

Nueva
Historiografía
de Chiapas
y Centroamérica

Espacios en definición

Territorio y economía parroquial en la Diócesis de Guatemala (Sonsonate y San Salvador, 1680-1750)

Selvin Jerónimo Chiquín Enriquez

CIMSUR
UCA editores

Espacios en definición

Territorio y economía parroquial en la Diócesis de Guatemala (Sonsonate y San Salvador, 1680-1750)

Espacios en definición

Territorio y economía parroquial en la Diócesis de Guatemala (Sonsonate y San Salvador, 1680-1750)

Selvin Jerónimo Chiquín Enriquez

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas
Centro de Investigaciones Multidisciplinarias
sobre Chiapas y la Frontera Sur
Universidad Nacional Autónoma de México
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas
México, 2026

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información

Nombres: Chiquín Enríquez, Selvin Jerónimo, autor.

Título: Espacios en definición : territorio y economía parroquial en la Diócesis de Guatemala (Sonsonate y San Salvador, 1680-1750) / Selvin Jerónimo Chiquín Enríquez.

Otros títulos: Territorio y economía parroquial en la Diócesis de Guatemala (Sonsonate y San Salvador, 1680-1750).

Descripción: Primera edición en español. | San Cristóbal de Las Casas, Chiapas : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur ; La Libertad, El Salvador : Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, 2026. | Serie: Nueva historiografía de Chiapas y Centroamérica.

Identificadores: LIBRUNAM 2271633 (impreso). | LIBRUNAM 2298271 (libro electrónico). | ISBN 978-607-647-037-4 (impreso : UNAM). | ISBN 978-99961-1-143-3 (impreso : UCA). | ISBN 978-607-647-028-2 (libro electrónico : UNAM). | ISBN 978-99961-1-144-0 (libro electrónico : UCA).

Temas: Iglesia Católica. Arquidiócesis de Guatemala (Guatemala) -- Historia -- Siglo XVII. | Iglesia Católica. Arquidiócesis de Guatemala (Guatemala) -- Historia -- Siglo XVIII. | Iglesia Católica -- El Salvador -- Historia. | Parroquias -- El Salvador -- Sonsonate -- Historia -- Siglo XVII. | Parroquias -- El Salvador -- Sonsonate -- Historia -- Siglo XVIII. | Parroquias -- El Salvador -- San Salvador -- Historia -- Siglo XVII. | Parroquias -- El Salvador -- San Salvador -- Historia -- Siglo XVIII. | Parroquias -- Aspectos económicos -- El Salvador.

Clasificación: LCC BX1439.S65.C45 2026 (impreso). | LCC BX1439.S65 (libro electrónico). | DDC 282.728413—dc23

Imagen de cubierta: Archivo Histórico Arquidiocesano de Santiago de Guatemala «Francisco de Paula García Peláez» (AHAG), Fondo Diocesano, Mapa de los curatos de Sonsonate, 1786.

Primera edición en español: 2026

D.R. © 2026, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, Del. Coyoacán, Ciudad de México, Coordinación de Humanidades,
Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur
Calle María Adelina Flores, núm. 34-A, Barrio de Guadalupe, 29230,
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Tel.: (967) 678 2997
www.cimsur.unam.mx

Universidad Centroamericana José Simeón Cañas
Boulevard Los Próceres, Colonia Los Jardines de Guadalupe,
Antiguo Cuscatlán, La Libertad,
República de El Salvador, Centroamérica

ISBN UNAM electrónico: 978-607-647-028-2
ISBN UCA Editores electrónico: 978-99961-1-144-0

Esta obra fue dictaminada a solicitud del Comité Editorial del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur. Queda prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México y de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

Hecho en México

Índice

Agradecimientos **11**

Introducción **13**

Capítulo I. Una historia parroquial. **35**

La monarquía católica y sus parroquias, **36;** Una aproximación a las regiones parroquiales, **60;** Los párrocos, **92**

Capítulo II. Transformaciones en los territorios parroquiales. **115**

Microhistorias de cambio parroquial, **117;** Las cofradías y el territorio de las parroquias, **171**

Capítulo III. La economía parroquial y la construcción de un territorio. . . **193**

Fieles y tributarios, **194;** Acuerdos locales y costumbres: las raciones y el servicio, **210;** Las contribuciones en las parroquias regulares vistas por un obispo y su visitador, **235;** Una sociedad agraria alimenta a sus parroquias, **263**; ¿Preocupaciones ladinas? Los derechos por la administración de sacramentos, **271**

Reflexiones finales **289**

Anexos **299**

Anexo 1. Nombramientos de párrocos (1669-1742), **299**; Anexo 2. Bienes de cofradías y hermandades (1733-1734), **302**

Referencias **321**

Archivos, **321;** Bibliografía, **321**

Para Sara

Agradecimientos

Una primera versión de esta obra fue presentada como tesis de maestría en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Peninsular. Su publicación en este formato fue impulsada desde el inicio por Sajid Herrera Mena, de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, y por Gerardo Monterrosa Cubías, del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur de la Universidad Nacional Autónoma de México, quien propuso incluir el texto en la serie Nueva Historiografía de Chiapas y Centroamérica. A ellos y a sus instituciones, mi sincera gratitud. Agradezco también a Gustavo Peñalosa Castro e Isabel Rodríguez Ramos, quienes cuidaron la edición, y a Ada Ligia Torres Maldonado, por sus gestiones.

Durante la etapa de tesis recibí valiosas sugerencias de Gabriela Solís Robleda, Adriana Rocher Salas, Mario Humberto Ruz —quien además compartió generosamente documentación de primer orden— y Gabriela González Mireles. Comentarios, textos y documentos fueron brindados por varias personas: Laura Matthew, Aaron Pollack, Javier Guillén Villafuerte, Rosalba Piazza, Julián González, Armando Méndez Zárate, José Enríquez Sánchez, Héctor Concohá Chet, Ricardo Castellón e Isabel Rodas. También adquirí una deuda con los dictaminadores anónimos por sus agudas observaciones.

A Coralia Gutiérrez Álvarez le agradezco por la amistad y los proyectos compartidos. Por su parte, Tania Sagastume, José Cal, Laura Machuca, Brian Connaughton, Juan Carlos Sarazúa, Jorge Traslosheros, Aaron Pollack, Laura Matthew y, de manera más reciente, Jessica Ramírez Méndez y Óscar Mazín, han acompañado generosamente mi trayectoria académica. Jessica Ramírez, además, sugirió cambios sustanciales a los mapas.

Este libro no habría sido posible sin la documentación consultada en el Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala y en el Archivo General de Centroamérica. En el primero, mi agradecimiento a Alejandro Conde por permitirme acceder a sus valiosos fondos y, en términos más amplios, por introducirme en estos temas. Del segundo guardo especial recuerdo de Jorge Castellanos (†), cuya inquietud siempre alegró la sala de investigadores.

A Sara, compañera de vida y principal interlocutora, debo discusiones y lecturas que dieron mayor claridad al texto. Las conversaciones que hemos sostenido, la confianza mutua para hablar de nuestros trabajos y las aventuras que nos alejan de la historia, para luego volver a ella renovados, han sido fundamentales. Atesoro el apoyo y la comprensión de mi familia en Guatemala: María y Herberth, mama y papa; Jackelin, mi hermana; así como Esperanza, Edgar, Herci y Yoel. También agradezco sinceramente la confianza de doña Graciela, don Raúl, doña Rosita, Marco, Tania y Ricardo, mi familia en Puebla.

Las amistades han sido fundamentales: en Guatemala, Heber, Mónica y Josué; en Puebla, Alfredo, Vania, Mike y Tania; en la Ciudad de México, la excelente generación con la que comparto el doctorado en historia en El Colegio de México. Pantera, Lobito, Poncho y Sol me acompañaron por algunas temporadas que coincidieron con la escritura de este texto. Finalmente, mi querido Muñeco, te debo disculpas por tantas madrugadas con la luz encendida.

Introducción

En 1688, el cura de la parroquia de Chalatenango —entonces ubicada en el oriente de la Diócesis de Guatemala, hoy territorio de El Salvador—, don Francisco Javier Manzano redactó en ocho folios una minuciosa relación de los sitios donde se asentaba su feligresía. A diferencia de otros clérigos de su época, no se limitó a enumerar los pueblos bajo su jurisdicción, sino que procuró describir cada asentamiento, aunque en algunos casos apenas conocía a sus habitantes, pues no les había administrado sacramento alguno. Describió desde la cabecera y los pueblos sujetos, con su población, cofradías, ingresos económicos e iglesias, hasta las haciendas, sitios y valles, tan poco dados a someterse al 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 de distintas calidades son solo algunos de los elementos de los que trató en dicho documento.[1]

Casi 50 años después, en enero de 1734, el obispo de Guatemala, Juan Gómez de Parada, durante una serie de visitas pastorales por el oriente de su diócesis llegó a San Miguel, uno de los curatos más importantes de su obispado, donde revisó los títulos de los curas y de quienes ayudaban en la administración de la parroquia, los libros sacramentales, de cofradías y de las fábricas parroquiales; además, preguntó por los

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

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, en el auto general de visita incluyó 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 otros propios de la salud espiritual de la congregación.

Sin embargo, en el auto también hubo disposiciones un tanto distintas de las que pueden encontrarse en las visitas de sus predecesores, 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 de quienes lo antecedieron. 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 con todos los ornamentos que habían quedado de la iglesia del pueblo extinto de Tocoxostique. Como ministro nombró, de manera permanente, al bachiller don Juan Medal, a quien le asignó una capellanía vacante 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, el ornato y la 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 en lo que se le nombraba ministro perpetuo, con una congrua asignada de 300 pesos anuales.[2]

Del Valle del Pedregal se sabe que para 1736, la permanencia de la ayuda no solo era necesaria, sino también 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. Estos lugares podían ser aliviados si se convertía la ayuda de la parroquia en curato, lo que al final

[2] Mario Humberto Ruz (dir.), *Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales*, t. v (México: Universidad Nacional Autónoma de México, en prensa), Visita al curato de San Miguel, 1734.

no sucedió tan pronto, pero al menos el problema fue planteado para el futuro.[3]

Estas experiencias estaban lejos de considerarse aisladas. El resto de las parroquias ubicadas al oriente de la Diócesis de Guatemala parecían compartir algunas situaciones similares: crecimiento de haciendas, procesos de ladinización, recuperación de la población indígena y una estrecha relación de los pueblos de indios con los circuitos comerciales interregionales en los que las provincias se insertaban por medio del añil, además de la producción de ganado, sal y cacao, entre otras mercancías. Al mismo tiempo, cada uno de esos aspectos tenía más o menos importancia según se tratara de una región u otra. No obstante, hasta ahora la historiografía poco se ha ocupado de la manera en que este escenario cambiante se correspondía con la situación parroquial.[4] Así, parece persistir la preocupación por mostrar unas dinámicas que no indagan más

[3] 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.

[4] Véase Santiago Ricardo Vilanova, *Apuntamientos de historia patria eclesiástica* (San Salvador: Diario del Salvador, 1911); Santiago Montes Mozo, *Etnohistoria de El Salvador. El guachival centroamericano*, 2 vols. (San Salvador: Ministerio de Educación, Dirección de Publicaciones, 1977); Jesús María García Añoveros, *Situación social de la Diócesis de Guatemala a finales del siglo XVIII* (tesis de licenciatura, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1980); Jesús María García Añoveros, «La Iglesia en el Reino de Guatemala», en *Historia General de Guatemala. 2. Dominación española: desde la Conquista hasta 1700*, ed. por Ernesto Chinchilla Aguilar (Guatemala: Asociación de Amigos del País, Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1995); Jesús María García Añoveros, «La Iglesia en la Diócesis de Guatemala», en *Historia General de Guatemala. 3. Siglo XVIII hasta la Independencia*, ed. por Cristina Zilbermann de Luján (Guatemala: Asociación de Amigos del País, Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1995); Jesús Delgado Acevedo, *Historia de la Iglesia en El Salvador* (San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2011); Julián González Torres, «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). En efecto, el espacio de estudio coincide en su mayoría con el territorio actual de El Salvador, salvo en lo que respecta al área de Goascorán, de Honduras actual, que comprende Langue, Aramecina y Zapigre; asimismo, se incluyen algunas islas del golfo de Fonseca que son también parte de Honduras. Otros trabajos que vale la pena considerar son: Christophe Belaubre, *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) y Alejandro Conde, «La vicaría territorial de San Miguel, 1599-1812», *Anuario Estudios* Cuarta Época, 1 (2016).

allá de las cabeceras de curatos y sus anexos, de la estructura básica de la organización eclesiástica, pero ciertamente es una perspectiva incompleta si se amplía el panorama. Ante ello surge la pregunta de si todos se decidían por la vida en ciudades, villas y pueblos. ¿Acaso no había nada más allá de esas repúblicas?

En contraste, la extensión geográfica y la temporalidad a la que se aboca este estudio tenían poca coincidencia con ese reducido marco. En efecto, curas, feligresía, obispos y ministros de la Corona eran conscientes de que estos eran, o podían ser, espacios sociales más complejos, y que no siempre eran fáciles de sujetar a los gobiernos espiritual y temporal. En función de esto puede decirse que aquellas jurisdicciones formaron parte de procesos de control diocesano, en los que se incluyen las relaciones entre diversos actores que podían facilitar dicho control o, por el contrario, hacerlo más difícil.

Pese a su centralidad, la vida en la parroquia no era la única posible, aun cuando así lo pretendieran obispos, párrocos y ministros reales. A partir de este contexto, el argumento básico de la obra es que entre finales del siglo XVII y la primera mitad del XVIII, ante el escenario complejo de las parroquias, tanto por lo que a ellas se sujetaba como por lo que no, se emprendieron procesos encaminados a proyectar la jurisdicción eclesiástica de manera efectiva sobre los espacios que poco se identificaban con esta entidad. Desde un principio se advierte que el resultado no siempre coincidió con las expectativas, aunque esos procesos son reveladores sobre la sociedad en la que se desarrollaron.

Elegí el periodo comprendido entre las décadas de 1680 a 1750 como temporalidad después de revisar parte de la documentación en los archivos guatemaltecos.[5] Además de los cambios que intuí en lo económico y lo social, planteé la posibilidad de comprobar que en esos años existieron esfuerzos por integrar el territorio de las parroquias de forma más efectiva. Las intenciones para realizar esta integración partieron de distintos orígenes: prelados, párrocos y feligreses; sin embargo, no podría decirse

[5] Principalmente, el Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala (AHAG) y el Archivo General de Centroamérica (AGCA).

que sucedió con la misma intensidad en todos los casos ni que siempre hubo intereses en común. Esos años, por cierto, coincidieron con los gobiernos de seis obispos, de los que puede decirse que intentaron dirigir su diócesis según sus propios métodos. Con eso en consideración, debe reconocerse que sus acciones tampoco tuvieron la misma fuerza en cuanto al control de su jurisdicción y, en ese sentido, también fue diversa la construcción de un espacio acorde con sus gobiernos pastorales. Por este motivo, mitrados como Juan Bautista Álvarez de Toledo (1713-1723) y Juan Gómez de Parada (1728-1735) aparecen más representados.

El periodo inicia con los años en que Andrés de las Navas y Quevedo encabezó la mitra (1682-1702).[6] Durante el primer decenio 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 y modo de enseñar la doctrina, entre otros. Esas descripciones, que en sí mismas fueron de gran utilidad para este trabajo —aunque unas más detalladas que otras—, respondieron a un interés más amplio de la Corte por conocer la situación de los obispados de la Provincia Eclesiástica de México.[7] Pude también encontrar evidencias de algunos intentos más claros de integración del territorio eclesiástico, y no solo en la Diócesis de Guatemala, ocurridos por esos años. Asimismo, se produjo un incremento en el número de asociaciones de seglares, asunto de particular relevancia dado que muestra el involucramiento de la feligresía en estos procesos.

Por su parte, el marco temporal se cierra en la década de 1750, cuando la Diócesis de Guatemala había alcanzado el rango de arzobispado, con las mitras sufragáneas de Chiapa, Honduras y Nicaragua. En ese sentido, aunque la prelacía de Francisco José de Figueredo y Victoria

[6] Los otros obispos son Mauro de Larreátegui y Colón (1703-1711), Carlos Gómez de Cervantes (1723-1726) y Pedro Pardo de Figueroa (1735-1751).

[7] Relaciones similares, surgidas en este contexto, pueden leerse en los estudios de Peter Gerhard, «Un censo de la diócesis de Puebla en 1681», *Historia Mexicana* 30, núm. 4 (1981), y Alberto Carrillo Cázares, *Michoacán en el otoño del siglo XVII* (Zamora: Colmich, 1993).

(1752-1765) es un caso sumamente interesante —dado que en esos años el mitrado acentuó lo que sus antecesores habían realizado en términos de integración parroquial, mediante acciones acompañadas de un mayor conocimiento de los territorios de su obispado—, decidí no incluirlo de lleno en el análisis porque en esa época se realizaron varias transferencias de parroquias de manos regulares a seculares. Como es bien sabido entre los especialistas, este proceso fue impulsado con fuerza durante el reinado de Fernando VI, aunque no se quedó ahí. Este asunto, desde mi punto de vista, merece un estudio aparte puesto que los problemas que afrontaron prelados, párrocos y feligresía fueron otros. Sirva esto para indicar que el complejo proceso de secularización de doctrinas en el Obispado de Guatemala todavía espera un estudio detallado.[8]

Como signo de una época distinta, que debe también ser objeto de estudio en otros trabajos, puede observarse cómo ya en la siguiente década, la de 1760, se asistió 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 integrar el espacio que *de iure* le competía, realizó propuestas más radicales, como la creación de nuevos pueblos para contener a la población dispersa, a instancia de los ministros reales, 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 presentaba en haciendas, obrajes y trapiches. Si esos proyectos terminaron por realizarse es algo que también otros estudios mostrarán en el futuro. En esta obra, el periodo que interesa se caracteriza por el uso de recursos mejor conocidos por los mitrados para integrar el espacio eclesiástico.

[8] Sobre este proceso, véanse los trabajos de Adriaan van Oss, *Catholic Colonialism. A Parish History of Colonial Guatemala, 1524-1821*, Cambridge Latin American Studies, 57 (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 126-142, y Alejandro Conde, «La secularización de doctrinas en el Arzobispado de Guatemala, 1743-1811», en *Memoria y compromiso: la Iglesia y el bicentenario de la Independencia*, ed. por Ana María Urruela de Quezada, vol. 1, *Tiempos de cambio (1767-1811)* (Guatemala: Banco Industrial, 2019), 188-213.

También hay que señalar que los elementos que constituían el conjunto de la economía parroquial tenían el principal objetivo de sujetar efectivamente los territorios al espacio de las parroquias. En tanto aspectos de primer orden para el sostenimiento de las iglesias locales, las finanzas de estas instituciones resultan útiles para comprender los procesos asociados con el control de unos territorios heterogéneos. Tanto las formas en que se organizaban los distintos sectores como la materialización del culto en las fábricas parroquiales, la organización de la feligresía y la multitud de transacciones desplegadas por los líderes espirituales —al margen de sus tareas pastoriles— constituyen verdaderas guías para responder a la pregunta de en qué medida esas relaciones estaban atentas a los tiempos seculares y a la vez cercanas al ámbito eclesiástico. Por este motivo, decidí seguir con atención el tema económico en el último capítulo de este libro.

No debe subestimarse el peso del flujo de los bienes de la Iglesia en su dimensión local. Si bien es cierto que desde hace varias décadas hay un interés evidente por comprender el papel de actores no tradicionales en los circuitos mercantiles, lo que ha supuesto considerar el repartimiento de mercancías y el comercio indígena,[9] no se ha abordado de igual manera la participación que en este sentido tuvieron las parroquias a pesar de la considerable cantidad de excedentes que permitían poner en circulación como resultado de las transacciones asociadas con sus finanzas. Por este motivo, opté por realizar una aproximación a la economía propiciada por la feligresía cuyos productos, o al menos buena parte de ellos, fueron canalizados por los párrocos, tanto seculares como regulares, hacia los circuitos de intercambio comercial. Aunque a una escala más amplia los excedentes que extraían los ministros eclesiásticos de sus parroquianos podrían haber sido pequeños o medianos, es claro que, en conjunto y a niveles regionales, tuvieron cierta relevancia. Dados los

[9] Ruggiero Romano, *Mecanismo y elementos del sistema económico colonial americano, siglos XVI-XVIII* (México: Colmex, FCE, 2004), 216-241; Juan Carlos Garavaglia y Juan Carlos Grosso, «Indios, campesinos y mercado. La región de Puebla a finales del siglo XVIII», *Historia Mexicana* 46, núm. 2 (1996).

objetivos propuestos para la investigación, este aspecto se aborda al final, aunque solo se enuncian algunas pistas.

El interés de este estudio no solo radica en analizar la jurisdicción parroquial desde su componente económico a manera de radiografía del grado de sujeción que la Iglesia tenía sobre la congregación, sino que pretendo prestar atención a un proceso que buscaba acrecentar el control de los espacios parroquiales, proyectado desde más de un lugar. Y es que en las décadas aquí abordadas los ingresos de este tipo fueron sujetos de una supervisión férrea por parte de la Corona y en algunos años, para el caso de las administradas por regulares, incluso por la mitra, lo que también permite comprender en qué posición estaban las órdenes que administraban curatos en estas áreas de la diócesis. En realidad, este asunto se correspondió con una situación del contexto en la que se cuestionaron con gran empeño las contribuciones que los párrocos percibían de la población indígena. De esa manera, puede considerarse que tanto durante los años del reinado de Carlos II como en los de Felipe V hubo intenciones claras de fiscalizar a los ministros eclesiásticos; por ello, también pretendo explicar aquí cómo dicha fiscalización no solo correspondió con el interés de la monarquía por percibir mayores ingresos, sino también con sus deseos de poner en regla a párrocos, seculares y regulares, y así sujetarlos de mejor manera.

¿Por qué la parroquia y no otra entidad? Desde los primeros acercamientos que tuve a la temática pude percatarme de lo provechoso que resultaba observar las parroquias como espacios propicios para —tomando prestada, quizá con demasiada libertad, una conocida frase de Giovanni Levi— «contar las cosas relevantes que suceden cuando aparentemente no pasa nada».[10] Afirmo esto porque estas entidades fueron unidades jurisdiccionales de primer orden en los engranajes de la monarquía católica y a través de su estudio pueden entenderse procesos tan complejos como el control diocesano, la integración, los conflictos locales y el juego de

[10] Giovanni Levi, *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piamontés del siglo XVII* (Madrid: Nerea, 1990), 13.

tensiones entre los actores sociales, esto incluso para quienes no estaban de acuerdo con vivir bajo su signo.

Cierta historiografía ya lo ha evidenciado. Cada parroquia puede considerarse no solo como una unidad de una diócesis determinada, sino, en sí misma, «como un microuniverso con sus propias peculiaridades, dinámicas y necesidades», como lo expresó Rodolfo Aguirre Salvador.[11] A inicios de la década de 1980, en su estudio pionero, Adriaan van Oss notó que es posible conocer y entender la práctica del catolicismo, según como la experimentaban los fieles, de una manera privilegiada por medio de estas entidades, complementando la mirada, o de plano rebatiendo, lo que se afirmaba sobre la feligresía tan diversa de las Indias en los debates teológicos y las políticas llegadas de la lejana metrópoli.[12] Parece, entonces, que las parroquias son entidades fundamentales para analizar procesos a ras del suelo. A este propósito, hay que enfatizar que el estudio de Oss, aunque rara vez citado más allá de trabajos sobre el Reino de Guatemala, abrió una puerta fundamental para comprender la historia del periodo de dominación hispánica en clave parroquial.[13]

Por supuesto, hablar de parroquias no supone referirse únicamente a la administración y práctica religiosa, en especial si se toma en consideración que sus configuraciones tenían relaciones complejas con aspectos de la geografía, los sistemas agrarios, las lenguas e incluso la toponimia, siguiendo las reflexiones de Óscar Mazín.[14] En el análisis también tienen relevancia los pastores eclesiásticos, los feligreses y otras autoridades en

[11] Salvador Aguirre, *Un clero en transición: población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749* (México: IISUE-UNAM, Bonilla Artiga Editores, 2012), 147.

[12] Oss, *Catholic Colonialism*.

[13] Por ello, es importante que se haya tomado en cuenta la obra de Oss, al lado del monumental estudio de William Taylor sobre el clero parroquial, en el compendio historiográfico de Clara García Ayluardo y Antonio Rubial, *Iglesia y religión. La Nueva España* (México: FCE, CIDE, 2018), 46.

[14] Óscar Mazín, «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*, ed. por Óscar Mazín, Textos escogidos (Zamora: Colmich, 2014), 229.

sus múltiples interacciones, lo que implica dar un paso de lo meramente espiritual hacia otros planos que involucran lo político, lo social y lo económico, aspectos que no estaban disgregados en el periodo de estudio.

Por un lado, en la esfera parroquial existía una dimensión política, dado que desde el aspecto formal, y especialmente en el contexto indiano, el poder eclesiástico y el poder real prácticamente no podían separarse, algo que se constata también en los ámbitos locales. En este sentido, puede verse el juego de poderes en ese marco entre distintos actores, pues en pueblos de indios o en espacios no indígenas podían encontrarse párrocos, actores locales —principales, hacendados o gente del común— y otros ministros disputando y mediando en tensiones o negociando la autoridad y el control de las instituciones.[15]

Otro elemento de particular interés en este entramado tiene que ver directamente con la congregación: las cofradías. Tanto en el ámbito urbano como en el rural, estas asociaciones de fieles en gran medida reforzaban la existencia de un territorio eclesiástico debido a sus prácticas religiosas o por la naturaleza de sus bienes, definidos por la vocación económica regional. Como indica David Carbajal al respecto, las cofradías, «lejos de competir con la parroquia, parecían muchas veces contribuir a la organización de un paisaje parroquial».[16] Ello era así porque estas corporaciones se encargaban no solo de reproducir, sino también de financiar el rito cristiano en ciudades, villas y pueblos, en

[15] Un aspecto más, referente a 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 pasando por alto el celibato clerical, aunque esto no necesariamente se veía de manera escandalosa. En contraposición, conductas como la solicitación en el confesionario eran perseguidas con afán 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. William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, trad. por Óscar Mazín y Paul Kersey, 2 vols. (Zamora: Colmich, Secretaría de Gobernación, Colmex, 1999), I:267-311 y II:513-707.

[16] David Carbajal López, *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), 7-11 y 278-279.

una intersección entre «el trabajo, el tiempo, la organización, el dinero y los bienes». Quizás por este motivo resultaban tan importantes para los prelados y a la vez para la Corona, lo que se expresa en sus intentos por ponerlas bajo su control.[17]

Así, y sin que lo anterior agote el amplio universo de experiencias que se presentaban en el seno de las parroquias indianas, se puede afirmar que la parroquia era una institución multifacética, parte de la vida de las personas de la época. Después de todo, como institución fue un medio relevante, entre otros, que hizo posible la presencia en el territorio de la figura del rey como soberano y patrono. Asimismo, como unidad social y territorial, desde la parroquia se pretendía organizar buena parte de la vida diaria y dirigir de forma cotidiana la conciencia de los fieles. Por otro lado, tenía la muy importante función de llevar el registro y control de la población que vivía en sus límites. No menos relevante era su faceta de espacio en el cual se administraba una forma de justicia en un universo jurisdiccional amplio y complejo.[18]

Sin embargo, para que las relaciones de este tipo confluyeran en un proyecto diocesano, así como en el interior de las comunidades parroquiales, era preciso que se ejerciera un control sobre estas entidades, es decir, que el poder se manifestara espacialmente. En este sentido, es importante comprender cómo, mientras se construía un territorio a partir de la apropiación del entorno, se creaba un conjunto de relaciones marcadas por el poder, dirigidas a organizar el espacio y establecer un

[17] González Torres, «Vida material y espiritual», 21-22.

[18] Francisco Javier Cervantes Bello, «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*, ed. por Francisco Javier Cervantes Bello (Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélez Pliego-BUAP, 2009), 22-26; Gabriela Ramos, *Death and Conversion in the Andes. Lima and Cuzco, 1532-1670* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2010), 91-92. Sobre la administración de justicia eclesiástica en lo local, véase Jorge E. Traslosheros, *Historia judicial eclesiástica de la Nueva España. Materia, método y razones* (México: Porrúa, IIH-UNAM, 2014), 41. Sobre la extensión del aparato judicial eclesiástico a escala parroquial en la Diócesis de Guatemala véase Selvin Jerónimo Chiquín Enriquez, *Administrar la justicia en la Provincia de Guatemala: ministros, tribunales y jurisdicciones (siglos XVI-XVII)* (tesis de licenciatura, Universidad de San Carlos de Guatemala, 2019), 200-203.

control sobre lo que podía ser sujeto a distribución, asignación o posesión.[19] En términos generales, el territorio era el escenario en el que la sociedad podía proyectar las estrategias mediante las cuales sus miembros accedían al control y el uso de los recursos.[20]

Esta visión permite explicar el orden político en el que se insertaban las parroquias de la monarquía católica. Así, la *iurisdictio (*jurisdicción), un elemento fundamental de toda comunidad del Antiguo Régimen, estaba necesariamente vinculada a un territorio.[21] Construida en la doctrina bajomedieval, la imagen del *territorium* estaba asociada, en este orden de ideas, con «un espacio de tierra armado y premunido de jurisdicción». *Iurisdictio cohaeret territorium* fue un axioma muy común entre los juristas a partir del siglo XII.[22] Este proceso ha sido interpretado en otros casos como una configuración política del espacio, entendida como la organización de la extensión y la territorialización del poder.[23]

Para los fines de este trabajo, basta con entender en pocas palabras que, para constituirse como territorio, el espacio debía ser dotado de jurisdicción;[24] es decir, definirse, expresión a la que hace referencia el título

[19] Véase Claude Raffestin, *Por una geografía del poder*, trad. por Yanga Villagómez (Zamora: Colmich, Fideicomiso Teixidor, 2013), 107.

[20] Véase Maurice Godelier, «Territorio y propiedad en algunas sociedades precapitalistas», en *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*, trad. por A. J. Desmont (Madrid: Taurus, 1989), 107.

[21] Alejandro Agüero, «Las categorías básicas de la cultura jurisdiccional», *Cuadernos de Derecho Judicial* 6 (2006), 31-36.

[22] Antonio M. Hespanha, *Vísperas del Leviatán. Instituciones y poder político (Portugal, siglo XVII)* (Madrid: Taurus, s. f.), 76-84; Javier Barrientos Grandón, «El cursus de la jurisdicción letrada en las Indias (s. XVI-XVII)», en *El gobierno de un mundo: virreinatos y audiencias en la América Hispánica*, ed. por Feliciano Barrios Pintado (Castilla-La Mancha: Universidad de Castilla-La Mancha, 2004), 683-686.

[23] Darío G. Barriera, *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), 97-133.

[24] Óscar Mazín, «De mojoneras, espacios y territorios. Reflexiones sobre las diócesis en las Indias Occidentales de España», en *La Iglesia y sus territorios, siglos XVI-XVIII*, ed. por María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (México: IIH-UNAM, 2020), 186-187.

de este libro. En esa tónica, puede afirmarse que la presencia de la Iglesia y de su aparato institucional —que en esa época tenían importantes responsabilidades más allá de las espirituales— se materializó y funcionó de manera local en las parroquias.[25]

[25] Cervantes Bello, «La Iglesia en la conformación del territorio», 21-23. En la historiografía francesa 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. Florian Mazel (ed.), *L'espace du diocèse: Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval (Ve-XIIIe siècle)* (Renees: Presses Universitaires de Renees, 2008). Véase también Florian Mazel, ed., *L'evêque et le territoire. L'invention médiévale de l'espace (Ve-XIIIe siècle)* (París: Éditions du Seuil, 2016). Asimismo, es preciso referir el trabajo de Dominique Iogna-Prat y Élisabeth Zadora-Rio en la dirección de un importante dosier dedicado a la formación de los territorios parroquiales en la Francia medieval. Dominique Iogna-Prat y Élisabeth Zadora-Rio, eds., «La paroisse, genèse d'une forme territoriale», *Médiévales* 49 (2005). 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. Bernard Merdrignac, Daniel Pichot, Georges Provost y Louisa Plouchart, eds., *La paroisse, communauté et territoire: Constitution et recomposition du maillage paroissial* (Renees: Presses Universitaires de Renees, 2013). Esta línea ha desembocado en un interés por cartografiar los territorios de la Iglesia y realizar su análisis con base en Sistemas de Información Geográfica (SIG), como lo muestra el trabajo de Florent Hautefeuille, «Cartographier les territoires paroissiaux dans le Sud-Ouest de la France (Moyen Âge, époque moderne)», *Siècles. Revue du Centre D'Histoire «Espaces et Cultures»* 52 (2022). Para los territorios indianos, véase María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, «Introducción», en *La Iglesia y sus territorios, siglos XVI-XVIII* (México: IIH-UNAM, 2020), 8-9; Antonio Rubial García, «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*, 107-150; Mazín, «De mojoneras, espacios y territorios», 181-218; Rodolfo Aguirre Salvador, «Una compleja etapa formativa, 1521-1640», en *Conformación y cambio parroquial en México y Yucatán (siglos XVI-XIX)*, ed. por Rodolfo Aguirre Salvador, La Real Universidad de México. Estudios y textos 3 (México: IISUE-UNAM, 2017); Rodolfo Aguirre Salvador, «Nuevos cambios sociales y reajustes parroquiales, 1640-1750», en *Conformación y cambio parroquial en México y Yucatán, siglos XVI-XIX*; María Teresa Álvarez Icaza Longoria 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)*; María Teresa Álvarez Icaza Longoria, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789* (México: IIH-UNAM, 2015); Adriana Rocher Salas, «Parroquias y territorio en Yucatán: 1541-1699», en *Conformación y cambio parroquial en México y Yucatán (siglos XVI-XIX)*; Adriana Rocher Salas, «Parroquias y territorio en Yucatán: 1700-1847», en *Conformación y cambio parroquial en México y Yucatán (siglos XVI-XIX)*; Darío Barriera y Miriam Moriconi, «Gobiernos y territorialidades: Coronda, de caserío a curato

En esa dinámica, los flujos económicos, muy presentes en la acción de los cuerpos eclesiásticos, desempeñaron un papel de primer orden. Ya fuera a través de la gestión de grandes capitales desde las ciudades sede del poder episcopal o mediante la canalización de recursos para el sostenimiento de los cultos locales, la dimensión económica de la Iglesia era sin duda importante para la territorialización del espacio.[26] Asimismo, su influencia económica fue también vital para el gobierno, lo que convirtió al aparato eclesiástico en un aliado sin parangón del régimen. A nivel local, la Iglesia buscaba apropiarse del espacio, para lo cual construía vínculos dirigidos a consolidar las relaciones entre párrocos y feligresía, con las obvenciones de por medio. Esta apropiación quedaba inscrita en las complejas y no necesariamente cohesionadas comunidades parroquiales. Más que una simple administración de bienes, se trataba de una forma de habitar el espacio, apropiarse de él y sostenerlo, pues se concebía como el lugar de la feligresía.[27]

(Santa Fe, Gobernación y Obispado de Buenos Aires, 1660-1749)». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates (2015); Miriam Moriconi, «De la dimensión territorial de la Iglesia a la dimensión territorial de las agencias eclesiásticas», *Anuario IEHS* 31 (2016); María Elena Barral, «Pensar espacialmente la diócesis de Buenos Aires (siglo XVII-principios del XIX)», *Prohistoria* 22, núm. 31 (2019). Sobre la integración de otros espacios a las parroquias, véase Rodolfo Aguirre Salvador, «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* y José María García Redondo, «Negociar la distancia. El discurso territorial y la administración parroquial de las haciendas en los albores del IV Concilio Provincial Mexicano», *Signos Históricos* 22, núm. 43 (2020).

[26] Cervantes Bello, «La Iglesia en la conformación», 28; Francisco Javier Cervantes Bello, «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*, ed. por Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (Puebla: ICSYH-BUAP, IIH-UNAM, 2021), 87-88.

[27] Sobre la economía de las parroquias puede verse John F. Schwaller, *Origins of Church Wealth in Mexico. Ecclesiastical Revenues and Church Finances, 1523-1600* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1985); Taylor, *Ministros de lo sagrado*, I:183-223; Rodolfo Aguirre Salvador, «Rentas parroquiales y poderes locales en una región novohispana. Yahualica, 1700-1743», en *La Iglesia en Nueva España: relaciones económicas e interacciones políticas*, ed. por Francisco Javier Cervantes Bello (Puebla: ICSYH-BUAP, IIH-UNAM, 2010); Rodolfo Aguirre Salvador, «La diversificación de ingresos parroquiales y el régimen de sustento de los curas. Arzobispado de México, 1700-1745», *Relaciones.*

Con lo anterior en mente, las cuestiones que se abordan en este trabajo tienen que ver con las formas desplegadas por obispos, párrocos e incluso fieles en relación con una sujeción eclesiástica más efectiva. A este reto se sumaba uno más: extender esa presencia no solo a cabeceras y anexos, sino también a sitios distantes. ¿Hasta qué punto esos esfuerzos se realizaron de manera efectiva? ¿En qué sentido la economía parroquial, si se considera como una expresión de aquella ansiada integración, permite mostrar esos procesos? ¿Qué papel desempeñó la Corona a la hora de proyectar su influencia sobre las jurisdicciones parroquiales y en concreto sobre las asociaciones de fieles, los párrocos y sus ingresos? Aunque este estudio no responda por completo todas las preguntas, es muy probable que su enfoque estimule futuras investigaciones que amplíen los conocimientos sobre el repertorio de acciones —efectivas o no— que se pusieron en práctica para la construcción del territorio eclesiástico.

Debe hacerse una aclaración que considero de primer orden sobre el espacio elegido para el estudio, elemento tan caro en la ciencia histórica. En primer lugar, quizá sea más preciso hacer referencia a espacios, pues la homogeneidad no fue algo característico en ellos, como no lo es en ninguna sociedad humana. En efecto, estudiar las provincias de Sonsonate y San Salvador, de entrada, remite a un marco nacional que no corresponde con el periodo de estudio. Ambas provincias coloniales posteriormente se convirtieron en un Estado y, en lo eclesiástico, conformaron el territorio sobre el que se instaló la Diócesis de San Salvador. Sin embargo, al caer en la cuenta de que se trataba de realidades complejas que no podían reducirse a una experiencia estable y compartida —«El Salvador

---

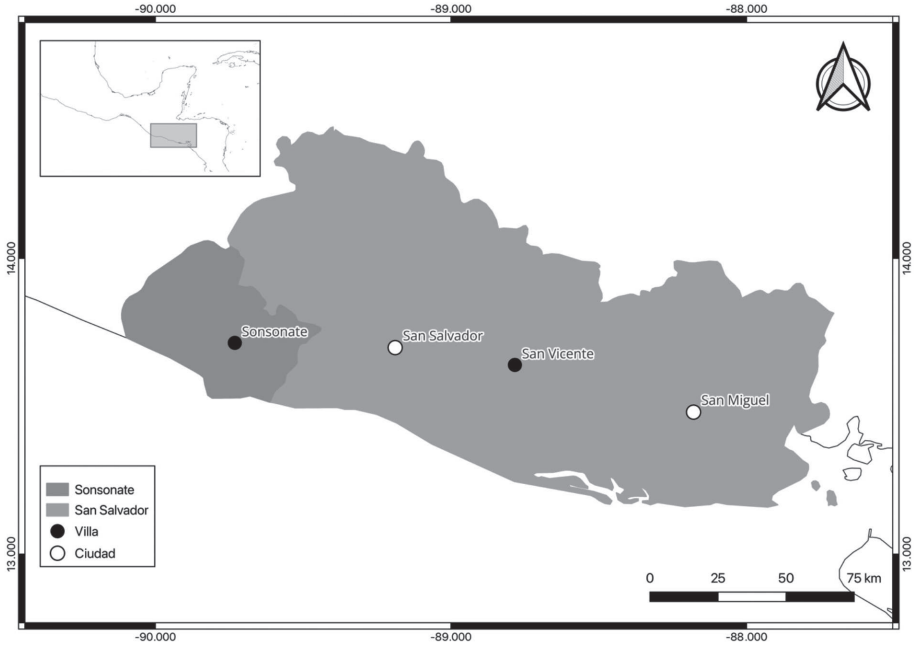
Estudios de Historia y sociedad 36, núm. 142 (2015); David Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810* (México: FCE, 1994), 150-169; Gabriela Solís Robleda, *Entre la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial,* Colección Peninsular (México: CIESAS, Instituto de Cultura de Yucatán, Miguel Ángel Porrúa, 2005), 139-206; Adriana Rocher Salas, *La disputa por las almas. Las órdenes religiosas en Campeche, siglo XVIII* (México: Dirección de Publicaciones-Conaculta, 2010), 132-156; Cervantes Bello, «La disputa por el pago». Para la Diócesis de Guatemala son indispensables Oss, *Catholic Colonialism*, y Belaubre, *Elus du monde*.

colonial», que a menudo los historiadores consideran un espacio regional homogéneo—, valoré que no tenía sentido buscar coincidencias totales donde no las iba a hallar más que de manera forzada. Es decir, estudiar ambas alcaldías mayores en forma indistinta implicaba tantos obstáculos que no pude resistirme a tomar otra vía para plantear el asunto, una que no se limitara a realizar observaciones generales sobre geografías históricas tan diversas.

Vale la pena analizar este asunto. Para comenzar a desenredar el nudo, una de las rutas que propongo es emprender el estudio desde varios ángulos. Con suerte, eso permitirá realizar una historia regional que hile más fino. Así, con el propósito de ofrecer apenas una forma de comprender esas realidades históricas, en esta obra apuesto por regionalizar la experiencia de la Iglesia y de los actores con los que interactuaba. En consecuencia, pretendo evitar cualquier intento de homogeneizar ambas alcaldías mayores como una realidad histórica única.[28] Desde este punto de vista, no es menor el hecho de que se comparen experiencias que parten de algunos elementos en común, pero que se vivían de forma disímil. Sin negar los puntos de confluencia —porque los hubo, como mostraré más adelante—, las alcaldías mayores de Sonsonate y San Salvador funcionaron como una puerta de entrada, en otras palabras, como una excusa para establecer unas regiones en clave parroquial que se complementaran en los aspectos geográfico, económico, lingüístico, administrativo y social. Con suerte, esas regiones podrán ser comprendidas como más complejas y diversas, siempre como parte de un conjunto mayor: la Diócesis de Guatemala.

[28] Para el tema de las regiones parroquiales recomiendo revisar la propuesta de Rodolfo Aguirre Salvador, «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*, ed. por Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (Puebla: ICSYH-BUAP, IIH-UNAM, 2019). Sobre el ejercicio de regionalizar sugiero la lectura de Juan Pedro Viqueira Albán, *Cronotopología de una región rebelde. La construcción histórica de los espacios sociales en la alcaldía mayor de Chiapas (1520-1720)* (tesis de doctorado, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1997). Más ampliamente, en torno a las regiones históricas, véase Arturo Taracena Arriola, «Región e historia», *Desacatos* 1 (1999).

Mapa 0.1. Alcaldías mayores de Sonsonate y San Salvador, siglos XVI-XVIII



Fuente: elaboración propia con base en Sajid Alfredo Herrera Mena, *El ejercicio de gobernar. Del cabildo borbónico al ayuntamiento liberal. El Salvador colonial, 1750-1821* (Castellón de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, 2013), 27.

En tal sentido, a lo largo del libro presentaré confluencias y divergencias; sin embargo, admito que este esfuerzo es limitado y en ciertos aspectos incluso provisional, ya que se podrían resaltar otras variables que con toda probabilidad no coincidirían con las que aquí muestro. Como es bien sabido, la labor del historiador implica seleccionar los elementos que considera importantes para sustentar sus argumentos e, inevitablemente, en el camino dejar de lado aspectos que otras personas podrían considerar esenciales. No puedo hacer más que apelar al método y, como se acostumbra en estos casos, confiar en que sea el lector o la lectora quien juzgue si las decisiones tomadas resultan suficientemente convincentes.

Para hacer posible este trabajo consulté fuentes de diversa índole. En primer lugar, pude examinar 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 Archivo General de Indias (AGI) y en el Archivo Histórico Nacional (AHN) gracias al servicio que presta el Portal de Archivos Españoles (Pares). En menor medida, también me beneficié 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), disponibles para su consulta en línea en la Biblioteca Digital Hispánica, así como de los impresos de la época que pueden revisarse en la biblioteca digital Internet Archive. Por último, en tiempos de incertidumbre respecto al trabajo de archivo, las fuentes publicadas resultaron de una ayuda excepcional.

En el AGCA trabajé con documentación de variada índole proveniente de su riquísimo fondo colonial. Es de resaltar la sección de Real Patronato, en la que encontré numerosos documentos relacionados con el clero, licencias de los obispos y cofradías, así como con los pagos realizados por la Real Hacienda a las órdenes y a clérigos. 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 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 necesario hacer referencia a la sección de la provincia de San Salvador (que incluye también Sonsonate), en la que se pueden 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 tributarios propios de San Salvador.

En el AHAG me serví sobre todo del extenso Fondo Diocesano. En él pueden encontrarse expedientes de la sección Curatos, en donde hay información útil sobre su reconfiguración territorial. La sección Vicarías tiene documentos 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. Asimismo, en la sección de Cofradías tuve acceso a Constituciones, licencias de fundación y autos sobre las asociaciones de fieles; los expolios de fray Juan Bautista Álvarez de Toledo incluyen correspondencia del prelado relacionada con el 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.

Del AGI obtuve 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. Por su lado, del AHN pude revisar 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, tuve ocasión de estudiar un manuscrito sobre las parroquias administradas por las órdenes regulares y la concesión del vino y el aceite.

De las fuentes publicadas debo resaltar las visitas pastorales. Para la Diócesis de Guatemala, estas han contado con la fortuna de la minuciosa edición de Mario Humberto Ruz, quien se ha encargado de publicar, de manera íntegra y 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.[29] Gracias a estos documentos me fue posible reconstruir varios elementos locales y situaciones que se daban en esa escala. Dicha fuente, junto a los importantes

[29] Agradezco especialmente al profesor Ruz por compartirme una copia de ese quinto tomo y otros trabajos recién concluidos o que están por entrar en la imprenta.

anexos que Ruz ha tenido a bien incluir, me permitieron adentrarme en la acción de los prelados en esos contextos parroquiales.[30]

***

La obra se divide en tres capítulos. En el primero de ellos el trabajo busca sentar las bases para la comprensión de la historia aquí pretendida. De inicio, se pasó revista al significado y la construcción de las parroquias, sobre todo en lo que toca a su dimensión territorial, en el contexto colonial, y dentro del marco de la monarquía hispánica, con algunas breves incursiones en su dimensión retrospectiva de largo aliento. Enseguida se presenta un repaso a lo que, en términos muy amplios, implicaba esta entidad en la Diócesis de Guatemala. Estos elementos serán en extremo útiles para pasar revista a las esferas regionales. Con un interés más orientado a comprender el ámbito eclesiástico, en este capítulo también se realizó un intento de identificar las variadas regiones parroquiales. De ese modo se determinó cómo estaba extendido el aparato eclesiástico en relación con su medio, que incluía pueblos, haciendas y algunos espacios urbanos en casi todos los casos. Y en función de mostrar algunos actores fundamentales, por ejemplo, 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 segundo capítulo constituye una parte medular del trabajo. La intención primordial de este apartado consistió en mostrar cómo las

[30] Por fortuna, esta fuente ha resultado generosa para estudios sobre la Iglesia en las Indias. Hay que resaltar el notable interés que han cobrado entre los investigadores. Véase Ana de Zaballa Beascoechea, «Las visitas pastorales en la América Hispana». *Anuario de Historia de la Iglesia* 28 (2019), 15-21.

mutaciones en la geografía parroquial que se enmarcaron entre finales del siglo XVII y la primera mitad del XVIII estaban relacionadas con las intenciones de obispos, párrocos y feligreses de incorporar más espacios y personas a su jurisdicción de manera efectiva, y que sitios como las haciendas, o personas de otras calidades, que iban en aumento demográfico, no solo fueran reconocidas como *de iure*. Esto no suponía descuidar la atención espiritual en espacios bien conocidos por la Iglesia como los pueblos de indios. Para demostrarlo analicé los recursos con los 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 de primer orden. Por otro lado, el capítulo señala también que esta integración fue incompleta y todavía quedaba un largo trecho por recorrer, en especial en las regiones más orientales de la diócesis.

El último capítulo está dedicado a comprender el mundo de la economía de estas unidades considerando que se trataba de una complejidad expresada en pueblos cabeceras, anexos, villas, ciudades y haciendas. Con una orientación local que se conjugó con la mirada de los mitrados y la Corona sobre los elementos que conformaban este conjunto, se procuró distinguir quiénes y de qué modo 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, los diferentes ámbitos analizados permiten observar la manera en que, en estos años, las relaciones internas de las entidades parroquiales estaban en proceso de redefinición. Se registraron avances en la regularización de ciertos pagos, una mejora considerable en la identificación de los contribuyentes, iniciativas orientadas a incrementar ingresos vinculados a los contextos agrarios y una intención explícita del ordinario de ejercer control sobre las órdenes religiosas. Puede apreciarse, sin embargo, cómo pesaban los problemas ocasionados por la falta de integración territorial, por lo que se destaca la importancia de 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 colmados de haciendas y fieles, se encontraban en vilo con respecto al aparato eclesiástico. Así, se trataba de escenarios que cambiaban desde lo interno, sin lograrlo del todo, y que al mismo tiempo sentían una creciente presión por parte de la Corona sobre las contribuciones, en especial las que cargaban los pueblos de indios.

Capítulo I. Una historia parroquial

Este primer capítulo aborda los contextos en los que se desarrolló la parroquia como entidad jurisdiccional dentro del orbe católico, sobre todo en el ámbito de la monarquía hispánica. No menos relevante es atender a su aspecto territorial y económico. Por ello, en primer lugar se hace énfasis en la importancia que tenía la institución en el Antiguo Régimen, con su concreción en el Reino de Guatemala. La intención primordial en este segmento radica en establecer las bases para realizar una historia parroquial en los términos ya expuestos, desde una perspectiva local, y luego enfocarnos en la complejidad de su red territorial, en la que estaba en juego la construcción de la geografía de la Iglesia.

Un proceso como el que aquí interesa explicar difícilmente podría ser comprendido si no se revisan las condiciones concretas en que se desarrolló. Entonces, conviene penetrar en los detalles con una clave eclesiástica que permita conocer cómo, en las áreas de la Diócesis de Guatemala que nos incumben, se hacía patente la red de parroquias. Por ello se ensaya una aproximación a las regiones que, considero, pueden reconstruirse. La idea en este capítulo es realizar un ejercicio de geografía eclesiástica que incluya las dos alcaldías mayores y sus regiones intestinas para asimilar mejor las posibilidades, los retos y los límites que tenían el ordinario, los párrocos y los mismos feligreses en el proceso de reconocimiento y apropiación del territorio.

En segundo lugar, y apelando al papel preponderante de los ministros eclesiásticos —una constante en la historiografía—, se aborda el tema de los párrocos y el personal auxiliar de las parroquias. Para ello, se establecen aspectos sobre su calidad, formación y lenguas. El interés de retomar esos aspectos no radica tanto en reconstruir una biografía colectiva exhaustiva, sino que se trata de relacionarlos con un proceso más amplio de incorporación a la órbita jurisdiccional de los espacios por parte de la Iglesia diocesana. Para finalizar, se revisa la situación del clero auxiliar y las implicaciones de su presencia o ausencia en el gobierno de la feligresía.

La monarquía católica y sus parroquias

Antes de entrar en el tema de las dimensiones territoriales y económicas de las parroquias, es importante realizar un intento de definición. En principio, debe aludirse al hecho de que estas entidades en el contexto católico han sido consideradas por la historiografía especializada, desde hace 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 de poblamiento del espacio; es decir, proviene de fenómenos religiosos, pero también geográficos, sociales, económicos y políticos.[1]

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.[2] Esta unidad 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,

[1] Jean Gaudemet, «La paroisse aun Moyen Âge». *Revue d'histoire d l'Église de France* 59, núm. 162 (1973), 6.

[2] Gaudemet, «La paroisse», 16-21.

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, tuvo un rol protagónico en la conformación de las sociedades rurales por su función en el ordenamiento de la vida política local. Lo mismo puede decirse de sus guías espirituales cuyo papel social y económico fue muy evidente desde la Alta Edad Media y se mantuvo en los siglos posteriores, pese a los intentos de reforma promovidos desde Roma y alentados por el episcopado.[3]

Desde el siglo XIII en adelante se fue formalizando una serie de obligaciones mutuas entre los párrocos y la grey. Mientras que 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 funeral, entre otros compromisos.[4] Llegar a ser el centro de la vida de la feligresía fue un proceso paulatino.

