

LA DIÓCESIS DE SAN SALVADOR A MEDIADOS DEL SIGLO XIX. LOS DESAFÍOS DEL OBISPO TOMÁS MIGUEL PINEDA Y SALDAÑA *

POR

JULIÁN GONZÁLEZ TORRES¹

Universidad Centroamericana José Simeón Cañas

RESUMEN

El objetivo de este artículo es analizar las principales dificultades que el obispo Tomás Miguel Pineda y Saldaña tuvo que enfrentar en el proceso de institucionalización de la Diócesis de San Salvador, a mediados del siglo XIX. El *corpus* principal de fuentes primarias son los autos de las visitas pastorales. Luego de una exhaustiva revisión de las actas, el análisis se construyó a partir de aquellas parroquias donde los problemas eran más notorios. Aunque las dificultades eran generalizadas en todos los curatos. Estas se analizan a partir de cuatro ámbitos: (1) administración parroquial, (2) precariedad económica, (3) control moral de la población, (4) el desempeño pastoral y moral de algunos curas.

PALABRAS CLAVE: diócesis; visitas pastorales; parroquias; curas; feligresía; cofradías.

THE DIOCESE OF SAN SALVADOR IN THE MID-19TH CENTURY. THE CHALLENGES OF BISHOP TOMÁS MIGUEL PINEDA Y SALDAÑA

ABSTRACT

The objective of this article is to analyze the main difficulties that Bishop Tomás Miguel Pineda y Saldaña had to face in the institutionalization process of the Diocese of San Salvador, in the mid-19th century. The main corpus of primary sources are the records of pastoral visits. After an exhaustive review of the minutes, the analysis was constructed from those parishes where the problems were most noticeable. Although difficulties were widespread in all curates. These are analyzed from four areas: (1) parish administration, (2) economic precariousness, (3) moral control of the population, (4) the pastoral and moral performance of some priests.

KEY WORDS: diocese; pastoral visits; parishes; priests; parishioners; brotherhoods.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: González Torres, Julián. 2021. «La Diócesis de San Salvador a mediados del siglo XIX. Los desafíos del obispo Tomás Miguel Pineda y Saldaña». *Hispania Sacra* LXXIII, 148: 545-560. <https://doi.org/10.3989/hs.2021.042>

Recibido/Received 24-02-2020

Aceptado/Accepted 04-08-2020

INTRODUCCIÓN

Documentos históricos y estudiosos de la historia eclesiológica de El Salvador y Centroamérica apuntan a que, como

mínimo, en cinco ocasiones la antigua Alcaldía Mayor de San Salvador, que formaba parte del Reino de Guatemala, vio truncada la posibilidad de tener su propio obispado. En 1778, año en que el arzobispo metropolitano Pedro Cortés y Larraz informó al rey Carlos III sobre la necesidad de erigirlo. Cortés y Larraz había recopilado información importante de los curatos de San Salvador por las visitas pastorales que realizó al territorio entre 1768 y 1770. En 1785, cuando la Alcaldía Mayor de San Salvador fue elevada a Intendencia, en el contexto del reformismo borbónico, puesto que por el ascenso le correspondía el ejercicio del vicepatronato, pero eso no sucedió. En 1812, cuando el diputado José Ignacio Ávila, representante del Ayuntamiento de San Salvador en

* Este artículo ha sido trabajado a partir de una parte de los resultados del proyecto de investigación «La Iglesia frente al Estado: poder y tensiones en El Salvador, 1842-1871», presentado por el departamento de Filosofía y financiado por el Fondo de Investigación de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), durante el período septiembre 2018-diciembre 2019. El proyecto se enmarca en la línea de investigación «Identidad e historia». El informe de la investigación es de acceso libre en el repositorio institucional UCA.

¹ jgonzalez@uca.edu.sv / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-8313-7202>

las Cortes de Cádiz, presentó la moción a la asamblea, apenas dos días después de la promulgación de la Constitución gaditana. En julio de 1813, a través de una petición directa al rey. En octubre de 1813, mediante una misiva a la Diputación Provincial de Guatemala. Pero no hubo respuesta favorable para San Salvador hasta diciembre de 1818, cuando una Real Cédula ordenó la división del arzobispado de Guatemala y la erección de una nueva diócesis, según las necesidades espirituales de la población. El capitán general Carlos Urrutia inició el trámite y éste fue continuado por Gabino Gaínza. Y cuando parecía que San Salvador por fin se separaría del arzobispado de Guatemala y tendría diócesis propia, las autoridades metropolitanas declararon la independencia de la Corona española. El trámite quedó trunco.² Durante la Federación Centroamericana (1824-1839), la dependencia eclesiástica de Guatemala sería motivo de conflictos entre sansalvadoreños y metropolitanos.

Sin el consentimiento de la Santa Sede, el 30 de marzo de 1822 la Junta Provisional Gubernativa de San Salvador reclamó como suyo el patronato, erigió el obispado y nombró obispo al cura José Matías Delgado.³ A esa fecha, Centroamérica estaba sumida en su primera guerra civil. Guatemala luchaba contra San Salvador porque éste se oponía a la anexión de las provincias del istmo al Imperio de México, encabezado por el emperador Agustín de Iturbide, quien envió al general Vicente Filísola para someter a los rebeldes de San Salvador.⁴ Por tanto, la erección del obispado, sin la autorización debida de la Santa Sede, no tuvo mayores repercusiones en ese momento.

En 1824, tras el fin de la guerra civil y el retiro de las tropas mejicanas, el Congreso salvadoreño ratificó las acciones político-eclesiásticas de marzo de 1822. Esta vez sí hubo repercusiones. El arzobispo de Guatemala Fray Ramón Casaus y Torres denunció ante el papa León XII la falta cometida por el estado salvadoreño y el cura José Matías Delgado. El papa acusó de «lobo» e «intruso» a Delgado y ordenó a Casaus y Torres que lo amonestara. El arzobispo instó a Delgado a que desistiera de sus aspiraciones eclesiásticas y le advirtió que aún estaba a tiempo de «salvar [...] su alma, y precaver a los fieles de los progresos del cisma, en que Usted mal dirigido se esta empeñando».⁵ La acción del estado salvadoreño provocó la división del clero y la expulsión de unos cuarenta eclesiásticos, quienes no reconocieron a Delgado como obispo.⁶ A causa de la primera guerra federal, entre 1826 y 1829, el arzobispo Casaus y Torres fue desterrado a la Habana, Cuba, por órdenes del general Francisco Morazán, quien en ese entonces encabezaba al sector liberal más radical en Centroamérica.

Hacia 1831, el estado salvadoreño y el cura Delgado dejaron de desafiar a la Santa Sede. Las aguas se calmaron. Pero los conflictos y las disputas eclesiásticas entre las autoridades de San Salvador y las de Arzobispado de Guatemala no terminaron hasta 1842, cuando el papa Gregorio XVI extendió la bula para la erección de la diócesis en San Salvador. En enero de 1843 nombró obispo a Jorge de Viteri y Ungo. Sin embargo, en julio de 1846 el obispo sostuvo un agudo conflicto con el presidente Eugenio Aguilar. Ese mismo mes huyó del país. Una vez autoexiliado, la Sagrada Congregación Consistorial designó, en julio de 1848, a Tomás Miguel Pineda y Saldaña como administrador de la diócesis. En febrero de 1849 fue consagrado obispo y en marzo de 1853 recibió la nota oficial que lo designaba como nuevo obispo de San Salvador.

Los estudios en torno a la iglesia salvadoreña del siglo XIX se han enfocado en el conflicto desatado por la rebelión salvadoreña al erigir obispado y nombrar obispo, sin el consentimiento debido de la Santa Sede; en el proceso diplomático-eclesiástico que culminó con la bula papal que dio vida a la Diócesis de San Salvador; en la biografía de los obispos; y en el conflicto iglesia-estado en el último tercio del siglo XIX, en el contexto de las reformas laicas y secularizantes. Con el agravante de que la mayoría de los estudios operan con una hermenéutica maniquea que es necesario corregir o, cuando menos, *revisar*: se prioriza la interpretación de la iglesia como una institución perseguida o victimizada por los sectores liberales más radicalizados.⁷

De forma que se ha marginada la pregunta en torno a *cómo fue el proceso de institucionalización de la Diócesis de San Salvador como iglesia nacional, en el transcurso del siglo XIX, una vez que fue erigida por la Santa Sede en septiembre de 1842*. En este artículo quiero responder a este problema de investigación. La hipótesis de trabajo apunta a que el proceso de institucionalización de la Diócesis de San Salvador inició con la administración del obispo Tomás Miguel Pineda y Saldaña, y, específicamente, a partir de las visitas pastorales, iniciadas en febrero de 1850, cuyo cumplimiento fue un mandato prioritario para todos los obispos a partir del Concilio de Trento (1545-1563).⁸ En ese proceso el obispo enfrentó cuatro retos: mejorar la administración pastoral de las parroquias, la precariedad económica de las mismas, el control moral y social de la feligresía, y el control moral y eclesiástico de los párrocos.

Para tal fin utilizo el concepto *institución*, junto con las nociones de *lo instituido* y *lo instituyente*. Según Irurzoki, institución es un «producto polisémico, dinámico y multifuncional que remite tanto a lo instituido como a lo instituyente». Realidad instituida se refiere «al orden establecido y a las normas vigentes». Lo instituyente refiere a «aquello por cuyo intermedio algo acontece, tiene lugar y origina sentido». La institucionalización como «combinación de lo instituido y lo instituyente implica a la vez permanencia y acto/intervención». La institucionalización es «producto de la interacción entre la racionalidad establecida —reglas, formas sociales o códigos— y los acontecimientos, desarrollos,

² Avendaño 2011; Ayala 2011; Delgado 2011; Cortés y Larraz 2000; Malaina 1944; Vilanova 1911.

³ Durante la colonia, en virtud del *patronato* los monarcas españoles disponían en sus dominios de las «jurisdicciones territoriales de la Iglesia, presentaban candidatos a todos los oficios eclesiásticos y cobraban el diezmo, reteniendo parte de él y haciendo distribución del resto. También reclamaban el derecho de aprobar la publicación de los edictos papales». Consúltase: Webre 1993, 170.

⁴ Avendaño 2018, 89-117; Pérez 2018, 253-263; Vázquez 2009.

⁵ Ayala 2011, 174 y 179. La noticia del «cisma» salvadoreño resonó hasta en México. Consúltase: Connaughton 2010, 39.

⁶ Malaina 1944, 15. Según Malaina, solo nueve sacerdotes apoyaron a Delgado.

⁷ Delgado 2011; Cardenal 2001; Bolaño 2000; López Jiménez 1999; Malaina 1944; Vilanova 1911.

⁸ Laboa, Pierini y Zagueni 2005, 604, 607.

movimientos sociales que se apoyan implícita o explícitamente en dicha racionalidad y/o la cuestionan».⁹

La institucionalización de la Diócesis de San Salvador fue una dinámica social que incluyó la aplicación de las normas y de los códigos prevalecientes del período colonial, así como los decretos y las nuevas disposiciones con la erección de la diócesis, y las acciones clericales y de la feligresía que facilitaron, obstaculizaron, resistieron o cuestionaron la aplicación de las normas. Analizaré los cuatro retos del obispo Pineda y Saldaña con el objeto de comprender cómo convergieron en esos cuatro ámbitos el deber de aplicar la normativa eclesiástica y la resistencia o no cumplimiento (o el cumplimiento a medias) de los creyentes (párrocos y feligresía).

