. En esa misiva le explicaba al prelado la necesidad de que hubiera dos iglesias parroquiales en el pueblo, pues era “imposible que, por sólo un cura, y en sola una parroquia se pueda administrar rectamente, como se debe, para el bien espiritual de todo el pueblo, pronta administración en los santos sacramentos y cumplimiento de los feligreses en la asistencia de los divinos oficios”, dado que —continuaba relatando— en la iglesia parroquial sólo cabían, a lo sumo, mil trescientas almas. Esto también había sido comunicado por el párroco al vicepatrono, el presidente de la Audiencia, don Francisco Rodríguez de Rivas, quien le recomendó, en oposición rotunda a la nueva erección, acrecentando el edificio de la iglesia. Córdova respondió que sería más factible agrandar una ermita ya existente en el poblado, intitulada en honor de San Nicolás de Tolentino, para con ella fundar una nueva parroquia, que sería la de Nuestra Señora de los Dolores de Izalco, tomando 800 pesos del fondo de ejidos para ello.³⁰³

La propuesta del párroco explicaba lo siguiente. Las catorce cofradías se dividirían entre ambas parroquias; en tanto que las campanas se repartirían a todas las edificaciones religiosas del pueblo pues, además de la iglesia (que tenía tres campanas), había otras cinco ermitas (con dos o tres campanas cada una). El financiamiento y labores requeridas para el acrecentamiento de la nueva parroquia propuesta, así como la compostura de la vieja, sería posible por la estima que los indios le tenían al cura, según él mismo afirmaba, y, de ser necesario, se “alquilaría indios de otros pueblos para dicha obra” o, en un caso extremo, el ministro ofrecía trabajar personalmente “como cualquier peón y convidaría a que me ayudasen a todos mis feligreses ladinos, los que tenía por cierto se dedicarían con mucho gusto”. Para los entierros se podía dejar la dinámica de dar sepultura a los indios en su antigua parroquia de la Asunción y que, si decidiesen ser

³⁰³ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Curatos, exp. 6. Carta al obispo de Guatemala de por D. Juan de Córdova, cura de Izalco, 1720, ff. 2r-4r.

enterrados en la nueva de los Dolores, ello se haría de manera suntuosa para que, eventualmente, prefirieran esta última —lo que muestra cómo la inhumación era un aspecto importante en la definición de la parroquia como comunidad de fieles—. Además, argumentaba, era necesario que los dos curas destinados para Izalco estuvieran en iglesias distintas, para evitar disgustos. Por último, consideró fundamental una nueva erección de iglesia, pues podrían oficiarse misa los dos curas a la misma hora, antes de las diez de la mañana, en distintos templos, ya que “habiéndose de predicar o explicar la doctrina cristiana en tierra tan caliente, y en la iglesia llena, no era cosa tolerable, [...] a lo que se seguía el que los indios se quedasen más de la mitad sin oír misa”.³⁰⁴

Y es que en Izalco existían dos curas desde 1716, quienes se turnaban la administración de la parroquia semanalmente. Es de destacar que la idea inicial de proveer dos beneficios había surgido, según el obispo, a partir de un escrito de un grupo de indios en el que le informaban que se habían quedado sin confesión y, así, sin cumplir con el precepto anual en la Cuaresma de 1714. Para atender este problema, el prelado creyó necesaria la presencia de dos ministros, cada uno en su propia parroquia, pues el grueso de la feligresía lo ameritaba (unas 6 000 personas se calculaban en el padrón levantado para la división). Pese a que Álvarez de Toledo lo promovió de esa manera, al lograr la institución de un nuevo curato en 1716 con la licencia del vicepatrono, el marqués de Torrecampo, el plan de dotar de iglesia parroquial al cura que fuera nombrado para el nuevo curato vendría posteriormente, condicionado a que se hubiesen ya realizado las obras necesarias para adecuar un nuevo edificio religioso y, algo mucho más complicado, se separasen las feligresías a la par que se configuraba un nuevo pueblo de indios, con todo y su propia república y comunidad.³⁰⁵

Cabe entonces enfocarse en el pueblo de Izalco, empezando por señalar que formaba parte de la región de Sonsonate y era, desde la década de 1550, el lugar más densamente poblado del territorio salvadoreño destacando por su producción de cacao que resaltó, sobre todo, en el siglo XVI, aunque todavía a inicios del siglo XVIII era un rubro importante para la tributación, además del añil, género que los alcaldes mayores obligaban a los indios a sembrar.³⁰⁶ La

³⁰⁴ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Curatos, exp. 6. Carta al obispo de Guatemala de por D. Juan de Córdoba, cura de Izalco, 1720, ff. 2r-4r.

³⁰⁵ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Expolios. Juan Bautista Álvarez de Toledo. El obispo de Guatemala al Rey sobre el pueblo de Izalco, 1720, ff. 1r-2r. Parece ser que Dolores Izalco se convirtió en un pueblo de indios con su propia república en algún momento de la segunda mitad del siglo XVIII. Gutiérrez Álvarez, “Violencia, resistencias”, 163.

³⁰⁶ Lardé y Larín, *El Salvador: historia*, 206-7; Montes Mozo, *Etnohistoria de El Salvador*, 1:130. El pueblo, además, era el que tributaba por mucho más que los otros de la alcaldía mayor de Sonsonate. Véase AGCA, A3 (3), leg. 2, exp. 12. Libro de la Real Caja de la Villa de Sonsonate, 1707-1708.

información demográfica de las visitas pastorales y otras fuentes eclesiásticas ayuda a distinguir el peso que tenía esta población nativa en el entramado eclesiástico de entonces y por qué era importante su sujeción para la Iglesia diocesana, tanto a nivel de la jerarquía como de los ministros locales. Si bien es cierto que los datos se basaban en las apreciaciones de los párrocos, puede tomarse, de hecho, como la imagen que a nivel local construían de su feligresía.

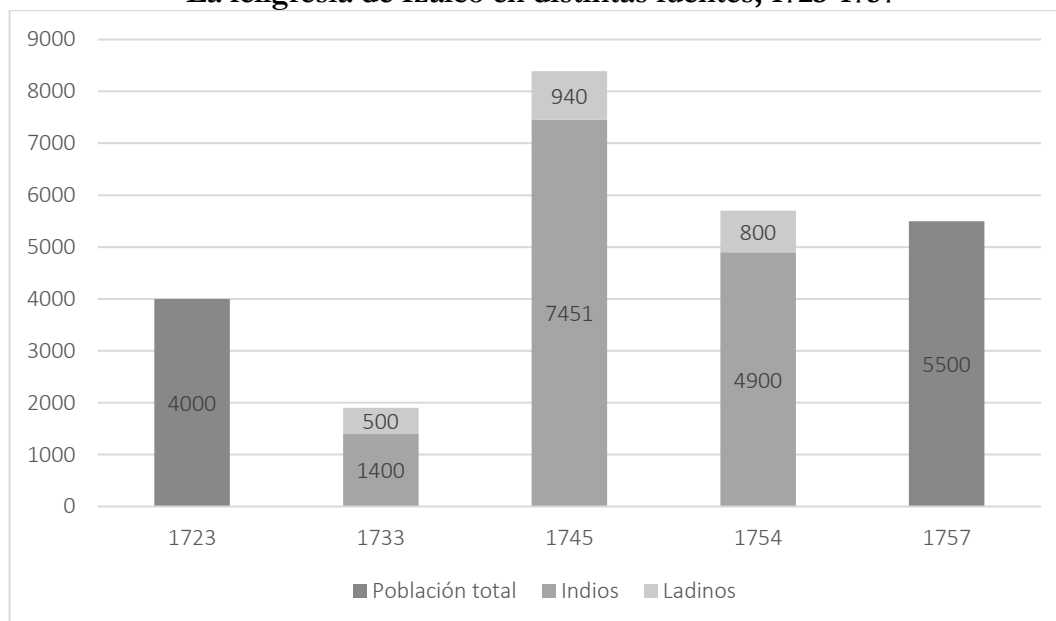
En todas las cifras presentadas por los párrocos, o construidas a instancia de las autoridades eclesiásticas, puede verse que los indios constituían una feligresía numerosa a pesar de que las cantidades no coincidan, lo que puede deberse, al menos en parte, por el desconocimiento que los curas tuviesen de su feligresía, como lo alegaría una Real Cédula en 1738, cosa que cuestionaría su utilidad para realizar un cálculo más apegado a la realidad. La situación se complica si tenemos en cuenta que los datos se generaban de acuerdo con las categorías asignadas por los diversos párrocos. Tanto en 1720 como en 1757 se atendió, por ejemplo, a la categoría de “feligrés”, que quizás estuviera asociada a la de “alma de confesión”.³⁰⁷ La cifra de 1733, por otra parte, es muy baja como para asumirla como remotamente fidedigna, incluso si se toma en consideración la epidemia de viruela que afectó al Reino de Guatemala en 1725 y 1733, así como la de sarampión en 1728.³⁰⁸ En cambio, el conteo realizado en 1745 parece el más preciso pues, para realizarlo, se consideraron todas las personas que constituían cada familia (gráfica 3.1). No es casualidad que sea, también, el que más personas registró. En cualquier caso, es difícil no pensar en los problemas derivados de que un pueblo tan numeroso fuera administrado por un cura a inicios del siglo XVIII.³⁰⁹

³⁰⁷ Es decir, de quienes tenían la obligación de confesarse al menos una vez al año. Esto se tenía que hacer a partir de que se cumplían los ocho o nueve años. Véase Mazín, “Indios, orden social”, 115.

³⁰⁸ Wortman, *Gobierno y sociedad*, 2012, 117.

³⁰⁹ Visita al curato de Asunción de Izalco, 1723, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3, 723; Visita al curato de Asunción de Izalco, 1733, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa; AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Curatos, exp. 6. Padrón de Izalco, 1745, 27r-68v; Castellón Osegueda, *Secretos de familia*, 122; AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Sobre el valor anual de las prebendas, 1757, ff. 8v-9r.

Gráfica 3.1
La feligresía de Izalco en distintas fuentes, 1723-1757



Fuentes: 1723: Visita al curato de Asunción de Izalco, 1723, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3, 723; 1733: Visita al curato de Asunción de Izalco, 1733, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa; 1745: AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Curatos, exp. 6. Padrón de Izalco, 1745, 27r-68v; 1754: Castellón Osegueda, *Secretos de familia*, 122; 1757: AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Sobre el valor anual de las prebendas, 1757, ff. 8v-9r.

Visto lo anterior, puede afirmarse que la población indígena fue la que tuvo mayor peso numérico durante toda la época colonial en Izalco, aunque también es cierto que no se puede dejar de considerar a la población ladina que, desde fines del siglo XVII, tenía una presencia considerable. Pese a que las personas de esta calidad conformaban una minoría en comparación a los indígenas, este sector calificado como ladino tendió a asentarse, en su mayoría, en la parte del pueblo que después sería la jurisdicción de la nueva parroquia de Dolores Izalco. Esto no significó, empero, que en la otra mitad del pueblo no hubiese ladinos, pues en los padrones de 1745 y en la visita de 1754 aparecen en esta demarcación, aunque en menor proporción que la de Dolores. Tampoco la preferencia de los ladinos por la otra parroquia implicó que las personas de esta calidad dominasen su dinámica sociopolítica.³¹⁰

³¹⁰ Por ejemplo, en 1794, un motín de los principales y el común de indígenas de Dolores Izalco irrumpió en la cotidianeidad colonial. Alegaban los indios sublevados una quiebra con las costumbres del pueblo al verse sus elecciones alteradas por el alcalde mayor y el cura. Véase Gutiérrez Álvarez, “Violencia, resistencias”.

Con anterioridad, la historiografía ha propuesto que la principal causa de la división jurisdiccional arriba referida³¹¹ fue la adjudicación de una parroquia a los naturales y otra para las castas, como sucedió de hecho en la parroquia de San Miguel Petapa (en el valle central de Guatemala). A continuación, quiero proponer una explicación alternativa. En ella consideraré el significado que la feligresía izalqueña tenía para los párrocos, la cantidad de población atendida en una sola iglesia (y su consecuencia económica), el poder de los vínculos entre algunos actores y las implicaciones para la Corona. En última instancia, es preciso preguntarse por qué cuando se realizó la división efectiva de la parroquia, la separación de la feligresía no atendió a una premisa del todo étnica —como lo ha señalado la historiografía—, sino que, más bien, en su lógica privaron las circunstancias antes mencionadas, especialmente el tamaño de la parroquia con sus variables económicas y los obstáculos que podía acarrear para una administración efectiva y adecuada de los servicios religiosos. En cuanto al aspecto territorial, las dos jurisdicciones se vieron separadas por una calle que pretendía marcar los linderos entre dos comunidades parroquiales.

En este planteamiento, puede empezarse el análisis por la población indígena y su importancia, no sólo numérica, sino por su papel de sostén de la economía de la parroquia en su conjunto y, desde luego, del cura que se encargaba de ella. En este contexto puede verse cómo, en 1700, los indios del pueblo, en conjunto con los de Ahuachapán, elevaron una queja al Rey sobre los malos tratos, excesos y, en especial, las formas tan rudas utilizadas para exigir las contribuciones económicas de carácter eclesiástico. Como respuesta, en una Real Cédula de 29 de agosto de ese año se mandaba remover o suspender a los dos párrocos: don Juan de Urbina, de Izalco, y don Antonio Barahona, de Ahuachapán.³¹² No parece haber pasado el asunto a más que una suspensión, pues Urbina se quedó en posesión del beneficio hasta su muerte en 1711.³¹³

En este sentido, si bien es cierto que estos párrocos no fueron los primeros ni los últimos en ser expuestos por sus prácticas excesivas, este episodio, junto con la información consultada sobre el pueblo y su parroquia, ayudan a vislumbrar, o al menos a suponer, que la administración de esta jurisdicción permitía la acumulación de una significativa cuota de poder y de beneficios

³¹¹ Sobre la división de las dos parroquias en Izalco, una para indios y otra para castas, véase Escalante Arce, *Códice Sonsonate*, 1992, 2:142-47; Lardé y Larín, *El Salvador: historia*, 206-9. Sobre San Miguel Petapa y sus dos parroquias: Juarros, *Compendio de la Historia*, I:75.

³¹² Gómez Carrillo, *Historia de la América Central*, 3:130.

³¹³ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Libro de títulos de órdenes, tomo 1, f. 214r; Visita al curato de Izalco, 1733, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

económicos en un sólo párroco.³¹⁴ Únicamente de las cofradías de indios los curas podían llegar a percibir de misas mensuales, festividades y otros servicios religiosos, en la década de 1740, unos 453 pesos y 2 reales, más 169 pesos y 2 reales que aportaba el común y los 157 pesos de las cofradías de ladinos. En total, sólo por este concepto, la percepción representaba casi 800 pesos, sin contar todo el cúmulo de los demás ingresos que conformaban la economía parroquial.³¹⁵ Con eso en mente, no deberían extrañar las quejas de los indios —principales— por las excesivas contribuciones que, consideraban, ponían los párrocos sobre sus hombros, en especial por “las cargas de cofradías, servicios y raciones”.³¹⁶ Sin embargo, al respecto de estas quejas será importante hilar fino y abordarlas con un cuadro más completo.

Y es que la acumulación de poder también aplicaba para el gobierno indio del pueblo. Esta concentración política en el gobierno local se evidencia en las diversas disputas por la gestión de los recursos colectivos y el cuestionamiento, por parte de la gente del común, hacia sus autoridades. Fue esto lo que precisamente sucedió en marzo de 1725, cuando un grupo de entre mil y dos mil indios protestó contra las actuaciones del gobernador indígena y los principales, acusándolos de quedarse con las sobras de tributos y de apropiarse de los caudales de los bienes comunes que debían ser usados, en parte, para la fábrica de la iglesia.³¹⁷ Llama la atención que entre las peticiones que presentaron los líderes del movimiento se encontraba el hacer una nueva elección de autoridades de la república sin la intervención del alcalde mayor y los curas, pues se asumía que estos últimos tenían una relación estrecha con el gobernador y principales que, explicaban, drenaban los recursos comunes para su propio beneficio.³¹⁸

Por su parte, el único cura que estaba en funciones, don Agustín Esteban de Uría, tenía una opinión poco favorable de la mayoría de los indios del pueblo pues aseguraba que no obedecían a los párrocos, los curas o al alcalde mayor, y menos a sus justicias. Esta actitud persistía pese a las medidas que se habían aplicado para que la resistencia que oponían

³¹⁴ A fines del siglo XVI puede verse, por ejemplo, la lucha constante entre encomenderos y párrocos, llegando estos últimos a suponer una competencia política para los primeros en la riqueza que suponía la sujeción de uno de los pueblos más importantes de toda la Diócesis. Delgado Acevedo, *Historia de la Iglesia*, 219-28.

³¹⁵ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Curatos, exp. 6. Distribución de las obviaciones entre los curas del pueblo de Izalco, 1746, ff. 178v-180v. Sobre este aspecto se abundará en el tercer capítulo.

³¹⁶ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Expolios. Juan Bautista Álvarez de Toledo. El obispo de Guatemala al Rey sobre el pueblo de Izalco, 1720, f. 2r.

³¹⁷ Los testimonios, en su mayoría de ladinos y españoles, no se ponen de acuerdo en la estimación de los indios que habían protestado. Aunque debe considerarse que la cifra pudo haberse exagerado.

³¹⁸ AGCA, A1 (3), leg. 61, exp. 592. Autos hechos sobre averiguar los alborotos de Izalco, 1725, ff. 1r-92v.

disminuyera.³¹⁹ En este contexto, es de notar que, como parte de las acciones llevadas a cabo por los indios inconformes, se habían interceptado, en 1726, parte de los caudales que supuestamente pertenecían a Uría. Mientras que éste explicaba que se trataba de una porción de sus obvenciones que le eran remitidas hasta Santiago de Guatemala, donde se encontraba en ese año, quienes llevaron a cabo la acción argumentaron que este caudal pertenecía a los bienes de comunidad y habían sido entregados de manos de un alcalde del pueblo al hermano del cura para que, así, pudiera usarlo en función de buscarles representación legal a los principales acusados por la facción rebelde. De todo esto se explica cómo, en medio de los sucesos de marzo de 1725, Uría hubiera escuchado un rumor en el que, supuestamente, los indios amenazaban con quitarle la vida a él y a los ladinos del pueblo, quienes, decían los indios agraviados, actuaban “en abono de los sacerdotes”. Este episodio concluyó, para los indios cabecillas, en su destierro de Asunción de Izalco junto a sus familias.³²⁰

Fue este contexto, a primera vista poco favorable, en el que se intentaba hacer la división parroquial. Empero, visto desde el papel que podían tener la parroquia y el párroco como guardianes del orden colonial, entonces tiene más sentido la insistencia por hacer que de una feligresía tan numerosa resultaran dos y que el proyecto de división no se quedara en una parroquia con dos curas alternando su administración. No en vano el obispo Álvarez de Toledo pugnó por llevar a cabo la división jurisdiccional con el presidente Rodríguez de Rivas, el sucesor del marqués de Torrecampo —aquél que diera su visto bueno para separar a la grey—. En supuesta colusión con los prelados regulares, denunciaba Álvarez de Toledo, el presidente Rodríguez había truncado el proyecto de la división parroquial, sirviéndose de los testimonios indígenas sobre las excesivas contribuciones de ambos curas y de cómo la erección de una nueva parroquia llegaría a poner más peso sobre los naturales. Era claro que el panorama no era favorable para que el mitrado pudiera dividir la parroquia. Sin aprobación del vicepatrono poco podía hacer, más allá de mantener a dos curas que se turnaran la administración.³²¹

En el plano local, los sucesos del motín, además, ayudan a poner en contexto los alegatos que los principales presentaron en julio de 1726 al obispo Nicolás Carlos Gómez de Cervantes, en los que denunciaban las onerosas cargas que suponía la existencia de dos curas y, más incluso,

³¹⁹ AGCA, A1 (3), leg. 61, exp. 592. El Br. D. Agustín Esteban de Uría sobre el riesgo que amenaza la inquietud del pueblo de Izalco, 1726, ff. 93r-93v. El otro beneficio se encontraba vacante por muerte del titular.

³²⁰ AGCA, A1 (3), leg. 61, exp. 592. El Br. D. Agustín Esteban de Uría sobre el riesgo que amenaza la inquietud del pueblo de Izalco, 1726, ff. 94r-121r.

³²¹ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Expolios. Juan Bautista Álvarez de Toledo. El obispo de Guatemala al Rey sobre el pueblo de Izalco, 1720, f. 1r-9r.

si se intentaba la erección de una nueva parroquia. Por medio de su apoderado, Antonio Hipólito, estos explicaron que la presencia de dos curas no se justificaba, pues el no haber cumplido eventualmente con el precepto anual había sido por culpa propia, ya que solían ir al puerto de Acajutla a trabajar, y la Cuaresma de ese año había coincidido con la llegada de tres navíos provenientes del Callao. Este cambio negativo en la observancia de preceptos respecto a la cuaresma de 1714 podía explicarse, en buena medida, por las consecuencias directas que había tenido la división del curato. En este sentido, los indios en su escrito alegaban que la presencia de dos párrocos les afectaba, pues desde 1715 el pueblo se había dividido en bandos, “unos por el un cura, y otros por el otro como es notorio, y de aquí ha resultado el incomodarse todos y no tratar de buscar los remedios necesarios para la vida humana, y se han empobrecido”, según decían los principales. Además, argumentaban que les era muy difícil mantener a ambos eclesiásticos.³²² De hecho, quienes redactaron la petición en nombre del común aseguraban que esta división les pesaba tanto económicamente que habían tenido que echar mano, incluso, del fondo de comunidades, aunque la Audiencia insistía en que no se erogara cosa alguna de este rubro.³²³

No obstante, como ya se ha visto en los autos hechos en virtud del motín, las posiciones de los principales no necesariamente coincidían con las de todos los habitantes del pueblo. Y es que entre la representación de Hipólito puede encontrarse una alusión a cómo un único cura había sido capaz de atender a la feligresía, incluso después de la provisión de un nuevo curato:

[...] para la cómoda y pronta administración de los santos sacramentos a aquellos feligreses no se necesita de más de un cura, como prueba evidentemente con que en lo pasado y hasta el tiempo de dicha nueva erección siempre fueron administrados sin falta alguna por sólo un cura, [...] sino con que el dicho don Juan Fernández de Córdoba, por las enfermedades que padeció, como es notorio en el más tiempo que fue tal cura, no pudo administrar los dichos mis partes y lo fueron sólo por el otro cura, muchas veces aun sin ayuda de coadjutor y jamás les ha faltado el pasto espiritual en todas horas y tiempos.³²⁴

Esta alusión no fue casual. En ella se dejaba claro que un cura, y no cualquiera sino Uría, podía administrar por cuenta propia toda la parroquia. Este clérigo, debe aclararse, había sido designado como uno de los dos curas del medio beneficio de Izalco cuando Álvarez de Toledo

³²²AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Curatos, exp. 6. Petición de los indios justicias y demás común del pueblo de Izalco, 1726, ff. 9r-11r.

³²³ AGCA, A1, leg. 5976, exp.53506. El común del pueblo de Asunción de Izalco sobre el establecimiento del nuevo curato, 1720, f. 57.

³²⁴ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Curatos, exp. 6. Petición de los indios justicias y demás común del pueblo de Izalco, 1726, ff. 9v-10r.

promovió la división en medio de la vacante del curato, junto al bachiller don Sebastián de Carranza, quien había permutado con el bachiller don Juan Fernández de Córdoba, el enfermo aludido por los principales. Así, la mención a las capacidades del ministro eclesiástico en el manejo espiritual del pueblo, consideramos, fue de esa manera porque se presumían nexos entre los principales de Izalco y Uría. En todo caso, es plausible suponer que los principales defendían el derecho de un allegado a sus intereses para que éste pudiera quedarse con la administración de todo el curato. El beneficio que ellos obtenían de todo ello queda en la mera especulación, aunque, según los indicios que dejaron los actores, pudo haber estado relacionado con el manejo de los recursos de la comunidad con más soltura.³²⁵ Todo ello se alegó, precisamente, cuando el otro medio beneficio se encontraba vacante y hubiera resultado más sencillo retornar a cómo eran las cosas antes de la intervención de Álvarez de Toledo. De ser así, el cura no hubiera tenido que ver las obvenciones repartidas entre él y su compañero.

Al obispo Gómez de Cervantes, recién llegado a la Diócesis de Guatemala en 1723, tras una carrera eclesiástica en el arzobispado de México, le tocó lidiar con el motín y con Uría. Con ello, también vio frustrada la pretendida nueva erección parroquial. Aunque los indios principales allegados al párroco presionaron para revertir la decisión de su predecesor, el novel obispo fue claro en que las causas para la división continuaban vigentes, y, así, esperaba que el medio beneficio vacante fuera dado a un nuevo titular lo más pronto posible.³²⁶ Al siguiente prelado, Juan Gómez de Parada, le tocaría ver, de igual forma, cómo la escisión parroquial seguía sin practicarse, aunque sin intervenir demasiado. Fue notorio, no obstante, cómo buscó arraigar el culto a Nuestra Señora de los Dolores —como se debía intitular el nuevo curato—, además del que ya había a la Asunción, al conceder indulgencia plenaria por seis años a los fieles que visitasen la iglesia parroquial del pueblo en los días de las dos advocaciones marianas.³²⁷

Al término de la prelación de Gómez de Parada, los intentos de que Izalco tuviera dos parroquias hicieron eco en el nuevo obispo, fray Pedro Pardo de Figueroa. En ese contexto, el cura al que se le dio colación canónica en sustitución del fallecido Fernández de Córdoba, el bachiller don Nicolás Rodríguez Mencia, perseguía aspiraciones parecidas a las de Uría: regresar

³²⁵ Recuérdese que las llaves de las cajas de comunidad estaban en manos del alcalde mayor, el cura y los principales. Si solo Uría se quedaba en administración del curato, entonces el manejo de estos bienes quedaba libre para sus deudos, pues debe considerarse que también se alegaba una estrecha relación entre el clérigo y el alcalde mayor de Sonsonate.

³²⁶ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Curatos, exp. 6. El obispo de Guatemala sobre la pretensión de los principales de Izalco, 1726, ff. 16r-16v.

³²⁷ Visita al curato de Izalco, 1733, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

al estado de la parroquia antes de que Álvarez de Toledo gestionara la institución del nuevo curato. ¿El motivo? De nuevo, las obvenciones salían a relucir y el cura no deseaba compartirlas, usando el conocido argumento de lo difícil que resultaba mantenerse cuando los ingresos parroquiales se dividían en dos párrocos. No obstante, es menester preguntar por qué este clérigo, que no era el más antiguo, consideraba que, de revertirse la decisión de que dos curas administraran Izalco, a él le quedaría la titularidad del curato. Para resolverlo, vale la pena considerar las condiciones en que fueron proveídos los títulos en 1716.

En efecto, según se ha dicho, cuando vacó el beneficio de la parroquia de Asunción de Izalco, el obispo Álvarez de Toledo aprovechó para promover la división del curato para erigir uno nuevo: el de Dolores de Izalco. En ese contexto, al proveerse los beneficios para servir las dos parroquias, al bachiller don Sebastián de Carranza se le dio título sobre el de Asunción y al bachiller don Agustín Esteban de Uría se le proveyó como cura del de Dolores. Carranza permutó el beneficio con el bachiller don Juan Fernández de Córdoba a sabiendas de que éste ocuparía el correspondiente a Asunción. Como se ha indicado hasta aquí, la erección no se llevó a cabo; sin embargo, los curas mantenían sus títulos como recuerdo de ello, indicándoles qué le correspondería a cada uno en caso de que las intenciones de hacer efectiva la división salieran a flote. Por eso, cuando Rodríguez de Mencia sustituyó a Fernández de Córdoba, lo hacía en el entendido de que el goce del medio beneficio era en tanto no se instituyera el nuevo curato y a él le correspondería, como a su sucesor, administrar el de Asunción. No era un asunto de antigüedad, como en las otras parroquias que eran administradas por dos curas, sino de los señalamientos que tenía cada título. En cualquier caso, la división parroquial siempre había estado latente y de eso eran conscientes los curas.³²⁸

Sin embargo, sobre esta opinión poco después el obispo fray Pedro Pardo de Figueroa, junto al presidente don Pedro de Rivera, concluyeron, como los obispos anteriores, que debía mantenerse la decisión de dividir las administraciones. Esto se reforzó a partir de la información recogida en una visita pastoral y una pesquisa realizada por el prelado en 1739 a partir de una Real Cédula de 1738 que les encargaba obrar según lo que más conviniera en este asunto.³²⁹ Ante ello, Uría, quien para entonces ya no sostenía sus pretensiones de quedarse como el único cura

³²⁸ Incluso en los méritos presentados por el bachiller Uría aparece habersele dado el beneficio curato de Nuestra Señora de los Dolores de Izalco en 1716. Véase AGI, Indiferente, 236, N. 8. Méritos: Agustín Esteban de Uría y Llano, 1751.

³²⁹ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Curatos, exp.6. Pesquisa del obispo de Guatemala en el pueblo de Izalco, 1739, ff. 21r-26v; El obispo y el presidente sobre los dos curatos de Izalco, 1741, ff. 27r-28r.

—quizás consciente que la mejor oportunidad para ello había pasado cuando el otro medio beneficio estaba vaco—, pretendía librar otra batalla: alegar su antigüedad en detrimento de Rodríguez de Mencia en vista de que la nueva institución parecía hacerse realidad y, así, quedarse a cargo de la parroquia de Asunción. Para ello, apoderó a su padre, el sargento mayor don Juan Ignacio de Uría, para que alegara ante el ordinario el derecho de antigüedad que le correspondía a su hijo, presentando títulos y testimonios de la visita de Gómez de Parada, en que se señalaba la mayor longevidad de este clérigo en la administración de la parroquia.³³⁰

El cura también falló en su pretensión por administrar Asunción y sólo le quedó oponer una última resistencia cuando el obispo y el vicepatrono optaron por la división de feligresías como la mejor alternativa para Izalco. Una Real Cédula de 1743 pedía a ambos, de hecho, dividir de manera efectiva el antiguo curato de la Asunción de Izalco, señalando los límites y territorio correspondientes, sin causar daño a los feligreses y verificando que estos supieran a qué iglesia asistir, pues debía, al final, erigirse una iglesia propia para el nuevo curato de los Dolores.³³¹ Atendiendo esta orden real, el capitán general y Pardo de Figueroa decidieron separar el curato de Izalco según lo había planeado previamente el obispo Álvarez de Toledo, asignando territorio e iglesia parroquial para Nuestra Señora de los Dolores. Para llevar al cabo la división fue necesario levantar un padrón y un plano del pueblo de Izalco, comisionando para ello al bachiller don Matías Fernando de Larrave, cura rector y vicario provincial de Sonsonate.

El plan previo referido del obispo fray Juan Bautista Álvarez de Toledo para la división establecía que la parroquia más antigua debía abarcar todo lo que había de la calle real que iba de la villa de Sonsonate hasta entrar al pueblo de Izalco hacia el sur, dejando por mojón una ceiba que, en su camino hacia una ermita dedicada a la Santa Veracruz, llegaba hasta el río Atecozol, con las ermitas de San Juan y San Sebastián dentro del territorio de la vieja parroquia. La nueva fundación debía estar al norte de la dicha calle real, quedando las ermitas de la Santa Veracruz, la de Santa Teresa de Jesús y la de San Nicolás de Tolentino bajo su jurisdicción (véase mapa 3.1).³³² Tres décadas después de que Álvarez de Toledo planeara la división del curato, el párroco del cercano Sonsonate reconocía los límites parroquiales y el edificio de culto que sería destinado para el nuevo curato: la ermita de San Nicolás de Tolentino, propuesta desde 1720 por el

³³⁰ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Curatos, exp.6. El sargento mayor D. Juan Ignacio de Uría en representación de su hijo, el Br. D. Agustín Esteban de Uría, 1738, ff. 30r-45v.

³³¹ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Curatos, exp.6. Real Cédula, 1743, ff. 62r-64v.

³³² AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Curatos, exp.6. Autos hechos por mandato del arzobispo sobre la división y partición del pueblo de Izalco en dos distintos curatos, 1745, ff. 83-88.

entonces ya extinto cura Córdoba. Tenía paredes de adobe y techo de cedro, y se pretendía que se le colocara pila bautismal, además de los aderezos en función de que estuviera lista para servir de iglesia parroquial. Mientras tanto, la iglesia parroquial del ya existente curato de la Asunción de Izalco se encontraba con paredes de ladrillo, tres naves y pilares de cedro.³³³

Claro que el párroco más antiguo, y al que lo atormentaba el título de cura de Dolores, no consideraba que la edificación estuviese lista para fungir como iglesia del nuevo curato que debía estar a su cargo y, por tanto, se opuso tajantemente. Su acto de resistencia más latente fue el tratar de evitar que se colocara al Santísimo en la ermita que se convertiría en nueva iglesia. Argumentaba el cansado párroco que esto se había hecho de manera atropellada contra su dignidad, pues su posición era clara: dicha ermita no debía ser el edificio principal de los parroquianos y él no debía servirla. Rebasada su paciencia, el prelado decidió que era más conveniente si Uría se iba para la ciudad de Guatemala o, bien, a donde se lo permitiera su avanzada edad. Ya fuera a Ahuachapán o Santa Ana, el sacerdote, que cumplía casi 40 años desde que fuera ordenado, debía retirarse para no estorbar a la solemnidad de la colocación del Santísimo. Ante esto, le fue sencillo a Pardo de Figueroa nombrar un párroco interino, a saber, el bachiller don Domingo del Castillo, que servía como coadjutor de Izalco, mientras Uría desaparecía de la escena política de Izalco, tras casi 20 años de luchar por su posición y sus obvenciones. Con sus últimos actos en el pueblo, este clérigo rechazaba, quizás, lo que consideraba una iglesia que no le daría la misma autoridad ni los mismos emolumentos la ya conocida por todos.³³⁴

Una vez levantado el padrón, pudo dividirse la población. Así, quedó establecido que en el curato de los Dolores vivirían 578 ladinos y 3702 indios, mientras que en el más antiguo de la Asunción se contaban 362 ladinos y 3749 indios. Como se esperaba que la división fuese lo más exacta posible, se buscó resolver la diferencia en el número de feligreses, especialmente para el caso de los ladinos, por medio de un recorrido mediante el cual, por vista de ojos, se pudiese “ver por qué parte cómodamente se pueda añadir al territorio de la Asunción, quitando al de los Dolores el corto exceso que hay de diferencia de uno a otro, que son ochenta y cuatro almas”. Fue en este episodio que una porción de la feligresía y su arraigo en una parte del pueblo dejó verse con fuerza, al oponerse los ladinos e indios que hacían la diferencia de fieles a ser movidos

³³³ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Curatos, exp.6. Autos hechos por mandato del arzobispo sobre la división y partición del pueblo de Izalco en dos distintos curatos, 1745, ff. 89-93.

³³⁴ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Curatos, exp.6. Autos hechos por mandato del arzobispo sobre la división y partición del pueblo de Izalco en dos distintos curatos, 1745, ff. 89-93.

del lugar que asumían como suyo en Dolores. Al evitar el intento por parte de las autoridades, argumentaron que no podían dejar el lugar “a que le tienen tanto amor porque en él nacieron y se criaron”.³³⁵

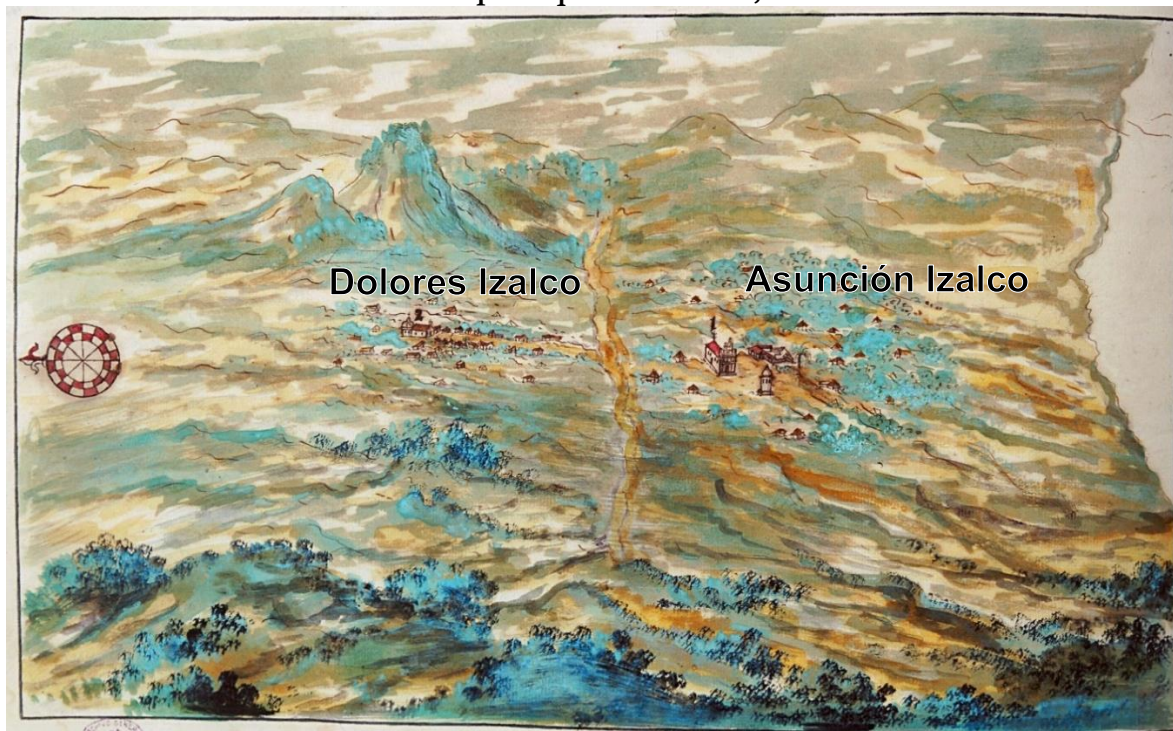
Al analizar los ires y venires de Izalco entre 1714 y 1745, queda claro que la división no respondía a una supuesta dotación de iglesia parroquial para los indios y otra para los ladinos, ya que la fuerza económica del curato era la de la población indígena y, de haberse hecho de esa manera, es poco probable que se hubiera asegurado una congrua sustentación para el cura que fuera a servir la parroquia de las castas. No obstante, tampoco podemos negar que en el nuevo pueblo y parroquia se logró un arraigo importante de ladinos, aunque no al punto de asegurar que en este pueblo se concentraba solo la población criolla y ladina. Además, poco efecto hubiera tenido, tanto para la jerarquía eclesiástica como para la Corona, el dejar al gran grueso de la población indígena en manos de un ministro. En cambio, puede verse que, tanto para la Corona como para los prelados, la sujeción del pueblo, que luego se convertiría en dos, era una urgencia que, por no atendida, había tenido consecuencias lamentables, como lo que sucedió en 1725 y 1726. Se esperaba que esta escisión ayudara a una mejor sujeción del territorio parroquial y, consigo, asegurar la fidelidad de los pobladores a Dios y el Rey.³³⁶ Como decía el monarca en una Real Cédula de 1738: de llevarse a cabo la institución de Dolores, al lado de Asunción, combatiría el “riesgo de las almas que a cada paso se ofrecía en las improvisas tribulaciones, que ocasionaban los violentos accidentes en un dilatado pueblo por ignorar sus individuos”.³³⁷

³³⁵ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Curatos, exp.6. Autos hechos por mandato del arzobispo sobre la división y partición del pueblo de Izalco en dos distintos curatos, 1745, ff. 150r-152r y 163r-165r.

³³⁶ Véase Rocher Salas, “Un baluarte diferente”.

³³⁷ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Curatos, exp.6. Real Cédula, 22-IV-1738, ff. 47r-48v.

Mapa 3.1
Las dos parroquias de Izalco, 1770



Intervenido a partir de AGI, MP-GUATEMALA, 82, “Mapa del curato de Izalco”, 1770.

b. El cambio parroquial, las haciendas y los ladinos

Para abordar el segundo caso nos enfocaremos en la parroquia de la villa de San Vicente de Austria que, a inicios del siglo XVIII, se componía de españoles, mulatos, negros y mestizos. El curato era bastante redituable para el ministro eclesiástico que lo servía, pues en la década de 1710, el cura de turno declaraba que su congrua sustentación ascendía a unos 1 200 pesos anuales. Para mediados de siglo esto sólo aumentaría, llegando a unos 1 800 pesos.³³⁸ Una década después, sin embargo, la renta alcanzaba los 3 400 pesos, aunque el arzobispo sospechaba que la cifra real podía ser, sin problema, unos 5 000 pesos.³³⁹ Adicional a ello, la parroquia de San Vicente resultaba ser un excelente espacio para el desarrollo de los negocios personales que mantenían los curas, como lo demuestra el trabajo de Robert W. Patch sobre el padre Mateo Cornejo, quien, al final de su vida, había amasado una nada despreciable fortuna de casi 100 000

³³⁸ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Sobre el valor anual de las prebendas, 1757, ff. 10r-10v.

³³⁹ Cortés y Larraz, *Descripción Geográfico-Moral*, 191.

pesos, en medio del ascenso de la economía añilera y en estrecha relación con la región que cobijaba a su parroquia.³⁴⁰

Es de resaltar que, a diferencia de casi todas las parroquias de la región, la jurisdicción de la de San Vicente estaba a cargo de la villa que se encontraba más al margen de la administración de indios, devenido de haber sido instituido el curato una vez que la población se había fundado precisamente para que negros, mulatos y mestizos no vivieran en los pueblos de indios cercanos. Ya para mediados del siglo XVII, la villa de San Vicente tenía, de hecho, varios vecinos españoles, numerosa población mestiza e indios laboriosos. Tanto para el gobierno colonial como para el diocesano resultaba claro, desde el siglo XVII, que este creciente sector poblacional, asociado conforme pasaba el tiempo a la categoría de “ladino”, debía ser sujeto de control. Puede plantearse que la fundación de la villa fue la respuesta del gobierno real y la erección de la parroquia la consecuencia de ello, toda vez que el brazo eclesiástico no podía faltar en la sujeción de los vasallos como se asistió en el caso anterior, a la vez que se aseguraba también el sustento espiritual.³⁴¹

San Vicente fue administrada como parroquia en la villa y su *hinterland*. Su jurisdicción, a diferencia de las demás administraciones eclesiásticas de la región, no recayó sobre otros pueblos o barrios, al menos no hasta la década de 1750 en que se le agregaron los pueblos de Istepeque y Apastepeque, arrebatados de manos regulares en el contexto de la secularización de doctrinas. En cambio, trataba de expandir sus esfuerzos en la cura de almas, también, en varias haciendas, valles y sitios que se encontraban, respecto a la iglesia parroquial, próximos algunos y lejos otros. No que los demás curatos no hayan experimentado el crecimiento de las haciendas en sus jurisdicciones. Es más: a raíz de ello, varias parroquias se vieron envueltas en una serie de desafíos que este cambio en el área rural les imponía; no obstante, parecía ser aquí más evidente que buena parte de los parroquianos vicentinos veían su vida transcurrir, cuando no en la villa, en las unidades productivas y en los asentamientos irregulares, llamados —y disimulados, según denunciara un prelado algunas décadas después—, como haciendas, hatos y estancias. El hecho de que esta parroquia se acostumbrara a la administración de ladinos y de haciendas de forma tan temprana no significaba, sin embargo, que se tuviera un control efectivo sobre toda la

³⁴⁰ Patch, “Cura y empresario”.

³⁴¹ Lokken, “From Black to Ladino”, 161.. No faltaron las políticas de este tipo, que, preocupadas por la presencia abundante de este sector poblacional, permitieron el establecimiento de este tipo de lugares, hasta elevarlos a pueblos o villas, como sucedió en el caso de la villa de San Diego de La Gomera a inicios del siglo XVII. Lokken, “Génesis de una comunidad”.

población. Eso fue lo que el arzobispo Cortés y Larraz denunció al describir la parroquia en 1770.³⁴²

Para 1715 se quejaba su párroco de ser éste un curato “sumamente dilatado y trabajoso, que hace imposible que un sólo ministro pueda, con seguridad de conciencia, administrarlo”. El principal obstáculo, según este testimonio, consistía en que el clérigo que lo atendía tuviera que hacerlo en un territorio que cubría, aproximadamente, cuarenta leguas, con varios valles en su interior. Como muestra, a catorce leguas del centro de la parroquia se encontraba un distante valle llamado Titihuapa, adscrito a esta parroquia, donde había numerosas haciendas y obrajes de añil que albergaban a un importante número de población de origen mulato.³⁴³ Este valle, que contaba con unos trescientos feligreses, estaba bastante alejado, y las almas eran, según sabía el obispo Álvarez de Toledo, “todas rústicas e incultas”. En tiempo de lluvias, les era imposible a los feligreses salir del valle y, aún más, que el cura llegase a atenderlos, a lo que se sumaba la inexistencia de iglesia, ermita o lugar de culto.

Este valle había sido fundado con el nombre de Puebla de Titihuapa, según presumían los pobladores, en el año de 1681 en un llano conocido como de San Cristóbal, a 3 kilómetros del río Titihuapa.³⁴⁴ Contaba, como sabían las autoridades eclesiásticas, de varias haciendas y hatos, y la presencia eclesiástica era necesaria, como coincidían el párroco, los vecinos de San Vicente, el prelado y los mismos habitantes de Titihuapa. Sin encontrar resistencia, las diligencias para hacer efectiva la división parroquial se hicieron de forma expedita. Es de esta fundación de la que a continuación se dará cuenta para, al final, mostrar las implicaciones que esto tuvo en el proceso de crear un campo de influencia para la parroquia.

Ya el obispo en funciones el año de 1714, a su paso por Titihuapa, había dado licencia para que se levantara una ermita para la pronta administración de los sacramentos, y también promovió la designación de un cura coadjutor para asistir en el distrito de la parroquia y remediar el hecho de que hubiese personas que morían sin confesión y no recibían con la puntualidad debida otros servicios religiosos. Vale la pena detenerse en este punto, pues la promoción por

³⁴² Cortés y Larraz, *Descripción Geográfico-Moral*, 188-93.

³⁴³ Según se sabe, la población mulata creció considerablemente a lo largo del siglo XVIII en la parroquia de Titihuapa. Al cierre de la centuria, existían poco más de 5 000 personas (entre almas de confesión y párvulos). De éstas, el 85% eran mulatas, el 5% españolas y poco más del 9% indias. Véase AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástica. Vicarías territoriales. San Vicente, leg.1. “Padrón de la feligresía de la canónica Titihuapa, con treinta y tres fojas útiles, y números de casados y calidades, viudos, viudas, solteros, párvulos y números de confesión”, 1797, f. 1r.

³⁴⁴ Lardé y Larín, *El Salvador: historia*, 167-68.

parte de la feligresía pretendía iniciar un proyecto parroquial, ya que estas edificaciones, a lo mucho, debían servir para algunas celebraciones religiosas y no podían sustituir a las iglesias parroquiales y a sus curas y coadjutores.

Ya que levantar la ermita y asignar un ayudante parecía insuficiente en lo que se refería a la problemática del valle, pues el coadjutor auxiliaba al párroco en toda la jurisdicción y no sólo en esta área, tan lejana de la cabecera parroquial. Por ello, el prelado consideró inminente la erección de una nueva parroquia conforme los deseos de la feligresía de ese sitio, y, para ello, la ermita sería un buen punto de partida. Nombrar a un nuevo cura en la villa de San Vicente para poder turnar mensualmente su administración, como sucedía en San Salvador y San Miguel — donde cada cura atendía un mes en la ciudad y, el próximo, en los pueblos adscritos—, también se planteó como posibilidad. En cualquier caso, el bachiller don Antonio Trejo de Osorio, cura rector más antiguo de San Salvador, fue comisionado en ese mismo año para hacer las averiguaciones y autos necesarios, con la mira de lograr que los vecinos y moradores fuesen bien administrados y educados, “y para que sean más puntualmente asistidos con el pasto espiritual, doctrina y santos sacramentos”.³⁴⁵

Al respecto, el párroco de San Vicente, el bachiller don Joseph Vásquez de Molina, manifestó su acuerdo con la medida de deslindar el valle de su administración alegando que le resultaba trabajoso atender a la población que ahí vivía, además de la existencia de muchas haciendas y obrajes de añil en las inmediaciones, sin contar con los riesgos que —decía— suponía cruzar el río de Titihuapa, afluente del Lempa. Sumado a ello, Vásquez Molina explicaba en lo relativo a la congrua sustentación del cura que ahí hubiese de administrar. A los ciento sesenta y cuatro pesos que al momento redituaban las haciendas, debían sumársele la cantidad que debía importar esta nueva jurisdicción, por el número de vecinos del valle que tanto se habían conmovido por la erección de la ermita que el obispo había ordenado levantar. Continuaba el cura asegurando que “se puede y debe esperar que con el tiempo pueda ser república muy crecida”.³⁴⁶

El comisionado de la pesquisa, Trejo de Osorio, interrogó a algunos vecinos prominentes de la villa de San Vicente de Austria, integrantes del cabildo, respecto a la materia, quienes

³⁴⁵ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicaría de San Vicente, Caja 3. Autos sobre la división y partición del beneficio curato de la villa de San Vicente de Austria, 1714, ff.1r-6v.

³⁴⁶ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicaría de San Vicente, Caja 3. El Br. D. Joseph Vásquez de Molina sobre erigir un nuevo curato en el valle de Titiguapa, 1714, ff. 8r-9r.

coincidieron en la necesidad de que hubiese dos curas para que no quedaran personas a punto de morir sin confesión. Sin embargo, la opinión sobre la forma en que se dividirían el trabajo estos dos ministros era variada. Por ejemplo, el capitán Joseph de Cañas, alcalde ordinario, creía conveniente que la administración se alternase temporalmente entre ambos clérigos, mientras que el alférez Bartolomé de Quintanilla decía que, “por la experiencia que tiene, le parece más acertado que cada uno quede curato de por sí separado, porque donde hay dos en un mismo curato suelen no llevarse y haber muchas diferencias”, de lo que se le seguía a la feligresía una serie de problemas “y quiebras, por el afecto que pueden tener a uno y otro”. Algo similar opinaba el teniente y regidor Nicolás Lobato Juárez quien añadía que, al compartir el servicio alternado con la villa, no se sabría con seguridad si el cura que le tocara iría o no al distante valle.³⁴⁷

Por su parte, los vecinos y moradores del valle de Titihuapa decían que esta área contaba con numerosísimas haciendas y obrajes de hacer tinta añil. Aseguraban ser imposible que un sólo ministro se hiciera cargo de todo el curato de San Vicente y consideraban por tanto necesaria la erección de una nueva parroquia. Sustentaban estas afirmaciones a partir de argumentos parecidos a los de los vecinos de la villa, agregando que los cuerpos de quienes morían en algunas haciendas rara o nula vez eran llevados a sepultar en la iglesia parroquial de San Vicente de Austria, pues ello implicaba dos días de camino, como decía el hacendado Diego Mejía. Para tener certeza del número de haciendas, hatos y almas de confesión, el bachiller don Antonio Trejo de Osorio interrogó sobre ello a cuatro vecinos y dueños de unidades productivas del valle y, así, logró determinar que existían 46, entre haciendas y hatos, en las que se distribuían 288 personas de confesión y comunión, sin tomar en cuenta a los párvulos (cuadro 3.1).³⁴⁸

Cuadro 3.1
Haciendas y hatos en el valle de Titihuapa: sus almas de confesión

Haciendas y hatos	Personas de confesión	Haciendas y hatos	Personas de confesión
Hacienda de San Andrés	12	Hacienda de Santa Cruz	6
Hacienda de San Juan	8	Hacienda de San Francisco	8
Hacienda de San Francisco Miqueresque	5	Hato de Diego Rivera	3
Hato de Bartolomé Rivas	4	Hato de Cristóbal Meléndez	6
Hacienda de Santa Lucía	3	Hacienda de Pedro Bonilla	11

³⁴⁷ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicaría de San Vicente, Caja 3. Autos sobre la división y partición del beneficio curato de la villa de San Vicente de Austria, 1714, ff. 10v-14r.

³⁴⁸ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicaría de San Vicente. Caja 3. Nómina de las haciendas y hatos contenidos en el valle de Titihuapa, 1714, ff. 16r-19r.

Haciendas y hatos	Personas de confesión	Haciendas y hatos	Personas de confesión
Hacienda de la Candelaria	4	Hacienda de Pedro de Urquía	13
Hacienda Nombre de Dios	12	Hacienda de Cuyantepeque	4
Hacienda de San Marcos	4	Hato de Lucano	6
Hacienda de San Antonio	6	Hacienda de Juan García	6
Hacienda de San Jacinto	6	Hacienda de la Candelaria	3
Hato de Manuel Hernández	2	Hacienda de Pedro Zorita	5
Hato del Remolino	9	Hacienda de Matías Carrillo	4
Hato de Joseph Hernández	5	Hacienda de Pedro Carrillo	3
Hacienda de Copinolapa	5	Hacienda de Domingo Alfaro	5
Hacienda de Gualmulepa	3	Hacienda de D. Francisco del Castillo	14
Hacienda de Santa Lucía	15	Hacienda de Mateo Ruiz	4
Hato de Juan Cristóbal	2	Hato de Diego de Arévalo	6
Hacienda del Cerro de Ávila	13	Hacienda de Sebastián Enríquez	6
Hacienda de San Lorenzo	5	Hacienda de María López	12
Hato de Pedro Juan	4	Hato de Ignacio de Ayala	4
Hato de Miguel Meléndez	5	Hacienda de Palacio	2
Hato de Joseph de Salazar	2	Hacienda de San Sebastián Zizicual ^a	6
Hacienda de la Candelaria	5	Diferentes haciendas y hatos en donde había personas laborías	13
Total de personas de confesión		288	

a: en esta hacienda se hizo la elección para erigir la ermita parroquial del nuevo curato.

Fuente: AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicaría de San Vicente, Caja 3. Nómima de las haciendas y hatos contenidos en el valle de Titiguapa, 1714, ff. 16r-19r.

En este sentido, todo parece indicar que la provisión de un curato para el valle fue promovida por un grupo de pequeños hacendados. Fue precisamente en unas tierras perteneciente a uno de ellos que nació, incluso, el edificio que daría pie al proyecto parroquial. En ese sentido, no debe desestimarse la posibilidad de que la piedad y el espíritu cristiano haya movido a que los pequeños terratenientes promovieran, desde sus haciendas, la institución de la parroquia; sin embargo, debe tenerse en cuenta también que, al ser estos dueños de haciendas beneficiados con una iglesia en la que pudieran cumplir con sus preceptos, el trabajo y el rendimiento económico asociados a sus unidades productivas no se verían comprometidos, como sí sucedía cuando la grey se veía obligada a tomarse un tiempo considerable en cruzar ríos para llegar a la iglesia en donde cumplirían con sus obligaciones cristianas más importantes.

Sin duda también influyó en que fuese más fácil la erección de una nueva parroquia la ya mencionada ermita que en enero de ese año de 1714 Álvarez de Toledo había mandado a construir, aunque fuese de paja. Esta edificación, sita en la hacienda de San Sebastián Zizicual, servía, desde entonces, como lugar importante de culto para los vecinos, pues como indicaba Pedro Zorita –otro dueño de hacienda del valle– con esta capilla “se da principio a la nueva

parroquia y población que se pretende”. No menos significativo era el hecho de que Juan de Ayala, el dueño de la hacienda en donde se encontraba la ermita, había hecho la donación del terreno en que este sitio de culto se asentaba para cooperar a su fundación, “por el sumo bien que se les sigue en tener el consuelo espiritual de sus almas”. Esta construcción fue de vital importancia para los vecinos y su pretensión de contar con cura que administrase en la zona, pues constaba que le habían pedido al obispo licencia para erigirla, junto a una cofradía. Ambas, por cierto, bajo la advocación de Nuestra Señora de los Dolores, como se llamaría el nuevo curato.³⁴⁹

El dictamen emitido por Trejo de Osorio sobre la partición del curato manifestó, de manera clara, que era necesario separar el valle de la parroquia de la villa de San Vicente de Austria. En sustento de esta decisión argumentaba que la feligresía del curato entero era de 1 689 adultos y 810 párvulos, siendo 288 las personas de confesión las que vivían en el valle de Titihuapa. La suma de las obvenciones del curato ya existente era de 1229 pesos y 6 reales; se le restarían 164 pesos para la nueva fundación que, además, tendría una congrua suficiente si se le añadía la viabilidad de fundar las tres cofradías semaneras que debía tener cada curato, las primicias de las haciendas de tinta añil, los ingresos ocasionales y otras obvenciones.³⁵⁰

Por otra parte, adicional a la congrua establecida por el cura de San Salvador en su comisión, el párroco de San Vicente se obligó a pagar anualmente 200 pesos de sus bienes y obvenciones para contribuir a que hubiese ministro eclesiástico en Titihuapa, al menos hasta que éste alcanzare la cantidad de 500 pesos anuales de congrua sustentación. Además, el obispo Álvarez de Toledo, al ver los autos formados por Trejo de Osorio, se convenció aun más de la necesidad de la erección del nuevo curato, por lo que no dudó en donar varias alhajas para la iglesia parroquial: cáliz de plata, salvilla, vinajera, depósito para el Santísimo Sacramento, ampollita para los santos óleos, campanas grandes y una pequeña para las misas, ara, manteles, palia, frontal, amito, casullas, junto a dos imágenes de Nuestra Señora de los Dolores y unos libros de administración. De esta manera, y contando con la licencia del vicepatrono, —a la sazón

³⁴⁹ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicaría de San Vicente, Caja 3. Autos sobre la división y partición del beneficio curato de la villa de San Vicente de Austria, 1714, ff. 19v-23v.

³⁵⁰ De gran interés resulta, también, la explicación del dictaminador Osorio sobre la inconsistente asistencia de los vecinos del valle a la villa de San Vicente Austria para cumplir con los preceptos anuales. Decía de los feligreses, que muy difícilmente iban a la villa a cumplir sus preceptos anuales o a recibir los sacramentos, que no tenían más ropa que la rústica del campo, a lo que les sobrevenía la pena “de no causar risa por su hábito indecente”. Por ello, les causaba gran alegría la nueva fundación. AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicaría de San Vicente, Caja 3. Dictamen del Br. D. Antonio de Trejo de Osorio, sobre la partición del curato de San Vicente de Austria, 1714, ff. 25r-27r.

don Toribio de Cosío, presidente de la Real Audiencia—, se erigió el nuevo curato que tenía todo el valle de Titihuapa como jurisdicción, “desde el río de este nombre para adelante”, más algunas haciendas que quedaban en la otra orilla del afluente, pero ciertamente con mayor cercanía a la nueva iglesia parroquial.³⁵¹

Cabe preguntarse, a este respecto, ¿por qué una fundación tan expedita? ¿Qué elementos favorecieron el hecho de que esta división parroquial no encontrara resistencia? Para responder estas preguntas, quizás deba considerarse, primero, que la distancia podía desempeñar un papel importante en la administración y, por estar tan alejado de la cabecera parroquial, el valle aquí referido le implicaba al cura de San Vicente más problemas que beneficios. Es por ello por lo que no dudó en ceder el control sobre esta porción de su territorio y, de hecho, dar parte de sus caudales para el sostenimiento de quien sirviera la parroquia. Esto tenía sentido si se considera que para el cura era mejor asegurar el sustento a partir de la población que sujetaba de manera efectiva. Como se vio, sus ingresos no eran nada despreciables, considerando que esta parroquia estaba dentro de las que mejores obenciones reportaban a sus titulares, al lado de curatos como los del Sagrario, en Guatemala, y los de San Salvador, San Miguel y Chiquimula de la Sierra. Todo ello sin tomar en cuenta que, como otros párrocos que lo antecedieron y sucedieron en San Vicente, junto a los clérigos que ahí residían, lograban cuantiosas ganancias al insertarse en los negocios del añil y el ganado.³⁵²

También es importante preguntar por qué no se mantuvo en pie la primera alternativa, es decir, el mantener la ermita y un cura coadjutor con términos señalados en todo el valle de Titihuapa. Y es que, en ese sentido, debe tomarse en cuenta que el obispo no sólo contaba con la división parroquial como herramienta para la construcción de la territorialidad eclesiástica. En realidad, un cúmulo de estrategias podían utilizarse en relación con ello; por ejemplo, nombrar personal auxiliar, ordenar a sus párrocos a que se atendiera a más población de la que ya sujetaban (el caso de los párrocos regulares y la atención de la población no india), emitir licencias para officiar en los edificios religiosos de las haciendas y usar la visita pastoral en otros lugares que no fueran cabeceras y pueblos de visita.³⁵³ No obstante, se decantó por la división de la parroquia.