El proceso de territorialización de las parroquias tuvo su origen 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,[5] aunque no sería sino hasta mediados del siglo XIII cuando su definición como territorio se encontraría en un estado más cristalino. Con límites reconocibles y un sello local, desde entonces la institución parroquial sería reconocida como el marco en el que los fieles podían

[3] Dominique Iogna-Prat, *Iglesia y sociedad en la Edad Media* (México: IIH-UNAM, 2010), 27-29; Mariel Pérez, «Clérigos rurales, comunidades y formación de las estructuras parroquiales en la Diócesis de León (siglos XI-XIII)». *Espacio, Tiempo y Forma*, *Historia Medieval* 31 (2018).

[4] Andrew Spicer, «The Early Modern Parish Church: An Introduction», en *Parish Churches in the Early Modern World*, ed. por Andrew Spicer (Nueva York: Routledge, 2016), 1-5.

[5] José Carlos Sánchez Pardo, «Las iglesias rurales y su papel en la articulación territorial de la Galicia medieval (ss. VI-XIII)», *Mélanges de la Casa de Velázquez* 40, núm. 1 (2010).

desarrollar su vida y a la vez el espacio en el que el derecho eclesiástico podía ser aplicado.[6] De ahí en adelante, las parroquias se convirtieron en entidades que, más allá de las divisiones que pervivían en el mundo secular, poseían límites bien marcados. Esto último, a propósito, adquirió más relevancia conforme la red 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 plano local.[7]

En el siglo XVI, las transformaciones impulsadas por el Concilio de Trento (1545-1563) pusieron a las parroquias y a los párrocos en el centro de atención de 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 modo tal que el número y la composición de estas entidades fuera equitativo. Además, los decretos tridentinos buscaron regular la devoción popular por medio de esa institución, por lo que se trató de que la parroquia fuera el espacio para concentrar la práctica religiosa, con la inclusión de 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.[8] Ya veremos si eso se logró en los términos que propusieron los conciliares.

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 una fase transformadora de las relaciones humanas, públicas y privadas, a partir de

[6] Véase Élisabeth Zadora-Rio, «Territoires paroissiaux et construction de l'espace vernaculaire». *Médiévales*, núm. 49 (2005).

[7] Léopold Genicot. *Comunidades rurales en el occidente medieval* (Barcelona: Crítica, 1993), 119-120.

[8] Spicer, «The Early», 5-15.

sistemas religiosos y culturales diferenciados en cuanto a los tres grupos confesionales más grandes de Europa: el católico-romano, el luterano y el reformado. La coyuntura implicó, por un lado, una definición doctrinal y, por otro lado, la disciplina de los fieles. A partir de entonces, la confesión no solo fue signo de pertenencia a un grupo religioso, sino también de la estructura eclesiástica y la organización de la feligresía. Para el caso del catolicismo, el tema se expresó en la reorganización de la institución por medio del ya mencionado Concilio de Trento. Este era el primer escalón para iniciar el proceso de confesionalización en sus territorios.[9]

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, muchas de ellas ya existentes en el periodo medieval. La disciplina eclesiástica permeó buena parte de la sociedad y tuvo efectos a largo plazo sobre el comportamiento y las actitudes de los individuos. Así, la pretendida homogeneización y el intento de disciplina de la sociedad se buscarían a partir de un consenso sobre valores sociales particulares marcados por la doctrina, impulsados por medio del aparato eclesiástico, de los 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 periodo, en general, estaría marcado por un esfuerzo de reforma moral o de las costumbres.[10]

[9] Andrea Arcuri, «Confesionalización y disciplinamiento social: dos paradigmas para la historia moderna», *Hispania Sacra* 71, núm. 143 (2019): 113-116. 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 finales 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 Ute Lotz-Heumann, «The Concept of 'Confessionalization': A Historiographical Paradigm in Dispute», *Memoria y Civilización* 4 (2001): 94-102 y Ronald Po-Chia Hsia, «Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII», trad. por Ignasi Fernández Terricabras. *Manuscrits*, núm. 25 (2007), 30-33.

[10] Tomás Mantecón Movellán, «Formas de disciplinamiento social, perspectivas históricas», *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 14, núm. 2 (2010): 269-270; Arcuri, «Confesionalización y disciplinamiento». En sus observaciones sobre las dinámicas en el mundo católico moderno, Wolfgang Reinhard identificó siete métodos, o mecanismos,

La parroquia se convirtió en el ámbito por excelencia para implantar esta disciplina social ligada a la confesionalización, dada su relación con una serie de instrumentos que el Concilio tridentino, reforzado por los sínodos celebrados a nivel provincial y diocesano, puso a disposición de los pastores espirituales, empezando por el prelado ordinario hasta llegar al personal parroquiano. Me refiero a las visitas pastorales que llegaban a los confines de los territorios de las diócesis, los libros de registro, la normativa conciliar, el papel de las órdenes religiosas en la predicación —y para la América hispana 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.[11] Incluso si se piensa en la disciplina por los medios judiciales, es notable cómo el tribunal ordinario en manos del obispo, generalmente delegado a provisores y curas, se extendía por las parroquias mediante vicarios que con frecuencia 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 ensanchar la *iurisdictio* del prelado.[12] Así, el control del espacio diocesano, en lo tocante a la autoridad de los mitrados, llegaba a todo el territorio gracias a una red de ministros eclesiásticos que eran capaces de velar por que los fieles cumplieran con sus obligaciones cristianas.[13]

esenciales para el proceso de confesionalización y su implementación. Estos fueron: *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 métodos, aunque no necesariamente fueron 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 Allyson Poska, «Confessionalization and Social Discipline in the Iberian World», *Archiv für Reformationsgeschichte - Archive for Reformation History* 94 (2003).

[11] Arcuri, «Confesionalización y disciplinamiento», 121-123. Véase también Federico Palomo, «'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*, núm. 18 (1997).

[12] Esta extensión es tratada en Traslosheros, *Historia judicial eclesiástica*, 41.

[13] Palomo, «'Disciplina christiana'», 124-125.

Desde luego, en los dominios americanos de la monarquía española estos elementos se adaptaron considerablemente, dadas las condiciones establecidas tanto por la conquista y la evangelización como por la diversidad social y cultural a la que se enfrentaba la Iglesia bajo el auspicio real, que coincidía con los esfuerzos postridentinos. La parroquia, en estos ámbitos, era capaz de dejar su huella en la sociedad. Recordemos que esta entidad era la ideal para hispanizar, con todo lo que ello suponía: cultura cristiana, lengua, valores, y sobre todo porque «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 mostrar cómo la configuración postridentina se difundió en estas entidades con ayuda de los ministros eclesiásticos y ver cómo eran espacios de primer orden para los fieles.[14]

Este aspecto no puede obviarse dado que, mientras en Europa la parroquia se enfrentaba a una realidad distinta, marcada por la pluralidad de confesiones, en la América hispana se buscaba una forma innovadora de extender el cristianismo. 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, Solórzano Pereira, al abordar el tema de los curas y los curatos en pueblos de españoles y de indios, tras hacer mención del importante ministerio que representaba la salvación 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 al erigir parroquias tanto para los españoles que paulatinamente llegaron a las Indias como para los indios recién convertidos, en función de que tuvieran «el

[14] Berenice Bravo, *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, UNAM, 2020), 15-19.

pasto espiritual, de que tanto necesitaban, y fuesen instruidos en la ley evangélica».[15]

La vital relevancia de las parroquias que notó Solórzano fue recalcada en varios tratados y manuales para curas entre los siglos XVII y XVIII, documentos en los que, como no podía ser de otra manera, los integrantes del clero describieron a sus congéneres como fundamentales para el proyecto monárquico. De esta serie de escritos puede rescatarse la importancia, en términos espirituales, de la parroquia y los párrocos con 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. Como se mencionó antes, conviene rescatar de algunos de los textos, más allá de su dimensión deontológica, al menos por ahora y de manera breve, su visión sobre el conjunto que conformaban estas entidades locales de la vida social en los ámbitos de la monarquía hispánica.[16]

De esta manera puede interpretarse al *Pretendiente de curatos,* del cura de Izúcar (del obispado de Puebla), Andrés Miguel Pérez de Velasco, en el que a mediados del siglo XVIII se describía la Iglesia parroquial como una hija de Jesucristo dada como esposa al párroco, este 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». Pérez de Velasco, apoyándose en san Agustín, decía que el cura, como pastor, apacentaba las ovejas tal y como Cristo se lo había encargado a Pedro, en tanto padre de la Iglesia Universal para su régimen y gobierno, al decirle, según la interpretación del mismo autor: «las almas que te encomiendo son ovejas mías, y como

[15] Juan de Solórzano Pereira, *Politica Indiana. Sacada en lengua castellana de los dos tomos del Derecho, I Govierno Municipal de las Indias Occidentales*, 2 vols. (Madrid: por Diego Díaz de la Carrera, 1648), libro IV, cap. XV: 623.

[16] Sobre una representación de los curas en el discurso después de Trento, y en especial en el contexto novohispano, véase Taylor, *Ministros de lo sagrado*, 1999, I:225-266. El género de tratados sobre el oficio de cura, que tuvo varios exponentes —tanto del clero secular como del regular—, enfatizó la labor de los párrocos en los pueblos de indios. Véase David Brading, «Sacerdotes e indios: el ministerio parroquial», en *La Nueva España. Patria y religión*, trad. por Dennis Peña (México: FCE, 2015).

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.[17]

Por su parte, Alonso de la Peña Montenegro, otrora obispo de Quito, quien en 1668 publicó su *Itinerario para parochos*, hacía referencia a esta institución en sus dimensiones territoriales. En su tratamiento de la indivisibilidad de párrocos y parroquianos establecía que la iglesia, 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 lo 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».[18] Enseguida, el autor hablaba de una división para el cuidado del rebaño, que se reducía a una iglesia, con términos espaciales delimitados, a donde acudía la feligresía 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 solo se atuviera a esa iglesia y a los vecinos sujetos para la administración del «pasto espiritual».[19]

En especial, la delimitación de los confines parroquiales mencionada por Peña Montenegro fue uno de los aspectos que se intentó con mayor empeño después de Trento. En el canon 13 de reforma, en la sesión XXIV, quedaba claro que era fundamental el establecimiento de parroquias «bien configuradas», con párroco y pueblo propios, tanto en donde no existieran

[17] Andrés Miguel Pérez de Velasco, *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: Imprenta del Colegio Real de S. Ignacio de la Puebla, 1765), 2-3 y 12.

[18] Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para parochos de indios, en que se tratan las materias mas particulares, tocantes a ellos, para su buena administracion* (Amberes: Juan Bautista Verdussen, mercader de libros, 1668), 2.

[19] Peña Montenegro, *Itinerario*, 3-4.

como en lugares en que, por no estar correctamente delimitados, 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 implicaba una potestad sobre el espacio mismo, como indica Antonio Viana.[20] Esto es, la jurisdicción. 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».[21]

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 solo 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».[22]

[20] 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 del 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. Antonio Viana, «La doctrina postridentina sobre el territorio separado, nullius dioecesis», *Ius canonicum* 42, núm. 83 (2002), 43-44 y 51-52.

[21] Hespanha, *Vísperas*, 76-84; Barrientos Grandón, «El cursus», 683-685.

[22] Pedro Murillo Velarde, *Cursus Iuris Canonici Hispani et Indici / Curso de derecho canónico hispano e indiano* (Zamora: Colmich, 2008), libro III, tít. XXIX, De Parochiis y Alienis Parochianis, núm. 274, 564.

Dicho lo anterior, es necesario no confundir ideal con realidad. Pese al modelo normativo generado a partir del Concilio de Trento, estas unidades no se apegaron a lo que tratadistas o canonistas señalaban, 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. Así se fundaron centros de adoctrinamiento que en adelante se conocerían como «doctrinas», término que usualmente se refería a las que eran atendidas por frailes en contextos indios, y que se pretendían de carácter temporal, mientras que el concepto de parroquias de españoles o curatos —en algunas diócesis— solía referirse a aquellas administradas por el clero secular y con feligresía hispana o no india.[23] Esta no fue una regla estricta, pues se optó por dejar que la costumbre marcara 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— se establecían formas propias para el gobierno de las almas.

En las Indias, los obispos fueron autorizados a crear nuevas parroquias —siempre que se pudieran nombrar los sacerdotes necesarios y que estos tuvieran congrua suficiente—, en donde fuese necesario, por limitaciones en la asistencia de la feligresía a la iglesia o excedente de fieles, y respetando los límites diocesanos. Sin embargo, por las prerrogativas del Real Patronato, en especial tras la promulgación de la conocida Real Cédula de Patronato de 1574, la creación de parroquias recayó finalmente en el rey, dado que era el único que podía autorizarlas por medio de sus representantes, conocidos como vicepatronos. 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 parroquia, aunque sin mucho éxito, dado que no era raro encontrar algunas que, por lo menos, doblaban esa cantidad. Estas últimas, a diferencia del concepto que hasta ahora se ha expuesto, podían o no tener un carácter territorial

[23] Salvador Aguirre, «Parroquias», *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series*, núm. 2020-10 (2020), 3-4.

y esto último en realidad se construyó progresivamente hasta llegar a hacerse de un espacio definido.[24]

Conviene precisar, ante todo, que el término «doctrina» funcionaba más como significante heredado que como categoría descriptiva exacta. En la documentación de los siglos XVII y XVIII aparece a menudo por inercia terminológica o para reivindicar privilegios de las órdenes religiosas vinculadas a la evangelización. Sin embargo, ya no designaba la realidad de los primeros años posteriores a las grandes campañas misionales. En el periodo estudiado, las llamadas doctrinas eran en esencia parroquias que, aunque seguían mostrando ciertos resabios de autonomía, estaban cada vez más sometidas a la autoridad diocesana y contaban con una delimitación territorial claramente definida.

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, un elemento presente en cada una de estas demarcaciones. Para el caso de la Diócesis de Guatemala, es un hecho que la parroquia constituía un elemento fundamental no solo para el aparato eclesiástico, sino para el gobierno de la extensa población que la conformaba, toda vez que el clero representaba, al mismo tiempo, a la administración regia y su política cristiana.[25]

La erección de la mitra de Guatemala sucedió 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 dependía de la jurisdicción del Arzobispado de Sevilla, y así fue hasta 1547, año en que la diócesis mexicana fue elevada a provincia y la guatemalteca pasó a ser su sufragánea. Los territorios que se incluían en la nueva

[24] Aguirre Salvador, «Parroquias», 4-6.

[25] Oss, *Catholic Colonialism*, 22.

fundación fueron, en un inicio, los que se descubrían en el istmo centroamericano, aunque esto cambió al edificarse 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 lindó durante todo el periodo hispánico al este y al oeste, respectivamente. Al norte, en un inicio limitaba con la Verapaz, que en 1556 se convirtió en obispado tras ser, por un lapso de dos décadas, parte de Chiapas, aunque fue incorporado a Guatemala en 1608.[26] 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,[27] una aspiración de larga data que supuso esfuerzos de un conjunto de actores a distintas escalas, para ver integrada la nueva provincia, además del territorio del obispado guatemalteco, con las diócesis de Chiapa, Honduras y Nicaragua.[28]

A la par del desarrollo de la jurisdicción diocesana, o más bien como parte fundamental de este, fue necesario el establecimiento de un tejido parroquial para sujetar el 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 el diocesano o secular como el regular.[29] Fue así como entraron en el juego los clérigos que administraban parroquias y tenían más correspondencia con la administración diocesana, y por otra parte los ministros de las órdenes mendicantes, también conocidos como doctrineros, que seguían unas reglas particulares y rendían mayor obediencia a sus propios prelados.

[26] Sobre este particular, véase Selvin Jerónimo Chiquín Enriquez, «¿Una jurisdicción imposible? La Verapaz y su diócesis (1556-1609)», *Estudios de Historia Novohispana* 72 (2025).

[27] El beneplácito de la Corona data del 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 se produjo el 13 de septiembre del mismo año.

[28] Genaro Valencia Constantino y Mario Humberto Ruz, *El Arzobispado de Guatemala: documentos sobre su creación (1742-1747)* (México: CEM-UNAM, 2022), I:137-139.

[29] La división entre ambos cleros se basa en su forma de vida. Mientras el secular está incorporado al mundo, o siglo (*secolo*), el regular sigue una norma (por ejemplo, la de san Agustín o la de san Francisco) que establece una vida en común para sus miembros.

Cabe mencionar que en el Reino de Guatemala fueron las órdenes de san Francisco, santo Domingo y La Merced las que se encargaron no solo de predicar y de las tareas que ya realizaban en el Viejo Mundo, sino también de administrar almas, algo que se compartió con el resto del espacio indiano, pues así las amparaba una serie de privilegios que buscaron atesorar en lo sucesivo.[30] Solo a América, en el periodo hispánico, se estima un envío de 15 000 misioneros, la mayoría pertenecientes a monasterios europeos. De estos, al menos 6 % llegaron a Guatemala.[31]

Las órdenes mendicantes encargadas de la conversión de miles de nativos a lo largo del territorio indiano estructuraron sus actividades en torno a un modelo organizativo de carácter corporativo. Aunque cada una seguía una regla específica y presentaba diferencias en su composición, compartían un esquema común: se distribuían en amplios terri-

[30] Como es bien sabido, las órdenes mendicantes contaron, desde su arribo, con varios privilegios que buscarían prolongar en las décadas siguientes. En efecto, dado que se consideraba necesario el ministerio cristiano entre los indios y que, en ese marco, desde el inicio se prefirió a los regulares para la evangelización, se concedieron una serie de bulas apostólicas a las misiones por parte de la Santa Sede, a manera de no frenar la expansión de la fe. Una primera, intitulada *Alias felicis* (*recordiationis*), la dio el papa León X en 1521 a los franciscanos con la intención de permitir su paso a las Indias españolas. Luego, en 1522, el papa Adriano VI les dio el breve *Exponi nobis* (*fecisti*) —mejor conocido como *Omnímoda*— para permitir la administración de todos los sacramentos, a excepción de las órdenes mayores, brindándoles una facultad episcopal a los prelados 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 hubiera 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 documenta 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. Magus Lundberg, *Unificación y conflicto. La gestión episcopal de Alonso de Montúfar OP, Arzobispo de México, 1554-1572*, trad. por Alberto Carrillo Cázares (Zamora: Colmich, 2009), 124-126; Virhe Piho, «La organización eclesiástica de la Nueva España durante los siglos XVI y XVII», *Estudios de Historia Novohispana* 10 (1991), 14-15; Leticia Pérez Puente, *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)* (México: IISUE-UNAM, 2009), 34.

[31] Oss, *Catholic Colonialism*, 5-6.

torios a partir de conventos integrados en unidades mayores llamadas «provincias», que abarcaban tanto áreas urbanas como rurales. A medida que avanzaba el siglo XVI, el número de provincias aumentó debido a la expansión de su influencia en el ámbito indiano, lo que a su vez provocó su paulatina división.[32]

Las provincias del Reino de Guatemala, como en otras latitudes, se regían por constituciones que determinaban su vida interna, desde el autogobierno hasta la toma de decisiones, incluida la expansión territorial. Dependían de los ministros generales de Roma y, en el caso franciscano, también de los comisarios generales de Indias y de Nueva España. Sobre todos ellos se encontraba el Sumo Pontífice, encargado de autorizar la creación de provincias, así como el Regio Patronato, que validaba cualquier fundación o división. Esta estructura jerárquica respaldaba las instancias locales, organizadas en conventos y vicarías —estas últimas como antesala de las casas conventuales—, agrupadas en guardianías (franciscanos) o prioratos (dominicos), que constituían las unidades básicas de la organización.[33]

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). Sin embargo, en las regiones aquí estudiadas únicamente los franciscanos y los dominicos tuvieron parroquias de indios a su cargo. Estas habían surgido de las congregaciones de indios en las que habían participado los frailes, donde se suponía que debían estar los indígenas cristianizados e hispanizados. Los mendicantes se retirarían a sus conventos una vez que concluyera la misión, aunque esto nunca fue del todo realidad en Guatemala. La finalidad de estas congregaciones era, entonces, la transmisión del mensaje evangélico y evitar la dispersión de la población nativa. Se suponía también que debían quedar sujetas a los prelados, pero los doctrineros

[32] Rubial García, «Un reino que sí», 109-110.

[33] Rubial García, «Un reino que sí», 110-111.

opusieron resistencia durante todo el siglo XVI y buena parte del XVII. La incapacidad del gobierno diocesano para ejercer jurisdicción efectiva sobre todos sus párrocos se debió a que la territorialización de la diócesis fue progresiva, y solo en la segunda mitad del siglo XVII podían advertirse intenciones más claras de contrarrestar esta situación.

La férrea resistencia de los frailes a someterse a la autoridad diocesana comenzó a ceder, aunque de manera limitada, en la década de 1630, cuando la Corona impulsó la intervención de los vicepatronos en los nombramientos y relevos dentro de las doctrinas.[34] Aprovechando este respaldo, los obispos intentaron instaurar con mayor regularidad en las parroquias mendicantes prácticas como los exámenes, las visitas pastorales y la colación canónica. En 1638 se registraron los primeros signos de obediencia al Real Patronato, al presentarse ternas al vicepatrono para que designara a los ministros encargados de las doctrinas. No obstante, la sujeción efectiva a la autoridad episcopal continuó siendo objeto de disputas recurrentes, que se prolongaron a lo largo del siglo XVII y durante la primera mitad del XVIII. A pesar de estas tensiones, los frailes procuraron conservar el control sobre sus administraciones y restringir la intervención del obispo, aunque sin lograrlo plenamente, pues la jurisdicción diocesana había adquirido una firmeza superior a la que tuvo en el siglo XVI.[35]

[34] El cumplimiento del Real Patronato recayó sobre virreyes, gobernadores o presidentes (en caso de Audiencias pretoriales como la de Guatemala). Esto era posible gracias a que los nombraban también vicepatronos. En esencia, el vicepatrono se encargaba de representar al rey en lo que tocaba a los asuntos eclesiásticos. Entre otras atribuciones, le correspondía la presentación de todos los beneficios eclesiásticos, salvo las excepciones que el Consejo de Indias se reservaba para sí. Véase Antonio Dougnac Rodríguez, *Manual de historia del derecho indiano* (México: McGraw Hill, UNAM, 1998), 76.

[35] Fue en la década de 1620 cuando, 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 conceder al rey el mayor control posible sobre la institución. Así, el Consejo de Indias, al evaluar el problema, dirigió sus acciones posteriores a favorecer a 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

Por su parte, tanto franciscanos como dominicos asumieron como objetivo principal la conversión de la población nativa en términos culturales, por lo que se esmeraron en aprender sus lenguas y en conocer sus prácticas religiosas antiguas para modificarlas, y al mismo tiempo en asimilar 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 buen orden, 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 fueron asimismo parte esencial en la lógica de la organización socioespacial y política. Al inculcar los valores del cristianismo, también se buscaba integrar a los indígenas en las dinámicas fiscales y laborales. Vivir en policía cristiana tuvo, entonces, una estrecha relación con lo cultural, geográfico, social, político y, por supuesto, lo económico.[36]

---

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 comenzaron a presentar ternas al vicepatrono y, en ese tenor, el elegido era instituido canónicamente por el obispo. Esto, sin embargo, parece no haber sido 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

[36] Esteban Sánchez Solano, *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), 411-436; Ulises Antonio Gómez Vázquez, *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), 149-164. Los métodos de las órdenes son ampliamente discutidos en la clásica obra de Robert Ricard, *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*, trad. por Ángel María Garibay (México: FCE, 2017).

El factor material, como el espiritual, desempeñó un papel importante para el sostén de la tarea doctrinera. En ese sentido, fueron tres aspectos 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 normas que primaban en cada orden.[37]

Lo material no era asumido de igual manera entre franciscanos y dominicos. Y es que, en efecto, para los padres seráficos la pobreza era condición *sine qua non* para su existencia como orden. Según la regla de san Francisco, estos frailes podían sobrevivir mediante limosnas y no por medio de la posesión de bienes. De ahí que los ingresos franciscanos fueran considerados únicamente producto de la mendicidad y que toda entrada material se destinara exclusivamente al sostén de conventos, los conventuales (aparentemente de manera austera) y del culto. En la práctica, estas limosnas recibidas 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 en este sentido, y para su beneficio también se instituyeron obras pías, festividades y capellanías.[38]

Los dominicos, en cambio, aunque también se habían establecido en Europa en el siglo XIII según una vida basada en la mendicidad, lo que significaba, al igual que sus homólogos franciscanos, una prohibición en cuanto a posesión de bienes y recepción de rentas, para el siglo XV lograron que se permitiera a sus conventos recibir ingresos, que en lo sucesivo serían amplios. Esto último no aplicó de manera personal, pues la regla de san Agustín seguida por los predicadores no lo permitía después de la profesión. Sin embargo, fue notable que, como corporación, les fuera posible 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

[37] Sánchez Solano, *Une relecture de l'œuvre*, 436-438.

[38] Sánchez Solano, *Une relecture de l'œuvre*, 436-438; Rocher Salas, *La disputa por las almas*, 109-111.

de doctrinas, fundaciones piadosas y también en la gestión 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 negocios rentables, apoyados en la administración parroquial que les permitía beneficiarse de la mano de obra indígena a su cargo.[39] En ello reside parte de la explicación de la defensa del territorio controlado por las órdenes frente a las aspiraciones de la Iglesia diocesana.

Las parroquias seculares, por su naturaleza, estuvieron sujetas a los designios de los prelados ordinarios. El proceso para nombrar a los párrocos diocesanos, desde finales 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 en una acción 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 en turno. Es notorio a este respecto que los lindes entre parroquias dejaran 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 cuando Adriaan van Oss fecha la aparición de una estructura parroquial más estable.[40]

La administración del clero secular ha sido caracterizada por la historiografía en torno a la Diócesis de Guatemala como la que tenía más presencia en el área que podía considerarse mayormente hispanizada. 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 términos generales, en este obispado el tributo

[39] Rodolfo Hernández Méndez, «Proyecto. La orden de los dominicos en el Reino de Guatemala, 1535-1700» (Guatemala: USAC, DIGI, Escuela de Historia, IIHAA, 2000), 37-44; Belaubre, «Poder y redes sociales en Centroamérica: el caso de la orden de los dominicos (1757-1829)», *Mesoamérica*, núm. 41 (2001). Para el Reino de Guatemala, véase María Milagros Ciudad Suárez, *Los dominicos, un grupo de poder en Chiapas y Guatemala, siglos XVI y XVII* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1996).

[40] Oss, *Catholic Colonialism*, 59-61.

no era pagado por la población indígena, aunque los prebendados de la catedral hubieran intentado cambiar esa situación en más de una ocasión.

Esto no significa, sin embargo, que el clero secular haya desatendido a la población natural, como podría pensarse. Al contrario, si bien es cierto que las primeras parroquias administradas por los clérigos fueron las de 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 regiones de Sonsonate y San Salvador, en donde había una cantidad considerable de población indígena. Por lo 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 solo por verse rodeadas de una mayoría de parroquias seculares, pues no eran pocos los intereses que estaban de por medio en las doctrinas que administraban, como pretendo mostrar. No debe olvidarse que estas parroquias integraban las más de 80 doctrinas que administraban las órdenes a inicios del siglo XVIII y, como tales, podían ser defendidas corporativamente.[41]

En el terreno material cabe resaltar que, aunque los clérigos poseían bienes temporales, sobre ellos recaían una serie de obligaciones en los ámbitos de la teología moral y la jurisprudencia que animaban al recato y la 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 fuera excesiva y ciertamente no más allá de lo que implicaba el oficio de cura de almas. No pocos testimonios se han recogido en torno al perjuicio que los naturales recibían. Aquello parecía ser moneda corriente. A este respecto, tanto la normativa canónica como la real a menudo advirtieron de los peligros que acarreaba la avaricia y la

[41] La propuesta de la división del obispado entre occidente y oriente puede verse en Oss, *Catholic Colonialism*, 37-49. Véase también Daniele Pompejano, *El Dios negro de los hombres blancos. Sobre las raíces del autoritarismo*, trad. por Giovanni Brandimonte (Mérida: CEPHCIS-UNAM, 2017), 72-86.

codicia entre los párrocos.[42] Las reiteradas llamadas de atención no sugieren sino una constante en estas transgresiones.

La Iglesia esperaba que los aspirantes a recibir las órdenes sagradas y formar parte de las filas del clero secular contaran al menos con un ingreso mínimo. Así, para impedir que personas sin una fuente económica suficiente 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 a considerar era que un aspirante podía ordenarse a título de lengua, es decir, si demostraba 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).[43]

El título por patrimonio suponía que el estipendio del aspirante proviniera de los bienes que le correspondían de su familia (sucesiones de mayorazgos, propiedades, empresas económicas, etc.), el patrimonio propio o bien de los ingresos surgidos de obras pías o capellanías.[44] Por su parte, el título de beneficio se apoyaba en 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 se reguló con mayor rigor en la segunda mitad del siglo XVI, y para la Diócesis de Guatemala únicamente hasta el siglo XVII puede hablarse de una política más clara con respecto a los beneficiados, evitando los nombramientos que no se trataran de beneficios curados.[45]

[42] Javier Barrientos Grandón, «Bienes de los clérigos (DCH)», *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series*, núm. 15 (2019), 1-5.

[43] Schwaller, *Origins of Church*, 8-9; Alberto Carrillo Cázares, «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)* (Zamora: Colmich, Colmex, 2013).

[44] Schwaller, *Origins of Church*, 9; Barrientos Grandón, «Bienes de los clérigos (DCH)», 12.

[45] Julian Andrei Velasco Pedraza, «Beneficios eclesiásticos (DCH)», *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series*, núm. 5 (2021), 1-26; Schwaller, *Origins of Church*, 9; Oss, *Catholic Colonialism*, 60.

A diferencia de los frailes doctrineros, que gestionaban sus ingresos de manera colectiva, los párrocos percibían directamente las rentas asociadas con la administración parroquial, ya procedieran de la feligresía, de los encomenderos o de la Corona. Estas entradas, reguladas bajo el principio del beneficio eclesiástico, estaban destinadas a sostener al cura, a su personal auxiliar y a cubrir las necesidades espirituales y materiales de la iglesia. Este modelo de administración cobra particular relevancia, pues influyó de manera decisiva en las formas en que se exigían recursos a las comunidades de fieles. Al mismo tiempo, ayuda a comprender los procesos de territorialización, al revelar cómo la Iglesia afianzó su presencia sobre el espacio mediante el ejercicio del control cotidiano y la negociación de pactos con los diversos actores que lo habitaban.

En todo caso, es un hecho que tanto la normativa canónica, al igual que 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 los diezmos y primicias como esenciales para el sostenimiento del aparato eclesiástico, excepto para los indios. No obstante, cuando se obtenía poca renta de ello, las limosnas eran permitidas para la congrua de los ministros eclesiásticos. Además, en este orden de ideas, en ese sínodo se decidió que las demás obligaciones de los fieles debían ser voluntarias, exhortando a que los ministros no compelieran a la feligresía nativa para hacer ofrendas en misas, entierros u otros oficios divinos. Los párrocos podían recibir lo que los indios les brindaran voluntariamente, siempre que no fuera producto de la obligación, «porque de esta manera los que trabajan en la administración y doctrina sean sustentados, y sin hacer extorsiones y vejaciones a sus feligreses».[46] No pocos problemas habría acarreado la interpretación deliberada de este tipo de principios.

[46] Conc. III. Mex., libro III, tít. 12 *De decimis, et primitiis*, §I y §III, en Luis Martínez Ferrer, ed., *Decretos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, vol. II, *Investigaciones*, 2 vols. (Zamora: Colmich, Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2009), II:477-478.

A la sustentación que se daba a los ministros de manera espontánea, el canonista Pedro Murillo Velarde la denomina como «ofrenda». En ese sentido, según los decretos del concilio provincial, los fieles no estaban obligados a darla. Sin embargo, en opinión del jurista entraban en juego una serie de excepciones, que más bien eran la regla. Así, decía que estas dádivas 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».[47] Y fue precisamente este punto el que podría considerarse decisivo para la serie de percepciones que conformaban el universo de las finanzas parroquiales.

La Corona no se quedó atrás al tratar de imponer límites. Concretamente 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, acaso aumentadas, incluso en donde ya se habían sancionado las costumbres de parte de los ministros reales. De esta manera, otra serie de cédulas fueron enviadas a la Audiencia de Guatemala con la intención de conocer y limitar los ingresos de los curas beneficiados, así como evitar que estos obtuvieran por codicia servicios gratuitos de los indios. También se advertía que no se echaran derramas[48] 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.[49] Como toda ley de la época, el cumplimiento

[47] Murillo Velarde, *Cursus Iuris Canonici*, libro III, tít. XXX *De decimis, primiciis & oblationibus*, núm. 288.

[48] La derrama constituía un medio para cubrir pagos que no estaban autorizados. 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 Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio colonial (1519-1810)* (México: Siglo XXI Editores, 1984), 97-98.

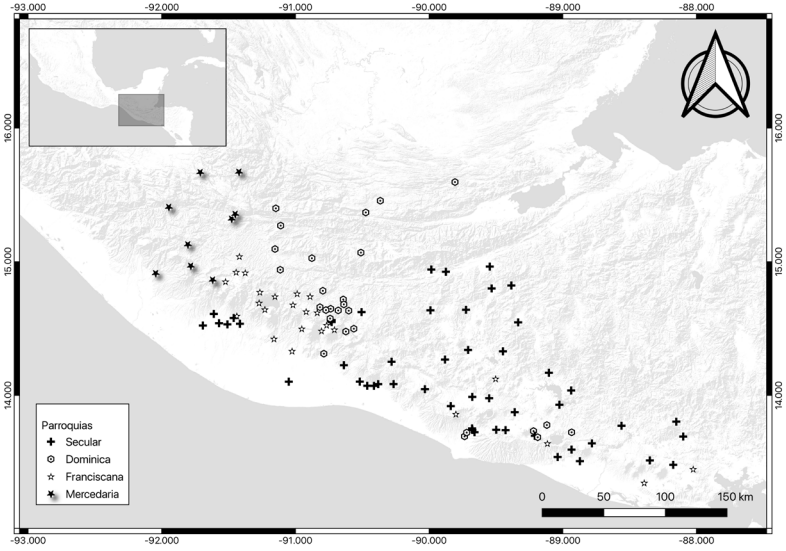
[49] Una lista no exhaustiva de estas reales cédulas es la siguiente: AGCA, A1, leg. 4577, Real Cédula, 12-XII-1619, f. 32; leg. 1515, Real Cédula, 08-VIII-1627, f. 183; A1, leg. 1516, Real Cédula, 01-II-1636, f. 97; leg. 1521, Real Cédula, 19-VI-1680, f. 235; leg. 1523, Real Cédula, 25-IV-1698, f. 194;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

quedaba a criterio local. Con más fuerza llegó el renovado interés de finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII por regular todas estas exacciones en el Reino de Guatemala, como se detalla en el último capítulo. Por esos años, el control que los párrocos ejercían sobre sus parroquianos, incluido el factor económico, fue motivo de conflicto entre órdenes, clérigos, prelados y ministros reales.

Fueran seculares o regulares, las parroquias de la Diócesis de Guatemala se ciñeron a varios intereses, que no siempre coincidían con los del rey o sus obispos, pues su personal y la feligresía tenían también formas de imprimirles su sello. Para la primera mitad del siglo XVIII, tanto la iglesia regular como la diocesana contaban con espacios de influencia considerables (véase mapa 1.1). Los prelados diocesanos y mendicantes, así como los párrocos clérigos y frailes, pugnaban por mantener estos espacios y aun ampliar su jurisdicción. Todo ello debido a que 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, en ocasiones, lograr mayor provecho que la misma Corona, ya que su presencia y autoridad podía ser más asertiva.[50] Donde no siempre llegaban alcaldes mayores o corregidores, sí lo podían hacer los curas o su personal delegado. Desde luego, no hay que generalizar esta observación, pero sí señalar la presencia significativa que ya para el siglo XVIII representaba la Iglesia.

[50] Algunas consideraciones y estimaciones parciales sobre la riqueza eclesiástica para el periodo que aquí interesa se encuentran en Miles L. Wortman, *Gobierno y sociedad en Centroamérica, 1680-1840* (Guatemala: Cara Parens, 2012), 51-79. En la misma obra pueden consultarse los ingresos de la Corona y la redistribución del gasto en el territorio. Sobre la riqueza de algunas corporaciones eclesiásticas centroamericanas en el siglo XVIII, véase Belaubre, *Elus du monde*. Aunque tardía, la coyuntura de la consolidación de vales reales resulta ser una ventana para la comprensión de algunos renglones de la economía eclesiástica. El estudio clásico para el Reino de Guatemala es el de Geoffrey A. Cabat, «The Consolidation of 1804 in Guatemala», *The Americas* 28, núm. 1 (1971), 20-38. Más recientemente, y en especial para las alcaldías mayores de Sonsonate y San Salvador, véase Sajid Herrera Mena y Julián González Torres, «El financiamiento de los imperios. El pago de los vales reales en El Salvador: endeudamiento y crisis económica, 1804-1808», Informe científico de proyecto (San Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, 2024).

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



Fuente: elaboración propia con base en Oss, *Catholic colonialism*; Ruz, *Memoria eclesial*, II-V y AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Sobre el valor anual de las prebendas, 1757.

Para tenerlo más claro, propongo un acercamiento con más detalle a las regiones de estudio y caracterizarlas en los años de interés para este trabajo en clave parroquial. Antes de pasar a ello, sin embargo, debo decir que esta aproximación, además de constreñirse a una porción del obispado, no es la primera que se pregunta por la geografía religiosa de esta diócesis. En realidad, un esfuerzo similar ya había sido pensado varias décadas atrás por Adriaan van Oss, quien no pudo terminar su indagación sobre provincias, parroquias y pueblos de esta jurisdicción debido a su inesperado fallecimiento en 1984.[51]

[51] Las fichas de este proyecto de Van Oss están resguardadas en el Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA), en Antigua Guatemala. Este autor alcanzó a publicar un adelanto en Adriaan C. van. Oss, «Pueblos y parroquias en Suchitepéquez colonial», *Mesoamérica* 5, núm. 7 (1984), 161-179. Está de más decir que sería en extremo beneficioso que algún día se aprovecharan esas fichas.

Una aproximación a las regiones parroquiales

El primer grupo de ministros eclesiásticos en estas áreas del obispado era del clero secular, y fue el que 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 primó la creación de doctrinas en manos de regulares para la atención de la población, mayoritariamente indígena, aquí 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», según señalara Domingo Juarros. Esta última afirmación merece matizarse, pues si bien se corresponde con la situación antes de 1550, en la posteridad sí habría presencia regular.[52]

Según la reconstrucción de la conformación del aparato eclesiástico realizada por Jesús Delgado Acevedo, 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 cedería 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 y seculares en Nahulingo, Caluco, Tacuzcalco, Nahuizalco, Izalco, Suchitoto, Sihuatehuacán, Tecoluca, Potonico, Texacuangos y Cojutepeque.[53] En este

[52] Domingo Juarros, *Compendio de la Historia de la Ciudad de Guatemala*, vol. I. (Guatemala: D. Ignacio Beteta, 1808), I:310-311. 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 Jorge Lardé y Larín, *El Salvador: descubrimiento, conquista y colonización*, 2ª ed. (San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2000), 225-230. 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 finales del decenio de 1520 a Guatemala—, 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.

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

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 lo tanto, eran curas beneficiados.[54]

La Iglesia regular penetró en estos territorios de forma diferente a como lo hizo en otras áreas del obispado guatemalteco. 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, o al menos eso puede suponerse debido a la existencia de varios 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 basaron en las opiniones poco favorables sobre la actuación de los clérigos, las cuales motivaron la fundación de un convento dominico en San Salvador en 1551. Este proyecto fue dirigido 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, también se cuestionó la presencia de estos integrantes de la orden de predicadores en el poblado y se dijo que 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 este promovería, como en la provincia chiapaneca, la eliminación de encomiendas de pobladores particulares y una tasación de los tributos de los indios.[55]

La presencia de dominicos en Sonsonate quedó establecida en la década de 1570, cuando se fundó allí un convento de esta orden. Poco

[54] Delgado Acevedo, *Historia de la Iglesia*, 135-140.

[55] Los clérigos, por su parte, veían la llegada de estos padres regulares como una amenaza a su ministerio, por lo que recurrieron a la curia en Santiago y, en respuesta, el provisor censuró a aquellos frailes o seglares que aceptaran prestarles ayuda. Este conflicto se remedió por la intervención del oidor López Medel y otros magistrados de la Real Audiencia, quienes solicitaron al obispo Marroquín que permitiera la fundación de la casa dominica, a pesar de su negativa inicial influida por la opinión de los clérigos. En contraste con los vecinos que acataron esta orden, los curas seculares mantuvieron su rechazo a la presencia dominica, afirmando «Que todo aquello era suyo y a ellos se lo robaban los frailes». Antonio de Remesal, *Historia de la provincia de S. Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de Ntro. Glorioso padre Santo Domingo* (Madrid: Francisco de Angulo, 1619), 531-532.

después, los franciscanos también se instalaron en esta región del obispado, donde instalaron cinco conventos en Sonsonate, San Salvador, San Miguel, Nacaome y Amapala, conformando así el asentamiento regular más oriental en toda la jurisdicción diocesana. Por su parte, los mercedarios contaron con conventos en Sonsonate, San Salvador y San Miguel, aunque no asumieron tareas vinculadas a la cura de almas.[56] No obstante, debe reconocerse que el conocimiento disponible sobre la labor de las órdenes mendicantes entre los indígenas de esta zona, así como sobre sus métodos evangelizadores durante el siglo XVI, sigue siendo limitado.

A pesar de la diferencia antes señalada, no hay duda de que la estadía de ambos cleros marcó las administraciones parroquiales y también las regiones donde se establecieron. Las posiciones de los pueblos de indios, ciudades, villas y aun de los asentamientos irregulares fueron variadas en todo el obispado, y lo mismo sucedió en estas provincias. Aunque ambas constituían un espacio construido socialmente, con rasgos que permiten caracterizarlas como una región, tal y como a menudo se ha pensado, también es cierto que en esta área se registraron diferencias notables, sobre todo al mirar el territorio con una lente eclesiástica, que permite evidenciar especificidades de las distintas regiones parroquiales que conformaban el espacio diocesano.[57] A este análisis se debería sumar uno posterior acerca de los párrocos que sirvieron en las distintas

[56] 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 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.

[57] La propuesta de «Regiones parroquiales» es deudora de Aguirre Salvador, «Hacer parroquia», 194.

parroquias. Por lo pronto, pretendo realizar una aproximación con el afán de mostrar en qué medida la red parroquial de la diócesis cobraba particularidad en geografías específicas y de qué manera párrocos, obispos y feligreses se enfrentaban a una realidad que por momentos parecía escaparse a la estructura diocesana.

Debe considerarse también que uno de los criterios adoptados para identificar la existencia de estas regiones parroquiales, además de una serie de características geográficas, demográficas y económicas, fue el nombramiento de jueces que recibían títulos de vicarios provinciales en ellas. A menudo, quienes asumían ese cargo eran los ministros instalados en ciertas parroquias de preponderancia en toda la región, entre cuya feligresía podían contarse pequeños núcleos de elites provinciales y, por lo general, una cantidad importante de población ladina. Estas parroquias, que le daban nombre a sus vicarías durante los años aquí analizados, eran Sonsonate, San Salvador, San Vicente, San Miguel y Santa Ana. Más allá de sus obligaciones como vicarios foráneos, nombramiento que prácticamente todos los párrocos de la diócesis adquirían al momento de recibir su colación canónica como beneficiados, estos vicarios provinciales tenían la tarea de administrar justicia y actuar en comisiones dadas por los provisores generales o prelados. En otras palabras, se trataba de una posición intermedia entre la curia diocesana y las parroquias.[58]

Esta dimensión judicial de los curas, por cierto, era una faceta en su ministerio que, en cualquier caso, iba orientada 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 esfera cotidiana de la sociedad.[59] Con el tiempo, la figura de estos jueces

[58] 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 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; Jessica Delgado, *Sacred Practice, Intimate Power: Laywomen and the Church in Colonial Mexico* (tesis de doctorado, University of California, 2009), 5-6.

[59] Uno de los trabajos pioneros al respecto es el de Jorge E. Traslosheros, *Iglesia, justicia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México, 1528-1668* (México: Porrúa, Universidad Iberoamericana, 2004).

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 finales de esta centuria, en casos de cofradías y hermandades.[60]

Existía un radio de influencia reconocible en el que los vicarios provinciales colaboraban para que la diócesis tuviera presencia más significativa y estable. Sus regiones parroquiales merecen una caracterización.

Sonsonate[61]

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 durante el siglo XVI, implicó el arribo de una importante población española que se avecindó en esta zona. Esto tuvo como consecuencia la fundación de la villa de la Santísima Trinidad de Sonsonate, que se convirtió en cabecera de curato casi tan pronto como fue pacificada la región. Este espacio geográfico había sido dominado casi en su totalidad por el señorío pipil de Izalco antes de la colonización española, incluyendo los dos asentamientos de Nahuizalco y Santa Catarina Mazahuat, que formaban parte del cercano señorío pipil de Cuzcatlán.[62]

[60] 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.

[61] Para evitar saturar este apartado de notas se señala que, excepto en donde se indica referencia precisa, buena parte de la información geográfica, social y económica proviene de Ruz, *Memoria eclesial*, II-V, *passim* y Pedro Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala* (San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2000), 61-89.

[62] Kathryn E. Sampeck, «Late Postclassic» to Colonial Transformations of the Landscape in the Izalcos Region of Western El Salvador», *Ancient Mesoamerica* 21, núm. 2 (2010), 271-272; Meritxell Tous. «Caciques y cabildos: organización socio-política de los pueblos de indios en la alcaldía mayor de Sonsonate (S. XVI)», *Revista de Indias* LXIX, núm. 247 (2009), 70-78.

En ese sentido, 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 naturales como los cacaotales, el bálsamo y la 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. En 1553, esta fue trasladada a un paraje cercano. Conforme ganó importancia, Sonsonate se convirtió en el centro administrativo de la alcaldía mayor, como lo prueba la traslación de las autoridades del puerto a la novel villa.[63]

A su paso por la región en la década de 1570, un oidor de la Audiencia de Guatemala, don Diego García de Palacio, dejó constancia del clima, el relieve e incluso la productividad de sus tierras. Entonces conocida como la provincia de los Izalcos, comenzaba en el río Ahuachapán y acababa en Guaymoco y la costa de Tonalá. El ministro afirmaba que era «la cosa más rica y gruesa que vuestra majestad tiene en estas partes», gracias a su abundante producción cacaotera —en sus mejores años por aquellas décadas—, la pesca y la recolección de varios frutos. Por su parte, el puerto de Acajutla, en el que se empleaban varios habitantes de la provincia cuando llegaban embarcaciones con mercancías, permitía el comercio del cacao y otros productos entre el Reino de Guatemala, Perú y Nueva España. Su villa de Trinidad de Sonsonate, pujante, se encontraba 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, entre valles rodeados de elevaciones como el volcán de Contepeque, el de Santa Ana y el ya señalado de Izalco resaltaban por su fertilidad. De particular notoriedad en ello era Ataco.[64]

[63] Lardé y Larín, *El Salvador: descubrimiento*, 296-307; Manuel Rubio Sánchez, *Historia del puerto de la Santísima Trinidad de Sonsonate o Acajutla* (San Salvador: Editorial Universitaria, 1977), 21-23.

[64] Pedro de Alvarado, Digo García de Palacio y Antonio de Ciudad Real, *Cartas de relación y otros documentos* (San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2000), 40-43; Tomas Gage, *Nueva relación que contiene los viajes de Tomas Gage en la Nueva España* (Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1946), 271-273.

La mayoría de los pueblos poseían tierras fértiles y de gran potencial para numerosas cosechas, entre las que resaltaban el cacao, aunque en menor medida con respecto al siglo XVI, el maíz, el frijol y la caña. Además, la explotación del añil y la cría de ganado estaban bastante extendidas. Como en el caso de los cacaotales, la relevancia de los árboles de bálsamo también había declinado y solo podía encontrarse alguna utilidad en las parroquias de Guaymoco y Ateos. Con el sustento de este entorno productivo puede constatarse en la zona una presencia importante de haciendas, probablemente de añil y trigo, y algunos trapiches. También figuraron las salinas, en especial en la jurisdicción de las parroquias de Sonsonate, Caluco e Izalco, que abastecían no solo a la región, sino también a buena parte de la provincia de Guatemala.

Las distancias entre cabeceras parroquiales y los demás asentamientos dependientes eran difíciles de sortear en esta jurisdicción. Y es que debe recordarse que aquí se registraba la presencia, en buena parte de su extensión, de elevaciones que conformaban dos cadenas montañosas: la cordillera volcánica de Apaneca-Ilamatepec, extendida por las parroquias de Sonsonate, Nahuizalco, Izalco y Caluco, y la del Bálsamo, que corría a lo largo de las de Guaymoco y Ateos. Estos y otros aspectos geográficos hacían difícil la administración de muchos curatos, pues existían pueblos anexos lejanos a su respectiva cabecera parroquial. Así sucedía, por ejemplo, en Caluco, que tenía dos de sus tres pueblos muy distantes: Guaymango a 10 leguas y Jujutla a 12, mientras que algunas de las haciendas que estaban bajo el cuidado del cura se hallaban a 15 leguas. 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 tocar la costa. Toda esta parroquia era de quebradas y montañas, y por lo tanto los caminos para los pueblos eran sumamente complicados. Algo parecido puede decirse de Opico, que no obstante estar en llanura, se veía rodeada también de montañas, cerros y varios ríos difíciles de atravesar en invierno, además de una ciénaga que había provocado la muerte de algunos curas y ministros, según relató Cortés y Larraz. En Ateos se repetía la misma historia: hacia

Tamanique había 13 leguas, mientras que a Chiltiupán eran 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.

Cuadro 1.1. Feligresía de la región parroquial de Sonsonate

Parroquia	Feligresía india (1719)	Feligresía ladina (1719)	Feligresía india (1723)	Feligresía ladina (1723)	Feligresía india (1733)	Feligresía ladina (1733)
Apaneca	-	-	-	-	460	3 familias
Ateos	1 200		1 200		-	-
Caluco	700		1 100		1 840	-
Guaymoco	1 300		-	-	1 200	400
Izalco*	4 000		4 000		1 900	
Nahuizalco	-	-	-	-	2 325	-
Opico			-	-	14	504
Sonsonate	1 200		1 350		+2 200	

* Nótese que el dato de 1733-1734 no parece fiable, pues en 1720 y en 1723, años que corresponden a las visitas que hicieran los licenciados don Joseph Sánchez de las Navas y don Juan Silvestre Sánchez de León, a instancia del obispo Álvarez de Toledo, resultaron 4000 feligreses consignados, lo que concuerda con otros registros de la época.
Fuente: Ruz, *Memoria eclesial,* II, III y V

La lengua que predominaba en esta zona era la mexicana o pipil, aunque hacia mediados del siglo XVIII parecía haber un buen porcentaje de población con conocimientos de castellano. Esto puede explicarse en parte por la presencia de un número creciente de ladinos en la composición social de las feligresías. En la villa de Sonsonate existía una cantidad considerable de estos, aunque era en Opico donde más se notaba la desproporción: alrededor de 504 ladinos frente a apenas 14 indios. Otro sitio con importante presencia de ladinos, aunque minoritaria, era Guaymoco, con un tercio de sus 1200 fieles. Estos eran los partidos que mostraban una proporción relevante con respecto a los indios, aunque siempre por debajo de la tercera parte. En la década de 1740 puede apreciarse que el pueblo de Izalco, con dos parroquias, era el que contaba con la mayor población ladina: 940 fieles, pero muy por debajo de las más de 7000 almas indias que, se suponía, tenía el pueblo (aunque a su paso en 1733 el

ordinario registrara apenas 1900 fieles). No está de más considerar que en esta área, como en el resto de regiones, existiera un subregistro importante de población que vivía en las haciendas y asentamientos irregulares y que con frecuencia los párrocos la omitieran en sus datos, quizás por no ser administrada efectivamente.