En el proceso de institucionalización y consolidación de la Diócesis de San Salvador como iglesia nacional existió otro frente de tensión y disputas. Me refiero al enfrentamiento con el estado salvadoreño, en un esfuerzo por afianzar autonomía administrativo-pastoral, económica y eclesiástica. Acá la pregunta es cómo se configuró como iglesia nacional frente al estado salvadoreño, que a su vez estaba inmerso en un proceso de construcción.¹⁰ Este proceso lo analizo en otro trabajo titulado «La Iglesia como agente de secularización. Municipalidades y Concordato en El Salvador, 1842-1862».¹¹ Por lo tanto, deseo enfatizar que en el presente artículo mi objetivo es comprender el proceso de institucionalización de la Diócesis de San Salvador, a partir del análisis de sus dificultades y retos propios; no desde la tensión dialéctica con el estado, que, de más está decirlo, es fundamental estudiarla para una comprensión profunda del rol de la iglesia en el siglo XIX. El *corpus* principal de esta investigación son los autos de las visitas pastorales del obispo Pineda y Saldaña. Con esto quiero reafirmar el valor de las actas de visita pastoral como material clave para estudiar la historia eclesiástica durante el Antiguo Régimen y en la época republicana.¹²

Los historiadores interesados en comprender la iglesia salvadoreña del siglo XIX enfrentamos un reto doble. Por un lado, problematizar, estudiar, analizar y entender la historia de la iglesia no como un proceso que acontece «por encima de las humanas contingencias, sino inmersa en ellas».¹³ Esto implica, aunque no es una condición necesaria, que investigadores laicos se lancen a la tarea. Providos de renovados enfoques y métodos de estudio.¹⁴ Por otro lado, la investigación rigurosa exige el acceso a las fuentes primarias. Para desarrollar esta investigación se contó con el permiso, en el 2018, del arzobispo de la Arquidiócesis de San Salvador, Monseñor José Luis Escobar Alas, para trabajar en el Archivo Histórico del Arzobispado de San Salvador (AHASS). Sin embargo, en el transcurso de la misma recibí la muy tris-

te noticia de que el Archivo cerraba por tiempo indefinido. Pero no desistí del proyecto. Con lo recabado, más el apoyo del Archivo General de la Nación (San Salvador, El Salvador) y la riqueza documental del Archivo Histórico Arquidiocesano de Guatemala (AHAG, Guatemala), la investigación tocó puerto. Sin lugar a dudas, este trabajo estaría mucho más enriquecido de no haberse cerrado el Archivo. La disponibilidad de las fuentes es fundamental para avanzar en el análisis, en la comprensión, en la reflexión y en la discusión de nuestra historia eclesiástica. Y es mucho más apremiante cuando sabemos que lo eclesial y lo político fueron dos factores de profunda relevancia histórica para El Salvador del siglo XIX. Ojalá el AHASS abra de nuevo sus puertas y permita que los investigadores continuemos con la faena.

Antes de comenzar con el análisis quisiera trazar una síntesis biográfica del obispo Pineda y Saldaña y una descripción breve de cómo procedía una visita pastoral. Pineda y Saldaña nació en el curato de San Pedro Masahuat en 1791. En 1819 se ordenó sacerdote. En 1829 el arzobispo de Guatemala le asignó el curato de Izalco (Sonsonate). Durante el cisma sansalvadoreño se mantuvo fiel al arzobispo de Guatemala y, junto a otros curas, denunció la erección de la diócesis y el nombramiento de José Matías Delgado como obispo. Jorge de Viteri y Ungo lo nombró provisor y vicario general de la diócesis en 1844. En 1848 fue nombrado administrador de la diócesis. En febrero de 1850, antes de ser notificado de forma oficial como obispo de San Salvador, comenzó las visitas pastorales. En noviembre de 1861, tras un conflicto con el presidente Gerardo Barrios, abandonó el territorio con rumbo a Guatemala. En 1863 una amplia movilización de pueblos, con el apoyo del presidente de Guatemala (Rafael Carrera), derrocó al presidente Gerardo Barrios. Hasta entonces regresó el obispo Pineda y Saldaña. Falleció el 6 de agosto de 1875. José Luis Cárcamo y Rodríguez asumió como nuevo obispo de San Salvador.¹⁵

Las visitas estaban precedidas por un edicto pastoral. En este el obispo anunciaba la visita a los párrocos y pedía alistar los libros parroquiales para la inspección. El prelado iba acompañado de su secretario personal, quien presidía el protocolo de la visita, además de un notario que certificaba la legalidad del procedimiento. Por lo general, se alojaban en el pueblo principal, donde residía el párroco, y desde allí se informaban de los pueblos e iglesias anexos. Cumplidos los rituales religiosos de inicio, procedían con la inspección del curato. Evaluaban el desempeño pastoral y moral del cura, para lo cual entrevistaban a tres vecinos. Revisaban los libros que contenían las actas de los sacramentos. Revisaban las listas de alhajas y ornamentos. Revisaban los libros de hermandades y cofradías y se informaban sobre el uso de los fondos de fábrica. Finalmente, el secretario redactaba el auto, donde dejaba constancia de los asuntos más relevantes de la visita y plasmaba recomendaciones al cura párroco.

1. EL RETO DE MEJORAR LA ADMINISTRACIÓN DE LAS PARROQUIAS

En este apartado me enfocaré en los retos que enfrentó el obispo Pineda y Saldaña, en cuanto a mejorar la admi-

⁹ Irurozqui 2011, 17-18.

¹⁰ La historiografía salvadoreña ha dado aportes fundamentales para comprender el proceso de construcción del estado salvadoreño, tras el fracaso de la Federación Centroamericana. Consúltase: López Bernal 2018, 2011a; Pérez 2018, 2012; Acosta 2016, 2014, 2011, 2007; Herrera 2008; Lauria-Santiago 2003; Lindo-Fuentes 2002.

¹¹ González Torres 2020.

¹² García e Irigoyen 2006.

¹³ Di Stefano 2004, 15.

¹⁴ Para tener una idea de la importancia de los estudios contemporáneos sobre la historia de la iglesia en América Latina, consúltase: Lida 2007.

¹⁵ Delgado 2011, 453-454; López Jiménez 1999, 75-98; Vilanova 1911, 89-91.

nistración de las parroquias se refiere, a partir del análisis de cómo encontraba el manejo de los libros parroquiales. Las visitas pastorales revelan que los párrocos no siempre fueron ejemplo de orden y diligencia en la administración de los curatos.¹⁶

Entre los problemas más graves registrados se encuentran: partidas de bautismo sin la firma del párroco y la falta de dichas partidas en algunos períodos de tiempo; libros parroquiales desordenados, incompletos y desarreglados o en mal estado; inexistencia de libros de casamientos y de entierros; el uso de papel común en lugar del papel sellado, que era el establecido por el estado; negligencia en el control de los fondos de fábrica.¹⁷

En relación a lo primero, el obispo ordenaba al cura de turno que firmara las partidas. Respecto al desorden de los libros les reprochaba escribir las fechas con números (guarismo) y no con letras; utilizar expresiones como «en la misma fecha» cuando en realidad los actos religiosos referían fechas distintas; invertir el orden de las fechas; el uso (abuso) de abreviaturas. Los registros matrimoniales eran los más incompletos. Entre las principales faltas estaban la ausencia de los nombres de los testigos del sacramento; el no registro de la partida de bautismo o de viudedad de los contrayentes; el no registro de la edad de los mismos; la ausencia de la fecha del acto; la falta de registro del lugar donde se efectuó el sacramento; la falta de constancia de consentimiento cuando eran menores; el no registro de las dispensas matrimoniales ni de las certificaciones de cristianidad; y la más grave, la falta de las actas matrimoniales. El desarreglo y el mal estado de los libros se refieren a que no se cuidaban ni se resguardaban con diligencia.

El manejo de los libros parroquiales no era un asunto baladí. Un decreto de 1852 estableció que «dichos libros serán razonados, foliados y rubricados por la Curia Eclesiástica».¹⁸ Una buena administración era esencial para la organización y el control eclesial de la diócesis. También lo era para la elaboración del censo y la estadística de los pueblos, que eran responsabilidad de las municipalidades. Aun cuando los párrocos debían notificar al secretario municipal, antes de asentar las partidas, en la práctica eran los curatos los que llevaban el verdadero registro de *nacidos, casados, viudos y difuntos*.

Las faltas del clero afectaban doblemente la vida de las personas. *Por un lado*, la negligencia en los registros ponía

en entredicho ante al obispo la virtud cristiana de los fieles. ¿Si no había registro de los testigos o de la fecha y del lugar del acto religioso, realmente hubo matrimonio? ¿Los casados habían cumplido primero con el sacramento del bautismo? ¿Si no había registro de viudedad, hubo algunos que se casaban dos o tres veces por la iglesia? ¿Permitía el cura el matrimonio de menores sin el consentimiento debido? *Por otro lado*, ¿cómo armarían las municipalidades un censo y una estadística poblacional si la materia prima debía ser provista por el párroco? En junio de 1864, el gobierno civil se quejaba porque los curan no remitían la información: «Quisiéramos que los Párrocos recuerden que esa es una obligación que les impone la ley, y que comprendan que de su cumplimiento resulta un positivo beneficio para la República, puesto que es uno de los medios mas seguros de conocer su poblacion...».¹⁹

Los autos de visita insistían en que debía usarse el papel sellado en los libros parroquiales. Este papel era una herencia de la colonia y servía para dar validez legal a los documentos.²⁰ El término fiscal el beneficiado era el estado. El papel sellado fue un producto estancado. Por medio del estanco el estado controlaba el «cultivo, fabricación, circulación y venta de determinados productos para dejarlos en manos de individuos particulares o manejarlo por sí mismo, fijando también los precios a los que se venderían».²¹ Las rentas del papel sellado no competían con los ingresos por la alcabala (impuesto de aduanas) o por el estanco de aguardiente.²² Pero no eran cantidades despreciables. Entre 1849 y 1856 la venta del papel sellado redituó al estado un promedio de 8,713 pesos al año.²³ El obispo ordenaba que se sustituyera el papel común por el sellado. Pero había más: el gobierno civil visitaba las parroquias para verificar su uso. Si no se utilizaba, reclamaba al gobierno eclesiástico.

En la parroquia de San Nicolás Tonacatepeque, en mayo de 1857, el obispo encontró en todos los libros muchas partidas en papel común. Para cumplir con la ley y «para no dar lugar á que los señores magistrados en visita observen estas faltas, y aun las eléven como ha sucedido al conocimiento del Supremo Gobierno, dando con esto ocasion á que se nos reclame», el obispo ordenó el cambio de papel.

Mandamos que el Presb[iter].o Don Pedro Jose Cuellar, reponga el valor de ochenta y siete pliegos y medio de papel del sello 4.º de 1.ª clase, que á razon de á real asciende á diez pesos siete y medio reales: que el Presbitero Don Andres Aguilar, reponga el de treinta y dos y medio pliegos del mismo sello [papel] que importan cuatro pesos medio real: que el actual parroco Don Joaquin Mendoza, reponga el valor de doscientos noventa y siete pliegos que asciende al de treinta y siete pesos un real; debiendo este, ecsijir de sus dos anteceores mencionados, la cantidad que les corresponde, y respecto de la que á este le toca, pagará por si la 4.ª parte que asciende á nueve pesos dos y cuartillo r[eale].s.