³⁵¹ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicaría de San Vicente, Caja 3. Autos sobre la división y partición del beneficio curato de la villa de San Vicente de Austria, 1714, ff. 28r-41r.

³⁵² Belaubre, “Elus du monde”, 33-34.

³⁵³ Sobre estos asuntos, véase Aguirre Salvador, “La integración de las haciendas”.

Como ya señalé, al visitar Álvarez de Toledo a inicios de 1714 a la villa de San Vicente, mandó a que se construyera la ermita y señaló un coadjutor, ínterin se encontraba otra solución: una nueva parroquia o, bien, dotar de un cura más a San Vicente y turnar la administración del valle. Esta última solución hubiera sido poco favorable al beneficiado que ya estaba en esta jurisdicción, toda vez que hubiera implicado mermar su capacidad de influencia sobre uno de los curatos más importantes de la diócesis. A la vez, también le hubiera jugado en contra el poner en entredicho todo el régimen de ingresos y el resto de los aspectos vinculados a la economía parroquial en su distrito.³⁵⁴ Con eso en mente, es comprensible por qué el cura fue uno de los primeros promotores en la separación del territorio de ese valle, que de cualquier manera no atendía del todo bien y que poco le significaba frente a la administración de la villa de San Vicente de Austria y su hinterland. Como se recordará, incluso salió de su bolsillo parte del sostenimiento del nuevo curato mientras las obenciones se regularizaban.

Por su parte, el mantenimiento de un coadjutor permanente en Titihuapa habría sido más plausible para la instauración de un control episcopal más efectivo, toda vez que el prelado habría sido el responsable de nombrarlo y costearlo, como sucedió en los meses anteriores a la erección de la nueva parroquia.³⁵⁵ Sin embargo, como esto no se practicó, puede ser que ampliar la mirada pueda dar algunas pistas al respecto. En este punto valga considerar a la región de San Vicente como un espacio con pocos núcleos de irradiación cristiana, como se muestra arriba en el mapa 2.3. De ahí que la fundación de nuevas parroquias aquí fuera significativa para la sujeción de espacios no territorializados por el aparato eclesiástico (otros valles y pueblos, por ejemplo). Además, la existencia de una cabecera parroquial en este punto permitió, posteriormente, incorporar a dos pueblos cercanos que, tras la secularización de doctrinas de la década de 1750, dejaron de pertenecer a la parroquia de Cojutepeque, antaño dominica: Goacotecti y Sensuntepeque.³⁵⁶ En años posteriores, la incorporación de valles y hasta la división de las calidades de unos de sus pueblos, Sensuntepeque, en indios y ladinos, confirma el hecho de que

³⁵⁴ La propuesta incluía que se administrara “partiendo entre ambos toda la congrua del año, a fin de cada mes, para que queden iguales, así en ella como en el trabajo de la administración, asistiendo en la administración de la villa en alternación, seis meses, y otros seis en dicho valle de Titihuapa cada cura”. AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicaría de San Vicente. Caja 3, Autos sobre la división y partición del beneficio curato de la villa de San Vicente de Austria, 1714, f. 2r.

³⁵⁵ Sobre el asunto de los coadjutores y vicarios: Aguirre Salvador, “Parroquias”, 24-26.

³⁵⁶ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Sobre el valor anual de las prebendas, 1757, f. 10v.

esta parroquia se convertiría en un importante espacio para el desempeño de la cura de almas, la devoción de los fieles, así como para la extensión de la influencia diocesana.³⁵⁷

Por otro lado, para la jerarquía eclesiástica, la sujeción del territorio y sus consecuencias económicas era algo que también se promovía de manera activa. Sobre todo, en una época tan tumultuosa como la que marcó la prelación de Álvarez de Toledo, una nueva jurisdicción y la suma de más feligreses tenía fuertes implicaciones en la dirección del Obispado. Máxime si se considera que se trataba de crear una parroquia en una zona en la que abundaba la producción de añil y ganado, o, lo que era lo mismo para la Iglesia, una fuente importante para sus finanzas al tratarse de un territorio que, se esperaba, contribuiría a la gruesa decimal. En ese sentido, aunque no he podido consultar registros sobre lo que se diezaba en la parroquia de Titihuapa en el siglo XVIII, las primicias parecen ser un buen indicador de la relevancia que pudo tener esta iglesia parroquial, el carácter agrario y su territorio a la hora de recaudar el diezmo. En ese sentido, al finalizar el siglo XVIII, las primicias reportaban al cura la importante cantidad de 1 400 pesos. Como es de suponer, ningún otro ingreso se podía comparar con este rubro. Por supuesto, para entonces la modesta parroquia constituida en 1714 había ganado control sobre más haciendas y valles, así como también se le habían anexado algunos pueblos.³⁵⁸ Con eso en mente, no deja de llamar la atención que el control sobre este territorio fue algo progresivo y, a la larga, sirvió no sólo para mejorar la cura de almas, sino que contribuyó en dotar de fuerza al aparato eclesiástico, junto a sus rentas. Esto se podía lograr si se buscaba la incorporación de las unidades productivas al orden eclesiástico.

En cualquier caso, el proyecto de la comunidad parroquial siguió en pie a lo largo del siglo XVIII y, puede suponerse, también apoyado por el resto de la grey—entre la que había varios labradores mulatos—. Para 1719, Dolores Titihuapa ya contaba con tres cofradías para sostener el culto local: la del Santísimo Sacramento, la de Nuestra Señora de los Dolores (con un pedazo de tierra entre sus bienes) y la del Cristo de la Caridad. Y aunque la dinámica seguramente se vio afectada por una peste de viruela que se llevó consigo a varios fieles en 1731, no deja de llamar la atención que Gómez de Parada consagró, en febrero de 1734, dos campanas pertenecientes a la iglesia, que fueron llevadas hasta Apastepeque: una a Nuestra Señora de los Dolores y la otra

³⁵⁷ Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral*, 1:181-87.; AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Vicente, leg.1. “Quinquenios de la canónica de Titihuapa”, 1792-1796, ff. 321r-321v.

³⁵⁸ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Vicente, leg.1. “Quinquenios de la canónica de Titihuapa”, 1792-1796, ff. 321r-321v.

al Señor Jesús, evidenciando que la comunidad parroquial y su iglesia se sostenían pese al embate. Ya a fines de la década de 1760 la situación era bastante diferente. Resaltaban 9 asociaciones de fieles más, al lado de las tres cofradías fundacionales. En especial, debe considerarse la cofradía de Dolores, que contaba entre sus bienes 2 300 pesos, 1 300 cabezas de ganado, 13 mulas, 40 yeguas y 25 caballos, y la del Santísimo Sacramento, con un capital de 742 pesos, 123 cabezas de ganado y 30 mulas.³⁵⁹

Mapa 3.2
El curato de Titihuapa, 1770



Fuente: AGI, MP-Guatemala, 99, “Mapa del curato de Titihuapa”, 1770.

Pasando al tercer caso, que ilustra la reconfiguración parroquial por la que atravesaban los territorios de la Diócesis de Guatemala y en particular el área a la que se avoca este trabajo, nos remontamos a inicios de la década de 1670 cuando se presentó al obispo de Guatemala una petición del cura de la ciudad de San Miguel, el bachiller don Juan López de los Cameros, para incorporar a su jurisdicción los pueblos de Sensembra, Yamabal y Guatajiagua, que entonces pertenecían al partido de San Francisco Gotera. Para sustentar su petición, el cura expuso que estos tres pueblos estaban cercanos a los límites de su parroquia y, además, que los indios se

³⁵⁹ Visita al curato de Titihuapa, 1719, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3, 287-292; Lardé y Larín, *El Salvador: historia*, 168.; Montes Mozo, *Etnohistoria de El Salvador*, 1:56.

encontraban “deseosos de que vuestra señoría ilustrísima, siendo servido, los agregue a este partido”, pues el curato de Gotera donde eran administrados atendía la cantidad de quince pueblos, lo que da un indicio de lo atareada que pudo haber sido esta tarea.

Pero el bachiller Joseph de Cuevas, a la sazón cura de la parroquia a la que se le pretendía sustraer los pueblos en cuestión, se opuso a la solicitud alegando que la pretensión era infundada pues él administraba los sacramentos de manera puntual y para atender con diligencia a sus feligreses pagaba de su bolsillo un coadjutor, pese a la cortedad de su congrua sustentación, acudiendo “más al descargo de conciencia que a utilidades temporales”. Cuestionando la solicitud del cura expuso además que el afectar la jurisdicción de un curato no le correspondía a ningún párroco, sino a los obispos “como principales párrocos y pastores de este obispado”. Por último, decía que su curato de Gotera no contaba ni siquiera con los 400 tributarios que eran requeridos para la existencia de una parroquia, por lo que sus ingresos eran cortos, a diferencia del curato del solicitante situado en la ciudad de San Miguel que, además, recibía 50 pesos de la mesa capitular por razón de cura de españoles. Por todos estos argumentos, Cuevas pedía silencio perpetuo en el asunto. Ante esta abierta y activa oposición, el padre Cameros cesó en su pretensión y la problemática de la escasa y dispersa feligresía en pueblos y haciendas del curato de Gotera no volvió a discutirse sino hasta 1714.³⁶⁰

En lo que respecta a lo que refería este cura sobre los pocos tributarios que había en todo el distrito de Gotera, y que le afectaba directamente en sus ingresos (por el pago que se hacía de doctrina), puede tomarse por fidedigno, toda vez que en la región de San Miguel fue bastante común el despoblamiento indio, ya fuera porque sufrían los embates de los desastres o porque el abandono de los pueblos también se había hecho una práctica común. El impacto para el aparato eclesiástico era más evidente en las fábricas de las iglesias parroquiales, pues apenas salían a flote por “la cortedad y omisión de los indios”.³⁶¹ Para 1714, el bachiller don Andrés de Aragón, párroco por entonces de Gotera, declaraba que en toda la parroquia había unos 800 indios feligreses —por debajo de los 400 tributarios que alegaba no tener el padre Cuevas—. Sin

³⁶⁰ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Salvador, leg.4. Autos hechos sobre agregar al beneficio de la ciudad de San Miguel tres pueblos del de Gotera que son el de Sensembra, Yamabal y Guatajiagua, a pedimento del padre Juan López de los Cameros, cura beneficiado de dicha ciudad de San Miguel, 1670, ff. 1r-5r.

³⁶¹ Visita al curato de Gotera, 1711, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 2, 77-78.

embargo, Aragón añadía un dato de suma importancia, que era el de la población ladina: alrededor de 2 109 fieles.³⁶² ¿En dónde se encontraba esta grey?

En ese contexto, en 1714, el cabildo de la ciudad de San Miguel remitió al obispo una misiva para manifestarle su preocupación por la crecida cantidad de familias ladinas que vivían en haciendas y parajes. Por esto, se hacía difícil administrarlas religiosamente, “no por omisión de los padres curas, sino por la distancia que hay de camino”, decían, agregando que las rutas que los ministros debían tomar estaban en malas condiciones. Con eso en consideración, la corporación propuso al prelado que se fundara una iglesia parroquial con la advocación de Nuestra Señora de los Dolores, para atender a toda esa población —casi 500 familias, decían— que no lograban administrar los párrocos de San Miguel y San Francisco Gotera. Debido a esto último, aseguraba el cabildo que el cura que quedara a cargo de esta nueva fundación tendría suficiente congrua.³⁶³ Por ende, si bien es cierto que el cura tenía poca feligresía india, lo que le afectaba directamente en sus ingresos por concepto de doctrina, también es cierto que la grey ladina le aseguraba cierto sustento. No obstante, este aspecto quedó en silencio por parte de Cuevas debido, seguramente, a que no apoyaba su causa de mantener sus pueblos de administración intactos.

Ante la solicitud de la corporación municipal, y gracias a la ya referida visita realizada por el obispo Álvarez de Toledo en febrero de 1714, el prelado pudo constatar que Gotera contaba con dieciséis pueblos de administración, en los que vivía mucha población ladina. Vio, sumado a ello, que en el territorio de esa jurisdicción había varias haciendas de añil y ganado mayor, rancherías y hatos en los que también vivían familias enteras de ladinos. Resultaba claro que el párroco no atendía debidamente a su feligresía, pero no por motivos achacables al cura —explicaba Álvarez de Toledo—, sino que “siendo uno, como hasta aquí lo ha sido, por la imposibilidad en que en los tiempos de agua se constituye, ni poder pasar dicho río [Torola], y más en los casos que de noche pueden suceder”. Ante ello, el obispo decidió que sería conveniente mejorar la administración del beneficio de San Francisco Gotera, aunque quedaba

³⁶² Visita al curato de Gotera, 1714, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 2, 262. Dato que se repetiría en la visita realizada en 1719. Visita al curato de Gotera, 1719, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3, 273.

³⁶³ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Salvador, leg.4. El cabildo de la ciudad de San Miguel al obispo de Guatemala, 1714, ff. 6r-7r.

en duda la manera como podría remediarse esa desatención: si designar a dos curas en el beneficio, establecer un coadjutor o dividir el territorio de la parroquia señalando uno nuevo.

Una vez más, el prelado debía escoger, de su utillaje, la forma en que iba a contribuir a la construcción de la territorialidad del espacio eclesiástico. Con el objeto de dilucidar la mejor opción, comisionó al bachiller don Ramón Hidalgo de Cartagena, cura de Usulután, para hacer las averiguaciones correspondientes. Adicional a este encargo, Hidalgo de Cartagena también fue comisionado para hacer averiguación sobre la administración del curato rectorado de San Miguel, a cargo de dos curas por entonces.³⁶⁴

No se sabe con certeza lo sucedido mientras se llevaba al cabo la averiguación, toda vez que los autos que implicaba no han podido localizarse; sin embargo, puede recurrirse a las visitas pastorales para conocer la situación parroquial en los confines orientales de la diócesis guatemalteca, tanto antes de la propuesta de cambio en 1714 como después de esta reforma. Tenemos información de las visitas de 1711 del obispo fray Mauro de Larreategui y Colón, la de febrero de 1714 del prelado Álvarez de Toledo, la de diciembre de 1719 del visitador don Joseph Sánchez de las Navas y, finalmente, la de 1734 del obispo Gómez de Parada. En la primera, de 1711, además del cura, el maestro don Andrés de Aragón, aparece un coadjutor, el bachiller don Joseph Fernández Bentura de Turcios. En las visitas de 1714 y 1719 se constató la presencia en el curato de Gotera de un cura beneficiado y dos coadjutores, en tanto que en la de 1734 solamente se menciona al cura. Destaca en esta última visita la existencia de una coadjutoría: la de San Juan Osicala. Los datos aportados por estas visitas sobre curatos y anexos se consignan en el cuadro 3.2.

Cuadro 3.2
Curato de Gotera y sus anexos según tres visitas pastorales, 1711-1734

Anexos Gotera 1711	Anexos Gotera 1714	Anexos Gotera 1719	Anexos Gotera 1734	Anexos coadjutoría Osicala 1734
San Fco. Gotera	X	X	X	
San Pedro Sensembra	X	X	X	
San Andrés Yamabal	X	X	X	
Santiago Guatajiagua	X	X	X	
Concepción de Chilanga	X	X	X	
Lolotiquillo	X	X	X	
San Francisco Lolotique	X	X	X	

³⁶⁴ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Salvador, leg.4. Autos sobre la división del curato de San Francisco Gotera, 1714, ff. 7v-10r.

San Juan Osicala	X	X		X
Asunción de Cacaopera	X	X		X
Santa Catalina Meanguera	X	X		X
San Gaspar Jocaitique	X	X		X
N. S. de la Asunción de Perquín	X	X		X
Santiago Torola	X	X		X
Santiago San Simón	X	X		X
San Miguel Goalococti	X	X		X
San Marcos Yoloaiquín	X	X		X
Arambala				X

Fuente: Visita al partido de Gotera, de la jurisdicción de San Miguel, 1711, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, vol. 2, 76-81; Visitas del beneficio curado del partido de San Francisco Gotera en 1714 y en 1719, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, vol. 2, pp. 260-266 y vol. 3, pp. 271-277; y Visita del curato de San Juan Osicala, 1734, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, vol. 5, en prensa.

Como puede verse con claridad en el cuadro anterior, el territorio del curato de Gotera fue dividido de manera que pudiera establecerse una coadjutoría delimitada (Osicala), y resulta evidente que este reajuste se dio entre los años de 1719 y 1734, atendiendo con posterioridad la reforma propuesta por el obispo Álvarez de Toledo en 1714. La coadjutoría se había quedado, en ese sentido, con la mayoría de población india. Esta información hace suponer, entonces, que la creación de esta por parte de la jerarquía eclesiástica y la separación interna del territorio obedeció a aliviar la administración en las partes más pobladas de indios del curato de Gotera. Además, resalta que aquí, con gran fuerza, la “tiranía del espacio” dejaba caer su peso sobre los hombros de los párrocos en un medio geográfico que debían conquistar cotidianamente. En el camino, y muchas veces alejado de él, varios pajuides y haciendas. Los primeros llenos de indios con poca estabilidad como para que sus moradores se quedaran en ellos por mucho tiempo, y las segundas con bastante población estacional, de la que pocas noticias llegaban a los curas.

No sería exagerado decir que este distrito sería reconocido como uno de las más difíciles de administrar en todo el Obispado, como bien lo anotaría Cortés y Larraz al recordar los esfuerzos que realizó para llegar a los pueblos que conformaban la, para entonces, ya creada parroquia de Osicala.³⁶⁵ Por ello, bien vale preguntar en qué sentido todo este entramado era sujeto de integrarse al orden eclesiástico y, si era así, de qué manera.

³⁶⁵ Cortés y Larraz, *Descripción Geográfico-Moral*, 177-80. El concepto de “tiranía del espacio” es usado como un elemento determinante, en el sentido que se puede encontrar en Romano, *Mecanismo y elementos del sistema, passim y máxime* 325-27.

2. Las haciendas: ¿integradas o al margen de las parroquias?

Para fines del siglo XVII e inicios del XVIII, ya era un hecho que la naturaleza de los pueblos de indios había cambiado de forma considerable. Estos no sólo aumentaron en población y diversificación de las calidades de sus habitantes (pues creció el número de individuos españoles y mulatos o ladinos en varios de ellos), que alteraba su organización formal, sino que también se integraron a las dinámicas económicas de las unidades productivas, sobre todo haciendas (que, en términos generales, incluían haciendas y obrajes de añil, estancias ganaderas, trapiches y salinas).³⁶⁶ Esta integración se hizo muy evidente al registrarse una activa movilidad de indios tributarios que, muy a pesar de los esfuerzos de la Corona y de sus ministros, que buscaron prohibir esta práctica, representaban mano de obra requerida por los hacendados, especialmente para el corte y beneficio del añil, aunque también en otras explotaciones agrarias. De manera importante, es de notar que varios de los indios que se marchaban de sus pueblos se mezclaban entre la población ladina con la intención de evadir el tributo, lo que preocupaba también a las autoridades coloniales reales y eclesiásticas, así como a los principales de los pueblos.³⁶⁷

A lo largo del período de estudio pueden encontrarse testimonios que refieren a una insistencia por reducir a indios que optaban por la migración estacional a estos centros productores. Por lo general, eran las autoridades de los mismos pueblos quienes primero se percataban de la salida de los tributarios, pues eran los responsables de reunir y aportar el tributo que los ausentes no pagaban y sin embargo era exigido a la república de indios por encomenderos u oficiales reales con base en las tasaciones y matrículas vigentes. No menos consternación para estas autoridades era la ausencia de los sujetos que faltaban olvidando obligaciones en el pueblo de origen en perjuicio de sus hijos y cónyuges.

Estas preocupaciones las expresaron en 1681, por ejemplo, los regidores del pueblo de San Juan Cojutepeque, en la alcaldía mayor de San Salvador, quienes, pidiendo auxilio a las autoridades de la Real Audiencia, aseguraban que “del dicho nuestro pueblo se han ausentado

³⁶⁶ En la alcaldía mayor de San Salvador, para 1740, el alcalde mayor, don Manuel de Gálvez Corral, consignó 277 haciendas de campo, en las que se incluían 618 obrajes de tinta añil. Véase AGCA, A1, leg.210, exp. 5012, Relación Geográfica de las Provincias de San Salvador, San Miguel y villa de San Vicente de Austria, año de 1740, f. 194.

³⁶⁷ Castellón Osegueda, *Secretos de familia*, 162-92. La Corona prohibió la utilización de mano de obra indígena en haciendas y obrajes de añil desde fines del siglo XVI, medida que pervivió hasta 1738. Esto, sin embargo, fue a menudo incumplido, como lo demuestran las visitas que se hacían de forma regular a estas unidades productivas. Además, esta política también permitió la aparición de una población mulata (o ladina) en las numerosas haciendas de la región, propensa a la movilidad y, las más de las veces, al margen del dominio colonial. Fernández Molina, *Pintando el mundo de azul*, 71-91.

muchos indios tributarios muchachos y muchachas, viudos y solteros, y se han ido a diferentes partes de la provincia y a las estancias y haciendas de campo de los vecinos”. Como consecuencia, decían, el pueblo había quedado desamparado y el peso de los tributos se les aumentaba pues los que sí se encontraban reducidos tenían que afrontar la paga de los que se habían ido.³⁶⁸ También parecía ser el caso de los indios de Santiago Chalchuapa a inicios del siglo XVIII, pues de este pueblo se ausentaba gran cantidad de indios e indias por ir a servir a varias haciendas cercanas. A pesar de los esfuerzos de las justicias del lugar, no lograban conseguir el que se redujeran nuevamente, pues los dueños de haciendas alegaban deudas contraídas con ellos y “toman el pretexto de que les están debiendo cantidades considerables —decían los principales en 1712—, y que si los queremos traer con nosotros paguemos por ellos lo que están debiendo”.³⁶⁹

A pesar de que la movilidad indígena era preocupante para las autoridades, algunos ministros reales tomaban parte activa en la promoción de estos movimientos. Ése parecía ser el caso de don Diego Sánchez Baena y Gatica, tesorero real de la villa de Sonsonate, quien, a inicios de la década de 1680, había sacado a varios indios e indias del pueblo de Izalco, casados y solteros, para repartirlos en casas de vecinos españoles, así como en estancias y labores. Ante esto, las justicias de la república de indios de Izalco, mediante el procurador Esteban de la Fuente, elevaron en 1682 una petición solicitando que se librase una Real Provisión ordenando recoger y reducir a los indios que habían abandonado su pueblo. Los argumentos presentados por de la Fuente eran claros: abandonaban los indios sus casas y pueblo; dejaban de cuidar hijos, milpas, siembras de cacao y otras actividades económicas; desamparaban a maridos y esposas de quienes se iban y, como consecuencia grave, a todo el pueblo, y así tenían que “verse mis partes obligados a pagar de sus casas los tributos por ellos”.³⁷⁰ Más fuerte era la acusación que sobre esta intervención de autoridades para promover el movimiento de abandono hizo, en una relación de 1688 de su curato, el padre don Juan Jacinto Carrillo Lobato, a la sazón párroco de Santa Ana, pues aseguraba que tanto alcaldes mayores como ministros togados se encontraban coludidos en el repartimiento de indios para destinarlos a las labranzas en las haciendas y obrajes de añil, y la prohibición de la Corona para impedirlo poco efecto tenía pues las visitas para constatar se

³⁶⁸ AGCA, A1, leg.1566, exp.10210. La ordinaria de recoger indios para que lo sean los ausentes de este pueblo, año de 1681, ff. 86r-87v.

³⁶⁹ AGCA, A1, leg.1579, exp.10223. La ordinaria de recoger indios para que lo sean los del pueblo de Santiago Chalchuapa de la alcaldía mayor de San Salvador, que se hayan ausentes, de pedimento de las justicias de dicho pueblo, año de 1712, ff. 109r-111r.

³⁷⁰ AGCA, A1, leg. 1567, exp. 10211. Para que el alcalde mayor de la villa de Sonsonate reduzca los indios e indias a este pueblo, como aquí se le manda, 1682, ff. 86r-88r.

acatase estaban a cargo de estas mismas autoridades. Quizás por ello es por lo que el mencionado cura afirmaba que el comportamiento de estos jueces era “cual langostas infernales”.³⁷¹

El movimiento de diáspora a partir de los pueblos en cierta medida era alentado por las condiciones que los indios encontraban en las haciendas, pues recibían alimento (carne y tortillas, “y los viernes y demás días de vigilia frijoles y quesos”, según algunos testimonios), ganaban alrededor de 2 reales diarios y entraban en mayor contacto con población ladina. Ello puede explicar que no todos los indios trabajasen en estas unidades productivas por medio de los repartimientos llevados a cabo por oficiales reales o alcaldes mayores, y sí por voluntad propia. Quienes optaban por asentarse en las haciendas afirmaban hacerlo para remediar sus necesidades, pagar sus obligaciones como tributarios y, a la vez, como fieles —en sus obligaciones con los párrocos—, así como conseguir la vestimenta de sus familias. Así lo declararon varios indios que trabajaban, en 1697, en la hacienda San Diego, en los contornos de la ciudad de San Salvador. La mayoría provenía del pueblo de Apopa, mientras que unos pocos de San Pedro Perulapán, Ayutuxtepeque y Masagua (Nicaragua).³⁷²

El abandono de sus pueblos y la consiguiente presencia de esta población en dichas unidades productivas suponía un reto para el aparato eclesiástico, tanto en lo espiritual como en el cumplimiento de las obligaciones que respecto a la parroquia tenía la grey. En primer lugar, porque no todas las haciendas contaban con sitios propicios para la celebración del culto divino y, aunque así fuera, en ocasiones no estaban vinculados a los párrocos. Además, era muy común que los indios varones no hicieran vida maridable con sus esposas por estar ocupados en las labores propias de las haciendas o porque aprovechaban estos movimientos para cambiar de asentamiento y hasta de cónyuge. Por último, es de suponer que estas dinámicas fragmentaban la construcción colectiva de la vida parroquial, al no participar activamente en las celebraciones del calendario litúrgico, con todas las implicaciones espirituales, sociales y económicas que esto tenía, afectando fuertemente la figura de los párrocos, los vínculos al interior de la comunidad parroquial y los ingresos eclesiásticos.

³⁷¹ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Vicente, leg. 1. Relación de los emolumentos y obvenciones de que se compone este curato de la Señora Santa Ana, de la provincia de San Salvador, en el obispado de Guatemala, año de 1688.

³⁷² AGCA, A1 (3), leg.55, exp.557, Causas criminales fechas y fulminadas por el capitán Antonio Gómez Pego, alcalde ordinario de la ciudad de San Salvador, contra las personas que han ocupado indios, este presente año en el beneficio de la tinta añil, en virtud de comisión del alcalde mayor de las provincias de San Salvador, 1697. ff. 1r-6v.

Así, aunque algunas haciendas contaban con sitios de culto, como ermitas con licencia del ordinario, en las que oficiaban religiosos y clérigos en días festivos a petición de los dueños como en el caso de la citada hacienda San Diego, las había otras en donde no se podía realizar ninguna celebración religiosa pues no contaban con lugar apropiado para ello. A eso debe sumársele que, como los labradores indígenas no regresaban a sus pueblos por largas temporadas (y considerando que muchos llegaban de sitios distantes), se quedaban sin el sustento espiritual, como sucedía en las haciendas San Cristóbal, San Nicolás, San José de Buenavista y Nuestra Señora de la Consolación, también de la jurisdicción de la ciudad de San Salvador, según declararon en 1697 indios originarios de varios pueblos, tanto de San Salvador como de otras lejanas jurisdicciones como Chiquimula de la Sierra, Sonsonate, Gracias a Dios y Nicaragua.³⁷³

Esta problemática situación para la vida religiosa era compartida por la gran cantidad de población no india que radicaba en los centros productores. En efecto, esta población ladina (mulata en su mayoría, aunque con alguna cantidad de españoles), dedicada al beneficio de la tinta añil o al servicio —en el que se ocupaban, sobre todo, mujeres como criadas para moler el maíz y hacer la comida—, estaba, muchas veces, lejos de participar activamente en alguna parroquia, más allá de su adscripción jurisdiccional formal. Algo que se extendía, en ocasiones, a los mismos dueños de haciendas que vivían en ellas con sus familias. Y esto era así porque, además de la producción del añil, que acaparaba por lo general la masa de trabajadores estacionaria, estas unidades productivas se componían también de los cultivos de subsistencia y alojaban trabajadores, usualmente ladinos, empleados en las cosechas, la crianza de ganado y otras actividades económicas, como el cultivo de árboles frutales o el beneficio de azúcar, por mencionar algunas.³⁷⁴ Esta diversidad dotaba a las haciendas de cierta calidad de autosuficiencia, aunque no así en lo espiritual que incidía, a decir de las autoridades, en asuntos problemáticos de índole moral. Esto, como resulta lógico, preocupaba también a la jerarquía eclesiástica, tal y como lo deja ver el parecer del obispo Álvarez de Toledo en 1714 respecto al ya referido caso del valle de Tíhuapa y sus numerosas haciendas. Sobre ello el prelado se expresaba en los términos siguientes:

No se sabe dónde cumplen con el precepto anual de confesar y comulgar la gente de dicho valle, dónde se bautizan y entierran, de suerte que de aquí se deduce y prueba que no llaman a cura para que confiese a los de peligro de muerte, ni sacan a las criaturas a bautizar, ni a los difuntos para que se entierren en sagrado, materia que no se habrá dicho de otro

³⁷³ AGCA, A1 (3), leg. 55, exp. 557, Causas criminales, 1697, ff. 10r-38v.

³⁷⁴ Castellón Osegueda, “Vida, alimentación y fiestas”, 24.

paraje más que del valle de Titiguapa, naciendo este daño de que nunca oyen la palabra del santo evangelio, ni los curas lo han solicitado, ni dándoseles cuidado de la administración de gente tan bárbara, que afligido no pasa a su señoría ilustrísima y reverendísima el haber de dispensar y castigar a muchas personas incestuosas de dicho valle que se le denunciaron en la visita que ejecutó en principios de enero pasado de este año, de la parroquia de San Vicente, llegando a discurrir que tan grave y abominable pecado no le tienen por tal, ni noticia de que lo sea por la facilidad con que atropellan aquellos bárbaros con primas hermanas de consanguinidad y afinidad, sin la vergüenza y recato que la misma culpa, acusando a la conciencia, suele causar en los que son cristianos, y aun en la gente más pagana.³⁷⁵

El asunto tampoco pasaba desapercibido para los mismos dueños de haciendas y sus moradores, como lo dejan ver los autos que se llevaron a cabo para la erección del curato del valle de Titihuapa. En otro sentido, no fueron pocos los hacendados que quisieron contribuir a solucionar esta problemática fundando ermitas en sus propiedades. Un ejemplo de ello lo muestra el hacendado don Nicolás Guerra, quien poseía una hacienda llamada Villerías en la jurisdicción de San Miguel y, en 1725, solicitó licencia al vicepatrono para fabricar una ermita “por ser en bien de las almas”, decía su apoderado, el capitán don Joseph de Luna y Estrada, tras ya haber conseguido la aprobación del ordinario. En efecto, la licencia le fue concedida pues, como el fiscal de la Real Audiencia explicó, había mucha distancia entre la hacienda y los pueblos donde se realizaban las funciones religiosas y, como era una propiedad de tamaño considerable, tenía muchos pobladores, lo que derivaba en que este significativo número de personas se quedase sin siquiera oír misa en tiempos de cosecha.³⁷⁶

También se preocupaban los prelados, no siempre con la misma intensidad, porque estos espacios para el culto fueran fundados y asistidos por ministro eclesiástico para aliviar, en lo posible, la inasistencia a las iglesias parroquiales. Así lo muestran las visitas pastorales del obispo Gómez de Parada al referir al esfuerzo puesto para que estas unidades no se quedaran sin la celebración regular de misa en tiempos de cosecha y fabricación del añil, y otras mercancías. Por ejemplo, a su paso por la parroquia de Caluco en 1733, en la provincia de Sonsonate, el obispo fue informado que anualmente varias personas de éste y otros curatos asistían a beneficiar y recoger sal en las salinas de Ayacachapa y Alpuyecá desde enero hasta abril.³⁷⁷ Durante ese tiempo los trabajadores no escuchaban el servicio religioso, por lo que el prelado mandó al cura de

³⁷⁵ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicaría de San Vicente, Caja 3. Autos sobre la división y partición del beneficio curato de la villa de San Vicente de Austria, año de 1714, ff. 35v-36r.

³⁷⁶ AGCA, A1(3), leg. 37, exp. 348. Licencia para construir una ermita en San Miguel, año de 1725.

³⁷⁷ La salina de Ayacachapa era la más importante de la región y se encontraba a siete leguas de la villa de Sonsonate. Es de notar que la sal que se producía en Sonsonate servía, junto a otras de la costa pacífica, para el consumo en buena parte de la provincia de Guatemala. Véase Escalante Arce, *Códice Sonsonate*, 1992, I:141-42.

Caluco, el bachiller don Diego Arias de Miranda, remitir un sacerdote que, en la temporada de beneficio de sal, asistiera a decir misa, formando un rancho que no fuera utilizado más que para este destino particular y fuese destruido una vez acabado el tiempo productivo. Para ello, urgía también a los fieles a que sufragaran estas celebraciones “con la limosna que su piedad les dictare y conviniere, para que no les falte sacerdote”, además de las primicias de la sal.³⁷⁸

El mismo obispo, cuatro años antes, daría licencia al bachiller don Joseph Delgado de Cárdenas, otrora cura del partido de Ateos —y al parecer retirado—, para que en sus haciendas sitas en el curato de San Juan Olocuilta, agrupadas todas con el nombre de Santa Lucía Barranco, pudiera celebrar la misa en un oratorio que había mandado a fabricar, previa constatación del cura propietario de que esta edificación contaba con todos los ornamentos “y demás decencia que se requiere para la mayor veneración del culto divino”.³⁷⁹ Por ser suyas, es posible que el cura, una vez retirado del servicio pastoral, pero con la gran experiencia que éste le había dado, coincidiera con los prelados en que era importante integrar las haciendas al espacio cristiano que propiciaba la parroquia. Un inicio podía ser ese oratorio.

Licencias similares emitió en 1734 para que en las haciendas Santa Ana, Nuestra Señora de los Dolores, la ya referida Villerías, Espíritu Santo y Tangolona, en la provincia de San Miguel, se siguiera celebrando el sacrificio de la misa. Sin embargo, advertía, debía hacerse “sin perjuicio del derecho parroquial”.³⁸⁰ Cabe resaltar que en estas edificaciones podían celebrar misa sacerdotes seculares o regulares con licencia previa del ordinario. Y, para afectar lo menos posible la dinámica de las iglesias parroquiales, también es cierto que se imponían ciertas restricciones, como lo muestra la licencia que refrendó el arzobispo Pardo de Figueroa en la década de 1750 a la ermita construida a instancia del capitán Francisco Rodríguez Barillas para sus haciendas San Francisco, Buenavista, Santa Ana y San Felipe, también en la jurisdicción de San Miguel. La licencia advertía que no se podría celebrar la misa en la ermita en los primeros días de pascuas de navidad, resurrección “y otras semejantes fiestas solemnes”, a no ser que el impedimento para que las personas de las haciendas acudiesen a la ciudad de San Miguel fuese insalvable.³⁸¹

³⁷⁸ Visita al curato de Caluco, año de 1733, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

³⁷⁹ Visita al curato de San Juan Olocuilta, año de 1733, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

³⁸⁰ Visita al curato de la ciudad de San Miguel, año de 1734, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

³⁸¹ Se trata de una licencia refrendada por el arzobispo Pedro Pardo de Figueroa que, a su vez, había sido conocida y refrendada por Larreategui y Colón y de las Navas y Quevedo, pues la licencia se había dado en tiempos del prelado Ortega Montañés. AGCA, A1 (3), leg. 421, exp. 4431. Licencia concedida a Don Manuel Rodríguez Barillas para que pueda tener oratorio en sus fincas y se celebre el sacrificio de la misa, año de 1757, ff. 1r-4r.

Esta licencia muestra algunas de las motivaciones que mediaban a la hora de solicitar el permiso de los prelados para oficiar misa en ermitas dentro de haciendas, además de las obligaciones que se contraían con el aparato eclesiástico si se pretendía mantener el edificio de culto. Así, cuando Rodríguez Barillas, el hacendado, elevó la petición al obispo Juan de Ortega Montañés en 1676, en ella se explicaba que la licencia se daría para el beneficio de quienes moraban en sus haciendas de campo y obrajes de añil, pues el paso a la ciudad de San Miguel, en donde se encontraba la iglesia, estaba obstaculizado por un río de gran caudal.³⁸² Para ello, el dueño de las haciendas se comprometió a tener a la ermita con los ornamentos suficientes y todo lo necesario para la celebración de la misa, “aseada y capaz con su retablo dorado, ara, frontal, casullas y todo lo demás para dicho ministerio”. Adicional a ello, uno de los curas de San Miguel se encargó de inspeccionar la decencia que la ermita tuviere y, en caso de que todo fuere según lo acordado, debía bendecirla. La licencia fue emitida y el cura se encargó de dar su bendición. Finalmente, también debe considerarse que con esto las haciendas se sometían al control eclesiástico, como lo demuestra el hecho de que fueran visitadas por los obispos posteriores para refrendar las licencias toda vez que se cumpliera con la decencia requerida.³⁸³

También se preocupó Gómez de Parada por atender el obstáculo de la distancia que mediaba entre la vivienda de muchos moradores de haciendas y la iglesia parroquial a la que estaban adscritos y debían asistir. Así sucedió con ciertos vecinos ladinos del pueblo de Olocuilta, dueños de haciendas en el curato de Tepetzontes y en las cuales vivían junto a sus familias durante buena parte del año. En tiempo de Semana Santa estos hacendados asistían a la iglesia parroquial de San Juan Olocuilta, cosa que les fue permitida por el obispo en 1733, con la condición de siempre reconocer por párroco al cura de Tepetzontes, así como de ser puntuales en el pago de sus derechos y obvenciones acostumbrados y según el arancel.³⁸⁴ Este tipo de peticiones habían sido escuchadas por los prelados con anterioridad. Así, ante el obispo Larreategui y Colón se presentó, en 1710, un escrito en el que Diego de Ayala, vecino de la ciudad de San Salvador y residente en la hacienda La Presentación, exponía que la administración espiritual de su propiedad correspondía al cura de Chalatenango, a cinco leguas de camino que, explicaba el feligrés, era “fragoso y muy peligroso, con un cerro que dificulta más el tránsito y un río caudaloso que por el invierno impide el pasar a oír misa y a las demás cosas del pasto

³⁸² Con mucha probabilidad se trataba del río Grande de San Miguel.

³⁸³ AGCA, A1 (3), leg. 421, exp. 4431. Licencia concedida a Don Manuel Rodríguez Barillas para que pueda tener oratorio en sus fincas y se celebre el sacrificio de la misa, año de 1757, ff. 1r-4r.

³⁸⁴ Visita al curato de Tepetzontes, año de 1733, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

espiritual”. Como su consorte se encontraba enferma y era de avanzada edad, el terrateniente pedía mudar la jurisdicción sobre su hacienda a la parroquia de Suchitoto, cuya cabecera se encontraba a una sola legua de distancia, mediando el río Lempa que podía cruzarse con canoa en tiempos de invierno y que, en verano, era vadeable. El obispo accedió a la solicitud.³⁸⁵

Sin embargo de estos esfuerzos, en muchos casos la distancia era difícilmente sorteada, en especial en aquellas partes de los curatos que contaban con varias haciendas, por lo cual solían ser desatendidas por sus ministros eclesiásticos. Para enfrentar el problema se consideró necesaria la creación de ayudas de parroquia localizadas en puntos estratégicos. Esto sucedió en el valle del Pedregal, adscrito al curato de la ciudad de San Miguel, aunque a 25 leguas de distancia. Como consecuencia resultaba el que a los habitantes y estantes de dicho valle les faltase el acostumbrado pasto espiritual. Atento a ello, en la ya referida visita pastoral de 1734 a San Miguel, el prelado dio facultad al bachiller don Pedro Martínez de Molina, el vicario de esa provincia, para que en ese valle erigiese una nueva ayuda de parroquia con iglesia cuya construcción, pedía el ordinario, fuese con la ayuda de los fieles. Mandó además el prelado dotar a la nueva iglesia con los ornamentos que habían quedado de la iglesia parroquial del extinto pueblo de Tocoxtique, para aderezarla de manera “decente”. Como coadjutor permanente del valle en esta nueva ayuda de parroquia fue nombrado el bachiller don Juan Medal, asignándole todas las obvenciones, frutos, proventos y emolumentos de toda esa feligresía. Para asegurar económicamente la presencia del coadjutor, le fue asignada para su sustento una capellanía que, por falta de ministro, hacía tiempo no se rezaba.

Una acción similar hizo el prelado con los feligreses del valle de Teunate, también perteneciente a esa jurisdicción de San Miguel, nombrando al bachiller don Fernando de Lara como coadjutor con una congrua sustentación de 300 pesos anuales. Este nombramiento fue una medida paliativa para solucionar la falta de pasto espiritual, que implicaba un espacio sin control efectivo. Lara debía servir como coadjutor interino en lo que se proveía de uno perpetuo que se encargaría de la administración de los sacramentos de la feligresía de este valle. Esta ayuda de parroquia tendría límites definidos, por lo que, en sí misma, tenía dimensiones jurisdiccionales:

Desde la hacienda del Carrizal, del bachiller don Blas de Vargas, siguiéndose las haciendas de Gualcho y san Antonio, de san Jorge, y de Turulaca hasta la de los Enríquez, siguiendo

³⁸⁵ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Salvador, leg. 1. Agregación de la hacienda de La Presentación a la feligresía de Suchitoto, año de 1710.

desde aquí el lindero del curato de Osicala que mira al norte, para que se administre con vigilancia y puntualidad toda la feligresía que comprenden dichos términos y linderos el dicho coadjutor interino.³⁸⁶

La figura de la coadjutoría, con términos señalados territorialmente, fue también aprovechada por los regulares. Prueba de ello fue la administración de tres parroquias cuya extensión era considerable. En el caso de los dominicos, los curatos de Cojutepeque y San Jacinto. Por su parte, en el caso de los franciscanos, este mismo modelo funcionaba en el curato de Texistepeque. Por un lado, Cojutepeque, que poseía como pueblos anexos a San Pedro y San Martín Perulapa, además de San Bartolomé Pululapilla, tenía, adicionalmente, a su cargo dos coadjutorías más: Ilobasco, con Sensuntepeque y Goacotecti como pueblos anexos y, por otro lado, Apastepeque y sus sujetos: Istepeque y Zaguallapa. San Jacinto era otra parroquia similar, con sus anexos Panchimalco, Cuzcatlán, Huizúcar y Santa Lucía, teniendo a la coadjutoría de Tonacatepeque bajo su resguardo, con los pueblos de Ilopango, Soyapango, Tesinca, Aculhuaca, Mexicanos y Ayutuxtepeque en razón de anexos. En el caso de los franciscanos es notable que la parroquia de Texistepeque, cuya administración velaba directamente por los pueblos de Güija, Chiconguera, Masahuat y Tacachico, tenía a la región de los Texacuangos (y sus pueblos de Santo Tomás, San Marcos y Santiago) como una coadjutoría delimitada territorialmente.

En las tres parroquias, los encargados de las coadjutorías eran nombrados por el párroco regular titular de todo el curato, aunque, en su funcionamiento interno, estas administraciones se asemejaban a una jurisdicción parroquial propia. Para inicios del siglo XVIII eran visitadas por los obispos, aunque ante esta instancia es que se puede apreciar cómo los ministros tenían un vínculo de dependencia mayor respecto al doctrinero titular. Por ejemplo, en Tonacatepeque, el coadjutor fray Pedro Germán exhibió en 1734, al ser visitado por el obispo Gómez de Parada, las licencias que habían sido dadas por el prelado para predicar y confesar, así como un testimonio de suficiencia moral y lengua mexicana. En cambio, en función de desempeñarse como coadjutor, se trataba de una licencia dada por el padre fray Tomás Díaz de Velasco, cura doctrinero de San Jacinto, “a quien pertenece esta dicha coadjutoría”, en función de administrar

³⁸⁶ Visita al curato de la ciudad de San Miguel, año de 1734, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

los sacramentos de los términos señalados para Tonacatepeque. Similar era la situación en Cojutepeque y Texistepeque.³⁸⁷

En cualquier caso, para el aparato eclesiástico estas ayudas de parroquias instaladas en las jurisdicciones de los clérigos parecían ser una solución en espacios tan amplios como el de San Miguel, como se desprende de una información presentada en 1747 ante el arzobispo Pardo de Figueroa sobre la villa de San Alejo, que abarcaba los valles de Monleo, del Jícaro, de Santa Cruz y de Santa Lucía, todos ellos con varias haciendas y casas dispersas en donde habitaban alrededor de mil trescientas personas (adultas y pequeñas). Esta coadjutoría era servida por don Francisco Antonio de Oseguera y reportaba, entre festividades (los gastos asentados) e ingresos accidentales (bautismos, casamientos, entierros y primicias), 563 pesos y 2 reales. La canalización de esos recursos indicaría la existencia de una participación activa e integrada de los fieles de estos valles, no obstante el crecido número de personas “que se halla disperso en la administración”, según decía el capitán don Miguel de Molina, alcalde ordinario de primer voto de la ciudad de San Miguel, quien declaró en esta información.³⁸⁸

No era menor el hecho de que parte de las concesiones que daba el aparato eclesiástico a este entramado de haciendas se traducían en beneficios económicos, por pequeños que fueran, para las iglesias parroquiales. Así, por ejemplo, a los obrajeros que fabricaban tinta añil en días festivos y de precepto se les cobraba una multa que, en ciertas jurisdicciones, llegaba a importar hasta 20 pesos al año. Era el caso del curato de Santa Ana Grande, por ejemplo, al que se le debían en 1734 más de 30 pesos (correspondientes a poco más de un año y medio) y debían ser usados para satisfacer el costo de la cera.³⁸⁹ A este respecto, debe señalarse que, en todo caso, era un hecho aceptado que los días de precepto fueran utilizados para fines productivos, algo que las autoridades eclesiásticas permitían a medias, siempre que la sanción fuera en metálico.

Hasta este punto, vale la pena retomar la pregunta que intitula este apartado: ¿estaban las haciendas integradas o al margen de las parroquias? La respuesta es compleja y seguramente se ubica en un punto intermedio entre estos modelos de integración y marginación, pues es un hecho que, ante un contexto dinámico aunque también con relevantes permanencias, tanto

³⁸⁷ Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, *passim*. Este asunto resultaba de marcada incomodidad para prelados y órdenes en una época similar en otras diócesis. Véase, por ejemplo, Rocher Salas, “Parroquias y territorio”, 2017, 243-45.

³⁸⁸ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Curatos, exp. 15. Distancia y administración de la ayuda de parroquia en la villa de San Alejo, curato de la ciudad de San Miguel, 1747, ff. 1r-14r.

³⁸⁹ Visita al curato de Santa Ana Grande, año de 1734, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

feligreses como ministros eclesiásticos y otras autoridades coloniales influyeron para que estas unidades productivas fueran o no parte efectiva de la red parroquial, en el entendido de que, en términos jurisdiccionales, todo el territorio y la feligresía debían estar adscritos a una parroquia, aunque en la práctica hubiesen espacios y habitantes descuidados por las razones ya expuestas. Y es que, si se atiende a lo expresado por algunos párrocos sobre sus beneficios, puede notarse las dificultades en la administración de aquellos curatos que contaban con muchas unidades agroproductivas, por pequeñas o grandes que fueran, y por la consiguiente diversidad de su feligresía.

Sirva para ilustrar esta situación la descripción detallada que hizo de su parroquia y grey, en 1688, el cura de San Juan Chalatenango, bachiller Francisco Xavier Manzano. En ella se encuentran referidas, además de los pueblos, las haciendas que abarcaba su jurisdicción, poblada, en su mayoría, por españoles, mulatos libres y, en menor medida, esclavos. En su escrito se evidencia que el ministro conocía bien la mayoría de estos centros productores, aunque de algunos poco podía decir, ya fuera por su difícil acceso o porque en ellos existían edificios de culto cuyas funciones no se vinculaban directamente con su administración. Así, el cura reporta lo que sabía sobre el cumplimiento o no de la vida maridable entre la población de estas unidades, el número de familias, el personal de trabajo (y su condición, tanto si era permanente o estacionaria), la actividad económica a la que se dedicaban (en especial, añil y ganado) y lo que le resultaba más importante: si le reconocían a él como su cura. Sobre esto, por ejemplo, destacó que la hacienda Alomunga, cercana al pueblo de Chiconguera y sobre el río Lempa, no reconocía parroquia alguna. A cuatro leguas, y siempre en el curso del mismo afluente, estaba la hacienda San Antonio que tenía una ermita con el mismo nombre, de la que decía Manzano no percibir ninguna obvención. Otra hacienda, nombrada El Nombre de Jesús, que pertenecía al alférez mayor de la ciudad de Gracias a Dios, Gabriel Perdomo Betancourt, ubicada pasando un río llamado Sumpul, tampoco reconocía ninguna parroquia por la distancia y porque el dueño era vecino de otra jurisdicción.³⁹⁰

Por su parte, otros párrocos daban cuenta de cómo se integraban estas unidades a sus respectivas iglesias parroquiales. El cura de Suchitoto, por mencionar un caso, declaraba en ese mismo año que, en los contornos de Citalá, unos de sus pueblos de administración, había 18 personas casadas y 20 viudas y solteras viviendo en sitios con hatillos de ganado. La mayoría

³⁹⁰ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías Territoriales. San Vicente, leg. 1. Relación del curato de San Juan Chalatenango, año de 1688.

eran indios naborías que iban a Citalá para las festividades, pero acudían a Suchitoto para la Semana Santa. Asimismo, en los alrededores de Tenancingo y el mismo Suchitoto existían alrededor de 19 haciendas de campo pobladas con gente española pobre, que también asistía, con sus familias y criados, a la iglesia parroquial de la cabecera del curato en la Semana Santa, pascuas, Corpus y otros días festivos.³⁹¹

Sin duda esta preocupación por la vida religiosa en las haciendas siguió ocupando la atención de párrocos y prelados a lo largo del siglo XVIII, como lo demuestra después la descripción que hiciera el arzobispo Cortés y Larraz de los curatos salvadoreños a raíz de su visita de 1768. En Sonsonate, por ejemplo, el prelado constató que poco sabían los párrocos de las haciendas y salinas que allí había, tanto porque su población era propensa a la movilidad entre centros productores, como porque vivían al margen de la doctrina y de la ley, sin reconocer parroquia. En Zacatecoluca, el ordinario encontró, también, una hacienda con un oratorio caído y sin uso. Por su parte, en la parroquia de Ereguayquín, constaba haber estancias que no querían empadronarse a ese curato. Lo mismo sucedía en Comacarán, con sitios de hatos que, en teoría, eran sufragáneos de la parroquia de San Miguel, pero que sus moradores huían “de la justicia y de la parroquia y sin otro fin que vivir con toda libertad y sin la menor sujeción”.³⁹²

En suma, puede concluirse a este respecto que la integración de las haciendas, en el obispado de Guatemala, y en la región salvadoreña en especial, modificó la organización de los tejidos parroquiales. Este proceso, cuando fue posible, se dio de forma negociada y atento a dos tiempos: los sagrados y los seculares. Por una parte, las autoridades eclesiásticas tuvieron que atender a este escenario al otorgar licencias para ermitas y oratorios y conformarse con sanciones económicas en el caso de que no fueran guardados los rituales del calendario religioso, entre otras obligaciones que para su cumplimiento podían ser, de igual forma, negociadas.

Los hacendados, por su parte, se vieron en la necesidad de ajustarse a las necesidades de la parroquia para que sus unidades pudieran ser atendidas espiritualmente sin que sus habitantes, permanentes y estacionarios, tuvieran que asistir a las cabeceras y anexos durante todo el año, lo que se tradujo en la construcción de ermitas y capillas, el buscar licencia para ellas, el pago de las sanciones económicas ya referidas y, sin duda, aceptar la autoridad de curas y prelados sobre sus unidades productivas. En el contexto que aquí interesa, todo ello estaba inserto en procesos de

³⁹¹ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías Territoriales. San Vicente, leg. 1. Relación del curato de Suchitoto, año de 1688.

³⁹² Cortés y Larraz, *Descripción Geográfico-Moral*. 71-72, 141 y 151.

cambio social, que incluyó una diversificación notable de las calidades de las feligresías. El proceso de integración, sin embargo, no se quedaba a ese nivel, sino que también incluía a los fieles y sus formas de organizarse para el fomento del culto.

3. Las cofradías y el territorio de las parroquias

Referir a la territorialidad de las parroquias implica, también, incluir a los fieles y sus formas de organización. Esto debido a que uno de los medios de promocionar el culto local era a través de las asociaciones laicas que, a la vez, brindaban buena parte del soporte material para la institución parroquial. La diseminación de las cofradías, así como su sujeción a los curas y a los prelados, considero, es un buen indicador del grado de control que ganaba el aparato eclesiástico sobre su jurisdicción, no sólo *de iure* sino también *de facto*. Si se les presta atención a las asociaciones de fieles es porque interesa comprender la forma en que hacían parte del proceso de integración parroquial, incluso si éste era inacabado. Con lo anterior en mente, se parte de la hipótesis de que un mayor control sobre estas corporaciones implicaba, también, que la parroquia ganaba influencia sobre su territorio, lo que fue buscado en el período comprendido entre fines del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII, dado el crecimiento de estas asociaciones y las acciones tomadas por los prelados y párrocos para sujetarlas efectivamente.

a. El paisaje cofradial

Por cofradías debe entenderse, de forma sucinta, a las asociaciones de fieles reconocidas por la Iglesia y fundadas para fines piadosos en torno a un motivo santo (cristológico, mariano, angelical, del santoral o devoción piadosa en general) en las que el carácter laico predominaba, incluso si el clero era el que las promovía. Por medio de estos cuerpos se podía transmitir valores cristianos y se hacía más patente la relación entre el cura y su parroquia, no sólo porque ellas colaboraban en el adoctrinamiento y los directores espirituales eran quienes se encargaban de su supervisión, sino también porque permitían sufragar parte del culto en el ámbito local y articulaban gran parte de la vida cotidiana de la feligresía.³⁹³

³⁹³ Existe una amplia historiografía en la que se caracteriza a las cofradías. Para la definición aquí propuesta se tomó en cuenta a Bechtloff, “La formación de una sociedad”; García Ayuardo, *Desencuentros con la tradición*; Oss, *Catholic Colonialism*, 89-91; MacLeod, “Desde el Mediterráneo”; Ruz, “Una muerte auxiliada”. Los intentos de tipología de las cofradías están lejanos a la inmutabilidad, pues sus características dependen de la época que se analiza, las membresías, devociones, ubicación y recursos, como se explica en García Ayuardo, “Para escribir”, 127-28.

i. Cofradías y hermandades

En Sonsonate y San Salvador existían tres tipos de asociaciones de fieles que respondían a esta tipología: la cofradía, en primer lugar, que parecía tener institución canónica para su funcionamiento y contaba con constituciones aprobadas. Las hermandades, en cambio, eran asociaciones de fieles que no estaban sancionadas, aunque existían para el sostenimiento de una devoción cristiana y, sin duda, se encontraban integradas al culto local. En cambio, los guachivales, como las hermandades, no tenían erección canónica. Quizás la diferencia más grande entre las dos primeras y la última era que en ésta el culto corría a cargo de grupos familiares.³⁹⁴

La pertenencia a estos cuerpos implicaba a los miembros en una serie de obligaciones que tenían que ver con las devociones que se honraban, los fines últimos de las fundaciones y la asistencia entre hermanos cofrades. Ello quedaba plasmado en las ordenanzas que se redactaban, por lo general, en compañía del cura. Así, los cofrades se comprometían, al erigir la nueva asociación, a establecer una asiduidad de servicios religiosos, enfatizando en el día o días más importantes de la devoción que se honraba, elegir a los integrantes de su gobierno interno, velar por los hermanos de la cofradía (vivos o muertos), promover prácticas devotas, asistir a otros cofrades de forma caritativa en cuanto lo necesitaran, aumentar los bienes necesarios para el culto, empezando por las cuotas de ingreso y continuando con las limosnas que se daban para el sostenimiento de la corporación, entre otras cosas.³⁹⁵ Este conjunto de prácticas realizadas y promovidas al interior de las cofradías tenían la capacidad de promover el culto local, reforzar lazos entre la feligresía y, a la vez, de dotar de más recursos a las parroquias y a sus directores espirituales.

Como ya referí, en el contexto salvadoreño las cofradías eran entendidas como las asociaciones de fieles sancionadas canónicamente, mientras que las hermandades carecían de

³⁹⁴ Montes Mozo, *Etnohistoria de El Salvador*, 1:22; Oss, *Catholic Colonialism*, 89; Hill, “Manteniendo el culto”, 61-62.

³⁹⁵ Algunos ejemplos que incluían estos aspectos: AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Cofradías, caja 4, exp. 64. Ordenanzas de la cofradía de San Benito de Palermo, San Juan Olocuilta, 1688; caja 4 exp. 74. Ordenanzas de la cofradía del Santísimo Sacramento, San Francisco Gotera, 1689; caja 8, exp. 2. Ordenanzas de la cofradía de San José, San Salvador, 1734. Hubo cofradías que rebasaban, de hecho, la asistencia exclusiva entre cofrades, para asistir a otras personas. Era el caso de la cofradía del Señor de la Piedad, sita en la ciudad de San Miguel, que buscaba asistir los cuerpos y las almas de quienes murieron dentro o fuera de la urbe y fueren pobres o, también, de quienes fueren “ajusticiado[s] de muerte”. AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Cofradías, caja 6, exp. 25. Ordenanzas de la cofradía del Señor de la Piedad, San Miguel, 1720, ff. 1v-3r. Algo similar puede verse en la cofradía de la Caridad del Santo Cristo. AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Cofradías, caja 7, exp. 27. Ordenanzas de la cofradía de la Caridad del Santo Cristo, San Salvador, 1733, ff. 1v-2v.

esto y, además, de constituciones para su funcionamiento.³⁹⁶ Esto no significaba que las prácticas llevadas en lo cotidiano que caracterizaban a las cofradías estuvieran ausentes en las segundas o, bien, que no fueran de la observancia de curas y preladados. En cambio, puede verse que, en muchos casos, para llegar a ser cofradías estas corporaciones se fundaban como hermandades para, en la posteridad, solicitar aprobación del ordinario sobre su fundación y constituciones una vez que tuvieran miembros y fondos suficientes.