Las parroquias en manos de los clérigos eran, antes de mediados del siglo XVIII, las de Sonsonate, cuyo cura era vicario provincial encargado también de los barrios de San Antonio y de Sonsonate; Guaymoco, con Zapotitán, Misat y Calcuta por anexos; Caluco, a cargo de Guaymango, Nahulingo y Jujutla; Izalco, que en la década de 1740 se dividió, luego de tres decenios de haberse propuesto, entre Dolores Izalco y Asunción Izalco; Ateos, con Talnique, Comasagua, Tamanique, Chiltiupán, Jicalapa y Teotepeque como anexos, y, finalmente, Opico, con Jayaque, Tepecoyo y Sacacoyo como anexos.[65]

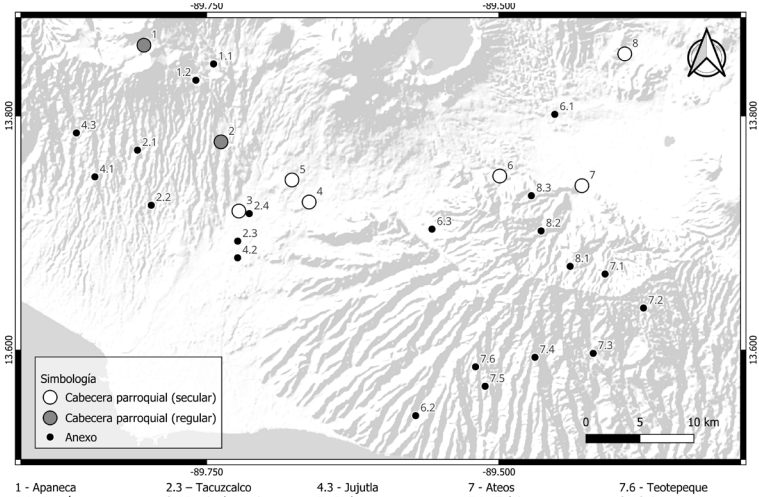
Por su parte, la fundación de conventos de regulares en la zona solo se registró hasta la década de 1570. La instalación de la casa conventual dominica de Sonsonate, decidida en el Capítulo Intermediario de enero de 1570 de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, fue concretada en 1572. Sin embargo, los padres predicadores 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, así como de los de Nahulingo y de otros de la región izalqueña, dedicando este monasterio al Santo Ángel de la Guarda. Recibieron los religiosos de este, como doctrina, los pueblos de Tacuzcalco, Santo Domingo Witzapan y Nahuizalco, siendo este último el que funcionaría como cabecera de la doctrina y a la que se le agregaría San Pedro Puxtla en años posteriores, como se advierte en las visitas pastorales del siglo XVIII.[66]

[65] Aunque Opico fue considerado posteriormente como parte de la vicaría territorial de Santa Ana, lo he incluido en la región de Sonsonate porque los pueblos anexos a su cabecera se internaban en el espacio de influencia de las parroquias de Guaymoco y Ateos.

[66] Al respecto, véase también Pedro Escalante Arce, *Códice Sonsonate*. *Crónicas hispánicas* (San Salvador: Consejo Nacional para la Cultura y el Arte, Dirección General de Publicaciones e Impresos, 1992), I:166-170.

El convento franciscano de esta área se fundó cuatro años después de la instalación de los dominicos. Francisco Vázquez explica que los seráficos fueron bien recibidos en la villa de la Trinidad en junio de 1574 por las justicias y demás vecinos. Y 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». Aunque esta intención no llegó a concretarse, al convento y futura guardianía se le señalaron solares, y de esa manera la casa quedó establecida.[67] A su cargo estaban, como doctrina, el barrio de indios mexicanos de Sonsonate y los pueblos de Apaneca, que luego se convirtió en cabecera de parroquia, además de Juayúa y Quetzalcoatitlán, después conocido como Salcoatitán.[68]

Mapa 1.2. La región parroquial de Sonsonate, *ca.* 1730



1 - Apaneca
1.1 - Juayúa
1.2 - Salcoatitán
2 - Nahuizalco
2.1 - Puxtla
2.2 - Witzapan
2.3 – Tacuzcalco
2.4 Barrio de mexicanos
3 - Sonsonate
4 - Caluco
4.1 - Guaymango
4.2 - Nahulingo
4.3 - Jujutla
5 - Izalco
6 - Guaymoco
6.1 - Zapotitán
6.2 - Misat
6.3 - Cacaluta
7 - Ateos
7.1 - Talnique
7.2 - Comasagua
7.3 - Tamanique
7.4 - Chiltiupán
7.5 - Jicalapa
7.6 - Teotepeque
8 - Opico
8.1 - Jayaque
8.2 - Tepecoyo
8.3 - Sacacoyo

Fuente: elaboración propia con base en Ruz, *Memoria eclesial,* III y V.

[67] Francisco Vázquez, *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*, ed. por Lázaro Lamadrid (Guatemala: Tipografía Nacional, 1937), I:220.

[68] Delgado Acevedo, *Historia de la Iglesia*, 75-76.

San Salvador[69]

El siguiente grupo de parroquias se localizaba cerca de la ciudad de San Salvador, una vez que se cruzaba, desde Ateos, el volcán también llamado de 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 solo de la urbe, sino de otros seis pueblos de indios, como los conventos que administraban las doctrinas circundantes, convirtieron el sitio en un centro primordial para la dirigencia de la vida eclesial. Asentada la ciudad en el valle de Las Hamacas, llamado así por sus constantes movimientos telúricos, la edificación de la primera parroquia en esta región, que fue la segunda en toda la diócesis, tuvo la clara motivación de colaborar con los españoles ahí radicados, mientras seguían intentando la sujeción del señorío de Cuzcatlán, no solo en lo militar, sino también en cuanto a la policía cristiana, pues también propició la disponibilidad y canalización de mano de obra procedente de las poblaciones indígenas aledañas.[70]

En ese sentido, 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 entre 1524 y 1525, con varios individuos que habían sido antes vecinos de Santiago de Guatemala.[71] 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.[72] Desde este punto se continuó con la pacificación hasta someter a los pipiles

[69] En términos generales, véase Ruz, *Memoria eclesial*, II-V, *passim;* Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral*, 94-132, 194-199 y 213-217.

[70] Laura Matthew 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*, ed. por Christine D. Beaule y John G. Douglass (Tucson: The University of Arizona Press, 2020), 131-135.

[71] Remesal, *Historia de la provincia*, 523.

[72] En 1545 ocurrió, en el valle de Zalcuatitán o de Las Hamacas, el asentamiento definitivo debido a que el sitio de La Bermuda estaba lejos de las principales vías de comunicación y de las importantes encomiendas de los vecinos, además de las dificultades que enfrentaban sus habitantes tanto en época de lluvias como de sequía. El título de ciudad llegaría un año después. Lardé y Larín, *El Salvador: descubrimiento*, 238-240.

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.[73]

Se desarrollaba la administración parroquial en un entorno similar al de Sonsonate en lo que respecta al medio natural. Las llanuras estaban rodeadas de cerros y atravesadas por ríos con caminos que debían sortear barrancas y quebradas. El área también estaba cortada por la cordillera del Bálsamo. En los extremos, dos imponentes volcanes funcionaban como linderos: al occidente el de San Salvador, que acogía en sus faldas las parroquias de San Salvador, San Jacinto y parte de la de Tonacatepeque; en tanto que al oriente aparecía el volcán de San Vicente que se miraba 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, afluente que dividía esta región de la de Chalatenango y atravesaba todo el espacio de norte a sur, pasando por el límite de la parroquia de Suchitoto. 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, además de su importancia como fuente de recursos para la pesca.

El oidor García de Palacio halló a su paso por San Salvador un favorable temple y la fertilidad de la tierra. De ahí, hasta llegar al río Lempa, encontró llanos y pastos útiles para la crianza de ganado. También se topó a orillas de esta jurisdicción con grandes pesquerías y disposición para hacer sal, así como cacaotales y otras explotaciones económicas en cierne.[74] 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 comercio interregional y, con este, la reconfiguración del territorio por parte de sus agentes.

[73] 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», 130-149.

[74] García de Palacio, *Cartas de relación*, 44-47.

Los obispos reconocieron en el siglo XVIII que la mayoría de las parroquias tenían 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 la cosecha de trigo, caña y, desde luego, la de jiquilite, con la que se producía el añil. En la parroquia de Tonacatepeque la recolección de frutas y verduras era abundante: los indios las llevaban a vender para el abasto de San Salvador, cuando no se comerciaban ahí mismo o en las haciendas cercanas. Lo mismo sucedía con los pueblos de indios anexos a la parroquia de la ciudad. El ganado estaba 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 compra 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.

Este conjunto, con sus distintos valles, auspició el surgimiento de una cantidad crecida de haciendas y trapiches. Se explica entonces el interés que tenían las empresas españolas en que los indios de estas parroquias fueran repartidos para trabajar en las unidades productivas de la zona, cuya administración eclesiástica debió enfrentar, entre otros obstáculos, la lejanía. La mayoría de las parroquias coincidían en tener cabeceras y pueblos anexos cercanos, pues 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 inferiores a una legua. Ciertamente, había sitios y haciendas que presentaban un panorama distinto; por ejemplo, en la jurisdicción de Suchitoto, un sitio llamado Palacio Encantado estaba a 20 leguas hacia el norte, y para su administración, además de la distancia, se debía cruzar el río Lempa y andar 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.

Cuadro 1.2. Feligresía de la región parroquial de San Salvador

Parroquia	Feligresía india (1719)	Feligresía ladina (1719)	Feligresía india (1723)	Feligresía ladina (1723)	Feligresía india (1733)	Feligresía ladina (1733)
San Salvador[a]	-	-	-	-	-	-
Olocuilta	1 200		-	-	-	-
Masahuat	+1 000				-	-
Suchitoto	600				151	501
San Jacinto	1 800[b]		-	-	1 596	100
Tonacatepeque	1 000[b]				1 795	170
Cojutepeque	-	-	-	-	4 162	80
Texacuangos	-	-	-	-	1 306	-

[a] Nótese que no se consignó la población en las visitas consultadas. Si el motivo tuvo que ver con el desconocimiento de su feligresía por parte de los curas, es algo que no podría asegurarse.
[b] El dato es de 1714.
Fuente: Ruz, *Memoria eclesial,* II, III y V.

La lengua predominante era la mexicana o pipil, aunque, según los párrocos de la zona, el castellano estaba extendido. En esta difusión de la lengua dominante, como en el caso anterior, con seguridad influyó la penetración de la población ladina. También pudo haber pesado la relación que los pueblos de indios mantenían con las haciendas. Solo en Suchitoto se diría, en la década de 1760, que la lengua predominante era el castellano, pese a que unos 30 años antes el párroco de turno dijera que era 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 ofrecen las visitas pastorales. Por ejemplo, en Tonacatepeque la población ladina apenas constituía poco menos de 9 %. Un caso aparte es el de San Salvador, pues decía el alcalde mayor en 1740 que unos 3 400 mulatos poblaban la urbe, empleándose sobre todo en las haciendas y sirviendo en las milicias.[75] También en esta región debe considerarse el posible subregistro de población, tanto india como ladina, problema compartido con Sonsonate.

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

Para la primera mitad del siglo XVIII, entre las parroquias en manos de clérigos figuraba una de las más importantes para el aparato diocesano: San Salvador, en la que uno de los dos curas beneficiados era nombrado vicario provincial, con Cuscatancingo, Paleca, Apopa, 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 y San Miguel Tepetzontes y, finalmente, Suchitoto, con Tenancingo y Jutiapa como sus dependientes.

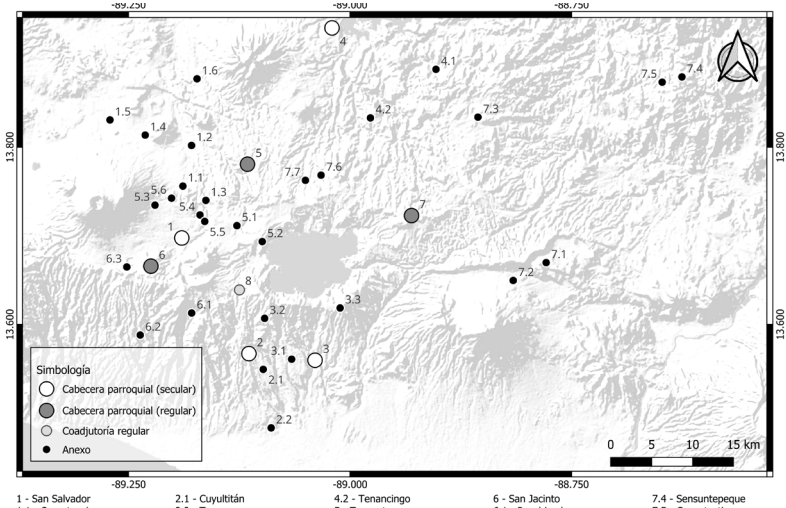
En lo que toca a los regulares, este era el territorio donde tenían mayor presencia en todo el oriente de la diócesis. Tanto el convento franciscano como el dominico, asentados en el corazón de la ciudad de San Salvador, estaban al frente de varios pueblos de doctrina. Los dominicos administraban tres parroquias: Tonacatepeque, San Jacinto y Cojutepeque. Muy cercanas a la ciudad, eran importantes por la 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 se encargaba 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 el barrio de Asunción Mexicanos. La doctrina de San Jacinto, por su parte, administraba 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— se ocupaba de Apastepeque, Istepeque, Zaguallapa, Ilobasco, Sensuntepeque, Guacotecti, San Pedro y San Martín Perulapán y Perulapía.[76]

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 encomendado que «fuese a la provin-

[76] Además de la información contenida en las visitas pastorales, véase Ruz, *Memoria eclesial*, I, «Los curatos dominicos en 1689», 499-503.

cia 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.[77] 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, a orillas de la otrora laguna de Texacuangos (hoy lago de Ilopango), eran Santiago Texacuangos y San Marcos Texacuangos. Debe recordarse al respecto que la creación de esta coadjutoría fue necesaria puesto que Texistepeque como cabecera se ubicaba al occidente del territorio salvadoreño y su jurisdicción tenía mayor afinidad con la región de Santa Ana, colindante con el corregimiento de Chiquimula de la Sierra.[78]

Mapa 1.3. La región parroquial de San Salvador, *ca.* 1730



Fuente: elaboración propia con base en Ruz, *Memoria eclesial*, III y V.

[77] Vázquez, *Crónica de la Provincia del Santísimo*, I:220.

[78] Ruz, *Memoria eclesial*, V, Visita a la coadjutoría de Texacuangos, 1734.

San Vicente[79]

La región parroquial de San Vicente se distinguía por su reducido número de cuatro parroquias y cuatro anexos. Su dinámica estaba relacionada en buena medida con la actividad de la villa de San Vicente de Austria, en donde se localizaba la parroquia rectora de la zona y su área de influencia. La república de españoles del lugar era controlada por una elite provinciana que buscaba dirigir la producción local de añil, al menos desde el siglo XVII, cuando se fundó la villa. Como en el caso de los otros grupos de poder económico regionales de Sonsonate y San Salvador, mantenían relaciones de dependencia con los comerciantes guatemaltecos.[80]

El caso de San Vicente representa una historia con diferencias notorias, no solo en función de la presencia creciente de población no india y la muy destacada dinámica productiva, sino también por la casi inexistencia del clero regular. En ese sentido, la villa rectora de San Vicente fue fundada en 1635 por poco más de 50 familias españolas, negras y mestizas que estaban asentadas en los pueblos de indios de Apastepeque, Ixtepeque y Tepetitán. Aunque el gobierno urbano local intentó que el poblado recibiera el título de ciudad en 1658, a raíz de tener más de 50 habitantes, los pobladores vicentinos tuvieron que conformarse con el título de villa que los acompañó por el resto del periodo hispánico.[81]

[79] En términos generales, véase Ruz, *Memoria eclesial*, II-V, *passim* y Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral*, 133-141 y 181-193.

[80] Alfredo Sajid Herrera Mena, *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), 42-43. Sobre la preeminencia de la elite guatemalteca sobre los grupos de poder económico provinciales, en especial por su capacidad de habilitar la producción y así beneficiar sus intereses comerciales, véase José Manuel Santos Pérez, *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), 198-214; José Antonio Fernández Molina, *Pintando el mundo de azul. El auge añilero y el mercado centroamericano, 1750-1810* (San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2003).

[81] Paul Thomas Lokken, *From Black to Ladino: People of African Descent, Mestizaje, and Racial Hierarchy in Rural Colonial Guatemala, 1600-1730* (tesis de doctorado, University of Florida, 2000), 161; José Raymundo Calderón Morán, «Resumen histórico, urbano y arquitectónico de San Vicente de Austria y Lorenzana», *La Universidad* 5 (2016), 71-73.

Los vecinos españoles de la región, activos económicamente, fueron una minoría con respecto al resto de la población. En la villa de San Vicente había asentados 46. No obstante, buena parte de ellos participaron en el gobierno regional mediante su incorporación en los cabildos o bien como agentes intermedios de la administración real. Además, eran miembros de familias distinguidas originarias de las ciudades o villas, el reino o de la península ibérica. En el siglo XVIII, su riqueza provenía casi siempre de las explotaciones económicas vinculadas al añil y el ganado, junto al comercio, lo que les permitió mantener su papel de elites provinciales.

Por lo que respecta a su geografía, 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 que delimitaba la jurisdicción de ambas parroquias.

A diferencia de lo que sucedía en los otros territorios, 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 colindaban con los pueblos de Tepetzontes. En cualquier caso, el terreno llano de la mayoría favorecía la agricultura y fue precisamente esto 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 aún, 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 solo tres leguas. La situación de Nonualco no variaba mucho, pues sus tres pueblos de administración se encontraban entre dos y cuatro leguas de distancia de la cabecera.

El hecho de que estas parroquias y anexos fueran pocos en comparación con los de otras regiones no implicaba que el área estuviese poco

poblada, pues había gente que habitaba en el abundante número de haciendas de diversos tamaños que explotaban productos de la tierra, aunque fue notoria la preferencia por cosechar el jiquilite para obtener el tinte añil. Se decía, por ejemplo, que la parroquia de San Vicente se ubicaba en un valle de alrededor de diez 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, que era 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, de los que muy poco se sabe para la época —acaso como síntoma de la escasa presencia de la administración, eclesiástica y real—. 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 definitiva, era algo que no se tenía muy claro, con todo el problema que este desconocimiento acarreaba. 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, ubicación y distancias entre los lugares, aunque se sabía que podían llegar a estar hasta a diez leguas de las cabezas de parroquia, como en el caso de la parroquia de 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 este territorio estaba poblado por gran cantidad de ladinos, asentados en la villa de españoles y mulatos o en las haciendas, sitios y valles de la jurisdicción. El único lugar en el que no predominaban, según los registros del párroco en la década de 1730, era en Santiago Nonualco, en donde habitaban alrededor de 1200 feligreses indios y unos 350 ladinos. Es probable, sin embargo, que la población de las unidades productivas estuviera poco

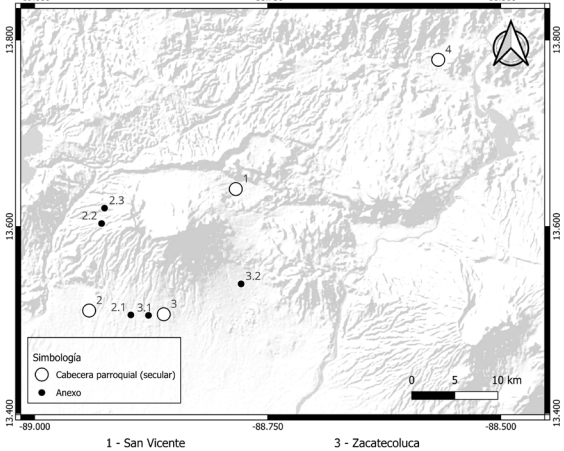
representada en esta cifra. En Zacatecoluca y su barrio de Analco, hacia 1740, el pueblo albergaba 12 vecinos españoles, 410 indios y 50 mestizos y mulatos. Estos últimos servían en las milicias. Su anexo, Tecoluca, contaba con 32 indios. El resto del territorio de la parroquia estaba poblado por quienes ocupaban 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 la totalidad fueran ladinos, toda vez que al instituirse como parroquia en 1714, todos sus habitantes se reputaban como tales.

Cuadro 1.3. La feligresía de la región parroquial de San Vicente

Parroquia	Feligresía india (1719)	Feligresía ladina (1719)	Feligresía india (1723)	Feligresía ladina (1723)	Feligresía india (1733)	Feligresía ladina (1733)
San Vicente	-	-	2 000		-	-
Nonualco	-	-	-	-	1 200	
Zacatecoluca	1 900		-	-	-	-
Titihuapa	320		-	-	-	-

Fuente: Ruz, *Memoria eclesial*, II, III y V.

Mapa 1.4. La región parroquial de San Vicente, *ca.* 1730



1 - San Vicente
2 - Santiago Nonualco
2.1 - San Juan Nonualco
2.2 - San Pedro Nonualco
2.3 - Ostuma
3 - Zacatecoluca
3.1 - Barrio de Analco
3.2 - Tecoluca
4 - Titihuapa

Fuente: elaboración propia con base en Ruz, *Memoria eclesial,* III y V.

En esta región, como en ninguna otra, se dejaba sentir el influjo de la Iglesia diocesana. 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 Guacotecti y Sensuntepeque.

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 significativos 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 56 %, que representaba alrededor de 200 kg de tinta.[82] 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 finales 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

[82] José Heriberto Erquicia Cruz, *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), 211-215.

asimismo con sus entierros y bautismos a dicho pueblo», y que afectaban, desde luego, las finanzas del párroco secular.[83]

San Miguel[84]

La región de San Miguel se situaba en los límites orientales de la Diócesis de Guatemala, en colindancia con los obispados de Comayagua y Nicaragua. La ciudad de San Miguel, además de albergar la parroquia rectora del mismo nombre, contaba con dos conventos, uno franciscano y otro mercedario. Esta región, siendo la más productiva en lo que respecta al añil y al ganado, era vital para conectar las provincias del Reino de Guatemala al oeste con las de Honduras, Nicaragua y Costa Rica, lo que tempranamente se definió con la fundación de San Miguel. Eventualmente, esta área se ubicó en el centro de la economía del reino sustentando su desarrollo, en casos puntuales, en la denuncia de tierras baldías que algunos pueblos reclamaban para sí. Quienes aspiraban a recibirlas solían argumentar que se trataba de lotes realengos. El destino de todo ello era la crianza extensiva de ganado y la producción de añil, que le dio a la región una preponderancia que la llevó a competir incluso con la de San Salvador.[85]

San Miguel de la Frontera fue fundada a principios de la década de 1530, cuando la conquista se encaminó 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 las Hibueras. De la Cueva se encargó del repoblamiento y la reconstrucción de San Miguel y renovó los intentos por conquistar su distrito, aunque las hostilidades

[83] 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.

[84] En términos generales, véase Ruz, *Memoria eclesial*, II-V, *passim* y Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral*, 142-180.

[85] Véase Kathryn E. Sampeck, «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*, ed. por Geoffrey E. Braswell (Routledge, 2014), 69-77.

de los indígenas cercanos eran frecuentes, así como las disputas por la jurisdicción entre adelantados. Pero llegó el tiempo en que la provincia de San Miguel se convirtió en territorio atractivo al descubrirse que en la zona había 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.[86]

Esta región se extendía entre llanuras y elevaciones. Entre estas últimas destaca el volcán de San Miguel, que arropaba en sus faldas y cercanías 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 actualmente 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, 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 de dicho océano. Además, la bahía de Jiquilisco resaltaba en esta región, con sus numerosos islotes, esteros y canales. Empero, de la vida ahí y el desarrollo de actividades económicas es poco lo que sabemos.

Era esta 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 agrícola 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

[86] Robert Chamberlain, «The Early Years of San Miguel de la Frontera» *The Hispanic American Historical Review* 27, núm. 4 (1947). El título de ciudad llegaría, probablemente, en 1574, según las averiguaciones de Rodolfo Barón Castro y Jorgé Lardé y Larín. Lardé y Larín, *El Salvador: descubrimiento*, 384-386.

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 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 esta región como la más productiva para el conjunto de la diócesis. En especial, puede afirmarse lo anterior en lo que respecta a la agricultura comercial y su inserción en el comercio externo, especialmente para el Reino de Guatemala. El acceso a fuentes hídricas hacía de los valles sanmigueleños ideales para la producción añilera, con tierras irrigadas 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 redituaban beneficios a los pobladores de la zona, aunque no en la magnitud registrada en la de Sonsonate.

Más allá de las llanuras de San Miguel, parte de Chinameca y solo 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 probabilidad, la más difícil 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 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 con haciendas, algunos pueblos y parajes en sus cercanías. Las distancias también resultaban complicadas, en ciertos casos por la distribución en tan desfavorable lejanía de los pueblos de indios. Quizás la parroquia de Chinameca era la menos afectada en este sentido, pues sus pueblos anexos se encontraban

entre una y siete 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 14 y 20 leguas, internándose en el espacio de la parroquia de San Miguel antes de llegar a algunos anexos —lo que indica una pobre jurisdiccionalización, por no tratarse de un territorio continuo en estas parroquias—. En Gotera, antes de que su jurisdicción se partiera en dos (de lo que resultaría el curato de Osicala), se administraban 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 e incidía en que tanto fieles como párrocos desatendieran sus obligaciones con la Iglesia. A esto se agregaba que la región de San Miguel, más que cualquiera otra, tenía abundancia de haciendas, valles jacales 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 que no eran fáciles de alcanzar, en donde solían tener haciendas de ganado.

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 quienes operaban de manera ilícita en el Pacífico. En el siglo XVII hubo esfuerzos importantes por contener estas intromisiones y de ahí que la participación de la población de origen africano del área cobrara relevancia al integrarse en la milicia, aunque no siempre con éxito. Como resultado de estas situaciones, no fueron pocos los poblados destruidos, abandonados y trasladados.[87] A finales del siglo XVII, por ejemplo, algunas islas del golfo fueron atacadas y los indios del pueblo de

[87] Conde, «La vicaría territorial», 53-55; Guadalupe Pinzón Ríos, «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*, núm. 55 (2022).

Conchagua, reconocidos vigías, se vieron en una situación de abandono. Lo mismo sucedió con poblados como Amapala y Nacaome, en los que los tributarios podían contarse con los dedos de las manos.[88]

Otro punto a resaltar es que esta era la zona con la mayor diversidad lingüística de todas las que se han repasado hasta ahora. En San Miguel y Chinameca imperaba el castellano. En Chinameca, de hecho, parecía ser el idioma más hablado por la gran cantidad de población ladina. De forma análoga, también había una presencia notoria de la lengua mexicana. El lenca estaba más difundido en las parroquias de Gotera y Osicala. En cambio, en estas mismas parroquias los pueblos de Cacaopera 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 utilizaba el pupuluca que, se supone, habría sido idioma de los kaqchikeles.[89] 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.[90]

La presencia indígena que reconocieron los párrocos era, no obstante, escasa en algunas parroquias, a pesar de haber un importante número de pueblos. El problema era que, para muchos, el pueblo pudo haberse agotado como espacio residencial y por ello habrían migrado a otros lugares fuera del control eclesiástico o regio. En Ereguayquín, por ejemplo, la población india tributaria era bastante reducida en algunos lugares. La

[88] 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.

[89] Parece que en Sonsonate y San Salvador 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 San Miguel, que habría sido hablado, según Santiago Barberena, por una colonia de aliados kaqchikeles llevados por Pedro de Alvarado en su paso por Amapala en dirección a Perú. Santiago Barberena, *Historia de El Salvador* (San Salvador: Imprenta Nacional, 1914), 1:81-87.

[90] Francisco Solano, «Población y áreas lingüísticas en El Salvador. 1772», *Revista Española de Antropología Americana* 5 (1970), 291-297; Barberena, *Historia de El Salvador*, 1:89.

cabecera tenía solo ocho, mientras que en Comacarán se registraba la misma cantidad y en Jocoro únicamente cinco. Aquí, el pueblo de Yucuaiquín suponía una excepción, con 200 tributarios, seguido por Uluazapa, con 60. Los distritos de Yayantique, Gotera y Osicala eran los que tenían la mayor proporción de indios, coincidiendo con el hecho de ser de difícil acceso.[91] Sin embargo, la población ladina crecía considerablemente, en sintonía con la escasez de indios en varios pueblos de otras parroquias motivada por las incursiones piratas, la huida a haciendas y otros asentamientos dispersos, y en ciertos casos las desfavorables condiciones que les imponía el medio. En la parroquia de Chinameca, hacia 1734, este grupo iba en aumento y constituía, con sus 749 fieles, 45 % del total. Este incremento de población ladina era provocado 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.

Cuadro 1.4. Feligresía de la región parroquial de San Miguel

Parroquia	Feligresía india (1719)	Feligresía ladina (1719)	Feligresía india (1723)	Feligresía ladina (1723)	Feligresía india (1733)	Feligresía ladina (1733)
San Miguel	-	-	7 000		3 231	¿?
Chinameca	-	-	2 000		889	749
Osicala[a]	800	2 109	-	-	1 000	200
Gotera			-	-	532	4 020
Ereguayquín	264[b]		-	-	-	-
Goascorán	150[b]		-	-	-	-
Yayantique	400[b]		-	-	502	2 familias

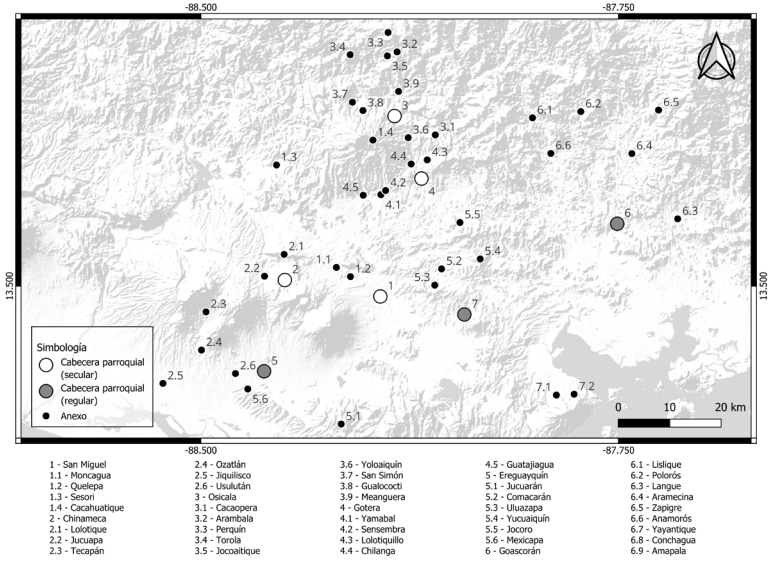
[a] Antes de la década de 1733, Osicala y Gotera constituían un solo curato.
[b] El dato es de 1714.
Fuente: Ruz, *Memoria eclesial*, II, III y V.

En la primera mitad del siglo XVIII, los clérigos tenían a su cargo poco más de las dos terceras partes de las parroquias. Estas eran: San

[91] Fernández Molina, *Pintando el mundo de azul*, 123-125.

Miguel, que estaba en la administración de los pueblos de Moncagua, Quelepa, Sesori y Cacahuatique, además de la ciudad; Chinameca, con sus anexos Lolotique, Jucuapa, Sopotitán, Tecapán, Jiquilisco, Santa María de los Remedios y Ozatlán; Osicala, con los anexos de Cacaopera, Arambala, Perquín, Torola, Jocoaitique, Yoloaiquín, San Simón, Goalococti y Meanguera, y, por último, Gotera, como cabecera de Yamabal, Lolotiquillo, Sensembra, Chilanga y Guatajiagua.

Mapa 1.5. La región parroquial de San Miguel, *ca.* 1730



Fuente: elaboración propia con base en Ruz, *Memoria eclesial*, III.

Por su parte, la presencia regular estaba definida por la administración doctrinera franciscana. Así, en la 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. Se fundaron otros dos conventos: el de Nacaome, a cargo de la parroquia de Goascorán, con Lislique, Langue, Aramecina, Zapigre, Poloros y Anamorós como sus sujetos; y, por otra parte, el de Nuestra Señora de las Nieves Amapala, fundado a finales del siglo XVI, que se encargaba de la doctrina de Yayantique, con sus pueblos de visita: Conchagua, Monleo y Amapala.[92]

Santa Ana[93]

Esta parroquia tenía su epicentro en el sitio que llevaba el mismo nombre. Aunque la población rectora fue erigida en el siglo XVI como pueblo de indios (inicialmente llamado Ciguatehuacán), y pese a que 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 considerablemente, una situación que se generalizaría en el resto de las parroquias de esta área de la diócesis.[94]

Las parroquias de esta zona vivían situaciones variadas respecto a su geografía. Las había como Chalatenango, cuyo pueblo cabecera ocupaba un monte con suelo irregular en el que únicamente se podía encontrar llanura en su lado oeste, pues en las otras direcciones había montañas y cerros, a manera de laberinto de elevaciones, según decía Cortés y

[92] Vázquez, *Crónica de la Provincia*, I:222 y 233; Ruz, *Memoria eclesial*, II, 292-293 y 318. Aunque no quedaba 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, una relación de 1757 elaborada a instancia del cabildo catedralicio señalaba que era parte de la parroquia de Yayantique (para entonces ya secular). Véase AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Sobre el valor anual de las prebendas, 1757, 11.

[93] En términos generales, véase Ruz, *Memoria eclesial*, II-V, *passim* y Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral*, 205-212 y 218-237.

[94] Véase Meritxell Tous, «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*, ed. por Juan Ramón Rodríguez-Mateo y Fernando Quiles García (Sevilla: Editorial E. R. A., 2017), 54-56.

Larraz. Mientras, la parroquia de Tejutla estaba en una hondura rodeada también de cerros y montes, aunque no tan elevados. Sucedía lo mismo con la de Texistepeque. 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. Este último 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 con las administraciones 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.

Esta región también se caracterizaba por la fertilidad de algunos de sus pueblos y valles, destacando Santa Ana y Chalatenango. El primero resaltaba por sus cosechas de maíz y caña, 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 jiquilite y caña, aparte de molinos de harina y algunas decenas de trapiches. En el pueblo de Santa Ana había también un ingenio para fabricar hierro, obtenido de las minas que se localizaban 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—,[95] además de notarse una importante crianza de ganado. De igual manera, en Tejutla había, además de maíz y frijol (sobre todo en el pueblo de Citala), abundante cosecha de tinta y varias estancias de ganado. Las otras parroquias, asimismo, priorizaban el añil y el ganado frente a otros productos.

[95] Véase José Heriberto Erquicia Cruz, «Obrajes industriales para beneficiar xiquilite en la Intendencia de San Salvador del Reino de Guatemala: un estudio arqueológico histórico de la producción de añil en las haciendas coloniales», en *XXVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2012,* ed. por Bárbara Arroyo y Luis Méndez Salinas (Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 2013).

Las condiciones geográficas tenían algunas implicaciones para la administración eclesiástica, como en el resto de las parroquias referidas. En Chalatenango se imponía no solo la condición necesaria de transitar por despeñaderos y cerros, sino también la de sortear ríos, como en el caso del pueblo de Arcatao, para cuyo acceso el cura debía atravesar el Sumpul. En la jurisdicción de Tejutla, por otro lado, el ministro pasaba por caminos fragosos y llenos de precipicios para llegar a Citala, situado a 12 leguas de la cabecera. El río Lempa, además, recorría la jurisdicción dominica de Texistepeque y hacía particularmente difícil el cruce en los meses de lluvia. Nuevamente, solo Santa Ana suponía una excepción a ello, pues su situación geográfica y la cercanía de su anexo Coatepeque no imponían tantas dificultades. En toda esta región había gran cantidad de personas viviendo en haciendas, trapiches, valles y pajuides, a diferentes distancias, que también dificultaban la tarea de los párrocos.

Aunque el castellano se hallaba bastante extendido, y 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 Ahuachapán, además del pipil en Texistepeque. Con excepción de Texistepeque, que se mantenía como una parroquia con 296 indígenas frente a escasos 32 ladinos, en las demás parroquias había ocurrido al revés: la población ladina se había extendido bastante hasta constituir mayoría: Tejutla (280 indios y 800 ladinos), Chalatenango (282 indios y 332 ladinos), Metapán (117 indios y 350 ladinos), Santa Ana (1000 indios y 2000 ladinos), Chalchuapa (500 indios y 900 ladinos) y en Metapán (117 indios y 350 ladinos). La mayoría de ladinos habitaban en cabeceras y unidades productivas.

Casi todas las parroquias en esta región eran 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 Citala; Chalatenango, con Quezaltepeque, Techoncho y Azacualpa en su distrito; las de Ahuachapán, con sus anexos Ataco y Tacuba y, finalmente, San Pedro Metapán, siendo Santiago Metapán y Ostúa parte de su jurisdicción. Por último, la presencia regular era la de los franciscanos,

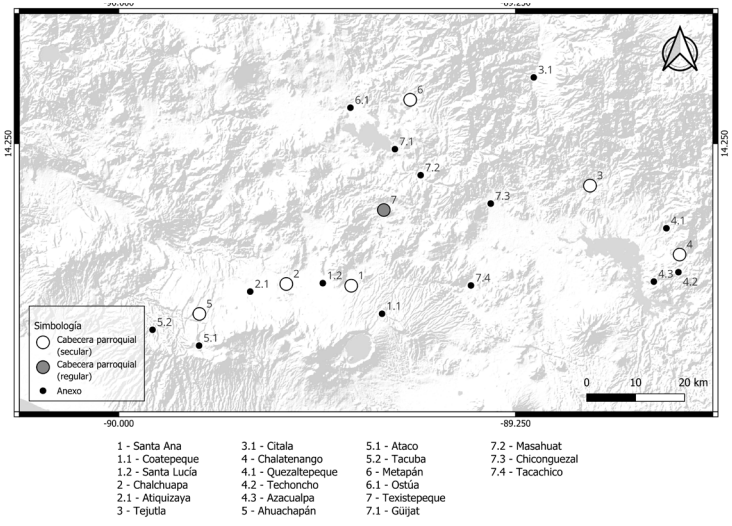
con la única doctrina de Texistepeque, encargada de los pueblos pipiles de Texistepeque, Güijat, Masahuat, Chiconguezal y Tacachico.[96]

Cuadro 1.5. Feligresía de la región parroquial de Santa Ana

Parroquia	Feligresía india (1719)	Feligresía ladina (1719)	Feligresía india (1723)	Feligresía ladina (1723)	Feligresía india (1733)	Feligresía ladina (1733)
Santa Ana	800	1000			1 000	2 000
Chalchuapa	-	-	1 200		500	900
Tejutla	500		400	600	280	800
Chalatenango	1 028		-	-	282	332
Ahuachapán	-		2 000		1 900	500
Metapán	-	-	-	-	117	350
Texistepeque	1000		-	-	296	32

Fuente: Ruz, *Memoria eclesial*, II, III y V.

Mapa 1.6. La región parroquial de Santa Ana, *ca.* 1730



Nota: en este mapa aparece el lago Suchitlán (cerca de Chalatenango), que fue formado artificialmente sobre el cauce del río Lempa en la década de 1970.
Fuente: elaboración propia con base en Ruz, *Memoria eclesial*, III.

[96] Sobre esta región hay que señalar que, en la segunda mitad del siglo XVIII, Chalatenango y Tejutla comprendían una vicaría provincial propia, aunque aquí se han considerado como parte de Santa Ana dadas las relaciones estrechas que sostenían con sus parroquias vecinas y las similitudes en la composición demográfica, aspectos lingüísticos y actividades económicas.

Los párrocos

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 necesario hacer un concurso en la curia diocesana entre varios opositores 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 fue enviada la terna 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. Por el orden de prelación, Rodríguez Mencía era quien tenía los mayores méritos, pues además de ser cura beneficiado en Esquipulas, en donde decía procurar por el aumento de la fábrica de su iglesia, tenía varios logros literarios y había sido ordenado a título de lengua mexicana-pipil (que era ideal para la parroquia de Sonsonate) y ch'orti'. Hacía alrededor de 16 años que había servido como coadjutor en cuatro importantes parroquias del obispado (Izalco, Pinula, Conguaco y Chiquimula de la Sierra), aparte de ser examinador sinodal. Con anterioridad, había postulado a varios curatos en los que había obtenido un lugar en las ternas.

Sin embargo, los méritos de los ascendientes de quien obtuvo el beneficio jugaron en contra de las aspiraciones de don Nicolás. 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. Este 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. En conclusión, su padre, junto a sus logros, «así en lo político como en lo militar», fueron determinantes para elegirlo.[97]

Sirva este episodio para introducir la aproximación que pretendo hacer a continuación sobre los párrocos que sirvieron en estas regiones durante el periodo 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. De estas premisas 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 suficientemente representativa del periodo.

Hacer referencia a los párrocos es de suma relevancia, 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 consideraba su ministerio como uno de los más influyentes. Ya como querubín de la iglesia parroquial, que más de uno imaginaba como embajador de Dios, el párroco era llamado no solo 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 pastor, por mencionar algunas. Por lo 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.[98]

[97] 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. Silvia Priscila Casasola Vargas, «La élite urbana de Santiago de Guatemala (1632-1775): un estudio de redes», *Revista de Historia*, núm. 38 (1998), 68.

[98] Taylor, *Ministros de lo sagrado*, I:225-243, *máxime* 227; Brading, «Sacerdotes e indios», *passim*.

Además, no puede obviarse el hecho de que la parroquia y el párroco mantenían una relación estrecha. Mientras que los ministros eclesiásticos a menudo procedían 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 formación como pastores. Para la parroquia, estas figuras, como casi ninguna otra de los aparatos de gobierno, constituían actores que también 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 la Diócesis de Guatemala, valga establecer algunas líneas generales para explicar en qué medida este grupo era parte del proceso de territorialización que el obispado, e incluso los mismos ministros de lo sagrado, hacían en estos lares.

Calidades y parroquias

Los párrocos de estas regiones eran designados de acuerdo con las políticas de nombramiento de la Diócesis de Guatemala. De ahí que pueda hacerse poca distinción en cuanto a sus orígenes 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 cristianos viejos. Hubo quienes descendían de notables vecinos, de conquistadores y de primeros pobladores, como el bachiller don Joseph Pontaza Frenz, nombrado 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.[99]

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

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 de la elite de Santiago de Guatemala. Otro hijo de los Mencos Coronado, don Carlos, fue cura en San Antonio Ateos y Ahuachapán antes de continuar con su carrera eclesiástica en la capital del reino.[100] En ese mismo sentido ya se hizo referencia al bachiller don Miguel de Larrave, descendiente de notables de la capital del reino.

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»,[101] también es cierto que buena parte del clero de parroquia solo 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.[102]

La mayoría de los clérigos párrocos eran nacidos en la Audiencia de Guatemala: en el siglo XVII ya había alcanzado 95 % según la estimación de Adriaan van Oss. Esta criollización de los párrocos seculares llegó a tal punto que para finales de la década de 1760, prácticamente todos los curas eran nacidos en el reino. Esto fue progresivo, pues en las postrimerías del siglo XVII aún podían encontrarse rastros de peninsulares en las filas del clero diocesano. Era el caso, por ejemplo, del bachiller Andrés

[100] 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.

[101] AGCA, A1, leg. 3016, exp. 29037, Presentación al beneficio de Caluco, 1742.

[102] 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.

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.[103]

En un sentido similar, de los párrocos regulares vale únicamente suponer que ocurría un fenómeno semejante de criollización, pues los registros escasos y lacónicos 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. De cualquier manera, la criollización de las órdenes y su consecuente administración doctrinal se sustentaba en el ingreso de varios individuos naturales del reino a las casas conventuales que, para bien entrado el siglo XVIII, constituían entre 60 % y 80 % del total de frailes.[104]

¿Qué pasaba con los párrocos que eran originarios de las regiones estudiadas? De los casos que se conocen, puede decirse que se trataba de actores vinculados a su tierra y en algunos casos también a la capital del obispado, incluso si su carrera los llevaba por varios lares antes de perfilarse como figuras 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 cierta preponderancia de las parroquias de Sonsonate y San Salvador, como parte de su carrera, para el engrosamiento de las filas del segmento secular de la Iglesia.[105]

En primer lugar, debe mencionarse a don Nicolás Resigno de Cabrera, quien tuvo en su época 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

[103] AGI, Contratación, 462 A, N. 3, Bienes de difuntos: Andrés Esteban de Ortega y Batres.

[104] Oss, *Catholic Colonialism*, 158-159.

[105] Parece que esta tendencia fue continuada a finales del siglo XVIII e inicios del siguiente, pues para entonces, dejando fuera 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.

el Colegio Seminario de Guatemala durante 12 años y fungir como vicerrector de este por tres más, 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. Luego fue ascendido a tesorero en 1677, a maestrescuela en 1681, a chantre en 1682, a arcediano en 1691 y como deán en 1699, cargo en el 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 sus últimos años dejó una larga lista de capellanías que se instituyeron con su fortuna, en favor de su alma, pero además para el bien de otro grupo de actores, entre los que se contaba su familia, asentada en la alcaldía mayor de San Salvador. Parte de ese núcleo, el capitán don Francisco Resigno de Cabrera era una de las personas de mayor confianza de don Nicolás fuera de los círculos eclesiásticos, pues fue en él en quien 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. Se fundaron otras capellanías 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 avecindada en San Salvador.[106]

Nicolás Resigno de Cabrera forjó el vínculo más grande con uno de sus homólogos en el cabildo catedralicio, quien también fue su albacea y a quien le encargó el patronato de varias de sus capellanías: el doctor don Juan de Cárdenas. A más de haber sido cura en Tacuilula y titular del curato rectoral de la catedral, 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 relaciones en la

[106] 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.

capital con eclesiásticos como el bachiller don Pedro López de Ramales, quien de igual modo tenía una prolífica carrera en el cabildo catedralicio, y con 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.[107] 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.[108]

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.[109] En un sentido similar, el bachiller don Francisco Romero, cura de San Salvador nacido en Santiago de Guatemala, en 1721 pidió a su albacea, el capitán don Alonso Chico de Pedraza, que se le sepultara en su iglesia parroquial si llegaba a fallecer estando en servicio de ella.[110] Estos eran los menos, desde luego, porque la mayoría preferían ser enterrados 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.

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

[108] 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.

[109] AGCA, A1, leg. 1172. Testamento del Lic. Bartolomé de Andrada, 1669, f. 32.

[110] AGCA, A1, leg. 626. Testamento del Br. D. Francisco Romero, 1721, f. 150.

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 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 necesaria la aprehensión de conocimientos teóricos y prácticos, por mínimos que fueran, cuando se encontraban 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.[111]

De una muestra de 66 clérigos nombrados para las parroquias de las cinco regiones estudiadas entre 1669 y 1742, la gran mayoría tenían el grado de bachilleres (56), mientras que solamente uno se ha podido identificar como licenciado. Los nueve restantes, en cambio, habían recibido las órdenes sagradas sin haberse dedicado a obtener el grado mínimo de bachiller que la mayoría de sus homólogos tenía. Estas 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 ocho de esas nueve 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 de obispos, examinadores sinodales y vicepatronos para la obtención de beneficios a la entrada del siglo XVIII, quizás condicionados por un crecimiento de la competencia

[111] Taylor, *Ministros de lo sagrado*, 1999, I:125-130.

por el acceso a la carrera eclesiástica y los intentos por mejorar el clero parroquial por parte del ordinario.[112]

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 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.[113]

En el caso de los clérigos, la institución que el impulso reformista de Trento proponía para su adecuada formación era el Seminario. En la Diócesis de Guatemala, desde finales del siglo XVI, el Colegio Seminario de la Asunción formaba parte del plan de afianzamiento de la iglesia diocesana. En un inicio se intentó de esa manera, aunque pronto se convirtió en un colegio con patronato laico que pretendía dar grados, pero que nunca se logró. De cualquier forma, era vital para la formación del clero, toda vez que ahí se leía gramática, artes, teología moral y escolástica, según los testimonios de los primeros años de funcionamiento, mientras se intentaba que en las siguientes décadas llegara a ser lo más parecido a un seminario tridentino.[114]

[112] Esta muestra está incompleta, pero representa la mayoría de nombramientos para el periodo. Las fuentes para la reconstrucción de los datos sobre los grados fueron, sobre todo, 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 son temas pendientes 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.

[113] Carlos González Orellana, *Historia de la educación en Guatemala* (Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos de Guatemala, 2007), 104-106.

[114] Leticia Pérez Puente, *Los cimientos de la iglesia en la América española. Los seminarios conciliares, siglo XVI.* Estudios y Textos, XXXVI (México: IISUE-UNAM, 2017), 315-340.

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.[115] Además, según posteriores normativas y los méritos enumerados por algunos pretendientes de curatos, es probable que la oferta académica se ampliara en los siguientes años. En las instrucciones de 1709, dadas por el mitrado fray Mauro de Larreátegui y Colón, por ejemplo, se ponía énfasis 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».[116] Años más tarde, el otrora colegial 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.[117]

Otros espacios para la formación los constituyeron los centros de estudio de órdenes religiosas. En primer lugar, el colegio de la Compañía de Jesús, el cual tenía como patrón a san Lucas. Esta institución, que tuvo el parecer aprobatorio del general jesuita en Roma en 1608, abrió sus puertas para que numerosos niños aprendieran en él desde temprana edad las bases de la lectura y escritura (primeras letras). Después, los estudiantes podían asistir a la cátedra de gramática y, por último, a 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

[115] 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.

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

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

1631, para una breve reapertura en 1669 que se cancelaría al cabo de siete años. De ahí que tenga sentido la falta de referencias a estudios en el Colegio de Santo Tomás por parte de los clérigos aquí analizados.[118]

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 finales del siglo XVII, con respecto a sus primeros acercamientos a la gramática y sus inicios en las facultades de filosofía y teología, antes de continuar en la Universidad.[119] 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.[120] 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.[121] Uno de los clérigos más prominentes que sirvieron en la región de Sonsonate: 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 cursos mayores de filosofía y teología como colegial en San Lucas y luego estudiante en la Real Universidad de San Carlos.[122]

[118] 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. Carmelo Sáenz de Santa María, *Historia de la educación jesuítica en Guatemala.* I. *Período español (siglos XVII y XVIII)* (Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1978), I:43-143; Adriana Álvarez Sánchez, *Patronazgo y educación Los proyectos de la Real Universidad de San Carlos de Guatemala (1619-1687).* Jornadas (México: UNAM, 2014); Leticia Pérez Puente, «San Carlos de Guatemala. Universidad pública o universidad conventual», *Revista Iberoamericana de Educación Superior* 1, núm. 2 (2010), 64-66.

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

[120] AGCA, A1, leg. 1579, exp. 10223. Presentación al beneficio de Izalco, 1712.

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

[122] AGI, Indiferente, 222, núm. 6. Méritos: Agustín Esteban de Uría y Llano, 1733.

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. Esta, 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 importante carta que sería enviada al Consejo de Indias. En ella, Enríquez de Rivera veía el anhelado Estudio General como un bastión para la consolidación de los cuadros que servirían en las parroquias y la corporación capitular catedralicia.[123]

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 menores se otorgaban en la facultad de artes, mientras que los mayores correspondían a las facultades 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.[124] Esto es lo que hicieron varios de los que aparecen en los testimonios recabados, como ya se adelantó. Algunas cátedras, de hecho, eran escuchadas por un buen número de colegiales. Así puede verse en las matrículas de la Universidad, en las que aparecen estudiantes de otras instituciones. 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.[125] En suma, la búsqueda de grados

[123] Pérez Puente, «San Carlos», 66-71.

[124] Adriana Álvarez Sánchez, *La Real Universidad de San Carlos de Guatemala. 1676-1790* (tesis de doctorado. Universidad de Santiago de Compostela, 2007), 107-138; Adriana Álvarez Sánchez, «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* (Valencia: Universidad de Valencia, 2011), 199-200.

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

estuvo plenamente integrada a la vida de los clérigos que, incluso si solo 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.[126]

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 carrera en las letras. Esto es algo que puede constatarse en las visitas pastorales. En 1717, por ejemplo, en la 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.[127] 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.[128] Esto quizás con la intención de alcanzar mejores puestos.

Además de la búsqueda de cargos superiores y de movilidad social, la mejora de las letras de los párrocos, aunada a la creación o al fortalecimiento de las instituciones durante esos años —con distintos resultados, como ya se vio— añadía otra dimensión al proceso que aquí se analiza. En efecto, también podía significar un avance en la territorialización de la Iglesia diocesana. La tendencia dirigida a que el clero poseyera una trayectoria académica más amplia integrada a su *cursus honorum* revela una preocupación por llenar las vacantes con ministros cuyas letras ayudaran a formar el espacio de influencia que pudieron pretender los mitrados. No solo 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

[126] Aguirre Salvador, *Un clero en transición*, 119-122. No debe interpretarse esto como un requisito siempre cumplido.

[127] 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.

[128] Ruz, *Memoria eclesial*, III, Visita al curato de Santa Ana, 1719 y Visita al curato de San Antonio Ateos, 1720.

también de que esos cuadros estuvieran mejor instruidos.[129] Todo eso muy a pesar de que, para unos años tan tardíos como los de la prelacía 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».[130] Tiempo después, 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 que el ya citado fray Payo buscara fortalecer el proyecto diocesano con la creación de cátedras de este tipo.[131] Al fundarse la Real Universidad se pretendía que se reforzara el conocimiento del clero en esta materia y, por esa razón, se eligieron el kaqchikel y la lengua mexicana o pipil, consideradas las principales y generales para entonces. La lengua mexicana, que era prioritaria en regiones como Sonsonate, San Salvador y San Miguel, se utilizó 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 este solo se adquiría con la práctica, como dirían del kaqchikel algunos clérigos

[129] El tema es tratado, para el Obispado de Puebla (en el que este proceso cuajó varias décadas anteriores a las aquí analizadas), por Francisco Javier Cervantes Bello, «Las reformas eclesiásticas y la territorialización del obispado de Puebla, *c.* 1570-1660», en *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, ed. por María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (México: IIH-UNAM, BUAP, 2014).