El cura Joaquín Mendoza completaría su pago con las limosnas de San Nicolás, el patrón del pueblo, y con los fon-

¹⁶ Hacia 1855, la diócesis de San Salvador poseía 53 parroquias y 72 párrocos, además de otros 22 sacerdotes que no gozaban de beneficio ni parroquia. La población se estimaba en 394.000 habitantes. En un cálculo elemental, cada párroco tenía bajo su responsabilidad espiritual un aproximado de 5.472 almas. Era un número inmanejable para el trabajo pastoral, sobre todo en un territorio donde predominó un asentamiento poblacional dispersado y donde el grueso de la población vivía en el campo. Consúltese: Delgado 2011, 452; Barón 2002, 411; Acosta 2016, 31.

¹⁷ Estos fondos fueron creados originalmente para la construcción de iglesias. Con el tiempo se sumaron las reconstrucciones, las reparaciones y los gastos en general en la edificación sacra, así como en adornos, alhajas, ornamentos y en los elementos necesarios para los rituales del culto católico. Las rentas debían ser administradas por un mayordomo. *Diccionario de Derecho Canónico, Tomo III*, Madrid, Imprenta de D. José C. de la Peña, 1848, 9.

¹⁸ Isidro Menéndez, *Recopilación de las leyes Del Salvador, en Centro-América*, Guatemala, Imprenta de L. Luna, 1855, Libro Séptimo, Título 4, 77.

¹⁹ «Estadística parroquial», *El Constitucional*, San Salvador, 3/6/1864, 2.

²⁰ Escalante 2008, 32-34.

²¹ Ramírez y Walter 2008, 156.

²² Pérez 2018, 200.

²³ Ramírez y Walter 2008, 149.

dos de fábrica de Tonacatepeque y del pueblo de San José. Y en razón de que por un «computo arreglado al quinquenio resulta que el gasto de papel sellado en todos los libros de adm[inistraci]on. asciende al año á siete pesos, lo costeará en lo subsesivo el P[adr].e cura, cuyo costo no le será sensible en razon de que lo hará paulatinamente».²⁴

Respecto a la administración y el control de los fondos de fábrica, el obispo pedía más diligencia a los párrocos. Se vivía en una cultura en la que la población se resistía a ser fiscalizada por el clero. Si el cura no ponía de su parte, difícilmente se avanzaría en una mejor transparencia y control del dinero de la comunidad.

En mayo de 1857, en la parroquia de San Jerónimo Nejapa, el auto de visita señaló que aun cuando habían transcurrido tres meses desde que el párroco recibió la carta pastoral en la que se advertía a todos los párrocos que «tuviesen listas las cuentas que deben presentar los mayordomos de fábrica y hermandades, el actual parroco [Francisco Chávez], en nada cumplió de lo que á este respecto prevenimos entonces». El asunto era más grave de lo que parecía, puesto que el mismo párroco Chávez tenía a su cargo la mayordomía de fábrica desde julio de 1854. En similar descuido estaban los registros de los fondos de fábrica del pueblo de Quezaltepeque, cuyo mayordomo era Miguel Cáceres. El obispo determinó que ambos mayordomos (el párroco y Cáceres) ordenaran los libros y dentro un mes remitieran las cuentas a la curia eclesiástica.²⁵ Años después, en 1861, en la parroquia de Sonsonate el panorama era parecido:

En cuanto á los libros de Fabrica Archicofradias y Cofradias es notable el abandono con que los Parrocos han visto estos fondos piadosos, no exigiendo á los mayordomos respectivos sus cuentas anuales [...]. Siendo esta la causa por la que estos fondos se encuentran en suma decadencia, pues que no rindiendo cuentas los mayordomos se cometen con los fondos grandes abusos.²⁶

Sucedía también que a la vuelta de una visita, las autoridades comprobaban que la diligencia y los cambios solicitados no se habían puesto en marcha. Es justo señalar que hubo párrocos que salían bien evaluados. En la década de 1860, por ejemplo, las visitas confirman el aumento del uso del papel sellado. En parroquias donde los ingresos eran miserables, los curas ponían de su propio peculio. Según informe de septiembre de 1865, las parroquias de Apaneca y San Pedro Pustla no tenían ingresos de fábrica porque la mayor parte de la población era indígena, quien estaba exenta del pago en moneda. Esto obligaba al párroco Nicolás Madrid a llevar los libros en papel simple. Por la misma razón tenía que «poner ó comprar de su peculio la sera, el vino y hostias p.[ar]a el culto». En el mismo acto de visita fue entrevistado el vecino Teodoro Baldivieso, quien expresó no haber observado interés en el cura Madrid por mejorar los templos. Pero aclaró que seguramente se debía a «la exaustes de fondos p[ar]a repararlas».²⁷

Al cierre de las visitas, el obispo instaba a los párrocos a llevar con orden y diligencia el trabajo administrativo-pas-

toral. Para el prelado, el rol de los curas era clave en el proceso de institucionalización de la diócesis. Desde el Antiguo Régimen, y por mandato expreso del Concilio de Trento, el cura párroco debía preservar el control moral y social en los pueblos.

2. LA PRECARIEDAD ECONÓMICA DE LAS PARROQUIAS

A continuación examinaremos la precariedad económica de los curatos y su incidencia negativa tanto para el trabajo administrativo-pastoral de los párrocos, en particular, como para el proceso de institucionalización de la diócesis, en general.

Además de servir para construir, reconstruir y reparar los templos, así como para construir y reparar los cementerios, los fondos de fábrica se utilizaban para necesidades concretas en la administración de los sacramentos. En febrero de 1850, el auto de visita de la parroquia de Santo Tomás Tejutla determinó que el párroco «tomando lo necesario de los fondos de fabrica, mandará hacer corporales de puro lino, lo mismo que los purificadores, por estar prohibido que lo sean de algodón».²⁸ El corporal es un paño cuadrado blanco que se extiende sobre el altar, durante la eucaristía, para colocar el cáliz, el copón con la hostia y la patena; el purificador es un lienzo también blanco que se utiliza para limpiar el cáliz.

En enero de 1854 fue el turno de la parroquia de Santa Catalina. Se revisaron las cuentas de fábrica de los pueblos de Usulután, Jiquilisco, Ereguayquín, Santa Elena y Santa María Ostuma. El prelado ordenó al párroco Mariano Sierra que «todo lo que resulta de existencia se invierta en la Yglesia respectiva, dejando lo absolutam[en]te necesario para vino y sera, y el mayordomo de Uzulután de los 47. \$ [pesos] 2 r[ea]l[e]s. de ecsistencia que tiene, costeará una concha de plata para bautizar».²⁹ Las necesidades eran tan apremiantes que el obispo autorizaba el uso de los fondos de cofradías y hermandades para el sostenimiento del templo y el mantenimiento del culto. Sobre todo cuando constataba una administración deficiente de su bienes y fondos. El uso de dichos fondos y bienes para las necesidades del templo, del culto y del cura era una herencia de la colonia.³⁰

Un documento de la diócesis publicado en 1893 definió las cofradías como «toda asociación ó hermandad de personas cristianas que tiene por objeto común alguna práctica de beneficencia respecto del prójimo, ó de simple piedad y devoción en honor de Dios ó de los Santos para fomento de la vida espiritual».³¹ Santiago Montes define la cofradía como una «reunión de fieles que, con aprobación del ordinario, se erige en las iglesias para auxiliar al clero en su sostenimiento y contribuir a la suntuosidad del culto». La hermandad «se tiene por sinónimo de cofradía, pero destaca en ella el fin piadoso y benéfico como es el de socorrer a los hermanos especialmente a la hora de la muerte».³²

²⁸ *Libro de Visitas Pastorales 1850-1854*, AHASS, f. 42.

²⁹ *Ibidem*, f. 578.

³⁰ Castellón 2014, 217-223; Wortman 2012, 219-223.

³¹ *Reglamento general de cofradías de la Diócesis de San Salvador*, San Salvador, Imprenta La Luz, 1893, 3.

³² Montes 1974, 9. Según Di Stefano: «Las cofradías o hermandades —ambos términos suelen funcionar en la colonia como sinónimos— eran asociaciones de fieles que perseguían finalidades variadas,

²⁴ *Libro de Visitas Pastorales, T. 2, 1857-1867*, AHASS, ff. 56-57.

²⁵ *Ibidem*, ff. 15-16.

²⁶ *Ibidem*, f. 185.

²⁷ *Ibidem*, ff. 310, 318.

En el siglo XIX abundaron las cofradías y las hermandades con matices muy variados según el territorio; mientras en algunos lugares se mantenían lozanas en cuanto a fondos y bienes (ganado, caballos, yeguas y tierras) se refiere, en otros lugares parecía que se extinguían y allí aprovechaba el prelado para beneficiar a los templos.

En la parroquia de San Pedro Tecapa, en el pueblo de Estanzuelas, el registro de la hermandad de San Antonio reportó 75 pesos tres y un cuartillo de reales, 30 cabezas de ganado vacuno y seis caballos. Según el párroco Vicente Gutiérrez, estos bienes «se disminuyen en vez de aumentarse, por estar mal administrados». En vista de que la iglesia del pueblo estaba al borde de una ruina total, el prelado mandó al párroco ponerse de acuerdo con el alcalde Joaquín Cisneros, quien había manifestado interés en reedificar el templo, para que «vendan al mejor precio los bienes mencionados» y dispongan de los fondos para recuperar la iglesia.³³

En la parroquia de Concepción Quezaltepeque las cofradías se habían extinguido y solo quedaba la de Concepción, que después de contabilizar muchas reses en su haber apenas registraba cinco en total. El prelado ordenó que el «Padre Cura [Miguel González] las venda, y haga una capa blanca, q[u]e no tiene la Yglesia_ Hará tambien el P[adr].e Cura corporales y purificadores de lino, p[o].r estar prohibido que lo sean de algodón».³⁴ El clero vestía la capa en las «procesiones, bendiciones, letanías y otras ceremonias», se consideraba un «símbolo del ropaje eterno con el que serán vestidos los elegidos». En los ornamentos el color blanco es «símbolo de Dios y de la Verdad Absoluta [...] también representa la pureza y la virginidad, es el color de los ángeles y las vírgenes». Era el color litúrgico de la Natividad, la Epifanía, la Última Cena, el Sábado Santo, la Transfiguración y la Santísima Trinidad. Se vestía en las festividades de la Virgen, los santos, los ángeles y los arcángeles, así como en el sacramento del matrimonio «porque se suponía que la esposa llegaba a él bendecida en la integridad de la carne».³⁵

En la parroquia de Santa Catalina Usulután el prelado autorizó al párroco Mariano Sierra para que tomara 139 pesos cuatro y medio reales, de la Archicofradía del Santísimo, para comprar «cuatro ornamentos, y una capa rosada».³⁶ El color rosa es una degradación del violeta (este representa la humildad y la penitencia) y simboliza menos «austeridad y rigor penitenciario».³⁷ En la parroquia de San Antonio del Sauce, en la Villa de Santa Rosa, en La Unión, la cofradía de San Antonio reportó en existencia la cantidad de 190 pesos y 100 cabezas de ganado vacuno. Se autorizó al cura Antonio Fagoaga tomar 90 pesos para el pago de albañiles que

trabajarían en la construcción del templo. Tomaría también los 100 pesos restantes para adquirir los ornamentos necesarios y debía cuidar «que las cien reses vayan en aumento y de ellas tome [para la venta] siendo hasta las necesarias para la construcción del templo».³⁸