El siglo XVII fue de marcado crecimiento en el mundo cofradial de toda la Audiencia de Guatemala. Aunque es muy difícil conocer los orígenes de las cofradías en el espacio salvadoreño, es muy probable que en estas parroquias se haya asistido a un elevado número de fundaciones en las primeras décadas de esa centuria, muy característico en el resto de la diócesis guatemalteca, al punto de que ya para la década de 1630 se quejaron los ministros de la Audiencia sobre el elevado número de asociaciones de fieles.³⁹⁷ Después de la primera mitad del siglo XVII y tras empezar una recuperación demográfica, más latente desde las últimas dos décadas de esa centuria, es posible que se tradujera, también, en una mayor cantidad de cofradías y hermandades. Es plausible que también el alza económica de esos años haya tenido eco. De cualquier manera, se puede ver cómo en este período se promovieron varias de estas asociaciones, por lo general, primero como hermandades y, después, como cofradías.

El caso de la doctrina dominica de Cojutepeque refleja esto en gran medida. Mientras que para 1714 contaba con la crecida cantidad de 17 cofradías, para 1734 reportaba ya 33 y, además, 22 hermandades que reunían a buena parte de la población de la cabecera y los nueve pueblos sujetos. Con mucha probabilidad, las obvenciones que le reportaban a los párrocos de Santo Domingo habrían jugado un papel determinante, como se tratará en el último capítulo. Otro caso lo encarna la parroquia de la ciudad de San Salvador, con 18 cofradías y 1 hermandad fundadas en la iglesia parroquial de la ciudad y en los anexos, más 5 erigidas en los conventos dominico, franciscano y mercedario. Para 1714 se contabilizó igual número. Pero, es evidente que hubo un crecimiento exponencial en la primera mitad del siglo XVIII, pues para fines de la década de 1760 se daban cita 78 de estas asociaciones en toda la jurisdicción.³⁹⁸ Este crecimiento de hermandades puede verse con más claridad en el siguiente cuadro comparativo entre las

³⁹⁶ No obstante, desde inicios del siglo XVII se enfatizó en que las cofradías tuvieran, también, licencia del rey, así como aprobación de sus constituciones por parte del Consejo de Indias. Taylor, *Ministros de lo sagrado*, 1999, II:449. Este asunto tomaría mayor fuerza en el siglo XVIII.

³⁹⁷ Wortman, *Gobierno y sociedad*, 2012, 54-55.

³⁹⁸ Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomos 1, 2 y 5, passim; Montes Mozo, *Etnohistoria de El Salvador*, 1:47-49.

asociaciones encontradas por el obispo Álvarez de Toledo o sus visitantes y, por otro lado, el prelado Gómez de Parada.

Cuadro 3.3
Cofradías y hermandades en Sonsonate y San Salvador: 1723 y 1733-34

Parroquia	1723		1733-1734	
	Cofradías	Hermandades	Cofradías	Hermandades
Ahuachapán	26	0	27	0
Sonsonate	9	1	8	3
Guaymoco	19	0	18	1
Caluco	23	1	23	2
Izalco	14	0	19	2
Ateos	21	0	S/D ^b	S/D ^b
Nahuizalco	20	0	24	0
Apaneca	13	0	14	0
San Salvador	21	2	S/D ^b	S/D ^b
Olocuilta	6	0	6	0
Masahuat	12	0	12	0
Suchitoto	7	0	8	7
Tonacatepeque	10	0	10	1
San Jacinto	9	0	13	7
Cojutepeque	17	0	41	22
Texistepeque	14	0	14	0
San Vicente de Austria	10	0	S/D ^b	S/D ^b
Nonualco ^a	6	0	S/D ^b	S/D ^b
Zacatecoluca	10	0	S/D ^b	S/D ^b
Titihuapa	3	0	S/D ^b	S/D ^b
San Miguel	14	5	17	9
Chinameca	21	1	20	4
Gotera	8	0	8	10
Goascorán	4	0	3	4
Ereguayquín	8	0	4	4
Yayantique	2	0	1	1
Santa Ana	15	1	15	3
Chalchuapa	9	0	11	2
Tejutla	2	1	3	9
Chalatenango	8	0	8	3
Metapán	S/D	S/D	13	2

a: Este curato no aparece en las visitas de Álvarez de Toledo; sin embargo, la información más cercana a la fecha de esta fue obtenida de AHAG. Fondo Diocesano. Colegio Seminario de la Asunción. Contribuciones.

Certificación de las cofradías de que se compone este obispado, 1710. b: Sin datos.

Fuente: Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomos 2, 3 y 5.

En cualquier caso, era un hecho que ya para esos años la situación del crecido número de cofradías, hermandades y guachivales fuera crítica en opinión de la Corona y los ministros de la Audiencia. En efecto, una Real Cédula de Felipe V, emitida en 1740, decía claramente que se le había hecho relación al Rey de que “en ese obispado pasaban de dos mil cofradías”, más las asociaciones no formalizadas, por lo que se pedía que se solicitara aprobación, junto a sus

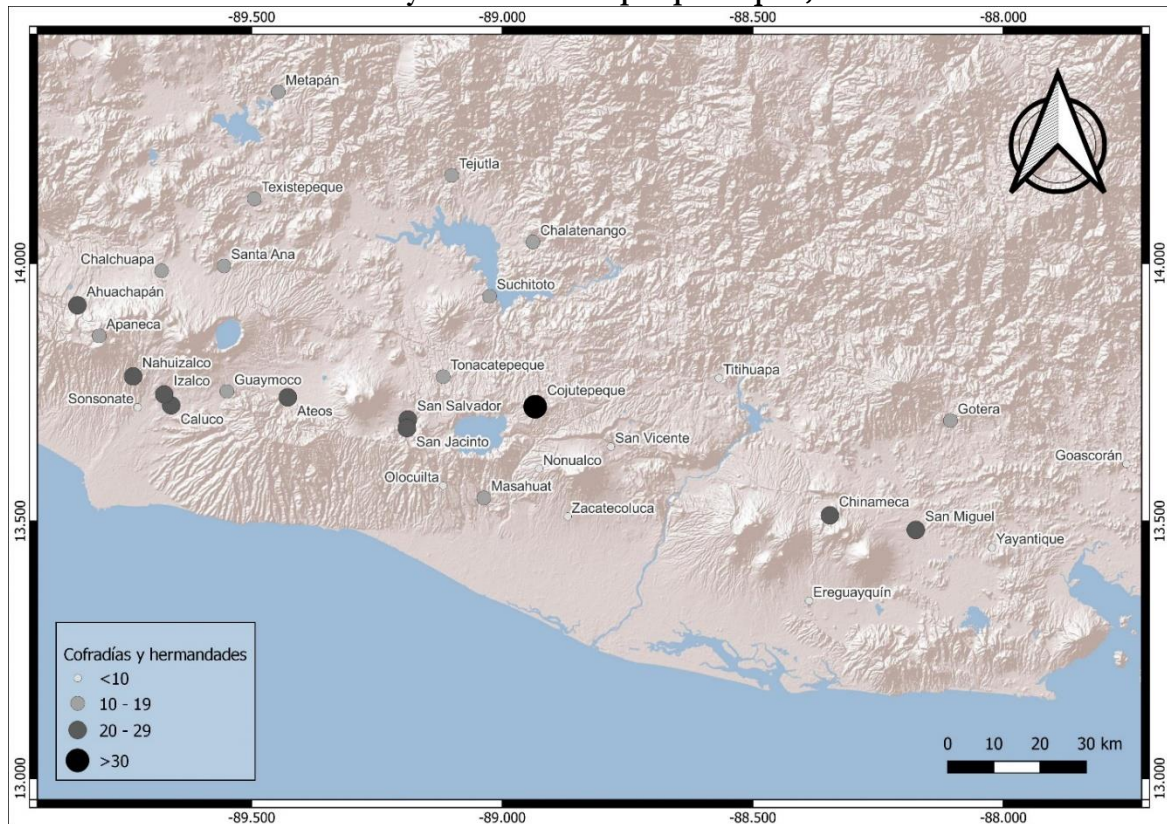
ordenanzas, por parte del Consejo de Indias.³⁹⁹ Aunque este número pueda parecer exagerado, lo cierto es que en la Diócesis de Guatemala las asociaciones de fieles tuvieron gran aceptación entre curas y fieles de las parroquias, incluso si los segundos las mantenían, en algunos casos, a regañadientes. De hecho, para 1710, el obispo Mauro de Larreátegui y Colón había contabilizado unas 1322 cofradías y hermandades a su paso por toda la diócesis, sin tomar en cuenta las de varios curatos del Valle de Guatemala que el prelado no había visitado.⁴⁰⁰

De este número, 376 se situaban en los 31 curatos de Sonsonate y San Salvador, es decir, un 28% del total de la diócesis. Con un promedio de unas 12 asociaciones de fieles por parroquia, la distribución era, sin embargo, desigual, como se muestra en el mapa 3.3. Para la década de 1730, con la información de la visita de Gómez de Parada, y con el apoyo de la información brindada por las visitas de Larreátegui Colón y Álvarez de Toledo, puede verse que ciertas parroquias como Ahuachapán, Caluco, Chinameca y las de las dos ciudades (San Salvador y San Miguel) contaban con un número de cofradías que superaba las veinte asociaciones de fieles. Esto pudo haber tenido una correlación poblacional en primer lugar. Más específicamente, el impulso que la población ladina le dio a estas instituciones en donde ganaban gran presencia. Aunque también debe considerarse que la población india desempeñó un papel importante en el sostenimiento de las cofradías meseras, promovidas a instancias de los curas. De ahí que sea bastante importante la cantidad de corporaciones de este tipo fundadas en la parroquia dominica de Cojutepeque, pues rebasaba las 60, o en el curato secular de Caluco, donde existían 25. La mayoría de parroquias, en cambio, se mantenía entre las 11 y 20 asociaciones, mientras que otras nueve, situadas sobre todo entre las regiones de San Vicente y San Miguel (con la excepción de la villa de Sonsonate), registraban menos de 10.

³⁹⁹ AGCA, A1, leg. 5776, exp. 48536. Real Cédula a la Audiencia de Guatemala, 1740, ff. 2v-4v.

⁴⁰⁰ Para hacer una idea de la importancia que tenían estas asociaciones en la diócesis, puede verse que este número es muy parecido al que se ha estimado para el arzobispado de México entre 1680 y 1750 (1336), cuya jurisdicción se extendía por un mayor territorio y población que en Guatemala. Aguirre Salvador, *Cofradías y asociaciones*, 31-46.

Mapa 3.3 Cofradías y hermandades por parroquia, ca. 1730



Elaboración propia con base en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomos 2, 3 y 5.

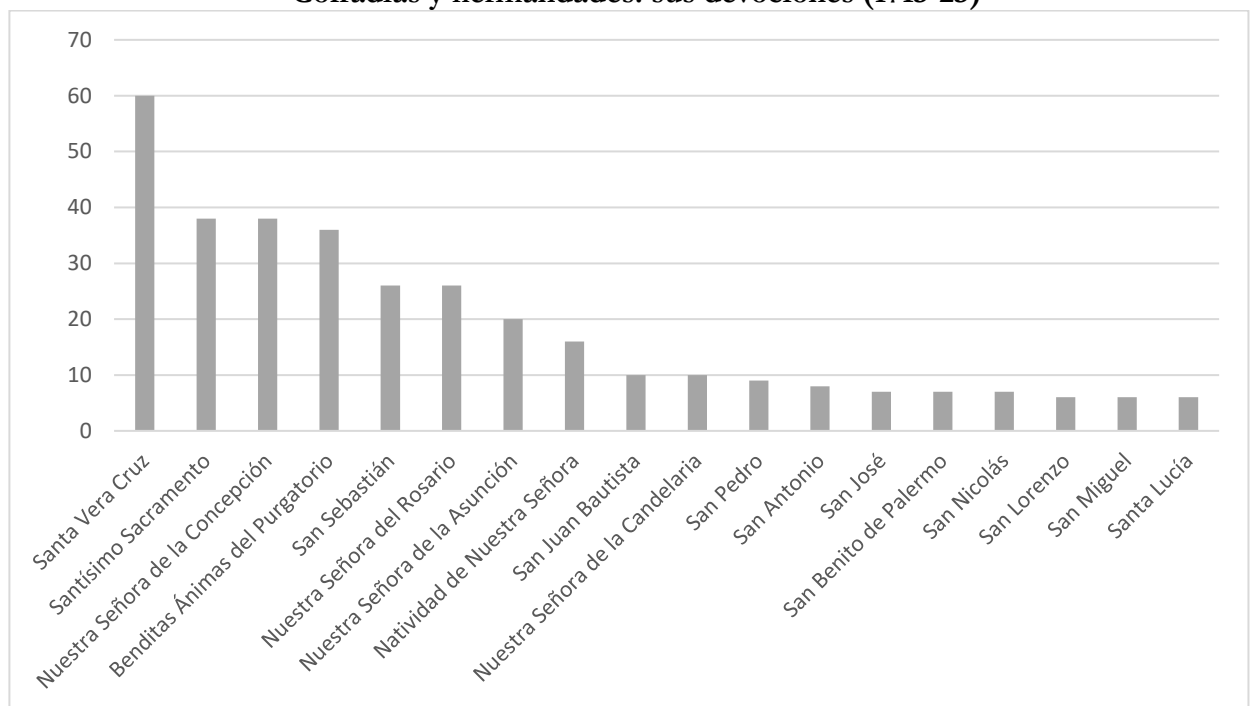
ii. Las devociones

Uno de los elementos que más caracterizó al mundo católico en el siglo XVI, después de Trento, fue la devoción hacia los santos. Esto permeó fuerte entre los pobladores del Nuevo Mundo, y su manera de construir y experimentar el espacio, de tal manera que estas figuras acompañaron a los nombres propios y las toponimias de las poblaciones, fueron objeto de culto y rogatoria en las villas, ciudades y pueblos, además de estar presentes, incluso, en los nombres de las propiedades rurales. En gran medida, las cofradías expresaban la relación que la feligresía guardaba con las devociones porque, además, dotaban al territorio de una dimensión simbólica ligada a la identidad de las parroquias, los pueblos, las unidades productivas, otras formas de asentamiento y, por supuesto, las mismas asociaciones de fieles. Esto estaba profundamente vinculado a toda una ritualidad nutrida de la liturgia cristiana.⁴⁰¹

⁴⁰¹ Rubial García, *El cristianismo en Nueva España*, 33-39; Taylor, *Ministros de lo sagrado*, 1999, II:395-96; Ragon, “Los santos patronos”; Flores, “Tierras sagradas”, 89-99.

Las devociones fueron variadas a lo largo del territorio salvadoreño, y asimismo fue variada la presencia de unas sobre otras conforme el signo de los tiempos. En la primera mitad del siglo XVIII, como se expresa en la gráfica 3.2, los motivos que tenían mayor presencia en cofradías y hermandades eran: la Santa Veracruz (60), el Santísimo Sacramento (38), Nuestra Señora de la Concepción (38), las Benditas Ánimas del Purgatorio (36), San Sebastián (26), Nuestra Señora del Rosario (26) Nuestra Señora de la Asunción (20), Natividad de Nuestra Señora (16), San Juan Bautista (10), Nuestra Señora de la Candelaria (10), San Pedro (9), San Antonio (8), San José (7), San Benito de Palermo (7), San Nicolás (7), San Lorenzo (6), San Miguel (6) y Santa Lucía (6).

Gráfica 3.2
Cofradías y hermandades: sus devociones (1713-23)



Fuente: Visitas pastorales de Juan Gómez de Parada, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, *passim*.

Llama la atención, en primer lugar, la apabullante presencia de las cofradías que tenían a la Santa Veracruz como protectora, frente a las del Santísimo Sacramento y de las Benditas Ánimas del Purgatorio que, aunque supuestamente indispensables en cada parroquia según Trento y la numerosa normativa real que llegaba directamente a la Audiencia de Guatemala, predominaban otras advocaciones. Parece ser que, en Sonsonate y San Salvador, fue hasta la segunda mitad del siglo XVIII que el impulso por parte de los obispos y curas tendría mejores resultados a la hora de erigir estos cuerpos bajo el resguardo del Santísimo, que apoyaba por lo general en la Celebración de Corpus y era la que más debía involucrarse con las fábricas de las parroquias, y,

por otro lado, de las Ánimas, como lo muestra la radiografía presentada por Cortés y Larraz a inicios de la década de 1770. Por ende, no puede considerarse que fueran éstas las devociones que estaban siempre presentes, a pesar de que han sido tenidas como tales en todas las parroquias salvadoreñas coloniales.⁴⁰² Es de considerar que, para esta época, puede notarse cómo los obispos se encargaron de suprimir algunas cofradías y promover, en cambio, a las sacramentales para contenerlas. Algo similar se haría con las de las Ánimas. De ahí que su presencia fuera predominante para la segunda mitad del siglo XVIII.

Otro aspecto particular de la religiosidad cristiana de la región fue la presencia de ciertas devociones que crecieron en la primera mitad del siglo XVIII. En especial, las cofradías de Nuestra Señora del Rosario, pues, para la época de estudio, pudo identificarse 26 cofradías y hermandades. Para la época del arzobispo Cortés y Larraz el número de asociaciones en su honor ascendió a 44. De igual manera, crecieron las corporaciones dedicadas a Nuestra Señora de los Dolores, advocación mariana que se extendió desde el siglo XVII y cuya impronta en la Diócesis de Guatemala sería reconocida entre la población ladina. En un tenor similar, también tendría lugar la presencia de cofradías en honor al santo de origen africano, San Benito de Palermo, cuyo número nos habla de una incorporación importante de las castas a los cultos locales que se habría registrado en las últimas décadas del siglo XVII. Junto a Nuestra Señora del Rosario y otros santos, como San Antonio de Padua y San Nicolás de Tolentino, se trataba de un conjunto de devociones que permitirían la integración de la población ladina a las parroquias, como también sucedería con el crecimiento de las cofradías y hermandades en honor a Nuestra Señora de los Dolores.⁴⁰³

También debe hacerse énfasis en algunos cultos muy particulares de la región, como lo fueron ciertas manifestaciones cristológicas. En primer lugar, en una hacienda sita en el curato de San Francisco Gotera existía una hermandad al Cristo de Esquipulas —imagen que se convertiría, en el siglo XVIII, en la más importante del Reino de Guatemala, ubicada en el Corregimiento de Chiquimula de la Sierra y colindante con la alcaldía mayor de San Salvador—, consignada en la visita de Gómez de Parada de 1734. En esta misma visita se puede hablar de otras dos figuras similares en la región de Santa Ana, en el curato de Metapán, a saber, el Señor

⁴⁰² Delgado Acevedo, *Historia de la Iglesia*, 122.

⁴⁰³ Sobre las cofradías de personas de origen africano en lo que solía ser la Diócesis de Guatemala, véase Lokken, “From Black to Ladino”, 213-23. Las cofradías de Nuestra Señora del Rosario también se encontraban difundidas en las parroquias de administración dominica. Solo en tres parroquias (Cojutepeque, San Jacinto y Nahuizalco) había 17 cofradías dedicadas a esta advocación. Véase Ruz, *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

de Angue, que dio paso a la creación de una hermandad, y el Cristo Crucificado de Ostúa, que para entonces tenía una cofradía. Ambos sitios en el que sería el pueblo desaparecido de Ostúa y, el segundo de estos, según la tradición oral, elaborado por el mismo escultor del Cristo de Esquipulas (Quirio Cataño).⁴⁰⁴ Se trataba de asociaciones que descansaban sobre la construcción de cultos que alcanzaban el nivel regional, al movilizar a varios fieles hasta los templos para contemplar las imágenes. En ese sentido, se reforzaba el peso de la parroquia a la que estas imágenes se adscribían.

b. El territorio parroquial y su integración mediante las cofradías

Todo este panorama cofradial implicaba una fuerte actividad asociada con las parroquias. En ese sentido, el crecimiento de las cofradías entre fines del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII coincidió con los esfuerzos ya esbozados por incorporar haciendas, valles y otras formas de asentamiento a la entidad parroquial, a más de reforzar la sujeción de los pueblos. Por eso, vale la pena preguntar por las formas en que este tipo de asociaciones permitían la construcción de una territorialidad para las parroquias en Sonsonate y San Salvador.

Y es que el crecimiento de las cofradías registrado en esta época también puede achacarse a una mayor preocupación por la extensión efectiva de la jurisdicción eclesiástica. De tal cuenta que no sólo el crecimiento poblacional pudo haber sido responsable de la fundación de nuevas asociaciones de fieles. En la parroquia de San Francisco Gotera, por ejemplo, al promoverse la creación de una coadjutoría en Osicala que se encargaría de la administración de 10 de los 16 pueblos de indios, también se asistió a una aparición sustancial de hermandades, sumándose a la ya existente cantidad de 8 cofradías. 6 de estas 10 nuevas asociaciones estaban fundadas en haciendas. Así, para una época ya tardía como la de la prelación de Cortés y Larráz, el número de asociaciones únicamente de Osicala, que para entonces ya era una jurisdicción aparte de Gotera, ascendía a 17, confirmando esta tendencia.⁴⁰⁵

En la división realizada en el curato de Suchitoto se asistió a un proceso similar. Para la década de 1680, esta parroquia tenía, además de su pueblo cabecera, cuatro pueblos anexos (Tenancingo, Jutiapa, Tejutla y Citalá) más la población que vivía dispersa en varios hatos de ganado y haciendas que asistían a Citalá y Tenancingo para la administración de sacramentos y a

⁴⁰⁴ Véase Herrera Reina, "La fiesta del Cristo", 56-57.

⁴⁰⁵ Visita a la coadjutoría de Osicala, 1734, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa y Montes Mozo, *Etnohistoria de El Salvador*, 1:55-56.

Suchitoto para cumplir con el precepto de confesión anual. La iglesia parroquial de la cabecera tenía tres cofradías, mientras que Tenancingo poseía dos. Sin embargo, los otros tres pueblos únicamente poseían una cofradía cada uno y, de hecho, tanto la cofradía de Jutiapa como la de Citalá apenas alcanzaba a cubrir seis misas al año (de ahí que se les señalara como medias cofradías por el cura).⁴⁰⁶ Para 1719, cuando el curato ya se había dividido y Tejutla había pasado a ser cabecera, con Citalá como anexo, ya existían tres asociaciones de fieles: las cofradías de Santo Tomás Apóstol y de las Benditas Ánimas, más una hermandad de Nuestra Señora de la Concepción. Para 1734, la hermandad de la Concepción había cambiado su condición a cofradía y habían aparecido nueve asociaciones más: seis hermandades en Tejutla y tres en Citalá.⁴⁰⁷

Sin embargo, no todo fue un estricto crecimiento, porque también es cierto que no sólo la aparición de nuevas confraternidades podía ser indicador de cómo la parroquia construía su territorialidad en relación con las actividades de la feligresía. Señal de que se buscaba sujetar a estas asociaciones de fieles en relación con el aparato eclesiástico era, también, el conjunto de disposiciones tomadas por los prelados a su paso por las parroquias en materia de disciplina y reforma, incluso si esto significaba disminuir el número de asociaciones en una parroquia, tanto porque estas cofradías ya no funcionaban en la práctica o, bien, con el objetivo de que fueran atendidas de manera más efectiva por los fieles y, a la vez, que sobre estos no pesaran tantas cargas económicas que desembocaran en un alejamiento paulatino de las iglesias parroquiales.

La extinción de cofradías es un aspecto rastreable a lo largo de las visitas pastorales de la primera mitad del siglo XVIII. Sin embargo, es de advertir que para su supresión no sólo se conformaba el visitador con que las confraternidades carecieran de bienes, pues era cosa probada que las limosnas podían hacerlas funcionar para el fomento del culto sin que hubiera dinero u otros medios destinados para su aumento. De ahí puede entenderse cómo en 1714, por ejemplo, el obispo Juan Bautista Álvarez de Toledo dio por extinta la cofradía de San Benito, fundada en la iglesia parroquial de Ereguayquín y Mexicapa, “por decir el dicho reverendo padre cura doctrinero haberse ido sus mayordomos con los libros de ella”.⁴⁰⁸ Por su parte, al visitar en enero de 1720 la parroquia de Sonsonate, el visitador del prelado Álvarez de Toledo, el licenciado don Joseph Sánchez de las Navas, revisó los libros de cofradías y encontró que la de San Sebastián,

⁴⁰⁶ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Vicente, leg. 1. Relación del curato de Suchitoto, 1688.

⁴⁰⁷ Visita 1719 y Visita 1734. Similar situación se asistió en el ya referido caso de la separación del valle de Titihuapa de la jurisdicción parroquial de San Vicente de Austria para fundar el curato de Nuestra Señora de los Dolores Titihuapa en 1714.

⁴⁰⁸ Visita al curato de Ereguayquín, 1714, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 2, 258.

además de no contar con ningún principal, carecía de mayordomos, alcaldes y demás oficiales, por lo que la extinguió.⁴⁰⁹

Por otra parte, en cuestión de extinciones, los motivos esgrimidos por otro obispo, Juan Gómez de Parada, se encaminaron por un rumbo un tanto distinto. Así, al recibir una representación escrita de los principales y el común de los pueblos de Goacotecti y Sensuntepeque, en la parroquia de Cojutepeque, sobre el reducido número de casados que había en ambas localidades y las “tantas cofradías” y obvenciones asociadas a ellas, el prelado decidió reducir el número de asociaciones. En Goacotecti dejó sólo a las cofradías de Nuestra Señora del Rosario —al ser una parroquia dominica— y la de Santa María Magdalena, la patronal, extinguiendo las del Santísimo Sacramento y la de la Santa Veracruz. Mientras tanto, en Sensuntepeque extinguió las mismas dos cofradías y estableció que se quedarían únicamente la del Rosario y la de San Sebastián.⁴¹⁰ En San Pedro Metapán, Gómez de Parada también recibió una representación similar y, por tanto, suprimió las cofradías de la Santa Veracruz, la de San Nicolás y la de San Sebastián, permitiendo la existencia de dos: la del Santísimo Sacramento y la de Nuestra Señora de la Concepción.⁴¹¹

Más atención prestó este último obispo en que las asociaciones de fieles contaran con sus licencias y ordenanzas emitidas por el ordinario. Por ello, en todas las parroquias solicitó estos documentos y, en caso de que no se contaran con ellos, una situación bastante común para entonces, mandaba que se formaran las ordenanzas, “pocas y arregladas a las personas, lugares y demás circunstancias”, con énfasis en ejercicios de piedad y caridad cristiana, y apegadas a la bula de Clemente VIII, *Quaecumque a sede apostolica*, de 1604. En su auto, por lo general, expresaba que estos cuerpos casi siempre resultaban provechosos en lo temporal para los párrocos, pero también recalca que “no se entienda que es éste el fin principal”. Además, aunque rechazaba la idea de que estas no contaran con aprobación canónica, las dejaba en funcionamiento en el entendido de que buscaran regularizar su situación, incluyendo a las hermandades que no se habían erigido en cofradías.⁴¹²

Además, el obispo buscó también llevar a todas las cofradías bajo su observancia. Esto incluía a las corporaciones fundadas bajo la advocación mariana del Rosario, que, debe

⁴⁰⁹ Visita al curato de Sonsonate, 1720, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3, 397.

⁴¹⁰ Visita a la coadjutoría de Xilobasco, 1734, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

⁴¹¹ Visita al curato de Metapán, 1734, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

⁴¹² Visita al curato de Caluco, 1733; Visita al curato de Tepetzontes, 1733, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

recordarse, únicamente podían ser fundadas con privilegio de la Orden de Predicadores. Al llegar a las parroquias de administración dominica (Nahuizalco, Cojutepeque y San Jacinto), Gómez de Parada se encontró con la resistencia de los frailes para que no se visitasen los libros de estas cofradías. Como respuesta, el obispo explicaba que “no obstante cualquier costumbre que haya habido para no ser visitada, por inmemorial que sea, conforme al Santo Concilio de Trento, que la anula”. De esa manera, el mitrado pretendió que pudieran ser visitadas sin oposición, trayendo a colación otra vez la bula de Clemente VIII y atrayendo a su jurisdicción aquello que se resistía antes de su intervención.⁴¹³

Otro aspecto para considerar es, sin duda, la experiencia de los espacios que no necesariamente pertenecían a las cabeceras y a los pueblos anexos, pero que *de iure* debían ser sujetas a la jurisdicción de los párrocos. En especial, hago referencia nuevamente a las haciendas. A pesar de que la mayoría de cofradías y hermandades se encontraban fundadas en las iglesias parroquiales, también es posible encontrar la presencia de estas corporaciones en varias unidades productivas.

Esto es algo que puede comprobarse en el oriente de la región de estudio. Por ejemplo, en 1689, los mayordomos, diputados y oficiales de la hermandad de San Benito de Palermo, sita en la ermita de la hacienda de Santa Ana Umaña, propiedad del alguacil mayor don Tomás Carvallo, en la parroquia de Usulután, solicitaron elevar a cofradía esa asociación de fieles. Decían que hacía 12 años que ésta funcionaba como hermandad. Desde luego, presentaron sus ordenanzas incluyendo las festividades, las actividades en favor de los hermanos de la cofradía, vivos o muertos, los requisitos de ingreso y el régimen económico bajo el que se regirían. En efecto, los pagos desembolsados para su actividad piadosa debían ir hacia el párroco, aunque su actividad continuara en la hacienda. Fue precisamente el cura interino, el padre Ramón Hidalgo Cartagena, de hecho, quien presentó la petición de los fieles, en un acto que suponía una integración plena de la confraternidad a la jurisdicción parroquial.⁴¹⁴ Para 1734, el crecimiento de esta cofradía se expresaba en sus 84 pesos de principal y 77 reses que poseía como bienes.⁴¹⁵

En esta misma área, de hecho, se tiene constancia de que existía, a inicios del siglo XVIII, otras cofradías que funcionaban de la misma manera. En primer lugar, la de la Inmaculada

⁴¹³ Véase, por ejemplo, Visita a la coadjutoría de Apastepeque, 1734, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

⁴¹⁴ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Cofradías. Caja 4, exp. 87. Petición de la hermandad de San Benito de Palermo, Usulután, 1690, ff. 1r-3v.

⁴¹⁵ Visita al curato de San Juan Bautista Chinameca, 1734, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

Concepción de Nuestra Señora, en una hacienda llamada Jalapa que entraba en la jurisdicción del párroco de Chinameca, con 123 pesos y 4 reales de principal para 1723.⁴¹⁶ Hacia 1710 también se constataba en este curato la presencia de una cofradía de Nuestra Señora del Rosario, en una hacienda llamada Jujupa, aunque también debe decirse que no apareció en las subsiguientes visitas.⁴¹⁷ En la parroquia de San Miguel, siempre en la región oriental, también se constataba la existencia de una hermandad del Santo Cristo Crucificado en una hacienda cercana a la ciudad.⁴¹⁸ Por su parte, a las afueras de la ciudad de San Salvador también existía una ermita en la que se congregaban los fieles de Nuestra Señora de la Presentación que gozaba de los réditos de 600 pesos que debían usarse para la ordenación de un devoto de esta advocación mariana.⁴¹⁹

Más aun, en curatos como el de Gotera, en el que no eran pocos los valles con haciendas, esta dinámica se dio con mayor ahínco y era una realidad reconocida por el mitrado. Así, en 1734, en la visita pastoral de Gómez de Parada, quedó constancia de las hermandades que habían sido establecidas en esos asentamientos: la de Santa Ana, en la hacienda de Santa Ana de Buenavista; la de Nuestra Señora de Belén; la de Nuestra Señora de Guadalupe; la del Señor de Esquipulas; la del Dulce Nombre de Jesús, en la hacienda San Francisco y, por último, la de la Concepción, en la hacienda de San Marcos.⁴²⁰ Todo ello no sorprende si se considera el aumento de las ermitas y oratorios que se erigieron en estas unidades productivas que, como se recordará, se buscaba integrar a las parroquias, toda vez que la economía salvadoreña, mayoritariamente añilera, aunque también ganadera, entraba en sus mejores años.

Otro caso, que además permite asistir al peso que alcanzaba la devoción entre algunos fieles, lo representa el de don Joseph de Vargas Machuca, vecino de San Miguel, quien tenía una hacienda llamada “El Carrizal”. En ella se había instituido una hermandad de Nuestra Señora del Carmen y ya tenía un principal de 63 pesos y 4 reales para la década de 1740. Para su resguardo, Vargas había entregado el caudal al bachiller don Miguel de Agreda, vicario provincial de San Miguel. Y, en ese tenor, hacia 1743 solicitaba el hacendado al provisor general del obispado que se usara ese dinero en función de construir un retablo para la imagen de la

⁴¹⁶ Visita al curato de San Juan Chinameca, 1719, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3, 285. Entre la última década del siglo XVII y la primera de la siguiente centuria se asistió a un cambio en esta parroquia, pues Usulután pasó a ser anexo, mientras que Chinameca se convirtió en cabeza de jurisdicción. No pude constatar los motivos.

⁴¹⁷ AHAG. Fondo Diocesano. Colegio Seminario de la Asunción. Contribuciones. Certificación de las cofradías de que se compone este obispado, 1710.

⁴¹⁸ Visita al curato de la ciudad de San Miguel, 1734, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

⁴¹⁹ Visita al curato de la ciudad de San Salvador, 1714, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 2, 321.

⁴²⁰ Visita al curato de Gotera, 1734, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

advocación carmelita en la misma hacienda o, bien, que se le diera al prioste de la cofradía de esa advocación que funcionaba en la iglesia del Carmen, en Guatemala, para que se usara en beneficio de ese edificio. Como el hacendado refería a un prioste, seguramente se trataba de la cofradía que funcionaba en la iglesia que se encontraba en el Valle de la Ermita —y no a la iglesia de Santiago en la que recién se había instalado la Tercera Orden del Carmen—. De cualquier forma, el provisor decidió que se le entregara ese dinero a la misma hermandad de la hacienda para beneficio de su imagen, dejando en claro que sería el bachiller don Ramón de Sandoval, a la sazón cura de San Miguel, quien se encargaría de distribuirlo toda vez que era en su jurisdicción que se desarrollaba la actividad devocional.⁴²¹

Visto lo anterior, también cabe preguntar si acaso quienes vivían en haciendas sin edificios de culto o, bien, aquellos que se encontraban en asentamientos irregulares, no participaban en todo este entramado de asociaciones de fieles. En este punto cabe recordar que el proceso de integrar los espacios que iban más allá de las cabeceras y los pueblos anexos fue prolongado y no siempre resultó como párrocos y preladados hubieran querido. Sin embargo, como lo referían algunos curas, una parte de la feligresía que vivía en estos espacios a menudo cumplía sus obligaciones en donde hubiese una iglesia parroquial cercana. En la de Suchitoto puede verse de qué manera esto podía suceder a fines del siglo XVII. Uno de los pueblos anexos, Citalá, recibía a varios ladinos e indios naborías que vivían en los contornos para la celebración de sus festividades. Algo así también sucedía en Tenancingo, según explicaba el párroco. Sin embargo, se sabe, por informaciones posteriores, que había una considerable parte de la población que prefería asistir a la Iglesia conforme sus actividades agrícolas se los permitía.⁴²²

No pudo haber sido algo generalizado, pues es claro que, como se concluyó en el apartado anterior, el control que la parroquia pretendía era incompleto sobre todo el espacio en el que debía proyectar su jurisdicción. Sin embargo, es posible que algunos curatos sirvieran como espacios de vínculo entre familias e individuos, como de hecho sucedía en otras latitudes del obispado. A guisa de ejemplo, puede verse a la población que vivía en estancias del altiplano central de Guatemala. Ahí, varios vecinos de la ciudad, que en realidad residían fuera de ella, buscaron en una parroquia capitalina, la de San Sebastián, “un eje articulador de la vida social y

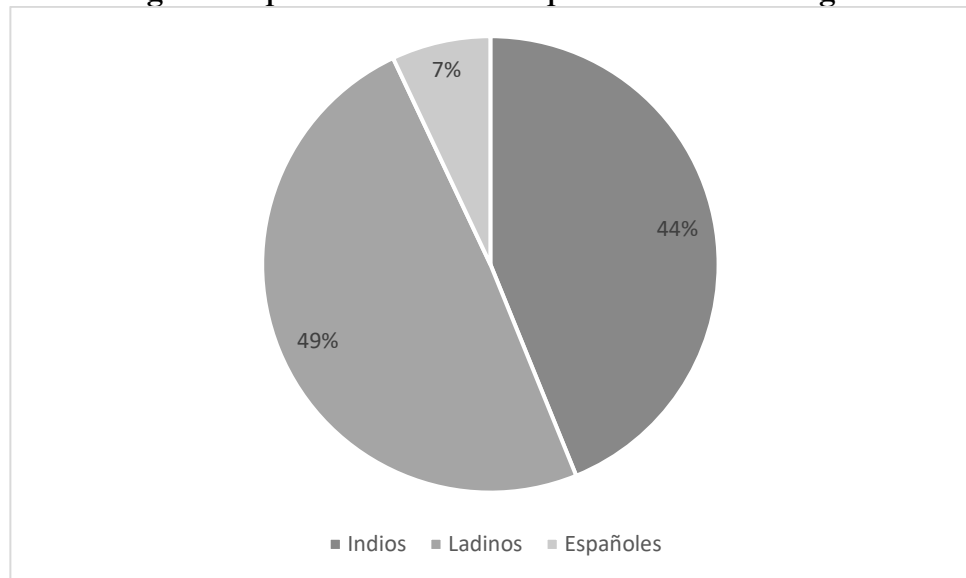
⁴²¹ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Cofradías. Caja 9, ff. 13r-13v. Sobre la iglesia del Carmen del Valle de la Ermita, en la que había una cofradía fundada para entonces, véase Juarros, *Compendio de la Historia*, I:207-8.

⁴²² En la parroquia de Conchagua (Yayantique), Cortés y Larraz advirtió, por ejemplo, que los ladinos de las haciendas solo cumplían con sus obligaciones cristianas en agosto y septiembre. Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral*, 1:165.

en la fuente que proporcionaba sentido de pertenencia a estas familias desperdigadas en los parajes”, como señala Isabel Rodas. A la vez, en esta parroquia también puede identificarse la asociación a las cofradías por parte de estas familias, lo que les significaba el estrechamiento de los vínculos y, desde luego, el acceso a recursos que pudieran invertir en sus unidades productivas.⁴²³ Es probable que ese tipo de dinámicas se gestaran en las parroquias urbanas de nuestra región de estudio, aunque aquí no pueda tocarse el tema a profundidad.

En otro sentido, las cofradías y hermandades permitieron una mayor incorporación de la creciente feligresía ladina al régimen parroquial, junto a los ingresos que esto le representaba a los curas beneficiados. En sus visitas pastorales, los obispos o sus visitadores consignaron algunas de estas corporaciones y las reconocieron como cofradías propias de indios, ladinos o españoles. De las 425 asociaciones de fieles registradas en la visita de Gómez de Parada entre 1733 y 1734, 57 fueron identificadas como étnicas, es decir, un 13% del total. De ellas, un 49% se identificaron como propias de indios, el 44% de ladinos y el 7% restante de españoles, como se indica en la gráfica 3.3.

Gráfica 3.3
Cofradías según composición social en la primera mitad del siglo XVIII



Fuente: Visitas pastorales de Juan Gómez de Parada, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, *passim*.

No obstante esos datos, es muy probable que las visitas adolecieran de un subregistro, pues en algunos curatos se identificaron cofradías y hermandades étnicas cuyo número estaba por debajo de lo que otras fuentes advierten. En Izalco, por ejemplo, la visita reportó la existencia de una

⁴²³ Rodas Núñez, “De españoles a ladinos”, 95-97.

cofradía de indios y 5 de ladinos, mientras que, en una relación del párroco de 1746, fueron identificadas 12 para los indios y 7 para los ladinos. Esto no había sido producto de un crecimiento de asociaciones de fieles, pues el número de cofradías y hermandades se mantenía intacto para entonces.⁴²⁴ Más bien se trataba de que en la visita no se había hecho el registro apropiado de estas cofradías y sólo puede aventurarse sobre la razón: poco interés en considerarlas estrictamente de indios, ladinos o españoles, porque pudiera darse el caso de que entre sus miembros hubiera varias calidades.

En ese sentido, la incorporación de población ladina al paisaje cofradial se había dado de manera paulatina y, en buena medida, según los ritmos de crecimiento de este sector poblacional, aunque de forma más intensa a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Para ilustrarlo, puede tomarse el caso que constituye el curato de Santa Ana. Para el año de 1688 contaba únicamente con 2 cofradías a cargo de ladinos, mientras que, hacia 1734, el panorama era distinto: 2 cofradías y 1 hermandad a cargo de esta población, más 2 cofradías que corrían a cargo de los españoles del pueblo. 7 más eran reconocidas únicamente de naturales y las restantes 5 no tenían una filiación de calidad.⁴²⁵ Cercano a Santa Ana, el curato de Chalchuapa también contaba con 4 importantes cofradías ladinas que tenían en el ganado su mayor fuente de riqueza. A su lado, otras 4 cofradías eran reconocidas como indígenas y las otras 5 no eran de indios o ladinos de forma exclusiva.⁴²⁶

Así, el número de 32 cofradías que señalaban la calidad, a cargo de ladinos y españoles, es un número muy bajo en relación con el gran crecimiento de estos grupos a lo largo de Sonsonate y San Salvador. Aunque varias de las corporaciones se mantenían estrictamente como indígenas, lo que se reforzaba más en áreas de administración regular —aunque existía población ladina en ellas—, otras muchas cofradías abrieron sus puertas a la diversidad social. Ejemplo de ello fueron algunas del Santísimo Sacramento, que bien plasmaron este aspecto en sus mismas ordenanzas, como las de la que se erigió en 1689 en el pueblo de San Francisco Gotera al establecer los requisitos de ingreso: para los españoles, 12 reales; ladinos, 8 reales y nada para los naturales, salvo si eran de otro pueblo de la parroquia (en cuyo caso se les cobraría 2 reales).⁴²⁷ Por su parte,

⁴²⁴ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Curatos, exp. 6. Distribución de las obviaciones entre los curas del pueblo de Izalco, 1746, ff. 178v-180v.

⁴²⁵ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Vicente. Relación del curato de Santa Ana Grande, 1688; Visita al curato de Santa Ana, 1734, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

⁴²⁶ Visita al curato de Chalchuapa, 1734, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

⁴²⁷ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Cofradías, caja 4 exp. 74. Ordenanzas de la cofradía del Santísimo Sacramento, San Francisco Gotera, 1689

en Santa Lucía Zacatecoluca, la cofradía del Santísimo Sacramento había admitido, desde 1634, a españoles, mestizos, negros y mulatos para que corrieran con la mitad de las obligaciones económicas. Dado que la mitad de la cofradía que corría a cargo de los naturales iba en picada, mientras la otra mitad se convertía en la más pujante, según indicaban los oficiales de la media confraternidad ladina, estos últimos pidieron licencia para hacer de la suya una cofradía propia, lo cual lograron en la década de 1740.⁴²⁸ Como esta, muchas asociaciones de fieles reflejaron el calado que tenía la parroquia sobre la grey.

4. Breves reflexiones sobre el capítulo

Apropiarse de los espacios era una tarea ardua para preladados, párrocos y feligreses. Si se considera a la parroquia como un proyecto colectivo, entonces se comprende por qué ésta debía hacerse de un área de influencia que alcanzara la mayor cobertura de fieles posible. Las reconfiguraciones en la geografía eclesiástica en Sonsonate y San Salvador se insertaron, así, en un proceso amplio, aunque no por ello enteramente efectivo, de territorialización. Sobre todo, en los años comprendidos en este trabajo, se asistió a un proceso que pretendía una mayor integración de espacios y personas a la jurisdicción eclesiástica. Para ello, preladados y párrocos hicieron uso de las herramientas que tenían a su disposición. De forma análoga, varios feligreses lo intentaron desde sus áreas de acción. No que lo logaran del todo, porque ello resultó inacabado.

En todos estos procesos pueden notarse dosis de resistencia y negociación. Por tanto, se trataba de una puesta en juego de varias agencias junto a los dispositivos de gobierno que debían sortearse, porque era un hecho que no todos podían ir en el mismo sentido.⁴²⁹ Visto eso, por último, queda preguntar por las formas en que se materializaba la territorialización del espacio parroquial. Si se entiende que este proceso implicaba también aspectos tan poco dados a la homogenización, como los acuerdos locales, el mantenimiento de la costumbre y hasta la voluntad de los feligreses, entonces se tiene que un ángulo como el de la economía parroquial, entre otros, puede dar más luces, al estar a caballo entre el control de los agentes diocesanos y la apropiación —no sólo material sino también simbólica— que la feligresía construía respecto a su parroquia.

⁴²⁸ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Cofradías, caja 9, exp. 39. Ordenanzas de la cofradía del Santísimo Sacramento, Santa Lucía Zacatecoluca, 1747.

⁴²⁹ Aquí hago eco del trabajo de Barrera y Moriconi, “Gobiernos y territorialidades”, *passim*.

IV. LA ECONOMÍA PARROQUIAL Y LA CONSTRUCCIÓN DE UNA TERRITORIALIDAD

En el capítulo anterior interesaba conocer cómo la parroquia, apoyada en gran medida de sus ministros y de los preladados, se esforzó por territorializar un espacio que, aunque por derecho le pertenecía, poco se le reconocía. Aunque la situación no cambió por completo, y al final la parroquia asistió a procesos inacabados de integración territorial, lo cierto es que, entre fines del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII, los cambios experimentados en ese sentido se dejaron sentir en los diversos ámbitos de los curatos, entre los que se encuentra la economía parroquial. Así, ésta también fue expresión de ese proceso de territorialización.

Por eso, en este capítulo pretendo enfocarme en la mayoría de los rubros asociados con la economía de las entidades parroquiales en Sonsonate y San Salvador. Responder a las interrogantes de quiénes y cómo contribuían a la parroquia parece ser un camino, entre otros, para complementar las explicaciones esbozadas anteriormente y, en ese sentido, establecer las formas en las que se legitimaba la presencia de la entidad parroquial. Así, esta perspectiva también permite mostrar las relaciones cambiantes del mundo parroquial: diferencias entre las regiones parroquiales, el papel de los pueblos de indios en el sustento de los curas y las iglesias locales, una mayor atracción de las haciendas y sus rentas, así como la integración paulatina de la población ladina. Por otro lado, también se pretende mostrar que el período estudiado fue característico por presentar un mayor control por parte de la Corona y sus ministros en torno a los cobros asociados con los servicios parroquiales, así como un grado de sujeción importante por parte de los obispos respecto a las religiones.

1. Fieles y tributarios

El sostenimiento de los ministros eclesiásticos por parte de la Corona y los encomenderos, por medio del sínodo o doctrina, era una obligación que se mantenía vigente desde el siglo XVI en la Diócesis de Guatemala, aunque con variaciones y poniendo el peso de esta carga sobre las espaldas de la población nativa. Su paga, toda vez que dependía de la administración eclesiástica en pueblos de indios, estaba estrechamente relacionada con la tributación y es en este sentido que vale la pena establecer un vínculo entre las categorías de tributarios y fieles, no siendo desde luego vocablos sinónimos sino paralelos.

El llamado sínodo real o pago de doctrina, esto es, la asignación a cargo de los haberes de la Hacienda o de los propios encomenderos para los eclesiásticos en funciones, se atenía, sin duda, a las condiciones particulares de cada obispado. Por ejemplo, en la arquidiócesis de México lo correspondiente a este ingreso estaba presente, aunque era bastante irregular pues no todos los párrocos, fueran de las órdenes o seculares, lo recibían, incluso si estaba formalmente asignado.⁴³⁰ En Nueva Galicia, por su parte, pocas parroquias eran receptoras de este rubro para inicios del siglo XVIII,⁴³¹ en tanto que en la diócesis de Chiapa continuaba percibiéndose para esa misma centuria, aunque con variantes más claras respecto a los montos y los requisitos para que la Real Hacienda librara los pagos, con una tendencia a la reducción del valor establecido en el siglo XVI.⁴³²

Y es que, por Real Cédula de 19 de marzo de 1570, el rey Felipe II dispuso que los oficiales reales realizaran diligencias anuales para informarse sobre el estado de la sustentación de aquellos sacerdotes que administraban la doctrina y los sacramentos en pueblos de indios y, con esa base, debían dar, si era el caso, a cada uno de estos eclesiásticos hasta que alcanzaran la cantidad de cincuenta mil maravedís, o 184 pesos en cada año.⁴³³ Esto aplicaría en el entendido que cada doctrina tuviera alrededor de 400 indios tributarios. A pesar de que esta medida fue considerada como temporal mientras el diezmo no se regulaba entre la población indígena, el hecho es que perduró hasta bien entrado el siglo XVIII.⁴³⁴

La organización en torno al pago de doctrinas o sínodos reales en la Diócesis de Guatemala estaba en concordancia con las políticas fiscales del Reino y en estrecha relación con la administración y el acopio de los tributos. Este pago eclesiástico, entre fines del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII, fue constante en su monto y cobro las más de las veces, según se desprende de los registros de la Real Hacienda y los pagos hechos por encomenderos. Para el caso de las órdenes religiosas, la aportación no se entregaba a los doctrineros de manera directa, toda vez que la administración de los bienes a cargo de las órdenes era impersonal y semicentralizada.⁴³⁵ El funcionamiento de este tipo de administración económica dependía, en realidad, de procuradores generales para el caso de los dominicos, que eran elegidos dentro de

⁴³⁰ Aguirre Salvador, “La diversificación de ingresos”, 216-17.

⁴³¹ Taylor, *Ministros de lo sagrado*, 1999, I:185-86.

⁴³² Domínguez Reyes, “El bienestar de la Iglesia”, 266-71.; Obara-Saeki y Viqueira, *El arte de contar tributarios*, 285-86.

⁴³³ *Recopilación de leyes*, Lib. I, Tít. XIII, L. XXI; Obara-Saeki y Viqueira, *El arte de contar tributarios*, 285.

⁴³⁴ Oss, *Catholic Colonialism*, 80-81.

⁴³⁵ Esta forma de organización económica se encuentra ilustrada, para el caso franciscano en Yucatán, en Rocher Salas, *La disputa por las almas*, 114-24.

la misma orden y, para los franciscanos, a través de sus síndicos, que eran laicos escogidos para gestionar los recursos económicos de las casas conventuales. Esto implicaba que los frailes no se hacían cargo de los rubros de manera individual. En cambio, estos eran distribuidos de manos de este tipo de encargados. Por su parte, a los curas seculares que administraban en pueblos de indios se les efectuaba el pago directamente o por medio de sus apoderados. Ya fuera la Corona o sus situados, por medio de alcaldes mayores y oficiales reales, o, bien, los encomenderos, lo devenido del cobro de la doctrina era uno de los tantos ingresos de los ministros eclesiásticos, incluso si en algunos casos sólo representaba un importe relativamente bajo en comparación a las demás entradas económicas que gozaban (raciones, servicios, derechos parroquiales, limosnas, capellanías, entre otros).⁴³⁶

Esta asignación se seguía pagando en la diócesis en la primera mitad del siglo XVIII. El rateo se hacía dependiendo de los tributarios atendidos por cada párroco y para ello era fundamental mantener actualizados los padrones necesarios para que los habitantes de los pueblos de indios pagasen su tributo en dos momentos (San Juan y Navidad). Es por tanto inevitable vincular las categorías de tributarios y fieles. A este respecto, valga recordar que la definición de tributario varió con el tiempo y según las distinciones entre los propios indios, tanto si correspondía a las parejas casadas (lo que perduró hasta la década de 1750) o si, por otra parte, el gobierno español consideraba en sus padrones a viudos, viudas, solteros, solteras, reservados, entre otros.⁴³⁷ Por su parte, los fieles eran, para el aparato eclesiástico, las almas que adquirirían obligaciones cristianas, en las que desde luego se incluía recibir los sacramentos, teniendo la edad suficiente para cumplirlas y la feligresía podía ser de todas las calidades, aunque el gobierno eclesiástico, por lo general, los dividiera en sus padrones.⁴³⁸

Pese a la clara diferencia conceptual, este estrecho vínculo entre tributo y doctrina como cargas fiscales se evidencia, por ejemplo, en la obligación adquirida por el cura con la Real Hacienda en el manejo de la información demográfica que sus registros de administración sacramental proveían. Como es bien sabido, para poder establecer los padrones de tributarios, desde inicios del siglo XVII el gobierno colonial se servía de los libros parroquiales donde se asentaban las partidas de indios, de modo que estos libros debían estar actualizados, inteligibles y en buen estado.⁴³⁹ Sin embargo, hay que tener en cuenta que fenómenos como las

⁴³⁶ Belaubre, “Elus du monde”, 176.

⁴³⁷ Lovell et al., *Strange Lands*, 173-248; Obara-Saeki y Viqueira, *El arte de contar tributarios*, 159-214.

⁴³⁸ Véase Mazín, “Indios, orden social”.

⁴³⁹ Véase Obara-Saeki y Viqueira, *El arte de contar tributarios*, 226-27.

reconfiguraciones de las calidades sociales hayan estado presentes en varias zonas indianas y que esto no necesariamente estuviera asociado a factores netamente biológicos, sino que también presentara características que tenían mayor relación con la agencia de los párrocos, inscrita en los libros parroquiales, y las particularidades socioeconómicas de las regiones.⁴⁴⁰ Con esta base es que puede entenderse que de la tributación saliera uno de los pagos para los curas, pues estos colaboraban en el gobierno de los vasallos que, al mismo tiempo, eran los fieles que se administraban en las parroquias, sin contar la obligación adquirida por el Rey respecto a las Iglesias indianas.

En Sonsonate y San Salvador, el proceso de ladinización presente en casi todas las parroquias y el dominio de las haciendas en el paisaje rural que motivó la movilidad de la población indígena hacia estas unidades productivas, afectó considerablemente la paga de este rubro eclesiástico, pues conforme se actualizaron los padrones de tributarios, el monto correspondiente a la doctrina también se vio modificado, generalmente a la baja. En este cambiante escenario, los párrocos debían buscar otras formas de obtener ingresos o, bien, pugnar para que se aumentara el pago del sínodo o doctrina valiéndose de argumentos como la cortedad de obvenções, lo perjudicial que esto resultaba para la adecuada administración de su jurisdicción, así como la costumbre observada en otros obispados para que los párrocos obtuvieran el ingreso del sínodo completo.⁴⁴¹

La actitud que ante la situación anteriormente descrita tuvieron los párrocos puede ilustrarse con la actuación del bachiller don Nicolás de Larraga, cura beneficiado de Chalchuapa. De entrada, debe aclararse que esta parroquia contaba, según declaración del mismo Larraga en 1734, de unos 500 feligreses indios y 900 ladinos, número que representaba un aumento poblacional gracias al crecimiento ladino respecto a la visita pastoral de 1719 en la que se habían registrado 920 feligreses.⁴⁴² En los registros fiscales el curato contaba con 176 ½ tributarios; es decir, una cantidad muy por debajo de los 400 tributarios que permitían el desembolso de los 50 000 maravedís anuales. Pese a ello, el año anterior de 1733 el párroco Larraga elevó una petición ante la Real Audiencia en la que indicaba que su jurisdicción se componía de corto número de

⁴⁴⁰ Castillo Palma, *Cholula. Sociedad mestiza*, 61-65.

⁴⁴¹ En el obispado de Chiapa, por ejemplo, fue común recurrir al método más económico: pagar a los doctrineros en relación con el número de tributarios que administraban. Obara-Saeki y Viqueira, *El arte de contar tributarios*, 186. Este mismo método parece observarse en la mitra guatemalteca hasta los primeros años del siglo XVIII. Algo que no sorprende si se toma en cuenta que la política fiscal era común para esas dos diócesis.

⁴⁴² Visita al curato de Chalchuapa, año de 1734, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa; Visita al curato de Chalchuapa, 1719, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3, 139-145. AGCA, A1 (3), leg. 646, exp. 5901. El Br. D. Nicolás Larraga sobre el pago de su doctrina, año de 1733, ff. 1r-4v.

indios y, por esa razón, sus ingresos eran insuficientes. De esto se seguía que no pudiera tener un coadjutor que le ayudara en la administración, aun cuando se encontraba enfermo. Además, señalaba don Nicolás, tanto en el obispado de Comayagua como en la provincia de Soconusco dependiente de la mitra de Chiapa, existía la práctica de regular el pago de la doctrina a los 50 000 maravedís incluso en el caso de que no hubiera cuatrocientos tributarios enteros.

Una vez vista la petición, el informe presentado por el contador de cuentas reales y la declaración del fiscal, se ajustó el pago del sínodo a los 184 pesos anuales, no sin antes expresar el fiscal que la condición para aplicar esta regulación era, principalmente, para que el cura no llevara a los indios derechos por entierros, casamientos, velaciones y bautismos, entre otras contribuciones.⁴⁴³ Con estos antecedentes, podemos entender que otros curas lograran percibir la cantidad pagada por sínodo en esos mismos años a pesar de no tener el número de tributarios indios que la orden general estipulaba. Tal fue el caso del bachiller don Francisco Xavier López de Estrada, cura de San Pedro Metapán, que, a pesar de que en su parroquia sólo residían 106 indios, logró percibir los 184 pesos anuales. Algo similar sucedió con el bachiller don Ramón Joseph Sandoval, cura de San Francisco Gotera en el que había poco más de 500 fieles indios, así como con el bachiller don Miguel Jerónimo de Aragón, cura de Opico, con similar cantidad de feligresía india, quien, además, ofreció como argumento el encontrarse enfermo y “no tener ningún medio” para curarse y mantenerse.⁴⁴⁴

En otro sentido, también hubo variaciones que tenían que ver con las distinciones que conformaban el complejo regional. Así, mientras que en la provincia de Sonsonate, en donde se registraba una alta concentración de población india incluso para la primera mitad del siglo XVIII, los pagos de doctrinas eran considerables para los párrocos, en la provincia de San Miguel, donde privaba la alta productividad del añil y contaba con numerosas haciendas y valles en las cuales convivían personas de distintas calidades y experimentaba un acelerado proceso de ladinización, la situación era distinta toda vez que buena parte de sus pueblos de indios tenían

⁴⁴³ AGCA, A1, leg. 330, exp. 6898. Que los oficiales reales liquiden y paguen los dos años de sínodo que se expresan deberse, año de 1736, ff.1r-9v.

⁴⁴⁴ AGCA, A1, leg. 330, exp. 6899. Pago al Br. D. Francisco Xavier López de Estrada, cura beneficiado por el Real Patronato del partido de San Pedro Metapán, año de 1736, ff.1r-2v; AGCA, A1 leg. 330, exp. 6900. Pago al Br. D. Ramón Joseph Sandoval, cura de San Francisco Gotera, año de 1736, ff. 1r-2v; AGCA, A1, leg. 330, exp. 6902. Pago al Br. D. Miguel Jerónimo de Aragón, cura beneficiado del partido de Opico, año de 1736, ff. 1r-2v. Otros casos similares se registran en: Visita al curato de San Pedro Metapán, año de 1734; Visita al curato de San Francisco Gotera, año de 1734; Visita al curato de Opico, año de 1734, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

escasos tributarios y sus pagos por concepto de doctrina y obvenciones eran más bien cortos, tanto para el clero regular como para el secular.