[130] Conc. III. Mex., libro I, tít. 1 *De doctrina christiana rudibus tradenda*, §11, en Martínez Ferrer, *Decretos,* II:214-215; Carrillo Cázares, «Un problema central», 430-432.

[131] Pérez Puente, «San Carlos», 67-68.

unas décadas después.[132] Aquí, otra vez, pueden verse los afanes 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 dato 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.[133] 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.[134]

En el caso de las órdenes y sus curatos es muy probable que, además del aprendizaje práctico, también se apoyaran en 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 Mario Ruz.[135] De ahí que parezca más extendido este tipo de conocimiento entre los frailes administradores de parroquias. En los nombramientos 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 parroquia de Nahuizalco en 1700, administrada en lengua mexicana.[136] En 1719, el padre fray Joseph Alfaro, franciscano, fue elegido para la de San Andrés Apaneca. Esta se

[132] Adriana Álvarez Sánchez, «Las cátedras de lenguas indígenas en la Universidad del Reino de Guatemala, siglos XVII-XIX», *Estudios de Cultura Maya* 46 (2015), 123-132.

[133] AGCA, A1 (3), leg. 37, exp. 350. Presentación al beneficio de Sonsonate, 1728.

[134] AGCA, A1, leg. 1581, exp. 10225. Presentación al beneficio de Ahuachapán, 1714.

[135] Mario Humberto Ruz, «Estudio introductorio», en *Vocabulario de lengua tzeldal según el orden de Copanabastla, de Domingo de Ara* (México: UNAM, 1986), 15-20.

[136] AGCA, A1, leg. 1571, exp. 10215. Presentación para la doctrina de Nahuizalco, 1700.

administraba en lengua mexicana y maya poqomam.[137] Otras parroquias regulares, como las cercanas a la ciudad de San Salvador o la villa de Sonsonate, requerían conocimientos similares. Por su parte, las administraciones franciscanas del oriente (Ereguayquín y Yayantique) necesitaban también otros conocimientos lingüísticos, toda vez que el lenca, el ulúa y el matagalpa 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 definitiva está fuera del alcance, pero es muy probable que fuera así. Intencional o no, las condiciones geográficas en estas regiones se sumaban al uso de las lenguas vernáculas para quedar casi siempre fuera del control de los curas.

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 periodo de aprendizaje para tener los rudimentos de la lengua mexicana. Igual fue el caso con el bachiller don Carlos Mencos de Coronado, elegido para San Antonio Ateos en 1702.[138] Así, parecía ser un hecho reconocido y aceptado por las autoridades que los clérigos solo se empaparan de la lengua en que debían administrar una vez que convivieran con su feligresía.[139]

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

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

[139] Oss, *Catholic Colonialism*, 168.

Coadjutores y curas interinos

Era claro que ante la amplitud del territorio de la diócesis, las distancias entre las cabeceras y los asentamientos dependientes, la dispersión de algunos feligreses y el número de estos últimos, los párrocos necesitaban personal adicional para cumplir cabalmente su tarea. 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, los escenarios estudiados parecen propicios 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 una presencia estable de los ministros de culto dentro de estas jurisdicciones, y no solo para lo que toca a los curas titulares.[140]

Por lo general, los párrocos que se desempeñaron en estas regiones de la diócesis empezaban sus carreras eclesiásticas sirviendo como coadjutores o bien como interinos. Para ello se valían 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 mencionar 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 14 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.[141] 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

[140] Una aproximación general para la diócesis en Oss, *Catholic colonialism*, 172-178.

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

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 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».[142]

Desde luego, el trabajo, el tiempo y el esfuerzo que dedicaban al auxilio de los párrocos dependía también de sus calidades. Esto se observó en el nombramiento del bachiller don Joseph Pontaza Ayala y Frenz como cura 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 se vio obligado a 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 sirvió haber sido coadjutor y cura interino en la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios por siete años y los méritos de su familia para oponer y quedarse con el beneficio.[143]

En el contexto de las parroquias existía una diversidad de situaciones que entraban en juego para que los párrocos se auxiliaran de este tipo de personal. Además, no deben ignorarse otros factores, como la posibilidad de que el titular o los prelados estuvieran en condiciones o no de sufragar el pago al clero auxiliar, o que los primeros decidieran administrar por cuenta propia toda su jurisdicción, algo que podía resultar bastante complicado si consideramos las extensiones, el terreno y las características de la feligresía. La cantidad de fieles, 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 espacio en que se debía proyectar la jurisdicción. De ello dan testimonio amplio las visitas pastorales, como se muestra en

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

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

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 1.6. Curas y ministros auxiliares en las visitas de dos obispos, 1717-1734

Parroquia	1717-1723		1733-1734	
	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, *Memoria eclesial*, III y V.

Del cuadro se pueden obtener algunas conclusiones. En primer lugar, y de manera más evidente, que el clero auxiliar tenía una presencia significativa solo en algunas parroquias para inicios del siglo XVIII. No era generalizado, pues no había ninguno en 14 de los 30 curatos visitados 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 en 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. Esto a pesar de que en la época se insistía en contar con 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, los obispos consideraran el establecimiento de nuevas parroquias.[144] Conscientes o no de la normativa tridentina, 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.

De cualquier manera, en donde había clérigos auxiliares estos pudieron suponer un desahogo para los curas o bien una oportunidad para ausentarse de sus administraciones. En ese sentido, cabe resaltar que la parroquia regular de Cojutepeque (dominica) claramente representaba un caso excepcional, pues el número de pueblos de indios a su cargo, su población, así como las distancias que suponía la administración así lo demandaban. No es que otras parroquias no tuvieran numerosos 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. Ese fue el caso de los curatos de la región de San Miguel. Si se

[144] Ignacio López de Ayala, trad. *El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento* (París: Librería de A. Bouret y Morel, 1848), sesión XXI, cap. IV, 231-232.

trataba nuevamente de las órdenes, hablamos de otra historia, como el caso de las administraciones franciscanas de Ereguayquín, cuyo doctrinero se auxiliaba eventualmente de sus hermanos franciscanos, y Yayantique, en la que sucedía algo similar.

De los testimonios recabados por los visitadores se recogen los motivos que decían tener los párrocos para no contar con personal de auxilio. En las doctrinas cercanas a Sonsonate, es decir, Apaneca y Nahuizalco —franciscana y dominica, respectivamente—, los doctrineros decían no necesitar coadjutores, quizás en razón de que sus pueblos de administración estuvieran cercanos entre sí. Se entiende de Apaneca, pues no había ni 500 fieles en la jurisdicción; sin embargo, en Nahuizalco debió haber sido complicado que un doctrinero se encargara de más de 2000 feligreses. A este respecto no debe descartarse, sin embargo, el hecho de que los otros conventuales colaboraran en la administración, como en efecto lo hacían, por ejemplo, los franciscanos en Ereguayquín, sin que el obispo estuviera enterado como para consignarlo en sus propios registros.[145]

Otras situaciones eran posibles. 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, otra conclusión en este repaso radica en el hecho de que los 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 aducían curas como Cervantes o Martínez, otros explicaban que únicamente usaban los servicios de un coadjutor en Cuaresma o cuando no podían administrar los sacramentos por cuenta propia. La misma práctica de hacer uso de los servicios

[145] Ruz, *Memoria eclesial*, v, Visita a la doctrina de Apaneca, 1733 y Visita a la doctrina de Nahuizalco, 1733. 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. Ruz, *Memoria eclesial*, III, Visita a la doctrina de Ereguayquín, 1714.

de personal auxiliar en ese tiempo litúrgico se hacía en la administración dominica de San Jacinto, cercana a la ciudad de San Salvador. Es muy probable, entonces, que en esos días se intensificara la labor pastoral por el cumplimiento del precepto anual de la confesión.[146] 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 sucediera algo similar, pues la ciudad contaba con varios clérigos presbíteros sin beneficio.[147]

Para finalizar este apartado debe decirse que en situaciones muy 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 otras palabras, limar asperezas. En Izalco, por ejemplo, algunos testigos dijeron en 1739 que los religiosos mercedarios y franciscanos llegaban a colaborar 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 doctrinero se apoyaba de dos coadjutores de su orden, un ayudante franciscano y uno mercedario.[148]

La manera en que el personal eclesiástico transformaba sus dinámicas, entonces, tenía plena relación con el proceso más amplio de integración parroquial en esta área de la diócesis. Esas regiones en clave eclesiástica a las que se ha aludido se dinamizaban en el tejido de curatos que incorporaban el espacio a la órbita jurisdiccional. Por ello, es preciso revisar las historias de cambio en lo que respecta al territorio de las parroquias.

[146] Ruz, *Memoria eclesial*, v, Visita a San Jacinto, 1733.

[147] Ruz, *Memoria eclesial*, i, 360, Visita a San Salvador, 1688.

[148] 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; Ruz, *Memoria eclesial*, v, Visita a la doctrina de Cojutepeque, 1734.

Capítulo II. Transformaciones en los territorios parroquiales

Las regiones parroquiales estudiadas tuvieron reacomodos constantes a lo largo de su historia, como sucedió en otras latitudes de la Diócesis de Guatemala. En ese sentido, considerando que la parroquia, en su significado institucional, materializó el poder que el rey tenía como soberano y patrono, y que como unidad social en ella se organizaba buena parte de la vida de las personas, no sorprende el dinamismo que las redes parroquiales adoptaron en el territorio indiano.[1]

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 buena cantidad de sujetos que desfilan en la documentación legada sobre los procesos de reacomodo jurisdiccional.[2] Todos estos grupos dotaron de dinamismo a las comunidades parroquiales y, por lo tanto, se vuelve necesario atender a la forma en que esas entidades se reconfiguraban mientras el territorio diocesano también pasaba por cambios de mayor calado.

[1] Véase Ramos, *Death and Conversion*, 91-92; Rodolfo Aguirre Salvador (coord.), «Presentación», en *Conformación y cambio parroquial en México y Yucatán (siglos XVI-XIX)* ed. por Rodolfo Aguirre Salvador (México: UNAM, 2017); Rodolfo Aguirre Salvador, *Un camino difícil. La instauración del régimen parroquial en el arzobispado de México, 1523-1630* (México: IISUE-UNAM, 2022).

[2] Véase Aguirre Salvador, «Presentación».

La reconfiguración del espacio y el ámbito territorial de autoridad dentro del entramado eclesiástico, motivada por ministros, tanto del clero como de la Corona, y por la feligresía —en algunos casos, todas las partes de manera activa—, es expresión de las dinámicas locales y su progresión. Con el tiempo, se sabe que las relaciones parroquiales tendían a complejizarse conforme a las diferentes experiencias compartidas en un espacio común, y en buena medida el manejo de dicha complejidad habría dependido, en el Antiguo Régimen, de la articulación de diversas iniciativas.[3]

En este capítulo me propongo demostrar que los años comprendidos entre finales del siglo XVII y la primera mitad del 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 a personas de diversas calidades en el territorio de las parroquias. También buscaron robustecer el control en pueblos de indios, una realidad que no debe desatenderse ante la multiplicación de las unidades productivas y el interés que el aparato eclesiástico puso 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 más acotados. Sin embargo, esto no implicó que se haya logrado o que al final del periodo analizado el proceso estuviera acabado. Por el contrario, desde aquí adelanto que este asunto distaba mucho de concluirse y quizás se mantuviera o exacerbara en ese sentido al menos por un siglo más, con nuevas variables que se deben considerar.[4] El éxito o fracaso de estas empresas tenía un claro punto de partida: en qué región se intentaba. 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, hago referencia a la manera en que los fieles y sus asociaciones de culto formaron parte activa en dicho proceso.

[3] Barriera y Moriconi, «Gobiernos y territorialidades».

[4] Recomiendo, para ello, la lectura de Julián González Torres, «La Diócesis de San Salvador a mediados del siglo XIX. Los desafíos del obispo Tomás Miguel Pineda y Saldaña». *Hispania Sacra* LXXIII, núm. 148 (2021).

Microhistorias de cambio parroquial

La creación o división de una jurisdicción eclesiástica 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 entidad como la parroquia.[5] 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 se integrara.

A nivel local, era necesario que las unidades parroquiales fueran congruentes con los contextos de cada feligresía. Siguiendo el trabajo pionero de 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 de qué modo esos límites contribuyeron a darle forma al orden hispánico. Pueden despejarse estas cuestiones si se atiene a las circunstancias locales y, desde luego, a una perspectiva en la que se tomen en cuenta las diversas posiciones en el entramado jurisdiccional que hacía que el establecimiento y sostenimiento de los límites no estuvieran exentos de controversia.[6]

Para inicios del siglo XVIII, los territorios a los que hago referencia pasaban por cambios importantes que indiscutiblemente afectaron la organización parroquial a la vez que esta también los influía. Tanto el despegue del añil dedicado a un mercado cada vez más mundial, y otras actividades de la economía interregional, como el proceso de ladinización que se desarrollaba en la región del Pacífico del Reino de Guatemala, tuvieron consecuencias en la reconfiguración de los territorios eclesiásticos.

[5] Aguirre Salvador, «Hacer parroquia», 164.

[6] Gabriela Ramos, «Sacred Boundaries: Parishes and the Making of Space in the Colonial Andes», en *From Dust to Digital. Ten Years of the Endangered Archives Programme*, ed. por Maja Kominko (Cambridge: Open Book Publishers, 2015), 225.

En efecto, a lo largo de todo el siglo XVII la movilidad social y geográfica permeó las regiones en cuestión, dando relieve a la presencia de ladinos y mulatos que respondió, en gran medida, a la fuerte y creciente presencia de la población de origen africano desde finales del siglo XVI. Ambos conjuntos —ladino y mulato—, además de ser en ocasiones indistintos, servirían de manera progresiva para complejizar las calidades a las cuales se adscribiría la población, al menos formalmente, pues «ladino» incluiría buena parte del rango de población no tributaria, y en ciertos casos a españoles. Las acciones de los individuos y las corporaciones se daban en el marco de mutaciones socioeconómicas, necesarias para la sobrevivencia y reproducción social, 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).[7]

Lo anterior no implicaba que la población india tributaria perdiera relevancia en el plano de las jurisdicciones. 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 verdad que los pueblos de indios y sus repúblicas mantenían una preeminencia en algunas regiones. No puede descontarse, por ejemplo, que Sonsonate y San Salvador eran de las áreas del obispado con mayor densidad de población india. Para la Corona representaban, en el siglo XVIII, 12 % del total de tributarios en 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).[8]

[7] José Ricardo Castellón Osegueda, *Secretos de familia. La familia y su movilidad en El Salvador colonial. Siglo XVIII* (San Salvador: Editorial Universidad Don Bosco, 2019), 41-84 y 155-227; Lokken, *From Black to Ladino*, 151-165. Para un trabajo reciente en torno a estas categorías sociales, y también fiscales, véase Aaron Pollack, *Dividir y cobrar, unir y cobrar. Categorías fiscales y sociales en Chiapas y Guatemala 1800-1850* (México: CIMSUR-UNAM, 2021).

[8] Véase Juan Carlos Solórzano Fonseca, «Las comunidades indígenas de Guatemala, El Salvador y Chiapas durante el siglo XVIII: los mecanismos de la explotación económica». *Anuario de Estudios Centroamericanos* 11, núm. 2 (1985), *passim*.

Con ese contexto en mente, a continuación se presentan tres historias contadas a nivel micro que comprenden diversas maneras en que se reconfiguró la red parroquial o al menos se intentó hacerlo. Se trata de la reformulación jurisdiccional en dos curatos localizados en diferentes ámbitos: en primer lugar, el partido de Izalco al occidente y, en segundo, el curato de Dolores Titihuapa en la región de San Vicente. Por último, interesa referir el 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 antes de que se erigiera una nueva parroquia. Se trata entonces de comprender la manera en que los obispos decidían hacer efectiva su jurisdicción sobre un espacio por territorializar a escala parroquial —¿cuál si no?—.

Izalco: un pueblo, dos parroquias

En diciembre de 1720, uno de los dos 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 la necesidad de que hubiera dos iglesias parroquiales en el pueblo, pues era imposible que con un solo cura y en una parroquia se pudiera 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 solo cabían, a lo sumo, 1300 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, acrecentar el edificio de la iglesia. Córdova respondió que lo más factible consistía en 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, con 800 pesos del fondo de ejidos para ello.[9]

La propuesta del párroco explicaba lo siguiente: las 14 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 las labores requeridas para el acrecentamiento de la nueva parroquia propuesta, así como la compostura de la vieja, serían posibles 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 para quienes pidieran ser 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.[10] Además, argumentaba, era necesario que los dos curas destinados para Izalco estuvieran en iglesias distintas, para evitar disgustos. Por último, consideró fundamental la edificación de una nueva iglesia porque podrían oficiar misa los dos curas a la misma hora, antes de las diez de la mañana, en distintos templos, ya que «habiendo 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».[11]

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

[10] Asunto que aún aguarda análisis detallados para las sociedades indianas. Michel Lauwers, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médieval* (París: Aubier, 2005), demuestra la importancia de la temática al señalar las implicaciones que había en la convivencia de vivos y muertos.

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

Y es que desde 1716, en Izalco existían dos curas, que se turnaban la administración de la parroquia semanalmente. Es de destacar que la idea inicial de proveer dos beneficios había surgido a partir de un escrito de un grupo de indios en el que se informaba al obispo que se habían quedado sin confesión y, por lo tanto, sin cumplir con el precepto anual en la Cuaresma de 1714. Para atender este problema, el prelado consideró necesaria la presencia de dos ministros, cada uno en su propio territorio, pues el grueso de la feligresía lo requería (unas 6000 personas se calculaban en el padrón levantado para la división). Pese a que el prelado Juan Bautista 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 hubieran ya realizado las obras necesarias para adecuar un nuevo edificio religioso y, algo mucho más complicado, que se separaran las feligresías a la par que se configuraba un nuevo pueblo de indios, con todo y su propia república y comunidad.[12]

Cabe entonces enfocarse en el pueblo, empezando por señalar que formaba parte de la región de Sonsonate que era, desde la década de 1550, la de mayor densidad de población de todas las consideradas aquí. Destacaba por su producción de cacao, sobre todo en el siglo XVI, aunque todavía a inicios del siglo XVIII era un renglón importante para la tributación, aparte del añil, género que los alcaldes mayores obligaban a buena parte de los indios a sembrar.[13] La información demográfica de las

[12] 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. Coralia Gutiérrez Álvarez, «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* (San Salvador: FLACSO El Salvador, 2003), 163.

[13] Jorge Lardé y Larín, *El Salvador: historia de sus pueblos, villas y ciudades* (San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2011), 206-207; Montes Mozo, *Etnohistoria de El Salvador*, 1:130. El pueblo, además, era el que tributaba, por mucho,

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 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 grey numerosa, más allá de que las cantidades no coincidieran, lo que puede deberse a que los curas conocían relativamente poco a su feligresía, como lo alegaría una Real Cédula en 1738, cosa que cuestionaría la utilidad de su intervención para efectuar 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 ministros eclesiásticos. Tanto en 1720 como en 1757 se atendió, por ejemplo, a la categoría de «feligrés», que quizás estuviera asociada con la de «alma de confesión».[14] La cifra de 1733, por otra parte, es muy baja como para considerarla 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.[15] En cambio, el conteo de 1745 parece el más preciso pues se tomó en consideración a todas las personas que constituían cada familia (véase gráfica 2.1). 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 solo cura a inicios del siglo XVIII.[16]

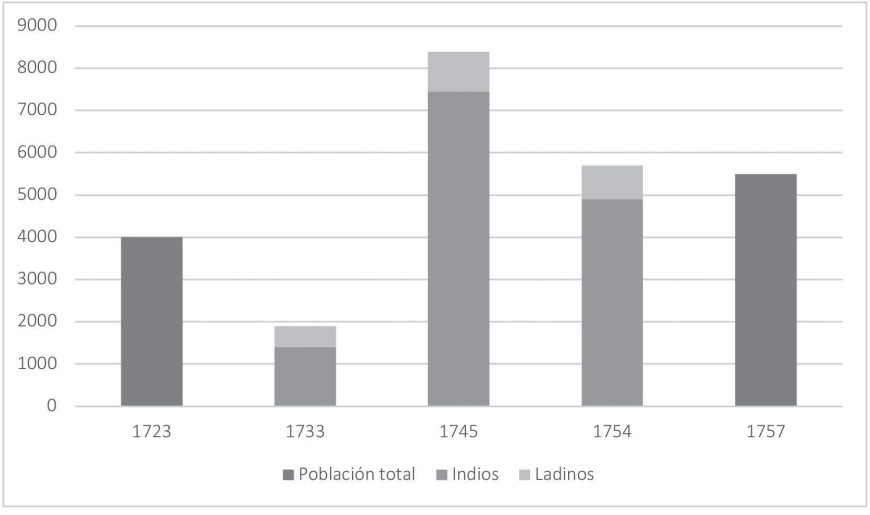
más que los otros de la alcaldía mayor de Sonsonate. Véase AGCA, A3 (3), leg. 2, exp. 12, Libro de la Real Caja de la Villa de Sonsonate, 1707-1708.

[14] 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 Óscar Mazín, «Indios, orden social y padrones del Sagrario metropolitano de México», en *Vestigios de un mismo mundo* (Morelia: Centro Cultural Clavijero, 2012), 115.

[15] Wortman, *Gobierno y sociedad*, 2012, 117.

[16] Ruz, *Memoria eclesial*, III, 723, Visita al curato de Asunción de Izalco, 1723; Ruz, *Memoria eclesial*, V, Visita al curato de Asunción de Izalco, 1733; AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Curatos, exp. 6, Padrón de Izalco, 1745, 27r-68v;

Gráfica 2.1. La feligresía de Izalco en distintas fuentes, 1723-1757



Fuentes: 1723: Ruz, *Memoria eclesial*, III, 723; 1733: Ruz, *Memoria eclesial,* V; 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 en Izalco, aunque no se puede dejar de lado a la población ladina que, desde finales del siglo XVII, tenía una presencia notoria. Pese a que esta población considerada como ladina conformaba una minoría en comparación con los indígenas, lo cierto es que se fueron asentando en su mayoría en la parte del pueblo que después sería la jurisdicción de la nueva parroquia de Dolores Izalco. Esto no significó, sin embargo, que en la otra mitad del pueblo no hubiera gente india, pues en los padrones de 1745 y en la visita de 1754 aparecen en esta demarcación, aunque en menor proporción que en la de Asunción. Tampoco la preferencia de los ladinos por la otra parroquia

Castellón Osegueda, *Secretos de familia,* 122; AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Sobre el valor anual de las prebendas, 1757, ff. 8v-9r.

implicó que las personas de esta calidad tuvieran que dominar su dinámica sociopolítica.[17]

Con anterioridad, la historiografía ha propuesto que la principal causa de la división jurisdiccional arriba referida fue la adjudicación de una parroquia a los naturales y otra para los ladinos, como sucedió de hecho en la parroquia de San Miguel Petapa (en el valle central de Guatemala). El problema con esta interpretación es que se asume una cohesión implícita entre indígenas solo por el hecho de serlo, y por lo tanto una disputa étnica sin mucha razón de ser más que la de tener un espacio culturalmente diferenciado. Lo cierto es que en Izalco se estaba muy lejos de cualquier tipo de solidaridades étnicas y, por el contrario, hubo facciones, lo que permite desdibujar esa imagen coherente del pueblo de indios que con tanta fuerza se ha mantenido en la historiografía. Fue en el contexto de la división de esta parroquia que se hizo evidente una complejidad que supera esa versión simplista.[18]

A continuación quiero proponer una explicación distinta. En ella consideraré el significado que tenía para los párrocos la feligresía izalqueña, la cantidad de población atendida en una sola iglesia (y algunas de sus consecuencias), el poder de los vínculos entre algunos actores y las implicaciones de esta situación para la Corona. En última instancia, es preciso preguntar por qué cuando se realizó la división efectiva de la parroquia, la separación de la feligresía no atendió a una premisa étnica,[19] sino que más bien en su lógica primaron las circunstancias antes mencionadas, especialmente el tamaño de la parroquia con sus variables

[17] Por ejemplo, en 1794, un motín de varios indígenas de Dolores Izalco irrumpió en la cotidianidad. Alegaban los 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».

[18] Sobre la división de las dos parroquias en Izalco, una supuestamente para indios y otra para los ladinos, véase Escalante Arce, *Códice Sonsonate*, 1992, 2:142-147; Lardé y Larín, *El Salvador: historia*, 206-209. Sobre San Miguel Petapa y sus dos parroquias: Juarros, *Compendio de la Historia*, 1:75.

[19] Premisa con la que no estoy de acuerdo porque, además de lo señalado, la información sobre las categorías es problemática al definir quién era «indio» y quién «ladino». Recuérdese que la palabra «ladino» tenía muchas acepciones y, como puede corroborarse

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 el análisis puede iniciarse con la población tributaria, cuya importancia radica no solo en su número, sino en su papel como sostén de la economía parroquial en conjunto y, desde luego, del cura que se encargaba de ella. Desde esa perspectiva puede verse cómo en 1700, un grupo de indios del pueblo, unidos con otros 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.[20] No parece haber pasado el asunto a más que una suspensión, pues Urbina se quedó en posesión del beneficio hasta su muerte en 1711.[21]

En este sentido, si bien es cierto que estos párrocos no fueron los primeros ni los últimos en ser expuestos por 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 concentración de una significativa cuota de poder y de beneficios económicos en una sola persona.[22] Únicamente de las cofradías de indios podían llegar a percibir, de misas mensuales, festividades y otros servicios religiosos, en la década de 1740, unos 453 pesos y dos reales, más 169 pesos y dos reales que aportaba

en una amplia historiografía que no cabe aquí señalar, las calidades no pueden asimilarse a categorías étnicas y mucho menos raciales.

[20] Agustín Gómez Carrillo, *Historia de la América Central* (Guatemala: Tipografía Nacional, 1895), 3:130.

[21] AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Libro de títulos de órdenes, tomo 1, f. 214r; Ruz, *Memoria eclesial*, v, Visita al curato de Izalco, 1733.

[22] A finales del siglo XVI puede verse, por ejemplo, la lucha constante entre encomenderos y párrocos, pues los últimos representaban una competencia política para los primeros debido a la riqueza que implicaba la sujeción de uno de los pueblos más importantes de toda la Diócesis. Delgado Acevedo, *Historia de la Iglesia*, 219-228.

el común, y los 157 pesos de las cofradías de ladinos. El ingreso representaba solo por este concepto casi 800 pesos, sin contar los demás que conformaban la economía parroquial.[23] De ese modo, no deberían extrañar las quejas de los indios principales por las excesivas cargas que, consideraban, ponían los párrocos sobre sus hombros, en especial por las «de cofradías, servicios y raciones».[24] Pero es conveniente hilar fino y abordar estas quejas 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 observa en las diversas disputas por la gestión de los recursos colectivos y el cuestionamiento, por parte de otras personas de menores recursos, hacia sus autoridades. Fue esto lo que precisamente sucedió en marzo de 1725, cuando un grupo de tributarios 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 de comunidad que debían ser en parte usados para la fábrica de la iglesia.[25] Llama la atención que entre las peticiones de los líderes del movimiento se encontraba la de hacer una nueva elección de autoridades de la república sin la intervención del alcalde mayor ni los curas, pues se asumía que estos últimos tenían una relación estrecha con el gobernador y los principales que drenaban la caja de comunidad para su propio beneficio.[26]

El único cura en funciones, don Agustín Esteban de Uría, mantenía una relación tirante con la mayoría de los indígenas de Izcalco: aseguraba que no obedecían ni a los párrocos ni al alcalde mayor, y mucho menos a sus justicias. Esa actitud rebelde persistía a pesar de las medidas tomadas

[23] 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.

[24] 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.

[25] Los testimonios, en su mayoría de ladinos y españoles, no reflejan un acuerdo en la estimación de los indios que habían protestado. Algunos señalan mil y otros dos mil, aunque debe considerarse que la cifra pudo haberse exagerado.

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

para contenerla.[27] En 1726, por ejemplo, los inconformes interceptaron parte del dinero que supuestamente le pertenecía a Uría. Mientras este explicaba que se trataba de una fracción de sus obvenciones que le remitían a Santiago de Guatemala, donde él residía ese año, los movilizados alegaron que aquel caudal pertenecía a los bienes de la comunidad y habían sido entregados por un alcalde del pueblo al hermano del cura para que pudiera usarlo en función de buscar defensa legal para los principales acusados del bando rebelde. En este contexto se entiende la denuncia presentada por Uría durante los disturbios de marzo de 1725, referente al rumor de que los indios planeaban matarlo. Finalmente, los cabecillas indígenas y sus familias fueron desterrados de Asunción de Izalco.[28]

Este ambiente tenía un aspecto poco favorable para emprender la división parroquial. No obstante, visto desde el papel que podían jugar la parroquia y el párroco como guardianes del orden hispánico tenía más sentido la insistencia en 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 por nada el obispo Álvarez de Toledo presionó al presidente Rodríguez de Rivas, sucesor del marqués de Torrecampo (quien había avalado la separación de la grey), para consumar la división jurisdiccional. Según denunciaba el prelado, Rodríguez de Rivas, presuntamente aliado con los religiosos regulares, había bloqueado el proyecto apoyándose en testimonios indígenas sobre los excesivos tributos exigidos por ambos curas y sobre la carga adicional que acarrearía la creación de una nueva parroquia. El panorama, por lo tanto, no favorecía la pretensión episcopal: sin la aprobación del vicepatrono, al obispo solo le quedaba mantener a dos curas que se turnaran en el gobierno de la parroquia.[29]

[27] 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.

[28] 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.

[29] 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.

En el plano local, los sucesos del alzamiento ayudan además a poner en contexto los alegatos que los principales de la república presentaron en julio de 1726 al obispo Nicolás Carlos Gómez de Cervantes, en los que denunciaban las pesadas cargas que suponía la existencia de dos curas y más aún si se intentaba la erección de una nueva parroquia. Por medio de su apoderado, Antonio Hipólito, los principales explicaron que la presencia de dos curas no se justificaba, pues el incumplimiento con el precepto anual había sido culpa de los indios, ya que solían ir al puerto de Acajutla a trabajar, y la Cuaresma de 1914 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, aducían que les era muy difícil mantener a ambos eclesiásticos.[30] De hecho, quienes redactaron la petición en nombre del común aseguraban que esta división les pesaba tanto económicamente que incluso habían tenido que echar mano del fondo de comunidades, aunque la Audiencia insistía en que no se erogara cosa alguna de este renglón.[31]

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 manifestaban que un único cura había sido capaz de atender a la feligresía, incluso después de la provisión del nuevo curato:

[30] AHAG, 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.

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

> 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 Córdova, 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.[32]

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 había sido designado como uno de los dos beneficiados de Izalco cuando Álvarez de Toledo promovió la división en medio de la vacante del curato, junto con el bachiller don Sebastián de Carranza, quien había permutado su beneficio con el bachiller don Juan Fernández de Córdova, el enfermo aludido por los principales. Así, la mención a las capacidades del ministro eclesiástico en el manejo espiritual del pueblo pareció haber sido de esa manera porque se presumían nexos entre los principales de Izalco y Uría. En todo caso, puede suponerse que los principales defendían el derecho de un allegado a sus intereses para que este pudiera quedarse con la administración de todo el curato. El beneficio que ellos obtenían de todo ello queda como 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.[33] Todo ello se alegó precisamente cuando el otro medio beneficio estaba vacante, y habría resultado más sencillo retomar el estado de cosas anterior a la

[32] 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. Las cursivas son mías.

[33] 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 la 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.

intervención de Álvarez de Toledo. De haber sido así, el cura no habría tenido que compartir las obvenciones con 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. Por ello, también vio frustrada la pretendida nueva erección parroquial. No hay que perder de vista que los líderes de la facción contraria a los principales de la república fueron expulsados del pueblo, y la alianza entre el gobierno indio, el cura y con mucha probabilidad también el alcalde mayor continuaron vigentes. Así se explica que los indios principales allegados al párroco presionaran para revertir la decisión de su predecesor. El novel obispo tenía claro que las causas para la división continuaban vigentes, y hubiera querido que el medio beneficio vacante fuera dado a un nuevo titular lo más pronto posible, sin que por ello significara que lo lograría.[34] Al siguiente prelado, Juan Gómez de Parada, le tocaría ver, de igual forma, cómo la escisión parroquial seguía sin practicarse, aunque sin intervenir demasiado en ella. 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 en los días de las dos advocaciones marianas en las que se repartía el pueblo.[35]

Al término de la prelacía de Gómez de Parada, los intentos de que Izalco tuviera dos parroquias encontraron 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 Córdova, el bachiller don Nicolás Rodríguez Mencia, tenía aspiraciones similares a las de Uría: regresar al estado de la parroquia antes de que Álvarez de Toledo gestionara la institución del nuevo curato. ¿El motivo? Otra vez, las obvenciones salían a relucir y el cura no deseaba compartirlas, usando el conocido argumento de lo difícil que resultaba mantenerse cuando

[34] 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.

[35] Ruz, *Memoria eclesial*, v, Visita al curato de Izalco, 1733.

los ingresos parroquiales se dividían. 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. Y es que esto último, por cierto, complicaba la división. Por ello, vale la pena considerar las condiciones en que fueron provistos los títulos de ambos beneficiados en 1716.

Cuando quedó vacante el beneficio de la parroquia de la Asunción de Izalco, el obispo Álvarez de Toledo aprovechó la ocasión para proponer la división del curato y fundar uno nuevo: el de Dolores de Izalco. Al repartirse los beneficios, se nombró al bachiller Sebastián de Carranza párroco de la Asunción y al bachiller Agustín Esteban de Uría párroco de Dolores. Poco después, Carranza permutó su cargo con el bachiller Juan Fernández de Córdova, sabiendo que este quedaría al frente de la Asunción. Aunque la erección de la nueva parroquia nunca se concretó, los sacerdotes conservaron sus títulos como prueba de lo que les correspondería si la división llegaba a hacerse efectiva. Por eso, cuando Rodríguez de Mencia sustituyó a Fernández de Córdova, aceptó el puesto con la condición de disfrutar solo la mitad del beneficio mientras no se instalara el nuevo curato; a él y a sus sucesores les tocaría administrar la Asunción. No era cuestión de antigüedad —como en otras parroquias atendidas por dos curas—, sino de lo establecido en cada título. En cualquier caso, la posibilidad de dividir la parroquia siempre estuvo latente, y los sacerdotes lo sabían.[36]

Poco después el obispo fray Pedro Pardo de Figueroa, junto con el presidente don Pedro de Rivera, concluyeron al respecto, 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

[36] Incluso en los méritos presentados por el bachiller Uría aparece que se le dio 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.

conviniera en este asunto.[37] Ante ello, Uría, quien para entonces ya no sostenía sus pretensiones de quedarse como el único cura —quizás consciente de que la mejor oportunidad para ello había pasado cuando el otro medio beneficio estaba vacante—, se disponía a librar otra batalla: alegar su antigüedad en detrimento de Rodríguez de Mencia en vista de que la nueva institución parecía hacerse realidad, y de ese modo 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.[38] Es difícil determinar si para entonces sostenía aún vínculos con los indios principales, aunque por cómo terminó el asunto no parece haber conservado tanta influencia local.

Pese a sus intentos, el cura también falló en su pretensión de administrar Asunción, y solo le quedó oponer una última resistencia cuando el obispo y el vicepatrono optaron por la sección de feligresías como la mejor alternativa para Izalco. Una Real Cédula de 1743 pedía a ambos ministros dividir de manera efectiva el antiguo curato de la Asunción de Izalco, señalando los límites y el territorio correspondientes, sin causar daño a los feligreses y verificando que estos supieran a qué iglesia asistir, pues debía, al final, edificarse una iglesia propia para el nuevo curato de los Dolores.[39] En atención a 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 marcar los nuevos

[37] 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.

[38] 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.

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

límites fue necesario levantar un padrón y un plano del pueblo de Izalco, y se comisionó para ello al bachiller don Matías Fernando de Larrave, cura rector y vicario provincial de Sonsonate.

El plan anterior 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 en el pueblo de Izalco hacia el sur, dejando por mojón una ceiba que, en su camino hacia una ermita dedicada a la Santa Veracruz, llegaba al 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 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.[40] 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 entonces ya extinto cura Córdova. 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 del ya existente curato de la Asunción de Izalco se encontraba con paredes de ladrillo, tres naves y pilares de cedro.[41]

El párroco más antiguo, y al que atormentaba su título de cura de Dolores, no consideraba que la edificación estuviera lista para funcionar como iglesia del nuevo curato que debía estar a su cargo y, por lo tanto, se opuso tajantemente. Su acto de resistencia más significativo fue 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

[40] 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.

[41] 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.

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 a Santa Ana, el sacerdote, que tenía más de 40 años de ordenado, debía retirarse para no estorbar la solemnidad de la colocación del Santísimo. Ante esto, a Pardo de Figueroa le fue sencillo nombrar un párroco interino: el bachiller don Domingo del Castillo, que servía como coadjutor de Izalco, mientras Uría desaparecía de la escena local, 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 ingresos de la ya conocida por todos.[42]

Una vez integrado el padrón se pudo dividir la población: quedó establecido que en el territorio del nuevo 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 fuera lo más exacta posible, se buscó resolver la diferencia en el número de feligreses, especialmente para el caso de los ladinos: se haría un recorrido para «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». La manera en que esto se resolvió muestra justamente que la afirmación de dividir étnicamente a la población en dos parroquias no corresponde con lo que por aquellos años sucedió. En cambio, fue en este episodio cuando se dejó ver con fuerza el arraigo de una porción de la feligresía en una parte del pueblo. Varios ladinos e indios, que hacían la diferencia de fieles entre una y otra parroquia, se opusieron a ser movidos del lugar que asumían como propio. Lograron exitosamente evitar el traslado

[42] 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.

impuesto por las autoridades argumentando que no podían dejar el lugar «a que le tienen tanto amor porque en él nacieron y se criaron».[43]

Al analizar los ires y venires de Izalco entre 1714 y 1745 queda claro que la división no respondía a una supuesta dotación de una iglesia parroquial para los indios y otra para los ladinos. Por un lado, la población indígena ya representaba buena parte de la fuerza económica del curato; por el otro, de haberse atendido a una sencilla división étnica no se habría garantizado una congrua sustentación para el cura destinado a servir a la parroquia de los no indígenas. Además, tanto para la jerarquía eclesiástica como para la Corona habría sido poco conveniente que se dejara a la mayoría de la población indígena en manos de un solo ministro. En cambio, puede verse que la sujeción del pueblo, que años después también se partiría en dos, era una urgencia que por no atenderse a tiempo había tenido consecuencias lamentables, como las revueltas de 1725 y 1726. Se esperaba que esta escisión ayudara a una mejor sujeción del territorio parroquial y a asegurar el control de los pobladores.[44] Una Real Cédula de 1738 parecía tenerlo más claro: de llevarse a cabo la institución de Dolores, al lado de Asunción, se 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».[45]

[43] 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.

[44] Para una reflexión sobre el control de los indios y el aseguramiento de su fidelidad, véase Adriana Rocher Salas, «Un baluarte diferente: Iglesia y control social en Yucatán durante el periodo colonial». *Península* 3, núm. 1 (2008).

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

El cambio parroquial y la vida fuera de los pueblos: Titihuapa y Gotera

Para abordar el segundo caso me enfocaré 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 1200 pesos anuales. Para mediados de siglo esto aumentaría hasta llegar a unos 1800.[46] Diez años después la renta alcanzaba los 3400 pesos, aunque el arzobispo sospechaba que la cifra real podía ser, sin problema, de unos 5000 pesos.[47] 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 Robert W. Patch en su trabajo sobre el padre Mateo Cornejo, quien al final de su vida había amasado una nada despreciable fortuna de casi 100000 pesos, en medio del ascenso de la economía añilera y en estrecha relación con la región que cobijaba a su parroquia.[48]

Cabe resaltar que, a diferencia de las parroquias en las otras regiones, la jurisdicción de la de San Vicente dependía de la villa que llevaba ese mismo nombre y se mantenía al margen de la administración de indios. El curato se creó después de fundarse la población, concebida expresamente para que negros, mulatos y mestizos no residieran en los pueblos indígenas cercanos. Hacia mediados del siglo XVII la villa de San Vicente tenía de hecho varios vecinos españoles, numerosa población mestiza e indios naborías. Tanto para la Corona como para el obispado 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

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

[47] Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral*, 191.

[48] Patch, «Cura y empresario».

ello, toda vez que el brazo eclesiástico se asumía fundamental en la sujeción de los vasallos, como en el caso anterior, a la vez que se aseguraba también el sustento espiritual.[49]

La parroquia de San Vicente administraba la villa y su área de influencia. 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, algunos próximos a la iglesia parroquial y otros más alejados. No es 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 les imponía este cambio en el medio rural; no obstante, parecía ser aquí más evidente que buena parte de los parroquianos vicentinos veían transcurrir su vida cuando no en la villa, en las unidades productivas y en los asentamientos irregulares llamados —y disimulados, según denunciara un prelado algunas décadas después— 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 población. Eso fue lo que el arzobispo Cortés y Larraz denunció al describir la parroquia en 1770.[50]

Para 1715 se quejaba su párroco de ser este 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 atendiera en un territorio

[49] Lokken, *From Black to Ladino*, 161. No faltaron las políticas de esta índole que, preocupadas por la presencia abundante del sector poblacional no indio, 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. Paul Lokken, «Génesis de una comunidad afro-indígena en Guatemala: la villa de San Diego de la Gomera en el siglo XVII». *Mesoamérica*, núm. 50 (2008).

[50] Cortés y Larraz, *Descripción Geográfico-Moral,* 188-193.

que cubría aproximadamente 40 leguas, con varios valles en su interior. Como muestra, a 14 leguas del centro de la parroquia se encontraba un valle llamado Titihuapa, adscrito a esta parroquia, donde había numerosas haciendas y obrajes de añil que albergaban una cantidad importante de población de origen mulato.[51] Este valle, que contaba con unos 300 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 1681, en un llano conocido como San Cristóbal, a tres kilómetros del río Titihuapa.[52] Incluía, como sabían las autoridades eclesiásticas, 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 se dará cuenta en seguida, para al final mostrar las implicaciones que tuvo en el proceso de crear un campo de influencia para la parroquia.

Ya el obispo en funciones en 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

[51] 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 5000 personas (entre almas de confesión y párvulos). De estas, 85% eran mulatas, 5% españolas y poco más de 9% indias. Véase AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, 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.

[52] Lardé y Larín, *El Salvador: historia*, 167-168.

en este punto, pues la promoción por 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.

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 solo en esta área, tan lejana de la cabecera parroquial. Por ello, el prelado consideró inminente la erección de una nueva parroquia según 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 turnar mensualmente su administración, como sucedía en San Salvador y San Miguel —donde cada cura atendía un mes en la ciudad y el siguiente 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 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».[53]

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 tener que ocuparse de las muchas haciendas y obrajes de añil en las inmediaciones, sin contar con los riesgos que suponía cruzar el río de Titihuapa, afluente del Lempa. Sumado a ello, Vásquez Molina explicó lo relativo a la congrua sustentación del cura que debía administrar en ese sitio: a los 164 pesos que al momento redituaban las haciendas, debía sumársele la cantidad que importaría 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

[53] 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.

ordenado levantar. Continuaba el cura asegurando que «se puede y debe esperar que con el tiempo pueda ser república muy crecida».[54]

El comisionado de la pesquisa, Trejo de Osorio, interrogó sobre el asunto a algunos vecinos prominentes de la villa de San Vicente de Austria, integrantes del cabildo, quienes 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», lo que ocasionaba en 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, no se sabría con seguridad si el cura que le tocare iría o no al distante valle.[55]

Por su parte, varios vecinos y moradores del valle de Titihuapa decían que esta área contaba con numerosísimas haciendas y obrajes de hacer tinta añil. Consideraban imposible que un solo ministro se hiciera cargo de todo el curato de San Vicente y consideraban por lo 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 vez o nunca 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

[54] 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.

[55] 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.

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 (véase cuadro 2.1).[56]

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 pertenecientes a uno de ellos donde nació incluso el edificio que daría pie al proyecto parroquial. No debe desestimarse entonces la posibilidad de que la piedad y el espíritu cristiano hayan motivado 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 con sus unidades productivas no se verían comprometidos, como sí sucedía cuando la grey estaba obligada a tomarse un tiempo considerable en cruzar ríos para llegar a la iglesia donde cumplirían con sus deberes cristianos 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 construir con techo de paja. Esa edificación, ubicada en la hacienda de San Sebastián Zizicual, estaba destinada a convertirse en un 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 donde se encontraba la ermita, había donado el terreno en el que se asentaba como apoyo 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

[56] 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.

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.[57]

Cuadro 2.1. Haciendas y hatos en el valle de Titihuapa con 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
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*	6
Hacienda de la Candelaria	5	Diferentes haciendas y hatos en donde había personas laborías	13
Total de personas de confesión		**288**	

* 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, Nómina de las haciendas y hatos contenidos en el valle de Titiguapa, 1714, ff. 16r-19r.

[57] 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.

El dictamen emitido por Trejo de Osorio sobre la partición del curato ordenaba 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 1689 adultos y 810 párvulos, siendo 288 las personas de confesión que vivían en el valle de Titihuapa. La suma de las obvenciones del curato ya existente era de 1229 pesos y seis 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.[58]

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 este alcanzase 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 aún más de la necesidad de erigir el 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, ampolleta 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 —en ese entonces 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

[58] 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 de Austria para cumplir con los preceptos anuales. Decía de los feligreses que muy difícilmente iban a la villa a cumplir sus obligaciones anuales o a recibir los sacramentos porque no tenían más ropa que la rústica del campo, y les sobrevenía la pena «de no causar risa por su hábito indecente». Por ello, les provocaba 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.

quedaban en la otra orilla del afluente, pero ciertamente con mayor cercanía a la nueva iglesia parroquial.[59]

Cabe preguntarse a este respecto por qué una fundación tan expedita y qué elementos favorecieron el hecho de que esta división parroquial no encontrara resistencia. Para dar una respuesta quizás deba considerarse primero que la distancia podía desempeñar un papel en la administración y que por estar tan alejado de la cabecera parroquial, el valle aquí referido le significaba 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 atendiera 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 entre las que mejores obvenciones 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.[60]

También es importante preguntar por qué no se mantuvo en pie la primera alternativa, es decir, la de administrar únicamente la ermita por medio de 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 solo contaba con la división parroquial como herramienta para la construcción de la territorialidad eclesiástica. En realidad, podían utilizarse varias estrategias al respecto; por ejemplo, nombrar personal auxiliar, ordenar a sus párrocos que se atendiera a más población de la que ya sujetaban (el caso de los párrocos regulares y el de la atención de la

[59] 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.

[60] Belaubre, *Elus du monde*, 33-34.

población no india), emitir licencias para oficiar en los edificios religiosos de las haciendas y usar la visita pastoral en otros lugares que no fueran cabeceras ni pueblos de visita.[61] No obstante, el mitrado se decantó por la división de la parroquia.

Como ya señalé, a inicios de 1714 Álvarez de Toledo, al visitar la villa de San Vicente, mandó que se construyera la ermita y señaló a un coadjutor mientras se encontraba otro remedio: una nueva parroquia o bien dotar de un cura más a San Vicente y turnar la administración del valle. Esta última solución habría sido poco favorable al beneficiado que ya estaba en esta jurisdicción, pues implicaba mermar su capacidad de influencia sobre uno de los curatos más importantes de la diócesis y a la vez suponía poner en entredicho todo el régimen de ingresos y el resto de los aspectos vinculados a la economía parroquial en su distrito.[62] Con eso en mente, es comprensible que el cura fuera uno de los primeros promotores de la separación del territorio de ese valle que de hecho no atendía del todo bien y que poco le significaba frente a la administración de la villa de San Vicente de Austria y su región. Como se recordará, incluso salió de su bolsillo parte del sostenimiento del nuevo curato mientras las obvenciones se regularizaban.

Por su parte, el mantenimiento de un coadjutor permanente en Titihuapa habría sido preferible para la instauración de un control episcopal más efectivo, toda vez que correspondería al prelado la responsabilidad de nombrarlo y costearlo, como sucedió en los meses anteriores a la erección de la nueva parroquia.[63] Sin embargo, esto no ocurrió. Tal vez una nueva mirada pueda dar algunas pistas al respecto. En este punto valga considerar la región de San Vicente como un espacio con pocos

[61] Sobre estos asuntos, véase Aguirre Salvador, «La integración de las haciendas».

[62] 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.

[63] Sobre el asunto de los coadjutores y vicarios: Aguirre Salvador, «Parroquias», 24-26.

núcleos de irradiación cristiana. 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 incorporar posteriormente dos pueblos cercanos que, tras la secularización de doctrinas de la década de 1750, dejaron de pertenecer a la parroquia de Cojutepeque, antes dominica: Guacotecti y Sensuntepeque.[64] En años posteriores, la incorporación de valles y hasta la división de las calidades de algunos de sus pueblos en indios y ladinos, confirman el hecho de que 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.[65]

Por otro lado, para la jerarquía eclesiástica, la sujeción del territorio y sus consecuencias económicas eran elementos a promover. Sobre todo, en una época tan tumultuosa como la que marcó la prelacía de Álvarez de Toledo, una nueva jurisdicción y la suma de más feligreses tenían 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 contribuyera a la gruesa decimal.

En ese sentido, aunque no he podido consultar registros sobre lo que se diezmaba 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 agrícola y su territorio a la hora de recaudar el diezmo. Al finalizar el siglo XVIII, las primicias reportaban al cura la importante cantidad de 1400 pesos. Como es de suponer, ningún otro ingreso se podía comparar con este renglón. Por supuesto, para entonces

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

[65] Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral*, 1:181-187; AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Vicarías territoriales, San Vicente, leg. 1, Quinquenios de la canónica de Titihuapa, 1792-1796, ff. 321r-321v.

la modesta parroquia constituida en 1714 había ganado control sobre más haciendas y valles, y también se le habían anexado algunos pueblos.[66] Con eso en mente, no deja de llamar la atención que el control sobre este territorio fuera algo progresivo y a la larga sirviera no solo para mejorar la cura de almas, sino que contribuyera a 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 es posible suponer que 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 consagrara 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 al Señor Jesús, lo cual refleja que la comunidad parroquial y su iglesia se sostenían pese al embate. Ya a finales de la década de 1760 la situación era bastante diferente. Resaltaban nueve asociaciones de fieles más, al lado de las tres cofradías fundacionales. En especial, debe considerarse la cofradía de Dolores, que contaba entre sus bienes 2300 pesos, 1300 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.[67]

Pasando al tercer caso, que ilustra la reconfiguración parroquial por la que atravesaban los territorios de la Diócesis de Guatemala y en particular la región más al este, debo remontar al lector a inicios de la década de 1670, cuando se presentó al obispo de Guatemala una petición

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

[67] Ruz, *Memoria eclesial*, III, 287-292, Visita al curato de Titihuapa, 1719; Lardé y Larín, *El Salvador: historia*, 168; Montes Mozo, *Etnohistoria de El Salvador*, 1:56.

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 solicitud, el cura expuso que estos tres pueblos estaban cercanos a los límites de su parroquia y que además los indios se encontraban «deseosos de que vuestra señoría ilustrísima, siendo servido, los agregue a este partido», pues el curato de Gotera donde eran administrados atendía 15 pueblos, lo que da un indicio de lo atareada que pudo haber sido esta labor, aunque esa cifra se redujo considerablemente para la primera mitad del siglo XVIII (véase capítulo 1).

Pero el bachiller Joseph de Cuevas, en ese tiempo cura de la parroquia a la que se intentaba 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». En respuesta a la solicitud del cura expuso además que no le correspondía intervenir en la jurisdicción de un curato 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 se requerían 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 atender a españoles. Por todas estas razones, Cuevas pedía silencio perpetuo en el asunto. Ante esta abierta y activa oposición, al parecer el padre Cameros declinó su petición y la problemática de la escasa y dispersa feligresía en pueblos y haciendas del curato de Gotera no volvió a discutirse sino hasta 1714.[68]

[68] 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.

Lo que comentaba 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 de pueblos indios, 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».[69] Para 1714, el bachiller don Andrés de Aragón, párroco por entonces de Gotera, declaraba que en toda la parroquia había unos 800 indios feligreses —que no era lo mismo que tributarios, y por lo tanto estaba por debajo de los 400 tributarios que alegaba no tener el padre Cuevas—. Sin embargo, Aragón añadía un dato de suma importancia, que era el de la población ladina: alrededor de 2109 fieles.[70] La pregunta es evidente: ¿en dónde se encontraba esta grey?