En la parroquia de San Juan Osicala se reportó únicamente la cofradía del Santísimo, con un ingreso de 485 pesos, de los cuales se autorizó al párroco José Ponce de León tomar 85 pesos para prevenir la ruina de la iglesia parroquial antes de la llegada del invierno, «sin perjuicio de exhortar eficazmente al cuerpo municipal y vecindario para su total reparac[i]on en el verano entrante».³⁹ Parecida situación se reportó en la parroquia de Concepción Sesori. En 1853, la municipalidad solicitó permiso a la diócesis para tomar dinero de las cofradías y hermandades para la construcción de la iglesia parroquial. La autoridad cedió a la petición y tras pedir informe al párroco Juan Antonio Bravo de la inversión realizada, este notificó que «se dieron para d[ic]ha. obra seiscientos un \$. [pesos] que aparecen gastados en ella, á ecepcion de ciento cincuenta y un p[eso].s un r[ea].l» que estaban en su poder. Pero con solo esa cantidad no se finalizaría la construcción del templo. A petición de los cofrades se ordenó que de la cofradía «Concepcion grande, que con sus reditos tiene á la vez el capital de ochocientos treinta y tres \$. [pesos] siete r[ea].l.s, se tomen para la continuacion de la obra ciento treinta y tres \$. [pesos] siete r[ea].l.s».⁴⁰ En el mismo auto de visita se designaban las cantidades de dinero con las que otras cofradías debían contribuir para la construcción del templo.

En la parroquia de San Nicolás Tonacatepeque, la hermandad de Ánimas reportó 10 pesos y 14 cabezas de ganado vacuno. Al constatar que estas posesiones disminuían en lugar de aumentar, se le indicó al párroco Joaquín Mendoza que «si le parece mejor, se vendan al mejor precio el ganado y haga un retablitto de Animas» en la iglesia.⁴¹ En la parroquia de Santa Catarina Apopa, el auto confirmó que las cofradías del Santísimo, San Juan de Dios, San Pedro Mártir y Ánimas poseían 77 reses y 10 vacas recién paridas cuyos terneros aún no habían sido herrados. El obispo supuso que el aumento de estos bienes era imposible. Así que ordenó que el ecónomo José María Enriquez se pusiera de acuerdo con el párroco Rafael Aguilar para que «las vedan al mejor precio é inviertan su producto en la reconstruccion de la Yglesia, llevando cuenta ecsacta y documentada, de cargo [ingresos] y data [gastos]».⁴²

En algunos casos se reportaban las carencias sin mayor indicación de qué se hacía o de qué se esperaba hacer para resolverlas. En 1860, la iglesia parroquial de San Juan Cojutepeque carecía de «capas blanca y morada y nacar, de museta para llevar los viaticos, de albas, sobrepellices y un misal, pues solo existe uno viejo que sirve en ambas Yglesias [Cojutepeque y San Sebastián]». Aunque existían «dos capas blancas, una morada y una museta, lo mismo que tres sobrepellices son de todo punto inútiles y prohíbe su uso la decencia del culto».⁴³ Como se aclaró antes, la capa se

entre ellas, las de carácter devocional —como la veneración de una advocación de la Virgen María o de un santo—, las prestaciones de servicios litúrgicos o caritativos —como el alumbrado del Sagrario de una iglesia o la sepultura de difuntos pobres— y la intercesión espiritual por determinadas necesidades —por ejemplo, la redención de las almas del purgatorio o la más tangible de los cautivos indios—. A esa finalidad principal se agregaban casi siempre otras relacionadas con el bienestar espiritual y material de sus miembros, como la participación en pláticas y ejercicios espirituales y algunas formas de ayuda mutua previstas en los reglamentos, como la asistencia de los hermanos enfermos» 2002, 33.

³³ *Libro de Visitas Pastorales 1850-1854*, AHASS, f. 310.

³⁴ *Ibidem*, f. 62.

³⁵ Ágreda 2011, 118, 122; Pazos-López 2015, 6-7.

³⁶ *Libro de Visitas Pastorales 1850-1854*, AHASS, f. 578.

³⁷ Ágreda 2011, 123.

³⁸ *Libro de Visitas Pastorales 1850-1854*, AHASS, f. 481.

³⁹ *Ibidem*, f. 352.

⁴⁰ *Ibidem*, f. 436.

⁴¹ *Libro de Visitas Pastorales, T. 2, 1857-1867*, AHASS, f. 60.

⁴² *Ibidem*, f. 86.

⁴³ *Ibidem*, f. 94.

vestía para procesiones, bendiciones, letanías y otra clase de ceremonias. El blanco era el color por excelencia de la divinidad y de la verdad. El color morado o violeta representaba la humildad y la penitencia, se usaba en Cuaresma, Témperas, Vigilias y Penitencias. Cuando habla de muceta seguramente se refiere al «capillo para comulgar o capa para viático», que era una especie de toalla llevada «sobre la espalda con la que [el sacerdote] cubría el píxide en el que se llevaba la Eucaristía a los enfermos». El alba era un ornamento esencial y obligatorio del clero. El sobrepelliz era una túnica compuesta de dos alas grandes y junto al roquete (también túnica pero de mangas cerradas, largas y estrechas) representaban la justicia y la inocencia de los santos.⁴⁴ La existencia, el cuidado y el estado de los ornamentos sagrados no eran asuntos insignificantes, tenían que ver con la «decencia del culto», como bien expresó el auto de la visita pastoral. Las vestiduras sagradas se utilizaban para «mostrar visualmente la riqueza de las instituciones religiosas o de los clérigos que los costeaban y para solemnizar el culto».⁴⁵ Los datos recabados en Cojutepeque indican todo menos riqueza parroquial y solemnidad en el culto.

En aquel mismo año, en la iglesia parroquial de Tenancingo, con excepción de una capa blanca y una casulla del mismo color el resto del ornamento era inservible. «No hay capas nacar, morada y negra. No hay casulla morada: no hay una museta; no hay albas, sobrepellices, ni palio: no hay manteles; y los dos misales que existen están descuadrados».⁴⁶ La casulla es la vestimenta que más caracteriza al sacerdote, se viste por encima del alba y «simboliza la caridad y el manto púrpura que le pusieron a Cristo en el Pretorio de Pilatos». El palio era una faja circular que se ponía sobre los hombros, del «círculo pendían dos tiras que se colocaban sobre el pecho y la espalda. El Papa lo adoptó en el siglo VI [...]. Por privilegio especial, se concedió también a los obispos». El color negro simbolizaba «la nada, el error, el mal y la muerte» y se utilizaba en las misas de difuntos y en los rituales del Viernes Santo.⁴⁷ En la iglesia parroquial de Tejutepeque se dijo: «No hay mas que una capa nacar. No hay museta: no hay palio: no hay incensario, ni aceite: no hay ciriales ni cruz alta: no hay albas».⁴⁸

La diócesis echaba mano también de las limosnas recaudadas en los pueblos. En Lolotique, en la parroquia de San Juan Bautista Chinameca, en la visita de enero de 1854, el obispo constató que existía la tradición de recaudar limosnas para la celebración de la Santísima Trinidad. Supo que el párroco no recibía cuentas de lo recaudado y gastado. La municipalidad estaba involucrada en la recaudación, pues a esta se dirigió el prelado para solicitar la información respectiva. Solo entregaron las cuentas de 1853, las de los otros años las dieron por perdidas. El cargo ascendió a 270 pesos dos y medio reales, la data sumó 180 pesos dos y un cuartillo de reales, quedando en existencia 90 pesos y un cuartillo de reales. El prelado ordenó al padre cura que «después de deducidos los gastos de la última función [de

la Santísima Trinidad], hará que el resto se invierta en el techado de aquella Yglesia».⁴⁹

Además, el obispo pedía a los párrocos que fuesen más diligentes en el cobro del diezmo. Pero fue harto difícil para la diócesis recuperar este tributo, cuyo pago se interrumpió en el contexto de la independencia de Centroamérica (1821) y de las disputas político-eclesiásticas entre San Salvador y Guatemala, en el contexto de la Federación Centroamericana (1824-1839).

Las fuentes citadas y el tratamiento de ellas realizado deben entenderse desde el proceso de institucionalización de la Diócesis de San Salvador. Una iglesia con escasos recursos, que apenas podía dotar a sus ministros de los ornamentos, alhajas y recursos básicos para el sacramento de la eucaristía, era una iglesia débil, pobre e incapaz de garantizar la «decencia del culto». Los hechos narrados demuestran que, a decir verdad, el culto y los templos se sostenían gracias a los bienes y el dinero de las cofradías y hermandades. Es decir, gracias a la comunidad. En el siguiente apartado analizaré la tensión en las parroquias en torno al control moral y social de la feligresía, asunto esencial en el proceso de institucionalización de la iglesia.

3. EL CONTROL MORAL Y SOCIAL DE LA FELIGRESÍA

La inspección durante la visita pastoral abarcaba cinco aspectos de la vida parroquial. Indagaba si las costumbres eran acordes o no a los preceptos de la religión, si los esposos se guardaban fidelidad, si los hijos obedecían a sus padres y si estos eran un buen ejemplo para aquellos, si se mantenía intachable la fe, si el párroco era fiel al cumplimiento de su ministerio. Tres vecinos eran entrevistados y se les preguntaba si el párroco predicaba el Santo Evangelio y enseñaba la doctrina cristiana, si cumplía con exactitud los deberes de su ministerio, y si conducía su vida de forma apropiada, acorde a su ministerio pastoral. Por lo general salían bien evaluados. Era de esperarse. El obispo estaba uno o dos días y luego se marchaba. El párroco representaba en el imaginario social el primer vínculo espiritual con Dios y la iglesia, además era la autoridad pastoral permanente, cotidiana. Debían prevalecer las buenas relaciones. Al finalizar la visita solía encargar a los párrocos la enseñanza de la doctrina cristiana, por la tarde para las niñas y por la noche para los niños. O pedía que, según la tradición colonial, los fiscales la enseñaran. El párroco debía visitar las escuelas y verificar que los preceptores también la enseñaran y que utilizaran libros piadosos e instructivos, que no contuvieran ideas irreligiosas e impías.

En muchos pueblos surgían problemas, como el amancebamiento, que en el tiempo de la colonia había reprochado el arzobispo Cortés y Larraz.⁵⁰ Al cierre de la visita de la parroquia de Concepción Quezaltepeque, en 1850, el prelado exhortó a los alcaldes, a los padres de familia y a los dueños de haciendas para que junto al párroco Miguel González procuraran «inculcar a la juventud, los principios fundamentales de nuestra Santa Religión, reunir a los casados, q[u]e se hayan de hecho separados de sus respectivos consortes, y que se casen los q[u]e con escándalo, viven públicamente

⁴⁴ Ágreda 2011, 113-123.

⁴⁵ *Ibidem*, 113.

⁴⁶ *Libro de Visitas Pastorales, T. 2, 1857-1867*, AHASS, ff. 105-106.

⁴⁷ Ágreda 2011, 118, 120, 123.