En el caso de la provincia de Sonsonate, por ejemplo, en la década de 1690 el maestro don Juan de Urbina, cura del numeroso pueblo de Izalco, recibía 366 pesos y 6 reales anuales por concepto de doctrina pues su parroquia doblaba el número de los 400 tributarios requeridos para el pago de los 184 pesos, cantidad que ascendió a 421 pesos y 4 reales en la siguiente década.⁴⁴⁵ De otros pueblos de la región también se daban cantidades importantes para el sustento de sus ministros eclesiásticos. Por ejemplo, por el pueblo de San Silvestre Guaymoco, cabecera de la parroquia homónima cuyo tributo se destinaba al situado de Castillos, se pagaban por esos años 99 pesos y 2 reales anuales a su cura, el bachiller Agustín de Ardón y Molina, mientras que por el de Ataco la Real Hacienda pagaba 81 pesos anuales.⁴⁴⁶ Para el caso de la administración regular, puede citarse a Nahuizalco, que le redituaba de doctrina a los padres dominicos la cantidad de 120 pesos y 5 reales anuales, que eran pagados entre el situado de vino y aceite y un particular que tenía a la mitad del pueblo en encomienda.⁴⁴⁷

Mientras tanto en las parroquias de San Miguel, antes de que los párrocos procedieran a requerir el pago acorde a la regulación de los 184 pesos en la primera mitad del siglo XVIII — como en efecto lo lograron—, lejos de ser ingresos pingües por concepto de sínodo real o doctrina, este rubro representaba un porcentaje muy pequeño en el total de las finanzas de los eclesiásticos, devenido de un pago incompleto y porque otros rubros solían ser más significativos. Así puede verse cómo, por el pueblo de Sesori, los oficiales reales únicamente pagaban de la Real Hacienda 8 pesos anuales a fines de la década de 1680. Situaciones similares sucedían en pueblos como el de Usulután, también de la Real Corona y de administración secular (5 pesos y 6 reales), Amapala, de la Real Corona pero a cargo de los franciscanos (8 pesos y 6 reales), Conchagua que tributaba para el situado de Barlovento e igualmente franciscano (4 pesos y 4 reales), Entipuca de igual adscripción (5 pesos y 1 real) y Osicala que se pagaba del situado del Hospital Real y era parroquia secular (6 pesos), entre otros.⁴⁴⁸

⁴⁴⁵ AGCA, A3 (3), leg. 1, exp. 5. Libro manual de la caja de la villa de Sonsonate, año de 1696; AGCA, A3 (3), leg. 2, exp. 11. Libro manual de la caja de la villa de Sonsonate, año de 1707, f. 41v.

⁴⁴⁶ AGCA, A3 (3), leg. 2, exp. 11. Libro manual de la caja de la villa de Sonsonate, año de 1707, f. 91r; AGCA, A3 (3), leg. 2, exp. 12. Libro manual de la caja de la villa de Sonsonate, año de 1709, f. 41v.

⁴⁴⁷ AGCA, A3 (3), leg. 2, exp. 11. Libro manual de la caja de la villa de Sonsonate, año de 1707, ff. 91r-91v.

⁴⁴⁸ AGCA, A3 (3), leg. 454, exp. 5137. Cuentas de tributos de la provincia de San Miguel, alcaldía mayor de San Salvador, año de 1689, ff. 3r-17v.

El pago de la doctrina o sínodo podía variar en su asiduidad pues, como muestran los registros de las cajas reales de las dos alcaldías mayores, hubo años en los que se solventaban pagos en cada tercio, o también los hubo en los que se pagaba el acumulado de uno o más años. Por ejemplo, en enero de 1712 se le solventaron al bachiller don Agustín de Ardón, cura de Guaymoco, 226 pesos y 4 reales del ramo de Real Hacienda por la doctrina y administración de sacramentos de ese pueblo en el término de dos años.⁴⁴⁹ Mientras tanto, a fines de junio de 1714, se le pagaron al convento dominico asentado en Nahuizalco 183 pesos de sínodo por la administración que había corrido a cargo del padre fray Antonio Gil de los pueblos de San Pedro Puxtla, Santo Domingo Witzapan y Santa Catarina Masahuat en tres tercios (dieciocho meses).⁴⁵⁰

La recepción del importe de la doctrina no siempre era uniforme. En primer lugar, hubo casos en los que este aporte a los párrocos no se daba y el incumplimiento era tanto por parte de las cajas reales o bien de los encomenderos. Por ejemplo, el cura de San Juan Chalatenango reportaba en 1688 que administraba el pueblo de San Miguel Techoncho con únicamente cinco tributarios, pero que en 14 años no había recibido el pago de doctrina por parte del encomendero de esos indios. Esto mismo reclamaba el eclesiástico por el pueblo de Potonico, con tan sólo tres tributarios, pues el alcalde mayor se negaba al pago del sínodo argumentando que ese sitio no tenía iglesia. En efecto, la iglesia del lugar se había quemado unos años atrás, aunque el párroco argüía que administraba a esos feligreses en otra, por lo que, en su opinión, sí le correspondía este ingreso.⁴⁵¹

En lo que se refiere al tipo de pago, también se registraron casos en los que los párrocos recibían la doctrina en especie, como en muchas otras regiones americanas, lo que en este caso pudo haber respondido a la capacidad de los ministros para poner en circulación las mercancías que se producían en sus jurisdicciones y de esa manera monetizar sus ingresos. Esto sucedió en correspondencia igualmente con el aporte tributario, como en los pueblos de la parroquia de Santiago Nonualco, cuyos tributos a la Real Hacienda consistían en mantas, maíz, gallinas y frijol.⁴⁵² Así, en el pueblo de San Pedro, el bachiller don Bernardo Ruiz Avilés, su cura, asentó en 1688 que recibía de doctrina ocho mantas de algodón de doctrina por parte de los dos encomenderos, con valor de tres pesos por cada una, por el pueblo de Santiago recibía quince

⁴⁴⁹ AGCA, A3 (3), leg. 3, exp. 21. Libro manual de la caja de la villa de Sonsonate, año de 1712, f. 15v.

⁴⁵⁰ AGCA, A3 (3), leg. 4, exp. 27. Libro manual de la caja de la villa de Sonsonate, año de 1714, f. 49r.

⁴⁵¹ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Vicente, leg. 1. Relación del curato de San Juan Chalatenango, año de 1688, ff. 4v-5r.

⁴⁵² AGCA, A3 (3), leg. 456, exp. 5178. Declaración y relación jurada de los tributos pertenecientes a la Real Hacienda, situados y encomiendas de la alcaldía mayor de San Salvador, año de 1734, f. 7v.

mantas y por el de San Pedro Metapán ocho mantas de a cuatro piernas cada una.⁴⁵³ Sólo por el pueblo de Ostuma percibía el sínodo en dinero (1 peso y 5 reales), seguramente porque pertenecía a la Real Corona.⁴⁵⁴ El párroco de Santa Ana, por su parte, decía que el cobro de la doctrina resultaba, en ocasiones, problemático, pues el alcalde mayor pretendía darla al eclesiástico en géneros, “de que se componen sus tratos y contratos”.⁴⁵⁵ Aquí debe considerarse que los pagos en especie o monetario pudieron depender de la oferta y demanda de los productos.

En suma, puede decirse al respecto de este rubro que su pago tuvo una suerte cambiante y, como no podía ser de otra forma, sus dinámicas en cuanto a montos y pagos variaron desde su establecimiento hasta llegar al período de estudio. En ciertas localidades, como las de Sonsonate, las cantidades no eran motivo de preocupación para los curas en buena parte de las parroquias, toda vez que la cuantía de indios posibilitaba un pago significativo, mientras que en el oriente sucedía todo lo contrario.⁴⁵⁶ Sin embargo, la conjunción de argumentos utilizados tanto por curas solicitando que el monto de los derechos parroquiales de la población indígena fuese suficiente para su manutención, como por autoridades reales que buscaban limitar este monto quizás temiendo que al aplicarse los tributarios no fueran capaces de cumplir con las otras obligaciones impuestas por el gobierno colonial, se conjugaron para que en la primera mitad del siglo XVIII se lograra la regulación de la doctrina a los 184 pesos señalados a fines del siglo XVI con lo cual los párrocos a cargo de los indios tributarios pudieron aumentar sus ingresos, aunque resintieron una disminución de esta cuota alrededor de la década de 1750, muy probablemente a raíz de que las mujeres indias fueran exentadas del pago del tributo y los varones fueran considerados medios tributarios.⁴⁵⁷

Pese a la importancia que la Corona le podía dar a estos desembolsos, el aporte de la Real Hacienda para el sostenimiento del culto no se quedaba en el pago de doctrinas. En realidad,

⁴⁵³ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Salvador, leg. 1. Sobre las quejas de los principales de San Pedro Metapán, años de 1683-1685.

⁴⁵⁴ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Vicente, leg. 1. Relación del curato de Santiago Nonualco, año de 1688, ff. 2r-2v.

⁴⁵⁵ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Vicente, leg. 1. Relación de los emolumentos y obvenciones de que se compone este curato de la Señora Santa Ana, de la provincia de San Salvador, en el obispado de Guatemala, año de 1688.

⁴⁵⁶ En la región de Sonsonate se cultivaba maíz, frijol, caña, trigo, bálsamo, cacao y añil, además del ganado que ahí se criaba. En la región de San Miguel, por su parte, se daba el maíz, el frijol, algunas frutas, ganado, palma, algodón y, en especial, jiquilite.

⁴⁵⁷ Lo que habría correspondido a una reducción de 62.5 maravedís por tributario, a diferencia de los 125 que se pagaban desde el establecimiento del sínodo real. Sobre esto último, véase Obara-Saeki y Viqueira, *El arte de contar tributarios*, 285.

puede vislumbrarse el aporte regio en otro rubro que estaba muy orientado por las políticas fiscales que regían los cauces del real erario. Así, es de considerar en este sentido a la concesión anual de vino y aceite que el Rey daba a los regulares.

El vino y el aceite eran dos elementos que debían estar presentes para la celebración del sacrificio de la misa y, por otro lado, para las lámparas del Santísimo Sacramento. El compromiso adquirido por el monarca de dotar a los religiosos de estos elementos databa de la ayuda que, desde tiempos de Felipe II, era dada a conventos, tanto masculinos como femeninos. Al principio, se intentaba que esta concesión se destinara a aquellas fundaciones “que, si no se socorriesen en esta forma, cesaría el culto divino” y, en efecto, se proponía que sólo se diere a religiosos conventuales y no a los doctrineros, “atento a que estos llevan sus salarios”, según expresaba una real cédula de 1571. Además, su paga debía recargarse sobre encomiendas que pudieran sufragar estos costos.⁴⁵⁸

Si bien es cierto que los montos para la paga de esta limosna debían proceder de los tributos, el funcionamiento de esta concesión se orientaba según un mecanismo de sobra conocido para la política fiscal española: el situado. Este consistía, en el contexto de la Monarquía hispánica, el conjunto de montos regulares que, a instancia del rey, eran transferidos de una caja a otra en función de que ciertos gastos estratégicos para la Corona fueran cubiertos.⁴⁵⁹ En este caso, se trataba de la carga que se les imponía a ciertas encomiendas para que a partir de sus tributos se pudiera hacer la transferencia de dinero al situado del vino y el aceite.

Cabe resaltar que, pese a la disposición de Felipe II, en el Reino de Guatemala se observaba de forma distinta a la esperada por el monarca, pues también los religiosos párrocos recibían este beneficio, que consistía en 1 ¼ de botijas de vino, de dos arrobas cada una, así como las botijuelas de aceite para la lámpara de cada sagrario que corrían a cargo de las provincias religiosas. Sin embargo, con motivo de una reevaluación del asunto solicitada en una real cédula de Carlos II, en 1696, y otra de 1704, ya en el reinado de Felipe V, se estableció una junta en Guatemala hacia 1707 para decidir si se debía continuar con la concesión. Ésta se conformó por el presidente, don Toribio de Cosío, los oidores y el fiscal de la Audiencia, el prelado, entonces fray Mauro de Larreategui y Colón, el contador y el tesorero de la Real Hacienda.

⁴⁵⁸ *Recopilación de Leyes*, Título Tercero, Ley VII, Ley IX y Ley X, 19-20.

⁴⁵⁹ Marichal y Grafenstein, “El secreto del Imperio”, 15.

En esta junta, los congregados revisaron la información del número de conventos, licencias de erección, la cantidad de religiosos que en ellos vivían y las rentas con que subsistían. Con vista en estos datos, que ya habían sido recabados en 1697, la junta decidió que sería más conveniente si los conventos opulentos recibían rebajada la limosna de vino y aceite, bajando en la mitad o en la tercera parte dicha contribución. En cualquier caso, fueron de la opinión que los dominicos, franciscanos y mercedarios pudieran seguir recibiendo esta ayuda, “en la misma conformidad que hasta aquí se ha hecho”, aunque advirtieron que sólo fuera destinada a los conventuales y no a los padres que sirvieran como doctrineros.⁴⁶⁰

Así, una vez pasada la junta, los remates se hicieron en función del número de ministros que se encontraban dentro de los conventos, exceptuando explícitamente a los que servían en los pueblos como párrocos. Por su parte, la entrega del aceite de olivas continuó igual, pues la concesión dependía de las lámparas que ardían frente a los sagrarios que existían en toda la provincia. A partir de ahí, en los remates y las entregas que se hacía de ambas limosnas a los síndicos (para los franciscanos) o procuradores generales (para los dominicos y mercedarios), se dejaba en claro quiénes eran los beneficiados con base en lo determinado por la junta de 1707.⁴⁶¹

Además de esto, la Real Hacienda y los encomenderos también se desprendían de los tributos a recolectar, o una parte de ellos, para sostener la materialidad de las iglesias parroquiales, aunque a menudo de forma negociada y no accediendo a las aspiraciones de la población india tan fácilmente. La posibilidad que tenían los pueblos de indios para recurrir a estos fondos se encontraba latente, en especial por la calamitosa historia sísmica del territorio salvadoreño, entre otros factores que desempeñaban un papel de primer orden a la hora de levantar o aderezar los templos. Por cierto, tanto alcaldes mayores como curas mediaban en las peticiones de los pueblos para poder contar con estas concesiones.

En el primer caso, el de los movimientos telúricos, puede referirse a una constante en la historia colonial de la región. Acostumbradas las villas, ciudades y pueblos desde el siglo XVI a la perturbación que causaban los sismos, la cesión de tributos, junto al apoyo económico que podían brindar otras formas de financiar los edificios de culto (apoyo de curas, bienes de

⁴⁶⁰ BNE, Mss, 2675. N°19. Proceso sobre la Cédula Real fecha en Madrid a 4 de marzo de 1696, ff. 1r-10r y 152v-229r.

⁴⁶¹ Para esta comparación se tomaron como ejemplos a AGCA, A1, leg. 328, exp. 6756. Cobro de la limosna de aceite asignado a los dominicos, 1688; AGCA, A1, leg. 328, exp. 6760. Remate del vino y aceite para las sagradas religiones, 1693; AGCA, A1, leg. 328, exp. 6799. Remate de vino y aceite para la religión de Nuestra Señora de la Merced, 1707; AGCA, A1, leg. 329, exp. 6834. Las pagas de vinos y aceites que se han hecho a las religiones desde el año de 1720 hasta el de 1726, 1727.

comunidad y otras limosnas), resultaban de primer orden para reestablecer la materialidad de la iglesia parroquial.⁴⁶² La arquitectura de estas edificaciones, por sencillas que fueran, encerraba significados y simbolismos que podían evocar la devoción experimentada por la comunidad, en especial porque constituían de los primeros elementos que marcaban el inicio de un proyecto colectivo como el que constituía la parroquia.⁴⁶³

De esa manera, en 1703 los regidores del pueblo de Ahuachapán elevaron una petición a la Audiencia, en la que exponían las causas de la ruina de su iglesia. La principal razón esgrimida era que el maltrato había sido consecuencia de “los temblores generales que padeció este reino el mes de agosto del año próximo pasado y especialmente el del día catorce de este mes”. A raíz de ello, los indios se habían visto obligados a mudar el Santísimo Sacramento y todas las imágenes del templo a una ermita pequeña, “donde no cabe ni aun la mitad de la gente”. Así, según una valoración de alarifes, se necesitaban al menos 1 700 pesos para ello, lo que sólo conseguirían con una concesión de sus tributos. Al final, la Audiencia, con vista en lo propuesto por el fiscal, opinó que sólo se les daría la cuarta parte de sus tributos por un año. Sin embargo, esto no fue suficiente, pues todavía en 1707 se encontraban los fieles tratando de recomponer el templo, por lo que solicitaron a la Audiencia la concesión de la cuarta parte de sus contribuciones por tiempo de seis años. Los magistrados resolvieron, en cambio, que se les daría la cuarta parte por tiempo de dos años, en el entendido de que podrían usar de sus bienes de comunidad para sufragar lo faltante.⁴⁶⁴

Episodios similares vivieron otros pueblos. Por ejemplo, los indios de San Mateo Comasagua decían en una petición de 1711 que su iglesia estaba “en manifiesto peligro de venirse abajo” debido a la asiduidad de los sismos. A diferencia de lo que los indios de Ahuachapán habían hecho, los fieles de Comasagua no movieron nada de la iglesia y, en cambio, seguían asistiendo a ella, por la necesidad que decían tener de asistir a los oficios divinos, “con eminente riesgo de perder sus vidas”. Para su reparación requerían de poco más de 600 pesos, según la vista de ojos de unos alarifes. El pueblo de Comasagua también recibió, por dos años, la cuarta

⁴⁶² Sobre la sismicidad y las implicaciones para los edificios religiosos desde el siglo XVI, véase Lardé y Larín, *El Salvador: inundaciones*, 235-37.

⁴⁶³ Radden, “Heaven on Earth”.

⁴⁶⁴ AGCA, A1, leg. 1573, exp. 10217. En que se concede a los indios del pueblo de Ahuachapán la cuarta parte de sus tributos por tiempo de un año para la reedificación de su iglesia, 1703, ff. 128r-129v; AGCA, A1, leg. 1576, exp. 10220. Concesión a los naturales del pueblo de Nuestra Señora de la Asunción de Ahuachapán de la cuarta parte de sus tributos por tiempo de dos años para la reedificación de su iglesia, ff. 78r-79v.

parte de sus tributos.⁴⁶⁵ Por su parte, y como muestra de que estas reparaciones podían ser más costosas según lo que necesitare cada pueblo, puede referirse que, a raíz de un sismo que había sacudido a varias poblaciones de la región de San Vicente en diciembre de 1712, los principales del pueblo de Ostuma dijeron necesitar 2 400 pesos para reedificar su templo, pues pretendían mudarlo fuera del peligro de los barrancos cercanos. Como respuesta, los ministros de la Audiencia cedieron las dos terceras partes de los tributos por cuatro años para realizar esta empresa, más los bienes de comunidad que pudieran utilizarse a este respecto.⁴⁶⁶

Otro tipo de calamidades que afectaban a las iglesias incluían el azote de las tormentas o, bien, los incendios. Así, en el día del apóstol Santiago (25 de julio) de 1682, según los principales de Jicalapa, en medio de una tormenta “fue Dios servido que la iglesia de dicho nuestro pueblo se abrazase de un rayo” alrededor de las ocho de la noche. Con la estructura, todas las imágenes, retablos y ornamentos necesarios para el culto fueron quemados. De hecho, parte de los objetos que habían sido afectados fueron llevados ante las autoridades de la Real Audiencia y se mostraron junto a la petición. De esa manera, los indios pedían que se les perdonaran los tributos —que se dividían entre la Corona y un encomendero—, por tiempo de seis años, para poder levantar nuevamente su iglesia y dotarla de lo necesario para el culto, cuyo costo sobrepasaba los tres mil pesos. Ante ello, el administrador de la encomienda, don Joseph Varón de Berrieza, se opuso a ceder parte de los tributos, pues argumentaba “que la iglesia quemada puede hacerse de nuevo con diez pesos por ser de paja”. Sin embargo de esta oposición, a los indios se les cedió la cuarta parte de sus contribuciones por dos años para que llevaran a cabo la compostura, apoyándose también de sus bienes de comunidad.⁴⁶⁷

La oposición anterior no parece haber sido la única. Un año atrás, en 1681, los principales de Chalchuapa habían presentado una petición similar, pues su iglesia estaba en un estado de ruina. Recurriendo al conocido argumento de suma pobreza, los indios pidieron la cesión de tributos hasta que se pudiera cubrir el total de la reparación, que ascendía a unos ochocientos pesos. La petición se apoyó, también, de una vista de ojos hecha por un escribano, además de un carpintero y un albañil. Sin embargo, Antonio Rodríguez, apoderado del encomendero de Chalchuapa, don Martín de Guzmán, marqués de Montealegre —poderoso hombre de los

⁴⁶⁵ AGCA, A1, leg. 1577, exp. 10221. Concesión de la cuarta parte de tributos por tiempo de dos años al pueblo de San Mateo Comasagua para la obra de su iglesia, f. 162.

⁴⁶⁶ AGCA, A1, leg. 1580, exp. 10224. Concesión al pueblo de Ostuma para la reedificación de su iglesia las dos tercias partes de sus tributos por tiempo de cuatro años, ff. 184r-186v.

⁴⁶⁷ AGCA, A1 (3), leg. 33, exp. 288. Concesión al pueblo de Jicalapa de la cuarta parte de tributos por tiempo de dos años para la reconstrucción de su iglesia, ff. 1r-3v.

círculos reales—, se opuso tajantemente a la petición, exponiendo que la evaluación se había hecho sin citación de su parte y, además, que los indios no necesitaban de esta exención por ser “indios ricos, pues no los hay en toda la provincia de San Salvador y descansados como estos”. Además, apelaba el podatario a la crecida población española y mulata que ahí vivía y que podía dar de sus caudales como limosna para asistir a la edificación. No obstante esta representación, los indios fueron gratificados con la cuarta parte de tributos por dos años. Sin embargo, en la Real Provisión librada para el efecto se especificaba que los otros fieles no indios también colaboraran en la compostura, “con la parte que pudieren”.⁴⁶⁸

Claro que los tiempos podían ser más desafortunados para unos más que otros. Como muestra, puede verse al pueblo de San Simón, del curato de Gotera. Se enfrentaban estos indios a dos problemas graves a inicios del siglo XVIII. El primero era causa de un incendio que en 1710 había consumido la iglesia y las casas del pueblo. El segundo, en cambio, sucedía lentamente y se compartía con varios de los pueblos de la región del oriente salvadoreño: la despoblación. A raíz del incendio, los naturales no habían podido reconstruir el pueblo, pues sólo se aplicaban al trabajo para su sobrevivencia y el pago de las obligaciones con la Corona y la Iglesia. Por ello, sus principales pedían en 1712 la exención del pago de tributos por tiempo de seis años. Los magistrados accedieron a que no pagasen sus contribuciones a la Corona por dos años y encargaron a las justicias de la ciudad de San Miguel y al cura que supervisaran este trabajo.⁴⁶⁹

Debe, en este punto, tomarse en cuenta que el recurrir a los tributos para el bien de las fábricas de las iglesias—aquellos edificios que materializaban el proyecto parroquial y el lugar de confluencia de buena parte de la feligresía—, podía contener una significación importante. Así, del excedente que se trasladaba de la territorialidad india a la española podía no sólo reclamarse para la Iglesia y su clero, entendido esto en el proceso de fortalecimiento eclesiástico que pudo implicar, por ejemplo, la regulación del sínodo o la exigencia de pago de doctrina por parte de los encomenderos, sino también para las mismas comunidades parroquiales. ¿Significaban estas peticiones de cesión de tributos una apropiación del espacio en la que se construía una subjetividad? Inclusive si era el cura el que más las motivaba, puede verse cómo también la

⁴⁶⁸ AGCA, A1 (3), leg. 33, exp. 289. Los indios del pueblo de Chalchuapa sobre que de los tributos que pagan se les dé la cantidad que aquí refieren para la fábrica de su iglesia, 1681; AGCA, A1, leg. 1566, exp. 10210. De lo proveído por la Real Audiencia a pedimento de los indios del pueblo de Chalchuapa acerca de la reedificación de su iglesia, 1681, f. 482r-487r.

⁴⁶⁹ AGCA, A1, leg. 1579, exp. 10223. Se concede al común de San Simón, del partido de Gotera, remisión de sus tributos por dos años para el reparo de su iglesia y fábrica de sus casas, 1712, ff. 57r-60v

parroquia reclamaba para sí parte de estas exacciones y construía un área de influencia a su alrededor.

La Real Hacienda y los encomenderos significaron parte importante en el sostenimiento de los ministros y, en general, para el culto local; sin embargo, los desembolsos no siempre eran aceptados sin más, pues la negociación tomó parte importante en ellos. En realidad, esta dimensión de estira y afloja acompañó a la economía parroquial, como expresión de una apropiación que hacía la Iglesia de los espacios que *de iure* le pertenecían, sorteando la configuración eclesiástica y las diversas agencias operando en un territorio. Párrocos, ministros reales y fieles formaron parte de un entramado que también se vio enriquecido por la intervención de la Corona y la jerarquía eclesiástica, en estos años y también en los otros componentes de las finanzas parroquiales.

2. Cuestiones de acuerdos y costumbres: las raciones y el servicio

Si hay algo que queda claro al hacer una revisión de las contribuciones de la feligresía a sus párrocos es que, antes que situaciones normadas para todo el grueso de las parroquias que componían la diócesis guatemalteca, en varios casos primaban los acuerdos locales y la costumbre. Estas dos premisas para establecer los términos en que se retribuía el trabajo pastoral, así como el rompimiento de los pactos para ello, generaron tensiones e implicaron el involucramiento de diversas instancias. En efecto, para los feligreses y las autoridades, tanto reales como eclesiásticas, el peso de la tradición —tomada como fuerza o ley de la costumbre— fue importante para definición del pago, incluso como recurso discursivo, en el contexto del complejo mundo de las finanzas parroquiales. Así, al suscitarse conflictos relacionados con estas exacciones, dichos argumentos salían a relucir de manera constante.⁴⁷⁰ Es con esa base que pretendo partir para referir a dos de las contribuciones que podían percibir los curas en la región de estudio: la ración y el servicio.

Ya van Oss refería a la ración como una contribución netamente indígena que iba destinada a los párrocos y coadjutores. Sus orígenes estuvieron, en la Diócesis de Guatemala, asociados a los regulares, pues al no ser el sínodo destinado directamente a los doctrineros, estos solicitaban a los pueblos de indios comida mientras los visitaban. De manera gradual, llegó a constituirse como una práctica aceptada, extendida a todo el obispado y únicamente contenida,

⁴⁷⁰ Sobre la alusión a la costumbre y el “tiempo inmemorial” en los argumentos que a menudo se encuentran en la documentación colonial, refiero a O’Phelan Godoy, “Tiempo inmemorial”.

al sobrepasar límites impuestos por la comunidad parroquial, por las autoridades. Por su parte, el servicio, de orígenes similares, incluía una serie de trabajos realizados a favor de los párrocos y a la Iglesia en una diversidad de labores que, en última instancia, dependían del número de habitantes de los pueblos y los trabajos que podían desempeñar. Ambas prácticas bordeaban los límites de lo permitido las más de las veces, se habían extendido a la administración parroquial secular y estaban lejos de tener una regulación aplicable a todas las parroquias.⁴⁷¹

La costumbre como factor de legitimación fue un elemento presente en la defensa a percibir estos emolumentos. Es lo que en una averiguación de 1719 exponía, por ejemplo, el prior del convento dominico de San Salvador fray Francisco Xavier de Mendoza y Medrano sobre las contribuciones al convento por parte de los pueblos de indios que atendían sus doctrineros. Alegaba la costumbre vigente de tiempo atrás de que los muchachos de doctrina aportasen 24 manojos de zacate y pudiesen servirse de 2 tapianes (*tlapianis*)⁴⁷² para lavar los platos de los religiosos. Este aporte, decía, se justificaba con base en una “costumbre inmemorial de cerca de 200 años”, que se fundaba “en título oneroso de justicia y derecho natural por pacto” establecido desde el siglo XVI entre los religiosos que tuvieron a cargo la primera evangelización de los pueblos a cargo de los mendicantes. Con vehemencia señalaba este prior que los emolumentos que percibían eran del conocimiento de obispos, Real Audiencia, gobernadores, alcaldes mayores, provinciales de las órdenes de Santo Domingo y San Francisco, por lo que estaban plenamente sancionados y establecidos, según calificaba, como costumbre justa.⁴⁷³

En realidad, varias prácticas expuestas por Mendoza y Medrano coincidían con lo que sucedía en el Reino de Guatemala desde tiempo atrás. La costumbre y estilo muchas veces se arraigaba en el establecimiento, hacia la década de 1560, de un auto que el gobernador general de la provincia, Juan Martínez de Landecho, había dado para asignar la contribución a los curas cuando visitaren los pueblos de los bienes de comunidad de los indios (cuadro 4.1). Debe tomarse en cuenta que las cajas de comunidad eran una novedad para esos años. Hacia 1638, el presidente de la Audiencia, don Álvaro de Quiñonez Osorio, había hecho algo similar,

⁴⁷¹ Oss, *Catholic Colonialism*, 85-89. Belaubre, “Elus du monde”, 176-78.

⁴⁷² “Sirviente que la comunidad da al cura en algunos pueblos”. Santamaría. *Diccionario de mejicanismos*, III, citado en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3, 231.

⁴⁷³ Averiguación sumaria sobre las quejas contra el convento dominico de San Salvador, año de 1719, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3, 231-34.

ratificando la decisión de sustentar a los párrocos de esos fondos y actualizando los géneros para el sustento.⁴⁷⁴

Cuadro 4.1

Asignación de ración y servicio por Landecho (1561)	
-	2 gallinas de castilla cada día de carne
-	y de pescado
-	2 libras de pescado cada día que no sea de carne
-	1 fanega de maíz semanalmente
-	1 india vieja para hacer pan
-	1 indio para llevar yerba para un caballo

Fuente: AGCA, A3 (1), leg. 240, exp. 2976. Auto trasuntado del gobernador de Guatemala sobre las raciones y servicios de los indios a sus curas, [1561] 1685, ff. 5v-6v.

Claro que la costumbre podía toparse con los límites que pretendían imponerse en tiempos de cambios. Ejemplo de ello fue que, desde la década de 1680, aprovechando la publicación de la conocida *Recopilación de Indias*, en varias jurisdicciones indianas se intentó que se observara, en lo posible, lo ahí reunido. No significó, empero, un corpus legal que pudiera reemplazar toda la riqueza del *ius commune*, pues era bien claro que otros esfuerzos normativos como el Concilio de Trento y el Tercer Concilio Provincial de México pesaban en estos asuntos, así como también podía saltar la costumbre y el estilo observado en las provincias a la hora de intentar acomodos, entre otros recursos. Sin embargo, fue marcado que, desde mediados del siglo XVII, el Consejo de Indias diera un impulso legalista a la resolución de las disputas, y de ahí el interés de este cuerpo colegiado en que el rey pudiera sancionar el esfuerzo recopilador.⁴⁷⁵

En Guatemala, algunos ministros compartían esta mirada sobre la fuerza de la ley. A guisa de ejemplo, puede verse la opinión del doctor don Pedro de Barreda, el fiscal de la Audiencia, en un caso de 1685 que atañía al pueblo de Escuintenango, del Obispado de Chiapa, pero que pretendía que tuviera resonancia también en el de Guatemala. En ese contexto, Barreda fue de la opinión que se observara lo dispuesto en la recopilación, que establecía, básicamente, que no se llevaran cobros a los indios más allá de los aranceles. Sin embargo, también creía oportuno revisar lo que se llevaba en cuestión de raciones a los indios, para determinar “si es legítima dicha

⁴⁷⁴ AGCA, A3 (1), leg. 240, exp. 2976. Los indios del pueblo de Escuintenango sobre que se les rebaje la ración que dan a su cura doctrinero por haber venido en disminución su pueblo, 1685, ff. 2r-11r. Aunque este expediente inicia con el caso de un pueblo de la diócesis de Chiapa, en realidad devela buena parte de las disposiciones tomadas por las autoridades del Reino de Guatemala, desde el siglo XVI, sobre las raciones y el servicio de los curas. Además, lista los cobros en varias jurisdicciones de la diócesis guatemalteca. Agradezco a José Javier Guillén Villafuerte por hacerme saber de la existencia de este documento y, a la vez, por compartirme una copia digital del mismo.

⁴⁷⁵ Sobre este punto remito a los esclarecedores trabajo de Víctor Tau Anzoátegui y Eduardo Martíre. Véase Tau Anzoátegui, “Entre leyes, glosas y comentarios: el episodio de la Recopilación de Indias”; Martíre, “Algo más”.

costumbre”. Su parecer era, pese a todo, que no era prudente que se gastara de los bienes de comunidad para mantener a los curas, en acuerdo con las leyes de la compilación.⁴⁷⁶ Con este parecer, el presidente de la Audiencia, don Enrique Enríquez de Guzmán, mandó a que los obispos y justicias seculares solicitaran de los curas informes sobre lo que percibían en materia de raciones y servicio.⁴⁷⁷

La forma de cubrir estos pagos era colectiva y la responsabilidad recaía sobre el pueblo de indios. Por eso, la paga provenía de los fondos de las cajas de comunidad. Así, las finanzas pueblerinas fueron las elegidas por los ministros reales, desde el siglo XVI, para los desembolsos respecto al cura y la fábrica de la iglesia. En San Salvador, a más de las disposiciones de Landecho, en una visita del oidor Pedro Sánchez Araque, en 1619, se establecieron ordenanzas de buen gobierno en las que se indicaban los montos para el sustento de los curas, sancionando una práctica arraigada que se pretendía mantener por varias décadas más. Todo parece indicar que hasta la primera mitad del siglo XVII eran estos fondos los que se consideraban aptos para cubrir las raciones de los ministros eclesiásticos, como lo muestra una ordenanza de 1647, dirigida por el oidor don Antonio Lara de Mogrovejo a varias provincias del Reino.⁴⁷⁸ Las miradas sobre estos bienes, sin embargo, cambiaron a fines del siglo XVII.

Coincidentes con la opinión del fiscal y lo proveído por el presidente de la Audiencia en el caso de Escuintenango, que había llevado a la formación de informes sobre las raciones y servicios recibidos por los curas de Chiapa y Guatemala, otros esfuerzos se sumaron para contener la fuerza económica de la Iglesia en favor de los ingresos de la Real Hacienda, toda vez que se asumía que esta última dejaba de percibir las contribuciones en parte porque los curas imponían sendas cargas a su feligresía y, por qué no, también actuar en estas situaciones implicaba el descargo de conciencia de la Corona. Así, en la misma alcaldía mayor de Chiapa fue remarcable la actuación del oidor Joseph de Scals en su visita de 1690, en la que encontró numerosos abusos de los párrocos dominicos en materia de cofradías, festividades, cobros por sacramentos, raciones y servicios. Para remediar esto, Scals dio una ordenanza para limitar los festejos y asegurar que sólo las cofradías con licencias aprobadas pudieran funcionar, con penas para quienes no las observaren. A pesar de todo el esfuerzo del oidor, al final sus ordenanzas no

⁴⁷⁶ AGCA, A3 (1), leg. 240, exp. 2976. Parecer del fiscal de la Audiencia de Guatemala, 1685, ff. 12r-13r.

⁴⁷⁷ AGCA, A3 (1), leg. 240, exp. 2976. Auto del presidente de la Audiencia de Guatemala, 1687, ff.15v-18r.

⁴⁷⁸ En el occidente de Guatemala puede confirmarse gracias al trabajo de Cox Collins con las cuentas de comunidad de Jacaltenango, en la alcaldía mayor de Huehuetenango. Collins, “Colonial Jacaltenango”, 197-98.; AGCA, A1 (3), leg.38, exp.398. Provisión sobrecartada sobre la ración que deben dar a sus curas los tributarios del pueblo de Santiago Guatapique, 1737, ff.5r-5v; Véase León Maldonado y López Aguilar, “Los fondos de bienes”, 19-22.

fueron observadas y, en cambio, fueron sujetas a una dura crítica porque tocaba el nervio de los eclesiásticos y porque, además, existían desavenencias al interior de la Audiencia.⁴⁷⁹

Parecían años algo turbulentos para los eclesiásticos, y a los obispos sólo les quedaba mostrarse férreos en sus posiciones para defender los derechos de sus curas. En ese tenor, puede verse cómo el mismo presidente que había mandado formar los informes sobre raciones y servicios, Enrique Enríquez de Guzmán, había protagonizado un encuentro jurisdiccional con el obispo de Guatemala, fray Andrés de las Navas y Quevedo, en 1687. Este último se había pronunciado en contra de la prohibición impuesta a los eclesiásticos de castigar a los indios con cárcel, cortarles el cabello o darles latigazos cuando faltaren a la fe o la doctrina. Como Enríquez de Guzmán consideraba que esas faltas debían ser atendidas por la justicia real, y no la eclesiástica, retomando una normativa que databa de varios años atrás, el prelado no tuvo más opción que contestar la posición del vicepatrono, argumentando que esta sólo implicaba una pérdida de la autoridad de los curas entre los indios.⁴⁸⁰ En esa línea defensiva, y en vista de que algunos ministros de la Audiencia se mostraban en una posición contraria a las contribuciones de los indios respecto a sus párrocos, no resulta nada extraño que el mismo Navas y Quevedo se haya visto en la necesidad de escribir, en 1687, una defensa de las raciones y los servicios a sus párrocos. Este escrito se intituló *Obligación de los indios de alimentar a sus párrocos en el Obispado de Guatemala*. Aunque para este trabajo no pudo accederse a una copia, el título es bastante sugestivo e ilustra bien en qué posición se encontraban estas contribuciones en tierras de indios.

De esa manera, como estos elementos de la economía parroquial provenían, en su mayoría, de los bienes colectivos de los pueblos, que ya para entonces se encontraban en la mira de las autoridades reales, se continuó normando al respecto. En una instrucción a oficiales reales y justicias provinciales, la Audiencia, en 1709, estableció una serie de medidas a observar en la administración de estos fondos y en ella puede vislumbrarse hacia dónde se orientaba el destino de las cajas de comunidad. Como parte de esa disposición, la instrucción exponía que buena parte de los gastos de las comunidades de indios consistía en la ración de los curas y en otras erogaciones relacionadas con las fiestas. Se decía en esta normativa que estos gastos “eran prohibidos por las leyes, [...] no eran en utilidad del común de indios, [...]”, por lo que se

⁴⁷⁹ Ruz, *Mohonybovi Sanctissima*, 81-90.

⁴⁸⁰ Ruz, *Mohonybovi Sanctissima*, 54.

encargaba a las autoridades que sólo se gastara en lo que consideraran para el culto y servicio de Dios.⁴⁸¹

Eran ya los años de Felipe V y éste trataba de imponerse al clero que habitaba en los límites de sus reinos. Con eso en mente tiene más sentido la medida anterior y las que vendrían. El primer borbón a la cabeza de la monarquía buscó reivindicar derechos sobre las rentas de la Iglesia y, por otro lado, intentó limitar, en cierta medida, la influencia clerical. Se trataba del primer soberano en dar señales del regalismo tan característico del siglo XVIII. Esto, no obstante, se inscribía en una serie de cambios promovidos desde el siglo XVII, en especial en las últimas dos décadas del reinado de Carlos II, que tomaron fuerza con su sucesor.⁴⁸²

Es en este mismo marco que se inscribió, por ejemplo, el intento por regularizar el pago del sínodo en la diócesis de Guatemala. Como resultado, se logró que los encomenderos insolventes pagaran a los curas el monto de la doctrina en relación con la tributación. Por otro lado, también se intentó, con éxito, que la Real Hacienda completara el pago de los 184 pesos anuales por concepto de sínodo en la década de 1730, incluso en donde no había número suficiente de tributarios para cubrirlo. En gran medida, la idea de estas regulaciones iba encaminada a que los párrocos no impusieran más cobros a los indios que los fijados por los aranceles.⁴⁸³

Al respecto, una de las últimas medidas del monarca en materia eclesiástica aterrizada a Guatemala tenía que ver, nuevamente, con el asunto de las obligaciones económicas de los indios con sus párrocos. Así, en 1740, una Real Cédula era clara al denostar toda la serie de exacciones, con motivo eclesiástico, que había en los pueblos de indios. En relación con las contribuciones de los indios a los párrocos, el Rey mandaba que no se llevara ni en mucha ni poca cantidad, tanto por lo que refería a raciones, servicios como a cobros por administrar sacramentos, explicando que los estipendios y sínodos de curas y doctrineros de pueblos de indios “son bastantes para su congrua sustentación”. Ante ello, la cédula encargaba a los ministros reales que fueran vigilantes y no permitieran este tipo de cobros. Esta decisión se basaba en lo que pudiera establecerse al respecto en el Concilio de Trento, las disposiciones de los concilios provinciales y sinodales, los aranceles y las leyes de la *Recopilación*, en donde se expresaba lo injusto de estas

⁴⁸¹ León Maldonado y López Aguilar, “Los fondos de bienes”, 19-22. A fines del período colonial, estos fondos, en el Reino de Guatemala, fueron ampliamente cooptados por las autoridades reales, dejando poco margen para su manejo a los pueblos de indios y sin autoridad a este respecto a los eclesiásticos. Parrilla Albuérne y Guillén Villafuerte, “Los propios, arbitrios y bienes”.

⁴⁸² González Enciso, *Felipe V*, 74-83.

⁴⁸³ Véase el primer apartado de este capítulo.

cargas. Mientras, al prelado se le decía que no procediera con censuras contra las justicias reales que tuvieran de responsabilidad averiguar en estos menesteres, a quienes también se les pedía ejecutar castigo a quienes incurrieran en estas faltas.⁴⁸⁴

Ante la posición tajante de la Corona y la de sus ministros en la Audiencia de Guatemala, el obispo de Guatemala, fray Pedro Pardo de Figueroa, tomó algunas acciones para defender la sustentación de los clérigos de su diócesis. Una de ellas fue la de retomar el escrito de 1687 compuesto por fray Andrés de las Navas, *Obligación de los indios*, y publicarlo en 1740.⁴⁸⁵ Otra de sus acciones fue presentar una defensa en junio de 1744, con la intención de que no se innovase en el estilo que, en su opinión, se observaba desde dos siglos atrás, y sobre el que el fiscal de la Audiencia había opinado de forma negativa. Pardo de Figueroa explicaba que los derechos que llevaban los párrocos para su manutención estaban fundados por la tradición de la Iglesia, desde sus primeros siglos, hasta los concilios más recientes que primaban en la Provincia mexicana. Con esa base, decía que era al obispo al que le correspondía arbitrar sobre “el medio más cómodo para socorrer con decencia la necesidad de los curas y sus doctrinas” y, así, él sólo aceptaba lo que sus antecesores habían resuelto al respecto, considerando, además, que lo dispuesto en la *Recopilación* “habla del exceso y no del preciso y necesario mantenimiento y servicio”.

Otra de las sutilezas con la que el prelado exponía su punto era referir al punto de diezmos, del que los indios en el obispado de Guatemala estaban exentos pero que, a sus ojos, lo pagaban materialmente por medio de las raciones, el sustento y los servicios personales, por ser estos de derecho divino, de lo que se seguía que “la introducción de las raciones y servicio fue legítima y cristiana, y que el derecho de los curas a ellas es natural, divino, eclesiástico y por consiguiente real, y que no es corruptela ni abuso”. Para Pardo de Figueroa, este asunto era de primer orden: si las raciones y servicios eran diezmos, entonces pasaban por justos y no debían ser sujetos a novedad; en cambio, si no contaban como derechos decimales, los indios habían caído en la injusticia de no haberlos pagado. Además, usando del recurso de la pobreza del obispado, se amparaba en el hecho de que los curatos, pese a ser muchos y con numerosos pueblos la mayoría, no llegaba su congrua sustentación a las cantidades que fácilmente alcanzaban en el Perú y Nueva España. Aceptando que los curas no eran perfectos, sino “hombres, y como tales han de tener sus defectos”, decía que los excesos que cometían eran solucionados una vez que llegaban a su conocimiento. Así, el cobro de raciones y servicios no significaba que los párrocos hubieran

⁴⁸⁴ AGCA, A1, leg. 5776, exp. 48536. Sobre la Real Cédula de cofradías, guachivales y obvenciones de los curas de indios y ladinos, 1740, ff. 8r-17r.

⁴⁸⁵ Beristáin de Souza, *Biblioteca Hispano Americana*, II: 332.

pasado de padres y pastores a “carniceros de sus ovejas”, como comparaba el fiscal de la Audiencia.⁴⁸⁶

Vista la respuesta del obispo al pedimento fiscal, la Audiencia concluyó en 1744 que no se innovara por el momento en lo relativo al tema, guardándose la costumbre y posesión inmemorial “en que han estado los curas doctrineros, así regulares como seculares, de percibir el sustento, servicios, obvenciones y raciones, haciendo a los indios obedezcan, acaten y reverencien a los dichos curas sin hacer novedad”, y sólo recomendando a los obispos que en sus visitas remediaran los abusos contra los indios.⁴⁸⁷ Todo ello a la espera de cualquier disposición que pudiera llegar desde Madrid, en pleno ocaso del reinado de Felipe V.

A nivel local, esta serie de medidas y defensas tenían una suerte muy particular. Sin necesidad de decir que tenían poca importancia *in situ* y recurrir a la clásica oposición entre hecho y derecho, más bien puede verse que los acuerdos entre feligresía y ministros eclesiásticos pesaban lo suficiente como para no verse muy alterados por lo que se discutía en Madrid o en Santiago de Guatemala. Además, visto lo anterior, es claro que algunos obispos pusieron una barrera a las aspiraciones de limitar el poderío económico de la Iglesia, en función de proteger los derechos de sus párrocos a percibir este tipo de contribuciones. Así, se evidencia el peso de lo consuetudinario en situaciones en que la ley escrita no alcanzaba a normar o, por lo menos, no era suficiente como para atender las complejidades locales, siempre que, para que fuera establecida dicha costumbre no sobrepasara los límites de lo razonable, mediara un lapso temporal —que iba, según algunas opiniones, de los diez a los cuarenta años—, hubiera sido introducida por actos voluntarios y tuviera consentimiento de autoridad competente para ser capaz de establecer derecho. Desde luego, sobre las cargas a la feligresía, especialmente a la india, la costumbre podía ponerse en entredicho si ponía en peligro la fe de los nativos.⁴⁸⁸

Estos emolumentos, “introducidos por costumbre”, como decía el cura de Santa Ana Grande, el padre don Juan Jacinto Carrillo Lobato, iban más allá de lo que, consideraba, podía decirse de “ley y derecho”. No obstante, eran vitales para su sustento, pues, en efecto, recibía este ministro por los dos pueblos que componían el curato (Santa Ana y San Pedro Coatepeque): a la semana, diez aves de a real cada una, seis reales de maíz y un real de huevos; en viernes y

⁴⁸⁶ AGCA, A1, leg. 5776, exp. 48536. El obispo de Guatemala sobre el punto de cofradías, guachivales y obvenciones, 1744, ff. 228-260

⁴⁸⁷ AGCA, A1, leg. 5776, exp. 48536. La audiencia sobre el punto de cofradías, guachivales y obvenciones, 1744, ff. 225r-228r.

⁴⁸⁸ Terráneo, “La costumbre en el Derecho”, 271-92.

sábado, un real de pescado; diario, dos cargas de leña y dos de zacate. De servicio, igualmente diario, se servía de una molendera y cuatro “indizuelillos” para guardar la casa y cuidar de la mula que usaba para administrar su parroquia. Según su estimado, este ingreso importaba veinte reales semanales (130 pesos anuales).⁴⁸⁹ Por su parte, el bachiller Agustín García Vélez, cura de San Silvestre Guaymoco, percibía maíz, carne de res, pescado, huevos, frijoles, manteca, candelas, así como indios para su servicio y el de la iglesia. Sin embargo, la mayoría de su sustento provenía de la cabecera del curato, así como la totalidad del servicio. En cambio, a los demás pueblos, únicamente les correspondía alimentarlo mientras se encontraba en ellos para officiar la misa (cuadro 4.2).⁴⁹⁰

Cuadro 4.2
Ración y servicio de la parroquia de Guaymoco, 1689

Pueblo	Ración	Servicio
San Silvestre Guaymoco	Semanal: 10 pollas, 1 fanega de maíz, 1 ración de vaca; viernes y sábado: 20 mojarras, 20 huevos, 1 “racioncilla” de frijoles y un poco de manteca; cada noche: 3 candelas de cebo.	2 indias semanales para la cocina; 2 indios para la leña, 1 indio para zacate y 4 muchachos de servicio. 4 fiscales de la iglesia.
San Juan Cacaluta	En el tiempo en que se halla en el pueblo: 1 o 2 pollas, tortillas de maíz, candela de cebo.	-
San Lucas Guisnagua	El día que se dice misa: 2 pollas, tortillas de maíz y 2 candelas de noche.	-
Santa Isabel Zapotán	El día que se dice misa: 2 pollas, tortillas de maíz y 2 candelas de noche.	-
San Miguel Mizatapán	El día que se dice misa: 2 pollas, tortillas de maíz y 2 candelas de noche.	-

Fuente: AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. Sonsonate, leg.1. Relación jurada del curato de San Silvestre Guaymoco, 1689.

El curato de Caluco, por referir a otro ejemplo, presenta una dinámica similar al de Guaymoco. En primer lugar, mantenía la costumbre de dar al cura la ración mientras éste estaba en los pueblos oficiando misas (por lo general de cofradías). Únicamente variaba el volumen de esta contribución, pues era mayor que en la parroquia de Guaymoco, así como el hecho de que todos los pueblos contribuían con sustentos muy similares para el párroco sin una distinción tan tajante, en estos rubros, entre cabecera y anexos. De esta forma, recolectaba gallinas, maíz,

⁴⁸⁹ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Vicente, leg.1. Relación de los emolumentos y obvenciones de que se compone este curato de la Señora Santa Ana, de la provincia de San Salvador, en el obispado de Guatemala, 1688.

⁴⁹⁰ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. Sonsonate, leg.1. Relación jurada del curato de San Silvestre Guaymoco, 1689, ff.1r-3v.

candelas, pescado, manteca de puerco y huevos. La leña y el zacate era producto del servicio que se le prestaba (cuadro 4.3).⁴⁹¹

Cuadro 4.3
Ración y servicio de la parroquia de Caluco, 1689

Pueblo	Ración	Servicio
San Pedro Caluco	Por un día: 2 gallinas, 1 ½ almud de maíz; por dos días: ½ real de velas de cebo; días de vigilia y sábado: ½ real de pescado, ½ real de manteca de puerco; 12 huevos	Indios para leña y zacate
Santiago Nahulingo	Por un día: dos pollas, ½ almud de maíz; ½ real de velas de cebo; días de vigilia, viernes y sábado: 1 real de pescado; 1 real de manteca de puerco; 20 huevos	Indios para leña y zacate
San Andrés Guaymango	Por un día: dos pollas, ½ almud de maíz; por dos días: ½ real de velas de cebo, 1 real de pescado ^a ; días de vigilia, viernes y sábado: 1 real de manteca de puerco; 20 huevos	Indios para leña y zacate
San Miguel Jujutla	Cada día: dos pollas, ½ almud de maíz; cada dos días: ½ real de velas de cebo; días de vigilia, viernes y sábado: 1 real de pescado; 1 real de manteca de puerco; 20 huevos	Indios para leña y zacate

a= este pueblo daba pescado cada dos días porque se cogía de un río cercano.

Fuente: AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. Sonsonate, leg.1. Relación jurada del curato de San Pedro Caluco, 1689, ff.1r-4v.

Sobre el papel desempeñado por estas contribuciones en la economía parroquial, reconocía Carrillo, párroco de Santa Ana Grande, que la ración y el servicio se percibían porque a los indios les era imposible aportar derechos parroquiales, por lo cual él terminaba “deteriorado y damnificado en más de seiscientos pesos” al año. Proponía, a raíz de ello, que estos emolumentos dados por costumbre se eliminaran y, en cambio, se obligase a la población india a pagar obvenciones según la tasación de los aranceles que se observaban para la gente ladina.⁴⁹² Pese a este tipo de argumentos, consta que en el siglo XVIII los indios sí pagaban derechos

⁴⁹¹ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. Sonsonate, leg. 1. Relación jurada del curato de San Pedro Caluco, año de 1689, ff. 1r-4v.

⁴⁹² AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Vicente, leg. 1. Relación de los emolumentos y obvenciones de que se compone este curato de la Señora Santa Ana, de la provincia de San Salvador, en el obispado de Guatemala, año de 1688.

parroquiales en varios pueblos de la región salvadoreña, así como también las raciones, el servicio y los demás pagos acostumbrados como se verá en el apartado dedicado al tema. Y, más aún, con mucha probabilidad los montos y las cifras reportadas por los párrocos no correspondían con las exacciones.

Las raciones permitían, en algunos curatos, un sustento que le aseguraba el mantenimiento al eclesiástico y se pagaba en distintos tiempos (que iban desde la inmediatez de lo diario hasta lo semanal y mensual), incluyendo lo relativo al trabajo de los indios de servicio. En Santiago Nonualco, por mencionar un caso, el volumen de su feligresía y la de los pueblos que lo conformaban, San Pedro Nonualco, Santiago Nonualco y Ostuma, permitían que el cura percibiera, a fines del siglo XVII, una ración equivalente a un sustento que podría considerarse desahogado. Respecto a los emolumentos “introducidos por costumbre”, los pueblos daban diariamente dos tercios de leña y tres de zacate, “que no les cuesta cosa alguna porque lo hay en las orillas de dichos pueblos”, según decía el cura; semanalmente doce gallinas, una fanega de maíz (con valor de 6 reales) y 2 reales de candelas de cebo; 12 pescados los viernes y sábados “por la facilidad que tienen de cogerlo en una laguna que dista de estos pueblos como un cuarto de legua”; mensualmente, se le daba ocho reales de manteca, sal y 12 huevos en días de vigilia y los viernes. Respecto al servicio, se le daba una india, dos molenderas y dos muchachos para atender el servicio de la cocina y otros dos para el cuidado de la casa del párroco.⁴⁹³

Otro aspecto para considerar, siempre refiriendo al servicio, era la forma en que se dividía a los pueblos para que pudieran darlo a los párrocos, de manera que se establecía un calendario preciso sobre los tiempos y las formas en que se contribuía. En el curato de San Francisco Gotera esto no era la excepción, pues los cinco pueblos de indios tenían la obligación de repartirse, en la década de 1730, según sus posibilidades, el servicio prestado: Guatapique servía del 1 de enero hasta el 31 de marzo, Chilanga del 1 de abril hasta 30 de junio, Yamabal del 1 al 15 de julio, Sensembra del 16 al 31 de julio y, por último, Gotera, que servía desde 1 de agosto hasta 31 de diciembre. Lo que se repartían en estos tiempos era el servicio de dos indias casadas, junto a sus maridos (para que llevaran agua y leña), 4 cargas de zacate, un fiscal, un mayordomo y un caballero, así como los muchachos y muchachas de doctrina, que eran, “los que el señor cura

⁴⁹³ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Vicente, leg. 1. Relación del curato de Santiago Nonualco, año de 1688.

pidiere”.⁴⁹⁴ Es muy probable, por cierto, que tanto Yamabal como Sensembra sirvieran por esos pocos días debido a su escasa población. También sucedía en la doctrina de Tonacatepeque que administraban los dominicos, en el que los pueblos de San Sebastián Tesinca, Asunción de los Mexicanos y Santiago Aculuacan, junto al pueblo de San Jacinto (de la doctrina de Santos Inocentes Cuzcatlán) daban, por tres meses, indios de servicio al convento de San Salvador hasta completar el año.⁴⁹⁵

A este respecto, hasta mediados del siglo XVIII se mantuvo la costumbre de sustentar a los párrocos con los bienes de las comunidades, aunque, como ya se observó, cada vez más se oponía resistencia para que continuara de esa manera. Por ejemplo, en los pueblos que administraban los frailes del convento dominico de San Salvador, según se desprende de una pesquisa realizada en 1719 con motivo de una visita diocesana, estos bienes eran los usados para el sustento.⁴⁹⁶ En el pueblo de Quezaltepeque, de administración secular, entre los bienes de comunidad se encontraban unas tierras en las que se sembraba jiquilite y un obraje para fabricar tinta añil con lo que se cultivaba ahí mismo, de cuyo procedido se engrosaba la caja de comunidad. Por mandato del alcalde mayor de San Salvador, estas tierras eran arrendadas y de lo que resultaba se pagaban varias necesidades relacionadas con la parroquia, entre las que se contaba el sustento del cura.⁴⁹⁷

¿Cuál era el costo de este sustento para las comunidades?⁴⁹⁸ Sin duda, era considerable, pues varias decenas de tostones eran drenadas para este rubro, o al menos así quedó evidenciado en las cuentas de comunidad de 1716 de los pueblos que eran administrados en las doctrinas dominicas de Cojutepeque (San Juan Cojutepeque, San Martín Perulapa, San Bartolomé Perulapilla, San Pedro Perulapa) y Tonacatepeque (San Nicolás Tonacatepeque, San Sebastián Tesinca, Asunción Mexicanos, San Cristóbal Xilopango, San Antonio Soyapango, San Sebastián Ayutuxtepeque y Santiago Aculuacan). Además de las varias fanegas de maíz (cantidades que iban de las 7 a las 12 fanegas en donde se ha podido identificar), las reses (de 12 a 14 anuales,

⁴⁹⁴ AGCA, A1 (3), leg.38, exp.399. Raciones y servicios de los pueblos de Gotera a su cura, 1737. Consta también que estos pueblos pertenecientes al curato de Gotera (y al de Osicala, que se desprendió de este) se encargaban de prestar servicio al convento mercedario de San Miguel. AGCA, A1 (3), leg.645, exp.5998, ff. 2r-12v.

⁴⁹⁵ Visita y sumaria secreta de Santos Inocentes Cuzcatlán, 1720, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3.

⁴⁹⁶ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Salvador, leg.1. Sobre las acusaciones de los pueblos de indios administrados por el convento de Santo Domingo, 1720, 2v.

⁴⁹⁷ AGCA, A1 (3), leg.607, exp.5490. Sobre unas tierras de los indios de Quezaltepeque que se dan en arrendamiento para el cultivo de jiquilite, 1678, ff.2v.

⁴⁹⁸ El tratamiento que le doy a la voz “comunidad” tiene que ver con los bienes pertenecientes al “común” de los pueblos de indios, como se desprende de la documentación. Esto mismo fue rescatado, hace varias décadas, en Lira González, “La voz comunidad”, 79-81; García Martínez, *Los pueblos de la sierra*, 102.

como lo evidencian los pueblos de San Pedro y Cojutepeque) y otros víveres, como quesos y especias, que los pueblos de indios daban de sus comunidades a los curas doctrineros, el dinero que se gastaba de estos fondos podía rebasar los 260 tostones en un año por la totalidad de los pueblos (cuadro 4.4).⁴⁹⁹

Cuadro 4.4
Dinero de comunidad de las doctrinas de Cojutepeque y Tonacatepeque
invertido en el sustento de sus curas, 1716

Pueblo	Monto
San Martín Perulapa	65 tostones
San Bartolomé Perulapilla	14 tostones
San Pedro Perulapa	40 tostones
San Juan Cojutepeque	20 tostones
San Nicolás Tonacatepeque	25 tostones
San Sebastián Tesinca	-
Asunción Mexicanos	15 tostones
San Cristóbal Xilopango	25 tostones
San Antonio Soyapango	16 tostones
San Sebastián Ayutuxtepeque	18 tostones
Santiago Aculuacan	30 tostones
Total	268 tostones

Fuente: AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. Partidas y recibos de raciones de los libros de bienes de comunidades de los pueblos administrados en las doctrinas de Cojutepeque y Tonacatepeque, 1716.

Lo hasta aquí expuesto no debe dar paso, sin embargo, a considerar a los bienes de comunidad como los únicos capaces de sustentar al párroco, pues las cofradías también podían contribuir a ello, probablemente porque el párroco llegaba a los pueblos con mayor motivo si se trataba de decir las misas de estas asociaciones de fieles. En el curato de Nuestra Señora de la Asunción Ahuachapán sucedía de esta manera, según consta en la visita que hiciera el obispo Gómez de Parada en 1733, pues las cofradías de San Sebastián, de las Ánimas del Purgatorio y la de Nuestra Señora de la Asunción daban, cada una, 1 res cada 3 meses en concepto de ración “por costumbre inmemorial”. Éste no era el caso, como podía esperarse de una cofradía ladina, como lo era la de San José, fundada en el pueblo cabecera, que no daba nada más allá de sus limosnas. En cambio, otras cofradías de indios que sí daban la res cada tres meses para el sustento del cura eran la de San Juan Bautista y la de la Concepción, ambas del pueblo de Ataco.⁵⁰⁰ En los pueblos de los curatos de Guaymoco y Caluco pudo haber sucedido lo mismo, pues los curas

⁴⁹⁹ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. Partidas y recibos de raciones de los libros de bienes de comunidades de los pueblos administrados en las doctrinas de Cojutepeque y Tonacatepeque, 1716.