En ese contexto, hacia 1714, el cabildo de la ciudad de San Miguel envió al obispo una carta para manifestarle su preocupación por la creciente cantidad de familias ladinas que vivían en haciendas y parajes. Que por esto se dificultaba administrarlas religiosamente, «no por omisión de los padres curas, sino por la distancia que hay de camino», decían, y porque las rutas que los ministros debían tomar estaban en malas condiciones. Con eso en cuenta, la corporación propuso al prelado que se fundara una iglesia parroquial con la advocación de Nuestra Señora de los Dolores para atender a casi 500 familias que, sostenía, no lograban administrar los párrocos de San Miguel y San Francisco Gotera. Debido a esto último, el cabildo afirmaba que el cura que quedara a cargo de esta nueva fundación tendría suficiente congrua.[71] Por lo tanto, si bien es cierto que el cura tenía poca feligresía india, lo que le afectaba

[69] Ruz, *Memoria eclesial*, II, 77-78, Visita al curato de Gotera, 1711.

[70] Ruz, *Memoria eclesial*, II, 262, Visita al curato de Gotera, 1714. Dato que se repetiría en la visita realizada en 1719. Ruz, *Memoria eclesial*, III, 273, Visita al curato de Gotera, 1719.

[71] 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.

directamente en sus ingresos por concepto de doctrina, también es verdad 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 los 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 16 pueblos de administración, más varios asentamientos donde vivía 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 moraban familias enteras. 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 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 la forma en que iba a operar 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. Además de este encargo, Hidalgo de Cartagena también fue encomendado para hacer averiguación sobre la administración del curato rectorado de San Miguel, a cargo de dos curas por entonces.[72]

No se sabe con certeza lo sucedido mientras se realizaba la averiguación, toda vez que los autos que implicaba no han podido localizarse; sin embargo, puede recurrirse a las visitas pastorales para conocer la

[72] 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.

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 Larreátegui 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 integran en el cuadro 2.2.

Como puede verse, el territorio del curato de Gotera fue dividido de manera que pudiera establecerse una coadjutoría delimitada, la de Osicala, y resulta evidente que este reajuste se dio entre los años 1719 y 1734, atendiendo con posterioridad la reforma propuesta por el obispo Álvarez de Toledo en 1714. La coadjutoría se había quedado con la mayoría de población india. Esta información hace suponer, entonces, que su creación por parte de la jerarquía eclesiástica, y la separación interna del territorio, buscaba aliviar la administración en las partes más pobladas por 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.[73] En el camino, y muchas veces alejado de él, había varios pajuides y haciendas. Los primeros llenos de indios que habían abandonado los pueblos porque preferían una vida con poca estabilidad, y las segundas con crecida población estacional, de la que pocas noticias llegaban a los curas y obispos.

No sería exagerado decir que este distrito fue reconocido como uno de las más difíciles de administrar en todo el obispado, como bien lo

[73] Por supuesto, al referir a la «tiranía del espacio» apenas alcanzo a ser deudor del tratamiento que le da al asunto Romano, *Mecanismo y elementos del sistema*, máxime 325-327.

anotó Cortés y Larraz al recordar los esfuerzos que realizó para llegar a los pueblos que conformaban la para entonces ya creada parroquia de Osicala.[74] 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.

Cuadro 2.2. 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	
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: Ruz, *Memoria eclesial*, II, 76-81 y 260-266; Ruz, *Memoria eclesial*, III, 271-277; Ruz, *Memoria eclesial*, V.

Las haciendas: ¿integradas o al margen de las parroquias?

En referencia al vocablo «haciendas» no es posible aplicar una definición única. En las regiones que se estudian se trataba de propiedades en las que, por ejemplo, se sembraba jiquilite, se poseían obrajes para producir la tinta y se realizaban otras actividades complementarias de producción para el autoconsumo y la crianza de ganado gracias a la mano de obra,

[74] Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral*, 177-180.

que era de carácter estacional o permanente.[75] Pero este era solo uno de los casos, dado que parece un término lo bastante amplio como para cubrir incluso varias explotaciones y formas de asentamiento que podían o no estar asociadas con la producción comercial.

La explotación de otros géneros incluía 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 relacionadas con la dinámica familiar, el trapiche se orientaba solo para el autoconsumo o el intercambio en pequeña escala.[76] En cuanto 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, muchas veces vinculadas con las haciendas, en las que vagaba el ganado libre. Algunas podían contar con corrales y necesitaban poca mano de obra. Solían ser las porciones de las haciendas menos fértiles, pero cercanas a fuentes hídricas.[77] Los hatos, en cambio, aparecen de manera recurrente como algo particular de la región. Si bien se entendía en la época como un conjunto de cabezas de ganado, la palabra también servía para designar una pequeña propiedad de carácter familiar y lejana de las cabeceras y anexos parroquiales.[78] En una descripción del siglo XVIII se retratan los hatos como sinónimos de «estanzuelas», lo que podría ser indicio del parecido que guardaban con las estancias. Dice la misma fuente que estos eran «algunos jacales que ponen los indios o ladinos en donde se les antoja», para rematar diciendo que eran lugares en los que se vivía «en suma desnudez y ociosidad».[79]

[75] Castellón Osegueda, *Secretos de familia*, *passim* y máxime 192-217; Erquicia Cruz, *Obrajes de añil*, 14-18.

[76] Torras Conangla, «La embriaguez del poder», 99-100.

[77] Castellón Osegueda, *Secretos de familia*, 204-205; Gisela von Wobeser, *La formación de la hacienda en la época colonial. El uso de la tierra y el agua* (México, UNAM-IIH, 1989), 27-32.

[78] 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, Nómina de las haciendas y hatos contenidos en el valle de Titihuapa, ff. 16r-19r.

[79] Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral*, 152.

Cabe mencionar que entre el siglo XVII y el siguiente, al evolucionar, la palabra «hacienda» llegó a convertirse en un vocablo para designar prácticamente cualquier propiedad con tierras destinadas mayormente a explotaciones económicas, aunque algunas no lo hacían. De ese modo, una hacienda de tamaño medio y con una rica actividad económica podía ser, por ejemplo, la que el alférez Pedro de Sirgo Valdés vendió en 1680 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 asignadas en 1673. Incluía 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. Tenía, por cierto, gran cantidad de jiquilite sembrado.[80]

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.[81] Era el caso de las propiedades en las inmediaciones de San Miguel y San Vicente de Austria en las que vivió la famosa doña Ana Guerra de Jesús antes de arribar a Santiago de Guatemala, «en los desabrigos» y en «las incomodidades de la pobreza». Su confesor describió, apoyado en 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— es que la administración tenía un reto grande en lo que respecta a la vida rural por esos años, al menos en

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

[81] Castellón Osegueda, *Secretos de familia*, 193-194.

estos sitios alejados de villas, ciudades, cabeceras parroquiales e incluso los mismos pueblos de indios.[82]

El crecimiento de las haciendas, sobre todo a finales del siglo XVII, fue parte de un fenómeno demográfico particular que había iniciado 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 haciendas se convirtieron en importantes polos de atracción para españoles y castas.[83] Además, parte de esta población creció en asentamientos informales a su alrededor, en la dispersión rural. Así, estos espacios, denominados «valles», surgieron en tierras realengas y a menudo se consideraban montuosos, lejanos y ocultos para la administración eclesiástica y real, en los que «cada cual vive a su arbitrio», como opinó de ellos un obispo.[84]

Los espacios que se alejaban del gobierno propiciaban el acceso en forma recurrente a prácticas, actitudes y creencias poco dadas a la doctrina y policía cristianas. En algunas parroquias de Sonsonate y San Salvador se sabe de la insistencia de las autoridades sobre 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. En varias parroquias eran habituales las quejas sobre la idolatría; las prácticas heréticas estaban cada día más extendidas y encontraban espacio para fundirse con la tradición católica. Al respecto, puede mencionarse una conservación de creencias que lograron resistir, adaptarse, conjugarse y, de ese modo, reelaborarse en su contenido. Muestra de ello era la subsistencia

[82] 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 entre finales 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.

[83] Murdo J. MacLeod. *Spanish Central America: A Socioeconomic History, 1520-1720* (Austin, TX: University of Texas Press, 2008), 181.

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

de prácticas como el nagualismo, que a menudo estaba en estrecha relación con las imágenes católicas. Además, la religión resultaba ser un punto de contacto entre prácticas de diversos orígenes. Con mucha más frecuencia de lo que hubieran querido algunos prelados y la Corona, indios y ladinos compartían visiones del mundo y las relacionaban con el catolicismo, para recrear constantemente sus formas de vivir una religión popular a veces lejos del radar de las autoridades.[85]

Además, para finales del siglo XVII e inicios del XVIII ya era innegable que la naturaleza de los pueblos de indios había cambiado. Estos no solo 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), con lo que se alteró su organización formal, sino que también se integraron en las dinámicas económicas de las unidades productivas (haciendas de siembra de jiquilite, obrajes de añil, estancias ganaderas, trapiches y salinas).[86] Esta incorporación se hizo 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. Es de resaltar que varios de los indios que se marchaban de sus pueblos se mezclaban entre la población no indígena con la intención de evadir el tributo, lo que preocupaba también a las autoridades reales y eclesiásticas, tanto como a los principales de los pueblos.[87]

[85] Véase Ruz, «Conjuros indígenas»; López Bernal, «Religiosidad, resistencia».

[86] 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, 1740, f. 194.

[87] Castellón Osegueda, *Secretos de familia*, 162-192. La Corona prohibió la utilización de mano de obra indígena en haciendas y obrajes de añil desde finales 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

A lo largo del periodo de estudio se observan testimonios de una práctica insistente de remitir a estos centros productores a los indios que optaban por la migración estacional. Por lo general, eran las autoridades de los mismos pueblos quienes primero se percataban de la salida, pues les correspondía reunir y aportar el tributo que no pagaban los ausentes, y que sin embargo era exigido a la república de indios por encomenderos u oficiales reales con base en las tasaciones y matrículas vigentes. Mostraré, con algunos casos, que esto era una preocupación más propia de la región de San Salvador, aunque también hubo situaciones en Sonsonate y Santa Ana. Con menor frecuencia se registró consternación en San Vicente y San Miguel, en donde sí proliferaron unidades productivas en las que radicaban varios ladinos e indios; pero, en este último caso, vivir en el pueblo no era opción para muchos. Esas repúblicas de seis o siete tributarios tendrían poca fuerza para retener a quienes preferían la dispersión.

Esas preocupaciones las expresaron en 1681, por ejemplo, los regidores del pueblo de San Juan Cojutepeque, en la alcaldía mayor de San Salvador, quienes en petición de auxilio a las autoridades de la Real Audiencia aseguraban que «del dicho nuestro pueblo se han ausentado 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.[88] También parecía ser el caso de los de Santiago Chalchuapa a inicios del siglo XVIII, pues de ahí 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 conseguían que se redujeran nuevamente, pues los dueños de haciendas alegaban deudas contraídas con ellos y, según decían, «toman el pretexto de que les están

numerosas haciendas de la región, propensa a la movilidad y, la mayoría de las veces, al margen del dominio hispánico. Fernández Molina, *Pintando el mundo de azul*, 71-91.

[88] AGCA, A1, leg. 1566, exp. 10210. La ordinaria de recoger indios para que lo sean los ausentes de este pueblo, 1681, ff. 86r-87v.

debiendo cantidades considerables —decían los principales en 1712—, y que si los queremos traer con nosotros paguemos por ellos lo que están debiendo».[89]

A pesar de que la movilidad indígena era preocupante para las autoridades, algunos ministros reales tomaban parte activa en la promoción de estos movimientos. Ese 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 de que se librase una Real Provisión que ordenara recoger y reducir a los indios que habían abandonado su pueblo. Los argumentos al respecto eran claros: los indios abandonaban 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».[90]

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, entonces párroco de Santa Ana, pues aseguraba que tanto alcaldes mayores como ministros togados se encontraban coludidos en el selectivo 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 la obediencia estaban a cargo de estas

[89] 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 hallan ausentes, de pedimento de las justicias de dicho pueblo, 1712, ff. 109r-111r.

[90] 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.

mismas autoridades. Quizás por ello el mencionado cura afirmaba que el comportamiento de estos jueces era «cual langostas infernales».[91]

El movimiento a partir de los pueblos en cierta medida era alentado por las condiciones que los indios podían encontrar 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 dos 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 estos espacios declaraban 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 la periferia 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).[92]

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 matrimonial 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

[91] 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.

[92] AGCA, A1 (3), leg. 55, exp. 557, Causas contra las personas que han ocupado indios, 1697. ff. 1r-6v.

parroquial, al no participar activamente en las celebraciones del calendario litúrgico, con todas las implicaciones espirituales, sociales y económicas que esto tenía, y todo ello afectaba fuertemente la figura de los párrocos, los vínculos dentro de la parroquia y, acaso más importante, los ingresos eclesiásticos.

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, por ejemplo, en la citada hacienda San Diego, había otras en las que no se podía realizar ninguna celebración religiosa, pues no contaban con lugar apropiado para ello. A eso debe sumarse que los labradores indígenas, como 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 que ahí laboraban, tanto de San Salvador como de otras lejanas jurisdicciones como Chiquimula de la Sierra, Sonsonate, Gracias a Dios y Nicaragua.[93]

Esta problemática situación para la vida religiosa era compartida por la población no india que radicaba en esas unidades productivas. En efecto, los ladinos (mulatos en su mayoría, aunque con alguna cantidad de españoles), dedicados 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. Era algo que se extendía 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 contaban también con cultivos de subsistencia y alojaban trabajadores, usualmente ladinos, empleados en las cosechas,

[93] AGCA, A1 (3), leg. 55, exp. 557, Causas contra las personas que han ocupado indios, 1697, ff. 10r-38v.

la crianza de ganado y otras actividades económicas, como el cultivo de árboles frutales o el beneficio de azúcar, por mencionar algunas.[94] 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 Titihuapa y sus numerosas haciendas:

> 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 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 consanguineidad 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.[95]

El asunto tampoco pasaba inadvertido para los mismos dueños de haciendas y sus moradores, como lo dejan ver los autos que se llevaron

[94] José Ricardo Castellón Osegueda, *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), 24.

[95] 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. 35v-36r.

a cabo para la edificación del curato del valle de Titihuapa. No fueron pocos los hacendados que afrontaron 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 construir 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.[96]

También se preocupaban los prelados, no siempre con la misma intensidad, por que estos espacios para el culto fueran fundados y asistidos por ministros eclesiásticos para aliviar en lo posible la inasistencia a las iglesias parroquiales. Así lo muestran las visitas pastorales del obispo Gómez de Parada en referencia 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 otros productos. Por ejemplo, a su paso por la parroquia de Caluco en 1733, en la provincia de Sonsonate, el obispo fue informado de que anualmente varias personas de este y otros curatos asistían a beneficiar y recoger sal en las salinas de Ayacachapa y Alpuyeca desde enero hasta abril.[97] Durante ese tiempo los trabajadores no escuchaban el servicio religioso, por lo que el prelado ordenó al cura de 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

[96] AGCA, A1(3), leg. 37, exp. 348, Licencia para construir una ermita en San Miguel, 1725.

[97] La salina de Ayacachapa era la más importante de la región de Sonsonate 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:141-142.

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». Por supuesto, se asumía que asistirían al clérigo con las primicias de la sal.[98]

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 ubicadas 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 instalar, 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».[99] Por ser suyas, es posible que el cura, una vez retirado del servicio pastoral, pero con la gran experiencia que este 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».[100] 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 solicitud 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

98 Ruz, *Memoria eclesial*, v, Visita al curato de Caluco, 1733.

99 Ruz, *Memoria eclesial*, v, Visita al curato de San Juan Olocuilta, 1733.

100 Ruz, *Memoria eclesial*, v, Visita al curato de la ciudad de San Miguel, 1734.

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.[101]

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 el hacendado Rodríguez Barillas turnó la petición al obispo Juan de Ortega Montañés en 1676, 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.[102] Para ello, el dueño de las haciendas se comprometió a tener 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 posible decencia de la ermita y, en caso de que estuviera 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.[103]

El obispo Gómez de Parada expresó preocupación por atender el obstáculo de la distancia que mediaba entre la vivienda de muchos

[101] Se trata de una licencia refrendada por el arzobispo Pedro Pardo de Figueroa que, a su vez, había sido conocida y refrendada por Larreátegui 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, 1757, ff. 1r-4r.

[102] Con mucha probabilidad se trataba del Río Grande de San Miguel.

[103] 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, 1757, ff. 1r-4r.

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, 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, con la autorización del obispo otorgada 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 según el arancel.[104] Peticiones de esa clase habían sido escuchadas por los prelados con anterioridad. Así, ante el obispo Larreátegui 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 un camino que 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 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 ubicaba 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.[105]

A pesar 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 a pesar de que algunas podían representarles derechos económicos. 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

[104] Ruz, *Memoria eclesial*, v, Visita al curato de Tepetzontes, 1733.

[105] 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, 1710.

ciudad de San Miguel, aunque a 25 leguas de distancia. A los habitantes y moradores de dicho valle les faltaba la atención espiritual como consecuencia de la lejanía. Atento a ello, en la ya referida visita pastoral de 1734 a San Miguel, el prelado instruyó al bachiller don Pedro Martínez de Molina, vicario de esa provincia, para que ahí se erigiese una nueva ayuda de parroquia con iglesia cuya construcción, pedía el ordinario, se hiciera con apoyo de los fieles. Mandó además dotarla con los ornamentos que habían quedado de la iglesia parroquial del extinto pueblo de Tocoxostique, para aderezarla de manera «decente». Como coadjutor permanente del valle en esta nueva ayuda de parroquia fue nombrado el bachiller don Juan Medal, a quien le asignaron las obvenciones, frutos, proventos y emolumentos de esa feligresía. Para asegurar económicamente la presencia del coadjutor, le fue entregada para su sustento una capellanía en la que, por falta de ministro, hacía tiempo no se rezaba.

El prelado impulsó una acción similar con los feligreses del valle de Teunate, también perteneciente a esa jurisdicción de San Miguel, al nombrar al bachiller don Fernando de Lara como coadjutor con una congrua sustentación de 300 pesos anuales. Se trató de una medida paliativa para solucionar la falta de atención espiritual que implicaba un espacio sin control efectivo. Como se ha establecido en este punto, San Miguel era la región más propensa al desgobierno, y por ello varios prelados se esforzaron por definir su territorio. En el valle de Teunate, Lara debía servir como coadjutor interino mientras se nombraba uno perpetuo que se encargara de la administración de los sacramentos a la feligresía. Esta ayuda de parroquia tendría límites definidos, por lo que, en sí misma, poseía 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 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.[106]

Pero la figura de la coadjutoría, con términos señalados territorialmente, fue también aprovechada por los regulares. Prueba de ello fue la administración de tres parroquias de superficie vasta. 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 San Pedro y San Martín Perulapán, además de San Bartolomé Perulapía tenía a su cargo dos coadjutorías más: Ilobasco, con Sensuntepeque y Guacotecti 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 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 destaca que la parroquia de Texistepeque, cuya administración velaba directamente por los pueblos de Güija, Chiconguera, Masahuat y Tacachico, tenía 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 titular del curato, aunque en su funcionamiento interno estas administraciones se asemejaran a una jurisdicción parroquial propia. Para inicios del siglo XVIII eran visitadas por los obispos, aunque el vínculo de dependencia con estos parecía menos estrecho que con el 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, la licencia para desempeñarse como coadjutor se la dio el padre fray Tomás Díaz de Velasco, cura doctrinero de San

[106] Ruz, *Memoria eclesial*, v, Visita al curato de la ciudad de San Miguel, 1734.

Jacinto, «a quien pertenece esta dicha coadjutoría», en función de administrar los sacramentos de los términos señalados para Tonacatepeque. Similar era la situación en Cojutepeque y Texistepeque.[107]

Regresando a la Iglesia secular, 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 1300 personas (adultas y pequeñas). Don Francisco Antonio de Oseguera, a cargo de esta coadjutoría, reportaba, entre festividades (los gastos asentados) e ingresos accidentales (bautismos, casamientos, entierros y primicias), 563 pesos y dos 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 declaración del capitán don Miguel de Molina, alcalde ordinario de primer voto de la ciudad de San Miguel.[108]

No era menor el hecho de que parte de las concesiones que daba el aparato eclesiástico a este entramado de haciendas se tradujera 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, al que los obrajeros 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.[109] A este respecto, cabe aclarar

[107] Ruz, *Memoria eclesial*, v, Visita a Cojutepeque. 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», 243-245.

[108] 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.

[109] Ruz, *Memoria eclesial*, v, Visita al curato de Santa Ana Grande, 1734.

que 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 llegara en metálico.

Hasta este punto, vale la pena preguntar si las haciendas estaban integradas o al margen de las parroquias. La respuesta es compleja y seguramente se ubica en un punto intermedio entre integración y marginación, pues es un hecho que, ante un contexto dinámico, también con relevantes permanencias, tanto feligreses como ministros eclesiásticos y otras autoridades 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 hubiese espacios y habitantes descuidados por las razones ya expuestas. Y es que, si se atiende a lo expresado por algunos párrocos sobre sus beneficios, pueden notarse las dificultades en la administración de aquellos curatos que contaban con unidades agroproductivas, por pequeñas o grandes que fueran, y por la consiguiente diversidad de su feligresía.

Sirva como ejemplo la descripción detallada que hizo en 1688 el bachiller Francisco Xavier Manzano, cura de San Juan Chalatenango, que incluye, además de los pueblos, las haciendas que abarcaba su jurisdicción, pobladas en su mayoría por españoles, mulatos libres y, en menor medida, esclavos. En el escrito se refleja que conocía bien algunos de estos centros productores, aunque de buena parte poco podía decir, ya fuera por su difícil acceso o porque contenían edificios de culto cuyas funciones no se vinculaban a su administración. Así, el cura reportaba lo que sabía sobre el cumplimiento de la vida conyugal entre la población de estas unidades, el número de familias, el personal de trabajo (y su condición, tanto si era permanente o estacionaria), su actividad económica (en especial con añil y ganado) y lo que le resultaba más importante: si lo reconocían a él como su cura. Sobre esto destacó que la hacienda Alomunga, cercana al pueblo de Chiconguera y sobre el río Lempa, no reconocía ninguna parroquia. A cuatro leguas, 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, llamada 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.[110]

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 Citala, entre sus pueblos de administración, había 18 personas casadas y 20 viudas y solteras viviendo en sitios con hatillos de ganado. La mayoría eran indios naborías que iban a Citala 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 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.[111]

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 los párrocos sabían poco 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 se constató que algunas estancias 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 cuyos moradores huían

[110] AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Vicarías Territoriales, San Vicente, leg. 1, Relación del curato de San Juan Chalatenango, 1688.

[111] AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Vicarías Territoriales, San Vicente, leg. 1, Relación del curato de Suchitoto, 1688.

«de la justicia y de la parroquia y sin otro fin que vivir con toda libertad y sin la menor sujeción».[112]

En suma, puede concluirse a este respecto que la integración de las haciendas en el Obispado de Guatemala, y sobre todo en estas regiones, modificó la organización de los tejidos parroquiales. Este proceso, cuando fue posible, se dio de forma negociada y con atención a dos tiempos: los sagrados y los seculares. Por una parte, las autoridades eclesiásticas tuvieron que considerar este escenario mediante el otorgamiento de licencias para ermitas y oratorios y conformarse con sanciones económicas en el caso de que no se llevaran a cabo los rituales del calendario religioso, entre otras obligaciones que para su cumplimiento podían ser, de igual forma, negociadas.

Los hacendados, por su parte, se ajustaron 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, la búsqueda de licencia para ellas, el pago de las sanciones económicas ya referidas y el reconocimiento de la autoridad de curas y prelados sobre sus unidades productivas. Todo ello estaba inserto en procesos de 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.

Las cofradías y el territorio de las parroquias

Hacer referencia 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. Considero que la diseminación de las cofradías,

[112] Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral*, 71-72, 141 y 151.

así como su sujeción a los curas y a los prelados, es un buen indicador del grado de control que ganaba el aparato eclesiástico sobre su jurisdicción, no solo *de iure* sino también *de facto*. Si se presta atención a las asociaciones de fieles es porque interesa comprender el modo en que formaban parte del proceso de integración parroquial, incluso si este 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 se buscaba en el periodo comprendido entre finales del siglo XVII y la primera mitad del XVIII, dado el crecimiento de estas asociaciones y las acciones tomadas por los prelados y párrocos para sujetarlas efectivamente. De nuevo, el lector deberá tener en mente que una cosa era la aspiración de las autoridades y otra muy distinta la situación cotidiana.

El paisaje cofradial

Por cofradías debe entenderse de forma sucinta 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 podían transmitir valores cristianos y se hacía más patente la relación entre el cura y su parroquia, no solo porque 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.[113]

[113] Existe una amplia historiografía en la que se caracterizan las cofradías. Para la definición aquí propuesta se tomó en cuenta a Dagmar Bechtloff, «La formación de una sociedad intercultural: las cofradías en el Michoacán colonial», *Historia Mexicana* XLIII, núm. 2 (1993); Clara García Ayluardo, *Desencuentros con la tradición. Los fieles y la desaparición de las cofradías de la Ciudad de México en el siglo XVIII* (México: FCE, Conaculta, 2015); Oss, *Catholic Colonialism*, 89-91; Murdo J. MacLeod, «Desde el Mediterráneo y España hasta la Guatemala indígena. Las transformaciones de una institución colonial: la cofradía,

Cofradías y hermandades

En la Diócesis de Guatemala 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 esta el culto corría a cargo de grupos familiares.[114]

La pertenencia a estos cuerpos involucraba 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, al erigir la nueva asociación los cofrades se comprometían a: establecer una asiduidad de servicios religiosos, haciendo énfasis 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 necesitaren; y aumentar los bienes necesarios para el culto,

1580-1750», en *Formaciones religiosas en la América colonial,* ed. por María Alba Pastor y Alicia Mayer (México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2000); Mario Humberto Ruz, «Una muerte auxiliada. Cofradías y hermandades en el mundo maya colonial». *Relaciones. Estudios de Historia y sociedad* 24, núm. 94 (2003). 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 Ayluardo, «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 eclesiásticas, siglos XVI-XVIII*, ed. por Doris Bieñko de Peralta y Berenise Bravo Rubio (México: INAH, ENAH, 2008), 127-128.

[114] Montes Mozo, *Etnohistoria de El Salvador*, 1:22; Oss, *Catholic Colonialism*, 89; Robert M. Hill, «Manteniendo el culto a los santos: aspectos financieros de las instituciones religiosas en el altiplano maya colonial», *Mesoamérica* 7, núm. 11 (1986), 61-62.

empezando por las cuotas de ingreso y continuando con las limosnas que se daban para el sostenimiento de la corporación, entre otras cosas.[115] Este conjunto de prácticas realizadas y promovidas dentro de las confraternidades tenían la capacidad de promover el culto local, reforzar lazos locales y, a la vez, dotar de más recursos a las parroquias y a sus directores espirituales.

En las regiones de estudio las cofradías eran asociaciones de fieles sancionadas canónicamente, mientras que las hermandades carecían de ese reconocimiento y de constituciones para su funcionamiento.[116] Esto no significaba que las prácticas cotidianas que caracterizaban a las primeras estuvieran ausentes en las segundas o bien que no fueran de la observancia de curas y prelados. En cambio, puede verse que para llegar a ser cofradías, estas corporaciones se fundaban como hermandades para, posteriormente, 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 sus orígenes, es muy probable que en las parroquias de Sonsonate y San Salvador se haya fundado un elevado número de cofradías en las primeras

[115] 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 atender 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 murieren 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.

[116] No obstante, desde inicios del siglo XVII se insistió 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.

décadas de esa centuria, muy característico en el resto de la diócesis guatemalteca, al punto de que ya para la década de 1630 se quejaran los ministros togados de Santiago sobre la abundancia de asociaciones de fieles.[117] Después de la primera mitad del siglo XVII y tras empezar una recuperación demográfica, más patente desde las últimas dos décadas de esa centuria, es posible que ocurriera también un aumento en la cantidad de cofradías y hermandades. Es probable que también el alza económica de esos años haya tenido eco. De cualquier manera, se puede ver cómo en este periodo se promovieron varias de estas asociaciones, primero como hermandades y después como cofradías.

El caso de la doctrina dominica de Cojutepeque es ilustrativo en ese sentido. Mientras que para 1714 contaba con la crecida cantidad de 17 cofradías, para 1734 reportaba ya 33 y además 22 hermandades que congregaban a buena parte de la población de la cabecera y los nueve pueblos sujetos. Con probabilidad, las obvenciones que le reportaban a los frailes habrían desempeñado un papel determinante. Otro caso lo encarna la parroquia de la ciudad de San Salvador, con 18 cofradías y una hermandad fundadas en la iglesia parroquial de la ciudad y en los anexos, más cinco 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 finales de la década de 1760 se daban cita 78 de estas asociaciones en toda la jurisdicción.[118] Este crecimiento de hermandades puede verse con más claridad en el siguiente cuadro 2.3, comparativo entre las asociaciones encontradas por el obispo Álvarez de Toledo o sus visitadores y, por otro lado, las que reportó el prelado Gómez de Parada.

En cualquier caso, era un hecho que, en opinión de la Corona y los ministros de la Audiencia, para esos años ya era crítica la situación del crecido número de cofradías, hermandades y guachivales. En efecto, una Real Cédula de Felipe V, emitida en 1740, reportaba que se había

[117] Wortman, *Gobierno y sociedad*, 2012, 54-55.

[118] Ruz, *Memoria eclesial*, I, II y V, *passim*; Montes Mozo, *Etnohistoria de El Salvador*, 1:47-49.

Cuadro 2.3. Cofradías y hermandades en las parroquias estudiadas, 1723 y 1733

Parroquia	1723		1733	
	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	sin datos	sin datos
Nahuizalco	20	0	24	0
Apaneca	13	0	14	0
San Salvador	21	2	sin datos	sin datos
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	sin datos	sin datos
Nonualco*	6	0	sin datos	sin datos
Zacatecoluca	10	0	sin datos	sin datos
Titihuapa	3	0	sin datos	sin datos
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	sin datos	sin datos	13	2

* Este curato no aparece en las visitas de Álvarez de Toledo; sin embargo, la información más cercana a la fecha fue obtenida de AHAG, Fondo Diocesano, Colegio Seminario de la Asunción, Contribuciones, Certificación de las cofradías de que se compone este obispado, 1710.

Fuente: Ruz, *Memoria eclesial*, II, III y V.

informado al rey 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.[119] Aunque este número pueda parecer exagerado, lo cierto es que en la Diócesis de Guatemala las asociaciones de creyentes tuvieron gran aceptación entre curas y fieles de las parroquias, incluso si los segundos las mantenían a grandes costos. 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.[120]

De este número, 376, es decir, 28 % del total de la diócesis, se situaban en los curatos estudiados. Con un promedio de unas 12 asociaciones de fieles por parroquia, la distribución era, sin embargo, desigual, como se muestra en el mapa 2.1. Para la década de 1730, con la información de la visita de Gómez de Parada, y con el apoyo de los registros de las visitas de Larreátegui 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 20 asociaciones de fieles. Esto pudo haber tenido una correlación poblacional en primer lugar. Más específicamente, la población ladina le dio impulso a estas instituciones, donde ganaban presencia. Aunque también debe considerarse que la población india sostenía las cofradías meseras, promovidas a instancias de los curas.[121] 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

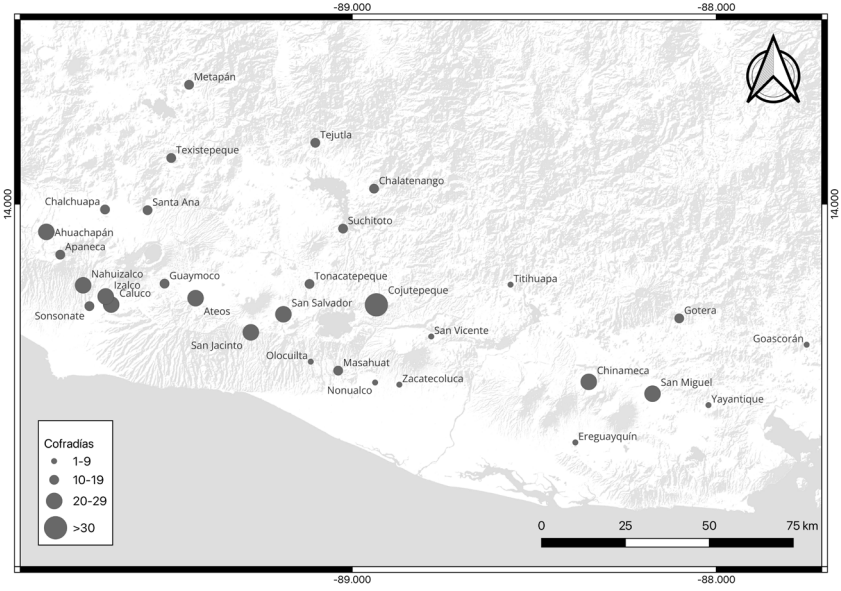
[119] AGCA, A1, leg. 5776, exp. 48536. Real Cédula a la Audiencia de Guatemala, 1740, ff. 2v-4v.

[120] Para dar 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. Rodolfo Aguirre Salvador, *Cofradías y asociaciones de fieles en la mira de la Iglesia y de la Corona: arzobispado de México, 1680-1750* (México: IISUE-UNAM, 2018), 31-46.

[121] Es decir, en este tipo de cofradías los fieles estaban comprometidos con el pago de misas mensuales.

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, registraban menos de diez.

Mapa 2.1. Cofradías y hermandades por parroquia, *ca.* 1730



Fuente: elaboración propia con base en Ruz, *Memoria eclesial*, II, III y V.

Las devociones

Uno de los elementos que más caracterizaron el orbe católico en el siglo XVI, después de Trento, fue la devoción hacia los santos. Esto permeó entre los pobladores del Nuevo Mundo, en su manera de construir y experimentar su espacio, de tal modo que estas figuras acompañaron los nombres propios y las toponimias de las poblaciones. Los santos 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 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.[122]

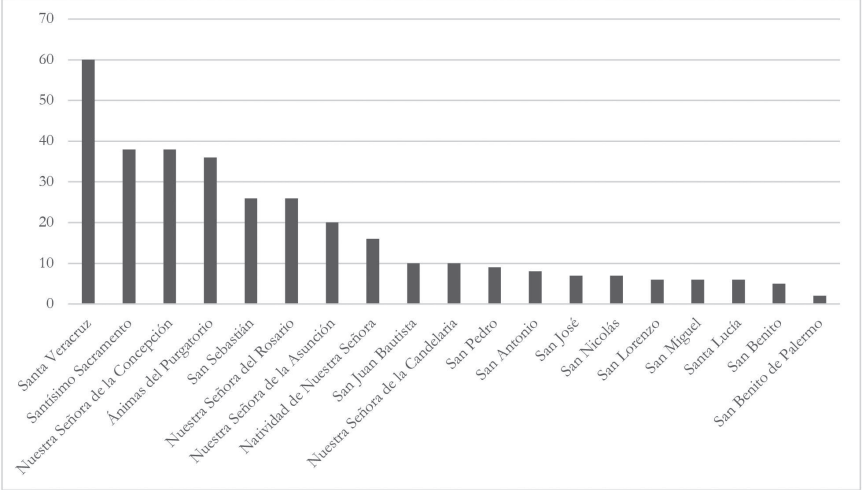
Las devociones fueron variadas, y asimismo fue diversa la presencia de unas sobre otras en distintos tiempos. En la primera mitad del siglo XVIII, como se muestra en la gráfica 2.2, los motivos que tenían mayor presencia en cofradías y hermandades de las cinco regiones eran: la Santa Veracruz (60), el 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 Nicolás (7), San Lorenzo (6), San Miguel (6) y Santa Lucía (6), San Benito (5) y San Benito de Palermo (2).

Llama la atención, en primer lugar, la apabullante cantidad de 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 lo establecido por Trento y las numerosas disposiciones reales que llegaban directamente a la Audiencia de Guatemala, cedían con frecuencia su lugar a otras advocaciones. Parece ser que fue hacia la segunda mitad del siglo XVIII cuando el impulso promovido por obispos y curas comenzó a tener mejores resultados en la erección de estos cuerpos bajo el resguardo del Santísimo —estrechamente vinculado a la celebración del Corpus Christi y llamado a involucrarse de manera prioritaria en las fábricas parro-

[122] Antonio Rubial García, *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión* (México: FCE, FFyL-UNAM, 2020), 33-39; Taylor, *Ministros de lo sagrado*, 1999, II:395-396; Pierre Ragon, «Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII)», *Historia Mexicana* LII, núm. 2 (2002); Paola Michel Flores, *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), 89-99.

quiales— y, por otro lado, de las Ánimas, como lo muestra con claridad la radiografía presentada por Cortés y Larraz a inicios de la década de 1770. Por lo tanto, no puede considerarse que estas devociones estuvieran siempre presentes, a pesar de que otros autores han sostenido que eran indispensables en todas las parroquias.[123] Es de considerar cómo los obispos se encargaron de suprimir algunas cofradías e impulsar, en cambio, las sacramentales para contenerlas. Algo similar se haría con las de las Ánimas. De ahí que su presencia predominara durante la segunda mitad del siglo XVIII.

Gráfica 2.2. Cofradías y hermandades: sus devociones (1713-1723)



Fuente: Ruz, *Memoria eclesial*, II, III y V.

Otro aspecto particular de la religiosidad cristiana fue la presencia de ciertas devociones que crecieron en la primera mitad del siglo XVIII. En especial, las de Nuestra Señora del Rosario, pues, para la época de estudio, pudo identificarse 26 cofradías y hermandades. Para los años del arzobispo Cortés y Larraz el número de asociaciones en su honor ascendió a 44. De igual manera, crecieron las corporaciones dedicadas a

[123] Delgado Acevedo, *Historia de la Iglesia*, 122.

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 aumentó la presencia de cofradías en honor al santo de origen africano, San Benito de Palermo, cuyo número, aunque pequeño, hace referencia a 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.[124]

También debe ponerse énfasis en algunos cultos muy particulares, con sus variantes regionales, como lo fueron ciertas manifestaciones cristológicas. En primer lugar, en una hacienda ubicada en el curato de San Francisco Gotera existía una hermandad en honor 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 registraron otras dos figuras similares en la región de Santa Ana: en el curato de Metapán se encontraba la del Señor de Angue, que dio

[124] Sobre las cofradías de personas de origen africano en lo que solía ser la Diócesis de Guatemala, véase Lokken, *From Black to Ladino*, 213-223. Las cofradías de Nuestra Señora del Rosario también estaban difundidas en las parroquias de administración dominica. Solo en tres parroquias (Cojutepeque, San Jacinto y Nahuizalco) había 17 cofradías dedicadas a esta advocación. Con respecto a las cofradías de San Benito de Palermo, debe tomarse en cuenta que se ha propuesto, en Nueva España, una irradiación hacia el Septentrión partiendo desde la Ciudad de México. Sin duda, es necesario contar con más trabajos que puedan arrojar luz respecto de las asociaciones de fieles con orientación étnica en el caso de la Audiencia de Guatemala, principalmente porque lo que menos se sabe hasta ahora es cómo y dónde se difundieron las fundaciones de estas confraternidades. Véase Rafael Castañeda García, «Santos negros, devotos de color. Las cofradías de San Benito de Palermo en Nueva España», en *Devoción, paisanaje e identidad. Las cofradías y congregaciones de naturales en España y América (siglos XVI-XIX)*, dir. por Óscar Álvarez Gila, Alberto Angulo Morales y José Ander Ramos Martínez (Bilbao: Universidad del País Vasco, 2014), 147-150.

paso a la creación de una hermandad, y el Cristo Crucificado de Ostúa, que para entonces tenía una cofradía; estaban ubicados en el que sería el pueblo desaparecido de Ostúa. El segundo de estos, según la tradición oral, fue elaborado por el mismo escultor del Cristo de Esquipulas (Quirio Cataño).[125] 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 estos casos, se reforzaba el peso de la parroquia a la que estas imágenes se adscribían.

El territorio parroquial y su integración mediante las cofradías

Todo este panorama implicaba una fuerte actividad asociada con las parroquias. En ese sentido, el crecimiento de las cofradías entre finales del siglo XVII y la primera mitad del 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.

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 esta suerte, no solo el crecimiento poblacional pudo haber sido responsable de la fundación de nuevas asociaciones de fieles. En la región de San Miguel, 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, que se sumaron a la ya existente cantidad de ocho cofradías. Seis de estas 10 nuevas asociaciones estaban fundadas en haciendas. Así, para una época ya tardía como la de la prelacía de Cortés

[125] Véase Martha Marielba Herrera Reina, *La fiesta del Cristo Negro de Juayúa: religiosidad popular y reinvención de la tradición* (tesis de licenciatura, Universidad Tecnológica de El Salvador, 2010), 56-57.

y Larraz, el número de asociaciones únicamente de Osicala, que para entonces ya era una jurisdicción aparte de Gotera, ascendía a 17, lo cual confirmaba esta tendencia.[126]

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 Citala) más la población que vivía dispersa en varios hatos de ganado y haciendas que asistían a Citala y Tenancingo para la administración de sacramentos y a 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 contaban con una cofradía cada uno y, de hecho, tanto la de Jutiapa como la de Citala apenas alcanzaban a cubrir seis misas al año (de ahí que el cura las señalara como medias cofradías).[127] Para 1719, cuando el curato ya se había dividido y Tejutla había pasado a ser cabecera, con Citala 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 aparecieron nueve asociaciones más: seis hermandades en Tejutla y tres en Citala.[128]

Sin embargo, no todo fue un estricto crecimiento, pues también es cierto que no solo la aparición de nuevas confraternidades podía ser indicador de cómo la parroquia construía su territorialidad en relación con las actividades de la feligresía. Una 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

[126] Ruz, *Memoria eclesial*, v, Visita a la coadjutoría de Osicala, 1734; Montes Mozo, Etnohistoria de El Salvador, 1:55-56.

[127] AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Vicarías territoriales, San Vicente, leg. 1, Relación del curato de Suchitoto, 1688.

[128] 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.

significaba disminuir el número de asociaciones, 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 que puede rastrearse a lo largo de las visitas pastorales de la primera mitad del siglo XVIII. Sin embargo, es de advertir que para la supresión el visitador no se conformaba con que las confraternidades carecieran de bienes, pues era cosa probada que podían mantenerse y promover el culto gracias a las limosnas, incluso en ausencia de fondos u otros medios para su crecimiento. De ahí puede entenderse cómo en 1714, por ejemplo, el obispo Juan Bautista Álvarez de Toledo dio por extinguida 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».[129] Por su parte, al visitar en enero de 1720 la parroquia de Sonsonate, el visitador del prelado Álvarez de Toledo, licenciado don Joseph Sánchez de las Navas, revisó los libros de cofradías y encontró que la de San Sebastián, además de no contar con ningún principal, carecía de mayordomos, alcaldes y demás oficiales, por lo que la extinguió.[130]

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 Guacotecti 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 con ellas, el prelado decidió reducir el número de asociaciones. En Guacotecti dejó solo las cofradías de Nuestra Señora del Rosario —al ser una parroquia dominica— y la de Santa María Magdalena, la patronal, y extinguió, de manera sugerente, las del Santísimo Sacramento y la de la Santa Veracruz. Mientras tanto, en Sensuntepeque el mitrado disolvió

[129] Ruz, *Memoria eclesial*, II, 258, Visita al curato de Ereguayquín, 1714.

[130] Ruz, *Memoria eclesial*, III, 397, Visita al curato de Sonsonate, 1720.

las mismas dos cofradías y estableció que se quedarían únicamente la del Rosario y la de San Sebastián.[131] En San Pedro Metapán, Gómez de Parada también recibió una representación similar y, por lo tanto, suprimió las cofradías de la Santa Veracruz, la de San Nicolás y la de San Sebastián, y permitió la existencia de dos: la del Santísimo Sacramento y la de Nuestra Señora de la Concepción.[132]

Más atención puso 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 contara 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 expresó que estos cuerpos casi siempre resultaban provechosos en lo temporal para los párrocos, pero también recalcaba 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 buscarían regularizar su situación, incluyendo las hermandades que no se habían erigido en cofradías.[133]

Además, el obispo intentó también someter a todas las cofradías a su autoridad. Esto incluía las corporaciones establecidas bajo la advocación mariana del Rosario que, debe 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 revisaran 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

[131] Ruz, *Memoria eclesial*, v, Visita a la coadjutoría de Xilobasco, 1734.

[132] Ruz, *Memoria eclesial*, v, Visita al curato de Metapán, 1734.

[133] Ruz, *Memoria eclesial*, v, Visita al curato de Caluco, 1733; Visita al curato de Tepetzontes, 1733.

Trento, que la anula». De esa manera, el mitrado pretendía que pudieran ser visitadas sin oposición, para lo cual recurrió otra vez a la bula de Clemente VIII y atrajo a su jurisdicción a aquellas que antes se habían resistido a su control.[134]

Otro aspecto a 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 sujetos a la jurisdicción de los párrocos. En especial, hago referencia nuevamente a las haciendas y todas sus posibles formas. A pesar de que la mayoría de cofradías y hermandades estaban fundadas en las iglesias parroquiales, también es posible observar la presencia de estas corporaciones en varias unidades productivas.

Esto es algo que puede señalarse con más énfasis en la región de San Miguel. Por ejemplo, en 1689, los mayordomos, diputados y oficiales de la hermandad de San Benito, ubicada 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 esta funcionaba como hermandad. Desde luego, presentaron sus ordenanzas, en las que estaban incluidas 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. Los pagos desembolsados para su actividad piadosa debían hacerse llegar al párroco, aunque su actividad continuara en la hacienda. Fue precisamente el cura interino, el padre Ramón Hidalgo Cartagena, quien presentó la petición de los fieles, en un acto que suponía una integración plena de la confraternidad a la jurisdicción parroquial.[135] Para 1734, el crecimiento de esta cofradía se expresaba en sus 84 pesos de principal y 77 reses que poseía como bienes.[136]

[134] Véase, por ejemplo, Ruz, *Memoria eclesial*, v, Visita a la coadjutoría de Apastepeque, 1734.

[135] AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Cofradías, caja 4, exp. 87c Petición de la hermandad de San Benito de Palermo, Usulután, 1690, ff. 1r-3v.

[136] Ruz, *Memoria eclesial*, v, Visita al curato de San Juan Bautista Chinameca, 1734.

Hay constancia de que en esta misma área existían, a inicios del siglo XVIII, otras cofradías que funcionaban de la misma manera. En primer lugar, la de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora, en una hacienda llamada Jalapa, que entraba en la jurisdicción del párroco de Chinameca, con 123 pesos y cuatro reales de principal para 1723.[137] Hacia 1710 también se constataba en este curato la presencia de una cofradía de Nuestra Señora del Rosario, en una hacienda llamada Jujuapa, aunque esta no apareció en las subsiguientes visitas.[138] 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.[139] Por su parte, a las afueras de San Salvador había 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.[140]

Más aún, en curatos como el de Gotera, en el que no eran pocos los valles con haciendas, esta dinámica se manifestó con mayor empeño y era una realidad reconocida por el mitrado, quien contaba con escasa capacidad para revertirla. 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 y la del Dulce Nombre de Jesús, en la hacienda San Francisco y, por último, la de la Concepción, en la hacienda de San Marcos.[141] Todo ello no sorprende si se considera el aumento de las ermitas y oratorios que se erigieron en estas unidades

[137] Ruz, *Memoria eclesial*, III, 285, Visita al curato de San Juan Chinameca, 1719. Entre la última década del siglo XVII y la primera del siguiente 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.

[138] AHAG, Fondo Diocesano, Colegio Seminario de la Asunción, Contribuciones, Certificación de las cofradías de que se compone este obispado, 1710.

[139] Ruz, *Memoria eclesial*, V, Visita al curato de la ciudad de San Miguel, 1734.

[140] Ruz, *Memoria eclesial*, II, 321, Visita al curato de la ciudad de San Salvador, 1714.

[141] Ruz, *Memoria eclesial*, V, Visita al curato de Gotera, 1734.

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 cuatro reales en 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 el hacendado solicitaba al provisor general del obispado que se usara ese dinero en función de construir un retablo para la imagen mariana 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 hacía referencia 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 apenas 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, entonces cura de San Miguel, quien se encargaría de distribuirlo toda vez que era en su jurisdicción donde se desarrollaba la actividad devocional.[142]

Visto lo anterior, también cabe preguntar si acaso quienes vivían en haciendas sin edificios de culto o bien aquellos que moraban 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 se prolongó y no siempre resultó como los párrocos y prelados hubieran

[142] 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*, 1:207-208.

querido. Sin embargo, como lo referían algunos curas, una parte de la feligresía que vivía en estos espacios a menudo cumplía sus obligaciones en alguna iglesia parroquial cercana. En la de Suchitoto puede verse de qué manera esto podía suceder a finales del siglo XVII. Uno de los pueblos anexos, Citala, recibía a varios ladinos e indios naborías que vivían en los alrededores para la celebración de sus festividades. Algo así también sucedía en Tenancingo, según explicaba el párroco. Sin embargo, se sabe por informaciones posteriores que una parte considerable de la población prefería asistir a la iglesia conforme se los permitía su actividad agrícola.[143]

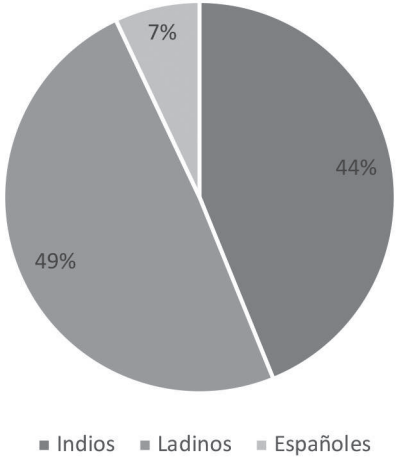
No pudo haber sido algo generalizado, pues es claro que, como se concluyó en el apartado anterior, el control que la parroquia pretendía sobre todo el espacio en el que debía proyectar su jurisdicción era incompleto. Sin embargo, es posible que algunos curatos sirvieran como espacios de vínculo entre familias e individuos, como de hecho sucedía en otras latitudes del obispado. A modo de espejo, puede verse 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 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.[144] Es probable que ese tipo de dinámicas se gestaran en las parroquias urbanas de las regiones de estudio, aunque sin una investigación a profundidad son pocas las conclusiones a las que se puede llegar.

[143] 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.

[144] Isabel Rodas Núñez, *De españoles a ladinos. Cambio social y relaciones de parentesco en el altiplano central colonial guatemalteco* (tesis de maestría, Universidad de París VIII, 1995), 95-97.

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 reportaron 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 de calidad, es decir, 13 % del total. De ellas, 49 % se identificaron como propias de indios, 44 % de ladinos y el 7 % restante de españoles, como se indica en la gráfica 2.3.

Gráfica 2.3. Cofradías según calidad en la primera mitad del siglo XVIII



Fuente: elaboración propia con base en Ruz, *Memoria eclesial*, v.

No obstante esos datos, es muy probable que las visitas incurrieran en un subregistro, pues en algunos curatos se identificaron cofradías y hermandades de calidad cuyo número estaba por debajo de lo que otras fuentes advierten. En Izalco, por ejemplo, la visita reportó la existencia de una cofradía de indios y cinco de ladinos, mientras que en una relación del párroco de 1746 fueron identificadas 12 para los indios y siete 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.[145] Más bien se trataba de que en la visita no se había hecho el registro de estas cofradías de la misma manera que en la década de 1740 y solo puede conjeturarse 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 1688 contaba únicamente con dos cofradías al cuidado de ladinos, mientras que hacia 1734 el panorama era distinto: dos cofradías y una hermandad bajo la responsabilidad de esta población, más dos cofradías que corrían a cargo de los españoles del pueblo. Siete más eran reconocidas únicamente de naturales y las restantes cinco no tenían una filiación de calidad.[146] Cercano a Santa Ana, el curato de Chalchuapa también contaba con cuatro importantes cofradías ladinas que tenían en el ganado su mayor fuente de riqueza. A su lado, otras cuatro eran reconocidas como indígenas y las otras cinco no eran de indios o ladinos de forma exclusiva.[147]

Así, el número de 32 cofradías que señalaban la calidad, a cargo de ladinos y españoles, es muy bajo en relación con el gran crecimiento de estos sectores poblaciones. 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 cofradías abrieron sus puertas a más calidades. 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

[145] 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.

[146] AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Vicarías territoriales, San Vicente, Relación del curato de Santa Ana Grande, 1688; Ruz, *Memoria eclesial*, v, Visita al curato de Santa Ana, 1734.

[147] Ruz, *Memoria eclesial*, v, Visita al curato de Chalchuapa, 1734.

pueblo de San Francisco Gotera, al establecer los requisitos de ingreso: para los españoles, 12 reales; ladinos, ocho reales y nada para los naturales, salvo si eran de otro pueblo de la parroquia, en cuyo caso se les cobrarían dos reales.[148] Por su parte, 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 estaba 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 una propia, lo cual lograron en la década de 1740.[149]

Como esa, muchas asociaciones de fieles reflejaron el calado que tenía la parroquia sobre la grey, lo que permite comprobar que esos procesos de integración, con ritmos propios en cada parroquia, no eran solamente impulsados por las autoridades eclesiásticas y civiles. Sin embargo, queda por demostrar si todo ello era susceptible de materializarse.