⁴⁸ *Libro de Visitas Pastorales, T. 2, 1857-1867*, AHASS, f. 107.

⁴⁹ *Libro de Visitas Pastorales 1850-1854*, AHASS, f. 334.

⁵⁰ Cortés y Larraz 2000.

amancebados». ⁵¹ Al estar separados, la fidelidad estaba en entredicho; al estar amancebados, no eran buen ejemplo para sus hijos.

En términos seculares, el control del matrimonio en manos del clero significaba tres cosas: garantizar el orden y la reproducción de un sistema social, controlar y regular la sexualidad y la reproducción de la población, certificar la identidad de las personas (ser soltero, casado o viudo). Este carácter civil se acompañaba de una dimensión moral: estar debidamente casados era símbolo de honorabilidad y de ejemplaridad. Lavrin afirma que a «nivel personal, la iglesia sacrificaba el placer y la alegría para mantener la respetabilidad social y el principio de indisolubilidad». ⁵² Desde la óptica sacra, la tercera dimensión era la fundamental: el matrimonio era un sacramento de la iglesia y estaba en función de la salvación del alma. ⁵³

Una exhortación similar a la anterior hizo el obispo en las parroquias de Tejutla, Arcatao y Santa Lucía (Suchitoto). En 1853, en la parroquia de Santa Lucía, en Zacatecoluca, el propio párroco José María González Gallo denunció ante el obispo estas faltas, pero añadió la gravedad de las uniones incestuosas. Informó que en dicha ciudad (Zacatecoluca), en Tecoluca y en Analco era excesivo el «numero de los cristianos que con poco temor de Dios y de las leyes viven públicamente amancebados á presencia de sus hijos y familia, entre cuyos amancebamientos hay algunos con la circunstancia agravante de incestuosos». El cura denunció otra clase de faltas. Afirmó que era costumbre de los feligreses «no santificar los dias de fiesta y trabajar en ellos en obras serviles, tanto los hombres como las mujeres», y que era costumbre prestar dinero «con usura ó gavela ecsecsiva». ⁵⁴

Aunque no aclaró si el dinero que causaba la usura procedía del bolsillo de particulares o de los fondos de la comunidad, el dinero de esta estuvo siempre en la mira del prelado. Insistía en que el dinero de las cofradías y las hermandades, y de las limosnas recabadas *hostiatim* (de puerta en puerta), debía utilizarse para fines piadosos. A partir de la definición de cofradías del *Reglamento general de cofradías de la Diócesis de San Salvador* (1893) y de las definiciones de Montes y Di Stefano, ⁵⁵ desglosamos tres usos legítimos (piadosos). En primer lugar, respondían a una práctica devocional generalizada, muy propia del Antiguo Régimen, y, de forma específica, a las celebraciones religiosas por la advocación de la Virgen María, o santa patrona, o por el santo patrón del pueblo. En segundo lugar, eran usados con fines benéficos, para socorrer al prójimo en la enfermedad o en la hora de la muerte, por ejemplo, y que tuviera un funeral digno; al mismo tiempo, pagaban misas por las almas del Santo Purgatorio. En tercer lugar, contribuían al mantenimiento del templo y al sostenimiento del culto religioso regular y tradicional, más allá de las festividades en honor al santo patrón o a la santa patrona. Contribuían con ornamentos, vasos sagrados, hostias, vino, cera, entre otros. ⁵⁶ En una lí-

nea más secular, hay que decir también que las cofradías y hermandades eran fuente de crédito para la feligresía. ⁵⁷

Un ejemplo de esto se encuentra en la ya citada parroquia de Santa Lucía (Zacatecoluca). Florencio Huevo expuso el informe de ingresos y egresos, de los últimos cuatro años, de la Archicofradía que administraba. A pesar de que no entregó los documentos requeridos (los libros de cargo y data), el prelado aprobó su exposición por considerársele un «hombre de bien». Pero le recordó que debía llevar las cuentas en orden, en papel sellado y presentarlas cada año al cura. Asimismo, instó al párroco José María González Gallo a reasumir «la inspeccion q[u].e antes tenia de d[ic] ha. cofradia, custodiando él mismo los ornamentos y vasos sagrados que le pertenecen [...]». ⁵⁸ Según Lempérière, quien ha estudiado las corporaciones en el Virreinato de la Nueva España, las cofradías contaban entre sus bienes altares, imágenes del santo, reliquias y cálices sagrados. ⁵⁹ ¿En qué momento la comunidad destinaba el dinero a fines no piadosos?

Durante el Antiguo Régimen, religiosidad y festividad iban de la mano. El concepto de fiesta impuesto por el clero no incluía el disfrute ni la anulación simbólica del orden social. La fiesta quedó atada a «la exaltación de la fe y del mandato real [...], el domingo fue considerado un día de fiesta “obligado” y las manifestaciones festivas no religiosas vistas con desdén». No obstante, en virtud de la expresión más profana de lo festivo, que nunca se extinguió, «sociabilidad, participación, ritualidad, anulación temporal y simbólica del orden y disfrute se manifestaron a plenitud en San Salvador y Sonsonate del siglo XVIII». ⁶⁰

De esto se infiere que la transgresión de lo propiamente piadoso de la festividad continuó a inicios y durante el siglo XIX. El motivo de la convocatoria en el pueblo era religioso, pero una vez desatado el reino de lo festivo, en medio del ritual religioso aparecían el disfrute y la transgresión temporal y simbólica del orden social. La iglesia era un pilar esencial para el orden de la comunidad. De ahí que estuviera en guardia frente a las transgresiones de la feligresía. Aunque desde una temporalidad muy concreta y momentánea, pero cíclica, a la vez que simbólica, la fiesta del pueblo aflojaba y ponía entre paréntesis el credo religioso que sostenía la axiología social. ⁶¹ Lo profano comía terreno a lo sacro. En el Virreinato de la Nueva España, las reformas borbónicas, a finales del siglo XVIII, pretendieron regular los bailes, las comilonas, las bebidas, la pólvora y los juegos de azar que se daban durante las festividades religiosas. ⁶² A juzgar por los esfuerzos del gobierno guatemalteco, de la época que estudiamos, por bajar los niveles de consumo de aguardiente en la población, pareciera que en los antiguos territorios del Reino de Guatemala (Centroamérica) el alto consumo de aguardiente durante las festividades religiosas seguía siendo una constante. ⁶³

⁵¹ *Libro de Visitas Pastorales 1850-1854*, AHASS, f. 62.

⁵² Lavrin 1991, 37.

⁵³ Ghirardi e Irigoyen 2009; Lavrin 1991, 13-40.

⁵⁴ *Libro de Visitas Pastorales 1850-1854*, AHASS, f. 154.

⁵⁵ Montes 1974, 9; Di Stefano 2002, 33.

⁵⁶ Castellón 2014, 223.

⁵⁷ Guerrero 2016; Valle 2014; Tanck de Estrada 2004; Di Stefano 2002, 38-39; Lavrin 1998, 62.

⁵⁸ *Libro de Visitas Pastorales 1850-1854*, AHASS, f. 150.

⁵⁹ Lempérière 2013, 54.

⁶⁰ Castellón 2014, 188.

⁶¹ Estrada 2003, 125.

⁶² Enríquez-Sánchez 2015; Lempérière 2013, 205.

⁶³ González Sandoval 2015, 349-358.

Regresando a El Salvador, quizá el caso más ejemplar sea, una vez más, la parroquia de Santa Lucía (Zacatecoluca). El párroco dejó constancia de la pugna entre la piedad religiosa y la inclinación al baile, al aguardiente y a las comidas por parte de los feligreses:

Por lo que respecta á las costumbres observadas en las congregaciones llamadas Cofradías espone: 1.^o que en la de S[an]ta. Lucía Patrona de este lugar se cometen varios abusos, como son, que el mayordomo y cofrades disponen de las limosnas que los fieles dan p[ar]a el culto de la Santa, que son de bastante consideración, á su alvitrio, gastándolas en vailes, velorios, comederas inclusive el uso del aguardiente, en cuyas juntas ó reuniones de ambos seccos, es indispensable se cometan grandes pecados: que para proporcionarse estos desórdenes tienen el cuidado y maligna avilidad de elegir un Mayordomo que no sea otra cosa que un automata: que se desatienden tanto de la Santa Patrona q[u]e la que está en el altar colocada carece hasta de un vestido con que pueda comparecer al p[ub]l[ic]o. con la desercia q[u]e merece, y aunque es sensible empero es forzoso decirlo que lo ultimo q[u]e disponen y quizás con lo que le sobra es la perteneciente al culto de dicha Imagen en la festividad que se le hace al año, pues en todo el resto de él no tiene ni aun una misa rezada, pudiendola tener mensual, pues todo el año pasan demandándola en todos los pueblos del Estado.⁶⁴

La inclinación al gozo secular de la festividad (música, baile, aguardiente, comida y, con seguridad, mucha pólvora) había provocado la miseria en la indumentaria de la santa patrona. El culto a la santa se celebraba una vez al año con las sobras de la fiesta, cuando podría tener una misa rezada cada mes. Peor aún cuando todos los pueblos del estado clamaban a la santa por su intercesión. El gusto por el disfrute secular y por la anulación simbólica del orden social religioso ponía en riesgo la mediación de la virgen en beneficio de toda una república. Desde la perspectiva eclesial, aquellas prácticas ponían en riesgo el control moral y social de la población, un control clave en el proceso de institucionalización de la diócesis.

En el corazón de aquella sociedad decimonónica, en medio de las disputas liberales en torno al rol social del ciudadano, del hombre y de la mujer, los sectores más conservadores recelaron del espacio del baile, sobre todo en el caso de las mujeres. Según ellos, la sensualidad del baile ponía en riesgo la moralidad y las buenas costumbres.⁶⁵ Al mismo tiempo, la clase dominante presumió el baile en espacios privados (selectos) como un distintivo de civilización y de progreso, como parte de la modernización de la burguesía.⁶⁶ Por otro lado, la sociedad del siglo XIX mezcló lo civil y lo religioso en las celebraciones del pueblo. En la conmemoración de la independencia política se quemaba pólvora, se pagaba la banda de música y la misa, y se consumía aguardiente; en las fiestas del Divino Salvador del Mundo, en el mes de agosto, se enlazaban simbolismos religiosos y políticos.⁶⁷ En el siguiente y último apartado analizaré los retos que enfrentó el obispo en cuanto al control moral y eclesiástico de los curas párrocos.

