

DISPUTAS POR EL ESPACIO SAGRADO. LA DOCTRINA DE TLAJOMULCO A FINES DEL PERIODO COLONIAL

José Refugio de la Torre Curiel
University of California, Berkeley

PARA LA TRADICIÓN HISTORIOGRÁFICA franciscana del occidente de México, 1551 marca el momento en que fray Antonio de Segovia congregó a los pobladores de la ribera de la laguna de Cajititlán en torno a la primera capilla que los padres de la provincia de Michoacán tuvieron en el poblado de Tlajomulco.¹ Un par de décadas más tarde, en aquel Tlajomulco indiano ocupaban ya un sitio especial la iglesia de tres naves así como el pequeño edificio de adobes, de claustro y celdas bajas que hacía las veces de convento. Al igual que en aquellas épocas de incipiente evangelización, en este trabajo ambos recintos y otros edificios franciscanos de la zona ocupan también un lugar especial.

Asentados en las inmediaciones de una de las principales lagunas de Nueva Galicia, los pueblos de Cuyutlán, San Juan, San Lucas, Santa Cruz, San Agustín, Cajititlán, San Sebas-

Fecha de recepción: 8 de septiembre de 2003

Fecha de aceptación: 10 de noviembre de 2003

¹ Tlajomulco se encuentra aproximadamente a 35 km al sur de Guadalajara. En el año de su fundación, la doctrina de Tlajomulco pertenecía a la provincia franciscana de San Pedro y San Pablo de Michoacán. Con motivo de la separación de la custodia de Jalisco de la provincia michoacana en 1606, el convento de Tlajomulco pasó a formar parte de la provincia franciscana de Santiago de Jalisco con sede en Guadalajara. Véanse TELLO, 1945, lib. IV, cap. 28; CIUDAD REAL, 1976.

tián, Cuescomatitlán, Atlixnac (Santa Anita), y Tlajomulco, gozaban de una ubicación privilegiada que les permitía sostenerse con la venta de pescado, la agricultura y la venta de algunos productos locales.² Las haciendas San Diego de la Calera, San Nicolás, La Concepción, San José y La Capacha concentraban una parte importante de la población local y completaban el conjunto de poblaciones que integraban la doctrina de Tlajomulco.³

Hacia la segunda mitad del siglo XVIII, estos pueblos y haciendas estaban ya consolidados como uno de los núcleos de población más importante de los alrededores de Guadalajara por su contribución al abasto de alimentos y productos, por su significativa aportación decimal, y por constituir una de las parroquias más pingües de la diócesis luego de su secularización en 1799.⁴ La presencia de cerca de 4500 individuos (en su mayoría indios) residentes en la doctrina de Tlajomulco hacia 1775 y el significativo ingreso por obvenciones que en 1790 llegó a 2000 pesos en esta doctrina son también indicadores de la importancia de Tlajomulco en la Nueva Galicia durante el siglo XVIII.⁵

Durante casi 250 años la doctrina de Tlajomulco constituyó uno de los pilares principales de la provincia francisca-

² ARREGUI, 1946, pp. 60-70 y GERHARD, 1972, p. 241; fray José Alejandro Patiño, Relación del pueblo de Tlajomulco en BPEJ, CM, lib. 50, vol. III.

³ AAG, Libro de Visitas Pastorales, 1767.

⁴ VAN YOUNG, 1989 y TAYLOR, 1999, pp. 60-71.

⁵ El dato sobre población está tomado de AAG, Libro de Visitas Pastorales, 1775. Se trata de una alusión, durante la visita a Tlajomulco, a un padrón de esta doctrina en el cual se registra solamente la feligresía "de confesión y comunión", lo que significa que no contemplaba a los párvulos. En el padrón se habrían incluido 2717 indios y 830 vecinos, más 1 256 personas de todas castas en Santa Anita para un total de 4 083 feligreses. Un cálculo conservador llegaría a la cifra de 4 500 personas en esa fecha incluyendo los párvulos. Refuerza esta observación el hecho de que el padrón de 1767, mencionado durante la visita episcopal de ese año, indica que la feligresía de la doctrina de Tlajomulco estaría formada por 3 805 indios, 597 vecinos, 64 lobos y mulatos para un total de 4 467 personas. AAG, Libro de Visitas Pastorales, 1767. Estas cifras se opondrían al dato ofrecido por José Menéndez Valdés, quien consideraba que para 1791 había en el pueblo de Tlajomulco 193 españoles, 611 indios y 44 personas pertenecientes a alguna otra casta. MENÉNDEZ VALDÉS, 1980, pp. 78-123.