[148] AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Cofradías, caja 4, exp. 74, Ordenanzas de la cofradía del Santísimo Sacramento, San Francisco Gotera, 1689

[149] AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Cofradías, caja 9, exp. 39, Ordenanzas de la cofradía del Santísimo Sacramento, Santa Lucía Zacatecoluca, 1747.

Capítulo III. La economía parroquial y la construcción de un territorio

En el capítulo anterior interesaba conocer cómo la parroquia, apoyada en gran medida por sus ministros y prelados, pero también por la feligresía, se esforzó por integrar unos espacios que, aunque por derecho le pertenecían, poco se le reconocían. Aunque la situación no cambió por completo, y al final se asistió a procesos inacabados de territorialización, lo cierto es que, entre finales del siglo XVII y la primera mitad del XVIII, los cambios experimentados en ese sentido se proyectaron en diversos ámbitos de los curatos, entre los que se hallaba de manera privilegiada la economía parroquial. Así, esta también fue expresión de esos procesos en los que he insistido.

Por eso, en este capítulo pretendo enfocarme en la mayoría de los renglones asociados con la economía de las entidades parroquiales. Responder a las preguntas sobre quiénes y cómo contribuían a la parroquia parece ser un camino para poner a prueba lo hasta ahora expuesto. En ese sentido, con ello se puede establecer las formas en las que se materializaba la presencia de la Iglesia. Así, esta perspectiva también permite mostrar las relaciones cambiantes del mundo parroquial: diferencias entre las regiones, el papel de los pueblos de indios, las villas y las ciudades 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 pretendo demostrar que el periodo estudiado se caracterizó por 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 de los obispos con respecto a las entradas económicas de los frailes párrocos, lo que habría tenido alguna incidencia en la secularización de doctrinas promovida a mediados del siglo XVIII.

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 india. 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, que desde luego no son términos 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.[1] En Nueva Galicia, por su parte, pocas parroquias eran receptoras de este fondo para inicios del siglo XVIII,[2] en tanto que en la Diócesis de Chiapa continuaba percibiéndose para esa misma centuria, aunque con variantes más claras en cuanto

[1] Aguirre Salvador, «La diversificación de ingresos», 216-217.

[2] Taylor, *Ministros de lo sagrado*, 1999, I:185-186.

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.[3]

Y es que, por Real Cédula de 19 de marzo de 1570, el rey Felipe II dispuso que los oficiales reales hicieran diligencias anuales para informarse sobre las condiciones 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 lo necesario hasta que completaran 50 000 maravedís o 184 pesos cada año.[4] Esto aplicaría en el entendido de 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.[5]

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 finales del siglo XVII y la primera mitad del XVIII, fue constante en su monto y cobro la mayoría 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.[6] 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 la misma orden, y para los franciscanos a través de sus síndicos, que eran laicos escogidos para

[3] José Gabriel Domínguez Reyes, *El bienestar de la Iglesia y el Estado: la gestión episcopal de Francisco Polanco, obispo de Chiapas (1777-1784)* (tesis de doctorado, Colmich, 2016), 266-271; Tadashi Obara-Saeki y Juan Pedro Viqueira, *El arte de contar tributarios. Provincia de Chiapas, 1560-1821* (México: Colmex, 2017), 285-286.

[4] *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias* (Madrid: Iulian de Paredes, 1680), lib. I, tít. XIII, l. XXI; Obara-Saeki y Viqueira, *El arte de contar tributarios*, 285.

[5] Oss, *Catholic Colonialism*, 80-81.

[6] Esta forma de organización económica se encuentra ilustrada, para el caso franciscano en Yucatán, en Rocher Salas, *La disputa por las almas*, 114-124.

gestionar los recursos económicos de las casas conventuales. Esto implicaba que los frailes no se hacían cargo de los fondos de manera individual. En cambio, estos eran distribuidos por este tipo de encargados. Por su parte, a los curas seculares que administraban en pueblos de indios se les efectuaba el pago directamente o mediante sus apoderados. Ya fuera por vía de la Corona, por transferencia de recursos económicos mediante sus situados, por medio de alcaldes mayores y oficiales reales o bien los encomenderos, lo obtenido del cobro de la doctrina era uno de los tantos ingresos de los ministros eclesiásticos, incluso si en algunos casos solo representaba un importe relativamente bajo en comparación con las demás entradas económicas que recibían (raciones, servicios, derechos parroquiales, limosnas, capellanías, entre otros).[7]

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 lo 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.[8] Por su parte, los fieles eran para el aparato eclesiástico las almas que adquirían obligaciones cristianas, en las que desde luego se incluía recibir los sacramentos, teniendo la edad suficiente para cumplirlas. La feligresía podía ser de todas las calidades, aunque el gobierno eclesiástico, por lo general, los dividiera en sus padrones.[9]

[7] Belaubre, *Elus du monde*, 176.

[8] George Lovell et al. *Strange Lands and Different People. Spaniards and Indians in Colonial Guatemala* (Norman: University of Oklahoma Press, 2013), 173-248; Obara-Saeki y Viqueira, *El arte de contar tributarios*, 159-214.

[9] Véase Mazín, «Indios, orden social».

Pese a la clara diferencia conceptual, este estrecho vínculo entre tributo y doctrina como cargas fiscales se observa, 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 de la época consultaba los libros parroquiales en los que se asentaban las partidas de indios, de modo que debían estar actualizados, inteligibles y en buen estado.[10] Sin embargo, hay que tener en cuenta que fenómenos como las reconfiguraciones de las calidades sociales pudieron haber estado presentes en varias zonas indianas y que esto no necesariamente tenía que estar asociado con factores netamente biológicos, sino que también podía presentar características que tenían mayor relación con la capacidad de los párrocos, inscrita en los libros parroquiales, y las particularidades socioeconómicas de las regiones.[11] Con esta base es que puede entenderse que de la tributación saliera parte 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 de la Iglesia.

En casi todas las regiones que estudiamos, el proceso de ladinización, presente en la mayoría de 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 aporte eclesiástico. 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 obvenciones, lo perjudicial que esto resultaba para la adecuada administración de su jurisdicción, así como la costumbre

[10] Véase Obara-Saeki y Viqueira, *El arte de contar tributarios*, 226-227.

[11] Norma Castillo Palma, *Cholula. Sociedad mestiza en ciudad india* (Iztapalapa: Universidad Autónoma Metropolitana, Plaza y Valdés, 2008), 61-65.

observada en otros obispados para que los párrocos obtuvieran el ingreso del sínodo completo.[12]

La actitud que ante la situación anteriormente descrita mostraron los párrocos puede ilustrarse con la actuación del bachiller don Nicolás de Larraga, cura beneficiado de Chalchuapa. De entrada, debe aclararse que esta parroquia constaba, 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 de la visita pastoral de 1719 en la que se había inscrito a 920 feligreses.[13] En los registros fiscales el curato contaba con 176 tributarios y medio; 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 unos pocos 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 un total de 400 tributarios.

Una vez vista la petición, el informe presentado por el contador y la declaración del fiscal, se ajustó el pago del sínodo a 184 pesos anuales, no sin antes expresar el fiscal que la condición para aplicar esta regulación era principalmente para que el cura no cobrara a los indios derechos por entierros, casamientos, velaciones y bautismos, entre otras

[12] 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 parecía 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.

[13] Ruz, *Memoria eclesial*, v, Visita al curato de Chalchuapa, 1734; Ruz, *Memoria eclesial*, III, 139-145, Visita al curato de Chalchuapa, 1719; AGCA, A1 (3), leg. 646, exp. 5901, El Br. D. Nicolás Larraga sobre el pago de su doctrina, 1733, ff. 1r-4v.

contribuciones.[14] 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, quien, a pesar de que en su parroquia solo residían 106 indios, logró percibir los 184 pesos anuales. Algo similar sucedió con el bachiller don Ramón Joseph Sandoval, cura de San Francisco Gotera, quien reunía 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 de encontrarse enfermo y «no tener ningún medio» para curarse y mantenerse.[15]

Para este punto el lector se habrá percatado de que en esto también hubo variaciones asociadas con la diferenciación 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 cambio, en la provincia de San Miguel, donde primaba una alta productividad del añil, se contaba con numerosas haciendas y valles en los cuales convivían personas de distintas calidades, y se experimentaba un acelerado proceso de ladinización, la situación era distinta toda vez que buena parte de sus pueblos de indios tenían 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 de aquel asentamiento

[14] AGCA, A1, leg. 330, exp. 6898, Que los oficiales reales liquiden y paguen los dos años de sínodo que se expresan deberse, 1736, ff. 1r-9v.

[15] 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, 1736, ff. 1r-2v; AGCA, A1 leg. 330, exp. 6900, Pago al Br. D. Ramón Joseph Sandoval, cura de San Francisco Gotera, 1736, ff. 1r-2v; AGCA, A1, leg. 330, exp. 6902, Pago al Br. D. Miguel Jerónimo de Aragón, cura beneficiado del partido de Opico, 1736, ff. 1r-2v. Otros casos similares se registran en: Ruz, *Memoria eclesial*, v, Visita al curato de San Pedro Metapán, 1734, Visita al curato de San Francisco Gotera, 1734, y Visita al curato de Opico, 1734.

densamente poblado de Izalco, recibía 366 pesos y seis 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 cuatro reales en la década siguiente.[16] En otros pueblos también se daban cantidades importantes para el sustento de sus ministros eclesiásticos. Por ejemplo, en el de San Silvestre Guaymoco, cabecera de la parroquia homónima cuyo tributo se destinaba al situado de Castillos, pagaban por esos años 99 pesos y dos reales anuales a su cura, el bachiller Agustín de Ardón y Molina, mientras que por el de Ataco la Real Hacienda pagaban 81 pesos anuales.[17] Para el caso de la administración regular, puede citarse Nahuizalco, que le redituaba por doctrina a los padres dominicos la cantidad de 120 pesos y cinco reales anuales, que eran pagados entre el situado de vino y aceite y un particular que tenía la mitad del pueblo en encomienda.[18]

Mientras tanto en las parroquias de San Miguel, antes de que los párrocos procedieran a requerir el pago según 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 fondo representaba un porcentaje muy pequeño en el total de las finanzas de los eclesiásticos, devenido de un pago incompleto y porque otros aportes solían ser más significativos. Así puede verse cómo, por el pueblo de Sesori, los oficiales reales únicamente pagaban de la Real Hacienda ocho pesos anuales a finales de la década de 1680. Situaciones similares sucedían en pueblos como el de Usulután, también de la Real Corona y de administración secular (cinco pesos y seis reales), Amapala, de la Real Corona pero a cargo de los franciscanos (ocho pesos y seis reales), Conchagua que tributaba para el situado de Barlovento e igualmente franciscano (cuatro pesos y cuatro reales), Entipuca de igual adscripción (cinco

[16] AGCA, A3 (3), leg. 1, exp. 5, Libro manual de la caja de la villa de Sonsonate, 1696; AGCA, A3 (3), leg. 2, exp. 11. Libro manual de la caja de la villa de Sonsonate, 1707, f. 41v.

[17] AGCA, A3 (3), leg. 2, exp. 11, Libro manual de la caja de la villa de Sonsonate, 1707, f. 91r; AGCA, A3 (3), leg. 2, exp. 12, Libro manual de la caja de la villa de Sonsonate, 1709, f. 41v.

[18] AGCA, A3 (3), leg. 2, exp. 11, Libro manual de la caja de la villa de Sonsonate, 1707, ff. 91r-91v.

pesos y un real) y Osicala que se pagaba del situado del Hospital Real y era parroquia secular (seis pesos), entre otros.[19]

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 cuatro reales del ramo de Real Hacienda por la doctrina y administración de sacramentos de ese pueblo en el término de dos años.[20] Mientras tanto, a finales 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 (18 meses).[21]

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 como 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 solo 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 aducía que administraba a esos feligreses en otro templo, por lo que, en su opinión, sí le correspondía este ingreso.[22]

[19] AGCA, A3 (3), leg. 454, exp. 5137. Cuentas de tributos de la provincia de San Miguel, alcaldía mayor de San Salvador, 1689, ff. 3r-17v.

[20] AGCA, A3 (3), leg. 3, exp. 21. Libro manual de la caja de la villa de Sonsonate, 1712, f. 15v.

[21] AGCA, A3 (3), leg. 4, exp. 27. Libro manual de la caja de la villa de Sonsonate, 1714, f. 49r.

[22] AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Vicarías territoriales. San Vicente, leg. 1, Relación del curato de San Juan Chalatenango, 1688, ff. 4v-5r.

En lo que toca 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.[23] 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 por parte de los dos encomenderos, con valor de tres pesos por cada una; por el pueblo de Santiago recibía 15 mantas y por el de San Pedro Metapán ocho, de a cuatro piernas cada una.[24] Solo por el pueblo de Ostuma percibía el sínodo en dinero (un peso y cinco reales), seguramente porque pertenecía a la Real Corona.[25] El párroco de Santa Ana, por su parte, decía que el cobro de la doctrina resultaba problemático, pues el alcalde mayor pretendía darla al eclesiástico en géneros, «de que se componen sus tratos y contratos».[26] Aquí debe considerarse que los pagos en especie o monetarios pudieron depender de la demanda de los productos.

En suma, cabe decir con respecto a este fondo 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 periodo de estudio. En ciertas localidades, como las de Sonsonate, las

[23] 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, 1734, f. 7v.

[24] 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.

[25] AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Vicarías territoriales, San Vicente, leg. 1, Relación del curato de Santiago Nonualco, 1688, ff. 2r-2v.

[26] 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.

cantidades no eran motivo de preocupación para los curas, toda vez que la cantidad de indios posibilitaba un pago significativo, mientras que en San Miguel y partes de Santa Ana sucedía todo lo contrario.[27] 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 hispánico, se conjugaron para que en la primera mitad del siglo XVIII se lograra la regulación de la doctrina a los 184 pesos señalados a finales del siglo XVI, con lo cual los párrocos a cargo de los indios tributarios pudieron aumentar sus ingresos. Eso sí, resintieron una disminución de esta cuota alrededor de la década de 1750, quizás a raíz de que las mujeres indias fueran exentadas del pago del tributo y los varones fueran considerados medios tributarios.[28]

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, puede vislumbrarse el aporte regio en otro renglón que estaba muy orientado por las políticas fiscales que vigilaban los cauces del real erario. Así, es de considerar en este sentido 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 se remontaba a la ayuda que, desde tiempos de Felipe II, era dada a conventos, tanto masculinos como femeninos. Al principio se intentaba que esta concesión se

[27] 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.

[28] 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.

destinara a aquellas fundaciones «que, si no se socorriesen en esta forma, cesaría el culto divino» y, en efecto, se proponía que solo 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.[29]

Si bien es cierto que los importes para la paga de esta limosna debían proceder de los tributos, el funcionamiento de esta concesión se orientaba según un mecanismo ampliamente conocido en la política fiscal española: el situado. Este consistía, en el contexto de la monarquía hispánica, en el conjunto de montos regulares que, a instancia del rey, eran transferidos de una caja a otra en función de que ciertos gastos estratégicos fueran cubiertos.[30] 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, pues también los frailes 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 nueva evaluación 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. Dicha comisión estuvo conformada por el presidente, don Toribio de Cosío, los oidores y el fiscal de la Audiencia, el prelado, entonces fray Mauro de Larreátegui y Colón, el contador y el tesorero de la Real Hacienda.

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

[29] *Recopilación de leyes*, tít. III, leyes VII, IX y X, 19-20.

[30] Carlos Marichal y Johanna von Grafenstein, «Introducción», en *El secreto del Imperio Español: los situados coloniales en el siglo XVIII*, ed. por Carlos Marichal y Johanna von Grafenstein (México: Colmex, Instituto Mora, 2012), 15.

habían sido recabados en 1697, la junta decidió que sería más conveniente rebajar la limosna de vino y aceite a los conventos opulentos, reduciendo dicha contribución a la mitad o en un tercio. En cualquier caso, fueron de la opinión de que los dominicos, franciscanos y mercedarios pudieran seguir recibiendo esta ayuda, «en la misma conformidad que hasta aquí se ha hecho», aunque advirtieron que solo se destinara a los conventuales y no a los padres que sirvieran como doctrineros.[31]

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 como párrocos en los pueblos. Por su parte, la entrega del aceite de oliva 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 hacían 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.[32]

Además de esto, la Real Hacienda y los encomenderos también entregaban de los tributos que recolectaban, o una parte de ellos, para sostener el mantenimiento de las iglesias parroquiales, aunque a menudo de forma negociada y no accediendo a las aspiraciones de la población india tan fácilmente. Los pueblos de indios siempre tenían la posibilidad de recurrir a estos fondos, en especial por la calamitosa historia sísmica de estas parroquias, 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 principales de los pueblos para poder contar con estas concesiones.

[31] BNE, Mss, 2675. núm. 19. Proceso sobre la Cédula Real fecha en Madrid a 4 de marzo de 1696, ff. 1r-10r y 152v-229r.

[32] Para esta comparación se tomaron como ejemplos 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.

En el caso de las parroquias, puede decirse que las afecciones por sismos eran una constante. Acostumbradas las villas, ciudades y pueblos desde el siglo XVI a la perturbación que causaban los temblores, la cesión de tributos, junto al apoyo económico que podían brindar otras formas de financiar los edificios de culto (apoyo de curas, bienes de comunidad y otras limosnas), resultaban de primer orden para afrontar los arreglos materiales de las iglesias parroquiales.[33] 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 los primeros elementos que marcaban el inicio de un proyecto como el de la parroquia.[34]

Así, en 1703 los regidores del pueblo de Ahuachapán entregaron una petición a la Audiencia en la que exponían las causas de la ruina de su iglesia. La principal era que el deterioro del templo 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 a una ermita pequeña, «donde no cabe ni aun la mitad de la gente». Así, según una valoración presupuestal se necesitaban al menos 1700 pesos para la reparación, lo que solo conseguirían con una concesión de sus tributos. Al final, en vista de lo propuesto por el fiscal, la Audiencia opinó que solo se les daría la cuarta parte de sus tributos por un año. Mas esto no fue suficiente, pues todavía en 1707 los fieles seguían tratando de recomponer el templo, por lo que solicitaron a la Audiencia la concesión de la cuarta parte de sus contribuciones por seis años. Los magistrados resolvieron que se les

[33] Sobre la sismicidad y las implicaciones para los edificios religiosos desde el siglo XVI, véase Jorge Lardé y Larín, *El Salvador: inundaciones e incendios, erupciones y terremotos* (San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2000), 235-237.

[34] Andrew Redden, «Heaven on Earth: Churches in Early Modern Hispanic America», en *Parish Churches in the Early Modern World*, ed. por Andrew Spicer (Farnham: Ashgate, 2016).

daría la cuarta parte por dos años, en el entendido de que podrían usar sus bienes de comunidad para sufragar lo faltante.[35]

Episodios similares vivieron otros pueblos. Por ejemplo, los indios de San Mateo Comasagua afirmaron 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 acudiendo 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 poco más de 600 pesos, según la observación de unos alarifes. El pueblo de Comasagua también recibió, por dos años, la cuarta parte de sus tributos.[36] Por su lado, 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 lo pretendían ubicar 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.[37]

Otro tipo de calamidades que afectaban 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 se

[35] 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.

[36] 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.

[37] 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.

habían quemado. De hecho, parte de los objetos 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, lo que implicaba un costo que sobrepasaba los 3 000 pesos. Ante ello, el administrador de la encomienda, el acaudalado 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». No obstante, la decisión fue que se cediera a los indios la cuarta parte de sus contribuciones por dos años para que llevaran a cabo la compostura, apoyándose también en sus bienes de comunidad.[38]

El desacuerdo anterior no parece haber sido el único. Un año atrás, en 1681, los principales de Chalchuapa habían presentado una petición similar, pues su iglesia estaba en estado de ruina. Mediante el recurso del conocido argumento de suma pobreza, el gobierno de los indios pidió la cesión de tributos hasta que se pudiera cubrir el total de la reparación, que ascendía a unos 800 pesos. La petición se apoyó también en los testimonios de un escribano, un carpintero y un albañil. A esta demanda se opuso tajantemente Antonio Rodríguez, apoderado del encomendero de Chalchuapa, don Martín de Guzmán, marqués de Montealegre —poderoso hombre de los círculos cortesanos—, bajo el argumento de que la evaluación se había hecho sin citación de su parte y que a los indios no les hacía falta esta exención por ser «indios ricos, pues no los hay en toda la provincia de San Salvador tan descansados como éstos». Además, apelaba a la crecida población española y mulata que ahí vivía, y que podía dar de sus caudales como limosna para la edificación. Pero la resolución fue favorable para el pueblo de indios, que recibió la cuarta parte de tributos por dos años, aunque en la Real Provisión librada para el efecto

[38] 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.

se especificaba que los otros fieles no indios también colaboraran en la compostura, «con la parte que pudieren».[39]

Claro que los tiempos podían ser más desafortunados para unos que para otros. Como muestra puede considerarse lo ocurrido 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 casos de la región de San Miguel: la despoblación. A raíz del incendio, los naturales no habían podido reconstruir el pueblo, pues solo se aplicaban al trabajo para sobrevivir, según expresaban los pocos naturales que quedaban, y al 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 de restauración.[40]

Debe en este punto tomarse en cuenta que esta estrategia de 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 en lo tocante a que el excedente que se trasladaba de la territorialidad india a la española podía no solo 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 parroquias y los fieles. Incluso si era el cura el que motivaba

[39] 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.

[40] 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

las solicitudes, puede verse cómo también la parroquia reclamaba para sí parte de estas exacciones y construía un área de influencia a su alrededor.

La Real Hacienda y los encomenderos desempeñaron un papel relevante en el sostenimiento de los ministros y, en general, en el culto local; sin embargo, los desembolsos no siempre fueron aceptados sin más, pues la negociación tuvo gran importancia 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 los diversos actores del 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.

Acuerdos locales 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 reguladas para el conjunto 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 la definición del pago, aun como táctica discursiva, 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.[41] Parto de esa base para referirme

[41] Sobre la alusión a la costumbre y el «tiempo inmemorial» en los argumentos que a menudo se encuentran en la documentación de la época, véase Scarlet O'Phelan Godoy, «Tiempo inmemorial, tiempo colonial: un estudio de casos», *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia,* núm. 4 (1993).

a dos de las contribuciones que podían percibir los curas: la ración y el servicio.

Ya Adriaan van Oss describía la ración como una contribución netamente indígena que iba destinada a los párrocos y coadjutores. Sus orígenes en la Diócesis de Guatemala estuvieron asociados con 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, esta práctica llegó a ser aceptada, extendida a todo el obispado y las autoridades únicamente la contenían cuando sobrepasaba los límites impuestos por la comunidad parroquial. Por su parte, el servicio, de orígenes similares, incluía una serie de trabajos realizados a favor de los párrocos y de 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 casi siempre los límites de lo aparentemente permitido; se habían extendido a la administración parroquial secular y estaban lejos de tener una regulación aplicable a todas las parroquias.[42]

La costumbre como factor de legitimación fue un argumento común en la justificación para recibir estas aportaciones. Por ejemplo, en una averiguación de 1719 el prior del convento dominico de San Salvador, fray Francisco Xavier de Mendoza y Medrano, se refirió a las contribuciones a la casa conventual 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 los religiosos pudiesen servirse de dos *tlapianis*[43] para lavar los platos de los frailes. 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 por quienes habían estado a cargo de la primera evangelización de los pueblos. Si lo que hacía este era hacer referencia a la evangelización en toda

[42] Los dos trabajos que han contribuido más en ese sentido son Oss, *Catholic Colonialism*, 85-89 y Belaubre, *Elus du monde*, 176-178.

[43] «Sirviente que la comunidad da al cura en algunos pueblos». Santamaría. *Diccionario de mejicanismos*, III, citado en Ruz, *Memoria eclesial*, III, 231.

la provincia dominica, o en particular a la región sansalvadoreña, es algo que no puede distinguirse, aunque era muy recurrente entre los frailes apropiarse de un discurso general sin distinciones de tiempo y lugar. 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.[44]

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 el estilo muchas veces se arraigaban en un auto establecido, ya en la década de 1560, que el gobernador general de la provincia, Juan Martínez de Landecho, había emitido para asignar la contribución a los curas cuando visitaren los pueblos, aprovechando los bienes de comunidad de los indios (véase cuadro 3.1). Debe tomarse en cuenta que las cajas de comunidad eran una novedad para esos años. Tiempo después, hacia 1638, el presidente de la Audiencia, don Álvaro de Quiñonez Osorio, hizo algo similar, ratificando la decisión de proveer a los párrocos de esos fondos y actualizando los géneros para el sustento.[45]

[44] Ruz, *Memoria eclesial*, III, 234-234, Averiguación sumaria sobre las quejas contra el convento dominico de San Salvador, 1719.

[45] 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. Asimismo, aprovecho para llamar la atención sobre su tesis doctoral, que seguramente dará muchas luces sobre estas situaciones en el periodo que trabajamos. En esta misma serie editorial, véase la publicación reciente de Sajid Alfredo Herrera Mena, *Los ahorros del imperio. Los fondos de comunidad de los pueblos de indios. El Salvador, 1776-1808* (San Cristóbal de Las Casas: CIMSUR-UNAM, COLMICH, Universidad Rafael Landívar, 2023).

Cuadro 3.1. 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. El documento no constituía un corpus legal que pudiera remplazar toda la riqueza del derecho común, pues era claro que otros esfuerzos normativos como el Concilio de Trento y el Tercer Concilio Provincial de México pesaban en estos asuntos, así como podía saltar la costumbre y el estilo observado en las provincias a la hora de intentar acomodos, entre otros recursos. Sin embargo, fue evidente que, desde mediados del siglo XVII, el Consejo de Indias dio 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.[46]

En Guatemala, algunos ministros compartían esta mirada sobre la fuerza de la ley. Un ejemplo es la opinión del doctor don Pedro de Barreda, 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 indicó que se observara lo dispuesto en la recopilación, en la que básicamente

[46] Sobre este punto remito al trabajo de Víctor Tau Anzoátegui, «Entre leyes, glosas y comentos: el episodio de la Recopilación de Indias», en *El jurista en el Nuevo Mundo. Pensamiento. Doctrina. Mentalidad* (Fráncfurt: Max Planck Institute for European Legal History, 2016) y su hermoso libro *Casuismo y sistema. Indagación histórica sobre el espíritu del Derecho Indiano* (Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1992); y de Eduardo Martiré, «Algo más sobre Derecho Indiano (entre el *ius commune* medieval y la modernidad)», *Anuario de Historia del Derecho Español*, núm. 73 (2003).

se establecía que no se aplicaran cobros a los indios más allá de los aranceles. Pero también creía oportuno revisar lo que se obtenía en cuestión de raciones a los indios, para determinar «si es legítima dicha costumbre». Opinaba, pese a todo, que no era prudente que se gastara de los bienes de comunidad para mantener a los curas, de acuerdo con las leyes de la compilación.[47] Con este parecer, el presidente de la Audiencia, don Enrique Enríquez de Guzmán, mandó que los obispos y justicias seculares pidieran a los curas informes sobre lo que percibían en materia de raciones y servicio.[48]

La forma de cubrir estas obligaciones era colectiva y la responsabilidad recaía sobre el pueblo de indios. Por eso, la paga provenía casi siempre de los fondos de las cajas de comunidad. Así, desde el siglo XVI los ministros reales optaron por las finanzas de los pueblos para los desembolsos destinados al cura y el mantenimiento de la iglesia. En San Salvador, más allá 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, lo que sancionaba 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 justos 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.[49] Las miradas sobre estos bienes, sin embargo, cambiaron a finales del siglo XVII.

[47] AGCA, A3 (1), leg. 240, exp. 2976. Parecer del fiscal de la Audiencia de Guatemala, 1685, ff. 12r-13r.

[48] AGCA, A3 (1), leg. 240, exp. 2976. Auto del presidente de la Audiencia de Guatemala, 1687, ff. 15v-18r.

[49] 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. Anne Collins Cox, *Colonial Jacaltenango, Guatemala: The Formation of a Corporate Community* (tesis de doctorado, Tulane University, 1980), 197-198; AGCA, A1 (3), leg. 38, exp. 398. Provisión sobrecartada (autenticada) sobre la ración que deben dar a sus curas los tributarios del pueblo de Santiago Guatapique, 1737, ff. 5r-5v; Véase Oralia Elubia de León Maldonado y Oralia Angélica López Aguilar, «Los fondos de bienes de comunidades

Coincidentes con la opinión del fiscal y lo provisto por el presidente de la Audiencia en el caso de Escuintenango, que había llevado a la elaboración de informes sobre las raciones y los 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 otras cargas a su feligresía. Así, en la misma alcaldía mayor de Chiapa fue destacada 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 emitió una ordenanza para limitar los festejos y asegurar que solo las cofradías con licencias aprobadas pudieran funcionar, con penas para quienes no las observaren. A pesar de todo el esfuerzo del oidor, al final no se acataron sus ordenanzas y, en cambio, fueron sujetas a una dura crítica porque tocaban el nervio de los eclesiásticos y porque además existían desavenencias en el interior de la Audiencia.[50]

Parecían años turbulentos para los eclesiásticos, y a los obispos solo les quedaba mostrarse férreos en sus posiciones para defender los derechos de sus curas. En ese tenor, puede observarse cómo el mismo presidente que había mandado elaborar 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 pelo o darles latigazos cuando faltasen 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

indígenas en el Reino de Guatemala (1550-1821)». Informe de investigación (Guatemala: DIGI-USAC, IIHAA, 2002), 19-22.

[50] Mario Humberto Ruz, *Mohonyhovi Sanctissima Trinidad. Chiapa y su cofradía de la Vera Cruz al mediar el siglo XVII* (México: UNAM, 2019), 81-90.

contestar la posición del vicepatrono, argumentando que esta solo implicaba una pérdida de la autoridad de los curas ante los indios.[51] En esa línea defensiva, y en vista de que algunos ministros de la Audiencia se mostraban contrarios a las contribuciones de los indios destinadas a sus párrocos, no resulta nada extraño que el mismo Navas y Quevedo se viera 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*. El título es bastante sugerente 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 estableció en 1709 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 que estos gastos «eran prohibidos por las leyes […] no eran en utilidad del común de indios», por lo que se encargaba a las autoridades que solo se gastara en lo que consideraran para el culto y servicio de Dios.[52]

Eran ya los años de Felipe V y este 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 al frente de

[51] Ruz, *Mohonyhovi Sanctissima*, 54.

[52] León Maldonado y López Aguilar, «Los fondos de bienes», 19-22. A finales del periodo colonial, en el Reino de Guatemala estos fondos 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. Ana María Parrilla Albuerne 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, núm. 1 (2022).

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.[53]

Fue 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 entregaran a los curas el monto de la doctrina en relación con la tributación. Por otro lado, también se consiguió que la Real Hacienda completara el pago de los 184 pesos anuales por este concepto 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.

Una de las últimas medidas del monarca en materia eclesiástica aterrizada a Guatemala tendría 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 recogiera ninguna cantidad ni grande ni pequeña, en cuanto a raciones, servicios o cobros por administrar sacramentos, por considerar 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 establecido 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 cargas. Mientras, se indicaba a los prelados que no procedieran con censuras contra las justicias reales que tuvieran

[53] Agustín González Enciso, *Felipe V: la renovación de España. Sociedad y economía en el reinado del primer Borbón* (Pamplona: EUNSA, 2003), 74-83.

la responsabilidad de averiguar en estos menesteres, a quienes también se les pedía ejecutar castigo a aquellos que incurrieran en estas faltas.[54]

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.[55] 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 recibían los párrocos para su manutención estaban fundados en 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 a quien le correspondía arbitrar sobre «el medio más cómodo para socorrer con decencia la necesidad de los curas y sus doctrinas» y, así, él solo 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 las que el prelado exponía su razón se refería al punto de diezmos, del que los indios en el Obispado de Guatemala estaban exentos pero que al parecer los 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, el asunto era de primer orden: si las raciones y los servicios eran diezmos, entonces pasaban por justos y no debían ser sujetos a modificaciones; en cambio, si

[54] AGCA, A1, leg. 5776, exp. 48536. Sobre la Real Cédula de cofradías, guachibales y obvenciones de los curas de indios y ladinos, 1740, ff. 8r-17r.

[55] Beristain de Souza, *Biblioteca Hispano Americana*, II:332. Lastimosamente, no pude acceder a este para la investigación.

no contaban como derechos decimales, los indios habían caído en la injusticia de no haberlos pagado. Además, usando el recurso de la pobreza del obispado, se amparaba en el hecho de que en 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 pasado de ser padres y pastores a «carniceros de sus ovejas», según la comparación que hacía el fiscal de la Audiencia.[56]

Vista la respuesta del obispo al pedimento fiscal, y considerando la dificultad de innovar en todo el régimen de comunidades, la Audiencia no pudo más que concluir en 1744 que no se innovara por el momento en lo relativo al tema, que se guardara 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 solo recomendaba a los obispos que en sus visitas remediaran los abusos contra los indios.[57]

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 apreciarse que los acuerdos entre feligresía y ministros eclesiásticos pesaban lo suficiente como para ajustar las decisiones a la medida del territorio. 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 manifiesta el peso de lo consuetudinario

[56] AGCA, A1, leg. 5776, exp. 48536. El obispo de Guatemala sobre el punto de cofradías, guachibales y obvenciones, 1744, ff. 228-260

[57] AGCA, A1, leg. 5776, exp. 48536. La audiencia sobre el punto de cofradías, guachibales y obvenciones, 1744, ff. 225r-228r.

en situaciones en las que la ley escrita no alcanzaba a normar o, por lo menos, no era suficiente como para atender las complejidades en la vida real. Desde luego, sobre las cargas a la feligresía, especialmente a la india, la costumbre podía ponerse en entredicho si hacía peligrar la fe de los nativos.[58]

Estos ingresos, «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 este ministro recibía por los dos pueblos que componían el curato (Santa Ana y San Pedro Coatepeque) lo siguiente: a la semana, diez aves de a real cada una, seis reales de maíz y un real de huevos; en viernes y 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 «indiezuelillos» para guardar la casa y cuidar de la mula que usaba para administrar su parroquia. Según su estimado, este ingreso importaba 20 reales semanales (130 pesos anuales).[59] Por su parte, el bachiller Agustín García Vélez, cura de San Silvestre Guaymoco, recibía 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, así como la totalidad del servicio, provenía de la cabecera del curato. En cambio, a los demás pueblos únicamente les correspondía alimentarlo mientras se encontraba en ellos para oficiar la misa (cuadro 3.2).[60]

El curato de Caluco, por referir otro ejemplo, presenta una dinámica similar al de Guaymoco. En primer lugar, mantenía la costumbre de dar

[58] En torno a la costumbre, el propio derecho canónico tenía formas para adoptarla. Sebastián Terráneo, «La costumbre en el Derecho Canónico Indiano», *Anuario Argentino de Derecho Canónico* 20 (2014).

[59] 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.

[60] AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Vicarías territoriales, Sonsonate, leg. 1, Relación jurada del curato de San Silvestre Guaymoco, 1689, ff. 1r-3v.

al cura la ración mientras este se encontraba 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, candelas, pescado, manteca de puerco y huevos. La leña y el zacate era producto del servicio que se le prestaba (véase cuadro 3.3).[61]

Cuadro 3.2. 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.

Sobre el papel desempeñado por estas contribuciones en la economía parroquial, Carrillo Lobato, párroco de Santa Ana Grande, reconocía 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 que estos

[61] AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Vicarías territoriales, Sonsonate, leg. 1, Relación jurada del curato de San Pedro Caluco, 1689, ff. 1r-4v.

emolumentos que se daban 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.[62] Pese a este tipo de argumentos, consta que en el siglo XVIII los indios sí pagaban derechos parroquiales en varios pueblos, así como las raciones, el servicio y los demás pagos acostumbrados, como se verá en el apartado dedicado al tema. Y, más aún, con mucha probabilidad las cifras reportadas por los párrocos no correspondían con las exacciones.

Cuadro 3.3. 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 vigilias, 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*; 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

* 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.

En algunos curatos las raciones permitían un sustento que le aseguraba el mantenimiento al eclesiástico y se pagaba en distintos tiempos

[62] 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.

(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 recibiera, a finales 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 12 gallinas, una fanega de maíz (con valor de seis reales) y dos 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 daban ocho reales de manteca, sal y 12 huevos en días de vigilia y los viernes. Respecto al servicio, se le ofrecía una india, dos molenderas, dos muchachos para atender el servicio de la cocina y otros dos para el cuidado de la casa del párroco.[63]

Un aspecto más a considerar en relación con el 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 el 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 el 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), cuatro cargas de zacate, un fiscal, un mayordomo y un caballerizo, así como los muchachos y muchachas de doctrina, que eran «los que

[63] AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Vicarías territoriales, San Vicente, leg. 1, Relación del curato de Santiago Nonualco, 1688.

el señor cura pidiere».[64] 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; ahí 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.[65]

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.[66] En el pueblo de Quezaltepeque, de administración secular, entre los bienes de comunidad se contaban unas tierras en las que se sembraba jiquilite y un obraje para fabricar tinta añil con lo que se cultivaba ahí mismo, de cuyo beneficio 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 la manutención del cura.[67]

[64] 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.

[65] Ruz, *Memoria eclesial*, III, Visita y sumaria secreta de Santos Inocentes Cuzcatlán, 1720.

[66] 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.

[67] 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.

¿Cuál era el costo de este sustento para las comunidades?[68] Sin duda, era considerable en algunos casos, pues se drenaban varias decenas de tostones para este fondo, o al menos así quedó inscrito en las cuentas de comunidad de 1716 de los pueblos que eran administrados en las doctrinas dominicas de Cojutepeque (San Juan Cojutepeque, San Martín Perulapán, San Bartolomé Perulapía, San Pedro Perulapán) 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 siete a las 12 fanegas en donde se ha podido identificar), las reses (de 12 a 14 anuales, 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 (véase cuadro 3.4).[69]

Lo hasta aquí expuesto no debe dar paso, sin embargo, a considerar que los bienes de comunidad eran 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 hizo el obispo Gómez de Parada en 1733, pues cada una de las cofradías de San Sebastián, de las Ánimas del Purgatorio y la de Nuestra Señora de la Asunción daba una res cada tres meses en calidad de ración «por costumbre inmemorial». Este no era el caso, como

[68] 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 Andrés Lira González, «La voz comunidad en la recopilación de 1680», *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* v, núm. 18 (1984)», 79-81; Bernardo García Martínez, *Los pueblos de la sierra: el poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700* (México: Colmex, 2005), 102.

[69] 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.

podía esperarse, de una cofradía ladina como 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 entregaban 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.[70]

Cuadro 3.4. Dinero de comunidad de las doctrinas de Cojutepeque y Tonacatepeque invertido en el sustento de sus curas, 1716

Pueblo	Monto
San Martín Perulapán	65 tostones
San Bartolomé Perulapía	14 tostones
San Pedro Perulapán	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.

En los pueblos de los curatos de Guaymoco y Caluco pudo haber sucedido lo mismo, pues los curas asentaron, en sus relaciones juradas fechadas en 1689, que recibían la ración cada vez que llegaban a oficiar las misas de las cofradías.[71] De igual forma sucedía en la parroquia de San Juan Olocuilta, en donde estas asociaciones daban respectivamente

[70] Ruz, *Memoria eclesial*, v, Visita al curato de Nuestra Señora de la Asunción Ahuachapán, 1733.

[71] 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

una res al cura cada año. 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».[72]

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 cubrirlos no coincidía con aquellos curatos seculares, dado que, una vez más, la forma 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 *tlapiani* (tapián) 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 la ración, pues además del real que daba cada pueblo los viernes, a partir de entonces debía contribuirse con otro cada miércoles.[73] Debe recordarse que tanto curas como vicarios podían disponer de la mano de obra de indígenas para todo lo que tuviera que ver con la iglesia. Aquí es donde las libertades interpretativas podían entrar en juego.[74]

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 en su defensa obispos como Navas y Quevedo o Pardo de Figueroa. Así, se observa cierta permisividad por el hecho de que los mitrados sancionaran la costumbre y, al advertir cambios, generalmente en detrimento de los indios, se

[72] Ruz, *Memoria eclesial*, v, Visita al curato de San Juan Olocuilta, 1733.

[73] Ruz, *Memoria eclesial*, v, Pesquisa secreta en la coadjutoría de Texacuangos, 1733.

[74] Taylor, *Ministros de lo sagrado*, 1999, I:191.

buscara el remedio privilegiando las prácticas más antiguas establecidas en las parroquias. Es lo que sucedió en el mismo caso de Texacuangos, donde el obispo Gómez de Parada, al enterarse en 1733 del aumento en el servicio y al conocer las declaraciones de los indios en el sentido de que el aumento ya llevaba ocho años en vigor, ordenó que «sólo den el servicio que antes daban, que se compone de un portero, que llaman limosnero, y un tapián de cada otro».[75]

Las cantidades, formas y ciclos en que los pueblos cubrían estas dos obligaciones quedaban inscritos en la memoria colectiva de las fundaciones parroquiales. El párroco en turno negociaba con los indios la entrega de la ración y del servicio en los 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, siendo la más común la de recurrir a las autoridades, pero también la de la rebelión abierta —aunque escasa en las regiones analizadas—.[76] 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 efecto, en 1683 los principales de este pueblo acudieron ante el ordinario para denunciar la mala administración de su cura, el bachiller don Bernardo Avilés. Entre sus múltiples quejas sobre su desempeño asentaron que les solicitaba 12 gallinas, igual número de candelas y una fanega de maíz

[75] Ruz, *Memoria eclesial*, v, Visita a la doctrina de Texacuangos, 1733.

[76] Véase Edward P. Thompson, «La economía 'moral' de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII», en *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial* (Barcelona: Crítica, 1984).

como ración. Avilés, de hecho, no negó haberles pedido esto, pero en su defensa apeló a 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».[77]

La respuesta de don Bernardo informa, además, sobre los motivos que al parecer estaban detrás de las quejas de los indígenas. Y es que, al referirse a estos principales como gente «sin temor de Dios», «de mala voluntad», «con poca inclinación a las cosas de la Iglesia» y con costumbre de «andar con sus curas en pleitos», el párroco decía que la conjuración se debía a un ministro que pretendiera sujetarlos.[78] En este tenor incluso podría aventurarse una hipótesis, igualmente basada en lo dicho por Avilés: el acuerdo sobre la contribución al ministro eclesiástico, junto a su rompimiento evidenciado en la queja, se habría dirigido al peligro que corría una autonomía religiosa que podía ser ejercida en los montes que circundaban Metapán y a los que, comúnmente, recurrían algunos indios para librarse de las obligaciones espirituales y practicar una religiosidad con la que, claramente, el clérigo no estaba de acuerdo.[79] ¿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? La

[77] 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:191-192. Es decir, puede que se tratase de casos en los que el servicio se realizaba por cumplir con una obligación y no por convicción.

[78] AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Vicarías territoriales, San Salvador, leg. 1, Sobre las quejas de los principales de San Pedro Metapán, 1683-1685.

[79] El monte, en tanto asentamiento proclive a la dispersión, era comúnmente asociado por las autoridades al paganismo y la barbarie. Para el caso de los kaqchikeles del valle central de Guatemala y los llamados montañeses (ajpajuyu' o pajuides), véase Héctor Concohá Chet, «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*, ed. por Robinson Herrera y Stephen Webre (Guatemala: Editorial Universitaria, 2013), 19-41.

respuesta podría ayudar a explicar el fuerte 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 argumentaba que su intención era «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.[80]

Los indios que interpusieron la queja decían que el cura los hostigaba demandándoles más de lo acostumbrado para su sustento; sin embargo, según afirmaba el eclesiástico, solamente se les pedían dos pollos y dos 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 encontraba en el pueblo. En viernes y cuaresma solo daban cuatro huevos, un cajete de manteca y un jarrito de leche, además de pescado capturado en 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.[81]

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

[80] 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.

[81] AGCA, A1 (3), leg. 55, exp. 563. El Br. D. Andrés de Aragón, cura de Gotera, acusa de calumnia a varios, 1704, ff. 2r-4v.

en exceso 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 en 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 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, vigilias 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.[82]

Se trae a colación lo ordenado por Sánchez Araque porque, más de 100 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 disposiciones de este tipo, pasando además por alto los acuerdos previos negociados entre las partes. Así lo hicieron en 1737 los indios principales de Santiago Guatapique, en el curato de San Francisco Gotera, al solicitar una copia de las referidas ordenanzas para que fueran

[82] 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.

publicadas y retomado su cumplimiento 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 ponedoras, dos pollos roncos, un cántaro de leche, dulce de miel y plátanos, cinco medios almudes de maíz». Los viernes exigía «doce pescados mojarras, 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.[83]

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 solo la observancia estricta de lo dispuesto por 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 muestra 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 anteriores 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, que los distintos actores modelaban de manera flexible, como lo podían hacer con el gobierno mismo.[84]

Un último aspecto a 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

[83] 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.

[84] Véase Víctor Gayol, «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*, ed. por Nelly Sigaut y Thomas Calvo (Zamora: Colmich, 2015), 141-160.

permiten vislumbrar cómo la parroquia era también un espacio importante para la generación de bienes —o la captación de excedentes—, susceptibles de ser puestos en los circuitos comerciales.

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 afianzar el dominio eclesiástico y al mismo tiempo abonar al fortalecimiento de los vínculos económicos entre regiones, toda vez que trasladaban bienes de los pueblos de indios a los circuitos de carácter económico. 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 por concepto de raciones? ¿En qué invertían sus ingresos los curas?

Esta pregunta es difícil de responder sin un respaldo documental sólido, aunque se pueden dar algunas pistas. Se sabe 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 algunas de las regiones.

Por ejemplo, el Br. Joseph Dardón, cura de Suchitoto, adquirió en 1679 una hacienda de campo llamada La Asunción, que estaba en términos de la parroquia que él administraba. El precio de esta propiedad era considerable: 12 304 pesos, de los cuales 7 390 se debían por distintos censos que se habían impuesto sobre la unidad productiva. De entre estos resaltaba uno, de 4 540 pesos, que había sido pactado entre un dueño anterior y ni más y ni menos que don Pedro de Lira, un poderoso comerciante salmantino perteneciente a la elite capitalina de Guatemala de la primera mitad del siglo XVII. Esta compraventa había sido tratada con don Juan Farfán, un vecino de la villa de Sonsonate, pero de ella estaba al tanto el hijo de don Pedro, don Francisco de Lira y Cárcamo, quien le había solicitado a Dardón que reconociera la deuda que pesaba sobre su nueva propiedad, lo que permite subrayar una proyección económica

de Santiago hacia las provincias del reino en la que, por supuesto, el clero de parroquia no quedaba al margen.[85] Similares adquisiciones hicieron otros curas, como sucedió en 1710, cuando el maestro don Juan Jacinto Carrillo Lobato, cura de Santa Ana, compró en un valle de su jurisdicción dos sitios de estancia en 1888 pesos, ciertamente más modestos que la hacienda comprada por Dardón, pero de igual manera con un obraje de añil y también con ganado para su beneficio económico.[86]

Por su parte, el bachiller don Francisco Tomás de Rosas y Castro, cura de Ahuachapán, ejemplo del carácter empresarial que podían llegar a tener estos ministros en sus parroquias, declaraba en su testamento que dentro de su jurisdicción poseía alrededor de 300 reses, 40 yeguas y caballos, tres mulas, cuatro machos y cuatro mulas de caballeriza. A ello se le sumaban sus casas principales en Santiago de Guatemala, valuadas en unos 8000 pesos, y algunos créditos que había otorgado de su propio capital. Resaltaba también un pleito por 9000 pesos que pendía en el Consejo de Indias contra los herederos de otro poderoso hombre de Santiago de Guatemala, el maestre de campo don Pedro de Lara Mogrovejo.[87]

Estos indicadores hacen referencia a una actividad económica amplia que alcanzaba incluso a los comerciantes que se insertaban en redes de grandes alcances. De hecho, en las cadenas de producción y comercialización 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 100000 pesos a su

[85] AGCA, A1, leg. 531. Reconocimiento de censo por parte del Br. D. Joseph Dardón, 1680, ff. 24-25v. Sobre don Pedro de Lira y don Francisco de Lira y Cárcamo, en el contexto de la elite política y económica del Reino asentada en Santiago de Guatemala, véase Stephen Webre, *The Social and Economic Bases of Cabildo Membership in Seventeenth-Century Santiago de Guatemala* (tesis de doctorado, Tulane University, 1980), *passim*.

[86] AGCA, A1, leg. 618. Venta de dos sitios de estancia al Mtro. D. Juan Jacinto Carrillo Lobato, cura de Santa Ana, por 1888 pesos, 1710, f. 45-47. Sobre Lara Mogrovejo véase también Webre, *The Social and Economic*, *passim*.

[87] AGCA, A1, leg. 654. Testamento del Br. D. Francisco Tomás de Rosas y Castro, 1704, f. 1.

muerte en 1764. Es notorio cómo su red se ampliaba a distintos eslabones económicos de la región.[88]

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 los ingresos de los curas y de ese modo estuvieron enterados de que los párrocos drenaban los excedentes de los pueblos de indios más allá de las necesidades básicas que debían cubrir. Estos pequeños empresarios vieron, entre finales del siglo XVII y la primera mitad del XVIII, cómo su ámbito de actuación, dentro y fuera de la parroquia, podía ser cuestionado, aunque no significara 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, pues también estaban involucradas en este tipo de dinámicas.

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 su presencia ahí como acto jurisdiccional suponía que se encontraba sobre un territorio que reconocía la autoridad del prelado o que, por otra parte, buscaba ser aprehendido por el control diocesano. No siempre el espacio 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

[88] En este sentido, el trabajo de Robert Patch es indispensable para comprender los negocios de Cornejo. Véase Robert W. Patch, «Cura y empresario: los préstamos financieros de Mateo Cornejo y la producción de añil en El Salvador, 1764-1780». *Mesoamérica* 48 (2006).

tiempo signo y construcción del territorio episcopal».[89] 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 sus principales objetivos la reforma de las costumbres, la promoción de la religión y la sana doctrina, además de la práctica disciplinaria a ministros y fieles, lo cierto es que, sin disociarse de estos elementos también podían ser herramientas útiles para los prelados en sus proyecciones sobre lo que debía ser su diócesis, ya que contribuían a 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 curatos seculares y regulares, fueron estos últimos los que motivaron indagaciones más detalladas sobre su administración. En este sentido, la guerra que el dominico fray Francisco Ximénez, en el séptimo libro de su conocida crónica, consideró declarada se combatió en dos frentes: 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 el cronista dominico no opinaba 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».[90]

Debe entenderse que la decisión del obispo de llegar a las administraciones religiosas con la ayuda de su visitador Sánchez de las Navas tenía una intención política que se insertaba en la maraña regular/secular que sobrevivía a su manera a inicios del siglo XVIII. Aunque hay que

[89] Véase Zaballa Beascoechea, «Las visitas pastorales», 20-21. También Traslosheros, *Historia judicial eclesiástica*, 33-34.

[90] Francisco Ximénez, *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), 63-64.

decirlo, no con un rechazo tan férreo por parte de los párrocos regulares de sujetarse al ordinario como el presentado en los siglos XVI y XVII, cuando puede hablarse de dos proyectos de Iglesia diferenciados.[91] Esta lucha tenía a la administración de las doctrinas en el corazón de la disputa y, desde luego, su posible secularización, a lo que no estaban ajenos tanto Álvarez de Toledo como Sánchez de las Navas, quienes buscarían ante la Santa Sede y el Consejo de Indias, sin éxito, la transferencia de las doctrinas al clero secular.[92]

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, «volvió a suscitar sus iras, porque esas solo eran para los religiosos», dice Ximénez.[93] Desde luego, para ese momento los religiosos se encontraban alertas y expectantes de las actuaciones del prelado y su

[91] Álvarez de Toledo, como su visitador Sánchez de las Navas, eran precedidos por su reputación. Los dominicos de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala ya conocían el actuar del ordinario por haber sido antes obispo de la Diócesis de Chiapa y Soconusco, en donde estos religiosos administraban la mayoría de doctrinas. Ahí se dedicó, según los dominicos, 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 hacerse referencia a la actuación supuestamente expoliadora de Álvarez de Toledo. Bien pronto se ganó este mitrado la mala fama, que lo 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. Paradójicamente, aunque ha sido muy sonado en la historiografía sobre principios del siglo XVIII, su gestión como cabeza del obispado sigue aguardando un estudio sistemático que por fin supere la narrativa elaborada por Ximénez. Una buena introducción de su prelacía en Mario Ruz, «Notas introductorias», en Ruz, *Memoria eclesial*, II, 25-33 y Silvia Consuelo García Nájera de Pinillos, *Juan Bautista Álvarez de Toledo (1655-1725), obispo de Chiapas y Guatemala* (tesis de licenciatura, Universidad del Valle de Guatemala, 1998). Respecto al levantamiento en la alcaldía mayor de 1712 y sus causas, incluyendo el actuar de este obispo, véase Juan Pedro Viqueira Albán, «Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712», en *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, ed. por Juan Pedro Viqueira y Mario H. Ruz (México: UNAM, CIESAS, CESMECA, Universidad de Guadalajara, 1995).