⁵⁰⁰ Visita al curato de Nuestra Señora de la Asunción Ahuachapán, 1733, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

asentaron, en sus relaciones juradas fechadas en 1689, que la ración era recibida cada vez que llegaban a oficiarse las misas de las cofradías.⁵⁰¹ De igual forma sucedía en la parroquia de San Juan Olocuilta, en donde estas asociaciones daban, cada una, una res al cura de forma anual. Sin embargo, el obispo Gómez de Parada prohibió esta práctica a su paso por la diócesis en 1733, explicando que “las cofradías se instituyeron sólo para el culto divino y adorno de sus iglesias”.⁵⁰²

Por su parte, es de notar que las raciones y el servicio que percibían los párrocos de las órdenes mendicantes variaban en formas y destino, pues la manera de cubrirlo no coincidía con aquellos curatos seculares, toda vez que, una vez más, la manera semicentralizada de administrar los bienes religiosos así lo ceñía. En este sentido, puede citarse el caso del convento franciscano de San Salvador, en el que se tenía por costumbre antigua ocupar indios de servicio de la parroquia regular de los Texacuangos en el convento franciscano: uno en la portería (al que se le llamaba “limosnero”) aportado por cada pueblo de manera alternada; un tapián (*tlapiani*) y una molendera entre los tres pueblos que componían la parroquia (Santo Tomás, Santiago y San Marcos), que se alternaban mensualmente. Sin embargo, para 1725, el guardián del convento había modificado el acuerdo: se añadió un portero más y otro tapián por cada pueblo, así como otra molendera entre los tres. La modificación también incluyó a la ración, pues, además del real que daba cada pueblo los viernes, a partir de entonces debía contribuirse con otro real los miércoles.⁵⁰³ Debe recordarse que tanto curas como vicarios podían disponer de la mano de obra de indígena para todo lo que tuviera que ver con la iglesia. Aquí es donde las libertades interpretativas podían entrar en juego.⁵⁰⁴

Resulta evidente que los prelados conocían la situación hasta cierto punto irregular de estas contribuciones, y las permitieron siempre que no causaran conflicto en las relaciones entre fieles y ministros eclesiásticos. Recuérdese que en más de una ocasión salieron obispos como Navas y Quevedo o Pardo de Figueroa a la defensa de estas. Así, cierta permisividad es mostrada por el hecho de que los mitrados sancionaran la costumbre y, al advertir cambios, generalmente en detrimento de los indios, se buscara el remedio privilegiando las prácticas más antiguas establecidas en las parroquias. Es lo que sucedió en el mismo caso de Texacuangos, donde el

⁵⁰¹ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. Sonsonate, leg.1. Relación jurada del curato de San Silvestre Guaymoco, 1689, ff.1r-3v; AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. Sonsonate, leg.1. Relación jurada del curato de San Pedro Caluco, 1689, ff.1r-4v

⁵⁰² Visita al curato de San Juan Olocuilta, 1733, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

⁵⁰³ Pesquisa secreta en la coadjutoría de Texacuangos, año de 1733, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

⁵⁰⁴ Taylor, *Ministros de lo sagrado*, 1999, I:191.

obispo Gómez de Parada se enteró sobre el aumento del servicio en 1733 y, ante las declaraciones de los indios que mostraban el aumento que corría hacia ocho años, mandó a que “sólo den el servicio que antes daban, que se compone de un portero, que llaman limosnero, y un tapián de cada otro”.⁵⁰⁵

Cantidades, formas y ciclos en que estos dos rubros eran cubiertos por los pueblos quedaban inscritos en la memoria colectiva de las comunidades parroquiales. El párroco en turno negociaba con los indios la entrega de la ración y del servicio en términos que considerase adecuados y convenientes. La escena podía repetirse con la llegada de nuevos ministros eclesiásticos a la localidad, siempre considerando los pactos previos y el apego a una suerte de economía moral ya que, si la relación entre párrocos y feligreses se veía afectada, se tomaban acciones que se creían legitimadas en la tradición y el consenso colectivo de la comunidad, siendo el recurrir a las autoridades la más común, pero también la de la rebelión abierta.⁵⁰⁶ Y es que la llamada costumbre se había ido estableciendo en relación estrecha con las posibilidades de la feligresía y con las expectativas de los eclesiásticos, sorteando conflictos con acuerdos que permitiesen un pago suficiente para sustentar al cura y a sus ayudantes (en caso de que existieran). Con esta dinámica en la mira, podemos entender que un acuerdo en el que las partes involucradas no estuvieran conformes suscitaba problemas como el ocurrido en el caso de San Pedro Metapán en la década de 1680. En efecto, en 1683 los principales de este pueblo acudieron ante el ordinario para exponerle la mala administración de su cura, el bachiller don Bernardo Avilés. Entre sus múltiples quejas sobre su desempeño, asentaron que les solicitaba doce gallinas, doce candelas y una fanega de maíz como ración. Avilés, de hecho, no negó haberles pedido esto, pero argumentó en su favor lo escaso y deficiente de la ración percibida que describió de la manera siguiente: “doce pollitos que a medio es su precio, que las más de las veces no se puede comer; [...] el maíz es el más ruin y podrido, [...] y dos velas que son untadas de cebo”.⁵⁰⁷

La respuesta de don Bernardo informa, además, sobre los motivos que, consideraba, estaban detrás de las quejas de los indígenas. Y es que, refiriéndose a estos principales y común de indios como gente “sin temor de Dios”, “de mala voluntad”, “con poca inclinación a las cosas

⁵⁰⁵ Visita a la doctrina de Texacuangos, año de 1733, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

⁵⁰⁶ Véase Thompson, “La economía “moral””.

⁵⁰⁷ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Salvador, leg. 1. Sobre las quejas de los principales de San Pedro Metapán, años de 1683-1685. En su análisis, Taylor reconoce que cuando se daban casos como estos, era porque los feligreses indios “podían cumplir más con la letra que con el espíritu de servicio”. Taylor, *Ministros de lo sagrado*, 1999, I:191-92. Es decir, puede que se tratase de casos en los que el servicio se realizaba solo por el mero hecho de cumplir con una obligación y no por convicción.

de la Iglesia” y con costumbre de “andar con sus curas en pleitos”, el párroco decía que la conjuración era a razón de tener ministro que pretendiera sujetarlos.⁵⁰⁸ En este tenor, incluso, pudiera aventurarse una hipótesis, igualmente sustentada en lo afirmado por Avilés: el acuerdo sobre la contribución al ministro eclesiástico, junto a su rompimiento evidenciado en la queja, se habría asentado en el peligro que corría una autonomía religiosa que podía ser ejercida en los montes que circundaban Metapán y a los que, comúnmente, recurrían los indios para librarse de las obligaciones espirituales y practicar una religiosidad con la que, claramente, el clérigo no estaba de acuerdo.⁵⁰⁹ ¿Eran estas contribuciones el costo que debían pagar los indios para evitar una estricta sujeción de los ministros o, en cambio, por vivir en policía y todas las implicaciones que esto podía tener? Una pregunta que, con la medida correspondiente, podría ayudar a explicar el arraigo de estas exacciones negociadas.

En el curato de San Francisco Gotera, el bachiller don Andrés de Aragón también se refería a los indios de la cabecera en términos similares a raíz de las quejas que habían presentado Francisco Méndez y Pedro Gómez como alcaldes, junto a otros principales, sobre las contribuciones y otros abusos que, según decían, cometía Aragón cuando estaba en el pueblo. Como Avilés, el párroco de Gotera decía que su intención era, únicamente, “reducirlos a obediencia y sujeción, por lo altivo y desobedientes en que están acostumbrados a ser en dicho pueblo con sus curas y ministros, que los han administrado”. Y, de forma similar a la de Metapán, los conflictos entre el pueblo y los curas que llegaban nombrados se exacerbaban. En San Francisco Gotera, esto había llegado al punto de que se atentara contra la vida del predecesor de Aragón, el bachiller don Joseph de Cuevas, y de sublevar el pueblo para que no se llevara a cabo la celebración de la misa ni se diera el sacramento a los enfermos.⁵¹⁰

Los indios decían que el cura les hostigaba pidiéndoles más de lo acostumbrado para su sustento; sin embargo, según afirmaba el eclesiástico, únicamente se les pedía 2 pollos y 2 almudes de maíz, “que únicamente tienen por costumbre, de más de sesenta años a esta parte” en los días en que el párroco o coadjutor se encontraban en el pueblo. En viernes y cuaresma únicamente contribuían con 4 huevos, 1 cajete de manteca y 1 jarrito de leche, además de pescado

⁵⁰⁸ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Salvador, leg. 1. Sobre las quejas de los principales de San Pedro Metapán, años de 1683-1685.

⁵⁰⁹ El monte, en tanto asentamiento proclive a la dispersión, era comúnmente asociado al paganismo y la barbarie. Para el caso de los kaqchikeles del Valle central de Guatemala, los montañeses (*ajpajuyu'* o *pajuides*) resistían al gobierno colonial bajo esta forma de vida. Véase Concohá Chet, “El concepto de montañés”, 19-41.

⁵¹⁰ AGCA, A1 (3), leg.55, exp.563. El Br. D. Andrés de Aragón, cura de Gotera, acusa de calumnia a varios, 1704, ff.1r-1v.

que obtenían de un río que pasaba a las orillas del pueblo, “por lo fácil y poco costoso que les era el dárselo”, según explicaba el apoderado de Aragón. A esto se le aunaban las acusaciones por malos tratos, incluyendo azotes, que se le imputaban al eclesiástico.⁵¹¹

En este sentido, aunque no se sabe a ciencia cierta si los indios utilizaron la acusación como estrategia o si, ciertamente, el cura les cobraba excesivamente por concepto de raciones, lo cierto es que en esta área de la diócesis se dieron conflictos que, junto a los suscitados en otros pueblos de la alcaldía mayor de San Salvador, orillaron a las autoridades reales a poner cartas sobre el asunto desde el siglo XVII, lo que se vio beneficiado por los intentos, ya referidos, que los magistrados de la Audiencia hacían para regular las raciones en todas las provincias del reino. Así, en retrospectiva, puede verse la actuación del doctor don Pedro Sánchez Araque, oidor de la Real Audiencia, como visitador de las provincias de San Salvador y San Miguel, que dio ordenanzas de buen gobierno a los pueblos en 1619. En ellas iba establecido lo que correspondía de ración y a los curas, a raíz de numerosas quejas que se recibían de las contribuciones onerosas, y prestando atención, en su mayoría, a lo que había establecido el licenciado Landecho en 1561:

Ordeno y mando que [a] cada religioso y sacerdote que administrare las doctrinas de los curatos de esta provincia, de los bienes de comunidad, [se le dé] una fanega de maíz cada semana, y, cada día de carne, dos gallinas de castilla. Y en la cuaresma, vigiliass y días de pescado, donde lo hubiere, dos libras de él cada día, y doce huevos, y en donde no hubiere pescado veinticuatro huevos, y que no se nos ha pedir ni llevar otra cosa alguna.⁵¹²

Se trae a colación lo ordenado por Sánchez Araque porque, más de cien años después, y cuando en los pueblos estas ordenanzas estaban “rotas y la letra [in]inteligible, por el mucho tiempo que ha que se hicieron, y no haberse usado de ellas en nuestro tiempo y no haber habido alcalde mayor que las pida”, sirvieron como recurso contra los excesos de más de un cura que se aprovechaba de la poca observancia que al parecer tenían las normativas de este tipo, pasando además por alto los acuerdos previos negociados entre las partes. Así lo hicieron en 1737 los indios de Santiago Guatapique, en el curato de San Francisco Gotera, al solicitar una copia de las referidas ordenanzas para que fueran publicadas y retomada su observancia en el pueblo, replicando lo que ya habían hecho otras repúblicas de indios, como la de Apastepeque. En este último lugar, el cura pedía de las comunidades y cofradías, diariamente, “dos reales de carne, dos gallinas ponederas, dos pollos roncoss, un cántaro de leche, dulce de miel y plátanos, cinco medios

⁵¹¹AGCA, A1 (3), leg.55, exp.563. El Br. D. Andrés de Aragón, cura de Gotera, acusa de calumnia a varios, 1704, ff.2r-4v.

⁵¹² AGCA, A1 (3), leg.38, exp.398. Provisión sobrecartada sobre la ración que deben dar a sus curas los tributarios del pueblo de Santiago Guatapique, 1737, ff.4r-4v.

almudes de maíz”. Los viernes exigía “doce pescados mojarra, o tepemechines, distando el río de donde le traemos ocho leguas, al dicho nuestro pueblo. Veinte y cinco huevos, un real de candelas y si no se hallan, se da el real”. Semanalmente, dos reales de jabón.⁵¹³

Así es posible ver cómo, en este punto, coincidían y se conjugaban la ley escrita y la costumbre, sin ser excluyentes ni considerar que tan sólo la observancia estricta de la normativa, venida desde una instancia como la Real Audiencia, fuese condición *sine qua non* para que las contribuciones demandadas por los ministros eclesiásticos se consideraran justas. Al contrario, y más bien retomando la cultura jurídica de la Monarquía hispánica que contemplaba la validez de la costumbre como ley no escrita, esta serie de casos muestran cómo era posible recurrir a una variedad de argumentos legales para lograr las diferentes aspiraciones de los actores involucrados. Así se tratase de retornar a una situación anterior a la del agravio, o porque cualquiera de las partes intentaba romper los pactos antecedentes a raíz de alguna desavenencia, lo cierto es que, tanto en el conflicto como en la negociación de estas dinámicas, era común recurrir a las amplias y diversas fuentes disponibles del Derecho, moldeado éste de manera flexible como el gobierno mismo.⁵¹⁴

Un último aspecto para considerar en este entramado de acuerdos, costumbres y reconfiguraciones de las raciones y el servicio es la participación económica de los curas. Por ahora es imposible abordar este aspecto con lujo de detalle; sin embargo, pueden anotarse algunos elementos que permiten vislumbrar cómo la parroquia era, también, un espacio importante para la generación de bienes —o de captación de excedentes—, capaces de ser puestos en el mercado.

Y es que, al establecer los pactos de contribución con la colectividad de la feligresía india y, a la vez, ejercer su jurisdicción, los párrocos eran capaces de contribuir en la territorialidad eclesiástica y, al mismo tiempo, en el fortalecimiento de los vínculos económicos entre regiones, toda vez que trasladaban excedentes de los espacios indígenas a los de circulación económica. Dicho eso, puede entenderse por qué hubo casos en los que incluso la doctrina era pagada en mantas. Más aún, ¿qué pasaba con todo el cúmulo de bienes que se recibía en concepto de raciones?

⁵¹³ AGCA, A1 (3), leg.38, exp.398. Provisión sobrecartada sobre la ración que deben dar a sus curas los tributarios del pueblo de Santiago Guatapique, 1737, ff. 4r-15r.

⁵¹⁴ Véase Gayol, “Estilo, suplicación”, 141-60.

Esta pregunta es difícil responder sin un respaldo documental sólido, aunque algunas pistas pueden darse por ahora. Se sabe, así, que algunos de estos curas sostenían relaciones económicas con actores estratégicos en el comercio interregional del Reino de Guatemala. En varias ocasiones, los párrocos contraían deudas con mercaderes o, bien, ellos mismos eran los prestamistas. También se ha podido constatar cómo varios de estos ministros eran propietarios de haciendas, obrajes y estancias relacionadas con el añil y el ganado en la región salvadoreña.⁵¹⁵ Estos indicadores refieren a una actividad económica amplia que alcanzaba, incluso, a los comerciantes que se insertaban en redes de grandes alcances. De hecho, en la cadena de producción, los párrocos también podían encargarse de la capitalización del agro en pequeña escala, como bien lo sabía el cura de San Vicente, don Mateo Cornejo, cuyo capital neto ascendía a casi cien mil pesos a su muerte en 1764.⁵¹⁶

Aunque también es cierto que no todas las circunstancias se prestaban para que estas actividades fueran desarrolladas sin trabas. En los años que se estudia, como ya se explicó arriba, la Corona y sus ministros fueron vigilantes de las entradas de los curas y, así, estos actores fueron conscientes de que los párrocos drenaban los excedentes de los pueblos de indios más allá de las necesidades básicas que necesitaban cubrir. Estos pequeños empresarios—si se permite la expresión— vieron, entre fines del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII, cómo su ámbito de actuación, dentro y fuera de la parroquia, podía ser cuestionado, aunque no significara, empero, una total readecuación de su papel económico local. O al menos así lo sugieren sus tratos y contratos. Estas observaciones parecen pertinentes también para la administración de parroquias regulares, como demostraré en el siguiente apartado.

3. Las contribuciones en las parroquias regulares vistas por un obispo y su visitador

En 1719, el prelado Juan Bautista Álvarez de Toledo promovió una serie de visitas pastorales al obispado. En ese sentido, debe considerarse que la visita pastoral, como acto jurisdiccional, implicaba que se realizaba sobre un territorio que reconocía la autoridad del prelado o que, por otra parte, pretendía ser aprehendido por el control diocesano. No siempre el espacio

⁵¹⁵ Véase, por ejemplo, AGCA, A1, leg. 531. Reconocimiento de censo de 4 540 pesos por parte del Br. D. Joseph Dardón, cura de Suchitoto, 1680, f. 24; leg. 605. Reconocimiento de deuda por 200 pesos al capitán Isidro de Cepeda, por parte del Br. D. Agustín Dardón, cura de Guaymoco, 1694, f. 12; leg. 618. Venta de dos sitios de estancia llamados Nuestra Señora del Rosario y el Agua Caliente, en Santa Ana, por parte de D. Sebastián de Olivares al Mtro. D. Juan Jacinto Carrillo Lobato, cura de Santa Ana, por 1 888 pesos, 1710, f. 45; leg. 622. Reconocimiento de una obligación de 1 575 pesos y 1 real a favor del Br. D. Francisco romero, cura de San Salvador, por parte del Cap. D. Carlos Franco de Cifuentes, regidor de San Salvador, y Da. María Berdugo, su esposa, 1715, f. 23; leg. 654. Testamento del Br. D. Francisco Tomás de Rosas y Castro, 1704, f. 1.

⁵¹⁶ En este sentido, el trabajo de Robert Patch es indispensable. Patch, “Cura y empresario”.

perteneciente a las diócesis indianas fue cristalino a los ojos de sus titulares y es por eso que, como indica Ana de Zaballa, a veces “el recorrido del obispo en visita por las diferentes parroquias fue al mismo tiempo signo y construcción del territorio episcopal”.⁵¹⁷ En gran medida, la visita también contribuía a la construcción del espacio político que constituía la parroquia o, bien, a su reconfiguración. Aunque es claro que la normativa de Trento y la indiana indicaban como principales objetivos de las mismas a la reforma de las costumbres, la promoción de la religión y sana doctrina, además de la práctica disciplinaria a ministros y fieles, lo cierto es que, sin dissociarse de estos elementos, también podía ser una herramienta útil para los prelados en sus proyecciones sobre lo que debía ser su diócesis, ya que colaboraba en la organización del dispositivo diocesano con todos los conflictos que esto podía implicar.

En las visitas de 1719, aunque Álvarez de Toledo incluyó en su plan de visita a curatos seculares y regulares, fueron estos últimos los que motivaron, incluso, pesquisas para inquirir en su administración. En este sentido, fueron dos frentes en los que se combatió una guerra que el dominico fray Francisco Ximénez, en el séptimo libro de su conocida crónica, consideraba declarada: por un lado, en los pueblos sujetos a doctrinas del valle central de Guatemala y, por el otro, en el corazón de la provincia sansalvadoreña, pese a la negativa de las órdenes y el alegato de sus privilegios, en especial el referente a la exención de la visita por parte de clérigos seculares. Fue don Joseph Sánchez de las Navas, sobrino del extinto obispo Navas y Quevedo y por entonces cura de Zapotitlán, el elegido para llevar a cabo dicha visita, de quien opinaba el cronista dominico no muy favorablemente, al caracterizarlo como “soberbio, atrevido, desvergonzado, presumido, vano y enemigo capital de frailes y de ningunas letras ni talento para saberse morigerar ni contender dentro de los límites de su jurisdicción”.⁵¹⁸

Es menester comprender que la decisión del obispo de visitar las administraciones religiosas, con la ayuda de su visitador Sánchez de las Navas, tenía una dimensión política que se insertaba en la maraña secular/regular que sobrevivía, a su manera, a inicios del siglo XVIII, aunque no con una reticencia tan férrea, por parte de los párrocos regulares, de sujetarse al ordinario como la presentada en los siglos XVI y XVII, cuando puede hablarse de dos proyectos de Iglesia diferenciados, o por lo menos no con la misma intensidad.⁵¹⁹ Esta lucha tenía a la

⁵¹⁷ Véase Zaballa Beascochea, “Las visitas pastorales”, 20-21. También Traslosheros, *Historia judicial eclesiástica*, 33-34.

⁵¹⁸ Ximénez, *Cuarta parte (libro séptimo)*, 63-64.

⁵¹⁹ Y esto quizás porque Álvarez de Toledo, como su visitador Sánchez de las Navas, era precedido por su reputación. Los dominicos de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala ya conocían su actuar por haber sido, antes, obispo de la diócesis de Chiapa y Soconusco, en donde estos religiosos administraban la mayoría de

administración de doctrinas en el corazón de la disputa y, desde luego, su posible secularización, a lo que no estaba ajeno Álvarez de Toledo ni Sánchez de Las Navas, quienes habían buscado cinco años después, el primero como promotor y el segundo como emisario, ante la Santa Sede y el Consejo de Indias, la transferencia de las doctrinas al clero secular.⁵²⁰

Al llegar Sánchez de las Navas a San Salvador, sin ningún contratiempo desde que había salido del curato de Pinula, en el valle de Guatemala, éste “volvió a suscitar sus iras, porque esas sólo eran para los religiosos” dice Ximénez.⁵²¹ Desde luego, para ese momento las religiones se encontraban alertas y expectantes de las actuaciones del prelado y su visitador, por lo que, en un escrito presentado ante la Real Audiencia en octubre de 1719, los prelados de las órdenes se quejaban de lo que consideraban un atropello a sus privilegios y pedían que se suspendiera la visita de Sánchez de las Navas, “[...] por lo que mira a los regulares, protestando en el debido respeto la nulidad y atentado de lo que en ella obrase”, y que, en cambio, se nombrase a un regular para efectuar la visita.⁵²²

La visita hecha a los dominicos del convento de San Salvador, entre otros aspectos, tocó los intereses económicos de los frailes en relación con la población india.⁵²³ Estos provechos en beneficio de la casa conventual, como era de esperarse, se vinculaban con el papel que la población india desempeñaba en la economía de la región salvadoreña, sin contar su importancia

doctrinas. Ahí se dedicó, entre otras cosas, a drenar los bienes de los fieles, a través de sus asociaciones, las fábricas de las iglesias y de la misma feligresía en los pueblos indios. Entre las múltiples causas del conocido levantamiento de 1712 en la alcaldía mayor de Chiapas puede referirse a la actuación expoliadora de Álvarez de Toledo, incluso como uno de los detonantes. Bien pronto se ganó este mitrado la mala fama, lo que le acompañó hasta su llegada a Guatemala, en donde ni con sus correligionarios franciscanos mantuvo una relación pacífica. Más punzante fue la relación que estableció con los dominicos —y de eso quedó constancia en la controversial crónica de Ximénez—. Con ayuda de sus paniaguados, buscó minar el poder de las tres órdenes que administraban doctrinas en el obispado guatemalteco (franciscanos, dominicos y mercedarios), con resultados diversos. También se dedicó a usurpar bienes eclesiásticos a lo largo y ancho de esta diócesis. Véase Mario H. Ruz, “Notas introductorias al volumen”, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 2, 2002, 25-33. Respecto al levantamiento en la alcaldía mayor de 1712 y sus causas, incluyendo el actuar de este obispo, véase Viqueira, “Las causas de una rebelión india”.

⁵²⁰ Sobre esto último, véase Oss, *Catholic Colonialism*, 137.

⁵²¹ Ximénez, *Cuarta parte (libro séptimo)*, 123.

⁵²² AGCA, A1, leg. 1583, exp. 10227. De ruego y encargo al Ilustrísimo y Reverendísimo obispo de este Obispado de Guatemala y Verapaz, para que con vista del auto inserto suspenda el curso de la visita en que está entendiendo el licenciado don Joseph Sánchez de las Navas, por lo que mira a los curas regulares, 1719, f.348v. Para 1681, una Real Cédula hacía referencia a las cédulas de 1624, 1634, 1637 y 1654 respecto a la práctica de la visita diocesana por parte de la autoridad episcopal a las doctrinas, siempre y cuando fuera dentro de los límites de párrocos que cumplían los regulares. AGCA, A1, leg.1522. Real Cédula, 1681, f.2.

⁵²³ También, gracias en parte a esta visita, otros actores pretendieron alterar el curso que, se suponía, debía seguir el gobierno colonial. Aprovechando la llegada de don Joseph Sánchez a la ciudad de San Salvador, por ejemplo, un grupo de más de cincuenta mulatos se agrupó y organizó un movimiento para protestar contra la imposición del tan irregular tributo laborío en dicha ciudad. AGCA, A1 (3), leg. 626, exp. 5795. Autos y causa criminal contra los mulatos y negros que viven en la ciudad de San Salvador, por el motín y el tumulto que hicieron contra la Real Justicia la noche del 15 de enero de 1720, ff. 2v-3r.

para las provincias religiosas en la lucha por mantener sus parroquias.⁵²⁴ Y, al margen de que esta visita haya estado viciada (como sugiere Ximénez y que es un llamado a la cautela para su análisis), provee una mirada privilegiada al mundo de las finanzas parroquiales de los curas regulares, máxime si se habla de la administración de pueblos cercanos a la ciudad más importante de la región (y la segunda en importancia en todo el Reino). Valga decir que la pesquisa se inició a raíz de haber recibido Sánchez de las Navas quejas de parte de varios indios de San Sebastián Tesinca, Asunción de los Mexicanos y el de Santiago Aculhuacan, administrados por los conventuales de San Salvador, al respecto del servicio, raciones y otros cobros pretendidos por los mendicantes.

En la doctrina de Santos Inocentes Cuzcatlán, conocida también como San Jacinto en algunos momentos, compuesta por cuatro pueblos (el homónimo, que era la cabecera, San Miguel Guizúcar, San Jacinto y Santa Cruz Panchimalco), más el barrio de Santa Lucía, los padres dominicos, según los testimonios que se pidieron a los justicias y principales de cada uno de estos pueblos, llevaban sendas emolumentos, que incluían, al menos, cuatro rubros: raciones, servicios, derechos parroquiales y las limosnas, en las que se incluían otras contribuciones relacionadas. Los montos y las cantidades de productos solicitados eran considerables, así como el servicio que se le daba al convento, sin contar con el líquido y los montos en especie que llevaban los doctrineros por concepto de derechos parroquiales y las limosnas asociadas al calendario litúrgico de la parroquia.⁵²⁵

⁵²⁴ En un escrito posterior, elaborado igualmente a instancia de los religiosos, se decía que el visitador estaba inclinado “[...] a la remoción de las doctrinas, que están a cargo de las religiones, pues a esta pretensión, con otras, pasó a los reinos de España, en vida del reverendo obispo de este obispado, Maestro fray Andrés de las Navas, con cuyo hecho se hace patente la antigua intención y desafecto a todas sagradas religiones”. Para dar mayor fuerza a sus argumentos, decían que el cura de Zapotitlán iba a cobrar derechos prohibidos por el Concilio de Trento, agravando a los pueblos sansalvadoreños, que estaban “[...] sumamente deteriorados y sin medios para los reparos de sus iglesias, estando las más por los suelos, totalmente arruinadas por los temblores que ahora dos años padecieron”. Algo similar decía Ximénez, apelando a la ruina reciente de esa área de la Diócesis, que estaba con “solamente unas chozas donde se decía misa y se guardaba el Santísimo Sacramento, todos unos empezando como podían a reparar sus iglesias y casas y otros buscando modo [...]”. AGCA, A1, leg.1583, exp.10227, De ruego y encargo para que el Ilustrísimo y Reverendísimo señor obispo de este Obispado de Guatemala y Verapaz guarden y cumpla la real cédula respuesta del señor fiscal y auto proveído que va inserto por esta Real Audiencia, a pedimento de las tres sagradas religiones, por lo que le toca en los puntos que en él se expresa, 1719, f.377r; Ximénez, *Cuarta parte (libro séptimo)*, 111.

⁵²⁵ Averiguación sumaria sobre las quejas contra el convento dominico de San Salvador, 1719; Visita y sumaria secreta de Santos Inocentes Cuzcatlán, 1720, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3

Cuadro 4.5
Raciones y servicios en la doctrina de Cuzcatlán, 1720

Pueblo	Ración	Servicio
Barrío de Santa Lucía	2 reales o 1 gallina y 1 real; viernes: 1 real de pescado y 1 real de plata	Semanal: 1 molendera, 2 muchachos para la misa; mensual: 1 indio para acarrear el agua
San Miguel Huizúcar	2 gallinas, 1 real de pan, 1 real de carne, 1 real de manteca, 12 huevos, camarones, jutes, pescado, rapadura, 1 cuartillo para los plátanos, queso, leche, especias, verduras, 6 almudes de maíz y frijoles. Si está 4 o 5 días: 2 reales de jabón, 1 real de candelas (2 si va acompañado); día de Santo Domingo, Santo Tomás y el Rosario, para el convento: 12 gallinas, 12 pollos, 4 docenas de huevos, 1/2 arroba de pescado, palmitos, zacate y leña	Asistencia de los muchachos de doctrina para diversos servicios, muchachas para hilado de algodón, fiscal, alguaciles, cocinera, molendera.
Santos Inocentes Cuzcatlán	2 ganillas, 1 real de carne, 1 real de pan, 1 real de candelas, 1 real de manteca, 12 huevos, verduras, ajos, cebollas y especias, 1/2 de rapadura, plátanos, leche, queso, 6 almudes de maíz. Viernes o vigilia: 1 real de pescado, frijoles. Si está 3 o 4 días: 1 real de jabón; día de Santo Domingo, Santo Tomás y el del Rosario, para el convento: 12 gallinas, 36 huevos, zacate y leña.	Fiscal, indio de doctrina, alguacil, 6 muchachos de doctrina, 1 mayordomo, 1 cocinera y 2 molenderas
San Jacinto ^a	2 gallinas, 4 almudes de maíz, 1 real de pan, 1/2 real de manteca, 1/2 real de rapadura, 1 real de carne, 1/2 real de candelas, 1/2 real de verduras. Viernes: 1 real de pescado, 1 real de manteca, frijoles, maíz, 1 gallina, leche. Todos los días de la semana: 12 huevos. Cada 15 días: 1 real de jabón (o 2). Al convento: todos los viernes 12 huevos.	3 meses al año: 2 muchachos para la cocina y el refectorio; 12 indios zacateros sin paga; cantores de la iglesia; fiscal, 2 alguaciles, 4 zacateros, 6 porteros, 1 mayordomo, 1 leñatero, 2 cocineras, 1 molendera.
Santa Cruz Panchimalco	4 gallinas, 1 real de carne, 2 reales de manteca, 1 real de pan, pescado, jutes, camarones, plato de palmitos, plato de dulce, plato de frijoles, leche, mantequilla, quesillos, 12 huevos, 6 almudes de maíz para la cocina, 2 almudes de maíz para las mulas. Semanal: 2 reales de jabón. Diario: 1 real de cebollas, las especias y 7 candelas de cebo. Al convento: 1 arroba de pescado, 7 u 8 docenas de huevos, 12 pollos, palmitos, 1 racimo de plátanos, zacate y leña.	2 fiscales, 2 alguaciles, 15 muchachos para diversos servicios; 1 mayordomo, 2 cocineras, 2 molenderas. 10 zacateros en verano, 8 zacateros en invierno. Sembradores y cuidadores de trigo.

a: El servicio de este pueblo se daba por tres meses porque la carga anual era compartida con los pueblos de San Sebastián Tesinca, Asunción de los Mexicanos y Santiago Aculuacan.

Fuente: Averiguación sumaria sobre las quejas contra el convento dominico de San Salvador, 1719; Visita y sumaria secreta de Santos Inocentes Cuzcatlán, 1720, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3.

Es de recalcar, en este sentido, que el intenso ciclo litúrgico promovido por los doctrineros dominicos significó desembolsos que corrían a cargo de las comunidades y cofradías de gran envergadura, como lo demuestran los testimonios de los indios de estos pueblos. Como ya se

vio anteriormente, las misas de cofradías, de devoción, de todo lo relacionado con la Cuaresma, y en especial con la Semana Santa, así como de otras festividades, significaron oportunidades singulares para extraer recursos, en líquido y en especie, de los pueblos de indios. Esto, como era de esperarse, no fue pasado por alto por el mitrado.

De la información ya expuesta sobre el calendario litúrgico se colige que las contribuciones que alegaban los indios eran considerables, pese a que varias de ellas se encontraban en calidad de “voluntarias” según dictaba la costumbre, aunque, de un tiempo atrás, buena parte de estos emolumentos se habían vuelto obligatorios. Era el caso de las misas de devoción voluntarias que se decían a san Isidro en el pueblo de Santa Cruz Panchimalco cuando no había lluvias, que se instituyeron como fijas y con una limosna de 12 reales. No estuvo exenta, en ese mismo pueblo, la Pascua de Navidad, cuando lo común era ofrendar voluntariamente lo que se quisiera, pero que había sido cambiado para que se echara una derrama en el pueblo y recaudar, al menos, 11 pesos.⁵²⁶

Sin embargo, no podría afirmarse que los regulares eran los únicos que llevaban onerosos emolumentos, ni que fueran ellos los únicos que promovían un cargado ciclo litúrgico con el fin de percibir mayores beneficios económicos. En Izalco, de administración secular, como se recordará, las cargas que se daban al cura eran muchas, como alegaron los indios al proponerse la separación del curato para conformar dos distintos, en especial por las obligaciones contraídas por las cofradías, raciones y servicios, lo que, en efecto, se agravó al crearse un nuevo beneficio.⁵²⁷ Todo ello muy a pesar de que, por esos mismos años, el clero secular de la diócesis, o al menos una parte de éste, elevó al Rey una carta en la que se quejaba extensamente de la administración regular y los múltiples atropellos y calumnias que, decía, dirigían hacia el clero diocesano, negando que las contribuciones de los fieles en parroquias de clérigos fueran tan excesivas como en las de regulares.⁵²⁸ Incluso, en otras jurisdicciones de la diócesis puede comprobarse que tanto regulares como seculares, en su papel de párrocos, llevaban costosos emolumentos en sus administraciones, lo que se verificaría para el resto del siglo XVIII.⁵²⁹

⁵²⁶ En 1719 no se atendió a la derrama y fueron los indios a dejarle al doctrinero “cada uno lo que pudo”. Esto devino en regaños por parte del cura: “y los maltratado de palabra”, según decían. Visita y sumaria secreta de Santos Inocentes Cuzcatlán, 1720, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3, 339.

⁵²⁷ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Expolios. Juan Bautista Álvarez de Toledo. El obispo de Guatemala a Vuestra Majestad sobre las quejas que han dado los indios del curato de Izalco, 1720, ff.2r.

⁵²⁸ AHN, Diversos-colecciones, 33, N.46. Testimonio de la consulta que en el año de 1720 hizo a su Majestad el clero del obispado de Guatemala sobre los agravios que recibió de los regulares que administran doctrinas.

⁵²⁹ Oss, *Catholic Colonialism*, 85-86.

Esto último no pasó por alto para el prior del convento en la defensa que elevó ante el ordinario, pues explicaba que la parroquia de San Salvador también demandaba servicio de sus pueblos de indios anexos. Además del sustento que se le daba al cura que se encargaba de manera alternada de la administración de los pueblos de indios,⁵³⁰ los indígenas sujetos a esa administración daban sacristanes para el servicio de la iglesia “desde tiempo inmemorial” y otros para el mantenimiento de ésta. Lo mismo podía decir sobre los padres seráficos, quienes tenían sancionadas estas contribuciones.⁵³¹ ¿A qué se debía, entonces, esta indagatoria?

A guisa de explicación, y tomando en cuenta que este fenómeno pudo haber tenido múltiples aristas,⁵³² una de las posibles respuestas puede buscarse en el lugar que ocupaban estos pueblos de indios en el marco regional que los arropaba, así como en un contexto más amplio: el diocesano. Con eso en mente, no hay duda de que la visita sirvió como arma de contienda que, adecuada la política de Álvarez de Toledo, quien encontró en Sánchez de las Navas el ejecutor perfecto, pretendía minar la influencia de los religiosos sobre unos pueblos de indios que, al igual que los del valle central de Guatemala, revestían una importancia capital por la mano de obra que representaban para el conjunto español y ladino, junto a sus múltiples iniciativas económicas, que incluían a las haciendas, toda vez que en esta área se concentraba la mayor cantidad de explotaciones económicas, de tamaño considerable, vinculadas al añil.

De hecho, como afirma Robert Patch, la organización del trabajo en San Salvador era monopolizada por el alcalde mayor de San Salvador.⁵³³ Vinculado con lo descrito para el caso verapacense, en el que los dominicos se desempeñaban como doctrineros, puede decirse que los frailes predicadores pudieron haber sido, de manera parecida en la región analizada, fundamentales para el adelantamiento de dinero que pasaba a manos de los ministros provinciales para el repartimiento de algodón en función de que las indias lo hilaran.⁵³⁴

⁵³⁰ La parroquia de San Salvador tenía dos beneficios y la administración de los pueblos de indios se alternaba mensualmente entre ambos párrocos. AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Salvador, leg.1, Relación de la parroquia de San Salvador, 1689.

⁵³¹ Averiguación sumaria sobre las quejas contra el convento dominico de San Salvador, 1719, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3, 232.

⁵³² Se sabe, por ejemplo, que en otras diócesis los conflictos entre cleros podían dar paso a que los indios expusieran las onerosas contribuciones que eran obligados a pagar. Solís Robleda, *Entre la tierra*, 194-96.

⁵³³ Aunado a lo ya expuesto, bien podría continuarse explorando esta línea para comprender los mecanismos y las cadenas de intermediación que vincularon el trabajo indígena con la intensa actividad económica salvadoreña en el siglo XVIII. Patch, “Imperial Politics”. Aunque en el oriente (San Miguel) era donde se concentraba la mayor producción de añil, a raíz de los “poquiteros”, Fernández Molina encontró que el área central era la que mayor cantidad de haciendas de tamaño considerable tenía. Fernández Molina, *Pintando el mundo de azul*, 89.

⁵³⁴ Solórzano Fonseca, “Las comunidades indígenas”, 120.

Una pieza más para considerar en este rompecabezas: se sabe, también, que los pueblos de indios y haciendas aledañas a San Salvador eran importantes porque proveían de cereales, legumbres, frutas y verduras a la ciudad. Es algo que plasmó con posteridad Cortés y Larraz al visitar estos mismos curatos, pero en manos de los clérigos.⁵³⁵ Si los párrocos podían desempeñarse como los catalizadores del trabajo, y la parroquia podía servir como bisagra entre las dos repúblicas, entonces era preferible, para un prelado tan preocupado por lo terrenal como fray Juan Bautista, que el clero diocesano ocupara ese lugar.

Algunas noticias llegan al respecto de la organización del trabajo que los frailes hacían en estos pueblos. Además de la mano de obra sin remuneración de varias muchachas y muchachos en lo propio de la iglesia y para el servicio del convento, los padres predicadores, según las quejas de los indígenas de Tonacatepeque y Apastepeque, los hacían trabajar en unas haciendas de particulares, probablemente de añil, que se encontraban cercanas a San Salvador y en otra que la casa dominica tenía en estos mismos términos. También empleaban a indias en hilados de algodón que ellos se encargaban de repartirles.⁵³⁶ Además, otras vejaciones incluían aprovechamiento de los bienes de la república. En Santos Inocentes Cuzcatlán, según testimonio de los principales, los indios tenían jiquilite sembrado y obrajes en sus tierras ejidales; sin embargo, los doctrineros se encargaban de cosecharlo, producir añil y tomar los beneficios para sí.⁵³⁷

Con estos antecedentes, junto a las ansias secularizadoras, el mismo obispo fue contundente al respecto de las intenciones por librarse de estas doctrinas. Así, en caso de que contravinieran la disposición respectiva de cesar con estas onerosas contribuciones, Álvarez de Toledo amenazaba con remover a los frailes de la administración de las doctrinas y, en cambio, proveería clérigos seculares, “que, sujetos inmediatamente, y obedientes a la jurisdicción ordinaria eclesiástica, observen sin tantas dificultades lo que se les mandare”.⁵³⁸

Todo ello en los intentos tan particulares del prelado por continuar el proceso de ganar espacios más controlados, que pudieran ser sujetos de fiscalización, para la iglesia diocesana. Sin un control sobre las rentas parroquiales —a más de los aspectos de autoridad, espiritualidad

⁵³⁵ Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral*, 1:100-117.

⁵³⁶ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Salvador, leg.1. Sobre las acusaciones de los pueblos de indios administrados por el convento de Santo Domingo, 1720, 2v.

⁵³⁷ Visita y sumaria secreta de Santos Inocentes Cuzcatlán, 1720, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3, 331.

⁵³⁸ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Salvador, leg.1. Sobre las acusaciones de los pueblos de indios administrados por el convento de Santo Domingo, 1720, 2r.

cristiana, entre otras— poco podía territorializarse el espacio diocesano. Se trataba, empero, de una doble vía en este proceso: por un lado, una territorialización pretendida por el ordinario y, por el otro, de ser efectiva, una desterritorialización para el ámbito de autoridad de los regulares. Quizás este control que se ganaba en la primera mitad del siglo XVIII pueda indicar por qué, en esta área de la diócesis, la transferencia de parroquias del clero regular al secular se dio en la primera oleada de secularizaciones propuestas desde Madrid. Así, mención debe hacerse a que, para la segunda mitad de la década de 1750, los clérigos ya se encargaban de toda la geografía eclesiástica de la región salvadoreña. No puede decirse lo mismo de otras áreas del obispado.

4. La promoción de ciclos litúrgicos locales

La cristianización pretendida por las instituciones eclesiásticas, bajo el manto del Real Patronato, no hubiera podido extenderse sin una pléyade de recursos de diversa índole, como imágenes, sermones, pinturas, teatralizaciones, lecturas, por referir a unos ejemplos, que pudieran ser alicientes en el engrosamiento de la Iglesia militante. Como resultado, todo ello propició un ritual cristiano que, nutrido de una diversidad de santos, ángeles, advocaciones y motivos, se apropió del tiempo y el espacio sagrado. El tiempo colonial, por ende, bebió de un calendario litúrgico que motivaba el “aparato festivo”. Como explica Antonio Rubial, éste se dividía en tres celebraciones pascuales: la de invierno, que inauguraba el año litúrgico, celebrando la encarnación de Cristo en Navidad y la adoración de los magos en la fiesta de la Epifanía y, por otro lado, la de primavera, en la que los motivos principales eran la muerte y resurrección de Jesucristo. En medio de los dos ciclos estaba Pentecostés. Ello sin contar la celebración cotidiana de los santos, los ángeles y las advocaciones marianas y cristíferas.⁵³⁹ En conjunto, el calendario se cristianizó y, en el ínterin, se intentó, con métodos y resultados variados, suplantar los antiguos rituales agrarios prehispánicos mientras se impulsaba la fe.⁵⁴⁰

En San Salvador y Sonsonate, la dimensión religiosa de la fiesta tuvo sus manifestaciones propias y, aunque con una impronta regional, el ciclo litúrgico se construyó de manera local las más de las veces. Lejos de la ritualidad promovida en una capital como la de Santiago de Guatemala, cundida de edificios religiosos que marcaban, con sus campanas, el tiempo sacro, en el contexto salvadoreño la fiesta tuvo, como afirma Ricardo Castellón, un vínculo con la intensa actividad agraria de aquella sociedad y el encuentro de los diversos actores sociales (desde las

⁵³⁹ Rubial García, *El cristianismo en Nueva España*, 33-35.

⁵⁴⁰ Rubial García, *El cristianismo en Nueva España*, 35. Aunque también estuvo presente la continuidad de algunos de estos rituales y la transformación de buena parte de otros. Véase, al respecto, Ruz, “Amarrando juntos”.

élites locales, los ministros, reales y eclesiásticos, hasta los ladinos y los pueblos de indios), atados por la costumbre.⁵⁴¹

En este contexto parroquial, junto al calendario litúrgico que lo acompañaba, el dinamismo del ritual cristiano fue alimentado, en mayor medida, por tres asociaciones de fieles características del paisaje regional salvadoreño: las cofradías, hermandades y guachibales.⁵⁴² Estas corporaciones se extendieron, como expliqué en el segundo capítulo, a lo largo de toda la Diócesis de Guatemala, y constituyeron espacios importantes para la reproducción de la vida dentro de la comunidad parroquial, tanto para la población indígena como la no india.

Es muy difícil hablar de las parroquias y su sustento sin referir a estas asociaciones de fieles. Como lo indica un estudio reciente para la región de estudio, que se encarga de las últimas décadas del siglo XVIII, estas corporaciones “tejieron una compleja red de prácticas sagradas y profanas”, pues eran partícipes activas de la religiosidad a lo largo y ancho del espacio colonial y, como fue muy común entonces, trascendieron la esfera de lo normado. Resaltaba, además, la contribución económica que significaron para las parroquias salvadoreñas, no sólo en el sostenimiento del culto, sino, también, en la base material con la que podían proveer a las fábricas de las iglesias.⁵⁴³

A lo largo de todo el año, las cofradías se encargaban de costear gran parte del culto en la parroquia. Bajo la supervisión de los curas, estas asociaciones, en muchas ocasiones, fueron fomentadas por los ministros eclesiásticos. En ese sentido, los medios para obtener recursos, de diversa índole —resaltando el trabajo y las empresas agrícolas—, han sido considerados como una forma de explotación, para el caso de las cofradías indias e incluso ladinas, que beneficiaba a los párrocos y, fuera del ámbito de los curatos, a comerciantes y terratenientes.⁵⁴⁴ Sin demeritar el hecho de que los ministros eclesiásticos, ya fueran seculares o regulares, podían beneficiarse a sí o a sus órdenes, o a terceros, por medio de la fundación de cofradías y promoción de los ciclos

⁵⁴¹ Castellón Osegueda, “Vida, alimentación y fiestas”, 182-95.

⁵⁴² En El Salvador colonial, según la documentación consultada, la cofradía parecía tener institución canónica para su funcionamiento y contaba con constituciones aprobadas. Las hermandades, en cambio, eran asociaciones de fieles que no estaban sancionadas, aunque existían para el culto de una devoción en particular. En cambio, los guachibales, como las hermandades, no tenían erección canónica. Todas estas asociaciones tenían celebraciones periódicas. Montes Mozo, *Etnohistoria de El Salvador*, 1:22; Hill, “Manteniendo el culto”, 61-62.

⁵⁴³ González Torres, “Vida material y espiritual”, 17-21.

⁵⁴⁴ Solórzano Fonseca, “Las comunidades indígenas”, 119-21.

litúrgicos, también es menester resaltar el aspecto social y cultural que revestían estas asociaciones en la región.⁵⁴⁵

Aunque no es objeto de este estudio, puede decirse que no son pocos los casos en los que estas cofradías, hermandades y guachivales encarnaron formas de cohesión e identidad entre la población. Para la población indígena habrían representado una oportunidad para la recuperación de “antiguos espacios de culto público” y una vía para la “cohesión comunal”, como lo señala Mario Ruz en la extensa área maya (que incluía una pequeña porción de San Salvador).⁵⁴⁶ En su análisis sobre estas asociaciones, ya en la región de estudio en el siglo XVIII, Santiago Montes encontró, de hecho, que se trataban de espacios para la reproducción de la vida comunitaria y una forma de encausar la religiosidad indígena.⁵⁴⁷ Para otros sectores de la sociedad, la cofradía representó una institución ideal en la canalización de expresiones culturales y como medio para hacer valer la notabilidad alcanzada.⁵⁴⁸ De cualquier manera, las confraternidades parecen haber sido cuerpos en los que primó la identidad religiosa que, en ciertos casos, permitieron un acercamiento entre los distintos grupos que conformaban la sociedad colonial.

Estas asociaciones de fieles contaban, para la época, con todo un marco de captación de recursos. Existía todo un espectro: las había desde las que no contaban con ningún tipo de bien y se mantenían por las contribuciones de sus miembros y que se especificaban para cada momento en la vida de la corporación, hasta las que poseían tierras, bienes, dinero y, además, capitalizaban la economía regional. De estas últimas resaltan las que tenían sendas cantidades de ganado y posesiones de tierra sembradas con jiquilite y obrajes para procesarlo (véase anexo 2). En los años de estudio, de hecho, varias cofradías y hermandades hicieron crecer sus bienes y participaron activamente en el crecimiento económico registrado para la región.

Todo el marco de captación de recursos era reforzado por el carácter cíclico de sus celebraciones, que se establecía desde el momento fundacional y se promovía a lo largo de la vida de la cofradía. Por ejemplo, en Chalchuapa, para establecer la cofradía de San José en 1682, a instancia de varios mulatos libres, se propuso en sus constituciones lo respectivo a las obligaciones que se contraían en relación con las celebraciones religiosas: una misa cantada de

⁵⁴⁵ Ya lo decía Ruggiero Romano: “[...] si bien una parte de las rentas se gasta en adornar a santos y vírgenes o en grandes fiestas sacro-profanas, tales gastos no pueden considerarse como un ‘derroche’ condenable, pues suponían un importante significado social, además de religioso”. Romano, *Mecanismo y elementos del sistema*, 232-33.

⁵⁴⁶ Ruz, “Una muerte auxiliada”, 26.

⁵⁴⁷ Montes Mozo, *Etnohistoria de El Salvador, passim*.

⁵⁴⁸ Bonnefoy, “Notabilidad urbana”.

forma mensual, con procesión, y, asimismo, en la festividad del patrono se proponía misa, sermón, procesión y primeras vísperas.⁵⁴⁹ En San Miguel, los mayordomos de la hermandad del Señor de la Piedad, al querer elevar esta asociación a cofradía en 1722, “para el bien de las almas y provecho del prójimo”, propusieron varias formas de fomentar el culto en sus ordenanzas: vísperas, procesión y sermón en la fiesta titular (Santo Nombre de Jesús); misa el día de la Transfiguración; misa con responso después del día de Finados; misa rezada después de la muerte de un hermano; entierro para vecinos pobres y misa para forasteros pobres; procesión en Viernes de Lázaro, con sermón y misa y, por último, misa en todos los viernes del año.⁵⁵⁰

Vistas las formas en que podía contribuir una cofradía al calendario sagrado de la parroquia, las relaciones que los curas de la diócesis enviaron al prelado fray Andrés de las Navas deja claro que estos ingresos eran los más seguros ya para fines del siglo XVII. Es decir, existían ciclos que estas asociaciones permitían, de forma constante, y que los curas, indiscutiblemente, promovían. En estas relaciones puede verse una diversidad de formas a la hora de establecer un ciclo litúrgico anual. En San Silvestre Guaymoco, San Pedro Caluco, Zacatecoluca, Santa Ana y San Vicente los curas, por ejemplo, señalaron el número de cofradías e igual número de festividades. Sin embargo, en lugares como San Juan Olocuilta, las cifras no se equiparaban. Aunque el cura reportó 16 cofradías meseras, el número de festividades fue más alto, pues algunas de estas eran cubiertas por la caja de comunidad. En San Salvador, aunque se reportó igual número de cofradías y festividades, la realidad es que, en uno de los pueblos anexos, Nejapa, se hacían 4 festividades, aunque sólo hubiera 3 cofradías. En contraste, en Quezaltepeque únicamente se lograba realizar 2 festividades, a pesar de que existieran 3 cofradías (cuadro 4.6).⁵⁵¹

Cuadro 4.6
Cofradías meseras y festividades celebradas en algunas parroquias de Sonsonate y San Salvador, ca.1680

Parroquia	Cofradías meseras	Festividades
San Silvestre Guaymoco	18	18
San Pedro Caluco	22	22
Suchitoto	7	11
Zacatecoluca	7	7
Santa Ana	11	11

⁵⁴⁹ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Cofradías. Caja 4, exp. 16. Constituciones de la cofradía de San José, Chalchuapa, 1682, f. 2r.

⁵⁵⁰ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Cofradías. Caja 6, exp. 25. Constituciones de la cofradía del Señor de la Piedad, 1722, ff. 1r-3r.

⁵⁵¹ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. Sonsonate, leg. 1, *passim*; San Vicente, leg. 1, *passim*.

San Juan Olocuilta	16	25
San Pedro Metapán	13	13
San Vicente	4	4
San Salvador	18	18

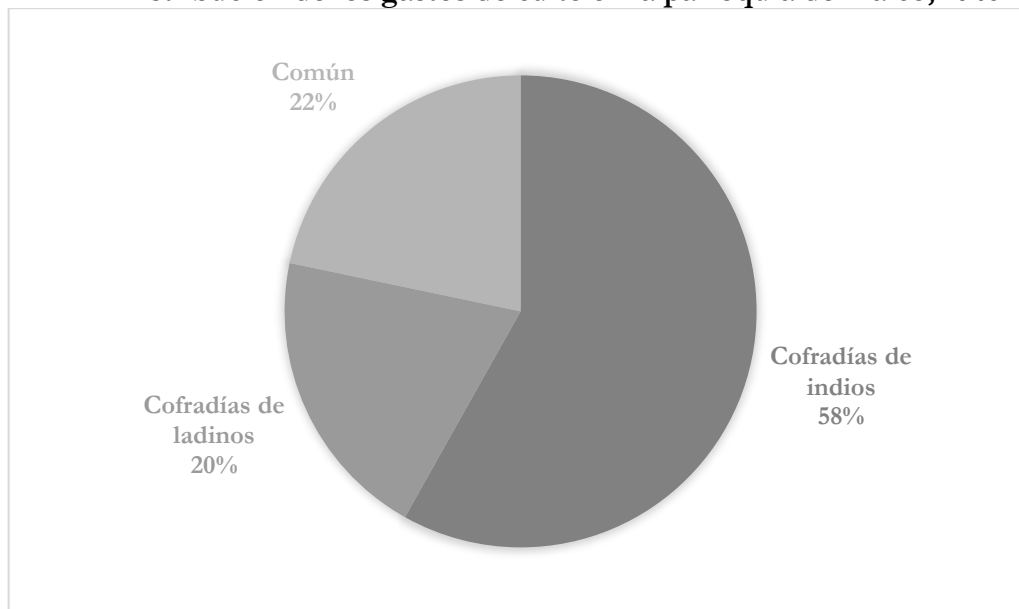
Fuente: AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. Sonsonate, leg. 1, *passim*; San Vicente, leg. 1, *passim*.

¿Cuánto representaban, entonces, esta serie de ingresos (en los que se incluían misas, rezadas y cantadas, sermones, procesiones y vísperas) para los párrocos? Este aspecto variaba de parroquia en parroquia, pues dependía de la intensidad con que se promovía el ciclo y la fundación de asociaciones de fieles. Ya para la primera mitad del siglo XVIII, el caso de Izalco lo muestra de una forma singular. Se trata de una parroquia que tenía un importante número de fieles, pero que también sostenía a dos curas. Deja, así, ver la importancia de este rubro en la economía parroquial y el nivel de dependencia que podía tener el culto de estas asociaciones, tanto de indios como de ladinos, más lo que el común del pueblo podía dar.

Las cofradías de indios eran 12 y, aunque ninguna de ellas reportaba tener un principal, los desembolsos anuales por cada una fueron de los 19 pesos (cofradía de Santa Rosa) hasta los 53 (cofradía del Santísimo Sacramento), hasta llegar a los 453 pesos y 2 reales, entre misas meseras, festividades y todo lo que éstas últimas implicaban. Eran todas ellas cubiertas por las limosnas recaudadas por los cofrades. Por su parte, el común sufragaba festividades, devociones y otros gastos propios del culto (vino y cera principalmente) que le costaban 169 pesos y 2 reales. Es de resaltar que una de estas festividades, la de San Lucas, estaba fincada en un cacaotal que rendía para una misa de dos pesos. Por último, las 6 cofradías y una única hermandad de ladinos, que sí gozaban de considerables principales, daban menores cantidades a los curas por todas sus actividades anuales que lo involucraban. La mayoría de ellas no rebasaban los 20 pesos de derechos, mientras que sólo una (la de Nuestra Señora de los Remedios), daba poco más de 50 pesos. En total, reportaban un ingreso a los párrocos de 157 pesos. De todo ello se desprende que el ciclo litúrgico, en esta parroquia, era cubierto en su mayoría por la población india y su común, mientras que los ladinos, pese a contar con cofradías abonadas, apenas debían preocuparse por un 22% de estos costos. Y, al sumar este registro, resulta que en esta parroquia se percibían 779 pesos y 4 reales únicamente por este concepto (gráfica 4.1).⁵⁵²

⁵⁵² AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Curatos, exp. 6. Distribución de las obviaciones entre los curas del pueblo de Izalco, 1746, ff. 178v-180v.

Gráfica 4.1
Distribución de los gastos de culto en la parroquia de Izalco, 1746



Fuente: AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Curatos, exp. 6. Distribución de las obvenciones entre los curas del pueblo de Izalco, 1746, ff. 178v-180v.

De la información antecedente también puede concluirse que aunque las cofradías pudieran ser muy abonadas (como fue el caso de las ladinas), es probable que los indios fueran los que estuvieran más sujetos a este ciclo, con la intervención de los párrocos, y de ahí que sus cofradías desembolsaran cantidades más grandes para sus misas meseras, festividades y, en general, para hacer más denso el año litúrgico, junto a los insumos con que dotaba a los edificios de culto.⁵⁵³ También pudo haber sido éste aspecto el que influyera para que estas asociaciones no pudieran contar con dinero como principal y que las limosnas únicamente alcanzaran para cubrir los gastos.⁵⁵⁴

Hubo cofradías que, de hecho, tenían una actividad intensa a lo largo de todo el año. Así lo muestran sus cuentas, en las que quedaba constancia de la forma en que se hacían de recursos y, eventualmente, los invertían, especialmente, en el culto, aunque también hubiera espacio para que fueran entidades crediticias. Es lo que sugiere el caso de la cofradía del Santísimo Sacramento y Nuestra Señora de la Candelaria —al parecer, había sido resultado de la unión de dos cofradías—, en Sonsonate, en la segunda década del siglo XVIII. En sus cuentas puede verse

⁵⁵³ Carbajal señala que “lejos de competir con la parroquia, parecían muchas veces contribuir a la organización de un paisaje parroquial, [...] dedicando amplios esfuerzos al culto en las iglesias principales”. Carbajal López, *Cuerpos profanos*, 278-79.