na de Santiago de Jalisco. En ese lapso, religiosos y feligreses trabajaron, de formas distintas aunque complementarias, en la construcción de varios conjuntos arquitectónicos destinados al culto divino. Aunque la feligresía de Tlajomulco no vivía en la opulencia, la existencia de suficientes recursos humanos y materiales permitió que para mediados del siglo XVIII la doctrina contara también con iglesias y hospitales en Cajititlán, San Juan, San Lucas, Cuyutlán, San Sebastián, Santa Cruz y San Agustín. Para 1767 al éxito de estos proyectos constructivos se sumaban además la existencia de trece cofradías en la cabecera y estos pueblos.⁶

Es ya conocido que la participación de frailes y feligreses en estos proyectos constructivos no se dio en los mismos términos. Lo que no nos resulta tan familiar, en cambio, es la forma en que una y otra parte se identificó con los recintos sagrados por ellos creados. Al respecto en este trabajo analizo la forma en que ministros y feligreses interpretaron la presencia del espacio sagrado individual y colectivamente, y cómo su relación con dicho espacio fue reconstruida en diversas ocasiones.

En este estudio abordo una doctrina franciscana porque los procesos de secularización propios de la segunda mitad del siglo XVIII ofrecen la posibilidad de analizar las formas en que varios actores sociales participaron de la redefinición del espacio sagrado. La doctrina de Tlajomulco es especialmente atractiva para estos fines por varias razones. En primer lugar, al haber sido una de las guardianías o casas de voto de la provincia franciscana de Jalisco nos permite evaluar la postura de los religiosos frente a nuestro objeto de estudio. En segundo término, los conjuntos arquitectónicos de factura indígena edificados alrededor de Tlajomulco estuvieron en el centro de agrias disputas sobre las formas de construirlos, preservarlos o abandonarlos, como se verá más adelante en el caso del pueblo de San Lucas. Finalmente, las disputas entre la diócesis de Guadalupe

⁶ AAG, Libro de Visitas Pastorales, 1767. En conjunto las trece cofradías tenían como fondos 1 438 reses, 104 yeguas, 51 caballos, 52 burros, 96 bueyes, 773 ovejas y 1 000 pesos.

ra y la provincia franciscana de Jalisco sobre la potestad del santuario de Santa Anita a fines del siglo XVIII sintetizan las múltiples expresiones que estos procesos de reinención y reconstrucción de espacios tenían a diferentes escalas.

A diferencia de otros trabajos que se ocupan de la trascendencia de los santuarios en el ámbito novohispano, me interesa aquí analizar la forma en que en la vida diaria de un “lugar ordinario de reunión para los fieles”,⁷ se establecían relaciones de diversa índole entre lo mundano y lo divino, entre el sujeto y el espacio sagrado.⁸

LA DIMENSIÓN INSTITUCIONAL DE LA DOCTRINA FRANCISCANA DE TLAJOMULCO

Para la década de 1740 la provincia franciscana de Santiago de Jalisco estaba formada por 211 religiosos distribuidos en 55 conventualidades, cifras que representaron el mayor momento de auge que vivió dicho instituto.⁹ En esas fechas Tlajomulco era una de las tres casas de estudios de la provincia

⁷ Sigo aquí el criterio de José Guadalupe Victoria, quien atribuye a los santuarios las características de ser lugares donde ocurrió “un acontecimiento significativo para la religiosidad de los fieles”, o de ser el lugar a donde se acude a rendir culto a los restos personales o materiales de algún personaje relevante en el ámbito religioso, VICTORIA, 1997.

⁸ Agradezco a mi colega Camilo Trumper las conversaciones que hemos sostenido sobre la noción de espacio. Sus comentarios y las lecturas que ha sugerido han sido de gran ayuda en la elaboración de este trabajo. Empleo la categoría “espacio” como el hecho histórico investido de significados cambiantes de acuerdo con las necesidades de los sujetos que toman parte de su creación, regeneración y transformación. Es el sitio que es producto de, y a la vez produce, las relaciones diarias de autoridad, poder, subordinación, protesta, religiosidad, etc., que caracterizan a las distintas sociedades. Camilo TRUMPER, “Razing Questions, Overcoming Categories: Urban Space, Colonial Order, and the Plaza as a Crossroads”, diciembre de 2000; SÁNCHEZ DE TAGLE, 1999, pp. 31-43 y LAWRENCE y LOW, 1990, pp. 453-505.