[92] Sobre esto último, véase Oss, *Catholic Colonialism*, 137.

[93] Ximénez, *Cuarta parte (libro séptimo)*, 123.

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.[94]

En la visita hecha a los dominicos del convento de San Salvador, entre otros aspectos, se tocaron los intereses económicos de los frailes en relación con la población india.[95] Estos provechos en beneficio de la casa conventual, como era de esperarse, se vinculaban con el papel de la población india en la economía, además de que eran importantes para las provincias religiosas en la lucha por mantener sus parroquias.[96] Y, al margen de que esta visita haya estado viciada (como sugiere Ximénez y

[94] AGCA, A1, leg. 1583, exp. 10227. Para que el obispo con vista del auto inserto suspenda el curso de la visita en que está entendiendo el licenciado don Joseph Sánchez de las Navas, 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 las funciones de párrocos que cumplían los regulares. AGCA, A1, leg. 1522. Real Cédula, 1681, f. 2.

[95] También otros actores pretendieron alterar el curso que, se suponía, debía seguir el gobierno. Aprovechando la llegada de don Joseph Sánchez a la ciudad de San Salvador, por ejemplo, un grupo de más de 50 mulatos organizó un movimiento para protestar contra la imposición del tan irregular tributo 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.

[96] 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, lo que agravaría la situación de 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, Para que el obispo con vista del auto

que es un llamado a la cautela para su análisis), aporta 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 sansalvadoreña (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 Santiago Aculhuacan, administrados por los conventuales de San Salvador, con respecto al servicio, las raciones y otros cobros pretendidos por los mendicantes.

En la doctrina de Santos Inocentes Cuzcatlán, conocida también en algunos momentos como San Jacinto, 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 dominicos, según los testimonios que se pidieron a los justicias y principales de cada uno de estos pueblos, llevaban sus emolumentos, que incluían cuatro fondos: 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 con el calendario litúrgico de la parroquia.[97]

Es de recalcar que el intenso ciclo litúrgico promovido por los doctrineros dominicos significó desembolsos que corrían a cargo de las comunidades y cofradías, como lo demuestran los testimonios de los indios de estos pueblos. 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 visitador.

---

inserto suspenda el curso de la visita en que está entendiendo el licenciado don Joseph Sánchez de las Navas, 1719, f. 377r; Ximénez, *Cuarta parte (libro séptimo)*, 111.

97 Ruz, *Memoria eclesial*, III, Averiguación sumaria sobre las quejas contra el convento dominico de San Salvador, 1719, y Visita y sumaria secreta de Santos Inocentes Cuzcatlán, 1720.

Cuadro 3.5. Raciones y servicios en la doctrina de Cuzcatlán, 1720

Pueblo	Ración	Servicio
Barrio 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, especies, 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 eal de pan, 1 real de candelas, 1 real de manteca, 12 huevos, verduras, ajos, cebollas y especias, ½ 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*	2 gallinas, 4 almudes de maíz, 1 real de pan, ½ real de manteca, ½ real de rapadura, 1 real de carne, ½ real de candelas, ½ 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.

* 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 Aculhuacan.

Fuente: Ruz, *Memoria eclesial,* III, Averiguación sumaria sobre las quejas contra el convento dominico de San Salvador, 1719, y Visita y sumaria secreta de Santos Inocentes Cuzcatlán, 1720.

Del cuadro anterior se colige que las contribuciones que pagaban los indios eran considerables, pese a que varias de ellas se encontraban en calidad de «voluntarias» según la costumbre, aunque en buena parte se habían vuelto una carga obligatoria y pesada. También era el caso de las misas de devoción a san Isidro que se decían en el pueblo de Santa Cruz Panchimalco cuando no había lluvias. Llegaron a instituirse como fijas y con una limosna de 12 reales. Era claro que los dominicos habían aprovechado una situación eventual, que de ninguna manera puede considerarse regular —la falta de lluvias—, para establecer una cuota estable. Por otro lado, en ese pueblo tampoco estuvo exenta la Pascua de Navidad, cuando lo común era ofrendar voluntariamente lo que se quisiera, pero que había sido instituido para que se aplicara una derrama y recaudar al menos 11 pesos.[98]

Sin embargo, no podría afirmarse que los regulares fueran los únicos que recibían onerosos emolumentos o 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 soportaba el cura eran muchas, como alegaron varios 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.[99] Todo ello muy a pesar de que por esos mismos años el clero secular de la diócesis, o al menos una parte de este, dirigió al rey una carta en la que se quejaba extensamente de la administración regular y los múltiples atropellos y calumnias que, se decía, dirigían hacia el clero diocesano, negando que las contribuciones de los fieles en parroquias de clérigos fueran tan excesivas como en

[98] 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 maltrató de palabra», según decían. Ruz, *Memoria eclesial*, III, 339, Visita y sumaria secreta de Santos Inocentes Cuzcatlán, 1720.

[99] 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.

las de regulares.[100] 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.[101]

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,[102] los indígenas sujetos a esa administración daban sacristanes para el servicio de la iglesia «desde tiempo inmemorial» y otros para su mantenimiento. Lo mismo se podía decir sobre los padres seráficos, quienes tenían sancionadas estas contribuciones.[103] ¿A qué se debía, entonces, esta indagatoria tan meticulosa?

A modo de explicación, y tomando en cuenta que este fenómeno pudo haber tenido múltiples aristas,[104] 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 a 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

[100] AHN, Diversos-colecciones, 33, núm. 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.

[101] Oss, *Catholic Colonialism*, 85-86.

[102] 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.

[103] Ruz, *Memoria eclesial*, III, 232, Averiguación sumaria sobre las quejas contra el convento dominico de San Salvador, 1719.

[104] Se sabe, por ejemplo, que en otras diócesis los conflictos dentro del clero podían dar paso a que los indios expusieran las onerosas contribuciones que eran obligados a pagar. Solís Robleda, *Entre la tierra*, 194-196.

que, al igual que los del valle central de Guatemala, revestían una importancia capital por la mano de obra que representaban para la población española y ladina, 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. Eso mismo permite explicar por qué fue que el diocesano se concentró en esta región y no en otra como San Vicente o San Miguel, en las que existían dinámicas económicas muy distintas que dependían menos de la fuerza de trabajo india.

Si se sigue la afirmación de Robert Patch, quien señaló que la organización del trabajo en San Salvador era monopolizada por el alcalde mayor de San Salvador, el énfasis de Álvarez de Toledo cobra mayor sentido.[105] Vinculado con lo que sucedía en otros casos como el de la jurisdicción de la Verapaz, también administrada por dominicos, puede decirse que los frailes predicadores pudieron haber sido fundamentales para adelantar el dinero que pasaba a manos de los ministros provinciales para el repartimiento de algodón en función de que las indias lo hilaran.[106] Las diferencias entre la Verapaz y San Salvador, sin embargo, son de tomar en consideración. En la primera, los dominicos tenían una fuerza incomparable desde el siglo XVI, y poco se les podía disputar su hegemonía; en cambio, en la segunda región había más posibilidad de intervenir.[107]

[105] 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 a la intensa actividad económica salvadoreña en el siglo XVIII. Robert W. Patch, «Imperial Politics and Local Economy in Colonial Central America», *Past & Present* 143 (1994) supone un primer avance en ese sentido. Por otro lado, aunque en el extremo oriente de la diócesis (San Miguel) 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.

[106] Solórzano Fonseca, «Las comunidades indígenas», 120.

[107] Recomiendo la lectura de la obra todavía vigente de André Saint-Lu, *La Vera Paz. Esprit évangelique et colonisation* (París: Centre de Recherches Hispaniques, Institut d'Études Hispaniques, 1968). Los intentos de sacar adelante un proyecto diocesano en el siglo XVI son analizados en Chiquín Enriquez, «¿Una jurisdicción imposible?».

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, ya en manos de los clérigos.[108] 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.

Se cuenta con alguna información respecto a cómo los frailes organizaban el trabajo 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, como sucedía en la Verapaz.[109] Entre otras vejaciones se incluía el 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 ocupaban de cosecharlo, producir añil y tomar los beneficios para sí.[110]

Con estos antecedentes, junto a las ansias secularizadoras, el mismo obispo fue contundente en cuanto a las intenciones de 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

[108] Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral*, 1:100-117.

[109] 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.

[110] Ruz, *Memoria eclesial*, III, 331, Visita y sumaria secreta de Santos Inocentes Cuzcatlán, 1720.

cambio, decía que proveería clérigos seculares, «que, sujetos inmediatamente, y obedientes a la jurisdicción ordinaria eclesiástica, observen sin tantas dificultades lo que se les mandare». [111]

Todos ellos eran intentos 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 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 diocesano se dio en la primera oleada de secularizaciones propuestas desde Madrid. Así, debe mencionarse que para la segunda mitad de la década de 1750 los clérigos ya se encargaban de toda la geografía eclesiástica de las cinco regiones analizadas. No puede decirse lo mismo de otras áreas del obispado.

La promoción de ciclos litúrgicos locales

La cristianización pretendida por las instituciones eclesiásticas, bajo el manto del Real Patronato, no hubiera podido extenderse sin un fondo de recursos de diversa índole, como imágenes, sermones, pinturas, dramatizaciones y lecturas, por mencionar 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, por lo tanto, bebió de un calendario litúrgico

[111] 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.

que motivaba el «aparato festivo». Como explica Antonio Rubial, este se dividía en tres celebraciones: 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 cristológicas.[112] 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.[113]

En todas las regiones, la dimensión religiosa de la fiesta tuvo sus manifestaciones propias y, aunque con una impronta diocesana, el ciclo litúrgico se construyó casi siempre de manera local. Lejos de la ritualidad promovida en una capital como la de Santiago de Guatemala, llena de edificios religiosos que marcaban, con sus campanas, el tiempo sacro, en los contextos a los que se aboca este estudio la fiesta tuvo un vínculo con la intensa actividad agraria de aquella sociedad y con el encuentro de los diversos actores sociales: desde las elites locales, los ministros, reales y eclesiásticos, hasta los ladinos y los pueblos de indios.[114]

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: cofradías, hermandades y guachibales.[115] Estas corporaciones se extendieron, como expliqué, a lo largo de toda la Diócesis de Guatemala y

[112] Rubial García, *El cristianismo en Nueva España*, 33-35.

[113] Rubial García, *El cristianismo en Nueva España*, 35. Aunque también se mantuvo la práctica de algunos de estos rituales, mientras que otros se transformaron. Véase al respecto Ruz, «Amarrando juntos».

[114] Castellón Osegueda, *Vida, alimentación y fiestas*, 182-195.

[115] En Sonsonate y San Salvador, 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 organizaban celebraciones periódicas. Montes Mozo, *Etnohistoria de El Salvador*, 1:22; Hill, «Manteniendo el culto», 61-62.

constituyeron espacios importantes para la reproducción de la vida dentro de la comunidad parroquial, tanto para la población indígena como para la que no lo era.

Es muy difícil hablar de las parroquias y su sustento sin hacer referencia a estas asociaciones de fieles. Como lo indica un estudio reciente para Sonsonate y San Salvador, 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 y, como fue muy común entonces, trascendieron la esfera de lo normado. Resaltaba, además, la contribución económica que significaron para las parroquias, no solo en el sostenimiento del culto, sino también en la base material con la que podían proveer a las fábricas de las iglesias.[116]

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 fueron muchas veces 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.[117] Sin quitarle importancia al 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 litúrgicos, también es menester resaltar el aspecto social que revestían estas asociaciones.[118]

Aunque no es objeto de este estudio, puede decirse que no son pocos los casos en los que estas cofradías, hermandades y guachibales encarnaron formas de cohesión entre la población (no necesariamente

[116] González Torres, «Vida material y espiritual», 17-21.

[117] Solórzano Fonseca, «Las comunidades indígenas», 119-121.

[118] 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*, 232-233.

étnica). Para cierta parte de la población indígena estas habrían representado una oportunidad para la recuperación de «antiguos espacios de culto público», como lo señala Mario Ruz sobre la extensa área maya (que incluía una pequeña porción de San Salvador).[119] Para varios sectores de la sociedad, la cofradía representó una institución ideal en la canalización de expresiones culturales y también como medio para hacer valer la notabilidad alcanzada, por lo general en espacios urbanos.[120] De cualquier manera, las confraternidades parecen haber sido cuerpos en los que fue posible un acercamiento entre distintos grupos sociales.

Estas asociaciones de fieles contaban, para la época, con un completo 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. Entre estas últimas resaltan las que tenían importantes cantidades de ganado y posesiones de tierra sembradas con jiquilite y obrajes para procesarlo. En los años de estudio, de hecho, varias cofradías y hermandades aumentaron sus bienes y participaron activamente en el crecimiento económico regional.

Todo el marco de captación de recursos se reforzaba debido al 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 incluyó en sus constituciones el conjunto de obligaciones que se contraían con respecto a las celebraciones religiosas: una misa cantada de forma mensual, con procesión, y, asimismo, en la festividad del patrono se proponía misa, sermón, procesión y primeras vísperas.[121] En San Miguel, los mayordomos de la hermandad del Señor de la Piedad, al querer elevar esta asociación a cofradía en 1722, «para el

[119] Ruz, «Una muerte auxiliada», 26.

[120] Baptiste Bonnefoy, «Notabilidad urbana, poder y evergetismo en la Guatemala colonial», *Fronteras de la Historia* 26, núm. 1 (2021), 200-228.

[121] AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Cofradías, caja 4, exp. 16, Constituciones de la cofradía de San José, Chalchuapa, 1682, f. 2r.

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 todos los viernes del año.[122]

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 dejan claro que estos ingresos eran los más seguros ya para finales del siglo XVII, al menos en los lugares en los que la vida en orden era más segura. Para otros casos, como en las regiones de San Vicente y San Miguel, otros ingresos como las primicias ganaban mayor peso para los curas, y de ahí que se promoviera la integración territorial por medio de ayudas de parroquia, reconocimiento de edificios de culto y fundación de nuevos curatos.

De cualquier modo, existían ciclos en estas asociaciones 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 cantidad 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 cantidad de cofradías y festividades, la realidad es que, en uno de los pueblos anexos, Nejapa, se hacían cuatro, aunque solo hubiera tres cofradías. En contraste, en Quezaltepeque únicamente se realizaban dos, a pesar de que existieran tres cofradías (véase cuadro 3.6).[123]

[122] 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.

[123] AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Vicarías territoriales, Sonsonate, leg. 1, passim; San Vicente, leg. 1, *passim*.

Cuadro 3.6. Cofradías meseras y festividades celebradas en algunas parroquias, *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
San Juan Olocuilta	16	25
San Pedro Metapán	13	13
San Vicente	4	4
San Salvador	18	18

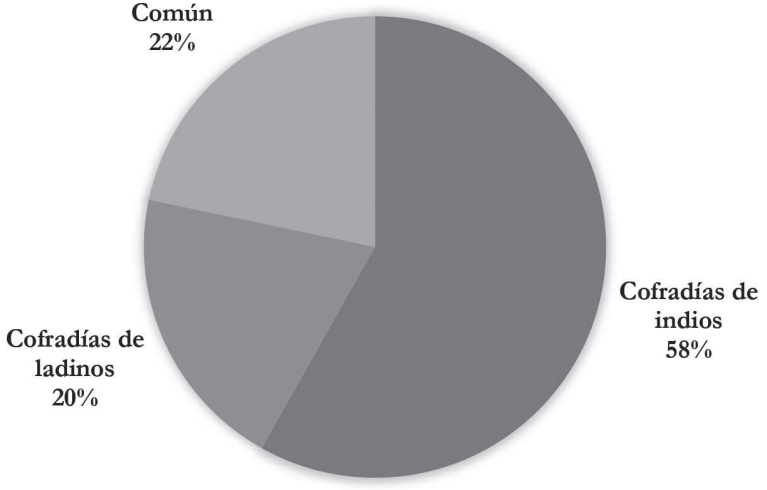
Fuente: AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Vicarías territoriales, Sonsonate, leg. 1, *passim*; San Vicente, leg. 1, *passim*.

¿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 a parroquia, pues dependía de la intensidad con que se promovía el ciclo y la fundación de asociaciones de fieles. Aquí también se precisa una diferenciación regional. Ya para la primera mitad del siglo XVIII, el caso de Izalco, en Sonsonate, 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 fondo en la economía local 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 entre 19 pesos (cofradía de Santa Rosa) y 53 (cofradía del Santísimo Sacramento), hasta llegar a los 453 pesos y dos reales, entre misas meseras, festividades y todo lo que estas 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 dos reales. Es de resaltar que una de estas festividades, la de San Lucas, se realizaba en un cacaotal, cuya renta alcanzaba para pagar una misa de dos pesos. Por último, las seis cofradías y una única hermandad de ladinos, a pesar de contar con principales notables, entregaban menores sumas a los curas por sus servicios en las actividades anuales en las que estaban involucrados. La mayoría de ellas no rebasaban los 20 pesos de derechos, mientras que solo 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 20 % de estos costos. Y, al sumar este registro, resulta que en esta parroquia se percibían 779 pesos y cuatro reales únicamente por este concepto (véase gráfica 3.1).

Gráfica 3.1. 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 previa también puede concluirse que, aunque las cofradías pudieran contar con muchos recursos (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 recursos destinados a los edificios de culto.[124] También esto pudo haber influido para que estas asociaciones no pudieran contar con dinero como principal y que las limosnas únicamente alcanzaran para cubrir los gastos básicos de funcionamiento.[125]

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 allegaban recursos y, eventualmente, los invertían, especialmente en el culto, aunque también alcanzaba para la concesión de créditos. 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 cómo se podía reunir poco más de 370 pesos en un año juntando las limosnas recolectadas entre los cofrades, además de cantidades legadas en testamentos y réditos de censos. Sin embargo, de esta cantidad podía gastarse 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, bálsamo del estoraque, misas, festividades, ministros, cantores, trompeteros, mandatos e incluso chocolate para los cantores y sacristanes). El resto se destinaba a engrosar un recurso principal que en ocasiones se destinaba a créditos. En este caso, se optaba por imponer un gravamen a las propiedades a

[124] 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*, 278-279.

[125] Adriaan van Oss señala algo que se confirmaría para algunas regiones 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.

manera de censo.[126] Además, al margen de todo ello, es claro que el mayor beneficiado de la actividad de la cofradía era el párroco. Por ejemplo, por sus servicios, dejando fuera lo gastado en insumos para las celebraciones religiosas, las cuentas muestran que, en medio año, el párroco de Sonsonate recibía 173 tostones por misas y festividades (véase cuadro 3.7).

Cuadro 3.7. 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 se observa en los autos que surgieron de la visita del 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. No deja de llamar la atención lo que reportó la pesquisa a estas parroquias sobre este fondo. Para una aproximación se puede echar mano de las quejas presentadas por varios indios de la doctrina de Cuzcatlán (véase cuadro 3.8).[127]

[126] 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 María Dolores Palomo Infante, «'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), 159-162.

[127] Ruz, *Memoria eclesial*, III, Averiguación sumaria sobre las quejas contra el convento dominico de San Salvador, 1719, y Visita y sumaria secreta de Santos Inocentes Cuzcatlán, 1720.

Cuadro 3.8. 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: Ruz, *Memoria eclesial*, III, Averiguación sumaria sobre las quejas contra el convento dominico de San Salvador, 1719, y Visita y sumaria secreta de Santos Inocentes Cuzcatlán, 1720.

Estas cantidades, que en un año podían ascender, según la información anterior, hasta poco más de 530 pesos, no incluyen lo que podía darse en especie en cada uno de estos acontecimientos (gallinas, azúcar, cajeta, reses, puercos, cacao, plátanos, pan) ni las derramas (que se cobraban por indio tributario por lo general). A estos gastos se sumaban los de 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 (véase cuadro 3.9).[128]

[128] Ruz, *Memoria eclesial*, III, Averiguación sumaria sobre las quejas contra el convento dominico de San Salvador, 1719, y Visita y sumaria secreta de Santos Inocentes Cuzcatlán, 1720.

Cuadro 3.9. 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
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: Ruz, *Memoria eclesial*, III, Averiguación sumaria sobre las quejas contra el convento dominico de San Salvador, 1719, y Visita y sumaria secreta de Santos Inocentes Cuzcatlán, 1720.

Sin embargo, en ciertos curatos seculares se recibían 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 se llevaban a cabo en el año litúrgico. De hecho, en una información presentada en 1714 en el curato de la villa de San Vicente de Austria, puede

apreciarse que allí se distribuían los gastos de las cofradías entre nueve asociaciones de fieles. La cantidad que se entregaba al párroco era de más de 400 pesos anuales, siendo las cofradías de las Benditas Ánimas del Purgatorio (63 pesos y dos reales), junto a la de Nuestra Señora de la Encarnación, de pardos (53 pesos y cuatro reales), las que más le redituaban (véase cuadro 3.10).[129]

Cuadro 3.10. 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
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 eran temas que los fieles podían promover al margen de las actuaciones de los párrocos. 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, celebraba 12 misas cantadas mensuales (misas meseras), un aniversario, procesión, sermón y una festividad del Santo Ángel de la Guarda, y se sostenía a partir de sus principales y una finca de ganado mayor. En 1700,

[129] 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.

a raíz de que les sobraron «algunos pesos», junto a sus deseos de aliviar y socorrer a las ánimas del Purgatorio, pidieron que se les aumentase el ritmo con que se decían las misas, que pasaron de ser mensuales a semanales, «mientras la dicha cofradía permaneciese en la posibilidad presente».[130] En Izalco, la Cuaresma y una devoción en particular animaron 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 cada viernes de Cuaresma.[131]

Otro aspecto a considerar es el hecho de que, pese a que las iglesias parroquiales, cabeceras y anexas, así como ermitas de las ciudades y villas, acogían entre sus muros a la mayoría de las 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 la región más oriental de la diócesis. Por ejemplo, en 1690, varios miembros de la hermandad de San Benito de Palermo, ubicada 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 dirigirse al párroco, aunque su actividad continuara en la hacienda.[132] 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

[130] 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.

[131] 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.

[132] 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.

Jalapa.[133] En la parroquia de San Miguel también existía una hermandad del Santo Cristo Crucificado en una hacienda cercana.[134]

No era la única relación que tenían estas asociaciones con el contexto económico de entonces. Aunque varias de ellas se nutrían de las limosnas, otras 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. Buena parte de los recursos se dirigían a sostener el culto o el mantenimiento de las iglesias. Así, en el pueblo de Sesori, 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».[135] En el pueblo de Chapeltique, de la misma parroquia, la hermandad de Santa Ana tenía, a inicios del siglo XVIII, unas tierras que rodeaban el pueblo, «de que resulta bastante rédito al año por la yerba de jiquilite que en ellas se da».[136] 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 llamada Nanchinistagua, en la que se cultivaba, de igual manera, jiquilite.[137]

Por último, y para hacer referencia a uno de los muchos casos de este tipo, pueden señalarse las tierras de las que se sostenían 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

[133] Ruz, *Memoria eclesial*, III, 285, Visita al curato de San Juan Chinameca, 1719.

[134] Ruz, *Memoria eclesial*, V, Visita al curato de la ciudad de San Miguel, 1734.

[135] AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Cofradías, caja 5, exp. 28, Sobre unas tierras de la cofradía de Nuestra Limpia Concepción, Sesori, 1708, f. 3r.

[136] 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.

[137] 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.

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 añil resultante «sin que las dichas cofradías hayan percibido cosa alguna».[138]

El aspecto material de las asociaciones de fieles fue también 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 ámbitos de autoridad. Por eso, los fines eran distintos en cada espacio jurisdiccional. Por ejemplo, no eran iguales las intenciones de los obispos —entre quienes vale también guardar distancias— que las de los ministros reales y de la Corona.

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, a llevar las cuentas y a elecciones.[139] Muy similar fue la perspectiva del obispo Larreátegui y Colón, aunque también es cierto que se preocupó por que estas asociaciones contribuyeran a la edificación de las casas episcopales y les asignó una pensión, aspecto que no deja de llamar la atención si se considera que esto mismo contribuía a la territorialización del obispado desde 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 partícipes de ello a los fieles, incluso a los que estaban más lejos de la capital.[140]

Álvarez de Toledo siguió en sus visitas una tónica similar, con énfasis 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 los gastos no derivados

[138] 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.

[139] Ruz, *Memoria eclesial*, I, 362-363, Visita a San Salvador, 1688.

[140] Véase Ruz, *Memoria eclesial*, II, 79-80, Visita al curato de Gotera, 1711.

de misas o cera se hicieran con su expresa licencia. En algunos casos se encargó de que no fueran afectados los bienes cofradiales, como sucedió en 1713 en el pueblo de Witzapan, de la parroquia de Nahuizalco, en donde estableció que ninguna persona no autorizada debía cortar jiquilite o fabricar tinta añil en los obrajes de la cofradía de Santo Domingo. Mientras que 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 referido de 1719 en el que actuó Joseph de las Navas, visitador y mitrado fueron más minuciosos en lo tocante a las cofradías de los pueblos administrados por los dominicos. [141]

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 más allá de lo primordial del culto. En sus autos innovó en el encargo que dejó a los curas sobre cuidar el ganado y que las corporaciones solo se deshicieran de este 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.[142]

Mientras, desde la óptica 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 solo 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

[141] Ruz, *Memoria eclesial*, II, III y V.

[142] Ruz, *Memoria eclesial*, V, Visita al curato de Ahuachapán, 1733.

los obispos de la mitra guatemalteca se encargaran de fiscalizar a estas asociaciones en las visitas pastorales, dado que estos actores fueron los encargados por la Corona para la recaudación.[143]

También los ministros reales fueron enfáticos en controlar la situación de las cofradías y sus bienes a partir de finales del siglo XVII. Como muestra de ello, una vez más, pueden mencionarse 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 que mostró con mayor claridad el viraje de la política del rey hacia las asociaciones de fieles tuvo que ver con la misma real cédula de 1740, que cuestionaba el derecho de los párrocos a 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 no prestaron atención a esto, pues solo se ocuparon de que esos cuerpos contaran con la sanción del prelado. Así, aunque la historiografía de otras latitudes ha tendido a pasar por alto esta época por no hacer referencia a la conocida reforma de las cofradías promovida por la Corona en la segunda mitad del siglo XVIII, lo cierto es que esta insistencia para que las asociaciones obtuvieran la licencia real quizás corresponda a un interés previo al que hasta ahora se reconoce, en el sentido de hacer valer una jurisdicción efectiva sobre las asociaciones de los fieles.[144] Lo que queda a partir de ello es preguntar si este cuestionamiento fue anterior al señalado a partir de la década de 1770 o si, por otra parte, en la mitra guatemalteca esto ocurrió antes.[145] Futuras investigaciones al respecto podrían ayudar a responderlo.

[143] Se trataba de un gravamen sobre las rentas eclesiásticas establecido desde el siglo XVI, concedido por el pontífice al monarca español en 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*, 141-179.

[144] AGCA, A1, leg. 5776, exp. 48536. Sobre la cédula que habla en asunto a cofradías, guachibales y obvenciones de los curas de indios y ladinos, 1740-1744.

[145] Aunque esta temática ha sido ampliamente estudiada desde la historiografía, puede consultarse al respecto David Carvajal López, «La reforma de las cofradías

Para terminar este apartado es necesario explicar que, pese a que la carga del culto era sostenida principalmente 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 previo (Izalco), en el que el común se hacía cargo, sobre todo, de varias festividades y algunas misas a lo largo del año.[146] En las doctrinas dominicas la comunidad se ocupaba también del culto en momentos específicos. La Cuaresma lo ejemplifica de forma excepcional, pues en esta celebración la comunidad daba, en el pueblo de San Miguel Huizúcar (parroquia de Cuzcatlán), seis reales en Domingo de Resurrección y 10 reales en Pascua. 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.[147]

De esta manera, puede decirse que las cofradías, que asumían la mayor carga, auxiliadas por los bienes de comunidad en el caso de los pueblos de indios, eran vitales para el culto como aglutinadoras de las comunidades parroquiales a lo largo y ancho de la geografía estudiada. Como una sociedad agraria con sus características particulares, el ritual cristiano estuvo íntimamente ligado a la agricultura y la ganadería, así como al cambio en una sociedad que, además de proporcionarle medios para financiarla, también le supuso algunos retos al aparato eclesiástico. Para reorientar la sujeción y los bienes de esas asociaciones, tuvieron alguna relevancia las decisiones tomadas desde la metrópoli, así como las de los ministros reales. Pero esto último siempre debería leerse en clave local.

---

novohispanas en perspectiva comparada: procedimientos, definiciones y alcances, 1750-1820», en *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, ed. por María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (México: IIH-UNAM, BUAP, 2014).

[146] AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Curatos, exp. 6, Distribución de las obvenciones entre los curas del pueblo de Izalco, 1746, f. 179v.

[147] Ruz, *Memoria eclesial*, III, Averiguación sumaria sobre las quejas contra el convento dominico de San Salvador, 1719, y Visita y sumaria secreta de Santos Inocentes Cuzcatlán, 1720.

A este propósito, también debe considerarse que no fueron estos elementos de la economía parroquial los únicos que reflejaron el carácter agrario de las parroquias salvadoreñas. Otros ingresos, quizás los que presentaron mayores variaciones entre curatos, también dejan ver la interdependencia entre tierra e Iglesia.

Una sociedad agraria alimenta a sus parroquias

En este amplio espacio, varios grupos fueron partícipes en el siglo XVIII de un crecimiento de las agriculturas de subsistencia y comercial. Ambas, dependientes de las demandas de circuitos comeciales interregionales, dieron como resultado una expansión económica 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, se estableció una relación estrecha con la tierra tanto por parte de quienes la trabajaban en distintas modalidades como de la elite regional. Estas actividades económicas generaron beneficios para hacendados, pequeños productores, comerciantes, ministros reales, la Corona, y, desde luego, la Iglesia.[148]

Una forma de comprobar que era, en efecto, la Iglesia una de las mayores beneficiarias de esta expansión económica es a través de 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 tasaban generalmente las actividades agrarias (un 10 %), aunque con excepción de algunos productos. La mayor limitante en la Diócesis de Guatemala fue que se exentó a la población india del régimen del diezmo, pese a que en otras mitras homólogas indianas (México, Oaxaca, Puebla y en algunas de Perú, por mencionar algunos ejemplos) se obligó

[148] Algunas de estas consideraciones provienen de Aldo 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), 53-59.

a pagar a este sector de maneras particulares, sobre todo cuando se trataba de productos llamados de Castilla.[149]

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 defendía el derecho de este sector a no pagar esta contribución debido a que ya estaba sometido a numerosas cargas económicas.[150] 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 finales 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 concluyó en 1679 a favor de los indios. Después, en 1712, el obispo en turno volvió a proponer que este sector de la población pagara el diezmo, aunque, una vez más, no se logró.[151] El cabildo catedralicio y los mismos prelados, que veían afectados directamente sus ingresos, insistieron tanto en este aspecto porque los diezmos, desde el siglo XVI, podían servir como herramientas para conocer el espacio y los procesos de territorialización impulsados por el gobierno eclesiástico.[152]

En Sonsonate y San Salvador, las actividades económicas ya detalladas, junto a la creciente población no india, atrajeron, sin duda, a la

[149] En la Diócesis de Guatemala, la relación que guardaban los indios con este fondo era el diezmo que la Corona o los 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.

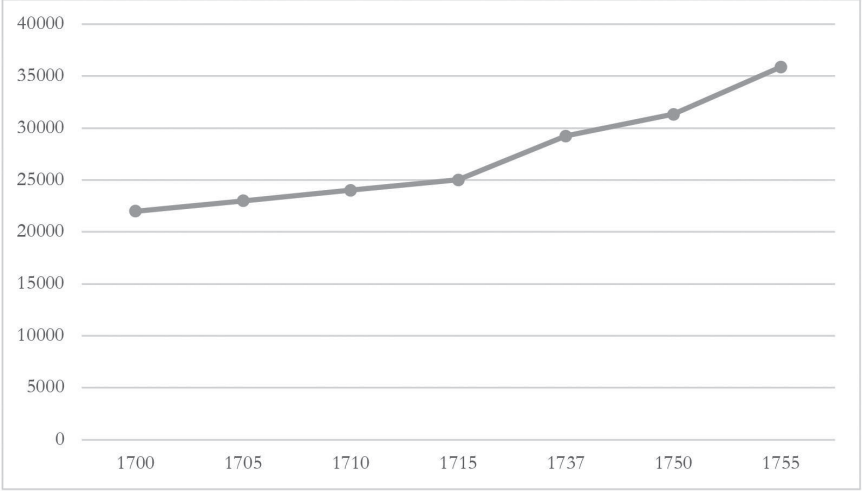
[150] Véase Edward Martin O'Flaherty, *Institutionalization of the Catholic Church in the Americas: The Case of Colonial Guatemala, 1524-1563* (tesis de doctorado, University of Pennsylvania, 1979), 268-293.

[151] Oss, *Catholic Colonialism*, 79-81; Irais Alquicira Escartín, *Redes de abasto y sociedad en el Reino de Guatemala durante el siglo XVII* (tesis de doctorado, CIESAS-Peninsular, 2017), 140-145; Wortman, *Gobierno y sociedad*, 2012, 75.

[152] Véanse las finas reflexiones de Mazín, «De mojoneras, espacios y territorios», 196-197.

jerarquía eclesiástica por la capacidad que tenían estas áreas de aportar al total recaudado por el diezmo. 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 ese sentido, aunque el incremento en la recaudación del diezmo fue más notorio en la segunda mitad del siglo XVIII, es importante reconocer el modesto aumento que tuvo entre 1700 y la década de 1750 (véase gráfica 3.2).[153] Y, en el espacio que nos compete, su participación podía significar, a inicios de esa centuria, más de 50 % de lo recaudado en todo el territorio de la diócesis.[154]

Gráfica 3.2. Valor de los diezmos de la Diócesis de Guatemala (en pesos), 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 el mantenimiento de las iglesias parroquiales, 1/12 para los hospitales y 2/9 para los párrocos.[155]

[153] Oss, *Catholic Colonialism*, 37-42 y 132.

[154] Wortman, *Gobierno y sociedad en Centroamérica*, 76-77.

[155] Oss, *Catholic Colonialism*, 83.

Sin embargo, esta división fue poco observada en la Diócesis de Guatemala y, para el periodo de estudio, puede asegurarse que en los registros casi no figura casi ningún párroco que haya recibido parte de lo recaudado por el diezmo. Solo he encontrado dos referencias de ministros eclesiásticos, uno de la parroquia de la ciudad de San Salvador, en la que sus curas declararon haberse beneficiado de esta renta, en 1689: 50 pesos «por razón de curas de españoles», y en 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.[156]

No obstante lo anterior, existía un ingreso que sí aparecía en el contexto de la parroquia. Vistas como una fuente menor de cobro en algunos curatos de la Diócesis de Guatemala, las primicias, parecidas al diezmo por su vocación agraria —aunque iban directamente al clero parroquial— constituyeron un pago que, establecido a finales del siglo XVI, representa la estrecha relación que guardaba el campo con sus parroquias. Aunque no podían equipararse al diezmo en cuanto a montos, en algunas parroquias en las que era significativo el peso de los españoles y ladinos —junto a sus explotaciones económicas— las primicias podían constituir una fuente importante de ingresos para los curas. A lo largo del siglo XVIII, incluso, llegarían a ser para ciertas parroquias los mayores ingresos, como sucedió en Titihuapa, lo que contradice la idea de que se trataba de cuentas menores.[157] Eso sí, esta observación debe tomarse con cuidado, pues en regiones como Sonsonate las raciones o las cofradías podían ser más significativas que las primicias, caso contrario a lo que podía registrarse en San Vicente o San Miguel.

La información que brindó fray Francisco Xavier de Mendoza y Medrano, prior del convento dominico de San Salvador, en el contexto

[156] 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.

[157] Oss, *Catholic Colonialism*, 92. Sobre Titihuapa, véase el apartado correspondiente en el capítulo 2.

de las acusaciones formuladas en contra de los doctrineros de esa casa conventual da una pista de lo que se podía percibir por primicias en las parroquias que analizamos, en las que parece haberse priorizado la producción de añil: seis libras de esta tinta por cada obrajero que, vendida en Guatemala, rendía cuatro reales.[158] Esto se confirma en el oriente de la diócesis, donde 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 secciones, conformada por los pueblos de Sesori y Cacaguatique, 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 30 % del total de los ingresos.[159]

En un estimado por demás hipotético, considerando 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, representaba 3708 libras de añil, que vendidas en Guatemala equivalían a unos 1854 pesos para los curatos de esa alcaldía mayor, cantidad que se incrementaría en las siguientes décadas por el aumento de estas unidades.[160] ¿Qué indica esto sobre la territorialidad de la diócesis y sus parroquias? Considero que la respuesta es fundamental porque implicaba la potencialidad de afianzar la red parroquial. Así, las primicias, como los diezmos, permiten una radiografía de cómo la feligresía asumía la jurisdicción que la Iglesia tenía sobre ella.

Por último, un ingreso que muestra esta relación entre el agro y el sustento de sus parroquias es el proveniente de las capellanías. Estas, de origen medieval, se instituían 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 sus principales fundadores. Por un lado figuraba aquel que

[158] Ruz, *Memoria eclesial*, III, 232, Averiguación sumaria sobre las quejas contra el convento dominico de San Salvador, 1719.

[159] 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.

[160] AGCA, A1, leg. 210, exp. 5012, Relación de la alcaldía mayor de San Salvador, 1740, f. 194r.

donaba la cantidad para su institución (fundador) y por otro existía una persona que debía celebrar las misas establecidas (capellán) a cambio de una renta producida por la inversión. Como explica Gisela von Wobeser, las capellanías fueron importantes para ordenar y sostener a buena parte del clero y además también revistieron importancia para la circulación de capitales sujetos a préstamo.[161]

En nuestras regiones las capellanías también tuvieron cierta relevancia para los clérigos (tanto para los parroquiales como para los que únicamente se sostenían de sus rentas). Aunque el tema resulta amplio, dada la abundante documentación para tratarlo,[162] aquí únicamente haré referencia a las capellanías que se fundaron para el beneficio de las parroquias. Además, debe considerarse que no todas fueron impuestas sobre unidades productivas, sino que en muchas ocasiones la propiedad urbana desempeñó un papel relevante. Incluso, el clero se vio beneficiado por las instituciones que se financiaban con las rentas generadas por los censos impuestos sobre las propiedades ubicadas en Santiago de Guatemala.

Las capellanías parroquiales, que se nutrían de sumas que las personas reunían para que su memoria fuera recordada después de la muerte, motivaban 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 con el aparato eclesiástico al que he hecho referencia hasta ahora.[163]

En el pueblo de San Juan Opico se observa una dinámica común a varias parroquias: se habían fundado capellanías que habían establecido en sus cláusulas encargar a los curas de ese beneficio 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 la suma de los

[161] Gisela von Wobeser, *El crédito eclesiástico en la Nueva España. Siglo xviii* (México: iih-unam, fce, 2010), 41.

[162] En especial la que se encuentra en los protocolos notariales resguardados en el agca y, también, los expedientes del ahag, Fondo Diocesano, Sección Justicia.

[163] Véase Belaubre, *Elus du monde*, 181-183.

principales de las capellanías ascendía a 4765 pesos. La renta, que correspondía a 5% del principal, generalmente se percibía mediante 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 dos reales al año por decir estas capellanías (véase cuadro 3.11).[164]

Cuadro 3.11. 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: Ruz, *Memoria eclesial*, v, Visita al curato de San Juan Opico, 1734.

Otro ejemplo de ello lo constituye el curato de San Salvador que, para finales 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.[165] 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 preferencia 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 8890 pesos que, en réditos, rendían 444 pesos y cuatro reales. Sin embargo, el reparto no

[164] Ruz, *Memoria eclesial*, v, Visita al curato de San Juan Opico, 1734.

[165] Belaubre, *Elus du monde*, 182.

era equitativo, 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 sumaban un total de 5 675 pesos, es decir, 283 pesos y seis reales de réditos. El otro cura estaba a cargo de las que sumaban 3 215 pesos, con 160 pesos y seis reales de réditos. Una consideración que debe agregarse a ello es que algunas de estas capellanías no podían cumplir con su propósito, 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 por faltas de pago (véase cuadro 3.12).

Cuadro 3.12. 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: Ruz, *Memoria eclesial,* I, 366-369, Visita a la parroquia de San Salvador, 1688.

¿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».[166] Y es que, en efecto, según lo establecía un arancel de 1660 que, se suponía, debía colgarse en lugar visible en toda iglesia parroquial 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 parte de los argumentos que se utilizaron para regular el monto que se daba por 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 1660.[167] Este se mantuvo vigente hasta bien entrado el siglo XVIII. 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 centuria anterior.[168] Por su parte, en las visitas del obispo Juan Gómez de Parada, en la década de 1730, se hace

[166] 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.

[167] 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.

[168] 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.

referencia a unos aranceles que Juan Bautista Álvarez de Toledo estableció, aunque no pueda decirse con entera certeza si estos fueron los de fray Payo, que se tradujeron en normas que se aplicaron en el gobierno de las parroquias o bien si el mitrado franciscano intentó proveer unos nuevos, lo que resulta bastante improbable a la vista de los testimonios de la época.[169]

Ya fuera que los aranceles vigentes procedieran de Enríquez de Rivera o de los que pretendía implantar Álvarez de Toledo, los datos recogidos por Cortés y Larraz para 1660 muestran la larga vida de esta normativa. Al no cumplirse de manera general, los obispos la reiteraban con fórmulas sencillas para contrarrestar la primacía de los acuerdos locales. Además, los aranceles de Enríquez de Rivera parecen haber servido de modelo a los que Marcos Bravo de la Serna promulgó en 1678 para el obispado de Chiapa y Soconusco, según ha demostrado recientemente José Domínguez Reyes. Por ello, los de aquella diócesis resultan útiles para estimar lo que, al menos en teoría, debían percibir los párrocos guatemaltecos por la administración de los sacramentos durante el período estudiado (véase cuadro 3.13).[170]

Cuadro 3.13. 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

[169] Ruz, *Memoria eclesial*, v, *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, guachibales y obvenciones de los curas de indios y ladinos, 1740.

[170] Domínguez Reyes, *El bienestar de la Iglesia*, 273.

Españoles	
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 apreciarse tres divisiones: *1*) españoles; *2*) negros, mulatos y mestizos y, por último, *3*) indios. Sin embargo, en nuestras regiones las divisiones entre calidades muchas veces eran difusas, y los límites que se imponían en los aranceles eran fácilmente borrados. La población no india de raigambre africana,

entre finales del siglo XVII y la primera mitad del XVIII, pasó por un proceso de ladinización que consistió en la equiparación de las calidades no indias a la categoría de «ladino». Esto implicó que las feligresías fueran consideradas, en la mirada de sus párrocos, de forma binaria (indios/ladinos).[171]

El influjo de esta dinámica a la hora de cobrar derechos parroquiales fue evidente en tanto se presentaron únicamente dos cuotas por estos servicios: una para indios y otra para ladinos, dejando fuera de juego lo establecido por el arancel y las tres divisiones contempladas en él salvo escasas excepciones que se registraron en parroquias urbanas.[172] 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 solo incluían dos calidades en lo respectivo a los ingresos accidentales: indios y ladinos.[173] Eso mismo confirmó el arancel de 1787 promulgado por ese prelado.[174] En suma, parece que fue en el tiempo que se analiza cuando se marcó esta división para épocas posteriores y que la dinámica social, en particular del oriente de la diócesis, 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 quedara bajo la jurisdicción de la diócesis y, a la vez, de los párrocos.

[171] Lokken, *From Black to Ladino*, 151-164.

[172] Esto pese a que a finales del siglo XVII numerosos curas negaron cobrar derechos a los indios y, en cuanto a los ladinos, dijeran que únicamente se les cobraba completo a quienes 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.

[173] Véase, por hacer referencia a un caso entre todos los que se formaron estos planos, en AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Vicarías territoriales, San Salvador, leg. 2, Rentas del curato de San Pedro Masahuat, 1783.

[174] Belaubre, *Elus du monde*, 175-176.

Sin embargo, antes de esa uniformidad, cabe cuestionarse sobre los ingresos que podía esperar un párroco anualmente por administrar sacramentos. La respuesta es compleja si se parte de la frecuencia con que se pagaban estos derechos, que no era uniforme y que dependía en realidad de los cambios sociodemográficos, aunque en algunos casos pudieran interferir los ministros para solicitar más derechos (como en el caso de los matrimonios). De este carácter cambiante se desprende que fueran considerados como ingresos «accidentales».[175] No obstante esta complejidad, algunos casos pueden ayudar a establecer aproximaciones al fenómeno, además de ser una puerta a los usos locales que predominaban en estos cobros.

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 como limosna una candela de dos reales y otros, de ofrenda y capillo,[176] un tostón; mientras, los ladinos[177] daban lo mismo y cuando podían un poco más. Por los casamientos se pagaban amonestaciones, desposorio y misa de bendiciones, por la que los indios abonaban tres pesos y cuatro candelas; por su parte, la gente ladina daba dos reales por cada amonestación, 13 reales por las arras 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 ofrecían gratuitamente a 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 fueran pobres

[175] Aguirre Salvador, *Un clero en transición*, 172.

[176] 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 el «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,* 6 vols. (Madrid: Imprenta de Francisco del Hierro, impresor de la Real Academia Española, 1729), 2:145.

[177] 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.

—decía el cura— no se les cobraba.[178] Esa misma división puede observarse en otras parroquias, como se concluye tras revisar las visitas pastorales realizadas por Gómez de Parada.[179]

Para la primera mitad del siglo XVIII, con todas las situaciones que se podían presentar, el cobro por sacramentos constituía una parte fundamental de los ingresos anuales de los curas, solo superados por lo que le redituaba el ciclo litúrgico que se promovía a nivel parroquial en ciertos lugares, mientras en otros tenían más importancia las primicias. En cualquier caso, se puede traer a colación el 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 de 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 hizo el bachiller don Pedro Alcántara, teniente de cura en 1756.[180]

En aquellos sitios en los que había un porcentaje mayor de indios que de ladinos puede hablarse de algunas diferencias. Al respecto, la inclusión de este sector poblacional en el régimen de derechos parroquiales no era un aspecto nuevo. Desde el siglo XVI puede apreciarse un esfuerzo de parte de los obispos por regular los derechos que debían recibir los párrocos en relación con la administración de sacramentos y, desde luego, la negativa en lo tocante al cobro por este concepto entre la población india. Esto no tuvo el efecto que deseaban 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

[178] AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Vicarías territoriales, Sonsonate, leg. 1, Relación del curato de Guaymoco, 1689.

[179] Ruz, *Memoria eclesial*, v.

[180] AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Vicarías territoriales, Santa Ana Grande, leg. 1, Razón de obvenciones del curato de Chalchuapa, jurisdicción de San Salvador, 1751-1755, f. 2r.

la salvación podía ser objeto de compraventa».[181] Con respecto a esto último, entre los primeros esfuerzos encomiables se encuentra 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.[182]

Considerando lo anterior, y trayendo a colación lo que se ha venido exponiendo hasta ahora, debe establecerse 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 la mayoría de las veces no tenían la última palabra, al menos no en la época que aquí se analiza.[183] Esto porque, a pesar de la larga sucesión de esfuerzos por uniformar estas contribuciones, o al menos pretender la observancia de aranceles, ciertos obispos y la Corona poco pudieron

[181] Mario Humberto Ruz y Baltazar Hernández Vargas, «Bernardino de Villalpando y las constituciones sinodales del obispado de Guatemala», *Estudios de Cultura Maya* XXVI (2003), 94; Mario Humberto Ruz, «'Amarrando juntos'. La religiosidad maya en la época colonial», en *Religión maya*, ed. por Mercedes de la Garza Camino y Martha Ilia Nájera Coronado (Madrid: Editorial Trotta, 2002), 265.

[182] Constituciones sinodales, Const. 3, en Ruz y Hernández Vargas, «Bernardino de Villalpando», 110.

[183] Con sus matices, esto puede verse para el Arzobispado de México, en Aguirre Salvador, «La diversificación de ingresos», 202-205; Taylor, *Ministros de lo sagrado*, 1999, 1:193-195. En Yucatán, la costumbre también fue obstáculo para la fijación de aranceles. Solís Robleda, *Entre la tierra*, 179-193. Algo similar sucedía en la mitra de Chiapa y Soconusco. Domínguez Reyes, *El bienestar de la Iglesia*, 272-276.

hacer para que se sobrepusieran a la costumbre. De ahí que la alternativa fuera sancionar lo que se observaba localmente o bien reproducir aranceles pasados para intentar remediar los excesos, casi nunca con el éxito esperado.

Algo que puede notarse en la época de estudio, de hecho, es cómo la jerarquía eclesiástica aceptó paulatinamente el pago que los indios desembolsaban por concepto de derechos parroquiales. Si se revisan las relaciones de varios curas de la década de 1680, resulta que muy pocos aceptaron cobrar derechos a los indios. Incluso, en la ya citada relación de Santa Ana fechada en 1688 es posible notar la inconformidad por no equiparar este pago para indios y ladinos.[184] De igual forma, otros curas declararon que solo cobraban derechos a los ladinos y ninguno o muy pocos a los indios, como lo expresaron los párrocos de Santa Lucía Zacatecoluca, San Vicente, Santiago Nonualco[185] y San Salvador.[186] Otros, como los de San Silvestre Guaymoco y Caluco, declararon que les cobraban derechos, aunque en cantidades menores a los ladinos.[187] Empero, no significa que en lo cotidiano estos ministros no cobraran por bautismos, casamientos o entierros a la población ladina.[188]

[184] 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.

[185] El cura de Nonualco, de hecho, expresó no cobrar 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.

[186] 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.

[187] 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.

[188] De ello queda constancia en quejas que se registraron a finales 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.

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.[189] Por otro lado, en Tepetzontes sucedía algo similar, pero sin el pago en especie por los casamientos y, aunque no se cobraban 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.[190] 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 no había diferencias en los casamientos (en los que los ladinos pagaban 12 pesos). En los entierros, que sí pagaban los indios, la diferencia más tajante para la percepción de este derecho era entre pobres y «los que tienen forma» para pagar, más que entre indígenas y ladinos.[191] En Nahuizalco, los casamientos muestran una dinámica muy particular, pues en esta parroquia los indios también pagaban los 13 reales de arras cuando se casaba una viuda, lo que no se observa en los otros lugares estudiados (véase cuadro 3.14).[192]

¿Por qué ese cambio entre finales del siglo XVII y la primera mitad del XVIII? ¿En qué condiciones podían cobrarse derechos parroquiales, con más regularidad, a la población indígena? 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».[193] Pese a ello, lo que recibían los párrocos

[189] Ruz, *Memoria eclesial*, v, Pesquisa secreta en el curato de Texistepeque, 1733.
[190] Ruz, *Memoria eclesial*, v, Pesquisa secreta en el curato de Tepetzontes, 1733.
[191] Ruz, *Memoria eclesial*, v, Pesquisa secreta en el curato de Olocuilta, 1733.
[192] Ruz, *Memoria eclesial*, v, Pesquisa secreta en el curato de Nahuizalco, 1733.
[193] Ruz, *Memoria eclesial*, v, Visita al curato de Gotera, 1734.

como parte de su ministerio, siempre que no fuera excesivo y no supusiera un descontento (visible) entre la población india, fue tomado como un asunto susceptible 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.[194] 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 por parte de la feligresía.[195]

Cuadro 3.14. 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.

[194] Belaubre, *Elus du monde*, 175-176.

[195] Aquí es obligada la referencia al trabajo de Cervantes Bello, «La Iglesia en la conformación».

Parroquia	Bautismos	Casamientos	Entierros
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: elaboración propia con base en Ruz, *Memoria eclesial*, v.

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 los aranceles estaban, en el mejor de los casos, en muy malas condiciones, o simplemente no existían. Esta constante pudo observarla en las parroquias de Texistepeque, San Juan Olocuilta, Ereguayquín, Yayantique, Gotera, entre otras.[196] En el pueblo de Santiago Nonualco, incluso, los indios declararon que el cura tenía un arancel en su casa, pero desconocían su contenido.[197] De ahí que los ministros pudieran hacer valer el peso de la costumbre. Muy probablemente, los indios incluían 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 romper esos pactos locales. 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, que se cobraban a los indígenas a cinco pesos.[198]

[196] Ruz, *Memoria eclesial*, v, *passim*.

[197] Ruz, *Memoria eclesial*, v, Pesquisa secreta en el curato de Nonualco, 1733.