4. EL CONTROL MORAL Y ECLESIAÍSTICO DE LOS PÁRROCOS

En el trabajo de conservar el orden social y la moral de las costumbres, estado e iglesia eran aliados. En julio de 1854, el obispo agradeció el despacho de un acuerdo ejecutivo dirigido a los gobernadores departamentales. El gobierno ordenaba a estos perseguir «el juego, la vagancia, la embriaguez, el desacato á los templos, la irreverencia á los ministros de Dios y cuanto de algun modo pertenezca al culto». Para lograr el objetivo del gobierno civil, el prelado pidió al clero su colaboración en la instrucción de los deberes cristianos, la enseñanza de las gracias concedidas por la fidelidad a los sacramentos y la predicación de la palabra de Dios. Recordó también predicar con el ejemplo: «Instruyendo á vuestro feligreses, sin darles al mismo tiempo el pasto del buen ejemplo, con la una mano los guiarais hacia Dios, y con la otra, los precipitarais en el abismo de su eterna perdición». Por la unción sacramental, los curas debían ser modelos de vida en su comunidad: «Debeis ser castos, sobrios, púdicos, hospitalarios, benignos, desinteresados y en tal concepto buenos [...]. El pueblo debe ver en vosotros la práctica de todo cuanto os está mandado y la omisión de cuanto os es prohibido». ¿Qué era lo prohibido para el clero? El prelado afirmó: «La asistencia á los espectáculos profanos, cuales son, los bailes, corridas de toros, representaciones teatrales, y Nos, añadimos, los billares y patios de gallos, os es prohibida: así como tambien todo juego de suerte y azar, y los cálculos comerciales».⁶⁸

La cristiandad europeo-occidental edificó un sistema clasificador doblemente dualista. Por un lado, forjó la dualidad entre *este mundo* (la ciudad terrenal, la de los hombres) y *el otro mundo* (el reino o la ciudad de Dios). Por el otro, en el orbe de *este mundo* abrió paso a la dualidad entre la esfera *secular* y la *religiosa*. La iglesia quedó justo en medio de estos dualismos, «simultáneamente perteneciendo a ambos mundos y, por tanto, siendo capaz de mediar sacramentalmente entre ambos».⁶⁹ Lo espiritual quedó dentro de lo religioso. El espíritu (*pneuma* en griego, *spiritus* en latín) «deriva directamente de Dios y está en contacto con él, y su don específico es la capacidad de elevarse hacia Dios y de esa manera renovar al hombre».⁷⁰ Lo espiritual y lo religioso quedaron dentro de la jurisdicción de la iglesia.

Documentos de la época hablan de la importancia de atender las «necesidades espirituales» y de no dejar sin el «pasto espiritual» a las ovejas. Amparado en el Concilio de Trento, el obispo se presentaba como el «médico espiritual» y afirmaba que sólo a través de la visita pastoral podía «saber quienes eran los moralmente enfermos», conocer «el origen de sus males» y «aplicarles á este respecto los eficaces y oportunos remedios».⁷¹ El cura, como mediador entre las cosas de Dios, de la iglesia y del mundo, aun cuando fuese impelido a ser modelo de vida cristiana, como cualquier hombre sobre la tierra podía enfermar moralmente.

⁶⁸ Pineda y Saldaña, Tomás, «Nos Tomas Miguel Pineda Zaldaña, por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostolica, Obispo de Antigua, in partibus infidelium, Administrador Apostolico de esta Diocesis. Al venerable clero de la Diócesis, salud y paz en vuestro Señor Jesucristo», *Gaceta del Gobierno del Salvador*, San Salvador, 4/8/1854, 1.

⁶⁹ Casanova 2012, 19-20.

⁷⁰ Vanzago 2011, 63.

⁷¹ *Libro de Visitas Pastorales 1850-1854*, AHASS, f. 11.

⁶⁴ *Libro de Visitas Pastorales 1850-1854*, AHASS, ff.154-155.

⁶⁵ Vásquez 2015, 163-175.

⁶⁶ Roque 2016, 49-51.

⁶⁷ López Bernal 2011b, 16, 48-63.

En marzo de 1854, en la parroquia de Santiago Apastepeque, fue entrevistado el vecino Tomás Hernández. En cumplimiento del protocolo, una vez que Hernández juró hablar con la verdad, se le preguntó si el párroco Vicente Montalvo predicaba el Santo Evangelio, si enseñaba la doctrina cristiana, si era solícito en las funciones de su ministerio pastoral y si vivía de «la manera edificante y propia de un verdadero Pastor». Montalvo salió bien evaluado en todo. Pero Hernández hizo una aclaración sobre la conducta del párroco: «aunque en los años anteriores se le atribuyó había tenido amistad ilícita con dos mugeres, á la vez ya nada esto existe, y está en el concepto del que declara, removida para siempre la ocasion de reinsidencia». El segundo, Francisco Mejía, y el tercer entrevistado, cuyo nombre no fue registrado, coincidieron en que el párroco había tenido años atrás «amistad ilícita» con dos mujeres. El obispo concluyó que eran verdaderos «los hechos de incontinencia escandalosa de que fue acusado» el párroco. Aunque según el testimonio de los tres vecinos y de «los datos que en privado hemos procurado adquirir», dedujo que la situación estaba superada. Pero advirtió: «apersivimos sin embargo, al referido Padre Cura, para que, si así no fuere, continuaremos el sumario que por separado se ha seguido, y que por ahora queda en suspenso, esperando mayores pruebas de su enmienda». El cierre del auto de visita presenta dos elementos más para el análisis y la reflexión. Al parecer, la relación entre la parroquia y la municipalidad no andaba en buenos términos. El obispo pidió a Montalvo «que guarde con las Autoridades locales la mejor armonía». Por otro lado, pareciera que las prédicas del párroco eran duras cuando aludía a la moralidad de los feligreses. El obispo solicitó que «en el Pulpito se esprese, aun reprendiendo los vicios, con toda la moderac[i]o.n y circunspeccion que exige la caridad que debe resplandecer en todo sacerdote, y mas aun, en los que ejercen la cura de almas».⁷²

De Apastepeque se trasladó a la parroquia de San Pedro Perulapán, bajo la dirección del cura Irineo Antonio Recinos. El vecino José María Herrera afirmó que el párroco era diligente en el ejercicio de su ministerio, que predicaba el Santo Evangelio todos los días festivos y que era muy celoso y dedicado en la promoción del culto al Señor. Declaró que el cura tenía un «genio violento». Contó haber escuchado que había «jugado dinero con dados una vez». Pero se infería que «mas bien fue una falta casual, que un vicio arraigado en el referido Padre Cura». El tercer entrevistado, Bernardo Mancía, coincidió casi en todo. Declaró que el cura «tiene genio violento y que este solo lo manifiesta cuando recibe alguna incomodidad [...] y que es celoso y activo en promover el culto del Señor».⁷³ El obispo reconoció el compromiso y el celo del párroco en el desempeño del ministerio pastoral. Aceptó que poseía un «genio fuerte» y que tenía cierta inclinación al «juego de suertes». Asimismo, le pidió que en lo sucesivo se abstuviera de «asociarse con aquel motivo [juego de suertes] con personas que le falten el respeto y desprestijien así en su persona el minist[er]io parroquial».⁷⁴

En la parroquia de San Jerónimo Nejapa, en mayo de 1857, el primer entrevistado fue el alcalde municipal, Felipe Avelar. Declaró que el párroco Francisco Chávez predicaba

«algunas veces el Santo Evangelio y enseña la doctrina cristiana en los días de fiesta de precepto». Sobre la administración de los sacramentos afirmó que «dos han muerto sin confesión en la Hacienda Mapulapa, uno en la Aldea Paisnal y otro en un lugar cuyo nombre no recuerda». Aunque no le constaba de vista, contó que en la versión de ciertas personas algunas criaturas fallecieron sin haber recibido el sacramento del bautismo. Admitió que el párroco poseía un carácter violento, que «reprende con acritud á los sacristanes y cantores, habiendo á estos ultimos azotados públicamente en la Yglesia». Por su «misma violencia de genio y estando todo preparado dejó de cantar la Misa de accion de gracias que el Yl[ustrisi]mo. Señor Ob[is]po. Diocesano mandó que se cantase en ultima Circular», en razón de la guerra nacional que se libraba en Nicaragua contra los filibusteros. Hizo referencia a una relación ilícita que se le atribuye con Dolores Mijango, que nada más podía decir que el cura «frecuenta la casa de ella». Finalmente, declaró que «en cuanto á las diversiones á que antes concurría, se ha abstenido de hacerlo». La declaración del segundo vecino, Casto Quijada, fue una copia casi fiel de la anterior. Pero con respecto a la sospechosa relación con Dolores Mijango, agregó que la frecuentación de la casa de esta era de «publica voz y fama». Francisco Avelar, el tercer entrevistado, coincidió en todo con los anteriores.⁷⁵

El 13 de enero de 1861, el obispo indagó en la parroquia de San Pedro Pustla acerca de ciertas quejas en contra el expárroco Víctor Suárez. El primer entrevistado fue el teniente Leandro Cuellar, quien en referencia a las supuestas quejas indicó que sin tener pruebas «ha oído decir que maltrato á un hijo de la S[seño]ra. Gertrudis Rivera». El segundo convocado fue Alejandro Cienfuegos, quien fungía como secretario municipal. Este admitió tener conocimiento del expárroco desde el momento que inició el pastoreo en la parroquia. Interrogado acerca de si el cura Suárez se embriagaba o si se inclinaba a otra clase de vicios que le provocaran deshonor, contestó que «tomaba frecuentemente vino y que algunas veces se exedia, notandosele entonces que se atarantaba: que no sabe que dicho Padre jugara». Sobre si tenía relaciones ilícitas con mujeres, afirmó que el cura «tenía en calidad de criadas tres mugeres que dos de ellas notó que salieron embarazadas: que de estas una vino de la Republica de Guatemala al mes de estar aquí el Padre Suarez y que las otras dos vinieron despues». Cuando se le preguntó si el padre maltrataba a la feligresía, respondió que «varias personas se quejaban del Padre y que esto era cuando se exedia en el vino».⁷⁶ El siguiente entrevistado fue José Gerónimo Franco, quien ejercía como fiscal mayor del pueblo. Lamentablemente aquí la documentación se corta. No hay manera de saber qué dijo Franco en relación a las acusaciones en contra del expárroco ni tampoco qué respuesta o comentarios hizo el obispo. Los documentos tampoco aclaran si había algún cura en relevo de Suárez.

Aunque seguramente mediadas o controladas por el cura párroco y con poco espacio para la libertad de expresión, las entrevistas a los vecinos era una forma de escuchar la voz de la feligresía. Más allá de cuán democrática o libre era la intervención en las entrevistas, en los autos de las

⁷² Ibidem, ff. 367-370, 375-376.

⁷³ Ibidem, ff. 277-279.

⁷⁴ Ibidem, f. 286.

⁷⁵ *Libro de Visitas Pastorales, T. 2, 1857-1867*, AHASS, ff. 5-10.

⁷⁶ Ibidem, ff. 213-217.

visitas pastorales ha quedado una pequeña parte, en nada despreciable, de lo que la vecindad opinaba sobre el cura párroco y, por derivación, sobre la iglesia. Hubo parroquias donde los sacerdotes salieron bien evaluados. No obstante, aun con los fallos y las contradicciones de los casos aquí expuestos, todos los curas párrocos estaban embarcados en ese difícil proceso de institucionalización de la Diócesis de San Salvador que había iniciado el segundo obispo, Tomás Miguel Pineda y Saldaña.

PALABRAS FINALES

Todo proceso de *institucionalización*, en la dialéctica social entre *lo instituido* y *lo instituyente*, implica la aplicación de normas y de procedimientos, pero también el accionar de fricciones y de resistencias. Hay tensiones en el proceso. El obispo Pineda y Saldaña afrontó el trabajo de la diócesis con determinación.

No obstante, la negligencia de los curas párrocos en la administración de los libros parroquiales dificultaba el proceso. El problema era doble, puesto que las municipalidades debían construir el censo y la estadística de la población a partir de los registros parroquiales. De forma que entorpecían también el proceso de institucionalización del estado.