⁵⁵⁴ Adriaan van Oss señala algo que se confirmaría para la región de estudio: las cofradías eran animadas por el clero parroquial, sobre todo entre los indios, a diferencia de lo que podía suceder entre los ladinos. Oss, *Catholic Colonialism*, 91.

cómo, en un año, se podía juntar poco más de 370 pesos, entre limosnas recolectadas entre los cofrades, cantidades legadas en testamentos y réditos de censos. Sin embargo, de esta cantidad podía gastarse un 91% en el funcionamiento de la corporación, especialmente en todo lo que tenía que ver con el desarrollo del culto que promovía su existencia (cera, manteca, composturas, visitas a los libros de cofradía, fuegos, libros, estoraque, misas, festividades, ministros, cantores, trompeteros, mandatos e, incluso, chocolate para los cantores y sacristanes). El resto se destinaba a engrosar un principal que, en ocasiones, era sujeto de crédito. En este caso particular, se decidía por imponer en propiedades a manera de censo.⁵⁵⁵ Además, al margen de todo ello, resulta claro que el mayor beneficiado de toda la actividad de la cofradía era el párroco, pues por sus servicios, dejando fuera lo gastado en los enseres que servían para las celebraciones religiosas, las cuentas muestran que, en medio año, el párroco de Sonsonate recibía 173 tostones por misas y festividades (cuadro 4.7).

Cuadro 4.7
Pagos al cura de Sonsonate por parte de la cofradía del Santísimo Sacramento y
Nuestra Señora de la Candelaria, enero-junio de 1717

Mes	Pago	Concepto
Enero	15 tostones	5 misas
Febrero	70 tostones	Festividad de Nuestra Señora de la Purificación, 5 misas y sermón del mandato
Marzo	19 tostones	Misa de resurrección y 5 misas
Abril	15 tostones	5 misas
Mayo	15 tostones	5 misas
Junio	39 tostones	Festividad del Corpus
Total		173 tostones

Fuente: AGCA, A1, leg. 5775, exp. 48526. Cuentas de la cofradía del Santísimo Sacramento y Nuestra Señora de la Candelaria, Sonsonate, 1717, ff. 2r-2v.

En algunas parroquias, estos cobros eran excesivos, como puede verse en los autos que surgieron de la visita que realizara el bachiller don Joseph Sánchez de las Navas en 1720 a las doctrinas dominicas de San Salvador. En ellas se mostraba cómo, entre misas de cofradías, misas de devoción y lo propio de la Cuaresma se podían recolectar grandes cantidades, en dinero y especie, por el fomento de un ciclo litúrgico denso. Aunque se harán consideraciones sobre esta visita,

⁵⁵⁵ AGCA, A1, leg. 5775, exp. 48526. Cuentas de la cofradía del Santísimo Sacramento y Nuestra Señora de la Candelaria, Sonsonate, 1717. Sobre el papel crediticio de las cofradías, y el papel de los intereses en la promoción del culto, puede verse Palomo Infante, “Y lo demás se repartió”, 159-62.

no deja de llamar la atención lo que reportó la pesquisa sobre este rubro. Para ello se puede echar mano de las quejas dadas por los indios de la doctrina de Cuzcatlán (cuadro 4.8).⁵⁵⁶

Cuadro 4.8
Gastos en dinero de cofradías, devociones y Cuaresma en la doctrina de Cuzcatlán, 1720

Pueblo	Misas de cofradías	Misas de devoción	Cuaresma	Totales
Barrio de Santa Lucía	23 pesos	-	6 pesos y 4 reales	29 pesos y 4 reales
San Miguel Huizúcar	73 pesos y 4 reales	18 pesos y 6 reales	23 pesos	115 pesos y 2 reales
Santos Inocentes Cuzcatlán	77 pesos y 4 reales	15 pesos y 4 reales	15 pesos	108 pesos
San Jacinto	73 pesos y 4 reales	18 pesos y 6 reales	27 pesos y 4 reales	119 pesos y 6 reales
Santa Cruz Panchimalco	147 pesos y 2 reales	3 pesos	12 pesos	162 pesos y 2 reales
Totales	394 pesos y 6 reales	56 pesos	84 pesos	534 pesos y 6 reales

Fuente: Averiguación sumaria sobre las quejas contra el convento dominico de San Salvador, 1719; Visita y sumaria secreta de Santos Inocentes Cuzcatlán, 1720, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3.

Estas cantidades, que en un año podían ascender, según la información anterior, hasta poco más de 530 pesos, no toman en cuenta lo que podían darse, en cada uno de estos acontecimientos, en especie (gallinas, azúcar, cajeta, reses, puercos, cacao, plátanos, pan) y por las derramas (que se cobraba por indio tributario por lo general). Adicional a estos gastos se presentaban otras festividades, como las de los santos, devociones y conmemoraciones que se celebraban al margen de las cofradías y hermandades (entre otros: Santa María Magdalena, San Jerónimo, San Miguel, Santa Cruz, Pascua de Navidad, día de Finados, Corpus Cristi), que representaban, también, gastos en dinero y especie, como se aprecia a continuación (cuadro 4.9).⁵⁵⁷

Cuadro 4.9
Gastos por otras festividades en la doctrina de Cuzcatlán, 1720

Pueblo	Festividades
San Miguel Huizúcar	Corpus: 13 tostones por cofradía, manípulo y presente; festividad de la Magdalena: 24 tostones de la comunidad y presente, con derrama y ofrenda en la víspera y el día de la fiesta manípulo 1 real los convidados, justicias y principales del pueblo; festividad de San Jerónimo: 7 tostones y 2 reales, con ofrenda y presente; festividad de San Miguel: 13 tostones, presente y ofrenda; día de finados: primicias del pueblo (6 almudes por indio), misa de 10 reales por cofradía y 10 la comunidad; pascua de navidad: 5 ½ reales cada cofradía y 5 ½ reales la comunidad, con ofrenda

⁵⁵⁶ Averiguación sumaria sobre las quejas contra el convento dominico de San Salvador, 1719; Visita y sumaria secreta de Santos Inocentes Cuzcatlán, 1720, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3.

⁵⁵⁷ Averiguación sumaria sobre las quejas contra el convento dominico de San Salvador, 1719; Visita y sumaria secreta de Santos Inocentes Cuzcatlán, 1720, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3.

Santos Inocentes Cuzcatlán	Corpus: 3 pesos y 2 reales por cofradía y presente; día de finados: primicias de 6 almudes de maíz cada indio; también tabaco; hermandad de Las Ánimas: 3 misas meseras de 12 reales y misa el día de finados (3 pesos y 2 reales y presente); misa de Pascua: 2 pesos de la comunidad, más 6 pesos en víspera, más presente de la comunidad
San Jacinto	Corpus: 6 tostones y 2 reales y presente; fiesta de San Jacinto: 20 pesos y presente, 1 cajeta de dulce, 1 rosca de pan, víspera: ofrenda y manípulo de 1 real cada indio y ½ real cada india; día de fiesta de convidados: 1 real, gallinas, pollos, huevos, manteca, res, leche, mantequilla, arroz, azúcar y verduras; seis servilletas, platos de loza de Guatemala, escudillas y 1 vara de brin para paño de manos y al otro día de la fiesta una misa de 12 reales; Finados: primicias de 6 almudes de maíz, frijoles, trigo; Pascua de Navidad: ofrenda o manípulo de 1 real indios y ½ real indias.
Santa Cruz Panchimalco	Corpus: 6 tostones y 2 reales. Para la fiesta de la Santa Cruz, 15 tostones de comunidad, 8 gallinas, 1 pilón de azúcar, 1 cajeta, 1 frasco de vino, 1 puerco, ¼ res, 2 reales de cacao, 1 real de pan, 3 reales de marquesotes. Comida de víspera con huéspedes: gallinas, pollos, huevos, manteca, pescado, harina, azúcar, arroz, especias, pimienta, canela, clavo, azafrán, almizcle, agua de azahar, aceite, vinagre, cebolla, ajo, comino, verduras. Víspera: ½ real de cada cabeza y en la fiesta 1 real por casado para el manípulo. Finados: candelas, primicias de 3 almudes de maíz por indio, trigo, frijoles, algodón, tabaco. Pascua de Navidad: 11 pesos del pueblo.

Fuente: Averiguación sumaria sobre las quejas contra el convento dominico de San Salvador, 1719; Visita y sumaria secreta de Santos Inocentes Cuzcatlán, 1720, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3.

Empero, en ciertos curatos seculares se llevaban cantidades que no distaban de las anteriores por ese mismo concepto, lo que deja claro que los curas tenían altas expectativas por las celebraciones que componían el año litúrgico. De hecho, en una información, presentada en 1714 en el curato de la villa de San Vicente de Austria, puede verse que allí se distribuían los gastos de las cofradías entre 9 de estas asociaciones de fieles. La cantidad que alcanzaba el párroco era de más de 400 pesos anuales, siendo las cofradías de las Benditas Ánimas del Purgatorio (63 pesos y 2 reales), junto a la de Nuestra Señora de la Encarnación, de pardos (53 pesos y 4 reales), las que más le redituaban (cuadro 4.10).⁵⁵⁸

Cuadro 4.10
Derechos de las cofradías percibidos por el cura de San Vicente, 1714

Cofradía	Gastos
Santísimo Sacramento	37 pesos
Nuestra Señora del Rosario	56 pesos
Santo Cristo de Veracruz	36 pesos y 4 reales
Nuestra Señora de los Dolores	33 pesos
Benditas Ánimas del Purgatorio	63 pesos y 2 reales
San José	29 pesos y 4 reales
Nuestra Señora de la Encarnación (de pardos)	53 pesos y 4 reales
San Antonio (de pardos)	39 pesos y 4 reales

⁵⁵⁸ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicaría de San Vicente. Caja 3. Memoria de las cofradías y obveniones del cura de San Vicente, 1714.

San Sebastián (de pardos)	28 pesos
Nuestra Señora de Guadalupe (de indios laboríos)	32 pesos y 4 reales
Total	408 pesos y 6 reales

Fuente: AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicaría de San Vicente. Caja 3. Memoria de las cofradías y obvenciones del cura de San Vicente, 1714.

La promoción del culto y la variación del calendario litúrgico a costa de las cofradías era algo que, de hecho, podía promoverse activamente por parte de los fieles, al margen de la actuación reiterada del párroco. Así puede entenderse la petición de los oficiales de la cofradía española del Santo Ángel de la Guarda y Ánimas del Purgatorio, en la parroquia de Zacatecoluca. Esta, como otras, tenía doce misas cantadas mensuales (misas meseras), un aniversario, procesión, sermón y una festividad del Santo Ángel de la Guarda, que se sostenía a partir de sus principales y una finca de ganado mayor. En 1700, a raíz de sobrarles “algunos pesos”, junto a sus deseos por aliviar y socorrer a las ánimas del Purgatorio, pidieron que se les aumentase el ritmo con que se decían las misas, pasando de ser mensuales a semanales, “mientras la dicha cofradía permaneciese en la posibilidad presente”.⁵⁵⁹ En Izalco, la Cuaresma y una devoción en particular animó el aumento del culto, pues varios miembros mulatos de la hermandad de Nuestra Señora de los Dolores pidieron una licencia en 1713 para que se pudiera hacer, todos los “viernes de ramos” (Viernes de Dolores), por la tarde, una procesión de penitencia “para más devoción y servicio a Nuestra Señora, y fervorizar los corazones, a los presentes y en adelante fueren, a tan santa devoción”, además de obligarse a decir una misa en cada viernes de cuaresma.⁵⁶⁰

Otro aspecto a considerar es el hecho de que, pese a que las iglesias parroquiales, cabeceras y anexas, así como en ermitas de las dos ciudades (San Salvador y San Miguel) acogían entre sus muros a la mayoría de cofradías, también es cierto que en las haciendas se desarrollaron estas asociaciones, que fueron a menudo sancionadas por los prelados —mediando una petición—, en función de que también el culto pudiera extenderse hasta esos espacios. Esto es algo que puede comprobarse en el oriente de la región de estudio. Por ejemplo, en 1690, varios miembros de la hermandad de San Benito de Palermo, sita en la ermita de la hacienda de Umaña, en la parroquia de Usulután, solicitaron elevar a cofradía, con sus constituciones, esa asociación de fieles. Desde luego, los pagos desembolsados para su actividad piadosa debían ir hacia el párroco,

⁵⁵⁹ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Cofradías. Caja 5, exp. 1. Petición de los cofrades de la cofradía del Santo Ángel de la Guarda y las Benditas Ánimas del Purgatorio, Zacatecoluca, 1700.

⁵⁶⁰ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Cofradías. Caja 5, exp. 48. Petición de la hermandad de Nuestra Señora de los Dolores, 1713, f. 1r.

aunque su actividad continuara en la hacienda.⁵⁶¹ En esta misma área, de hecho, se tiene constancia de que existía, a inicios del siglo XVIII, una cofradía de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora, en una hacienda llamada Jalapa.⁵⁶² En la parroquia de San Miguel, siempre en el área oriental, también existía una hermandad del Santo Cristo Crucificado en una hacienda cercana.⁵⁶³

Más aun, en curatos como el de Gotera, en el que no eran pocos los valles con haciendas, esta dinámica se dio con mayor ahínco y era una realidad reconocida por el mitrado. Así, en 1734, en la visita pastoral de Gómez de Parada, quedó constancia de las hermandades que habían sido establecidas en esos asentamientos: la de Santa Ana, en la hacienda de Santa Ana de Buenavista; la de Nuestra Señora de Belén; la de Nuestra Señora de Guadalupe; la del Señor de Esquipulas; la del Dulce Nombre de Jesús, en la hacienda San Francisco y, por último, la de la Concepción, en la hacienda de San Marcos.⁵⁶⁴ Todo ello no sorprende si se considera el aumento de las ermitas y oratorios que se erigieron en estas unidades productivas que, como se recordará, se buscaba integrar a las parroquias, toda vez que la economía salvadoreña, mayoritariamente añilera, aunque también ganadera, entraba en sus mejores años.

No era la única relación que tenían estas asociaciones con el contexto económico de entonces. Aunque varias de ellas se nutrían de las limosnas, había también las que dependían de tierras en las que se podía cortar jiquilite para hacer tinta añil y, por otro lado, de estancias con cantidades considerables de cabezas de ganado (véase anexo 2). Buena parte de ello dirigido a sostener el culto o las fábricas de las iglesias. Así, en el pueblo de Sesorí, que pertenecía a la parroquia de San Miguel, por ejemplo, la cofradía mixta (de indios y ladinos) de Nuestra Señora de la Limpia Concepción poseía unas tierras en las que se sembraba jiquilite y había ganado mayor, que se valuaba en unos 700 pesos más el ganado (a 12 reales por res), que servía para mantener “a dicha cofradía como a nuestros curas y a nosotros con las siembras que hacemos”.⁵⁶⁵ En el pueblo de Chapeltique, de la misma parroquia, la hermandad de Santa Ana tenía, a inicios del siglo XVIII, unas tierras que circunvalaban al pueblo, “de que resulta bastante rédito al año

⁵⁶¹ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Cofradías. Caja 4, exp. 87. Petición de la hermandad de San Benito de Palermo, Usulután, 1690, ff. 1r-3v.

⁵⁶² Visita al curato de San Juan Chinameca, 1719, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3, 285.

⁵⁶³ Visita al curato de la ciudad de San Miguel, 1734, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

⁵⁶⁴ Visita al curato de Gotera, 1734, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

⁵⁶⁵ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Cofradías. Caja 5, exp. 28. Sobre unas tierras de la cofradía de Nuestra Limpia Concepción, Sesorí, 1708, f. 3r.

por la yerba de jiquilite que en ellas se da”.⁵⁶⁶ Por su parte, en Santo Tomás Tejutla había una cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio que se nutría de lo que producía una hacienda y estancia de ganado nombrada “Nanchinistagua”, sembrada, de igual manera, de jiquilite.⁵⁶⁷ Por último, y para referir a uno de los muchos casos de este tipo, puede señalarse a las tierras que sostenían a las cofradías de Quezaltepeque, anexo de San Salvador, compuestas de un sitio de estancia y ocho caballerías de tierra en las que también se podía cosechar la mencionada yerba. De hecho, esto mismo fue motivo de disputa, en 1715, entre los indios del referido pueblo y el alcalde mayor, pues este último se encargaba de rematar el jiquilite resultante, “sin que las dichas cofradías hayan percibido cosa alguna”.⁵⁶⁸

El aspecto material de las asociaciones de fieles fue, de hecho, uno de los aspectos que, para estos años, como sucedió con los otros elementos de la economía parroquial, se cuestionó, aunque no siempre en el mismo grado y no desde los mismos detentadores de jurisdicción. Por eso es que los fines eran distintos en todos esos ámbitos de autoridad. Así, no es lo mismo referir las intenciones de los obispos —entre quienes vale también guardar distancias— que a las de los ministros reales y de la Corona misma.

Por un lado, los prelados dejaron ver buena parte de su política sobre la economía de las asociaciones de fieles en sus visitas pastorales. Por ejemplo, fray Andrés de las Navas fue enfático en que los curas estuvieran al tanto de las cofradías fundadas en las iglesias parroquiales, sobre todo en lo respectivo a sus gastos, el llevar las cuentas y elecciones.⁵⁶⁹ Muy similar fue la perspectiva del obispo Larreátegui y Colón, aunque también es cierto que se preocupó porque estas asociaciones contribuyeran en la edificación de las casas episcopales y les asignó, por tanto, una pensión, aspecto que no deja de llamar la atención si se considera que esto mismo contribuía en la territorialización del obispado a partir de Santiago de Guatemala. Contar con una casa decente para el mitrado y su administración de justicia no era poca cosa, en especial si se hacía partícipe a los fieles de ello, inclusive los que estaban más lejos de la capital.⁵⁷⁰

⁵⁶⁶ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Cofradías. Caja 5, exp. 53. Sobre unas tierras de la cofradía de Santa Ana, Chapeltique, 1714, f. 1r.

⁵⁶⁷ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Cofradías. Caja 6, exp. 37. Sobre unas tierras de la cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio, Santo Tomás Tejutla, 1725, f.25r.

⁵⁶⁸ AGCA, A1 (3), leg. 637, exp. 5857. Autos que sigue el Br. D. Francisco Romero, cura de San Salvador, sobre que se declare pertenecer cierto pedazo de tierra de los ejidos del pueblo de Quezaltepeque a sus cofradías, 1715, ff.1r-8r.

⁵⁶⁹ Visita a San Salvador, 1688, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 1, 362-363.

⁵⁷⁰ Véase Visita al curato de Gotera, 1711, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 2, 79-80.

Álvarez de Toledo y sus visitas siguieron una tónica similar, enfatizando en el cuidado que debían prestar ministros y fieles para el aumento de los bienes de estas corporaciones. Como sus dos antecesores inmediatos, también expresó en sus autos de visita que aquellos gastos que no fueran misas y cera fueran hechos con expresa licencia. En algunos casos, se encargó de que no fueran afectados los bienes cofradiales, como sucedió en 1713, en el pueblo de Huitzapan, de la parroquia de Nahuizalco, en donde estableció que ninguna persona autorizada debía cortar jiquilite o fabricar tinta añil en los obrajes de la cofradía de Santo Domingo. Mientras en Texacuangos, en ese mismo itinerario encargó, como ya lo había hecho Larreátegui de Colón, que se diera precisa información sobre el ganado de las cofradías. En algunos casos, como el ya referido de 1719 en el que actuó Joseph de las Navas, visitador y mitrado fueron más minuciosos en lo respectivo a las cofradías de los pueblos administrados espiritualmente por los dominicos.

571

Gómez de Parada, el sucesor de Álvarez de Toledo, respecto a los gastos que se consideraban superfluos pretendía que recayeran en el ordinario las peticiones de licencias para lo que se gastara allende lo primordial del culto. En sus autos innovó en el encargo que dejó a los curas sobre cuidar el ganado y que las corporaciones sólo se deshicieran de éste si se trataba de gastos aprobados. En adición, al revisar las cuentas de varias asociaciones, se percató de la existencia de deudores, como en Ahuachapán hacia 1733, en donde mandó que se cobrara, de los bienes del difunto bachiller Santiago Herrera, 300 pesos que había quedado debiendo a las cofradías del curato.⁵⁷²

Mientras, en el caso de la mirada de la Corona se trata de una historia similar a la que corrieron las obvenciones parroquiales durante estos años, pues al ser estas asociaciones partícipes de las finanzas parroquiales también se sometieron a este tipo de escrutinios. Durante la primera mitad del siglo XVIII es posible ver la influencia de la política eclesiástica de Felipe V en ello. En primer lugar, en lo que respecta al subsidio eclesiástico, cuya aplicación había sido buscada también para las Indias desde Carlos II, pero que sólo fue conseguido hasta 1699 por un breve de Inocencio XII, para ser extendido ya en los años de su sucesor borbón. Las cofradías fueron también sujetas a estos cobros y es muy probable que los obispos de la mitra guatemalteca

⁵⁷¹ Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomos 2, 3 y 5, *passim*.

⁵⁷² Visita al curato de Ahuachapán, 1733, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

se encargaran de fiscalizar estas asociaciones en las visitas pastorales, al ser estos actores los encargados por la Corona para la recaudación.⁵⁷³

También los ministros reales fueron enfáticos en sujetar la situación de las cofradías y sus bienes a partir de fines del siglo XVII. Como muestra de ello, una vez más, puede hacerse mención a los esfuerzos del oidor Scals en Chiapa por reformar todas estas fuentes de extracción de riquezas por parte de los párrocos de indios. Para la mitra guatemalteca, quizás el momento más claro en que se muestra el viraje que la política del Rey tenía para con las asociaciones de fieles tuvo que ver con la misma real cédula de 1740 que cuestionaba el derecho de los párrocos de ser alimentados por los indios. En ella se retomaba una disposición que databa de inicios del siglo XVII (la licencia real con que debían contar las cofradías), pero que poco interés había suscitado en la Diócesis de Guatemala. Incluso, en sus visitas pastorales los obispos hicieron caso omiso de esto, pues sólo se interesaron por que estos cuerpos contaran con la sanción del prelado. Así, aunque la historiografía de otras latitudes ha referido a esta época como antecedente a la conocida reforma de las cofradías por parte de la Corona en la segunda mitad del siglo XVIII, lo cierto es que esta insistencia para que las asociaciones contaran con licencia real quizás refiera a un interés previo al hasta ahora reconocido por hacer valer una jurisdicción efectiva sobre estas asociaciones tan conocidas por los fieles.⁵⁷⁴ Lo que queda a partir de ello es preguntar si este cuestionamiento había sido previo al señalado a partir de la década de 1770 o si, por otra parte, en la mitra guatemalteca esto fue más temprano.⁵⁷⁵ Futuras investigaciones al respecto podrían ayudar a responder.

Para terminar este apartado, es menester explicar que, pese a que la carga del culto era sostenida, en su mayoría, por las asociaciones de fieles, lo cierto es que también los bienes de comunidad podían ser parte de esta dinámica, como ya se adelantó en un caso antecedente (Izalco), en el que el común se hacía cargo, sobre todo, de varias festividades y algunas misas a lo largo del año.⁵⁷⁶ En las doctrinas dominicas la comunidad tenía a su cargo, también, el culto en momentos específicos. La Cuaresma lo ejemplifica de forma excepcional, pues en ella la

⁵⁷³ Se trataba de un gravamen sobre las rentas eclesiásticas establecido desde el siglo XVI, concedido por el pontífice al monarca español en la defensa de la fe. Sobre la aplicación de este gravamen y las asociaciones de fieles en una jurisdicción indiana. Véase Aguirre Salvador, *Cofradías y asociaciones*, 141-79.

⁵⁷⁴ AGCA, A1, leg. 5776, exp. 48536. Sobre la cédula que habla en asunto a cofradías, guachivales y obvenciones de los curas de indios y ladinos, 1740-1744.

⁵⁷⁵ Aunque la historiografía ha engrosado la temática considerablemente, puede consultarse al respecto Carbajal López, "La reforma de las cofradías".

⁵⁷⁶ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Curatos, exp. 6. Distribución de las obvenciones entre los curas del pueblo de Izalco, 1746, f. 179v.

comunidad daba, en el pueblo de San Miguel Huizúcar (parroquia de Cuzcatlán), 6 reales en Domingo de Resurrección y, en Pascua, 10 reales. Mientras, en San Jacinto, de esa misma jurisdicción, a lo largo de toda la semana se daban 20 pesos. Otras festividades en que contribuía era el día de Finados, Pascua de Navidad y la festividad de la santa Cruz.⁵⁷⁷

De esta manera, puede decirse que tanto las cofradías, que tenían la mayor carga, auxiliadas por los bienes de comunidad en el caso de los pueblos de indios, eran vitales para el culto como aglutinador de las comunidades parroquiales a lo largo y ancho de Sonsonate y San Salvador. Como una sociedad agraria con sus características particulares, el ritual cristiano estuvo íntimamente ligado a la agricultura y la ganadería, así como también al cambio social que, además de proveerle de medios para financiarla, también le supuso algunos retos al aparato eclesiástico. No menos fue la relevancia de las decisiones tomadas desde la metrópoli y las de los ministros reales para reorientar la sujeción y los bienes de estas asociaciones.

A este propósito, también debe considerarse que no fueron estos elementos de la economía parroquial los únicos que expresaron el carácter agrario de las parroquias salvadoreñas. Otros ingresos, quizás de los que presentaron más diferencias entre curatos, también dejan ver, para la región de estudio, la interdependencia entre tierra e Iglesia en esta área.

5. Una sociedad agraria alimenta a sus parroquias

La sociedad salvadoreña fue partícipe, en el siglo XVIII, de un crecimiento de las agriculturas de subsistencia y comercial. Ambas, dependientes de las demandas de mercados interregionales, dieron como resultado una expansión económica en la región que tuvo su fuerza en el añil, la ganadería y otras actividades agrarias relacionadas con el comercio. En este sentido, se formaron unidades productivas, de variados tamaños y, en el proceso, una relación estrecha con la tierra por parte del campesinado y la élite regional. Estas actividades económicas surtieron beneficios para hacendados, pequeños productores, comerciantes, ministros reales, la Corona, y, desde luego, a la Iglesia.⁵⁷⁸

⁵⁷⁷ Averiguación sumaria sobre las quejas contra el convento dominico de San Salvador, 1719; Visita y sumaria secreta de Santos Inocentes Cuzcatlán, 1720, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3.

⁵⁷⁸ Lauría-Santiago, *Una república agraria*, 53-59. Sobre esta expansión económica refiero, *in extenso*, en el primer capítulo.

Una forma de saber que era, en efecto, la Iglesia una de las mayores beneficiarias de esta expansión económica es la revisión de las cuentas de diezmos, pues esta contribución, de larga data en el mundo católico, era un sostén importante para el aparato eclesiástico. Se tasaba, generalmente, a las actividades agrarias (un 10%), aunque con algunas excepciones de productos. La mayor limitante, en la Diócesis de Guatemala, fue que se exentó a la población india del régimen dezmatorio, pese a que en otras mitras homólogas indianas (México, Oaxaca, Puebla y en algunas de Perú, por decir algunos ejemplos), se obligó a pagar a este sector de maneras particulares, sobre todo cuando se trataba de productos llamados de Castilla.⁵⁷⁹

Este aspecto no es menor. El hecho de que la población india no pagara el diezmo tenía sus orígenes en el mismo proceso de institución de la diócesis, a tal punto que incluso a mediados del siglo XVI se defendiera el derecho que este sector tenía de no pagar esta contribución por el hecho de verse afectados por numerosas cargas económicas.⁵⁸⁰ Esta prerrogativa, que además marcaba la excepcionalidad del Reino de Guatemala continuó hasta el siglo XVII, mientras la Iglesia se veía afectada. De hecho, hacia fines de la década de 1660 y la de 1670 se libró un litigio en el que la jerarquía eclesiástica de la Diócesis, encabezada por los capitulares, pretendía gravar a los indios con esta contribución. Este conflicto feneció en 1679 a favor de los indios. Después, en 1712, el obispo en turno volvió a proponer que este sector de la población diezmara, aunque, una vez más, sin efecto.⁵⁸¹ Si tanto se insistió en este aspecto por parte del cabildo catedralicio y los mismos prelados, tan celosos por sus rentas decimales, además de que afectaran directamente sus ingresos, es porque los diezmos, desde el siglo XVI, podían servir como lentes para conocer el espacio y su territorialización pretendida por el gobierno eclesiástico.⁵⁸²

En Sonsonate y San Salvador, las actividades económicas ya detalladas, junto a la creciente población no india, atrajeron, sin duda, a la jerarquía eclesiástica por la capacidad que tenía esta área de contribuir a la gruesa decimal. De hecho, esa es una de las variables que, en su trabajo clásico sobre la Diócesis de Guatemala, Adriaan van Oss tomó en cuenta para explicar la gran presencia del clero diocesano en esta porción del obispado. En ese sentido, aunque el

⁵⁷⁹ En la Diócesis de Guatemala, la relación que guardaban los indios con este rubro era el diezmo que la Corona o encomenderos daban por el tributo. También se gravaba a las cofradías (indistintamente si eran o no indígenas), así como a los indios que trabajaran tierras que anteriormente habían sido diezmales, como las arrendadas a los ladinos. Españoles y ladinos que trabajaban tierras de indios tampoco estaban exentos. AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Diezmos y esquilmos. Memoria de todos los géneros y especies de que se debe pagar el diezmo en este obispado de Guatemala, 1732, ff. 2r-2v.

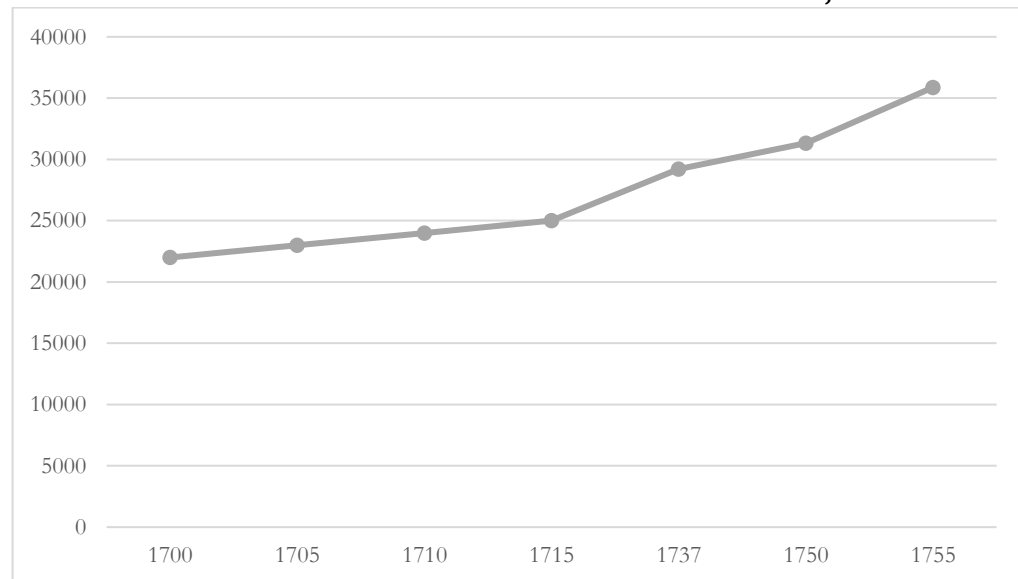
⁵⁸⁰ Véase O'Flaherty, "Institutionalization", 268-93.

⁵⁸¹ Oss, *Catholic Colonialism*, 79-81; Alquicira Escartín, "Redes de abasto", 140-45.; Wortman, *Gobierno y sociedad*, 2012, 75.

⁵⁸² Mazín, "De mojoneras, espacios y territorios", 196-97.

crecimiento del diezmo fue más notorio en la segunda mitad del siglo XVIII, es importante reconocer el modesto crecimiento que tuvo entre 1700 y la década de 1750 (gráfica 4.2).⁵⁸³ Y, en lo que compete a la región salvadoreña, su participación podía significar, a inicios de esa centuria, más del 50% de lo recaudado en todo el territorio de la diócesis.⁵⁸⁴

Gráfica 4.2
Valor de los diezmos de la Diócesis de Guatemala, 1700-1755



Fuente: Oss, *Catholic colonialism*, 132.

De todo lo recaudado, en teoría, la Corona había establecido que una porción regresara a las parroquias: 1/12 para las fábricas de las iglesias parroquiales, 1/12 para los hospitales y 2/9 para los párrocos.⁵⁸⁵ Sin embargo, esta división fue poco observada en la Diócesis de Guatemala y, para el período de estudio, puede asegurarse que la gruesa decimal no incluía entre sus registros, como data, a casi ningún párroco. Sólo dos referencias he encontrado, en el espacio salvadoreño, de que los ministros eclesiásticos recibieran parte del diezmo. Se trata de la parroquia de la ciudad de San Salvador, en la que sus curas declararon recibir de esta renta, en 1689, cincuenta pesos “por razón de curas de españoles”. También fue el caso de la parroquia de San Miguel. En 1744, el prelado Pardo de Figueroa confirmó que únicamente estos curas percibían esta renta además de los que servían en la parroquia del Sagrario en la capital.⁵⁸⁶

⁵⁸³ Oss, *Catholic Colonialism*, 37–42 y 132.

⁵⁸⁴ Wortman, *Gobierno y sociedad en Centroamérica*, 76–77.

⁵⁸⁵ Oss, *Catholic Colonialism*, 83.

⁵⁸⁶ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Vicente, leg. 1. Relación de la parroquia de San Salvador, 1689; AGCA, A1, leg. 5776, exp. 48536, f. 235.

No obstante lo anterior, existía un ingreso que sí se percibía en el contexto de la parroquia. Vistas como una fuente menor de cobro en algunos curatos de la Diócesis de Guatemala,⁵⁸⁷ las primicias, parecidas al diezmo por su vocación agraria —aunque iban directamente al clero parroquial—, constituyeron un pago que, establecido en la normativa a fines del siglo XVI, representa la estrecha relación que guardaba el campo salvadoreño con sus parroquias. Aunque no puede equipararse al diezmo en cantidades, en algunas parroquias en donde el peso de los españoles y ladinos era importante, junto a sus explotaciones económicas, podían ser una fuente importante de ingresos para los curas.⁵⁸⁸

La información que brindó fray Francisco Xavier de Mendoza y Medrano, prior del convento dominico de San Salvador, en el contexto de las acusaciones que se les hicieron a los doctrineros de esa casa conventual da una pista de lo que se podía percibir por primicias en las parroquias salvadoreñas, en las que parece haberse priorizado a la producción de añil: 6 libras de esta tinta por cada obrajero que, vendida en Guatemala, rendía 4 reales.⁵⁸⁹ Esto es confirmado en el oriente de la diócesis, en el que existían varios obrajes en las inmediaciones de sus pueblos y valles. En la parroquia de San Miguel, por ejemplo, la potencialidad de una de sus porciones, conformada por los pueblos de Sesori y Cacagatique, y los valles de Terrenate y el valle Grande, significaba en primicias unos 360 pesos a mediados del siglo XVIII, a raíz de que había 126 obrajes; es decir, más de un 30% del total de los ingresos.⁵⁹⁰

En un estimado por demás hipotético, considerando a los obrajes que el alcalde mayor de San Salvador reportó en 1740 (618), podría pensarse que el valor de las primicias, si acaso todos los obrajes daban esta contribución a sus párrocos, era igual a 3 708 libras de añil o, lo que vendido en Guatemala, era igual a unos 1 854 pesos para todos los curatos de esa alcaldía mayor, cantidad que se incrementaría en las siguientes décadas por el aumento del número de obrajes.⁵⁹¹ ¿Qué dice esto sobre la territorialidad de la diócesis y sus parroquias? Considero que este elemento es fundamental, porque implicaba una sujeción del territorio. Así, las primicias, como los diezmos, permiten una radiografía de cómo la feligresía asumía la jurisdicción que la Iglesia tenía sobre ella.

⁵⁸⁷ Oss, *Catholic Colonialism*, 92.

⁵⁸⁸ Belaubre, “Elus du monde”, 177.

⁵⁸⁹ Averiguación sumaria sobre las quejas contra el convento dominico de San Salvador, 1719, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3, 232.

⁵⁹⁰ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Curatos, exp.6. Sobre la situación de varios valles y pueblos del curato de San Miguel, 1753, ff. 210v-211r.

⁵⁹¹ AGCA, A1, leg. 210, exp. 5012. Relación de la alcaldía mayor de San Salvador, 1740, f. 194r.

Por último, un ingreso que evidencia esta relación entre el agro salvadoreño y el sustento de sus parroquias son las capellanías. La capellanía, de origen medieval, se instituía para la celebración de cierto número de misas anuales en una iglesia, capilla o altar, con una renta de por medio, y con el fin de que contribuyeran a la salvación del fundador y, en ocasiones, de quienes más establecía la fundación. Por un lado, estaba quien donaba la cantidad para su institución (fundador) y, por otro, existía una persona que debía decir las misas establecidas (capellán) a cambio de una renta producida por la inversión. Como explica Gisela von Wobeser, éstas fueron importantes para ordenar y sostener a buena parte del clero y, además, también revistieron importancia para la circulación de capitales sujetos a préstamo.⁵⁹²

En la región de estudio, las capellanías también tuvieron cierta importancia para los clérigos (tanto para los parroquiales como los que únicamente se sostenían de sus rentas). Aunque el tema resulta amplio, dado que la documentación se presenta generosa para tratarlo,⁵⁹³ aquí únicamente haré referencia a las capellanías que estaban fundadas para el beneficio de las parroquias. Además, debe considerarse que no todas las capellanías eran impuestas sobre unidades productivas, sino que, en muchas ocasiones, la propiedad urbana desempeñó un papel importante. Incluso, el clero en la región salvadoreña se vio beneficiado por las instituciones que se sostenían por las rentas que proporcionaban imposiciones de censos en de propiedades sitas en Santiago de Guatemala.

Así, las capellanías parroquiales, que se nutrían de sumas que las personas reunían para que su memoria fuera recordada después de la muerte, obligaban a los curas a decir las misas instituidas anualmente y, así, engrosar su remuneración. A menudo, fue la población ladina y española la que se encargó de fundarlas y, en general, como otros aspectos de la vida eclesiástica, reflejaron el arraigo de la sociedad agraria salvadoreña con el aparato eclesiástico del que he hecho referencia hasta ahora.⁵⁹⁴

En el pueblo de San Juan Opico se ve una dinámica común a varias parroquias salvadoreñas: existían varias fundaciones de capellanías que, en sus cláusulas, habían establecido que fueran los curas de este beneficio los encargados de decir las misas en memoria de los fundadores. En el total de las fundaciones presentadas en 1734 ante el ordinario, el cura de Opico declaraba que el total de los principales de las capellanías sumaba 4 765 pesos. La renta, que

⁵⁹² Wobeser, *El crédito eclesiástico*, 41.

⁵⁹³ En especial la que se encuentra en los protocolos notariales resguardados en el AGCA y, también, los expedientes de AHAG. Fondo Diocesano. Sección Justicia.

⁵⁹⁴ Véase Belaubre, "Elus du monde", 181-83.

debía ser igual al 5% del principal, era percibida, la más de las veces, por los réditos de los censos que se imponían sobre propiedades (en su mayoría haciendas). De esa manera, el párroco podía recibir unos 238 pesos y 2 reales, al año, por decir estas capellanías (cuadro 4.11).⁵⁹⁵

Cuadro 4.11
Capellanías parroquiales de San Juan Opico reportadas en 1734

Fundación	Fundador	Propiedad impuesta	Capital principal
1705	María Hurtado, vecina de Sonsonate	Hacienda de la Joya	1 000 pesos
1699	Bartolomé Marín, alguacil mayor de San Salvador	-	1 500 pesos
1696	Lucía Núñez, vecina de San Salvador	-	350 pesos
1696	Lucía Núñez, vecina de San Salvador	Hacienda del Ángel	500 pesos
1696	Lucía Núñez, vecina de San Salvador	Hacienda del Solimán (en Santa Ana)	300 pesos
1697	Pedro de Parada	Hacienda de Santa Rosa (en Opico)	500 pesos
1708	Br. D. Isidro Díaz de Argumedo, cura que fue de Opico	Casas de teja en Opico	615 pesos
Total			4 765 pesos

Fuente: Visita al curato de San Juan Opico, 1734, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, en prensa.

Otro ejemplo de ello lo constituye el curato de San Salvador que, para fines de siglo XVIII, sería una de las parroquias más importantes en cuanto al sostenimiento de los curas por medio de capellanías y memorias de misas en toda la diócesis.⁵⁹⁶ Un siglo atrás se puede vislumbrar, de hecho, que contaba con varias capellanías que debían decir los curas y que se repartían entre ambos ministros, con preminencia del cura más antiguo que, en la década de 1680, cuando se reportaron estas fundaciones en la visita del ordinario, era el bachiller don Antonio de Vega. El otro cura era el bachiller don Nicolás Pleites de Figueroa. En total, el capital principal que nutría estas capellanías llegaba a 8 890 pesos que, en réditos, rendían 444 pesos y 4 reales. Sin embargo, esta repartición no era equitativa, pues al cura más antiguo le correspondía mayor cantidad de capellanías y, a menudo, con capitales más grandes. De esta forma, se encargaba de las que, en total, sumaban 5 675 pesos, es decir, 283 pesos y 6 reales de réditos. El otro cura estaba a cargo de las que sumaban 3 215 pesos, con 160 pesos y 6 reales de réditos. Una consideración que debe agregarse a ello es que algunas de estas capellanías no podían cumplir con su propósito,

⁵⁹⁵ Visita al curato de San Juan Opico, 1734, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, en prensa.

⁵⁹⁶ Belaubre, "Elus du monde", 182.

pues sus propiedades tenían ciertos problemas: o estaban en mal estado, los réditos de sus imposiciones no se cobraban debidamente o, bien, se encontraban en problemas legales devenidos de faltas de pago (cuadro 4.12).⁵⁹⁷

Cuadro 4.12
Capellanías de la parroquia de San Salvador reportadas en 1688

Fundador	Cura	Propiedad impuesta	Capital principal
Gaspar Pérez de Costillas	Cura más antiguo	Hacienda San Jerónimo	500 pesos
Juan de Reynoso	Cura más antiguo	Hacienda de San Nicolás	625 pesos
Juan de Reynoso	Cura más antiguo	-	500 pesos
Juan de Cuéllar	Cura más antiguo	-	400 pesos
Da. Beatriz de Zermeño	Cura más antiguo	Unas casas	800 pesos
D. Fr. Juan Ramírez, obispo	Cura más antiguo	Una hacienda acabada (no se cobra)	1 000 pesos
Cap. Lucas Delgado	Cura más antiguo	Hacienda de Barranco (no se cobra por ejecutada)	1 000 pesos
María Benítez	Cura más antiguo	Casas en Guatemala	350 pesos
Blas Merino	Cura más antiguo	Casas	500 pesos
Lázaro Merino y Lucía Reynoso	Cura menos antiguo	Casas	500 pesos
Juana Reynoso	Cura menos antiguo	Casas	500 pesos
Teodoro Pérez	Cura menos antiguo	Hacienda	500 pesos
Juana Reynoso	Cura menos antiguo	Casas	80 pesos
Francisco Jerez Baena	Cura menos antiguo	Casas	350 pesos
Juan de Acevedo	Cura menos antiguo	Casas	100 pesos
Andrés Vázquez	Cura menos antiguo	2 solares	185 pesos
Gaspar López	Cura menos antiguo	Hacienda de Jurique (no se cobraba)	500 pesos
¿?	Cura menos antiguo	Hacienda de la Asunción (en litigio y no se cobraba)	500 pesos
Total			8 890 pesos

Fuente: Visita a la parroquia de San Salvador, 1688, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 1, 366-69.

6. ¿Preocupaciones ladinas? Los derechos por la administración de sacramentos

Ya lo decía el cura de Santa Ana en la relación que hiciera en 1688 sobre su curato: “me tiene mandado mi prelado, en sus aranceles, que no reciba primicias algunas de dichos hijos [indios], ni menos les lleve obvención ni derecho alguno para la administración de todo este curato”.⁵⁹⁸ Y es que, en efecto, según lo establecía un arancel de 1660 que, se suponía, debía colgar en toda

⁵⁹⁷ Visita a la parroquia de San Salvador, 1688, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 1, 366-69.

⁵⁹⁸ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Vicente, leg.1. Relación de los emolumentos y obvenciones de que se compone este curato de la Señora Santa Ana, de la provincia de San Salvador, en el obispado de Guatemala, 1688.

iglesia parroquial, en lugar visible, a lo largo y ancho de toda la Diócesis de Guatemala, únicamente la población no india estaba obligada a pagar por derechos parroquiales. Como se recordará, esto fue, incluso, parte de los argumentos que se utilizaron para regular el monto que se daba en concepto de sínodo real a los curas que administraban pueblos de indios en la primera mitad del siglo XVIII.

El arancel que mencionaba el cura de Santa Ana parece haber sido arreglado por fray Payo Enríquez de Rivera (1657-1667) en el año de 1660.⁵⁹⁹ Aunque no he podido localizarlo, consta que, en un intento por reformar el cobro de derechos parroquiales, Pedro Cortés y Larraz (1767-1779) publicó un edicto en la década de 1770, en el que puede leerse que los últimos derechos parroquiales habían sido establecidos por el obispo agustino en la fecha ya señalada.⁶⁰⁰ Por su parte, en las visitas del obispo Juan Gómez de Parada, en la década de 1730, se hace referencia a unos aranceles que Juan Bautista Álvarez de Toledo arregló, aunque no pueda decirse con entera certeza si estos fueron los de fray Payo, que se trasuntaron y dieron para observancia en el gobierno de las parroquias o, bien, si el mitrado franciscano proveyó de unos nuevos, lo que resulta bastante improbable a la vista de los testimonios de la época.⁶⁰¹

Fueran los referidos aranceles de Enríquez de Rivera o unos nuevos establecidos por Álvarez de Toledo los que Gómez de Parada mandaba a observar, la información brindada por Cortés y Larraz respecto a los de 1660 indica una longevidad en este tipo de normativa, quizás a raíz de que, al no ser observados plenamente, se recalcaran, de manera simple y llana, por los mitrados al verse rebasados por los acuerdos locales. Adicional a esto, es de notar que los aranceles de Enríquez de Rivera parecen haber sido fuente de los que realizara en 1678 Marcos Bravo de la Serna para el obispado de Chiapa y Soconusco, según pudo constatar, de manera reciente, José Domínguez Reyes. De ahí que puedan utilizarse los de aquella diócesis para establecer una idea de lo que, en teoría, debían llevar los párrocos por administrar sacramentos en la mitra guatemalteca durante el período de estudio (cuadro 4.13).⁶⁰²

⁵⁹⁹ Delgado Acevedo afirma que el primer arancel del obispado data de 1787, que correspondería al publicado por el obispo Cayetano Francos y Monroy (1779-1792), pero esto parece muy tardío si se considera que, en otros obispados, se conocen aranceles del siglo XVII. A la luz de la evidencia que presento, esta afirmación parece menos probable. Delgado Acevedo, *Historia de la Iglesia*, 182.

⁶⁰⁰ AGCA, A1, leg.5818, exp.49123. Fragmento de edicto de derechos parroquiales, ca.1770, f.1. Por desgracia, este documento está mutilado y apenas pueden leerse unas líneas de las que pude desprender esta información. El arancel de 1660 también es mencionado en Oss, *Catholic Colonialism*, 93.

⁶⁰¹ Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, *passim*. En los años de Pardo de Figueroa también se menciona el de Enríquez de Rivera como el arancel vigente. Véase AGCA, A1, leg. 5776, exp. 48536. Sobre la cédula que habla en asunto a cofradías, guachivales y obvenciones de los curas de indios y ladinos, 1740.

⁶⁰² Domínguez Reyes, “El bienestar de la Iglesia”, 273.

Cuadro 4.13
Aranceles del obispado de Chiapa (1678) con base en los aranceles de Guatemala

Españoles	
Publicación de amonestaciones para matrimonios	6 reales
Matrimonio a domicilio	2 pesos
Matrimonio y velación	13 tostones
Entierro de cruz alta, con cura y sacristán (sin música o más sacerdotes)	13 tostones
Entierro de niños	10 tostones
Entierro de cruz baja	6 ½ tostones
Misa de novenario, vigilia, responso, cura, sacristán y ministros (sin música o más sacerdotes)	13 tostones
Misa de novenario cantada	7 ½ tostones
Misa de devoción o fiesta cantada	7 ½ tostones
Acompañar al cura en procesión de cofradía	6 tostones
Dobles de campanas	3 tostones
Dobles con dos campanas	1 tostón
Repique solemne	2 tostones
Repique ordinario	1 tostón
Bautismo	Voluntario y capillo
Negros, mulatos y mestizos	
Publicación de amonestaciones para matrimonios	6 reales
Matrimonio a domicilio	1 peso
Matrimonio y velación	6 ½ tostones
Entierro de cruz alta, con cura y sacristán	10 tostones
Entierro de niños	6 ½ tostones
Entierro de cruz baja	6 ½ tostones
Misa de novenario, vigilia, responso, cura, sacristán y ministros (sin música o más sacerdotes)	13 tostones
Misa de devoción o fiesta cantada	7 ½ tostones
Acompañar al cura en procesión de cofradía	6 tostones
Dobles de campanas	3 tostones
Dobles con dos campanas	1 tostón
Repique solemne	2 tostones
Repique ordinario	1 tostón
Bautismos	Voluntario y capillo
Indios	
Matrimonio	Voluntario y capillo
Entierros	Voluntario
Bautismos	Voluntario

Fuente: Domínguez Reyes, "El bienestar de la Iglesia", 275-276.

Como en otros obispados, en el de Guatemala los derechos parroquiales debían cobrarse de forma diferenciada y con base en las calidades del grueso de la feligresía. En la tabla anterior pueden verse tres divisiones: 1) españoles; 2) negros, mulatos y mestizos y, por último, 3) indios. Sin embargo, en el caso de Sonsonate y San Salvador, las divisiones entre calidades eran, muchas veces, difusas, y los límites que se imponían en los aranceles eran, fácilmente, borrados. Como expliqué en el primer capítulo, la población no india de la región salvadoreña, de fuerte raigambre africana, entre fines del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII pasó por un proceso de

ladinización, que consistió en la equiparación de las calidades no indias (tributarias) a la categoría de “ladino”. Esto implicó que las feligresías fueran consideradas, en la mirada de sus párrocos, de forma binaria (indios/ladinos).⁶⁰³

El influjo de esta dinámica a la hora de cobrar derechos parroquiales fue evidente en tanto se presentaron, únicamente, dos cuotas para cobrar por estos servicios: una para indios y otra para ladinos, dejando fuera de juego a lo establecido por el arancel y las tres divisiones contempladas en él salvo escasas excepciones que se asistieron en las parroquias urbanas.⁶⁰⁴ Esta práctica parece haberse uniformado en las décadas subsiguientes, pues para un decenio tan tardío como el de 1780, cuando el arzobispo Cayetano Francos y Monroy solicitó completar unos planos para conocer la situación demográfica y económica de las parroquias de su obispado, estos contemplaban, únicamente, dos calidades en lo respectivo a los ingresos accidentales: indios y ladinos.⁶⁰⁵ Eso mismo confirmaría el arancel de 1787 promulgado por ese prelado.⁶⁰⁶ En suma, parece ser la época que se analiza la que marcó esta división en lo subsiguiente y que la dinámica social, en particular del oriente de la diócesis, con la región salvadoreña incluida, tuvo fuerte influencia en las políticas episcopales destinadas a regular los ingresos parroquiales. No es casualidad, pues las categorizaciones de la feligresía a la hora de pagar este tipo de derechos pudieron haber influido en que el territorio fuera jurisdiccionalizado por la diócesis y, a la vez, por los párrocos.

Sin embargo, antes de esa uniformidad, cabe cuestionarse por los ingresos que podía esperar un párroco anualmente por administrar sacramentos. La respuesta es compleja, partiendo de la recurrencia en que se pagaban estos derechos, que no era uniforme y que dependía, en realidad, de los cambios sociodemográfico, aunque en algunos casos pudieran interferir los ministros para llevar más derechos (como en el caso de los matrimonios). De este carácter cambiante se desprende que fueran considerados como ingresos “accidentales”.⁶⁰⁷ No obstante

⁶⁰³ Lokken, “From Black to Ladino”, 151-64.

⁶⁰⁴ Esto pese a que a fines del siglo XVII numerosos curas negaran llevar derechos a los indios y, respecto a los ladinos, dijeran que únicamente se les cobraba enteramente a los que tenían posibilidades económicas. No parece esto haber sido el caso, o al menos no es lo que puede inferirse de los documentos que tratan la materia. Por ejemplo, AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Vicente, leg.1. Relación del curato de Santiago Nonualco, 1688; Relación de la parroquia de San Salvador, 1689.

⁶⁰⁵ Véase, por referir a un caso entre todos los planos que se formaron en la región, en AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Salvador, leg.2. Rentas del curato de San Pedro Masahuat, 1783.

⁶⁰⁶ Belaubre, “Elus du monde”, 175-76.

⁶⁰⁷ Aguirre Salvador, *Un clero en transición*, 172.

esta complejidad, algunos casos pueden ayudar a establecer aproximaciones al fenómeno, además de ser una puerta a los usos locales que primaban en el cobro de estos ingresos.

En San Silvestre Guaymoco, por ejemplo, el párroco seguía la costumbre de cobrar por administrar los sacramentos dividiendo a sus parroquianos en dos: por bautismos, los indios daban, de limosna, una candela de dos reales y algunos daban, de ofrenda y capillo,⁶⁰⁸ un tostón; mientras, los ladinos⁶⁰⁹ daban lo mismo y, cuando podían, un poco más. Por los casamientos se pagaban las amonestaciones, desposorio y misa de bendiciones, que los indios pagaban en tres pesos y cuatro candelas; por su parte, la gente ladina pagaba dos reales de cada amonestación, arras en trece reales y seis tostones y dos reales por la limosna de la misa de bendiciones, además de la ofrenda de un real. Finalmente, los entierros se llevaban sin derechos para los indios, aunque a los ladinos se les cobraba por entierro de cruz alta diez tostones y seis tostones y dos reales si era de cruz baja, con la salvedad de que, en caso de que fuera pobre —decía el cura— no se cobraba.⁶¹⁰ Esa misma división puede verse en otras parroquias, con todo y sus usos locales, como se concluye tras revisar las visitas pastorales realizadas por Gómez de Parada.⁶¹¹

Para la primera mitad del siglo XVIII, con todas las situaciones que se presentaban en el contexto salvadoreño, el cobro por sacramentos constituía una parte fundamental de los ingresos anuales de los curas, sólo superados, las más de las veces, por lo que le redituaba el ciclo litúrgico que se promovía a nivel parroquial. Como muestra se puede traer a colación al curato de Chalchuapa, en el que la feligresía ladina doblaba a la india, y lo que recibía el clérigo encargado de la administración de sacramentos le representaba poco más del 34% del total de sus ingresos, que promediaban unos 1083 pesos anuales, es decir, alrededor de 372 pesos por bautismos, casamientos y entierros, según la relación que de ello hiciera el bachiller don Pedro Alcántara, teniente de cura, en 1756.⁶¹²

En donde los indios representaban un porcentaje mayor respecto a los ladinos, puede hablarse de algunas diferencias. Al respecto, la inclusión de este sector poblacional en el régimen

⁶⁰⁸ El capillo era una “vestidura de tela blanca, a manera de muceta, que se pone sobre los niños al tiempo de bautizarlos”, aunque también así se conocía al “derecho que se paga a la fábrica de la iglesia, cuando se bautiza un niño, por razón del capillo que debía llevar y quedarse en la misma iglesia”. Véase Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, 2:145.

⁶⁰⁹ El cura parece equiparar “mulato” con “ladino” en este punto. Algo que se había vuelto costumbre y se mantuvo a lo largo del siglo XVIII.

⁶¹⁰ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. Sonsonate, leg. 1. Relación del curato de Guaymoco, 1689.

⁶¹¹ Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

⁶¹² AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. Santa Ana Grande, leg.1. Razón de obvenções del curato de Chalchuapa, jurisdicción de San Salvador, 1751-1755, f.2r.

de derechos parroquiales no era un aspecto nuevo. Desde el siglo XVI puede verse un esfuerzo, por parte de los obispos, para regular los derechos que debían llevar los párrocos en relación con la administración de sacramentos y, desde luego, la negativa respecto al cobro por este concepto entre la población india. Esto no tuvo el efecto deseado por estos mitrados, como demuestro en el área de estudio, sino que, al contrario, como establecen Ruz y Hernández Vargas al referirse al siglo XVIII, basados en los testimonios de algunos obispos, “no pocos indios habían llegado a creer que la salvación podía ser objeto de compraventa”.⁶¹³ Al respecto de esto último, entre los primeros esfuerzos encomiables está el que quedó plasmado en el primer sínodo realizado en la diócesis a instancia de Bernardino de Villalpando en 1566. Sobre la predicación del evangelio y los santos sacramentos, la tercera constitución de este sínodo expresa:

[...] y porque la administración de los santos sacramentos se les ha de administrar de gracia y sin les pedir ni llevar cosa alguna, y porque en algunas partes de este nuestro Obispado hay algunas malas costumbres y por imposiciones a los indios y naturales se les pide por la administración de ellos especialmente, haciéndoles ofrecer por fuerza, S. A. S. ordenamos y mandamos que de aquí adelante ningún sacerdote por sí ni por interpósitas personas, directa ni indirectamente, sea osado de pedir en público ni en secreto por la administración de los santos sacramentos ninguna cosa ni dinero.⁶¹⁴

Considerando lo anterior, y trayendo a colación lo que se ha venido exponiendo hasta ahora, debe considerarse que la costumbre pesó y, en algunos lugares, más que las normativas sancionadas por las autoridades reales o la jerarquía eclesiástica, que bien podían servir como referente, pero, las más de las veces, no tenían la última palabra, al menos no en la época y lugar que aquí se analiza.⁶¹⁵ Esto porque, a pesar de la larga sucesión de esfuerzos de uniformar estas contribuciones, o al menos pretender la observancia de aranceles, ciertos obispos y la Corona poco pudieron hacer para que se sobrepusieran a la costumbre. De ahí que la alternativa fuera sancionar lo que se observaba localmente o, bien, trasuntar aranceles pasados y, así, buscar el remedio de los excesos.

Algo que puede notarse en la época de estudio, de hecho, es la aceptación paulatina del pago desembolsado por los indios en concepto de derechos parroquiales por parte de la jerarquía eclesiástica. Si se revisan las relaciones de varios curas de la región de la década de 1680, resulta que muy pocos aceptaron llevarles derechos a los indios. Incluso, en la ya citada relación de Santa

⁶¹³ Ruz y Hernández Vargas, “Bernardino de Villalpando”, 94.; Ruz, “Amarrando juntos”, 265.

⁶¹⁴ Constituciones sinodales, Const. 3, en Ruz y Hernández Vargas, “Bernardino de Villalpando”, 110.

⁶¹⁵ Con sus matices, puede verse esto, para el Arzobispado de México, en Aguirre Salvador, “La diversificación de ingresos”, 202-5; Taylor, *Ministros de lo sagrado*, 1999, I:193-95. En Yucatán, la costumbre también fue obstáculo para la fijación de aranceles. Solís Robleda, *Entre la tierra*, 179-93. Algo similar sucedía en la mitra de Chiapa y Soconusco. Domínguez Reyes, “El bienestar de la Iglesia”, 272-76.