[198] 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.

Yendo al centro de la región sansalvadoreña, en 1720, es en las doctrinas administradas por los regulares del convento dominico sansalvadoreño en donde puede verse con mayor claridad lo lejos que podían estar estos pagos de aranceles de las posibilidades de la feligresía, pues era bastante común que los padres predicadores demandaran retribuciones en dinero y especie por los sacramentos que administraban entre los naturales, poniendo énfasis sobre lo que podía recibirse en los casamientos, entre arras, velas, ofrendas en dinero y presentes en productos (véase cuadro 3.15).[199]

Cuadro 3.15. 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: elaboración propia con base en Ruz, *Memoria eclesial*, III, Averiguación sumaria sobre las quejas contra el convento dominico de San Salvador, 1719, y Visita y sumaria secreta de Santos Inocentes Cuzcatlán, 1720.

[199] Ruz, *Memoria eclesial*, III, Visita y sumaria secreta de Santos Inocentes Cuzcatlán, 1720.

Por otro lado, al margen de que los indios pagaran derechos parroquiales, no hay duda de 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 finales 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 que el sacerdote pudiera atender de manera efectiva. Eso último, entonces, necesariamente tuvo que influir en ciertas áreas, como el occidente, en donde la ladinización no alcanzaba los niveles de otros espacios más al oriente, aunque en esta última región se sabe que hacia mediados del siglo XVIII la territorialización todavía era significativamente incompleta, con todo y el empeño de algunos clérigos y obispos.

Este aspecto es destacado 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. Por ejemplo, en los bautismos, decía el cura en su relación de 1689, «acaso (raro) dan algo más de lo dicho».[200] Un curato aledaño 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 finales del siglo XVII. Así, decía el párroco que sobre estos ingresos «no hay cosa determinada […] cuando más al año habrá como ocho pesos».[201]

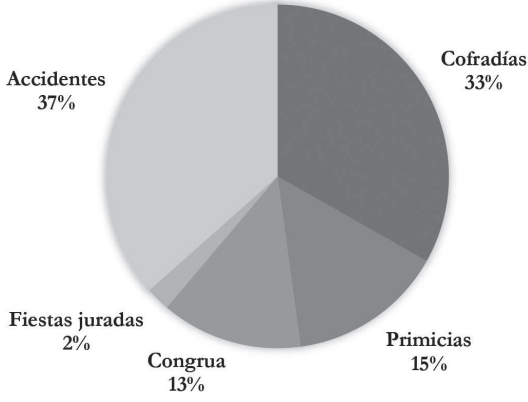
Sin embargo, en parroquias con importante presencia de población ladina, así como con vecinos españoles que podían costear gastos más

[200] AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Vicarías territoriales, Sonsonate, leg. 1, Relación jurada del curato de San Silvestre Guaymoco, 1689, ff. 1r-3v.

[201] AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Vicarías territoriales, Sonsonate, leg. 1, Relación jurada del curato de San Pedro Caluco, 1689, ff. 1r-4v.

elevados, como las que había en San Vicente y San Miguel, estos ingresos podían representar una cantidad significativa para el sostenimiento de los ministros eclesiásticos y el mantenimiento de la iglesia parroquial. En San Vicente, que era casi en su totalidad de personas no indias, puede apreciarse esta dinámica. En ese curato, las obvenciones que recibía el ministro eclesiástico, para inicios del siglo XVIII, eran de poco más de 1200 pesos anuales. Los ingresos accidentales eran de 450 pesos, lo que implicaba que algo más de la tercera parte (37%) provenía de este renglón (véase gráfica 3.3), y eso sin contar todos los espacios que dejaba sin atender por el factor de la distancia, no obstante que estuvieran colmados de potenciales fieles.

Gráfica 3.3. 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: los bachilleres don Manuel Calvo de Alegría y 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 (véase cuadro 3.16). Como es de esperarse, para este renglón 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 seis pesos.[202]

Cuadro 3.16. 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: elaboración propia con base en Ruz, *Memoria eclesial*, III, 616-625.

En Gotera, por su parte, donde la población ladina equivalía a 88 % aproximadamente (más de 4 000 fieles de esta calidad según la visita de 1734), se cobraba por accidentes entre 500 y 800 pesos anuales a mediados del siglo XVIII, además de las cuantías nada despreciables que suponían los demás ingresos parroquiales (casi 900 pesos). Es decir, la administración de sacramentos representaba de 35 % a 47 % del total percibido por los curas de esta jurisdicción.[203] Y es que 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,[204] a la que se podía cobrar cantidades importantes al año por administrar sacramentos.

Sin embargo, es importante considerar también que no eran menores los problemas que los párrocos debían sortear para los cobros, 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, al describir el número elevado de haciendas que caían en su jurisdicción, junto a una detallada descripción de quiénes habitaban en ellas, expresó que algunas

[202] Ruz, *Memoria eclesial*, III, 616-625, Visita al beneficio curato rectorado de la ciudad de San Miguel, 1723.

[203] AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Curatos, exp. 7ª, Administración del curato de Gotera, 1753, ff. 16-18.

[204] Véase Fernández Molina, *Pintando el mundo de azul*, 123-125.

que tenían ermitas no le redituaban ninguna obvención por no reconocerle como párroco.[205]

A mediados del siglo XVIII la situación había cambiado en cierta medida, al integrarse más territorios a la dinámica eclesiástica, aunque en varios curatos esta aún no se había concentrado. 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 redituar, anualmente, unos 660 pesos, que debían percibir los curas gracias a la ayuda de sus coadjutores; sin embargo, debido a la distancia y a 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.[206] 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, sobre todo en regiones como Santa Ana, San Vicente y San Miguel. Lo que aquí expongo es cómo el régimen económico parroquial se veía afectado por ello si no se subsanaba.

Por último, puede decirse de los derechos por sacramentos que, aunque puedan ser considerados como secundarios en los ingresos de algunos curas por la primacía de los beneficios obtenidos del calendario litúrgico, lo que ciertamente se confirmaría para varias de las parroquias —no todas—, tenían un carácter simbólico. En buena medida, los sacramentos marcaban momentos de gran importancia en las vidas de quienes constituían las sociedades del orbe católico.[207] Por lo tanto, no puedo

[205] AHAG, Fondo Diocesano, Secretaría de gobierno eclesiástico, Vicarías territoriales, San Vicente, leg. 1, Relación de San Juan Chalatenango, 1688, ff. 1v-5v.

[206] 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.

[207] Rubial García, *El cristianismo en Nueva España*, 35. Aunque en el Obispado de Michoacán, según David Brading, los ingresos por administración de sacramentos

dejar de considerarlos fundamentales al momento de reafirmar la autoridad de los ministros eclesiásticos.

A propósito de ello, se puede mencionar el conflicto que expuso en 1709 el bachiller Manuel Calvo de Alegría, el 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 sanmigueleña. 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 cuatro pesos y cinco reales, por lo que Mendoza acusó al primero de ser un ladrón. El segundo no se quedó de brazos cruzados y acudió a la casa del primero. 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 a su padrino, «un pobre negro», hasta que se le dieran los cuatro pesos. Cualquiera que hubiera sido el factor decisivo para hacerlo, Calvo de Alegría cedió el dinero a su compañero de curato.[208]

superaban cualquier otra entrada económica. Brading, *Una Iglesia asediada*, 163-169.

[208] 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.

Reflexiones finales

En estas páginas pretendí demostrar cómo, entre finales del siglo XVII y la primera mitad del XVIII hubo esfuerzos importantes para integrar territorialmente al aparato diocesano varias parroquias situadas al este del Obispado de Guatemala. Fue un proceso atravesado por numerosas circunstancias, actores y contextos. A grandes rasgos, mi propósito era establecer que todo ello estuvo muy atento a las variadas regiones en las que podía dividirse esta área. Sin embargo, salta a la vista que estos intentos estaban lejos de constituirse como totalmente efectivos para los prelados, el personal eclesiástico, los ministros de la Corona o los propios fieles.

El impacto que tuvieron las políticas de los obispos y los ministros reales, junto con las actuaciones de párrocos y feligreses, permitieron mostrar una faceta que hasta entonces había sido poco visible. Así, uno de los objetivos de este trabajo fue explicitar la complejidad social y económica que significaban estas jurisdicciones, y las implicaciones que tenían 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 de una red parroquial.

La tarea no fue sencilla. Por una parte, es cierto que la entidad elegida para el análisis, la parroquia, tenía en sí misma una dimensión que adoptó un sentido territorial más claro desde la Edad Media, a partir

del siglo XII, por tratarse del lugar en el que se recibían los sacramentos, se practicaba el culto y se ubicaba el cementerio donde se inhumaba a los fieles, lo que se materializaba en el pago del diezmo. Todo ello se vio reforzado después del señero esfuerzo del Concilio de Trento. Por otro lado, sin embargo, las parroquias indianas eran jurisdicciones maleables y aún podían considerarse espacios por definir dentro de un área de influencia; esto es, hacer de ellos verdaderos territorios. Esto era así por sus grandes extensiones, por tener varias de ellas límites porosos o por la forma en que se clasificaba a la feligresía. Estos obstáculos debían conquistarse de forma cotidiana, y sin duda hubo situaciones que se imponían a los intereses de la gran cantidad de actores que se vieron involucrados en esta historia.

Las regiones estudiadas, en este sentido, se presentan como de gran interés para analizar este tipo de procesos asociados con la construcción de una territorialidad. En primer lugar, porque en ellas mediaba la existencia de dos tipos de clero que, aunque ya atentos al gobierno de los prelados —a diferencia de lo que podría decirse del siglo XVI y la primera mitad del XVII—, tenían discrepancias y puntos de interés encontrados, como lo demuestra lo sucedido en los años de la prelacía de Juan Bautista Álvarez de Toledo. Gracias a estas medidas de pulso, por cierto, puede entenderse el curso que una política como la de Fernando VI, que consistía en 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.

Se trataba de un entorno lleno de contrastes topográficos, con una fuerte vocación agraria, que sería el semillero de una economía interregional con alcances dentro y fuera del Reino de Guatemala, del que formaba parte. Para los años que se estudian, los flujos económicos conectaban las variadas regiones internas de Sonsonate y San Salvador directamente con Santiago de Guatemala, gracias a la formación de un circuito comercial 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, que la historiografía ha resaltado con insistencia, fue la formación de unidades productivas de distintos tamaños, junto a otros sitios considerados como irregulares, que atraían a una nada despreciable cantidad de personas. De manera paralela destaca el 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. Por otro lado, se encontraban 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 presente en un área tan significativa del Reino de Guatemala, y con la intención de aprehenderla en términos propios a este trabajo, en el libro me decanté por realizar un ejercicio de geografía eclesiástica que permitiera constatar diferenciaciones microrregionales. Gracias a esto fue posible notar ciertas distinciones entre espacios parroquiales que compartían características y comprender así que la tarea de probar la existencia de una región, y no solo estudiarla como algo ya dado, es sumamente complicada. A partir de ahí tuvo más sentido notar, por ejemplo, un occidente, compuesto por la región de Sonsonate, con gran presencia indígena reducida en pueblos y, con sus matices, también un oriente representado en las regiones de San Vicente y San Miguel, más escurridizo para el gobierno, ciertamente más ladino, dado a la dispersión y sufriendo la ruina de algunos de los pueblos de indios. Así, geografía, caminos, pueblos, lenguas, 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, la tarea de sujetar un territorio no era sencilla. Es muy probable, por cierto, que una mirada más fina a estas regiones permita mejores estudios.

En este medio se desempeñaba un grupo de párrocos y auxiliares que formaban parte del *cursus honorum* diocesano. En ese sentido,

consideré 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 lo realicé en función de situar estos elementos en el proceso de territorialización que intentó efectuar 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, adentrarme en la extensión del personal eclesiástico me sirvió como puerta de entrada en uno de los elementos centrales del trabajo: cómo se intentaba sujetar 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 la incapacidad de extender su control, mostré las múltiples formas que podía adoptar la reconfiguración del territorio. En ese sentido, en la primera parte del libro expuse 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. El objetivo ha sido, entonces, dar cuenta de procesos complejos de integración territorial y su respectiva diferenciación regional.

Por eso seguí el cauce de las relaciones entre las unidades productivas tan extendidas en el agro y las parroquias. Esto centrándome en cómo era su interacción 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 la feligresía. Y a propósito de los fieles puede decirse que lo que ha quedado claro fue su participación activa a la hora de reconocer la viabilidad de proyectos parroquiales.

Muy a pesar de la territorialidad eclesiástica deficiente que caracterizaba algunas regiones —traigo a colación San Vicente, San Miguel, y en algunos casos puntuales también Santa Ana—, el estudio de la economía parroquial arrojó algunas luces interesantes sobre el proceso. Al estar tan cercana a los pactos locales, las costumbres y las diferentes realidades económicas, la serie de ingresos que se drenaban por medio de los curatos se revela oportuna como una segunda puerta de entrada para comprender las formas que tomaba la extensión territorial de la Iglesia.

A partir de lo señalado a lo largo del último capítulo fue posible vislumbrar cierta correlación entre el proceso de integración intentado por y para las parroquias y los renglones que conformaban la economía de estas entidades. Como esto implicaba una sujeción de los fieles con respecto al aparato eclesiástico, y dado que también podía mostrarse en la serie de imposiciones, acuerdos, costumbres y reconfiguraciones que sucedían dentro de las unidades parroquiales, puede decirse que una revisión a estos elementos implicó también elaborar una radiografía sobre las estrategias a la hora de integrar espacios y personas a la jurisdicción eclesiástica. La variable económica, así, permite mostrar un panorama amplio, al dar pistas sobre las relaciones que la parroquia entabló con pueblos de indios, haciendas y otros sitios.

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 la última etapa de Carlos II como en el reinado de Felipe V se asistió a una supervisión más atenta 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 periodo estudiado es relevante para entender 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 cerrándola fray Pedro Pardo de Figueroa, quien no solo hizo algo similar, sino

que directamente se apoyó en lo que su antecesor había hecho 60 años antes, aunque en un contexto distinto.

Al mismo tiempo, al medir el pulso entre obispos y regulares, este periodo llama fuertemente la atención porque, al cuestionar los ingresos de los párrocos religiosos en unas parroquias tan provechosas, los mitrados 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 un intento por acotar la autoridad de los párrocos ante la población india.

¿Cómo se beneficiaba la Iglesia diocesana de este proceso secularizador en la construcción de una red parroquial estable? Esto puede vincularse a lo que expuse en el primer capítulo, y queda más claro a la hora de ver la cartografía ahí esbozada. Como es evidente, a inicios del siglo XVIII las doctrinas de los regulares, con sus pueblos cabeceras y anexos, estaban dispersas por toda la geografía de las regiones de estudio. Ello tenía fuertes implicaciones, dado que impedía la existencia de un territorio continuo para los párrocos seculares. Por poner dos ejemplos: en San Salvador así sucedía con la doctrina de Tonacatepeque; en San Miguel, con la de Ereguayquín. Una vez secularizadas estas administraciones, la tarea de reorganizar la geografía eclesiástica quedaba en manos de los prelados.

En esta construcción de un campo de influencia por parte de la parroquia, sobre el que se ha insistido en su carácter inacabado en estos años, puede apreciarse 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, las autoridades de la Audiencia de Guatemala tuvieron dificultades para resolver esta situación.[209]

Para la Iglesia seguramente también fue difícil conseguir algo similar, 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 complicado pertenecer a una por la cantidad de obligaciones que suponía (económicas, pero no únicamente). No obstante, me atrevo a plantear como posibilidad el hecho de que el aparato eclesiástico lograra una mayor exacción económica de manera directa por parte de esta población que la misma Real Hacienda. Esto 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 fondos por parte de los párrocos. Esto se reforzó, como se vio, en el trabajo de los curas a nivel local y en los actos de jurisdicción de los prelados, desde los desplegados en las visitas pastorales hasta la promoción de aranceles. De cualquier manera, parece relevante llamar la atención de los investigadores para que presten mayor atención a los erarios eclesiásticos.

Por otro lado, esta obra puede prestarse para establecer algunas líneas que, por lo acotado del tema, han quedado fuera o no se han explorado con la profundidad deseada. En ese sentido, continuar indagando en el tema 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 Diócesis de Guatemala, sino en comparación con otros obispados, al ser espacios que compartían características e incluso prelados. Gran riqueza supone revisar expedientes tan generosos en información local como los de división o creación de curatos, aspecto que hasta ahora ha pasado inadvertido para la historiografía. ¿Qué se necesitaba para erigir una nueva parroquia? ¿Era un proceso sencillo o, por el contrario,

[209] Véase Aaron Pollack, *Dividir y cobrar*.

se encontraba con resistencias? ¿Quiénes intervenían? Las observaciones que ofrecí sobre Izalco son sugerentes al respecto, pues gracias a un cruce de fuentes fue posible no solo confrontar la idea de que aquella parroquia había nacido por un impulso de dividir étnicamente a la población, sino también el hecho de que existían serias fracturas en el interior del pueblo. Con seguridad, el análisis de ese tipo de procesos complejizará no solo la historia de las parroquias, sino la de los pueblos mismos.

Con la ayuda de otros repositorios también se podría comprender más sobre el siglo XVI e inicios del XVII, como sobre las décadas que siguen a las aquí tratadas. Muestra de que todavía quedan vetas por explorar, incluso en la más 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, dado que sus visitas pastorales y el papeleo producido en su curia, y no solo los informes que él mismo remitió al Consejo de Indias, no han merecido la mirada de los investigadores. No menos puede afirmarse de otros obispos como Payo Enríquez de Rivera y los otros aquí abordados, de los que queda prácticamente todo por indagar sobre su papel al frente de la mitra guatemalteca. Sin duda, cada uno le imprimía unas características particulares a la conducción del obispado.

Por su parte, para finales del siglo XVIII se conocen documentos con importante información demográfica, económica y religiosa, como planos, padrones, relaciones de curatos y mapas, que poseen mayor estructura y uniformidad en la información que presentan sobre la diócesis, a diferencia de las relaciones que aquí se analizaron en extenso, las cuales se prepararon entre finales del siglo XVII y la primera mitad de la siguiente centuria. Sin duda, 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 cambiaba con el tiempo. Es claro que queda mucho por conocer sobre los instrumentos de información de la curia. Junto a ello podría empezar a

plantearse una periodización que considere los hallazgos aquí presentados y los pueda vincular con momentos anteriores y posteriores.

Además 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 otras diócesis, de las cuales valdría la pena realizar ejercicios de geografía eclesiástica para establecer esas diferenciaciones 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.

Finalmente, la economía impulsada por las parroquias es un elemento de estudio que vale la pena explorar más en el marco de la circulación interregional de la época, toda vez que se pueda establecer una relación entre las obvenciones y su colocación en los circuitos de intercambio entre provincias a través de las redes que existían, no solo en la Diócesis de Guatemala, sino en otras latitudes. Aquí he señalado algunas pistas, tanto en las administraciones de los seculares como en las de los regulares, que necesitan confrontarse con mayor y sistemática evidencia documental. A finales del siglo xx, varios historiadores comenzaron a mostrar la existencia de unos actores centrales ya sea en la producción de bienes o bien plenamente integrados en el intercambio, como lo eran los indios.[210] Me pregunto cuánto de ello podríamos encontrar si indagáramos en las parroquias como bisagras entre localidades y circuitos comerciales.

[210] Resalto en particular a Garavaglia y Grosso, «Indios, campesinos y mercado», así como Juan Carlos Garavaglia y Juan Carlos Grosso, *Puebla desde una perspectiva microhistórica. La villa de Tepeaca y su entorno agrario: población, producción e intercambio, 1740-1870* (México: Claves Latinoamericanas, 1994). Asimismo, véase la obra colectiva coordinada por Jorge Silva Riquer y Antonio Escobar Ohmstede, *Mercados indígenas en México, Chile y Argentina, siglos xviii-xix* (México: Instituto Mora, ciesas, 2000).

Anexos

Anexo 1. Nombramientos de párrocos (1669-1742)

Año	Párroco	Parroquia
1669	P. Andrés Esteban de Ortega Batres	Ateos
1670	P. Francisco de Buiza	San Salvador
1670	Br. Juan Cerón de Quiñónez	Metapán
1670	Br. Joseph Dardón	Suchitoto
1671	P. Juan Joseph de Escalera	Metapán
1671	Br. Nicolás Pleytes de Figueroa	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	Chalatenango
1676	Br. D. Pedro Ximénez de Briones	Ahuachapán
1677	P. D. Antonio de Silva y Alemán	Ateos
1679	Br. Antonio de Vega	San Salvador
1679	Br. D. Baltazar de Arteaga	Olocuilta
1679	P. D. Miguel de Lozada	Zacatecoluca
1680	Br. Pedro Vásquez del Álamo	Ahuachapán
1680	P. D. Manuel de Guinea y Murga	Olocuilta
1681	P. D. Miguel de Lozada	Chalchuapa

Año	Párroco	Parroquia
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	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	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	Gotera
1702	P. Fr. Domingo Balcárcel	Nahuizalco
1704	Br. D. Carlos Mencos de Coronado	Ahuachapán
1704	Br. D. Miguel de Zaldivar	Ateos
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	Olocuilta
1707	Br. D. Joseph Vásquez de Molina	San Vicente
1707	Br. D. Felipe de Mendoza	San Miguel
1707	Br. Ignacio de Agreda	Olocuilta
1708	Br. D. Diego Arias de Miranda	Ateos
1709	Br. D. Gonzalo de Molina y Medrano	Sonsonate
1710	Br. D. Pedro González de Sotomayor	San Miguel

Año	Párroco	Parroquia
1710	Br. D. Diego Ignacio Calvo de Lara	Sonsonate
1711	Br. D. Juan Manuel de la Puente	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	Chalchuapa
1712	Br. D. Joseph Delgado de Cárdenes	Ateos
1712	Br. D. Diego Arias de Miranda	Caluco
1713	Br. D. Joseph de Pontaza Ayala y Frenz	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	Izalco
1726	P. Fr. Joseph de la Barreda	Ereguayquín
1726	Br. D. Ignacio Delgado	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	Masahuat
1734	D. Ramón Joseph de Sandoval	Gotera
1734	P. Fr. Juan Antonio de Torres	Apaneca
1734	Br. D. Francisco López de Estrada	Metapán
1734	Br. D. Pedro Félix Martínez	San Miguel
1739	Lic. D. Rodrigo Martínez de Molina	San Vicente
1742	D. Joseph Tomás Álvarez	Caluco

Anexo 2. Bienes de cofradías y hermandades (1733-1734)[211]

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 muletos, 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
		Santísimo Sacramento	x	40 reses y 15 caballos
		Santa Cruz	x	x
		San Sebastián	x	x
		San Nicolas	x	x
		San Antonio	x	x
		San Esteban	x	x
Apaneca	Apaneca	Santísimo Sacramento	x	18 caballos, 1 burro, 1 yunta de bueyes

[211] 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. Fuente: Ruz, *Memoria Eclesial*, v.

Cabeza	Anexo/hacienda	Asociación	Principal	Ganado
		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	16 reses
		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

Cabeza	Anexo/hacienda	Asociación	Principal	Ganado
		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

Cabeza	Anexo/hacienda	Asociación	Principal	Ganado
		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

Cabeza	Anexo/hacienda	Asociación	Principal	Ganado
		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

Cabeza	Anexo/hacienda	Asociación	Principal	Ganado
		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	96 reses
		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

Cabeza	Anexo/hacienda	Asociación	Principal	Ganado
	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

Cabeza	Anexo/hacienda	Asociación	Principal	Ganado
		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

Cabeza	Anexo/hacienda	Asociación	Principal	Ganado
		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
	Guatagiao	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	321 reses, 54 bestias caballares y 15 mulas
	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

Cabeza	Anexo/hacienda	Asociación	Principal	Ganado
		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

Cabeza	Anexo/hacienda	Asociación	Principal	Ganado
		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
	Guacotecti	Santa Vera Cruz	x	x
		Santa María Magdalena	x	x
Apastepeque [Cojutepeque]	Istepeque	Santísimo Sacramento	29 tostones	x
		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

Cabeza	Anexo/hacienda	Asociación	Principal	Ganado
		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 Perulapán	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 Perulapía	San Bartolomé	x	60 reses y 54 bestias caballares
		Dulcísimo Nombre de Jesús	x	x
		Hermandad del Santísimo Sacramento	x	x
	San Pedro Perulapán	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

Cabeza	Anexo/hacienda	Asociación	Principal	Ganado
		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 muletos 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

Cabeza	Anexo/hacienda	Asociación	Principal	Ganado
		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 Citala	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	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

Cabeza	Anexo/hacienda	Asociación	Principal	Ganado
		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	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

Cabeza	Anexo/hacienda	Asociación	Principal	Ganado
		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

Cabeza	Anexo/hacienda	Asociación	Principal	Ganado
		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

Cabeza	Anexo/hacienda	Asociación	Principal	Ganado
	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

Fuente: elaboración propia con base en Ruz, *Memoria eclesial,* v.

Referencias

Archivos

AGCA Archivo General de Centroamérica.
AGI Archivo General de Indias.
AHAG Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala.
AHN Archivo Histórico Nacional.
BNE Biblioteca Nacional de España.

Bibliografía

Agüero, Alejandro. «Las categorías básicas de la cultura jurisdiccional». *Cuadernos de Derecho Judicial* 6 (2006): 21-58.

Aguirre Salvador, Rodolfo. «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*, editado por Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano, 163-94. Puebla: icsyh-buap, iih-unam, 2019.

Aguirre Salvador, Rodolfo. «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, núm. 142 (2015): 195-235.

Aguirre Salvador, Rodolfo. «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*, editado por María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, 243-278. México: iis-unam, 2020.

Aguirre Salvador, Rodolfo. «Nuevos cambios sociales y reajustes parroquiales, 1640-1750». En *Conformación y cambio parroquial en México y Yucatán, siglos xvi-xix*, editado por Rodolfo Aguirre Salvador, 87-154. La Real Universidad de México. Estudios y textos 37. México: iisue-unam, 2017.

Aguirre Salvador, Rodolfo. «Parroquias». *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series*, núm. 2020-10 (2020). https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3609780.

Aguirre Salvador, Rodolfo. «Presentación». En *Conformación y cambio parroquial en México y Yucatán (siglos xvi-xix)*, editado por Rodolfo Aguirre Salvador, 9-24. México: iisue-unam, 2017.

Aguirre Salvador, Rodolfo. «Rentas parroquiales y poderes locales en una región novohispana. Yahualica, 1700-1743». En *La Iglesia en Nueva España: relaciones económicas e interacciones políticas*, editado por Francisco Javier Cervantes Bello, 115-140. Puebla, México: icsyh-buap, iih-unam, 2010.

Aguirre Salvador, Rodolfo. «Una compleja etapa formativa, 1521-1640». En *Conformación y cambio parroquial en México y Yucatán (siglos xvi-xix)*, editado por Rodolfo Aguirre Salvador, 25-86. La Real Universidad de México. Estudios y textos 37. México: iisue-unam, 2017.

Aguirre Salvador, Rodolfo. *Cofradías y asociaciones de fieles en la mira de la Iglesia y de la Corona: arzobispado de México, 1680-1750*. México: iisue-unam, 2018.

Aguirre Salvador, Rodolfo. *Un camino difícil. La instauración del régimen parroquial en el arzobispado de México, 1523-1630*. México: iisue-unam, 2022.

Aguirre Salvador, Rodolfo. *Un clero en transición: población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*. México: iisue-unam, Bonilla Artiga Editores, 2012.

Alquicira Escartín, Irais. *Redes de abasto y sociedad en el Reino de Guatemala durante el siglo xvii*. Tesis de doctorado, ciesas-Peninsular, 2017.

Alvarado, Pedro de, Diego García de Palacio y Antonio de Ciudad Real. *Cartas de relación y otros documentos*, 3.ª ed. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2000.

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)*, editado por Rodolfo Aguirre Salvador, 155-207. México: iisue-unam, 2017.

Álvarez Icaza Longoria, María Teresa. *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*. México: iih-unam, 2015.

Álvarez Sánchez, Adriana. «Las cátedras de lenguas indígenas en la Universidad del Reino de Guatemala, siglos xvii-xix». *Estudios de Cultura Maya* 46 (2015): 119-139.

Álvarez Sánchez, Adriana. «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*, t. 1: 197-216. Valencia: Universidad de Valencia, 2011.

Álvarez Sánchez, Adriana. *La Real Universidad de San Carlos de Guatemala. 1676-1790*. Tesis de doctorado, Universidad de Santiago de Compostela, 2007.

Álvarez Sánchez, Adriana. *Patronazgo y educación. Los proyectos de la Real Universidad de San Carlos de Guatemala (1619-1687)*. Jornadas. México: Facultad de Filosofía y Letras-unam, 2014.

Arcuri, Andrea. «Confesionalización y disciplinamiento social: dos paradigmas para la historia moderna». *Hispania Sacra* lxxi, núm. 143 (2019): 113-129. https://doi.org/10.389/hs.2019.008.

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, núm. 31 (2019): 21-44.

Barrientos Grandón, Javier. «Bienes de los clérigos (dch)». *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series*, núm. 15 (2019): 1-27.

Barrientos Grandón, Javier. «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 y Miriam 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

Barriera, Darío. *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.

Bechtloff, Dagmar. «La formación de una sociedad intercultural: las cofradías en el Michoacán colonial». *Historia Mexicana* xliii, núm. 2 (1993): 251-263.

Belaubre, Christophe. «Poder y redes sociales en Centroamérica: el caso de la orden de los dominicos (1757-1829)». *Mesoamérica*, núm. 41 (2001): 31-76.

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.

Bonnefoy, Baptiste. «Notabilidad urbana, poder y evergetismo en la Guatemala colonial». *Fronteras de la Historia* 26, núm. 1 (2021): 200-228.

Brading, David. «Sacerdotes e indios: el ministerio parroquial». En *La Nueva España. Patria y religión*, traducido por Dennis Peña, 221-248. México: fce, 2015.

Brading, David. *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*. México: fce, 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, unam, 2020.

Cabat, Geoffrey A., «The Consolidation of 1804 in Guatemala». *The Americas* 28, núm. 1 (1971): 20-38.

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. «La reforma de las cofradías novohispanas en perspectiva comparada: procedimientos, definiciones y alcances, 1750-1820». En *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, editado por María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, 325-350. México: iih-unam, buap, 2014.

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.

Carrillo Cázares, Alberto. «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)*, 425-447. Debates. Zamora: Colmich, Colmex, 2013.

Carrillo Cázares, Alberto. *Michoacán en el otoño del siglo xvii*. Zamora: Colmich, 1993.

Casasola Vargas, Silvia Priscila. «La élite urbana de Santiago de Guatemala (1632-1775): un estudio de redes». *Revista de Historia* 38 (1998): 63-85.

Castañeda García, Rafael. «Santos negros, devotos de color. Las cofradías de San Benito de Palermo en Nueva España». En *Devoción, paisanaje e identidad. Las cofradías y congregaciones de naturales en España y América (siglos xvi-xix),* dirigido por Óscar Álvarez Gila, Alberto Angulo Morales y José Ander Ramos Martínez, 145-164. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2014.

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.

Castellón Osegueda, José Ricardo. *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*, editado por Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano, 87-121. Puebla: icsyh-buap, iih-unam, 2021.

Cervantes Bello, Francisco Javier. «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*, editado por Francisco Javier Cervantes Bello. Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélez Pliego-buap, 2009.

Cervantes Bello, Francisco Javier. «Las reformas eclesiásticas y la territorialización del obispado de Puebla, c. 1570-1660». En *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, editado por María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, 167-200. México: iih-unam, buap, 2014.

Chamberlain, Robert S. «The Early Years of San Miguel de la Frontera». *The Hispanic American Historical Review* 27, núm. 4 (1947): 623-646.

Chiquín Enriquez, Selvin Jerónimo. «¿Una jurisdicción imposible? La Verapaz y su diócesis (1556-1609)». *Estudios de Historia Novohispana* 72 (2025).

Chiquín Enriquez, Selvin Jerónimo. *Administrar la justicia en la Provincia de Guatemala: ministros, tribunales y jurisdicciones (siglos xvi-xvii)*. Tesis de licenciatura, Universidad de San Carlos de Guatemala, 2019.

Ciudad Suárez, María Milagros. *Los dominicos, un grupo de poder en Chiapas y Guatemala, siglos xvi y xvii*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1996.

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 secularización de doctrinas en el Arzobispado de Guatemala, 1743-1811». En *Memoria y compromiso: la Iglesia y el bicentenario de la Independencia*, editado por Ana María Urruela de Quezada, 188-213, vol. 1. *Tiempos de cambio (1767-1811)*. Guatemala: Banco Industrial, 2019.

Conde, Alejandro. «La vicaría territorial de San Miguel, 1599-1812». *Anuario Estudios*, Cuarta Época, núm. 1 (2016): 47-73.

Cortés y Larraz, Pedro. *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala*. 3.ª ed. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2000.

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, Colmich, 2016.

Dougnac Rodríguez, Antonio. *Manual de historia del derecho indiano*. 2.ª ed. Serie Estudios Históricos 47. México: McGraw Hill, unam, 1998. http://ru.juridicas.unam.mx/xmlui/handle/123456789/10857

Erquicia Cruz, José Heriberto. «Obrajes industriales para beneficiar xiquilite en la Intendencia de San Salvador del Reino de Guatemala: un estudio arqueológico histórico de la producción de añil en las haciendas coloniales». En *xxvi Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2012,* editado por Bárbara Arroyo y Luis Méndez Salinas, 375-384. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala, 2013.

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.

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.

Fernández Molina, José Antonio. *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.

Gage, Tomas. *Nueva relación que contiene los viajes de Tomas Gage en la Nueva España*. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1946.

Garavaglia, Juan Carlos y Juan Carlos Grosso. «Indios, campesinos y mercado. La región de Puebla a finales del siglo xviii». *Historia Mexicana* xlvi, núm. 2 (1996): 245-278.

Garavaglia, Juan Carlos y Juan Carlos Grosso. *Puebla desde una perspectiva microhistórica. La villa de Tepeaca y su entorno agrario: población, producción e intercambio, 1740-1870*. México: Claves Latinoamericanas, 1994.

García Añoveros, Jesús María. «La Iglesia en el Reino de Guatemala». En *Historia general de Guatemala.* T. ii. *Dominación española: desde la Conquista hasta 1700*, editado por Ernesto Chinchilla Aguilar, 155-182. Guatemala: Asociación de Amigos del País, Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1995.

García Añoveros, Jesús María. «La Iglesia en la Diócesis de Guatemala». En *Historia general de Guatemala.* T. iii. *Siglo xviii hasta la Independencia*, editado por Cristina Zilbermann de Luján, 57-82. Guatemala: Asociación de Amigos del País, Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 1995.

García Añoveros, Jesús María. *Situación social de la Diócesis de Guatemala a finales del siglo xviii*. Tesis de licenciatura, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1980.

García Ayluardo Clara y Antonio Rubial (eds.). *Iglesia y religión. La Nueva España*. México: fce, cide, 2018.

García Ayluardo, Clara. «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 eclesiásticas, siglos xvi-xviii*, editado por Doris Bieñko de Peralta y Berenise Bravo Rubio, 125-146. México: inah, enah, 2008.

García Ayluardo, Clara. *Desencuentros con la tradición. Los fieles y la desaparición de las cofradías de la Ciudad de México en el siglo xviii*. México: fce, Conaculta, 2015.

García Martínez, Bernardo. *Los pueblos de la sierra: el poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. México: Colmex, 2005.

García Nájera de Pinillos, Silvia Consuelo. *Juan Bautista Álvarez de Toledo (1655-1725), obispo de Chiapas y Guatemala*. Tesis de licenciatura, Universidad del Valle de Guatemala, 1998.

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, núm. 43 (2020): 72-111.

Gaudemet, Jean. «La paroisse au Moyen Âge». *Revue d'histoire d l'Église de France* 59, núm. 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, 141-160. Zamora: Colmich, 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, núm. 4 (1981): 530-560.

Gibson, Charles. *Los aztecas bajo el dominio colonial (1519-1810)*. 8.ª ed. México: Siglo xxi Editores, 1984.

Godelier, Maurice. «Territorio y propiedad en algunas sociedades precapitalistas». En *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*, traducido por A. J. Desmont, 95-150. Madrid: Taurus, 1989.

Gómez Carrillo, Agustín. *Historia de la América Central*. 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, cesmeca-unicach, 2020.

González Enciso, Agustín. *Felipe V: la renovación de España. Sociedad y economía en el reinado del primer Borbón*. Pamplona: eunsa, 2003.

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, núm. 148 (2021): 545-560.

González Torres, Julián. «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. https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2022.v17.553

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*, 159-181. San Salvador: flacso 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»* 52 (2022).

Hernández Méndez, Rodolfo. «Proyecto. La orden de los dominicos en el Reino de Guatemala, 1535-1700». 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 Mena, Sajid Alfredo. *Los ahorros del imperio. Los fondos de comunidad de los pueblos de indios. El Salvador, 1776-1808*. San Cristóbal de Las Casas: cimsur-unam, Colmich, Universidad Rafael Landívar, 2023.

Herrera Mena, Sajid y Julián González Torres, «El financiamiento de los imperios. El pago de los vales reales en El Salvador: endeudamiento y crisis económica, 1804-1808». Informe científico de proyecto. San Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, 2024.

Herrera Reina, Martha Marielba. *La fiesta del Cristo Negro de Juayúa: religiosidad popular y reinvención de la tradición*. Tesis de licenciatura, Universidad Tecnológica de El Salvador, 2010.

Hespanha, Antonio M. *Vísperas del Leviatán. Instituciones y poder político (Portugal, siglo xvii)*. Madrid: Taurus, s. f.

Hill, Robert M. «Manteniendo el culto a los santos: aspectos financieros de las instituciones religiosas en el altiplano maya colonial». *Mesoamérica* 7, núm. 11 (1986): 61-77.

Iogna-Prat, Dominique, y Élisabeth Zadora-Rio, eds. «La paroisse, genèse d'une forme territoriale». *Médiévales* 49 (2005).

Iogna-Prat, Dominique. *Iglesia y sociedad en la edad media*. México: iih-unam, 2010.

Juarros, Domingo. *Compendio de la Historia de la Ciudad de Guatemala*. 2 vols. Guatemala: D. Ignacio Beteta, 1808.

Juarros, Domingo. *Compendio de la Historia de la Ciudad de Guatemala*. 2 vols. Guatemala: D. Ignacio Beteta, 1808.

Lardé y Larín, Jorge. *El Salvador: descubrimiento, conquista y colonización*. 2.ª ed. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2000.

Lardé y Larín, Jorge. *El Salvador: historia de sus pueblos, villas y ciudades*. 2.ª ed. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2011.

Lardé y Larín, Jorge. *El Salvador: inundaciones e incendios, erupciones y terremotos*. 2.ª ed. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos, 2000.

Lauria-Santiago, Aldo. *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.

Lauwers, Michel, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médieval,* París: Aubier, 2005.

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, iihaa, 2002.

Levi, Giovanni. *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piamontés del siglo xvii*. Madrid: Nerea, 1990.

Lira González, Andrés. «La voz comunidad en la recopilación de 1680». *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* V, núm. 18 (1984): 74-92.

Lokken, Paul Thomas. «Génesis de una comunidad afro-indígena en Guatemala: la villa de San Diego de la Gomera en el siglo xvii». *Mesoamérica*, núm. 50 (2008): 37-65.

Lokken, Paul Thomas. *From Black to Ladino: People of African Descent, Mestizaje, and Racial Hierarchy in Rural Colonial Guatemala, 1600-1730*. Tesis de doctorado, University of Florida, 2000.

López de Ayala, Ignacio, trad. *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*. París: Librería de A. Bouret y Morel, 1848.

Lotz-Heumann, Ute. «The Concept of 'Confessionalization': A Historiographical Paradigm in Dispute». *Memoria y Civilización* 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.

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: Colmich, 2009.

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*, editado por María Alba Pastor y Alicia Mayer. México: Facultad de Filosofía y Letras, unam, 2000.

MacLeod, Murdo J. *Spanish Central America: A Socioeconomic History, 1520-1720*. Austin, tx: University of Texas Press, 2008.

Mantecón Movellán, Tomás. «Formas de disciplinamiento social, perspectivas históricas». *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 14, núm. 2 (2010): 263-295.

Marichal, Carlos, y Johanna von Grafenstein. «Introducción». En *El secreto del Imperio Español: los situados coloniales en el siglo xviii*, editado por Carlos Marichal y Johanna von Grafenstein. México: Colmex-Centro de Estudios Históricos, Instituto Mora, 2012.

Martínez Ferrer, Luis, ed. *Decretos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*. Vol. ii. *Investigaciones*. 2 vols. Zamora: Colmich, Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2009.

Martínez López-Cano, María del Pilar, y Francisco Javier Cervantes Bello. «Introducción». En *La Iglesia y sus territorios, siglos xvi-xviii*, 7-18. México: iih-unam, 2020.

Martiré, Eduardo. «Algo más sobre Derecho Indiano (entre el ius commune medieval y la modernidad)». *Anuario de Historia del Derecho Español*, núm. 73 (2003): 231-264.

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. Beaule y John G. Douglass, 130-149. Tucson: The University of Arizona Press, 2020.

Mazel, Florian, ed. *L'espace du diocèse: Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval (Ve-xiiie siècle)*. Renees: Presses Universitaires de Renees, 2008.

Mazel, Florian. *L'evêque 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*, editado por María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, 181-208. México: iih-unam, 2020.

Mazín, Óscar. «Indios, orden social y padrones del Sagrario metropolitano de México». En *Vestigios de un mismo mundo*. Morelia: Centro Cultural Clavijero, 2012.

Mazín, Óscar. «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*, editado por Óscar Mazín, 211-230. Textos escogidos. Zamora: Colmich, 2014.

Merdrignac, Bernard, Daniel Pichot, Georges Provost, y Louisa Plouchart, eds. *La paroisse, communauté et territoire: Constitution et recomposition du maillage paroissial*. Renees: Presses Universitaires de Renees, 2013.

Montes Mozo, Santiago. *Etnohistoria de El Salvador. El guachival centroamericano*. 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, núm. 1 (2016): 99-117.

Murillo Velarde, Pedro. *Cursus Iuris Canonici Hispani et Indici / Curso de derecho canónico hispano e indiano.* Zamora: Colmich, 2005.

Murillo Velarde, Pedro. *Cursus iuris canonici hispani et indici / Curso de derecho canónico hispano e indiano*. Zamora: Colmich, 2008.

Obara-Saeki, Tadashi, y Juan Pedro Viqueira. *El arte de contar tributarios. Provincia de Chiapas, 1560-1821*. México: Colmex-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*, núm. 4 (1993): 3-20.

Oss, Adriaan C. van. «Pueblos y parroquias en Suchitepéquez colonial». *Mesoamérica* 5, núm. 7 (1984): 161-179.

Oss, Adriaan C. van. *Catholic Colonialism. A Parish History of Colonial Guatemala, 1524-18*. Cambridge Latin American Studies 57. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

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): 141-167.

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* 18 (1997): 119-136.

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, núm. 1 (2022). https://doi.org/10.15517/c.a..v19i1.50206.

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.

Patch, Robert W. «Imperial Politics and Local Economy in Colonial Central America». *Past & Present* 143 (1994): 77-107.

Peña Montenegro, Alonso de la. *Itinerario para parochos de indios, en que se tratan las materias mas particulares, tocantes a ellos, para su buena administracion*. Amberes: 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: Imprenta del Colegio Real de S. Ignacio de la Puebla, 1765.

Pérez Puente, Leticia. «San Carlos de Guatemala. Universidad pública o universidad conventual». *Revista Iberoamericana de Educación Superior* 1, núm. 2 (2010): 60-73.

Pérez Puente, Leticia. *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)*. México: iisue-unam, 2009.

Pérez Puente, Leticia. *Los cimientos de la iglesia en la América española. Los seminarios conciliares, siglo xvi*. La Real Universidad de México. Estudios y Textos, xxxvi. México: iisue-unam, 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*, núm. 31 (2018): 547-574.

Piho, Virhe. «La organización eclesiástica de la Nueva España durante los siglos xvi y xvii». *Estudios de Historia Novohispana* 10 (1991): 11-30.

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*, núm. 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. *Manuscrits*, núm. 25 (2007): 29-43.

Pollack, Aaron. *Dividir y cobrar, unir y cobrar. Categorías fiscales y sociales en Chiapas y Guatemala 1800-1850*. México: cimsur-unam, 2021

Pompejano, Daniele. *El Dios negro de los hombres blancos. Sobre las raíces del autoritarismo*. Traducido por Giovanni Brandimonte. Mérida: cephcis-unam, 2017.

Poska, Allyson M. «Confessionalization and Social Discipline in the Iberian World». *Archiv für Reformationsgeschichte - Archive for Reformation History* 94 (2003): 308-319.

Raffestin, Claude. *Por una geografía del poder*. Traducido por Yanga Villagómez. Zamora: Colmich, Fideicomiso Teixidor, 2013.

Ragon, Pierre. «Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos xvi y xvii)». *Historia Mexicana* lii, núm. 2 (2002): 361-389.

Ramos, Gabriela. «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, 225-258. Cambridge: Open Book Publishers, 2015.

Ramos, Gabriela. *Death and Conversion in the Andes. Lima and Cuzco, 1532-1670*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2010.

Real Academia Española. *Diccionario de la lengua castellana*. 6 vols. Madrid: Imprenta de Francisco del Hierro, impresor de la Real Academia Española, 1729.

Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. Madrid: Iulian de Paredes, 1680.

Redden, Andrew. «Heaven on Earth: Churches in Early Modern Hispanic America». En *Parish Churches in the Early Modern World*, editado por Andrew Spicer, 243-266. Farnham: Ashgate, 2016.

Remesal, Antonio de. *Historia de la provincia de S. Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de Ntro. Glorioso padre Santo Domingo*. Madrid: Francisco de Angulo, 1619.

Remesal, Antonio de. *Historia de la provincia de S. Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de Ntro. Glorioso padre Santo Domingo*. Madrid: Francisco de Angulo, 1619.

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: fce, 2017.

Rocher Salas, Adriana. «Parroquias y territorio en Yucatán: 1541-1699». En *Conformación y cambio parroquial en México y Yucatán (siglos xvi-xix)*, editado por Rodolfo Aguirre Salvador, 211-252. La Real Universidad de México. Estudios y textos 37. México: iisue-unam, 2017.

Rocher Salas, Adriana. «Parroquias y territorio en Yucatán: 1700-1847». En *Conformación y cambio parroquial en México y Yucatán (siglos xvi-xix)*, editado por Rodolfo Aguirre Salvador, 253-285. La Real Universidad de México. Estudios y textos 37. México: iisue-unam, 2017.

Rocher Salas, Adriana. «Un baluarte diferente: Iglesia y control social en Yucatán durante el período colonial». *Península* 3, núm. 1 (2008): 65-81.

Rocher Salas, Adriana. *La disputa por las almas. Las órdenes religiosas en Campeche, siglo xviii*. México: Dirección de Publicaciones-Conaculta, 2010.

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: Colmex, fce, 2004.

Rubial García, Antonio. «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*, editado por María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello. México: iih-unam, 2020.

Rubial García, Antonio. *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión*. México: fce, ffyl-unam, 2020.

Rubio Sánchez, Manuel. *Historia del puerto de la Santísima Trinidad de Sonsonate o Acajutla*. San Salvador: Editorial Universitaria, 1977.

Ruz, Mario Humberto (dir.) *Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales.* 4 t. México: unam, 2002-2008.

Ruz, Mario Humberto (dir.) *Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales.* T. V. México: unam, en prensa.

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.

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, 247-281. Madrid: Trotta, 2002.

Ruz, Mario Humberto. «Estudio introductorio». En *Vocabulario de lengua tzeldal según el orden de Copanabastla*, de Domingo de Ara. México: Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas-unam, 1986.

Ruz, Mario Humberto. «Una muerte auxiliada. Cofradías y hermandades en el mundo maya colonial». *Relaciones. Estudios de Historia y sociedad* 24, núm. 94 (2003): 19-58.

Ruz, Mario Humberto. *Mohonyhovi Sanctissima Trinidad. Chiapa y su cofradía de la Vera Cruz al mediar el siglo xvii*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Estudios Mayas-unam, 2019.

Sáenz de Santa María, Carmelo *Historia de la educación jesuítica en Guatemala*. Parte I. *Período español (siglos xvii y xviii)*. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1978.

Saint-Lu, André. *La Vera Paz. Esprit évangelique et colonisation.* París: Centre de Recherches Hispaniques, Institut d'Études Hispaniques, 1968.

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.

Sampeck, Kathryn E. «Late Postclassic to Colonial Transformations of the Landscape in the Izalcos Region of Western El Salvador», *Ancient Mesoamerica* 21, núm. 2 (2010): 261-282.

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, núm. 1 (2010): 149-170.

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.

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.

Schwaller, John F. *Origins of Church Wealth in Mexico. Ecclesiastical Revenues and Church Finances, 1523-1600*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1985.

Silva Riquer, Jorge y Antonio Escobar Ohmstede, coords. *Mercados indígenas en México, Chile y Argentina, siglos xviii-xix*. México: Instituto Mora, ciesas, 2000.

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: ciesas, 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, núm. 2 (1985).

Solórzano Pereira, Juan de. *Politica Indiana. Sacada en lengua castellana de los dos tomos del Derecho, I. Govierno Municipal de las Indias Occidentales*. 2 vols. Madrid: Diego Díaz de la Carrera, 1648.

Spicer, Andrew. «The Early Modern Parish Church: An Introduction». En *Parish Churches in the Early Modern World*, editado por Andrew Spicer, 1-31. Nueva York: Routledge, 2016.

Taracena Arriola, Arturo. «Región e historia». *Desacatos* 1 (1999).

Tau Anzoátegui, Víctor. «Entre leyes, glosas y comentos: el episodio de la Recopilación de Indias». En *El jurista en el Nuevo Mundo. Pensamiento. Doctrina. Mentalidad*, 147-166. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, 2016.

Tau Anzoátegui, Víctor. *Casuismo y sistema. Indagación histórica sobre el espíritu del Derecho Indiano* (Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1992)

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: Colmich, Secretaría de Gobernación, Colmex, 1999.

Terráneo, Sebastián. «La costumbre en el Derecho Canónico Indiano». *Anuario Argentino de Derecho Canónico* 20 (2014): 271-292.

Thompson, Edward P. «La economía 'moral' de la multitud en la Inglaterra del siglo xviii». En *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, 2.ª ed., 62-134. Barcelona: Crítica, 1984.

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.

Tous, Meritxell. «Caciques y cabildos: organización socio-política de los pueblos de indios en la alcaldía mayor de Sonsonate (S. xvi)». *Revista de Indias* lxix, núm. 247 (2009): 63-82.

Traslosheros, Jorge E. *Historia judicial eclesiástica de la Nueva España. Materia, método y razones*. México: Porrúa, iih-unam, 2014.

Traslosheros, Jorge E. *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: cem-unam, 2022.

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.

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*. Editado por Lázaro Lamadrid. 2.ª ed., 4 vols. Biblioteca «Goathemala», xiv. Guatemala: Tipografía Nacional, 1937.

Velasco Pedraza, Julian Andrei. «Beneficios eclesiásticos (dch)». *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series*, núm. 5 (2021): 1-26.

Viana, Antonio. «La doctrina postridentina sobre el territorio separado, nullius dioecesis». *Ius canonicum* 42, núm. 83 (2002): 41-82.

Vilanova, Santiago Ricardo. *Apuntamientos de historia patria eclesiástica*. San Salvador: Diario del Salvador, 1911.

Viqueira Albán, Juan Pedro. *Cronotopología de una región rebelde. La construcción histórica de los espacios sociales en la alcaldía mayor de Chiapas (1520-1720)*. Tesis de doctorado, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1997.

Viqueira Albán, 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, unicach, Universidad de Guadalajara, 1995.

Webre, Stephen, *The Social and Economic Bases of Cabildo Membership in Seventeenth-Century Santiago de Guatemala*. Tesis de doctorado, Tulane University, 1980.

Wobeser, Gisela von. *El crédito eclesiástico en la Nueva España. Siglo xviii*. 2.ª ed. México: iih-unam, fce, 2010.

Wobeser, Gisela von. *La formación de la hacienda en la época colonial. El uso de la tierra y el agua*. México, iih-unam, 1989.

Wortman, Miles L. *Gobierno y sociedad en Centroamérica, 1680-1840*. Guatemala: Cara Parens, 2012.

Ximénez, Francisco. *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.

Zaballa Beascoechea, 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*, núm. 49 (2005): 105-120.

Espacios en definición. Territorio y economía parroquial en la Diócesis de Guatemala (Sonsonate y San Salvador, 1680-1750)

de Selvin Jerónimo Chiquín Enriquez

Se publicó en formato electrónico en junio de 2026.

La edición estuvo bajo el cuidado de María Isabel Rodríguez Ramos y Gustavo Peñalosa Castro.