La precariedad de las finanzas fue otro grave problema. Muchas poblaciones no tenían templo y si los tenían, estaban en mal estado, no tenían campanario o carecían de sacristía. Como sucedía en el Antiguo Régimen, las hermandades y las cofradías suplían las necesidades del templo, del cura y del culto religioso. Era usual que el obispo ordenara la venta de ganado para suplir las profundas carencias de las parroquias. Por otro lado, debía velar por que el dinero de las cofradías y hermandades se destinara a los fines piadosos. Prácticas de la población que venían desde el período colonial (fiestas, música, bailes, comilonas, ingesta de aguardiente, quema de cohetes y pólvora en general) reñían con el interés del obispo por mantener la moralidad católica en las costumbres. Finalmente, el obispo tuvo que lidiar con algunos curas que se apartaban de la regla de su ministerio pastoral.

En general, había mucha opacidad en la administración de los bienes y de los fondos, tanto los parroquiales como los de las cofradías y de las hermandades; existía una cultura de resistencia a la fiscalización, tanto del estado como de la iglesia; y en muchos lugares las municipalidades se apropiaban de fondos considerados religiosos, como los fondos de fábrica. La institucionalización de la Diócesis de San Salvador no resultó un reto fácil para el obispo Pineda y Saldaña.

ANEXOS

CUADRO 1

Visitas pastorales 1850-1861

Parroquias visitadas por el obispo de San Salvador Tomás Miguel Pineda y Saldaña 1850-1861				
Última visita realizada	Arzobispo/Obispo	Fecha de la visita	Parroquia	Párroco
		1850		
1803	Luis de Peñalver y Cárdenas	2 de febrero	San Pedro Metapán	Francisco Planar
8 de enero de 1824	Ramón Casaus y Torres	25 de febrero	Santo Tomás Tejutla	José María Fernández
12 de enero de 1824	Ramón Casaus y Torres	28 de febrero	Concepción Quezaltepeque	Miguel González
13 de enero de 1824	Ramón Casaus y Torres	2 de marzo	San Juan Chalatenango	Félix Quintanilla
17 de enero de 1824	Ramón Casaus y Torres	7 de marzo	Santa Lucía Suchitoto	José León Taboada
1824	Ramón Casaus y Torres	9 de abril	San Miguel Ilobasco	Luciano Henríquez
1846	Jorge de Viteri y Ungo	16 de abril	San Juan Cojutepeque	Blas López y Vicente Salazar
		1853		
16 de abril de 1844	Jorge de Viteri y Ungo	1 de diciembre	Santiago Texacuangos	Pedro José Cuellar
19 de abril de 1844	Jorge de Viteri y Ungo	3 de diciembre	San Juan Olocuilta	José Maximo Lopez
3 de marzo de 1803	Luis de Peñalver y Cárdenas	5 de diciembre	San Pedro Masahuat	Buenaventura Guerrero
22 de abril de 1844	Jorge de Viteri y Ungo	9 de diciembre	Santiago Nonualco y San Pedro Ostuma	Catarino Umaña
[Sin datos]	Jorge de Viteri y Ungo	16 de diciembre	Santa Lucía Zacatecoluca	José María González Gallo
		1854		
4 de mayo	Jorge de Viteri y Ungo	6 de enero	Santa Catalina Usulután	Mariano Cierra
31 de mayo	Jorge de Viteri y Ungo	10 de enero	San Pedro Tecapa	Vicente Gutierrez
29 de mayo	Jorge de Viteri y Ungo	13 de enero	San Juan Bautista Chinameca	Nicolas Silva; Vicente Lemus, coadjutor
10 de mayo	Jorge de Viteri y Ungo	19 de enero	San Miguel	Juan Jose Loucel
13 de mayo	Jorge de Viteri y Ungo	1 de febrero	San Alejo	Sabino Bustamante
13 de mayo	Jorge de Viteri y Ungo	7 de febrero	San Atonio del Sauce/Villa de Santa Rosa	Antonio Fagoaga
13 de mayo	Jorge de Viteri y Ungo	10 de febrero	Yucuaiquín/Villa de Jocoro	Santiago Palacios
19 de mayo	Jorge de Viteri y Ungo	13 de febrero	San Francisco Gotera/Villa	Felix de Jesus Carballo
22 de mayo	Jorge de Viteri y Ungo	17 de febrero	San Juan Osicala	José Ponce de León
25 de mayo	Jorge de Viteri y Ungo	24 de febrero	Concepción Sessori	Juan Antonio Bravo
5 de junio	Jorge de Viteri y Ungo	1 de marzo	Santa Bárbara / Villa de Sensuntepeque	Juan Francisco Fuentes; Juan N. Castaneda, coadjutor
29 de abril	Jorge de Viteri y Ungo	6 de marzo	Santiago Apastepeque	José Vicente Montalvo
20 de abril	Jorge de Viteri y Ungo	16 de marzo	San Pedro Perulapán	Irineo Antonio Recinos
		1857		
17 de abril de 1846	Jorge de Viteri y Ungo	13 de mayo	San Nicolás Tonacatepeque	Joaquin Mendoza
28 de marzo de 1803	Luis de Peñalver y Cárdenas	16 de mayo	Santa Catalina Apopa	Rafael Aguilar
28 de marzo de 1803	Luis de Peñalver y Cárdenas	22 de mayo	San Jerónimo Nejapa	Francisco Chavez
3 de enero de 1824	Ramón Casaus y Torres	28 de mayo	San Juan Opico	Pío Cantarero
		1861		
[Sin datos]	[Sin datos]	29 de enero	Asuncion y Dolores Izalco	Miguel Cardona

6 de abril de 1803	Luis de Peñalver y Cárdenas	18 de febrero	Santísima Trinidad/Ciudad de Sonsonate	Miguel Santiago Rosales
12 de abril de 1803	Luis de Peñalver y Cárdenas	25 de febrero	San Juan Nahuizalco	Eugenio Royo
12 de abril de 1803	Luis de Peñalver y Cárdenas	8 de marzo	Apaneca	[Sin datos]
[Sin datos]	[Sin datos]	13 de marzo	San Pedro Pustla	[Sin datos]
Parroquias visitadas por el vicario provincial de Suchitoto Andrés Aguilar 1860				
Última visita realizada	Arzobispo/Obispo	Fecha de la visita	Parroquia	Párroco
		1860		
16 de abril de 1850	Tomás Miguel Pineda y Saldaña	8 de octubre	San Juan Cojutepeque	Ramón Mejía
18 de marzo de 1854	Tomás Miguel Pineda y Saldaña	11 de octubre	Tenancingo	Luciano Enriquez
16 de marzo de 1854	Tomás Miguel Pineda y Saldaña	13 de octubre	San Pedro Perulapán	Paulo Fernandez
13 de mayo de 1857	Tomás Miguel Pineda y Saldaña	16 de octubre	San Nicolás Tonacatepeque	Joaquin Mendoza

Fuente: elaboración propia a partir de los libros de visitas pastorales, 1850-1861.

CUADRO 2
Vicarías, parroquias y pueblos anexos de la Diócesis de San Salvador (1855)

VICARIA DE SAN SALVADOR		VICARIA DE SAN MIGUEL		VICARIA DE SONSONATE		VICARIA DE SAN VICENTE		VICARIA DE SANTA ANA	
Parroquias	Pueblos	Parroquias	Pueblos	Parroquias	Pueblos	Parroquias	Pueblos	Parroquias	Pueblos
San Salvador	San Salvador	San Miguel	San Miguel	Sonsonate	Sonsonate	San Vicente	San Vicente	Santa Ana	Santa Ana
	Mejicanos		Moncagua		San Antonio		San Cayetano		Santa Lucia
	Tustepeque		Quelepa		Sonsacate		Yztepeque	Ahuachapan	Ahuachapan
	Cuscatlancingo		Chapeltique	Guaimoco	Guaimoco		Tepetitlán	Ataco	Ataco
	Aculhuaca	Chinameca	Chinameca		Cacaluta		Guadalupe		Tacuba
	San Sebastian		Jucuapa		Cuisnagua		Verapaz	Atiquisaya	Atiquisaya
	Paleca		Lolotique		Isguatlán		Santo Domingo	Chalchuapa	Chalchuapa
Quezaltepeque	Quezaltepeque	Tecapa	Guadalupe	Ateos	Mizata	Zacatecoluca	Zacatecoluca	Texistepeque	Texistepeque
Apopa	Nejapa		Tecapa		Atéos		Analco		Masagua
	Apopa		Tecapam		Tepecoyo		Tecoluca		Valle de Santiago
Tonacatepeque	Guazapa		Estanzuela	Teotepeque	Sacacoyo	Santiago Nonualco	Santiago Nonualco	Metapan	Metapan
	Tonacatepeque	Usulután	Usulután		Jayaque		S. Juan Nonualco	Coatepeque	Coatepeque
	Guayabal		Santa Elena		Talnique	S. Pedro Ostuma	San Pedro Ostuma	Opico	Opico
	Soyapango		Ereguaiquín		Teotepeque		Santa María Ostuma		Tacachico
Suchitoto	Ilopango		Santa María	Asuncion Izalco	Jicalapa	Apastepeque	Analquito		
	Suchitoto	San Alejo	Jiquilisco		Chiltiupan		Apastepeque		
	San Luis Aguacayo		Jucuarán		Tamanique		San Lorenzo		
	Sinquera		San Alejo		Comasagua		Santa Clara		
Chalatenango	Chalatenango	San Alejo	La Union	Asuncion Izalco	Asuncion Izalco	Sensuntepeque	San Estevan		
	S. Miguel de Mercedes		Conchagua	Dolores de Izalco	Dolores de Izalco		San Sebastian		
	Zacualpa		Yayantique	Caluco	Caluco		Sensuntepeque		
	San Luis		Intipuca		Naulingo		Dolores la Puebla		
	San Francisco	Anamorós	Anamorós		Jujutla		Victoria		
	Potoníco		Polorós		Guaimango		San Isidro		
	Cancasque		Pasaquina	Nahuizalco	Nahuizalco	Ilobasco	Guacotecti		
	Ranchos		Nueva Esparta	S. Pedro Pustla	San Pedro Pustla		Ilobasco		
	Guancóra		Santa Rosa		Masagua				
	San José de las Flores		Sauce	Apaneca	Santo Domingo				
	Guarjila		Lilique		Apaneca				
Quezaltepeque	Concepción Quezaltepe	Jocoro	Saco		Juayua				
	Carrizal		Jocoro		Salcoatitlán				
	Laguna		Comacarán						
	Concepcion Las Minas		Bolivar						
Arcatao	Vainillas	Gotera	Yucuaiquín						
	Arcatao		Uluasapa						
	Oja de Sal		Gotera						
	Manaquil		Guatajiagüa						
	Llano-Malo		Villa de S. Cárlos						
Tejutla	Nombre de Jesus	Oscala	La Sociedad						
	Tejutla		Chilanga						
	Chiconhueso		Lolotiquillo						
	Agua Caliente		Yamabal						
	Citalá		Osicala						
	Dulce N. de la Palma		Arambala						
	Rodeo		Gualocot						
	Dulce N. de Maria		San Isidro						
San Jacinto	Santa Rita		San Fernando						
	San Francisco		Mianguera						
	San Fernando		Cacaopera						
	San Jacinto		Yoloaiquín						
Panchimalco	Huizucar		Rosario						
	Cuscatlan		Sensimó						
	Panchimalco		Perquin						
Santiago Texacuangos	Panchimalquito		Jocoaitique						
	Santa Cruz		Torola						
	Santiago Texacuangos		Sesori						
	Santo Tomas		Cacaguatique						
Olocuilta	San Márcos		San Luis						
	Olocuilta		Carolina						
	Talpa		Belen						
	Cuyultitlán		San Antonio						
S. Pedro Masahuat	San Luis		San Juan Lempa						
	San Pedro Masahuat								
	San Antonio Masahuat								
	S. Miguel Tepesontes								
	S. Juan Tepesontes								
	Rosario								
Cojutepeque	Tapalhuaca								
	Chinameca								
	Cojutepeque								
Tenancingo	Cedro								
	Matasano								
	Tenancingo								
S. Pedro Perulapán	Jutiapa								
	Tejupeque								
	S. Pedro Perulapán								
	Perulapia								
	San Martín								