Ana fechada en 1688 es posible notar la inconformidad de que no se equiparara este pago para indios y ladinos.⁶¹⁶ De igual forma, otros curas declararon sólo llevar derechos a los ladinos y nulos o muy pocos a los indios, como lo dijeron los párrocos de Santa Lucía Zacatecoluca, San Vicente, Santiago Nonualco⁶¹⁷ y San Salvador.⁶¹⁸ Otros pocos, como los de San Silvestre Guaymoco y Caluco, declararon llevarles derechos, aunque en cantidades menores a los ladinos.⁶¹⁹ Empero, no significa que, en lo cotidiano, estos ministros no cobraran por bautismos, casamientos y entierros a la población ladina.⁶²⁰

En ese sentido, en las visitas pastorales del obispo Gómez de Parada de 1733 y 1734 salió a relucir la costumbre de que los párrocos cobraran derechos parroquiales a los indios. En la parroquia franciscana de Texistepeque, por ejemplo, los indios daban, incluso los más pobres, por bautismos y casamientos, así como por misas de difuntos, aunque no se pagaran derechos por entierros.⁶²¹ Por otro lado, en Tepetzontes sucedía algo similar, aunque sin el pago en especie por los casamientos y, aunque no se llevaban derechos por entierros, las misas de difuntos siempre eran una opción, además de lo que se agregaba en candelas para la tumba, los ciriales y el altar.⁶²² En la parroquia de Olocuilta, también administrada por un clérigo, resalta el hecho de que indios y ladinos pagaran las mismas cantidades por bautismos, aunque se diferenciaba en los casamientos (en los que los ladinos pagaban 12 pesos). En los entierros, que sí pagaban los indios, la división más tajante para la percepción de este derecho era entre pobres y “los que tienen forma” para pagar, más que entre indígenas y ladinos.⁶²³ En Nahuizalco, también los casamientos muestran una dinámica muy particular, pues en esta parroquia los indios también

⁶¹⁶ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Vicente, leg.1. Relación de los emolumentos y obvenciones de que se compone este curato de la Señora Santa Ana, de la provincia de San Salvador, en el obispado de Guatemala, 1688.

⁶¹⁷ El cura de Nonualco, de hecho, expresó no llevar nada a los tributarios “según constituciones”. AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Vicente, leg.1. Relación del curato de Santiago Nonualco, 1688.

⁶¹⁸ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Vicente, leg.1. Relación del curato de Santa Lucía Zacatecoluca, 1688; Relación del curato de San Vicente, 1688; Relación del curato de Santiago Nonualco, 1688; Relación del curato de San Salvador, 1689.

⁶¹⁹ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. Sonsonate, leg.1. Relación del curato de San Silvestre Guaymoco, 1689; Relación del curato de Caluco, 1689.

⁶²⁰ De ello queda constancia en quejas que se hicieron a fines del siglo XVII. Véase AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Salvador, leg.1. Sobre las quejas de los principales de San Pedro Metapán respecto de su cura, 1683-1685, que es analizado más adelante.

⁶²¹ Pesquisa secreta en el curato de Texistepeque, 1733, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

⁶²² Pesquisa secreta en el curato de Tepetzontes, 1733, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

⁶²³ Pesquisa secreta en el curato de Olocuilta, 1733, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

pagaban los 13 reales de arras cuando se casaba una viuda, lo que no se observa en los otros estudiados (cuadro 4.14).⁶²⁴

Cuadro 4.14
Derechos por administración de sacramentos a indios en algunos curatos, 1734

Parroquia	Bautismos	Casamientos	Entierros
Texistepeque (franciscana)	6 reales, 1 gallina, 1 racimo de plátanos	13 reales de arras (cuando no es viuda), 4 reales de candelas y 4 reales de ofrenda, ½ puerco, 1 gallina, 1 racimo de plátanos	No se llevan derechos por entierros. Por misa de difunto: 6 reales y una candela de a real, atado de tapaduras o 1 racimo de plátanos
Tepetzontes (secular)	4 reales, 1 candela de a 2 reales	Solteras: 13 reales de arras, 6 candelas de a real, 4 reales de ofrenda (2 los que se casan y otros dos la madrina y el padrino). Viudas: 4 candelas de a real y 4 reales de ofrenda.	No se llevan derechos por entierros. Por misa de difunto: 6 reales (rezada), 12 reales (cantada). 2 candelas para la tumba; 2 candelas para ciriales; 2 candelas para el altar (todo de a real).
Olocuilta (secular)	4 reales y una candela de 1 real	13 reales de arras (solteras), ofrenda (2 reales los desposados y 2 reales madrina y padrino); ½ real los convidados	“Todos los pobres”: 5 pesos (12 reales a la fábrica). Misa rezada: 1 peso; misa cantada: 12 reales. Misa de cuerpo presente y vigilia con responsos: 8 pesos.
Nahuizalco (dominica)	4 reales de ofrenda, 1 candela de a 2 reales, ½ real los convidados (los que pueden y quieren).	13 reales de arras (solteras y viudas), 4 candelas de a real, 4 reales de ofrenda (2 los desposados y 2 la madrina y el padrino)	No se llevan derechos por entierros. Misa y vigilia de cuerpo presente con responso: 12 pesos (10, 8 o 6 “conforme el posible de cada cual”). Mis arezada: 1 peso; misa cantada: 12 reales; 2 reales el responso.

Fuente: Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, *passim*.

¿Por qué ese cambio entre fines del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII? ¿En qué condiciones podía cobrarse, con más regularidad, a la población indígena derechos parroquiales? Considero que la actuación de Gómez de Parada puede dar una pista al respecto, pues a su paso por la diócesis, y en particular en esta área, se encargó de promover los aranceles del obispado e, incluso, mandó a los párrocos a solicitarlos, en Guatemala, para que se fijaran “en la parte más pública de la [iglesia] parroquial de esta cabecera, donde todos los puedan ver, leer y entender, arreglándose en todo a él”.⁶²⁵ Pese a ello, lo llevado por los párrocos como parte de su ministerio, siempre que no fuera excesivo y no supusiera un descontento (visible) entre la

⁶²⁴ Pesquisa secreta en el curato de Nahuizalco, 1733, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

⁶²⁵ Visita al curato de Gotera, 1734, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

población india, fue tomado como un asunto capaz de remediarse en los autos generales de visita. Así, en estos, los ministros fueron absueltos por el obispo sin contratiempo y únicamente se insistió en la observancia de una normativa que, en décadas posteriores, cambiaría, para aceptar, por completo, la inclusión de los indios en el pago de derechos parroquiales.⁶²⁶ Aquí pudo haberse asistido a un proceso en el que la construcción que los párrocos y los ordinarios hacían de su espacio de influencia se veía atravesado por los usos locales, tan fundamentales a la hora de expresar una territorialización, en tanto construcción de la subjetividad, por parte de la feligresía.⁶²⁷

Por otro lado, como expuse en párrafos anteriores, se suponía que los aranceles, que indicaban el carácter voluntario de estos pagos para los indios, debían estar colgados en lugar visible en cada iglesia parroquial; sin embargo, en las citadas visitas de 1733-1734, el obispo pudo constatar que, salvo pocas excepciones, los aranceles estaban, en el mejor de los casos, en muy malas condiciones, o simplemente no existían. Esta constante pudo constatarla en las parroquias de Texistepeque, San Juan Olocuilta, Ereguayquín, Yayantique, Gotera, entre otras.⁶²⁸ En el pueblo de Santiago Nonualco, incluso, los indios declararon saber que el cura tenía un arancel en su casa, pero desconocían su contenido.⁶²⁹ De ahí que los ministros pudieran hacer valer, con más ahínco, el peso de la costumbre y que, muy probablemente, los indios incluyeran estos emolumentos dentro del contexto de las demás exacciones que se pactaban con los eclesiásticos.

Estos montos, sin embargo, podían llegar a ser excesivos en algunos lugares, lo que motivaba a, nuevamente, romper esos pactos locales que construían el sentido de comunidad parroquial. El curato de Metapán lo ejemplifica en la década de 1680, al verse los indios rebasados por las onerosas cargas que, decían, el párroco les imponía. Entre ellas estaban los casamientos, cobrados a los indígenas a cinco pesos.⁶³⁰ Yendo al centro de la región salvadoreña, en 1720, es en las doctrinas administradas por los regulares del convento dominico sansalvadoreño en donde puede verse, con mayor fuerza, lo lejos que podían estar estos pagos del arancel y, más importante, de las posibilidades de la feligresía, pues fue bastante común para los padres

⁶²⁶ Belaubre, “Elus du monde”, 175-76.

⁶²⁷ Aquí es obligada la referencia al trabajo de Cervantes Bello. Véase Cervantes Bello, “La Iglesia en la conformación”.

⁶²⁸ Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, *passim*.

⁶²⁹ Pesquisa secreta en el curato de Nonualco, 1733, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 5, en prensa.

⁶³⁰ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Salvador, leg.1. Sobre las quejas de los principales de San Pedro Metapán respecto de su cura, 1683-1685, f.1v. Una queja similar, de parte de los indios de Gotera, en AGCA, A1 (3), leg.55, exp.563. El Br. D. Andrés de Aragón, cura de Gotera, acusa de calumnia a varios, 1704; más adelante puede verse que esos cobros continuaban: AGCA, A1 (3), leg.38, exp.399. Raciones y servicios de los pueblos de Gotera a sus curas, 1737.

predicadores demandar retribuciones en dinero y especie por los sacramentos que administraban entre los naturales, dándole énfasis a lo que podía recibirse en los casamientos, entre arras, velas, ofrendas en dinero y presentes en productos (cuadro 4.15).⁶³¹

Cuadro 4.15
Derechos por sacramentos en la doctrina de Cuzcatlán, 1720

Pueblo	Bautismos	Casamientos	Entierros
Barrio de Santa Lucía	6 reales y 1 vela de cera	13 reales de arras, 1 peso del velo, velas y 4 reales de ofrendas (para las solteras); 4 reales y velas (para viudas); 3 pesos y 4 reales (para laboríos con hijas del barrio)	-
San Miguel Huizúcar	Voluntario	13 reales de arras, 1 peso del velo, 4 reales de ofrenda, 4 reales de candelas, presente (3 libras de azúcar, 3 reales de marquesotes, 2 reales de cacao, ½ tocino, 3 gallinas)	Misa de entierro: 2 pesos
Santos Inocentes Cuzcatlán	Voluntario	13 reales de arras, 1 peso de velo, 4 reales de ofrenda, 4 reales de candela, presente (azúcar, cacao, pan, puerco, res, plátanos)	-
San Jacinto	Voluntario	13 reales de arras, 1 peso de velo, 4 reales de ofrenda, 4 reales de candela, presente (azúcar, cacao, pan, puerco, res, plátanos)	-
Santa Cruz Panchimalco	Voluntario	4 pesos y 1 real, candelas (lo mismo por los viudos), presente (tocino, gallinas, azúcar, cacao, pan, plátanos)	-

Fuente: Averiguación sumaria sobre las quejas contra el convento dominico de San Salvador, 1719; Visita y sumaria secreta de Santos Inocentes Cuzcatlán, 1720, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3.

Por otro lado, al margen de que los indios pagaran derechos parroquiales, no hay duda que la creciente población ladina, ya fuera en las ciudades, villas y pueblos, o en las haciendas y valles, le implicaba a los párrocos un volumen considerable de potenciales ingresos en función de la administración de sacramentos, como ya se expuso en párrafos anteriores. De hecho, tanto en el arancel como en las relaciones que los curas escribieron de sus parroquias a fines del siglo XVII puede notarse que los derechos percibidos en este concepto a la población no india podían ser importantes para su sostenimiento, aunque esto último dependiera del volumen de la población ladina a la que el sacerdote pudiera administrar efectivamente. Eso último, entonces, necesariamente tuvo que afectar a ciertas áreas del espacio salvadoreño, como el occidente, en donde la ladinización no alcanzaba los niveles de otros espacios más al oriente, aunque en este

⁶³¹ Visita y sumaria secreta de Santos Inocentes Cuzcatlán, 1720, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3.

último se sabe de la territorialización incompleta que hacia mediados del siglo XVIII todavía era latente, con todo y el empeño de algunos clérigos y obispos.

En San Silvestre Guaymoco, en donde la población india superaba a la ladina por mucho, a lo que se sumaba el hecho de que estos pagos apenas rebasaran las cuotas que se aceptaba cobrar a los indios, este aspecto es remarcable. Por ejemplo, en los bautismos, decía el cura en su relación de 1689, “acaso (raro) dan algo más de lo dicho”.⁶³² Un curato aldeaño a Guaymoco, el de Caluco, similar en cuanto a la proporción de indios y ladinos que tenía el primero, revela, también, que los emolumentos por bautismos, casamientos y entierros no eran tan significativos a fines del siglo XVII. Así, decía el párroco que, sobre estos ingresos, “no hay cosa determinada, [...] cuando más al año habrá como ocho pesos”.⁶³³

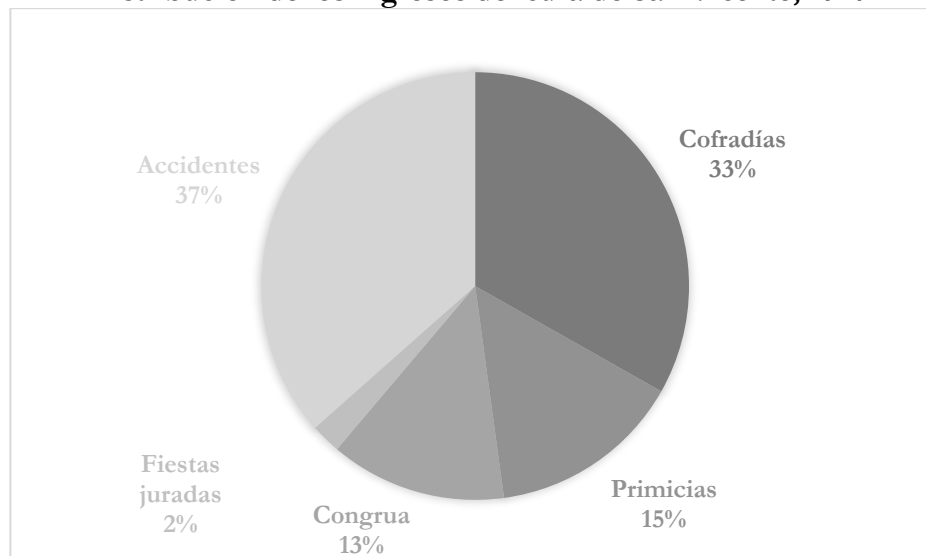
Sin embargo, en una parroquia con significativa población ladina, así como con vecinos españoles que podían costear gastos más elevados, estos ingresos podían representar una cantidad importante para el sostenimiento de los ministros eclesiásticos y la fábrica de la iglesia parroquial. En San Vicente, que era, casi en su totalidad, de personas no indias, puede verse esta dinámica. En ese curato, las obenciones que recibía el ministro eclesiástico, para inicios del siglo XVIII, eran de un poco más de 1 200 pesos anuales. Los ingresos accidentales eran 450 pesos, lo que implicaba que un poco más de la tercera parte (37%) provenía de este rubro (gráfica 4.3), y eso sin contar todos los espacios que dejaba sin atender por el factor de la distancia, aunque estuvieran colmados de población no india.⁶³⁴

⁶³² AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. Sonsonate, leg.1. Relación jurada del curato de San Silvestre Guaymoco, 1689, ff.1r-3v.

⁶³³ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. Sonsonate, leg.1. Relación jurada del curato de San Pedro Caluco, 1689, ff.1r-4v.

⁶³⁴ Véase capítulo 2.

Gráfica 4.3
Distribución de los ingresos del cura de San Vicente, 1714



Fuente: AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicaría de San Vicente. Caja 3. Memoria de las cofradías y obvenciones del cura de San Vicente, 1714.

También era este el caso de la parroquia de la ciudad de San Miguel, que era servida, en 1723, por dos curas: el bachiller don Manuel Calvo de Alegría y el bachiller don Joseph Delgado de Aranda. Ellos reportaron los ingresos percibidos por este concepto y, con esa base, puede estimarse lo que cobraban en el caso de los entierros (cuadro 4.16). De esto se colige que, para este rubro, redituaban más los entierros que se hacían a personas abonadas, como fue el caso de la difunta doña Bernardina de Molina, por la que se pagó 10 pesos, o por el funeral de don Joseph de Escolán, que redituó 6 pesos.⁶³⁵

Cuadro 4.16
Cobros por entierros en la parroquia de San Miguel, 1723

Concepto	Pago
Entierro de adulto	12 reales
Entierro de párvulo	8 reales
Entierro de persona abonada	De 6 a 10 pesos
Entierro de persona pobre	De limosna

Fuente: Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3, 616-625.

En Gotera, por su parte, donde la población ladina equivalía a un 88% (más de 4000 fieles de esta calidad según la visita de 1734), aproximadamente, se cobraba de accidentes entre 500 y 800 pesos anuales a mediados del siglo XVIII, además de las cuantías nada despreciables que

⁶³⁵ Visita al beneficio curato rectorado de la ciudad de San Miguel, 1723, en Ruz, coord., *Memoria eclesial guatemalteca*, tomo 3, 616-625.

suponían los demás ingresos parroquiales (casi 900 pesos). Es decir, la administración de sacramentos representaba del 35 al 47 por ciento del total percibido por los curas de esta jurisdicción.⁶³⁶ Y es que, como se ha demostrado en la historiografía sobre El Salvador colonial, entre el río Lempa y los confines de San Miguel, parecen haber proliferado los valles en los que abundaba la población ladina que vivía en propiedades de variados tamaños,⁶³⁷ de la que se podía cobrar cantidades importantes al año por administrar sacramentos.

Sin embargo, para los cobros también debe considerarse que no eran menores los problemas que los párrocos debían sortear, pues dado que el modelo de parroquia cabecera-anexos se veía rebasado, no siempre se conseguía atraer todos estos ingresos. De eso dejó constancia el cura de Chalatenango en la década de 1680, quien, relatando el número elevado de haciendas que caían en su jurisdicción, junto a una detallada descripción de quiénes habitaban en ellas, expresaba que, de algunas que tenían ermitas, no le redituaban ninguna obvención por no reconocerle como párroco.⁶³⁸

A mediados del siglo XVIII la situación había cambiado en cierta medida, al integrar más territorios a la dinámica eclesiástica, aunque faltaba concretarse en varios curatos. Por ejemplo, en los pueblos de Sesori y Cacaguatique, y los valles de Terrenate y el valle Grande, que pertenecían a la jurisdicción de la parroquia de San Miguel, existía una dinámica de pagos por derechos parroquiales sostenida por varias familias ladinas que tenían la capacidad de redituvar, anualmente, unos 660 pesos, que debían ser percibidos por los curas gracias a la ayuda de sus coadjutores; sin embargo, debido a la distancia que suponían y los ríos caudalosos que los rodeaban (el río Torola y el Lempa), poco podían hacer. Incluso, se intentaba recibir ayuda espiritual de los curas de San Vicente y de los que servían en las colindancias, ya del obispado de Honduras, quienes “a nado, oponiendo maromas” asistían a veces a aliviar espiritualmente a esos pobladores ladinos.⁶³⁹ Este pequeño dato, por cierto, revela unos límites porosos en esta área de la diócesis y, a la vez, muestra que la territorialización que se pretendía desde la jerarquía eclesiástica seguía en construcción. Lo que aquí expongo es cómo el régimen económico parroquial se veía afectado por ello si no se subsanaba.

⁶³⁶ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Curatos, exp.7A. Administración del curato de Gotera, 1753, ff.16-18.

⁶³⁷ Véase Fernández Molina, *Pintando el mundo de azul*, 123-25.

⁶³⁸ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Vicarías territoriales. San Vicente, leg. 1. Relación de San Juan Chalatenango, 1688, ff. 1v-5v.

⁶³⁹ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Curatos, exp.6. Sobre la situación de varios valles y pueblos del curato de San Miguel, 1753, ff.211.

Por último, puede decirse de los derechos por sacramentos que, aunque puedan ser considerados como secundarios en los ingresos de los curas por la primacía de los beneficios obtenidos del calendario litúrgico, lo que ciertamente se confirmaría para varias de las parroquias de la región de estudio, no por ello debe dejar de atenderse a su carácter simbólico, toda vez que se relacionaban con la administración sacramental. En buena medida, los sacramentos marcaban momentos de gran importancia en las vidas de los distintos individuos que constituían las sociedades coloniales.⁶⁴⁰ Por ende, no puedo dejar de considerarlos como fundamentales al momento de reafirmar la autoridad de los ministros eclesiásticos.

A propósito de ello, puede verse el conflicto que expuso el bachiller Manuel Calvo de Alegría, cura más antiguo de la parroquia de San Miguel. Los hechos salieron a la luz a raíz del desposorio de un indio tributario con una india de servicio en la iglesia de Moncagua, pueblo anexo de la parroquia sanmiguelense. Al enterarse de que su compañero había administrado dicho sacramento, el bachiller Felipe de Mendoza, el otro cura, llamó a los recién casados, junto a sus padrinos. Encolerizado “les dijo que él era el cura a quien habían de pagar el casamiento y que era nulo”. El indio que había sido desposado a instancia de Calvo de Alegría le expresó que ya había pagado 4 pesos y 5 reales, por lo que Mendoza acusó al primero de ser un ladrón, quien no se quedó de brazos cruzados y acudió a la casa del segundo. Ahí, el asunto se exacerbó mientras el cura menos antiguo exigía sus derechos por el casamiento. Mendoza, de hecho, llegó al punto de poner un papel en la puerta de la iglesia parroquial excomulgando al indio casado y su padrino, “un pobre negro”, hasta que se le dieran los cuatro pesos, lo que en efecto sucedió, al ceder el más antiguo este dinero.⁶⁴¹

7. Breves reflexiones sobre el capítulo

En este capítulo he intentado ligar el proceso (inacabado) de territorialización que se intentó para las parroquias del Obispado de Guatemala en la primera mitad del siglo XVIII, y en especial en las alcaldías mayores de Sonsonate y San Salvador, con la sujeción que podía intentarse desde lo local y que se podía expresar en todos los rubros asociados al desempeño de los curas y el despliegue de los servicios religiosos. Imposiciones, costumbres y acuerdos fueron temática

⁶⁴⁰ Rubial García, *El cristianismo en Nueva España*, 35. Aunque en el obispado de Michoacán, según lo expuesto por David Brading, los ingresos por administración de sacramentos superaban a cualquier otra entrada económica. Brading, *Una Iglesia asediada*, 163-69.

⁶⁴¹ AHAG. Fondo Diocesano. Secretaría de gobierno eclesiástico. Cofradías. Caja 5, exp. 32. Sobre la excomunión de un indio y un negro en la parroquia de San Miguel, 1709, ff. 18r-18v.

principal en las páginas antecedentes y, mediante todo ello, pretendí argumentar que una radiografía a su implantación, negociación e incluso resistencia podía mostrarse en qué medida la parroquia construía para sí una jurisdicción efectiva.

Junto a ello, pasé revista a lo que, puede argumentarse, se trató de una territorialización pretendida por la Corona respecto a su clero, en especial el que atendía a la población india. Referí a los esfuerzos desde, al menos, los últimos años del reinado de Carlos II, y en los de Felipe V por limitar las exacciones de los ministros religiosos. De ahí la relevancia de las décadas aquí analizadas para estudiar las finanzas parroquiales en relación con la sujeción de la Iglesia. A todo eso puede conjugarse el papel de los regulares como párrocos y la manera en que los obispos, para una época ya tardía como la de inicios del siglo XVIII, eran capaces también de cuestionar sus ingresos. De esa manera, considero, la economía parroquial es un observatorio idóneo para reflexionar sobre la sujeción de los fieles de distintas calidades, sobre todo en una región que, demográficamente, era diversa.

REFLEXIONES FINALES

En las páginas que anteceden he pretendido demostrar cómo, entre fines del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII, hubo esfuerzos importantes para mejorar la sujeción de las parroquias de la región comprendida en las alcaldías mayores de Sonsonate y San Salvador. Fue un proceso que se vio atravesado por varias circunstancias, actores y contextos; sin embargo, salta a la vista que estos intentos estaban lejos de constituirse como una territorialización total en esta área de la Diócesis de Guatemala, o al menos efectiva, desde las perspectivas diocesana y real.

El impacto que tuvieron las políticas de los prelados y la Corona, en conjunto con las actuaciones de párrocos y feligreses, permitieron mostrar una faceta que, hasta ahora, poco había sido rescatada en la historiografía sobre la región. Al respecto, uno de los primeros objetivos que tenía este trabajo fue el explicitar la complejidad social y económica que significaban estas dos jurisdicciones para lograr en ellas un gobierno efectivo. Es decir, alcanzar a todos los fieles —los ya sujetos y los potenciales—, junto a sus recursos, y hacerlos parte, finalmente, de una Iglesia militante.

La tarea no era sencilla. Por una parte, es cierto que la entidad elegida para el análisis, la parroquia, tenía en sí misma una dimensión que, junto a la diócesis, adoptaría un sentido territorial más claro a partir del siglo XII, en tanto el lugar donde se recibían los sacramentos y se participaba del culto —materializado por el pago del diezmo y el cementerio en donde se inhumaba al fiel—, reforzado después del señero esfuerzo del Concilio de Trento. Por el otro, sin embargo, las parroquias indianas resultaban ser jurisdicciones maleables y aún por construir dentro de un área de influencia. Resultaba de esa manera tanto porque al inicio no adoptaron un carácter territorial, como por sus grandes extensiones, o por tener varias de ellas límites porosos, o dado su carácter sufragáneo del gobierno del Rey o, también, por la forma en que clasificaba a su grey: situaciones todas que se imponían a los intereses de la miríada de agentes que actuaba en el territorio.

La región salvadoreña, en la temporalidad propuesta, en este sentido se presenta como una de gran interés para estudiar este tipo de procesos asociados con la construcción de una territorialidad. En primer lugar, porque no dejaba de mediar la existencia de dos tipos de clero que, aunque ambos ya más atentos al gobierno de los prelados —a diferencia de lo que podría decirse del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII—, existían puntos en los que se mostraban diferencias entre estos grupos de intereses encontrados, como lo sucedido en los años

de la prelación de Álvarez de Toledo. Gracias a estas medidas de pulso, por cierto, puede entenderse el curso que una política, como la de Fernando VI de secularizar las parroquias regulares, tuvo en las regiones de una diócesis como la guatemalteca. En lo local, también estos aspectos permiten entender las formas en que los ministros, clérigos y religiosos buscaban extender su radar de influencia en sus jurisdicciones, con una serie de ingresos de por medio.

Por todo ello, en primer lugar, se realizó un repaso a los alcances de la geografía, la economía regional y de los actores que proyectaban en esta región su vida cotidiana. Parecía primordial para los fines de este trabajo el dar cuenta de las situaciones a las que se enfrentaba el aparato eclesiástico y, a la vez, sobre las que dejaba su impronta. Se trataba de un medio físico lleno de contrastes topográficos, con una fuerte vocación agraria, que sería el semillero de una economía regional con alcances dentro y fuera del Reino de Guatemala, del que hacía parte. Para los años que se estudia, los flujos económicos conectaban Sonsonate y San Salvador directamente con Santiago de Guatemala gracias a la formación de un mercado que tenía su base en el añil salvadoreño, apoyado de otros productos como el cacao, la sal, la caña de azúcar y el ganado. Una de las consecuencias, tan insistida por la historiografía, sería la formación de unidades productivas de variados tamaños, junto a otros sitios de asentamiento considerados como irregulares, que atraían una considerable cantidad de personas. De manera paralela, un crecimiento demográfico: por un lado, los ladinos —entre indios no tributarios y castas—, que iban en franco aumento y que se encontraban presentes en casi cualquier ámbito y, por el otro, las estructuras de los pueblos de indios que tenían un peso importante, como empresa corporativa, para hacer frente a la serie de exacciones del Rey y de la Iglesia, y cuya recuperación poblacional se atestiguó, aunque no en todas las áreas, para mediados del siglo XVII.

Al notar la diversidad que se encontraba presente en una región tan importante del Reino de Guatemala, y con la intención de aprehenderla en términos propios a este trabajo, la tesis se decantó por realizar, de manera breve, un ejercicio de geografía eclesiástica al hacer diferenciaciones microrregionales. Gracias a esto me fue posible notar ciertas diferencias entre espacios parroquiales que compartían características y comprender, así, que la tarea de probar la existencia de una región, y no sólo estudiarla como algo ya dado, es sumamente complicada. A partir de ahí tuvo más sentido notar, por una parte, a un occidente salvadoreño con gran presencia indígena reducida en pueblos y, con sus matices, también a un oriente más escurridizo para el gobierno, ciertamente más ladino, más dado a la dispersión y sufriendo la ruina de algunos de los pueblos de indios. Así, geografía, caminos, pueblos, haciendas, producción y presencia del

clero fueron elementos que, conjugados, daban cuenta de una realidad que estaba lejos de resumirse en entidades territoriales estables, con sus respectivas cabeceras y anexos. Al contrario —y para enfatizar lo ya dicho—, pues la tarea de sujetar un territorio no era sencilla para la parroquia. Es muy probable, por cierto, que una mirada más fina a estas regiones permita mejores estudios sobre procesos de territorialización.

En este medio se desempeñaba un grupo de párrocos y auxiliares que formaban parte del *cursus honorum* diocesano. En ese sentido es que se consideró de primer orden comprenderlos, en una suerte de biografía colectiva, como parte de una red parroquial que se desplegaba desde Santiago de Guatemala, con la jerarquía eclesiástica a la cabeza, y que tomaba su impronta en estos espacios. El repaso a las calidades, letras, conocimiento de lenguas y extensión fue realizado en función de situarlos dentro del proceso de territorialización que se intentaba desde la diócesis. De ahí que temas como los centros de estudio o la creación del Estudio General, apoyado por un prelado como fray Payo Enríquez de Rivera, entre otros, aparezcan en el texto. Y, a este respecto, adentrarse en la extensión del servicio fungió como puerta de entrada a uno de los elementos centrales del trabajo, a saber, cómo se intentaba territorializar a las parroquias con las posibilidades del momento.

Con la ayuda de las herramientas que los obispos tenían a la mano, aunque muchas de ellas mediadas por el conflicto y la negociación entre distintos actores, se mostraron las múltiples formas que podía adoptar la reconfiguración del territorio. En ese sentido, la exposición se decantó, en la primera parte, por mostrar algunos casos que me permitieran ilustrar la diversidad de situaciones que podían existir en esta área del Obispado. Desde un pueblo que intentaba sacar a flote dos parroquias, de cuya base se partió para la posterior creación de un segundo poblado con su respectiva república, hasta unos curatos en los que la distancia, las haciendas y los sitios irregulares desempeñaban un papel importante en el gobierno de las almas, la intención era dar cuenta de procesos complejos de integración territorial. Por eso, además, se siguió el cauce de las relaciones entre las unidades productivas tan extendidas en el agro salvadoreño y las parroquias. El interés aquí fue prestado a cómo interactuaban y de qué manera los curatos pretendían atraer haciendas, valles y sitios irregulares a su radar de influencia. Todo ello con resultados que, años después, serían reconocidos como insuficientes por el conocido arzobispo Cortés y Larraz, tan insistente en la salud espiritual de su feligresía. Y, a propósito de esta última, puede decirse que el trabajo trató de rescatar su participación, por lo que se decidió por conveniente realizar un análisis de sus asociaciones de fieles y su integración al marco parroquial.

De esa cuenta, creo, pudo mostrarse en una escala más a ras de suelo cómo territorios, junto a sus potenciales fieles de diversas calidades, y de la mano de sus obvenciones, eran parte activa de esta territorialización.

Muy a pesar de la territorialidad eclesiástica deficiente que caracterizaba a algunos espacios que eran parte de Sonsonate y San Salvador, el estudio de la economía parroquial brindó algunas luces interesantes sobre el proceso. Al estar tan cercana con los pactos locales, las costumbres y las diferentes realidades económicas, la serie de ingresos que se drenaban por medio de los curatos me pareció oportuna como una segunda puerta de entrada a comprender las formas que tomaba la territorialización de la Iglesia.

A partir de lo señalado a lo largo del último capítulo puede mostrarse cierta correlación entre el proceso de territorialización intentado por y para las parroquias en Sonsonate y San Salvador, de la mano de la jerarquía eclesiástica, y los rubros que conformaban la economía de estas entidades. Como esto implicaba una sujeción de los fieles respecto al aparato eclesiástico, y también podía mostrarse en la serie de imposiciones, acuerdos, costumbres y reconfiguraciones que sucedían al interior de las unidades parroquiales, puede decirse que una revisión a estos elementos implicaba, también, realizar una radiografía sobre las estrategias, resistencias y negociaciones a la hora de integrar espacios y personas a la jurisdicción eclesiástica. La variable económica, así, me permitió mostrar un panorama amplio, al dar pistas sobre las relaciones entabladas por la parroquia con distintos agentes en el territorio.

A esto se le suma el hecho de que el régimen de ingresos, en estos años, fuera sujeto de una mayor observancia por parte de la Corona. Tanto en los últimos años de Carlos II como en el reinado de Felipe V se asistió a una mayor supervisión de las raciones, servicios y montos drenados por medio de las cofradías y otro tipo de asociaciones de fieles. En este punto los ministros togados asentados en Santiago de Guatemala desempeñaron un papel importante. Aunque no todas las disposiciones llegaron a buen puerto, considero que el período estudiado es relevante para estudiar el mundo de las finanzas parroquiales y sus límites. Esto cobra más sentido al ver cómo los obispos defendieron el derecho que sus párrocos tenían para percibir esta serie de emolumentos, inaugurando la defensa, en la década de 1680, fray Andrés de las Navas, y cerrando nuestro estudio fray Pedro Pardo de Figueroa, quien no sólo hizo algo similar, sino que se apoyó en lo que su antecesor había hecho sesenta años antes, aunque en un contexto distinto. Al mismo tiempo, al medir el pulso entre obispos y regulares, también este período llama fuertemente la atención porque, al cuestionar los ingresos de los párrocos religiosos en

unas parroquias tan provechosas, los mítrados dieron cuenta de una sujeción más fuerte que permitiría explicar por qué, más tarde, estos mismos curatos fueron secularizados en los años inmediatos a la expedición de la famosa orden de Fernando VI, situación que, en cambio, se complicaría para varias parroquias en otras latitudes de la Diócesis. Considero que es en ese marco que puede entenderse con más entereza la regulación del pago de doctrina en la década de 1730, al establecerse que era imperativo que la serie de pagos consuetudinarios fueran sustituidos paulatinamente por ingresos estables. Al mismo tiempo, esto pudo haber significado, al menos, un intento por acotar la autoridad de los párrocos ante la población india.

En esta construcción de un campo de influencia por parte de la parroquia, sobre el que se ha insistido en su carácter inacabado para estos años, puede verse un fenómeno de integración de población ladina al régimen de finanzas parroquiales, al margen de que existía una sujeción más fuerte a la población india que vivía en policía cristiana. No quiero desaprovechar esto para ligarlo a un asunto más amplio: el de la construcción de una fiscalidad efectiva. Y esto porque, a lo largo del siglo XVIII, existe constancia de que se intentó una mayor captación de recursos fiscales de la población no india sujeta a tributo, es decir, negros, mulatos y laboríos. A pesar de ello, le resultaba muy difícil a las autoridades de la Audiencia de Guatemala resolverlo.⁶⁴² Para la Iglesia seguramente también lo fue, pues existía una cantidad importante de población de distintas calidades que estaba lejos de considerarse como parte de una parroquia o, en cambio, le era muy difícil pertenecer a una por la cantidad de condiciones que lo pudieran impedir, ya explicadas en el tercer capítulo. No obstante, el aparato eclesiástico logró una mayor exacción económica por parte de esta población que la misma Real Hacienda. Esto, en parte, creo que podría explicarse porque, a diferencia del gobierno real, el eclesiástico sí logró hacer de la categoría “ladino” una fiscal, tan importante a la hora de cobrar el diezmo por parte de los prebendados y el resto de los rubros por parte de los párrocos. Esto se reforzó, como se vio, en el trabajo de los curas a nivel local y los actos de jurisdicción de los prelados, desde los desplegados en las visitas pastorales hasta la promoción de aranceles, por ejemplo.

Por otra parte, este trabajo también puede prestarse para establecer algunas líneas que, por la naturaleza y extensión de la tesis, o por no ser enteramente parte de los objetivos, han quedado fuera. En ese sentido, continuar indagando en la línea de la territorialidad eclesiástica, por medio de la mejor sujeción de las parroquias, parece ser una vía que puede seguirse y no solo para la

⁶⁴² Véase Pollack, *Dividir y cobrar*.

Diócesis de Guatemala, sino en comparación con otros obispados indianos, al ser espacios que compartían características e, incluso, prelados.

Volviendo a la región de estudio, con la ayuda de otros repositorios podría, por ejemplo, comprenderse más sobre los primeros cien años de vida colonial como a las décadas que siguen a las aquí tratadas. Muestra de que todavía quedan vetas por explorar, incluso en la muy estudiada segunda mitad del siglo XVIII, es que, a pesar de que se han analizado varios escritos del arzobispo Cortés y Larraz sobre la situación del Arzobispado de Guatemala, en realidad es poco lo que se conoce sobre el gobierno de su diócesis, asunto que podría comprenderse mejor con una revisión a sus visitas pastorales. No menos puede afirmarse de otros obispos como Payo Enríquez de Rivera o los aquí abordados, de los que todavía queda mucho por indagar en su papel al frente de la mitra guatemalteca.

Por su parte, para fines del siglo XVIII se conocen documentos con una gran riqueza de información demográfica, económica y religiosa, como planos, padrones, relaciones de curatos y mapas, que poseen un gran nivel de estructura y uniformidad en la información que presentan sobre las parroquias de la diócesis, a diferencia de las relaciones que aquí se analizaron en extenso, las cuales se prepararon entre fines del siglo XVII y la primera mitad de la siguiente centuria. Considero que el refinamiento de este tipo de instrumentos de control es un indicio de la sujeción que los prelados ganaban sobre su jurisdicción y del mejor conocimiento que tenían de sus territorios, así como de una relación particular con las funciones del saber que mutó con el tiempo.⁶⁴³ Es claro que, en ese sentido, queda mucho por conocer sobre los instrumentos de información de la administración eclesiástica. Desde luego, esto deberá estudiarse con el detenimiento necesario en futuros trabajos. Junto a ello podría empezar a plantearse una periodización al respecto.

A más de lo anterior, es necesaria una mirada más refinada a las regiones parroquiales de todo el Obispado, con una muestra documental más amplia para sustentarla. Lo mismo aplica para otros obispados indianos, de los cuales valdría la pena realizar ejercicios de geografía eclesiástica para establecer esas diferenciaciones regionales por medio del análisis del ministerio eclesiástico, el papel de la distancia en la administración, la economía relacionada con el sostenimiento de las parroquias y la presencia de los dos tipos de clero, entre otros aspectos.

⁶⁴³ En los términos planteados por Brendecke, *Imperio e información*.

Finalmente, la economía impulsada por las parroquias podría ser un elemento que podría estudiarse con más ahínco dentro de la circulación económica de la época, toda vez que pueda establecerse una relación de las obvenciones y su puesta en circulación en los mercados coloniales a través de las redes que existían, no solo en el Reino de Guatemala sino en otras latitudes que lo superaban. En ese sentido, no estaría de más estudiar, también, el papel de actores clave como síndicos franciscanos, procuradores dominicos y los clérigos en todo ello. Asimismo, deberá ponderarse el papel de algunos fieles que eran actores clave en la economía regional.

ANEXOS

Anexo 1. Algunos nombramientos de párrocos (1669-1742)

Año	Párroco	Parroquia
1669	P. Andrés Esteban de Ortega Batres	San Antonio de los Ateos
1670	P. Francisco de Buiza	San Salvador
1670	Br. Juan Cerón de Quiñónez	San Pedro Metapán
1670	Br. Joseph Dardón	Santa Lucía Suchitoto
1671	P. Juan Joseph de Escalera	San Pedro Metapán
1671	Br. Nicolás Pleytes de Figueroa	San Juan Chalatenango
1673	Br. D. Diego de Trejo	San Salvador
1674	Br. D. Juan de Castresano	San Salvador
1674	Br. Nicolás Pleytes de Figueroa	Zacatecoluca
1674	Br. D. Juan López de la Arburu	Zacatecoluca
1674	Br. D. Carlos de Coronado y Ulloa	Ahuachapán
1674	Br. Francisco Xavier Manzano	San Juan Chalatenango
1676	Br. D. Pedro Ximénez de Briones	Ahuachapán
1677	P. D. Antonio de Silva y Alemán	San Antonio de los Ateos
1679	Br. Antonio de Vega	San Salvador
1679	Br. D. Baltazar de Arteaga	San Juan Olocuilta
1679	P. D. Miguel de Lozada	Zacatecoluca
1680	Br. Pedro Vásquez del Álamo	Ahuachapán
1680	P. D. Manuel de Guinea y Murga	San Juan Olocuilta
1681	P. D. Miguel de Lozada	Chalchuapa
1681	Br. Juan Matoso Bernal	Zacatecoluca
1683	Br. Nicolás Pleytes de Figueroa	San Salvador
1686	P. Juan Gordón López de Ramales	Opico
1687	Br. D. Juan Sáenz de Sotomayor	Guaymoco
1688	Br. D. Juan Jacinto Carrillo Lobato	Santa Ana
1688	Br. Agustín García Velez	Guaymoco
1688	Br. D. Francisco Tomás de Rosas y Castro	Santiago Nonualco
1688	P. Fr. Pedro Cabrera	Cuzcatlán
1689	Br. D. Bernardo de Áviles	Caluco
1689	Br. D. Miguel de Zaldivar	San Miguel
1699	Br. Juan Francisco de Pineda	San Juan Chalatenango
1700	P. Fr. Félix García	Nahuizalco
1700	P. Fr. Antonio Gil	Apastepeque
1701	P. Fr. Juan Lobo de Vargas	Apaneca
1702	Br. D. Carlos Mencos de Coronado	San Antonio Ateos
1702	Br. D. Joseph Delgado Prieto	Caluco
1702	Br. D. Antonio Trejo y Osorio	San Salvador
1702	Br. D. Joseph Vásquez de Molina	San Miguel
1702	Br. D. Nicolás Resigno de Cabrera	Chalchuapa
1702	Br. Andrés de Aragón	San Francisco Gotera
1702	P. Fr. Domingo Balcárcel	Nahuizalco
1704	Br. D. Carlos Mencos de Coronado	Ahuachapán

1704	Br. D. Miguel de Zaldivar	San Antonio Ateos
1704	Br. D. Joseph Vásquez de Molina	Conguaco
1704	Br. D. Nicolás de Escobar	Chalchuapa
1704	Br. Manuel Calvo de Alegría	San Miguel
1706	Br. D. Jacinto Joseph Jaime Ortiz	Ahuachapán
1706	Br. D. Félix Sáenz de Sotomayor	San Miguel
1706	P. Fr. Juan Francisco de Salas	Nacaome
1707	Br. Juan Sánchez Prieto	San Juan Olocuilta
1707	Br. D. Joseph Vásquez de Molina	San Vicente
1707	Br. D. Felipe de Mendoza	San Miguel
1707	Br. Ignacio de Agreda	San Juan Olocuilta
1708	Br. D. Diego Arias de Miranda	San Antonio Ateos
1709	Br. D. Gonzalo de Molina y Medrano	Sonsonate
1710	Br. D. Pedro González de Sotomayor	San Miguel
1710	Br. D. Diego Ignacio Calvo de Lara	Sonsonate
1711	Br. D. Juan Manuel de la Puente	San Pedro Metapán
1712	Br. D. Nicolás de Escobar y Miranda	Izalco
1712	Br. D. Francisco Romero de Quiñonez	San Salvador
1712	Br. D. Manuel Dávalos Fuentes	Santiago Chalchuapa
1712	Br. D. Joseph Delgado de Cárdenes	San Antonio Ateos
1712	Br. D. Diego Arias de Miranda	Caluco
1713	Br. D. Joseph de Pontaza Ayala y Frenz	San Juan Olocuilta
1713	Br. D. Manuel de Zepeda	Sonsonate
1713	P. Fr. Tomás Serrano	Cojutepeque
1714	P. Fr. Juan Granados	Amapala
1714	P. Fr. Joseph Galante	Apaneca
1714	Br. D. Juan Matoso Bernal	Ahuachapán
1714	Br. D. Pedro Luis de Guevara	Zacatecoluca
1719	Br. D. Juan de la Nuez	Guaymoco
1719	Br. D. Joseph Delgado de Aranda	San Miguel
1719	Br. D. Antonio Mencos de Coronado	Usulután
1719	Br. D. Juan Francisco de Córdova	Asunción Izalco
1726	P. Fr. Joseph de la Barreda	Ereguayquín
1726	Br. D. Ignacio Delgado	Asunción Izalco
1728	Br. D. Miguel de Larrave	Sonsonate
1733	P. Fr. Tomás de Rosales	Nahuizalco
1733	P. Fr. Tomás Díaz	San Jacinto
1733	Br. D. Francisco Rivero	San Pedro Masahuat
1734	D. Ramón Joseph de Sandoval	San Francisco Gotera
1734	P. Fr. Juan Antonio de Torres	Apaneca
1734	Br. D. Francisco López de Estrada	San Pedro Metapán
1734	Br. D. Pedro Félix Martínez	San Miguel
1739	Lic. D. Rodrigo Martínez de Molina	San Vicente
1742	D. Joseph Tomás Álvarez	San Pedro Caluco

Anexo 2. Bienes de cofradías y hermandades (1733-1734)⁶⁴⁴

Cabeza	Anexo/hacienda	Asociación	Principal	Ganado
Ahuachapán	Ahuachapán	Asunción de Nuestra Señora	x	Estancia con 400 reses de año para arriba, 140 bestias caballares y 1 burro
		Señor San José	86 pesos	255 reses, 77 yeguas, 34 caballos, 14 muleros, 1 burro
		Benditas Ánimas	x	89 reses y 4 caballos
		San Sebastián	x	89 reses y 52 caballos
		Santísimo Sacramento	x	x
		Santa Lucía	x	x
		San Juan Bautista	x	x
		San Antonio de Padua	x	x
		San Andrés	x	x
		San Pedro	x	x
		Santa Cruz	x	x
	Tacuba	San Juan Bautista	x	Estancia con 44 reses, 15 bestias caballares y 4 mulas
		Concepción de Nuestra Señora	x	x
		Santa María Magdalena	x	x
		Santísimo Sacramento	x	x
		San Nicolás	x	x
		San Sebastián	x	x
		Santa Cruz	x	x
	Benditas Ánimas	x	x	
	Ataco	Concepción de Nuestra Señora	x	Estancia con 400 reses, 80 caballos, 3 mulas y 1 burro
		Benditas Ánimas	x	48 reses y 26 caballos

⁶⁴⁴ Excepto en donde se indica que se trata de una hermandad, el resto son cofradías. La “x” indica que no tenía bienes o ganado, según corresponda.

		Santísimo Sacramento	x	40 reses y 15 caballos
		Santa Cruz	x	x
		San Sebastián	x	x
		San Nicolás	x	x
		San Antonio	x	x
		San Esteban	x	x
Apaneca	Apaneca	Santísimo Sacramento	x	18 caballos, 1 burro, 1 yunta de bueyes
		Santa Vera Cruz	x	24 caballos, 1 1/2 fanega de siembra de trigo
		Natividad de Nuestra Señora	x	40 caballos, 1 macho
		Nuestra Señora de los Dolores	21 pesos	18 reses, 50 caballos, 3 fanegas de trigo
		San José	11 pesos	42 caballos, 6 mulas, 1 burro y 6 bueyes
		Benditas Ánimas	25 pesos	3 fanegas de trigo
		San Andrés Apóstol	x	1/2 fanega y 6 medios de trigo
	Juayúa	Santa Lucía	x	x
		Santísimo Nombre de Jesús	x	58 reses, 15 caballos y 1 burro
		Santa Vera Cruz	x	x
		Nuestra Señora de la Asunción	x	x
	Salcoatitán	Santa Vera Cruz	x	x
		Nuestra Señora de la Concepción	x	x
		San Miguel	x	x
	Nahuizalco	Nahuizalco	Santísimo Sacramento	26 tostones
San Juan Bautista			11 tostones	16 reses y 1 yegua
Benditas Ánimas			12 reales	x
San Lorenzo			4 tostones	x
San Jerónimo			x	x
San Nicolás Tolentino			x	x
San Sebastián			x	x
Santa Vera Cruz			x	x
Masahuat		Santa Catarina	x	x
		Santísimo Sacramento	x	x

		Benditas Ánimas	x	x
		Santa Vera Cruz	x	x
	Puxtla	Santísimo Sacramento		22 reses y 6 terneras
		Santa Vera Cruz	11 tostones	20 reses
		Benditas Ánimas	x	x
		San Pedro	x	62 reses
	Witzapan	Santa Vera Cruz	x	x
		Santo Sacramento	x	x
		Benditas Ánimas	x	x
		Santo Domingo	x	x
Sonsonate	Sonsonate	Santísimo/Nuestra Señora de la Candelaria	2580 pesos	x
		Jesús Nazareno	x	x
		Nuestra Señora de los Remedios	x	x
		Nuestra Señora del Carmen	60 pesos y 4 reales	x
		Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza	255 pesos y 7 reales + 50 pesos impuestos a censo; 150 de censo impuesto sobre una obra pía	x
		Hermandad de las Benditas Ánimas	x	x
		San Miguel	10 pesos y 3 reales	x
		Hermandad de la Santa Cruz/San Sebastián	x	x
		Hermandad de San Antonio de Padua	41 pesos y 2 reales	x
Izalco	Izalco	Santísimo Sacramento	5 pesos y 2 reales	x
		Nuestra Señora de Bethlem	8 reales	x

		San Sebastián	8 reales	x
		San Juan Bautista	x	x
		Nuestra Señora de la Asunción	8 pesos y 5 reales	x
		Santa Bárbara		x
		San Gregorio	2 pesos	x
		San Nicolás Tolentino	1 peso y 4 reales	x
		Nuestra Señora de los Remedios	3 pesos y [...] reales	x
		Santa Vera Cruz	3 pesos, 4 reales y 1/2	x
		Santa Lucía Mártir	x	x
		Santa Teresa de Jesús	x	x
		Santa Rosa de Santa María	3 tostones	x
		Benditas Ánimas	3 pesos, 3 reales y 1/2	x
		Hermandad de la Caridad	267 pesos	x
		Nuestra Señora de los Dolores	163 pesos y 5 reales	x
		Nuestra Señora de los Remedios	Aprox 120 pesos	x
		Santa Rosa	24 pesos	x
		Santa Ana (otra vez erecta)	200 pesos y 6 reales	x
		Hermandad de Santa Gertrudis	41 pesos y 4 reales	x
		San José	60 pesos y 6 reales	x
Caluco	Caluco	Santa Vera Cruz	x	x
		Benditas Ánimas	x	x
		San Pedro	x	x
		San Gregorio	x	x
		Santo Sacramento	x	x
		Santa Teresa	x	x
		San Martín	x	x
		San José	x	x
		San Sebastián	x	x
		Nuestra Señora de la Concepción	x	x
		Hermandad de la Caridad de San Juan de Dios	x	x

	Nahulingo	Nuestra Señora de la Asunción	x	x
		Santa Cruz	x	x
		Santa Lucía	x	x
		Benditas Ánimas	x	x
		San Sebastián	x	x
		Santísimo Sacramento	x	x
		Hermandad de la Caridad del Santo Cristo	x	x
	Guaymango	Santa Vera Cruz	x	x
		Benditas Ánimas	x	x
		San Sebastián	x	x
		Asunción de Nuestra Señora	x	x
		Santísimo Sacramento	x	x
		San Nicolás Tolentino	x	x
Jujutla	Asunción de Nuestra Señora	x	x	
Guaymoco	Guaymoco	Santísimo Sacramento	33 pesos y 4 reales	396 reses, 90 bestias caballares, 3 mulas y 1 burro
		Concepción de Nuestra Señora	35 pesos y 3 reales	197 reses, 9 bestias caballares, 8 mulas, 1 burro
		Santa Teresa	35 pesos y 3 reales	380 reses, 131 bestias caballares, 8 mulas, 1 burro
		Hermandad de la Caridad de Difuntos	143 pesos y 1 real	x
		Santa Vera Cruz	x	x
		San Silvestre	17 pesos y 7 reales	288 reses, 48 bestias caballares, [...] mulares, 1 burro
		Asunción de Nuestra Señora	x	x
		San Sebastián	x	41 reses
		Benditas Ánimas	x	25 reses y 1 yegua
		San Juan Bautista	x	x
		Santa Teresa	x	51 reses
	Zapotán	Asunción de Nuestra Señora	x	x

		San Roque	x	x
		Santa Isabel	x	47 reses
	San Miguel Mizata	San Miguel	x	x
		Nuestra Señora de la Candelaria	x	x
	Cuisnahuat	Concepción de Nuestra Señora	x	x
		San Lucas Evangelista	x	29 reses
Cacaluta	San Julián	x	x	
Texacuangos	Santiago	Concepción de Nuestra Señora	56 tostones	17 reses
		San Sebastián y las Ánimas	San Seb: 36 tostones; Ánimas: 59 tostones	San Seb: 12 reses; Ánimas: 16 reses
		Santa Vera Cruz	36 tostones	10 reses
	San Marcos	San Marcos y San Juan Evangelista	San Marcos: 53 tostones y San Juan Evangelista: 20 tostones	San Marcos: 47 reses, San Juan Evangelista: 2 reses
		Asunción y la de la Vera Cruz	Asunción: 21 tostones, Vera Cruz: 48 tostones	Asunción: 7 reses y Vera Cruz: 12 reses
	Santo Tomás	Natividad	145 tostones	190 reses
		Santa Vera Cruz y Ánimas	Santa Vera Cruz: 32 tostones; Ánimas: 27 tostones	Ánimas: 16 reses
	Masahuat	San Pedro Masahuat	San Pedro	x
Concepción de Nuestra Señora			x	60 reses
San Antonio Masahuat		Concepción de Nuestra Señora	x	x
		Santa Vera Cruz	x	x
Tapaguaca		Asunción de Nuestra Señora	30 pesos	70 reses
San Juan Tepetzontes		Asunción de Nuestra Señora	x	x
		Santa Vera Cruz	x	x
Chinameca		Benditas Ánimas	13 pesos	
		Santa Vera Cruz	38 pesos y 2 reales	
		Candelaria	37 pesos y 1 real	52 reses

	San Miguel Tepetzontes	Santa Vera Cruz	x	x
		Natividad	x	32 reses
San Juan Olocuilta	San Juan Olocuilta	San Benito de Palermo	14 pesos y 1 real	233 reses y 54 bestias caballares
		Santa Vera Cruz	x	84 reses
		Nuestra Señora de la Asunción	22 pesos y 1 real	154 reses
	San Juan Tacpac	Benditas Ánimas	22 pesos	53 reses
		Nuestra Señora de la O	68 pesos y 7 reales	199 reses
	Santa Catarina Cuiultitán	Asunción de Nuestra Señora	25 pesos	180 reses y 5 bestias caballares
Santiago Nonualco	Santiago Nonualco	Nuestra Señora del Rosario	x	14 reses
		Santa Vera Cruz	x	20 reses
	San Juan Nonualco	Nuestra Señora del Rosario		48 reses
		Santa Vera Cruz	3 tostones	24 reses
	San Pedro Nonualco	Candelaria		105 reses, 15 bestias caballares y 3 mulas
Ereguayquín	Uluazapa	Dulcísimo Nombre de Jesús	12 pesos	x
		Concepción de Nuestra Señora	61 pesos y 4 1/2 reales	x
	Jucuarán	Candelaria	30 pesos y 4 reales	x
	Jocoro	Candelaria	34 pesos	x
	Yucuaiquín	Hermandad de Santa Cruz	50 pesos	x
	Comacarán	Hermandad de San Sebastián	15 pesos	x
	Ereguayquín	Hermandad del Santo Cristo	x	x
		Hermandad de Nuestra Señora de la Asunción	16 pesos	x
San Miguel	Ciudad de San Miguel	Benditas Ánimas	x	x
		Señor de la Piedad	179 pesos y 4 reales	x
		San Nicolás Tolentino	28 pesos y 4 reales	x
		Santísimo Sacramento	2350 pesos impuestos a censo	x
		Nuestra Señora de los Reyes	10 pesos	x

		Hermandad de Nuestra Señora del Carmen	x	x
		Hermandad de Santa Rita	58 pesos	x
		Hermandad de San Sebastián	27 pesos y 4 reales	x
		Hermandad del Santo Cristo Crucificado	x	x
	San Pedro Moncagua	Benditas Ánimas	x	x
		Santa Ana	213 pesos	x
		Concepción de Nuestra Señora	17 pesos y 5 reales y medio	x
		Santa Lucía	x	x
		Candelaria	354 pesos y 2 reales	x
		Hermandad de San Nicolás Tolentino	x	x
	Santiago Quelepa	Concepción y Santo Cristo de la Caridad	x	x
	Convento de la Merced	Jesús Nazareno	x	x
	Sesori	Concepción de Nuestra Señora	193 pesos y 5 reales	x
	Cacahuatique	Hermandad de San Pedro Apóstol	162 pesos y 4 reales	x
San Juan Yayantique	Monleo	Nuestra Señora de la Concepción	161 pesos	x
	Yayantique	Hermandad de la Candelaria	43 pesos	x
	Convento de San Francisco	Concepción de Nuestra Señora	32 pesos	x
		San Benito	30 pesos	x
		Dolores	100 pesos	
		Santa Vera Cruz	x	x
		Hermandad de Santo Domingo	22 pesos y 4 reales	x
		Hermandad de San Antonio de Padua	50 pesos	x
		Hermandad de Santa Bárbara	39 pesos	x

Goascorán	Goascorán	Candelaria	28 pesos y 6 reales	191 reses
		Hermandad de las Benditas Ánimas	81 pesos y 2 reales	x
		Hermandad de San Antonio	52 pesos	70 reses y 11 bestias caballares
		Hermandad de Santa Catarina	x	x
	Langue	San Antonio	187 pesos	x
		Santísimo Sacramento	83 pesos y 1 real	x
		Hermandad de Nuestra Señora de los Ángeles	41 pesos y 3 reales	x
Gotera	Gotera	Santísimo Sacramento	705 pesos en censos	30 bestias caballares y 38 reses
		Benditas Ánimas	x	x
		San Sebastián	101 pesos y 1 1/2 real	x
		Concepción de Nuestra Señora	30 pesos	x
		Hermandad de Santa Rita	x	x
		Hermandad de San Benito	x	x
		Hermandad de Jesús Nazareno	x	x
	Guatagio	San Sebastián	x	x
	Haciendas del curato	Hermandad de Santa Ana	7 pesos y 4 reales	
		Hermandad de Nuestra Señora de Belén	29 pesos y 2 reales	x
		Hermandad de Nuestra Señora de Guadalupe	41 pesos y 4 reales	x
		Hermandad del Señor de Esquipulas	x	x
		Hermandad del Dulce Nombre de Jesús	4 pesos y 4 reales	x
		Hermandad de la Concepción	10 pesos	x
	San Juan Osicala	Cacaopera	Asunción de Nuestra Señora	64 pesos y 4 reales

	Sansimón	Nuestra Señora de la Concepción	77 pesos y 4 reales + 53 pesos y 2 reales de censo	x
	Osicala	Hermandad de Nuestra Señora de los Dolores	36 pesos	x
San Juan Bautista Chinameca	Chinameca	Señor de la Misericordia	70 pesos y 4 reales	x
		Nuestra Señora de la Natividad	x	x
		San Juan Bautista	x	x
		Jesús Nazareno	87 pesos	x
		San Andrés Apóstol	20 pesos	x
		Concepción de Xalapa	200 pesos	x
		San Benito de Palermo de Humaña	84 pesos	77 reses
	Tecapa y Zapotitán	Señor de la Caridad	96 pesos	x
		Dulcísimo Nombre de Jesús	122 pesos y 5 reales y 1/2	x
		San Sebastián	7 pesos y 1 real	x
		Santa María Magdalena	78 pesos	x
		Benditas Ánimas	x	x
		San Pedro	139 pesos	x
		Hermandad del Dulce Nombre de Jesús	37 pesos	
	Usulután	Santísimo Sacramento	3 pesos y 3 reales	47 reses
		Nuestra Señora de la Concepción	16 pesos y 5 reales	x
		Hermandad de San Sebastián	86 pesos y 1 real	x
	Jucuapan	Nuestra Señora del Rosario	x	x
		San Simón Apóstol	17 pesos	
	Lolotique	Asunción de Nuestra Señora	x	x