Fuente: Isidro Menéndez, 1855.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Antonio. 2007. «Hacienda y finanzas de un Estado oligárquico. El Salvador, 1874-1890». En *Estado, región y poder local en América Latina, Siglos XIX-XX*, edición de Pilar García Jordán, 17-79. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Acosta, Antonio. 2011. «Algunas claves sobre el gobierno de Rafael Zaldívar. El Salvador, 1876-1885». *Identidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 2: 67-92.
- Acosta, Antonio. 2014. *Los orígenes de la burguesía de El Salvador. El control sobre el café y el Estado 1848-1890*. San Salvador: UFG Editores.
- Acosta, Antonio. 2016. «Desigualdades sociales y fiscales en El Salvador a mediados del siglo XIX. Una aproximación». En *Historia de las desigualdades sociales en América Central. Una visión interdisciplinaria, siglos XVIII-XXI*, edición de Ronny Vidales y David Arias, 24-49. San José: Centro de Investigaciones Históricas de América Central.
- Ágreda, Ana. 2011. «Indumentaria religiosa». *Emblemata* 17:107-128.
- Avendaño, Xiomara. 2011. «Reformas en Centroamérica a finales de la dominación española: la Intendencia de San Salvador». En *Poder, actores sociales y conflictividad. El Salvador, 1786-1972*, compilación de Carlos Gregorio López Bernal, 17-57. San Salvador: Dirección Nacional de Investigaciones en Cultura y Arte.
- Avendaño, Xiomara. 2018. *El trienio constitucional. Moderación, innovación y autonomía en el Reino de Guatemala, 1820-1823*. San Salvador: UCA Editores.
- Ayala, Luis. 2011. *La iglesia y la independencia política centroamericana: el caso del Estado de El Salvador (1808-1832)*. San Salvador: Universidad Don Bosco.
- Barón, Rodolfo. 2002. *La población de El Salvador*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.
- Bolaños, Roberto. 2000. *Ilmo. Mons. Dr. Don Jorge de Viteri y Ungo. Primer Obispo de San Salvador*. San Salvador: Orden Redentorista.
- Cardenal, Rodolfo. 2001. *El poder eclesiástico en El Salvador 1871-1931*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.
- Casanova, José. 2012. *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Castellón, José. 2014. *Fiestas, vida y comida en el interior del Reino de Guatemala. San Salvador y Sonsonate, siglo XVIII*. San Salvador: Universidad Don Bosco.
- Connaughton, Brian. 2010. «República federal y patronato: el ascenso y descalabro de un proyecto». *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* 39: 5-70. <https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.2010.39.17792>
- Cortés y Larraz, Pedro. 2000. *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.
- Delgado, Jesús. 2011. *Historia de la Iglesia en El Salvador*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.
- Di Stefano, Roberto. 2002. «Orígenes del movimiento asociativo: de las cofradías coloniales al auge mutualista». En *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil. Historia de la iniciativa asociativa en Argentina 1776-1990*, coordinación de Elba Luna y Elida Cecconi, 23-97. Argentina: Grupo de Análisis y Desarrollo Institucional y Social.
- Di Stefano, Roberto. 2004. *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Enríquez-Sánchez, Antonio de Jesús. 2015. «“Eran dados a las fiestas”. El universo festivo de los indios novohispanos bajo la Ilustración, ¿supresión o vigencia de un fenómeno de larga duración?». *Contribuciones desde Coatepec* 29: 87-144. <https://revistacoatepec.uaemex.mx/article/view/3898>
- Escalante, Pedro. 2008. «El real fisco y los estancos en la Centroamérica colonial en la época de la Monarquía de los Austrias (1525-1700)». En *Los estancos, las prácticas monopolísticas y las rentas del Estado en El Salvador*, 25-51. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.
- Estrada, Juan. 2003. *Imágenes del Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*. Madrid: Trotta.
- García, José y Antonio Irigoyen. 2006. «Las visitas pastorales, una fuente fundamental para la historia de la Iglesia en la Edad Moderna». *Anuario de Historia de la Iglesia* 15: 293-301.
- Ghirardi, Mónica y Antonio Irigoyen. 2009. «El matrimonio, el concilio de Trento e Hispanoamérica». *Revista de Indias* LXIX, 246: 241-272. <https://doi.org/10.3989/revindias.2009.020>
- González Sandoval, Leticia. 2015. «Entre la moralidad y el interés fiscal: el estanco de aguardiente en el período conservador». En *Repensando Guatemala en la época de Rafael Carrera. El país, el hombre y las coordenadas de su tiempo*, coordinación de Brian Connaughton, 325-361. Ciudad de México, D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana y Editorial Gedisa.
- González Torres, Julián. 2020. «La Iglesia como agente de secularización. Municipalidades y Concordato en El Salvador, 1842-1862». *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 156: 83-111. <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i156.12018>
- Guerrero, Amado. 2016. «El crédito a partir de los recursos de las cofradías en la provincia de Pamplona, siglo XVIII». *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* XXI 2: 219-248. <https://doi.org/10.18273/revanua.v21n2-2016009>
- Herrera, Sajid. 2008. «Fiscalidad, estancos y federación: los termómetros de la fortaleza gubernamental en El Salvador (1824-1839)». En *Los estancos, las prácticas monopolísticas y las rentas del Estado en El Salvador*, 103-141. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.
- Irurozqui, Marta. 2011. «La institucionalización del Estado en América Latina. Justicia y violencia política en la primera mitad del siglo XIX». *Revista Complutense de Historia de América* 37: 15-25. https://doi.org/10.5209/rev_RCHA.2011.v37.1
- Laboa, Juan, Franco Pierini y Guido Zagueni. 2005. *Historia de la Iglesia. Edad Antigua, Media, Moderna y Contemporánea, y La Iglesia en España*. Madrid: San Pablo.
- Lauria-Santiago, Aldo. 2003. *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.
- Lavrin, Asunción. 1991. *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*. México, D.F.: Grijalbo.
- Lavrin, Asunción. 1998. «Cofradías novohispanas: economías material y espiritual». En *Cofradías, Capellanías y obras pías en la América Colonial*, coordinación de María del Pilar Martínez, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz, 49-64. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lempérière, Annick. 2013. *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lida, Miranda. 2007. «La Iglesia católica en las más recientes historiografías de México y Argentina. Religión, modernidad y secularización». *Historia Mexicana* LVI, 4: 1393-1426. <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/1640>
- Lindo-Fuentes, Héctor. 2002. *La economía de El Salvador en el siglo XIX*. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.
- López Bernal, Carlos, comp. 2011a. *Poder, actores sociales y conflictividad. El Salvador, 1786-1972*. San Salvador: Dirección Nacional de Investigaciones en Cultura y Arte.
- López Bernal, Carlos. 2011b. *Mármoles, clarines y bronces. Fiestas cívico-religiosas en El Salvador, siglos XIX y XX*. San Salvador: Universidad Don Bosco y Dirección Nacional de Investigaciones.
- López Bernal, Carlos. 2018. *Municipalidades, gobernaciones y presidencia en la construcción del Estado en El Salvador, 1840-1890*. San Salvador: Universidad de El Salvador y Universidad Autónoma Metropolitana.
- López Jiménez, Ramón. 1999. *Mitras salvadoreñas*. San Salvador: Banco de Construcción y Ahorro.
- Malaina, Santiago. 1944. *Historia de la erección de la Diócesis de San Salvador escrita con motivo de su primer centenario*. San Salvador.
- Montes, Santiago. 1974. *El quachival centroamericano. Etnohistoria de El Salvador*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Pazos-López, Ángel. 2015. «Culto y vestimenta en la Baja Edad Media: ornamentos clericales del rito romano». *Revista Digital de Ikonografía Medieval* VII, 14: 1-26. <https://www.ucm.es/data/cont/docs/621-2015-12-22-Culto%20y%20vestimenta%20en%20la%20Baja%20Edad%20Media70.pdf>

- Pérez, Clara. 2012. «La configuración del espacio económico en el marco de la construcción del Estado: el Oriente salvadoreño, 1840-1855». *Revista Complutense de Historia de América* 38: 129-151. https://doi.org/10.5209/rev_RCHA.2012.v38.40237
- Pérez, Clara. 2018. *San Miguel y el oriente salvadoreño. La construcción del Estado de El Salvador, 1780-1865*. San Salvador: UCA Editores.
- Ramírez, José y Knut Walter. 2008. «Los estancos en la República del Salvador (1838-1871)». En *Los estancos, las prácticas monopólicas y las rentas del Estado en El Salvador*, 143-177. San Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos.
- Roque, Ricardo. 2016. *El cielo de lo ideal. Literatura y modernización en El Salvador (1860-1920)*. San Salvador: UCA Editores.
- Tanck de Estrada, Dorothy. 2004. «Los bienes y la organización de las cofradías en los pueblos de indios del México colonial. Debate entre el Estado y la Iglesia». En *La Iglesia y sus bienes. De la amortización a la nacionalización*, coordinación de María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa Speckman Guerra y Gisela von Wobeser, 33-57. México, D.F.: Universidad Autónoma de México.
- Valle, Guillermina del. 2014. «Las funciones crediticias de las cofradías y los negocios de los mercaderes del Consulado de la ciudad de México, fines del siglo XVIII y principios del XIX». *Revista de Indias* LXXIV, 261: 507-538. <https://doi.org/10.3989/revindias.2014.017>
- Vanzago, Luca. 2011. *Breve historia del alma*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Vásquez, Olga. 2015. «Coquetas, ociosas e inclinadas al baile. Paradojas y ambigüedades del discurso liberal decimonónico en El Salvador». En *¿Hacia una república incluyente? Religión, educación, mujeres: El Salvador siglo XIX*, coordinación de Roberto Valdés, 159-206. San Salvador: Universidad Evangélica de El Salvador.
- Vázquez, Mario. 2009. *El Imperio Mexicano y el Reino de Guatemala. Proyecto político y campaña militar, 1821-1823*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica.
- Vilanova, Santiago. 1911. *Apuntamientos de historia patria eclesiástica*. San Salvador: Imprenta Diario Del Salvador.
- Webre, Stephen. 1993. «Poder e ideología: la consolidación del sistema colonial (1542-1700)». En *Historia general de Centroamérica II: el régimen colonial*, edición de Julio Pinto, 151-218. Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario — Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Wortman, Miles. 2012. *Gobierno y sociedad en Centroamérica 1680-1840*. Guatemala: Cara Parens.