	Xiquilisco	Asunción de Nuestra Señora	113 pesos	100 reses
	Santa María de los Remedios	Nuestra Señora de los Remedios	4 pesos y 3 reales	x
		Hermandad de San Nicolás Tolentino	37 pesos y 3 reales	x
	Hacienda de Humaña	Hermandad de la Concepción	x	x
Xilobasco [Cojutepeque]	San Miguel Xilobasco	Santísimo Sacramento	x	x
		Santa Vera Cruz	x	x
		San Sebastián	x	x
		San Miguel	24 pesos y 2 reales	1 vaca y 1 yegua
		Hermandad de San José	25 pesos	38 reses, 1 caballo y 2 yeguas
		Hermandad de las Benditas Ánimas	x	x
	Sesuntepeque	Santa Vera Cruz	x	x
		Santísimo Sacramento	x	x
		San Sebastián	x	35 reses
	Goacotecti	Santa Vera Cruz	x	x
		Santa María Magdalena	x	x
	Apastepeque [Cojutepeque]	Istepeque	Santísimo Sacramento	29 tostones
Santa Vera Cruz			x	x
Hermandad de San Miguel			x	x
Hermandad de San Pedro Apóstol			x	x
Hermandad de San Cristóbal			x	x
Hermandad de San Sebastián			x	x
Hermandad de San Antonio			x	x
Hermandad de Santa María Magdalena			x	x
Hermandad de las Benditas Ánimas			x	82 reses
Apastepeque			Benditas Ánimas	42 tostones
		San Pedro	27 tostones	

		San Nicolás	190 tostones	236 reses y 34 bestias caballares
		Santa Vera Cruz	21 tostones	
		Santísimo Sacramento	67 tostones	24 reses
		Cofradía del Rosario (con hermandad de Benditas Ánimas)	x	x
		Hermandad de San Sebastián	x	x
		Hermandad de Santa Rita	x	x
		Hermandad de Nuestra Señora de la Misericordia	x	15 terneras
Cojutepeque [Cojutepeque]	Cojutepeque	Nuestra Señora de la Soledad		50 reses, 1 yegua y 1 burro
		Santa Vera Cruz	x	x
		Santísimo Sacramento	x	x
		Asunción de Nuestra Señora	x	x
		San Sebastián	x	x
		San Juan Bautista	x	x
		Hermandad de las Benditas Ánimas	x	x
		Hermandad de Nuestra Señora del Carmen	x	x
	San Martín Pululapa	Santísimo Sacramento	60 tostones	x
		San Sebastián		10 reses
		Natividad	Más de 200 tostones	36 reses y 1 caballo+135 reses que le deben
		Benditas Ánimas	x	26 reses y 2 bestias caballares
		Hermandad de San Nicolás Tolentino	x	x
		Hermandad del Dulce Nombre de Jesús	x	x
		Hermandad de la Santa Vera Cruz	x	x
	San Bartolomé Pululapilla	San Bartolomé	x	60 reses y 54 bestias caballares

		Dulcísimo Nombre de Jesús	x	x
		Hermandad del Santísimo Sacramento	x	x
	San Pedro Perulapam	Benditas Ánimas	20 tostones	1 vaca y 8 bestias caballares
		Santísimo Sacramento		
		San Pedro	x	101 vacas, 42 toros, 26 terneras, 2 bueyes y 6 bestias caballares
		Natividad de Nuestra Señora	x	x
		Hermandad de Nuestra Señora del Carmen	118 pesos	24 reses
		Hermandad de la Vera Cruz	x	x
		Hermandad de San Sebastián	x	x
Santa Lucía Suchitoto	Santa Lucía Suchitoto	Benditas Ánimas	x	16 reses
		San Sebastián	x	25 reses
		Santa Vera Cruz	x	4 reses
		Nuestra Señora de la Soledad	x	x
		Hermandad de Nuestra Señora de los Dolores	x	x
		Hermandad del Santísimo Sacramento	x	x
	Tenancingo	Natividad	x	427 reses, 38 bestias caballares y 1 burro
		Nuestra Señora del Rosario	x	278 reses, 25 muleros y 36 bestias caballares
		Hermandad de San Pedro Apóstol	x	x
		Hermandad de San Bartolomé	x	x
		Hermandad de la Santa Vera Cruz	x	x
		Hermandad de las Benditas Ánimas	x	81 reses

	San Cristóbal Jutiapa	Nuestra Señora de la Concepción	4 reales	87 reses	
		Santísimo Sacramento	6 pesos	x	
		Hermandad de San Cristóbal	x	x	
Tejutla	Santo Tomás Tejutla	Santo Tomás Apóstol		16 reses y 4 bestias caballares	
		Benditas Ánimas		50 reses	
		Hermandad de Nuestra Señora de la Asunción	30 pesos		
		Hermandad de la Concepción		30 reses	
		Hermandad de San Sebastián	x	x	
		Hermandad de Santa Ana	30 pesos	x	
		Hermandad de Jesús Nazareno	40 pesos	x	
		Hermandad de Nuestra Señora de los Dolores	30 pesos	x	
	Santo Tomás Citalá	Cofradía de la Concepción	5 pesos		
		Hermandad de las Benditas Ánimas	x	50 reses	
		Hermandad de la Concepción	200 pesos		
		Hermandad de San Sebsa	30 pesos	18 reses	
	Tonacatepeque [Tonacatepeque]	Tonacatepeque	Santa Vera Cruz	x	x
			Benditas Ánimas	x	150 reses y 36 bestias caballares
San Nicolás Obispo			x	40 reses y 20 bestias caballares	
Aculhuaca		Santa Vera Cruz	x	x	
Ayutuxtepeque		Santísimo Sacramento	x	x	
		Hermandad de San Sebastián	x	x	
Asunción Mexicanos		Dulcísimo Nombre de Jesús	x	x	
		Santa Vera Cruz	x	x	
San Sebastián Tesinca		San Sebastián	x	x	
Xilopango		Santa Vera Cruz	x	x	

	Soyapango	Santa Vera Cruz	x	x
Chalatenango	Chalatenango	Santísimo Sacramento	x	75 reses y 8 bestias caballares
		Nuestra Señora de la Candelaria	x	x
		San Sebastián	x	x
		Benditas Ánimas	x	x
		San Nicolás de la Penitencia	x	x
		Hermandad de Nuestra Señora de los Dolores	x	x
		Hermandad de Nuestra Señora del Carmen	x	22 reses
	Quezaltepeque	Nuestra Señora de la Concepción	9 pesos	6 reses
	San Miguel Techoncho	Nuestra Señora de la Natividad	x	88 reses
		Hermandad de San Antonio	x	50 reses
	Azcatagua	San Bartolomé	x	115 reses
	San Jacinto	San Jacinto	Santísimo Sacramento	x
Santa Vera Cruz			x	x
Hermandad de Santa Lucía			x	x
Hermandad de San Sebastián			x	x
Hermandad de las Benditas Ánimas			x	x
Hermandad de San Jacinto			x	x
Santa Cruz Panchimalco		Santa Vera Cruz	54 pesos y 2 reales	4 reses
		Santísimo Sacramento	5 pesos	6 reses
		Hermandad de San Antonio	x	10 reses
		Hermandad de las Benditas Ánimas	x	6 reses
Santos Inocentes Cuzcatlán		Santa Vera Cruz	x	x
		Santísimo Sacramento	23 tostones y 2 reales	101 reses y 26 bestias caballares
		Hermandad de San Sebastián	x	x
San Miguel Huizúcar		Santa Vera Cruz	38 tostones	59 reses y 20 bestias caballares

		Santísimo Sacramento	57 tostones	66 reses, 7 bestias caballares y 3 mulares
	Barrio de Santa Lucía	Santa Lucía	x	x
	Convento de Santo Domingo de San Salvador	Jesús Nazareno	x	x
		Santa Vera Cruz	x	x
		Hermandad de la Santa Cruz	x	x
		Hermandad de Santa Rita	x	x
San Pedro Metapán	San Pedro Metapán	Santa Vera Cruz	x	147 reses y 1 burro
		San Nicolás	x	x
		Santísimo Sacramento	x	83 reses
		Santa Vera Cruz	x	18 reses
		Concepción	x	12 reses
		San Sebastián	x	15 reses
		Santísimo Sacramento	96 pesos	480 reses
		Hermandad de las Benditas Ánimas	x	x
	Ostua	Señor Crucificado	10 pesos	451 reses, 123 yeguas, 58 caballos, 13 mulas, 2 burros
		Hermandad del Señor de Langue	x	115 reses
	Santiago Metapán	Nuestra Señora de la Concepción	x	300 reses, 64 terneros, 14 bestias caballares, 1 mula
		San Sebastián	x	5 reses
		Santa Vera Cruz	x	10 reses
		Santa Lucía	x	15 reses
Santiago		x	11 reses	
Texistepeque	Texistepeque	Santa Vera Cruz	x	6 reses
		Natividad	x	18 reses
	Güija	Concepción	30 pesos	100 reses, 30 yeguas, 1 burro obrero, 4 mulas y 3 caballos mansos
	Chiconguezat	Concepción		34 reses, 18 yeguas, 1 pollino (burro), 3 caballos

		Concepción	25 pesos	33 reses, 4 yeguas, 2 caballos	
	Masahuat	Asunción		58 reses, 30 yeguas, 1 burro obrero, 5 mulas y 7 caballos	
	Tacachico	Concepción		68 reses, 11 yeguas y 1 caballo	
Santa Ana	Santa Ana	Caridad	42 pesos y 1/2 real	x	
		Santa Rosa	117 pesos y 4 reales y medio	x	
		Rosario	41 pesos	x	
		Santísimo Sacramento	400 pesos		
		Natividad	x	132 reses y 5 caballos	
		Nuestra Señora del Carmen	x pesos y 4 reales	267 reses, 66 caballos, 8 mulas y 1 burro	
		Santísimo Sacramento	x	300 reses	
		San Juan	x	x	
		Santa Vera Cruz	x	x	
		Santa Bárbara	x	x	
		Rosario	x	x	
		San Lorenzo	x	x	
		Hermandad de Ánimas	x	x	
		Hermandad de Ánimas	x	x	
		Santa Lucía	San Antonio de Padua		53 reses y 34 bestias caballares
			Hermandad de Santa Lucía	147 tostones y 2 reales	
		Coatepeque	Nuestra Señora de la Asunción	x	x
San José	x		x		
Santiago Chalchuapa	Santiago Chalchuapa	San José	83 pesos y 3 reales	212 reses, 238 bestias caballares	
		Nuestra Señora del Rosario	144 pesos		
		Nuestra Señora de los Dolores	60 pesos	100 reses y 3 bestias caballares	
		Santo Cristo de la Caridad	101 pesos y 3 reales y medio		

		Santísimo Sacramento	37 pesos	143 reses, 249 bestias caballares y 7 bestias mulares
		Benditas Ánimas	51 pesos y 2 reales y medio	508 reses, 1441 bestias caballares, 15 bestias mulares y 1 burro hechor
		San Sebastián	41 pesos y 5 reales	712 reses, 327 bestias caballares, 19 bestias mulares y 1 burro hechor
		Santa Vera Cruz	14 pesos y medio real	71 reses y 53 bestias caballares
		San Juan	18 pesos 1 real	56 reses, 112 bestias caballares, 6 bestias mulares y 1 burro hechor
		Nuestra Señora de la Asunción	9 pesos y 4 reales y medio	132 reses, 96 bestias caballares y 1 burro pequeño
		Hermandad de la Concepción	x	x
	Atiquizaya	Nuestra Señora de la Concepción	47 pesos	640 reses, 1054 bestias caballares, 10 bestias mulares y 1 burro hechor
		Hermandad de Santos Inocentes Mártires	59 pesos	x

REFERENCIAS

Archivos

Archivo General de Centroamérica (AGCA).

Archivo General de Indias (AGI).

Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala (AHAG).

Archivo Histórico Nacional (AHN).

Biblioteca Nacional de España (BNE).

Fuentes primarias impresas

Cartas de relación y otros documentos, 3.^a ed., 33-55. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2000.

Cobarruvias, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Vol. 2. 2 vols. Madrid: por Melchor Sánchez, 1673.

Cortés y Larraz, Pedro. *Descripción Geográfico-Moral de la Diócesis de Guatemala*. Vol. 1. 2 vols. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1958.

Díez de la Calle, Juan. *Memorial y noticias sacras y reales del imperio de las Indias Occidentales*. Madrid, 1646.

Gage, Tomas. *Nueva relación que contiene los viajes de Tomas Gage en la Nueva España*. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1946.

Juarros, Domingo. *Compendio de la Historia de la Ciudad de Guatemala*. Vol. I. 2 vols. Guatemala: Por D. Ignacio Beteta, 1808.

López de Ayala, Ignacio, trad. *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*. París: Librería de A. Bouret y Morel, 1848.

Martínez Ferrer, Luis, ed. *Decretos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*. Vol. II. 2 vols. Investigaciones. Zamora: El Colegio de Michoacán, Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2009.

Murillo Velarde, Pedro. *Cursus Iuris Canonici Hispani et Indici/Curso de derecho canónico hispano e indiano*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2005.

Peña Montenegro, Alonso de la. *Itinerario para parrochos de indios, en que se tratan las materias mas particulares, tocantes a ellos, para su buena administracion*. Amberes: en casa de Juan Bautista Verdussen, mercader de libros, 1668.

Pérez de Velasco, Andrés Miguel. *El pretendiente de curatos instruido, para si lograre su pretension, y desengañado, para que si no es unicamente la honra de Dios, y el bien de las Almas, quien le mueve,*

desista de pretender, y no sea cura. Respuesta. Puebla de los Ángeles: en la Imprenta del Colegio Real de S. Ignacio de la Puebla, 1765.

Real Academia Española. *Diccionario de la lengua castellana.* 6 vols. Madrid: en la Imprenta de Francisco del Hierro, impresor de la Real Academia Española, 1729.

Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. Madrid: por Iulian de Paredes, 1680.

Remesal, Antonio de. *Historia de la provincia de S. Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de Ntro. Glorioso padre Santo Domingo.* Madrid: por Francisco de Angulo, 1619.

Ruz, Mario Humberto (dir.) *Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales.* 4 tomos. México: UNAM, 2002-2008.

Ruz, Mario Humberto (dir.) *Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales.* Tomo 5. México: UNAM, *en prensa.*

Siria, Antonio de. *Vida admirable y prodigiosas virtudes de la V. Sierva de Dios D. Ana Guerra de Jesús.* Guatemala: por el Br. Antonio de Velasco, 1716.

Solórzano Pereira, Juan de. *Politica Indiana.* Madrid: en la Oficina de Diego Díaz de la Carrera, 1647.

Vázquez, Francisco. *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala de la Orden de N. Seráfico Padre San Francisco en el Reino de Nueva España.* 4 vols. Guatemala: Tipografía Nacional, 1937-1944

Ximénez, Francisco. *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, Orden de Predicadores.* 5 vols. Guatemala: Tipografía Nacional, 1929-1931.

———. *Cuarta parte (libro séptimo) de la Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, Orden de Predicadores.* Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1971.

Bibliografía

Acuña Ortega, Víctor H. “Capital comercial y comercio exterior en Centroamérica durante el siglo XVIII”. *Mesoamérica*, n.º 4 (1982): 302-31.

Agüero, Alejandro. “Las categorías básicas de la cultura jurisdiccional”. *Cuadernos de derecho judicial*, n.º 6: Ejemplar dedicado a “De justicia de jueces a justicia de leyes: hacia la España de 1870 (2006): 21-58.

Aguirre Salvador, Rodolfo. *Cofradías y asociaciones de fieles en la mira de la Iglesia y de la Corona: arzobispado de México, 1680-1750.* México: UNAM, IISUE, 2018.

———. “Hacer parroquia: clero, fieles y cofradías en las minas de Pachuca”. En *La Iglesia en la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII*, coordinado por Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano, 163-94. Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”-BUAP, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2019.

- . “La diversificación de ingresos parroquiales y el régimen de sustento de los curas. Arzobispado de México, 1700-1745”. *Relaciones. Estudios de Historia y sociedad* 36, n.º 142 (2015): 195-235.
- . “La integración de las haciendas a la jurisdicción parroquial en el arzobispado de México, 1650-1750”. En *La Iglesia y sus territorios, siglos XVI-XVIII*, coordinado por María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, 243-78. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2020.
- . “Nuevos cambios sociales y reajustes parroquiales, 1640-1750”. En *Conformación y cambio parroquial en México y Yucatán, siglos XVI-XIX*, coordinado por Rodolfo Aguirre Salvador, 87-154. La Real Universidad de México. Estudios y textos 37. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2017.
- . “Parroquias”. *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series*, n.º 2020-10 (2020). <https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3609780>.
- . “Rentas parroquiales y poderes locales en una región novohispana. Yahualica, 1700-1743”. En *La Iglesia en Nueva España: relaciones económicas e interacciones políticas*, coordinado por Francisco Javier Cervantes Bello, 115-40. Puebla, México: ICSyH-BUAP, IIH-UNAM, 2010.
- . *Un clero en transición: población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Bonilla Artiga Editores, 2012.
- . “Una compleja etapa formativa, 1521-1640”. En *Conformación y cambio parroquial en México y Yucatán (siglos XVI-XIX)*, coordinado por Rodolfo Aguirre Salvador, 25-86. La Real Universidad de México. Estudios y textos 37. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2017.
- Alquicira Escartín, Irais. “Redes de abasto y sociedad en el Reino de Guatemala durante el siglo XVII”. CIESAS-Peninsular, 2017.
- Álvarez Icaza Longoria, María Teresa. *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015.
- Álvarez Icaza Longoria, María Teresa, y Rodolfo Aguirre Salvador. “La reorganización parroquial en la era de las secularizaciones, 1750-1813”. En *Conformación y cambio parroquial en México y Yucatán (siglos XVI-XIX)*, coordinado por Rodolfo Aguirre Salvador, 155-207. México: UNAM, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2017.
- Álvarez Sánchez, Adriana. “La Real Universidad de San Carlos de Guatemala. 1676-1790”. Tesis de doctorado, Universidad de Santiago de Compostela, 2007.
- . “Las cátedras de lenguas indígenas en la Universidad del Reino de Guatemala, siglos XVII-XIX”. *Estudios de Cultura Maya* 46 (2015): 119-39.

- . “Los grados de la Real Universidad de San Carlos de Guatemala. Siglos XVII y XVIII”. En *Matrícula y lecciones. XI Congreso Internacional de Historia de las universidades hispánicas*, 1:197-216. Valencia: Universidad de Valencia, 2011.
- . *Patronazgo y educación. Los proyectos de la Real Universidad de San Carlos de Guatemala (1619-1687)*. Jornadas. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2014.
- Arcuri, Andrea. “Confesionalización y disciplinamiento social: dos paradigmas para la historia moderna”. *Hispania Sacra* LXXI, n.º 143 (2019): 113-29. <https://doi.org/10.389/hs.2019.008>.
- Barabas, Alicia. “La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca”. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, n.º 14 (2004): 145-68.
- Barabas, Alicia M. “El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México”. *Avá. Revista de Antropología*, n.º 17 (2010).
- Barberena, Santiago I. *Historia de El Salvador*. Vol. 1. San Salvador: Imprenta Nacional, 1914.
- Barral, María Elena. “Pensar espacialmente la diócesis de Buenos Aires (siglo XVII - principios del XIX)”. *Prohistoria* XXII, n.º 31 (2019): 21-44.
- Barrientos Grandón, Javier. “Bienes de los clérigos (DCH)”. *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series*, n.º 15 (2019): 1-27.
- . “El cursus de la jurisdicción letrada en las Indias (s.XVI-XVII)”. En *El gobierno de un mundo: virreinato y audiencias en la América Hispánica*, editado por Feliciano Barrios Pintado, 633-710. Castilla-La Mancha: Universidad de Castilla-La Mancha, 2004.
- Barriera, Darío G. *Abrir puertas a la tierra: microanálisis de la construcción de un espacio político: Santa Fe, 1573-1640*. 2.^a ed. Santa Fe: Ministerio de Innovación y Cultura de la Provincia de Santa Fe, Museo Histórico Provincial Brigadier Estanislao López, 2017.
- Barriera, Darío G., y Miriam S. Moriconi. “Gobiernos y territorialidades: Coronda, de caserío a curato (Santa Fe, Gobernación y Obispado de Buenos Aires, 1660-1749)”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2015. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.67858>.
- Bechtloff, Dagmar. “La formación de una sociedad intercultural: las cofradías en el Michoacán colonial”. *Historia Mexicana* XLIII, n.º 2 (1993): 251-63.
- Belaubre, Christophe. “Elus du monde et élus de Dieu: les familles de pouvoir et le haut clergé en Amérique centrale, 1753-1829”. Tesis de doctorado, Universidad de Toulouse le Mirail, 2001.
- . “Poder y redes sociales en Centroamérica: el caso de la orden de los dominicos (1757-1829)”. *Mesoamérica*, n.º 41 (2001): 31-76.
- Bonnefoy, Baptiste. “Notabilidad urbana, poder y evergetismo en la Guatemala colonial”. *Fronteras de la Historia* 26, n.º 1 (2021): 200-228.

- Brading, David. “Sacerdotes e indios: el ministerio parroquial”. En *La Nueva España. Patria y religión*, traducido por Dennis Peña, 221-48. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Brading, David A. *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Bravo Rubio, Berenise. “Curas de almas, fieles y sacramentos. La configuración de Trento en la primera parroquia de españoles y castas de la ciudad de México: el Sagrario metropolitano (1690-1728)”. Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, 2020.
- Browning, David. *El Salvador, la tierra y el hombre*. 4.^a ed. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, Concultura, 1998.
- Cabezas Carcache, Horacio. “Las encomiendas”. En *Historia General de Guatemala*, dirigido por Ernesto Chinchilla Aguilar, 2. Desde la Conquista hasta 1700:373-86. Guatemala: Asociación de Amigos del País, Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1994.
- . “Organización política de los Indios”. En *Historia General de Guatemala*, dirigido por Ernesto Chinchilla Aguilar, 2. Desde la Conquista hasta 1700:143-54. Guatemala: Asociación de Amigos del País, Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1994.
- Calderón, José Tomás. *Prontuario geográfico de El Salvador*. San Salvador: Tipografía de la Unión, 1932.
- Calderón Morán, José Raymundo. “Resumen histórico, urbano y arquitectónico de San Vicente de Austria y Lorenzana”. *La Universidad* 5 (2016): 71-87.
- Carbajal López, David. *Cuerpos profanos o fondos sagrados. La reforma de cofradías en Nueva España y Sevilla durante el Siglo de las Luces*. Lagos de Moreno: Centro Universitario de Los Lagos, Universidad de Guadalajara, 2015.
- . “La reforma de las cofradías novohispanas en perspectiva comparada: procedimientos, definiciones y alcances, 1750-1820”. En *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, coordinado por María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, 325-50. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014.
- Carmack, Robert M. “Introducción: Centroamérica aborígen en su contexto histórico y geográfico”. En *Historia General de Centroamérica*, editado por Robert M. Carmack, 2.^a ed., 1: Historia Antigua:15-59. San José: Flacso - Programa Costa Rica, 1994.
- Carrillo Cázares, Alberto. *Michoacán en el otoño del siglo XVII*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1993.
- . “Un problema central. El Concilio Tercero y la capacidad de los clérigos para administrar las parroquias en la lengua de sus naturales”. En *Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*, editado por Andrés Lira, Alberto Carrillo y Claudia Ferreira, 425-47. Debates. Zamora: El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, 2013.

- Casasola Vargas, Silvia Priscila. “La élite urbana de Santiago de Guatemala (1632-1775): un estudio de redes”. *Revista de Historia*, n.º 38 (1998): 63-85.
- Castellón Osegueda, José Ricardo. *Secretos de familia. La familia y su movilidad en El Salvador colonial. Siglo XVIII*. San Salvador: Editorial Universidad Don Bosco, 2019.
- . “Vida, alimentación y fiestas en los territorios del Reino de Guatemala. San Salvador y Sonsonate, siglo XVIII”. Tesis de doctorado, Universidad Pablo de Olavide, 2013.
- Castillo Palma, Norma A. *Cholula. Sociedad mestiza en ciudad india*. 2.^a ed. Iztapalapa: Universidad Autónoma Metropolitana, Plaza y Valdés, 2008.
- Cervantes Bello, Francisco Javier. “La disputa por el pago de obvenciones y derechos parroquiales entre la feligresía de Tlaxcala y los obispos de Puebla, C.1650-1700”. En *La construcción de la feligresía. Control, negociación y conflicto en la Iglesia novohispana*, coordinado por Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano, 87-121. Puebla: ICSyH-BUAP, IHH-UNAM, 2021.
- . “La Iglesia en la conformación del territorio. Reflexiones sobre el caso del obispado de Puebla, siglos XVI-XIX”. En *Puebla: territorio y globalización. Variaciones sobre un problema*, coordinado por Francisco Javier Cervantes Bello. Puebla: ICSyH-BUAP, 2009.
- . “Las reformas eclesiásticas y la territorialización del obispado de Puebla, c. 1570-1660”. En *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, coordinado por María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, 167-200. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014.
- Cervantes Bello, Francisco Javier, y María del Pilar Martínez López-Cano. “Introducción”. En *La construcción de la feligresía. Control, negociación y conflicto en la Iglesia novohispana*, 5-12. Puebla: ICSyH-BUAP, IHH-UNAM, 2021.
- Chamberlain, Robert S. “The Early Years of San Miguel de la Frontera”. *The Hispanic American Historical Review* 27, n.º 4 (1947): 623-46.
- Chiquín Enriquez, Selvin Johany Jerónimo. “Administrar la justicia en la Provincia de Guatemala: ministros, tribunales y jurisdicciones (siglos XVI-XVII)”. Universidad de San Carlos de Guatemala, 2019.
- Collins, Anne Cox. “Colonial Jacaltenango, Guatemala: the Formation of a Corporate Community”. Tesis de doctorado, Tulane University, 1980.
- Concohá Chet, Héctor. “El concepto de montañés entre los kaqchiqueles de San Juan Sacatepéquez, 1524-1700”. En *La época colonial en Guatemala. Estudios de historia cultural y social*, editado por Robinson Herrera y Stephen Webre, 19-41. Guatemala: Editorial Universitaria, 2013.
- Conde, Alejandro. “La vicaría territorial de San Miguel, 1599-1812”. *Anuario Estudios Cuarta Época*, n.º 1 (2016): 47-73.

- Contreras Sánchez, Alicia del Carmen. *Capital comercial y colorantes en la Nueva España. Segunda mitad del siglo XVIII*. Zamora: El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma de Yucatán, 1996.
- Dávila Mendoza, Dora. “Casa, calle e iglesia. Familias y espacios sociales”. En *Espacios en la historia. Invención y transformación de los espacios sociales*, 309-31. El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2014.
- Delgado Acevedo, Jesús. *Historia de la Iglesia en El Salvador*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2011.
- Delgado, Jessica L. “Sacred practice, intimate power: Laywomen and the Church in colonial Mexico”. Tesis de doctorado, University of California, 2009.
- Domínguez Reyes, José Gabriel. “El bienestar de la Iglesia y el Estado: la gestión episcopal de Francisco Polanco, obispo de Chiapas (1777-1784)”. Tesis de doctorado, El Colegio de Michoacán, 2016.
- Dougnac Rodríguez, Antonio. *Manual de historia del derecho indiano*. 2.^a ed. Serie Estudios Históricos 47. México: McGraw Hill, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998. <http://ru.juridicas.unam.mx/xmlui/handle/123456789/10857>.
- Erquicia Cruz, José Heriberto. “Añil, demografía y poder en San Vicente y San Miguel de la provincia de San Salvador del Reyno de Guatemala (1750-1810)”. Tesis de doctorado, Universidad Pablo de Olavide, 2018. Añil, demografía y poder.
- . *Obrajes de añil coloniales de dos departamentos de San Vicente y La Paz, El Salvador*. Colección Investigaciones 14. San Salvador: Universidad Tecnológica de El Salvador, 2012.
- Escalante Arce, Pedro. *Códice Sonsonate. Crónicas hispánicas*. 2 vols. San Salvador: Consejo Nacional para la Cultura y el Arte, Dirección General de Publicaciones e Impresos, 1992.
- . *Los tlaxcaltecas en Centro América*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2004.
- Fernández Molina, José Antonio. *El Salvador: la huella colonial*. San Salvador: Fomento Cultural, Banco Agrícola Comercial de El Salvador, 1996.
- . *Pintando el mundo de azul. El auge añilero y el mercado centroamericano. 1750-1810*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2003.
- Flores, Paola Michel. “Tierras sagradas: territorialidad y feligresía en la parroquia de San Juan Bautista de Tulancingo, 1754-1803”. Tesis de maestría, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2017.
- Fonseca Corrales, Elizabeth. “Economía y sociedad en Centroamérica (1540-1680)”. En *Historia General de Centroamérica*, editado por Julio Pinto Soria, 2.^a ed., 2. El régimen colonial (1524-1750):95-150. San José: Flacso - Programa Costa Rica, 1994.
- Fowler, William R. “La población nativa de El Salvador al momento de la conquista española”. *Mesoamérica*, n.º 15 (1988): 79-116.

- . “The Pipil-Nicarao of Central America”. Tesis de doctorado, The University of Calgary, 1981.
- Garavaglia, Juan Carlos, y Juan Carlos Grosso. “Indios, campesinos y mercado. La región de Puebla a finales del siglo XVIII”. *Historia Mexicana* XLVI, n.º 2 (1996): 245-78.
- García Añoveros, Jesús María. “La Iglesia en el Reino de Guatemala”. En *Historia General de Guatemala. Tomo II. Dominación española: desde la Conquista hasta 1700*, dirigido por Ernesto Chinchilla Aguilar, 155-82. Guatemala: Asociación de Amigos del País, Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1995.
- . “La Iglesia en la Diócesis de Guatemala”. En *Historia General de Guatemala. Tomo III. Siglo XVIII hasta la Independencia*, dirigido por Cristina Zilbermann de Luján, 57-82. Guatemala: Asociación de Amigos del País, Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1995.
- . “Situación social de la Diócesis de Guatemala a finales del siglo XVIII”. Tesis de licenciatura, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1980.
- García Ayuardo, Clara. *Desencuentros con la tradición. Los fieles y la desaparición de las cofradías de la Ciudad de México en el siglo XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, Conaculta, 2015.
- . “Para escribir una historia del cristianismo en México: las cofradías novohispanas y sus fuentes”. En *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesíásticas, siglos XVI-XVIII*, editado por Doris Bieñko de Peralta y Berenise Bravo Rubio, 125-46. México: INAH, ENAH, 2008.
- García Martínez, Bernardo. *Los pueblos de la sierra: el poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. México: El Colegio de México, 2005.
- . “Representaciones del poder en los pueblos indios del centro de México en la época colonial. Notas para una revisión conceptual (primera parte)”. En *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, editado por Oscar Mazín, 403-13. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2012.
- García Redondo, José María. “Negociar la distancia. El discurso territorial y la administración parroquial de las haciendas en los albores del IV Concilio Provincial Mexicano”. *Signos Históricos* 22, n.º 43 (s. f.): 72-111.
- Gaudemet, Jean. “La paroisse au Moyen Âge”. *Revue d'histoire d'Église de France* 59, n.º 162 (1973): 5-21.
- Gayol, Víctor. “Estilo, suplicación y dispensa. Flexibilidad y particularismo de la cultura jurídica en el arte de gobernar”. En *Cultura y arte de gobernar en espacios y tiempos mexicanos*, editado por Nelly Sigaut y Thomas Calvo, 141-60. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2015.
- Genicot, Léopold. *Comunidades rurales en el occidente medieval*. Barcelona: Crítica, 1993.
- Gerhard, Peter. “Un censo de la diócesis de Puebla en 1681”. *Historia Mexicana* 30, n.º 4 (1981): 530-60.

- Gibson, Charles. *Los aztecas bajo el dominio colonial (1519-1810)*. 8.^a ed. México: Siglo XXI, 1984.
- Godelier, Maurice. “Territorio y propiedad en algunas sociedades precapitalistas”. En *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*, traducido por A. J. Desmond, 95-150. Madrid: Taurus, 1989.
- Gómez Carrillo, Agustín. *Historia de la América Central*. Vol. 3. 5 vols. Guatemala: Tipografía Nacional, 1895.
- Gómez Vázquez, Ulises Antonio. “Laudare, Benedicere y Praedicare. La experiencia de la orden de Santo Domingo en la provincia de los Llanos. Tierras, trapiches y capellanías en el priorato de Socoltenango, 1609-1706”. Tesis de maestría, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, 2020.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. “La trampa de las castas”. En *La sociedad novohispana: estereotipos y realidades*, de Pilar Gonzalbo Aizpuru y Solange Alberro. México: El Colegio de México, 2013.
- González Enciso, Agustín. *Felipe V: la renovación de España. Sociedad y economía en el reinado del primer Borbón*. Pamplona: EUNSA, 2003.
- González Galeotti, Francisco Rodolfo. “Comercio franco y mercaderes en la Carrera de Guatemala (1740-1822)”. Tesis de doctorado, El Colegio de Michoacán, 2020.
- González Orellana, Carlos. *Historia de la educación en Guatemala*. 6.^a ed. Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos de Guatemala, 2007.
- González Torres, Julián. “La Diócesis de San Salvador a mediados del siglo XIX. Los desafíos del obispo Tomás Miguel Pineda y Saldaña”. *Hispania Sacra* LXXIII, n.º 148 (2021): 545-60.
- . “Vida material y espiritual en los curatos de San Salvador y Sonsonate en el último cuarto del siglo XVIII”. *Revista Pueblos y fronteras digital* 17 (2022): 1-31.
- Gutiérrez Álvarez, Coralia. “Violencia, resistencias y justicia en los pueblos de indios. El caso de Dolores Izalco, Alcaldía Mayor de Sonsonate, 1794”. En *Mestizaje, poder y sociedad. Ensayos de historia colonial de las provincias de San Salvador y Sonsonate*, compilado por Ana Margarita Gómez y Sajid Herrera, 159-81. San Salvador: FLACSO - Programa El Salvador, 2003.
- Hautefeuille, Florent. “Cartographier les territoires paroissiaux dans le Sud-Ouest de la France (Moyen Âge, époque moderne)”. *Siècles. Revue du Centre D'Histoire “Espaces et Cultures”*, n.º 52 (2022).
- Hernández Mendez. “La orden de los dominicos en el Reino de Guatemala, 1535-1700”. Informe de investigación. Guatemala: USAC, DIGI, Escuela de Historia, IIHAA, 2000.
- Herrera Mena, Sajid Alfredo. *El ejercicio de gobernar. Del cabildo borbónico al ayuntamiento liberal. El Salvador colonial, 1750-1821*. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, 2013.

- Herrera Reina, Martha Marielba. “La fiesta del Cristo Negro de Juayúa: religiosidad popular y reinención de la tradición”. Tesis de licenciatura, Universidad Tecnológica de El Salvador, 2010.
- Herrera, Sajid Alfredo. “Una aproximación a las desigualdades de la vida agraria colonial en Centroamérica. Los cabildos de indios y sus informes contables: Sonsonate, 1785-1788”. En *Historia de las desigualdades sociales en América Central. Una visión interdisciplinaria. Siglos XVIII-XXI*, 3-23. San José: Vicerrectoría de Investigación, Centro de Investigaciones Históricas de América Central, 2016.
- Hespanha, Antonio M. *Vísperas del Leviatán. Instituciones y poder político (Portugal, siglo XVII)*. Madrid: Taurus, s. f.
- Hill, Robert M., II. “Manteniendo el culto a los santos: aspectos financieros de las instituciones religiosas en el altiplano maya colonial”. *Mesoamérica* 7, n.º 11 (1986): 61-77.
- Iogna-Prat, Dominique, y Élisabeth Zadora-Rio, eds. “La paroisse, genèse d’une forme territoriale”. *Médiévales*, n.º 49 (2005).
- Kramer, Wendy, W. George Lovell, y Christopher H. Lutz. “La conquista española de Centroamérica”. En *Historia General de Centroamérica*, editado por Julio Pinto Soria, 2.ª ed., 2. El régimen colonial (1524-1750):21-94. San José: Flacso - Programa Costa Rica, 1994.
- Lardé y Larín, Jorge. *El Salvador: descubrimiento, conquista y colonización*. 2.ª ed. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2000.
- . *El Salvador: historia de sus pueblos, villas y ciudades*. 2.ª ed. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2011.
- . *El Salvador: inundaciones e incendios, erupciones y terremotos*. 2.ª ed. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2000.
- Lauria-Santiago. *Una república agraria. Los campesinos en la economía y la política de El Salvador en el siglo XIX*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2003.
- Leavitt-Alcántara, Brianna. *Alone at the Altar. Single Women and Devotion in Guatemala, 1670-1780*. Stanford: Stanford University Press, 2018.
- León Maldonado, Oralia Elubia de, y Oralia Angélica López Aguilar. “Los fondos de bienes de comunidades indígenas en el Reino de Guatemala (1550-1821)”. Informe de investigación. Guatemala: DIGI-USAC, IHHAA, 2002.
- Levi, Giovanni. *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piemontés del siglo XVII*. Madrid: Nerea, 1990.
- Lira González, Andrés. “La voz comunidad en la recopilación de 1680”. *Relaciones. Estudios de Historia y sociedad* V, n.º 18 (1984).
- Lokken, Paul. “Génesis de una comunidad afro-indígena en Guatemala: la villa de San Diego de la Gomera en el siglo XVII”. *Mesoamérica*, n.º 50 (2008): 37-65.

- . “Mulatos, negros y el mestizaje en las Alcaldías mayores de San Salvador y Sonsonate (siglo XVII)”. En *Mestizaje, poder y sociedad. Ensayos de historia colonial de las Provincias de San Salvador y Sonsonate*, compilado por Margarita Gómez y Sajid Alfredo Herrera, 3-27. San Salvador: FLACSO - Programa El Salvador, 2003.
- Lokken, Paul Thomas. “From Black to Ladino: People of African Descent, Mestizaje, and Racial Hierarchy in Rural Colonial Guatemala, 1600-1730”. University of Florida, 2000.
- López Bernal, Carlos Gregorio. “Religiosidad, resistencia y sincretismo cultural en las provincias de Sonsonate y San Salvador”. *Revista Humanidades*, n.º 6 (IV época) (2021): 10-27.
- López Mejía Velásquez, María Eugenia. “Pueblos de indios, de ladinos y de mulatos de San Salvador y Sonsonate en tiempos de reformas y transiciones políticas (1737-1841)”. El Colegio de Michoacán, 2017.
- Lotz-Heumann, Ute. “The Concept of “Confessionalization”: a Historiographical Paradigm in Dispute”. *Memoria y Civilización*, n.º 4 (2001): 93-114.
- Lovell, George, Christopher H. Lutz, Wendy Kramer, y William R. Swezey. “*Strange Lands and Different People*”. *Spaniards and Indians in Colonial Guatemala*. Norman: University of Oklahoma Press, 2013.
- Luján Muñoz, Jorge. “Política fundacional en los siglos XVI y XVII”. En *Historia General de Guatemala*, dirigido por Ernesto Chinchilla Aguilar, 2. Desde la Conquista hasta 1700:131-42. Guatemala: Asociación de Amigos del País, Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1994.
- Lundberg, Magus. *Unificación y conflicto. La gestión episcopal de Alonso de Montúfar OP, Arzobispo de México, 1554-1572*. Traducido por Alberto Carrillo Cázares. Investigaciones. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2009.
- Lutz, Christopher H. *Santiago de Guatemala. Historia social y económica, 1541-1773*. Guatemala: Editorial Universitaria, 2005.
- MacLeod, Murdo J. “Desde el Mediterráneo y España hasta la Guatemala indígena. Las transformaciones de una institución colonial: la cofradía, 1580-1750”. En *Formaciones religiosas en la América colonial*, coordinado por María Alba Pastor y Alicia Mayer. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2000.
- . *Spanish Central America. A Socioeconomic History, 1520-1720*. Austin: University of Texas Press, Teresa Lozano Long Institute of Latin American Studies, 2008.
- Mantecón Movellán, Tomás. “Formas de disciplinamiento social, perspectivas históricas”. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 14, n.º 2 (2010): 263-95.
- Marichal, Carlos, y Johanna von Grafenstein. “Introducción”. En *El secreto del Imperio Español: los situados coloniales en el siglo XVIII*, coordinado por Carlos Marichal y Johanna von Grafenstein. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos; Instituto Mora, 2012.

- Martín Gabaldón, Marta. “Espacio, territorio y paisaje cultural en los estudios coloniales. Qué, para qué, cómo y hacia dónde”. En *Enfoques y perspectivas para la historia de Nueva España*, editado por María del Pilar Martínez López-Cano, 161-202. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2021.
- Martínez López-Cano, María del Pilar, y Francisco Javier Cervantes Bello. “Introducción”. En *La Iglesia y sus territorios, siglos XVI-XVIII*, 7-18. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2020.
- Martiré, Eduardo. “Algo más sobre Derecho Indiano (entre el *ius commune* medieval y la modernidad)”. *Anuario de Historia del Derecho Español*, n.º 73 (2003): 231-64.
- Matthew, Laura E. *Memories of Conquest. Becoming Mexicano in Colonial Guatemala*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2012.
- Matthew, Laura, y William R. Fowler. “A Tense Convivencia. Place Making, Pluralism, and Violence in Early Spanish Central America”. En *The Global Spanish Empire. Five Hundred Years of Place Making and Pluralism*, editado por Christine D. Beaulé y John G. Douglass, 130-49. Tucson: The University of Arizona Press, 2020.
- Mazel, Florian, dir. *L'espace du diocèse: Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval (Ve-XIIIe siècle)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008.
- . *L'évêque et le territoire. L'invention médiévale de l'espace (Ve-XIIIe siècle)*. París: Éditions du Seuil, 2016.
- Mazín, Óscar. “De mojoneras, espacios y territorios. Reflexiones sobre las diócesis en las Indias Occidentales de España”. En *La Iglesia y sus territorios*, coordinado por María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, 181-208. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2020.
- . “Indios, orden social y padrones del Sagrario metropolitano de México”. En *Vestigios de un mismo mundo*. Morelia: Centro Cultural Clavijero, 2012.
- . “Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII”. En *La Iglesia y el Centro-Occidente de México. De la singularidad a la universalidad. A través de Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 211-30. Textos escogidos. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2014.
- Medina Suárez, Víctor Hugo. *La consolidación del clero secular en el Obispado de Yucatán, siglo XVIII*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Anáhuac Veracruz, 2022.
- Merdignac, Bernard, Daniel Pichot, Georges Provost, y Louisa Plouchart, dirs. *La paroisse, communauté et territoire: Constitution et recomposition du maillage paroissial*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2013.
- Montes Mozo, Santiago. *Etnohistoria de El Salvador. El guachival centroamericano*. Vol. 1. 2 vols. San Salvador: Ministerio de Educación, Dirección de Publicaciones, 1977.

- Moriconi, Miriam. “De la dimensión territorial de la Iglesia a la dimensión territorial de las agencias eclesiásticas”. *Anuario IEHS* 31, n.º 1 (2016): 99-117.
- Obara-Saeki, Tadashi, y Juan Pedro Viqueira Albán. *El arte de contar tributarios. Provincia de Chiapas, 1560-1821*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2017.
- O’Flaherty, Edward Martin. “Institutionalization of the Catholic Church in the Americas: the Case of Colonial Guatemala, 1524-1563”. Tesis de doctorado, University of Pennsylvania, 1979.
- O’Phelan Godoy, Scarlet. “Tiempo inmemorial, tiempo colonial: un estudio de casos”. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, n.º 4 (1993): 3-20.
- Oss, Adriaan C. van. *Catholic Colonialism. A Parish History of Colonial Guatemala, 1524-18*. Cambridge Latin American Studies 57. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Palma Murga, Gustavo. “Economía y sociedad en Centroamérica (1680-1750)”. En *Historia General de Centroamérica*, editado por Julio Pinto Soria, 2.ª ed., 2. El régimen colonial (1524-1750):219-306. San José: Flacso - Programa Costa Rica, 1994.
- Palomo, Federico. ““Disciplina christiana”. Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna”. *Cuadernos de Historia Moderna*, n.º 18 (1997): 119-36.
- Palomo Infante, María Dolores. ““Y lo demás se repartió en los hijos del pueblo”. Las cofradías indígenas tzeltales de los valles de Teopisca, Chiapas, y su actividad crediticia, siglo XVIII”. *Estudios de Cultura Maya XXVIII* (2006): 141-67.
- Parrilla Albuerne, Ana María, y José Javier Guillén Villafuerte. “Los propios, arbitrios y bienes de comunidad en el Reino de Guatemala. Una aproximación historiográfica (1760-1821)”. *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe* 19, n.º 1 (2022).
- Patch, Robert W. “Cura y empresario: los préstamos financieros de Mateo Cornejo y la producción de añil en El Salvador, 1764-1780”. *Mesoamérica* 48 (2006): 47-67.
- . “Imperial Politics and Local Economy in Colonial Central America”. *Past & Present*, n.º 143 (1994): 77-107.
- Pérez Brignoli, Héctor. *El laberinto centroamericano. Los hilos de la historia*. San José: Vicerrectoría de Investigación, Centro de Investigaciones Históricas de América Central, 2017.
- Pérez, Mariel. “Clérigos rurales, comunidades y formación de las estructuras parroquiales en la Diócesis de León (siglos XI-XIII)”. *Espacio, Tiempo y Forma, Historia Medieval*, n.º 31 (2018): 547-74.
- Pérez Puente, Leticia. *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2009.
- . *Los cimientos de la iglesia en la América española. Los seminarios conciliares, siglo XVI*. La Real Universidad de México. Estudios y Textos, XXXVI. México: Universidad Nacional

- Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2017.
- . “San Carlos de Guatemala. Universidad pública o universidad conventual”. *Revista Iberoamericana de Educación Superior* 1, n.º 2 (2010): 60-73.
- Piho, Virhe. “La organización eclesiástica de la Nueva España durante los siglos XVI y XVII”. *Estudios de Historia Novohispana* 10 (1991): 11-30.
- Pinto Soria, Julio César. *Estructura agraria y asentamiento en la Capitanía General de Guatemala*. Guatemala: CEUR, 1981.
- Pinzón Ríos, Guadalupe. “Faenas marítimas y construcción naval en Guatemala. Un acercamiento a partir del caso del galeón de Nuestra Señora de la Victoria (1657)”. *Trabajos y comunicaciones*, n.º 55 (2022). <https://doi.org/10.24215/23468971e164>.
- Po-Chia Hsia, Ronald. “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII”. Traducido por Ignasi Fernández Terricabras. *Manuscripts*, n.º 25 (2007): 29-43.
- Pollack, Aaron. *Dividir y cobrar, unir y cobrar. Categorías fiscales y sociales en Chiapas y Guatemala, 1800-1850*. San Cristóbal de Las Casas: UNAM, Cimsur, 2021.
- Pompejano, Daniele. *El Dios negro de los hombres blancos. Sobre las raíces del autoritarismo*. Traducido por Giovanni Brandimonte. Mérida: UNAM, CEPHCIS, 2017.
- Poska, Allyson M. “Confessionalization and Social Discipline in the Iberian World”. *Archiv für Reformationsgeschichte - Archive for Reformation History* 94 (2003): 308-19.
- Radden. “Heaven on Earth: Churches in Early Modern Hispanic America”. En *Parish Churches in the Early Modern World*, editado por Andrew Spicer, 243-66. Farnham: Ashgate, 2016.
- Raffestin, Claude. *Por una geografía del poder*. Traducido por Yanga Villagómez. Zamora: El Colegio de Michoacán, Fideicomiso Teixidor, 2013.
- Ragon, Pierre. “Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII)”. *Historia Mexicana* LII, n.º 2 (2002): 361-89.
- Ramos, Gabriela. *Death and Conversion in the Andes. Lima and Cuzco, 1532-1670*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2010.
- . “Sacred Boundaries: Parishes and the Making of Space in the Colonial Andes”. En *From Dust to Digital. Ten Years of the Endangered Archives Programme*, editado por Maja Kominko, 225-58. Cambridge: Open Book Publishers, 2015.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. Traducido por Ángel María Garibay. 2.ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Rocher Salas, Adriana. *La disputa por las almas. Las órdenes religiosas en Campeche, siglo XVIII*. México: Dirección de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2010.

- . “Parroquias y territorio en Yucatán:1541-1699”. En *Conformación y cambio parroquial en México y Yucatán (siglos XVI-XIX)*, coordinado por Rodolfo Aguirre Salvador, 211-52. La Real Universidad de México. Estudios y textos 37. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2017.
- . “Parroquias y territorio en Yucatán:1700-1847”. En *Conformación y cambio parroquial en México y Yucatán (siglos XVI-XIX)*, coordinado por Rodolfo Aguirre Salvador, 253-85. La Real Universidad de México. Estudios y textos 37. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2017.
- . “Un baluarte diferente: Iglesia y control social en Yucatán durante el período colonial”. *Península* 3, n.º 1 (2008): 65-81.
- Rodas Núñez, Isabel. “De españoles a ladinos. Cambio social y relaciones de parentesco en el altiplano central colonial guatemalteco”. Tesis de maestría, Universidad de París VIII, 1995.
- Romano, Ruggiero. *Mecanismo y elementos del sistema económico colonial americano, siglos XVI-XVIII*. México: El Colegio de México, FCE, 2004.
- Rubial García, Antonio. *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión*. México: FCE, UNAM, FFyL, 2020.
- . “Un reino que sí es de este mundo. La expansión territorial de las provincias mendicantes novohispanas (1524-1607)”. En *La Iglesia y sus territorios, siglos XVI-XVIII*, coordinado por María del Pilar Martínez López-Cano´ y Francisco Javier Cervantes Bello. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2020.
- Rubio Sánchez, Manuel. *Historia del añil o xiquilite en Centro América*. Vol. 1. 2 vols. San Salvador: Ministerio de Educación, Dirección de Publicaciones, 1976.
- . *Historia del añil o xiquilite en Centro América*. Vol. 2. 2 vols. San Salvador: Ministerio de Educación, Dirección de Publicaciones, 1976.
- . *Historia del puerto de la Santísima Trinidad de Sonsonate o Acajutla*. San Salvador: Editorial Universitaria, 1977.
- Ruz, Mario Humberto. ““Amarrando juntos”. La religiosidad maya en la época colonial”. En *Religión maya*, editado por Mercedes de la Garza Camino y Martha Ilia Nájera Coronado, 247-81. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- . “Conjuros indígenas, blasfemias mestizas: fragmentos discursivos de la Guatemala colonial”. *Revista de Literaturas Populares* VI, n.º 2 (2006): 281-325.
- . “Estudio introductorio”. En *Vocabulario de lengua tzeldal según el orden de Copanabastla*, de Domingo de Ara. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1986.

- . *Mobonyhovi Sanctissima Trinidad. Chiapa y su cofradía de la Vera Cruz al mediar el siglo XVII*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2019.
- . “Una muerte auxiliada. Cofradías y hermandades en el mundo maya colonial”. *Relaciones. Estudios de Historia y sociedad* 24, n.º 94 (2003): 19-58.
- Ruz, Mario Humberto, y Baltazar Hernández Vargas. “Bernardino de Villalpando y las constituciones sinodales del obispado de Guatemala”. *Estudios de Cultura Maya* XXVI (2003): 85-135.
- Sampeck, Kathryn E. “Ancient Quelepa, colonial San Miguel: Shifting Cultural Frontiers and Rogue Colonialism in Eastern El Salvador”. En *The Maya and Their Central American Neighbors. Settlement Patterns, Architecture, Hieroglyphic Texts, and Ceramics*, editado por Geoffrey E. Braswell, 56-82. Routledge, 2014.
- . “Late Postclassic to Colonial Transformations of the Landscape in the Izalcos Region of Western El Salvador” 21 (2010): 261-82.
- Sánchez Pardo, José Carlos. “Las iglesias rurales y su papel en la articulación territorial de la Galicia medieval (ss. VI-XIII)”. *Mélanges de la Casa de Velázquez* 40, n.º 1 (2010): 149-70.
- Sánchez Solano, Esteban. “Une relecture de l’œuvre missionnaire dans le Royaume du Guatemala: les franciscains et leur construction de l’Amérique comme “espace chrétien” de 1564 à 1700”. Tesis de doctorado, Université du Québec à Montréal, 2020.
- Santa María, Carmelo Sáenz de. *Historia de la educación jesuítica en Guatemala*. Vol. Parte I. Período español (siglos XVII y XVIII). Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo (CSIC, Madrid), 1978.
- Santos Pérez, José Manuel. *Élites, poder local y régimen colonial: El Cabildo y los regidores de Santiago de Guatemala, 1700-1787*. Cádiz: Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1999.
- . “Los comerciantes de Guatemala y la economía de Centroamérica en la primera mitad del siglo XVIII”. *Anuario de Estudios Americanos* 56, n.º 2 (1999): 463-84.
- Santos Pérez, José Manuel, y Freya Rojo. “Los puertos de la Audiencia de Guatemala en los circuitos marítimos de la Mar del Sur durante el siglo XVII”. Conferencia presentado en Ciclo “La Capitanía General de Guatemala: zona geoestratégica en la historia marítima de la época moderna, México: UNAM-IIIH, 21 de septiembre de 2021.
- Sarazúa Pérez, Juan Carlos. “Territorialidad, comercio y conflicto al Este de Guatemala: Santa Rosa, 1750-1821”. Tesis de licenciatura, Universidad de San Carlos de Guatemala, 2007.
- Schwaller, John F. *Origins of Church Wealth in Mexico. Ecclesiastical Revenues and Church Finances, 1523-1600*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1985.
- Smith, Robert S. “La producción y el comercio del añil en el Reino de Guatemala”. *Anuario Estudios*, 1972, 91-151.

- Solano, Francisco de. "Población y áreas lingüísticas en El Salvador. 1772". *Revista Española de Antropología Americana* 5 (1970): 275-315.
- Solís Robleda, Gabriela. *Entre la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*. Colección Peninsular. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto de Cultura de Yucatán, Miguel Ángel Porrúa, 2005.
- Solórzano Fonseca, Juan Carlos. "Las comunidades indígenas de Guatemala, El Salvador y Chiapas durante el siglo XVIII: los mecanismos de la explotación económica". *Anuario de Estudios Centroamericanos* 11, n.º 2 (1985).
- . "Pueblos de indios y explotación en la Guatemala y El Salvador coloniales". *Anuario de Estudios Centroamericanos* 8 (1982): 125-33.
- Spicer, Andrew. "The Early Modern Parish Church: An Introduction". En *Parish Churches in the Early Modern World*, editado por Andrew Spicer, 1-31. New York: Routledge, 2016.
- Stevens, Rayfred L. "The Soils of Middle America and their Relation to Inian Peoples and Cultures". En *Handbook of Middle American Indians*, editado por Robert Wauchope y Robert C. West, Vol. 1: Natural Environment and Early Cultures:265-315. Austin: University of Texas Press, 1964.
- Suñe Blanco, Beatriz, y Amalia Gómez Gómez. "Pueblos de indios". En *Actas de las VII Jornadas de Andalucía y América (Universidad de Santa María de la Rábida, marzo-1987)*, editado por Bibiano Torres Ramírez, 2:139-50. Sevilla: Diputación de Huelva, 1990.
- Tanck de Estrada, Dorothy. "El espacio del poder político de los indios: la casa de comunidad en los pueblos de indios, arquitectura civil del siglo XVI". En *Espacios en la historia. Invención y transformación de los espacios sociales*, editado por Pilar Gonzalbo Aizpuru. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2014.
- Taracena Arriola, Arturo. "Región e Historia". *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, n.º 1 (1999): 28-36.
- Taracena Arriola, Luis Pedro. "La desgarradura colonial y la emergencia de una nueva sociedad". En *Los caminos de nuestra historia: estructuras, procesos y actores*, 1:187-308. Guatemala: Cara Parens, 2015.
- Tau Anzoátegui, Víctor. "Entre leyes, glosas y comentarios: el episodio de la Recopilación de Indias". En *El jurista en el Nuevo Mundo. Pensamiento. Doctrina. Mentalidad*, 147-66. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, 2016.
- Taylor, William B. *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*. Traducido por Óscar Mazín y Paul Kersey. 2 vols. Zamora: El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, El Colegio de México, 1999.
- Terráneo, Sebastián. "La costumbre en el Derecho Canónico Indiano". *Anuario Argentino de Derecho Canónico* 20 (2014): 271-.

- Thompson, Edward P. “La economía “moral” de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII”. En *Tradicción, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, 2.^a ed., 62-134. Barcelona: Crítica, 1984.
- Torras Conangla, Rosa. “La embriaguez del poder: los estancos de aguardiente y la penetración ladina en los pueblos mames guatemaltecos. El caso de Colotenango”. *Península* 2, n.º 2 (2007): 97-119.
- Tous, Meritxell. “Arquitectura y urbanismo de Santa Ana y Sonsonate (El Salvador), un estudio comparado”. En *Centroamérica: identidad y patrimonio cultural: Actas del I Simposio Internacional Centroamérica Patrimonio Vivo*, editado por Juan Ramón Rodríguez-Mateo y Fernando Quiles García, 57-77. Sevilla: Editorial E. R. A., s. f.
- . “Caciques y cabildos: organización socio-política de los pueblos de indios en la alcaldía mayor de Sonsonate (S. XVI)”. *Revista de Indias* LXIX, n.º 247 (2009): 63-82.
- Traslosheros, Jorge E. *Historia judicial eclesiástica de la Nueva España. Materia, método y razones*. México: Porrúa, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2014.
- . *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México, 1528-1668*. México: Porrúa, Universidad Iberoamericana, 2004.
- Valencia Constantino, Genaro, y Mario Humberto Ruz. *El arzobispado de Guatemala: documentos sobre su creación (1742-1747)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas, 2022.
- Van Young, Eric. “Haciendo historia regional: consideraciones metodológicas y teóricas”. En *Economía, política y cultura en la historia de México. Ensayos historiográficos, metodológicos y teóricos de tres décadas*, 361-83. San Luis Potosí: El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán, El Colegio de San Luis, 2010.
- Velasco Pedraza, Julian Andrei. “Beneficios eclesiásticos (DCH)”. *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series*, n.º 5 (2021): 1-26.
- Viana, Antonio. “La doctrina postridentina sobre el territorio separado, nullius dioecesis”. *Ius canonicum* 42, n.º 83 (2002): 41-82.
- Vilanova, Santiago Ricardo. *Apuntamientos de historia patria eclesiástica*. San Salvador: Diario del Salvador, 1911.
- Viqueira, Juan Pedro. “Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712”. En *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, editado por Juan Pedro Viqueira y Mario H. Ruz, 219-36. México: UNAM, CIESAS, CESMECA, Universidad de Guadalajara, 1995.
- Wobeser, Gisela von. *El crédito eclesiástico en la Nueva España. Siglo XVIII*. 2.^a ed. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, FCE, 2010.
- . *La formación de la hacienda en la época colonial. El uso de la tierra y el agua*. 3.^a ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2019. La formación de la hacienda.

- Wortman, Miles L. *Gobierno y sociedad en Centroamérica, 1680-1840*. Guatemala: Cara Parens, 2012.
- . *Gobierno y sociedad en Centroamérica, 1680-1840*. 2.^a ed. Guatemala: Cara Parens, 2012.
- Zaballa Beascochea, Ana de. "Las visitas pastorales en la América Hispana". *Anuario de Historia de la Iglesia* 28 (2019): 15-21.
- Zadora-Rio, Élisabeth. "Territoires paroissiaux et construction de l'espace vernaculaire". *Médiévales*, n.º 49 (2005): 105-20.
- Zavala, Silvio. *La encomienda indiana*. Sección Hispanoamericana 2. Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1935.