⁹ *Nómina de las casas que esta santa provincia de Santiago de Jalisco del orden de Nro seráfico Padre San Francisco de este reino de Nueva Galicia tiene y de que se compone así guardianías de voto como vicarias y misiones*, Biblioteca Pública del Estado de Jalisco, Colección de Manuscritos, BPEJ, CM,

y el tercer convento franciscano de mayor importancia en esta demarcación, solamente adelantada en este renglón por Guadalajara, sede de la provincia y residencia de 64 frailes, y por Amacueca, casa de recolección donde habitaban 24 religiosos. La doctrina de Tlajomulco, por su parte era la residencia de cinco sacerdotes y cinco hermanos coristas.

Al mediar el siglo XVIII el convento de Tlajomulco se erguía orgulloso de su sitio privilegiado en la provincia. Hace unas décadas fray Luis del Refugio Palacio expresó que era el sitio “donde se celebraban capítulos, donde había tres lectores [...] con sus respectivos discípulos, donde la familia religiosa no bajaba de doce [miembros], y era, por ende, uno de los conventos principales, si no el segundo”.¹⁰

Hasta mediados del siglo XVIII, cuando comenzaron las secularizaciones de doctrinas en la provincia de Jalisco, el convento de Tlajomulco representó también para los franciscanos la puerta de entrada hacia las casas ubicadas en la cordillera sur de la provincia,¹¹ y en más de una ocasión, el centro de administración de esas casas surianas. Tales oportunidades se presentaban cuando los religiosos que llevaban el encargo de realizar la visita jurídica de la provincia, previa a la celebración de los capítulos intermedios y provinciales, utilizaban el convento de Tlajomulco para recibir allí los libros de gobierno de las casas comprendidas entre ese lugar y Colima.

lib. 54, vol. IV, ff. 17-20 y 26-34. A partir de 1754, fecha en que comenzaron las secularizaciones de doctrinas en la provincia de Jalisco, tanto el número de conventualidades como el de religiosos comenzaron a descender, tendencia que no se revertiría sino hasta principios del siglo xx. Véase CERVANTES, 1993, pp. 35-39.

¹⁰ PALACIO Y BASAVE, 1988, p. 180.

¹¹ Era la costumbre de los religiosos distinguir en la provincia franciscana de Jalisco cuatro “cordilleras” o líneas de conventos que de acuerdo con las zonas geográficas de la región formaban conjuntos bien definidos. Hasta antes de 1754, cuando comenzaron en Santiago de Jalisco las secularizaciones de doctrinas, la cordillera que corría hacia el sur de la provincia estaba formada por los conventos ubicados en Poncitlán, Chapala, Axixic, Atoyac, Tapalpa, Zacoalco, Atoyac, Sayula, Zapotlán, Zapotiltic, Tamazula, Tuxpan, Tonila y Colima, lista a la que se añadían las asistencias de varias de estas casas. Véase TORRE CURIEL, 2001, cap. 1.

Las anotaciones realizadas por los religiosos en los libros de gobierno de los conventos y los libros de administración de las doctrinas durante tales visitas ayudan a entender las formas de inserción del espacio sagrado en el entramado institucional de una provincia de regulares. Una nota aprobatoria en los libros de gobierno, o una lacónica amonestación por algún ocasional olvido eran testimonio del celo por verificar el orden de las cuentas de ingresos y egresos del convento, así como la presencia de las patentes, circulares y cartas del ministro provincial o de los comisarios de la orden. En los libros de Tlajomulco se encuentran rastros de este proceder, por ejemplo, durante la visita de diciembre de 1742. Al ser examinados en esa ocasión quedó expuesta la poca diligencia que se había tenido para llevar una buena cuenta y transcribir los documentos de gobierno de la provincia, lo cual motivó que se devolvieran los libros al padre guardián indicándole que se encontraban “confusos” y que debía enmendarlos. En contrapartida, al calificar dichos libros en septiembre de 1750 los definidores de la provincia de Jalisco encontraron en ellos un orden “muy bueno”, agradeciendo al guardián por sus afanes.¹²

Tal empeño en calificar la labor administrativa de los religiosos a cargo de las casas de la provincia era indicativo de la importancia que tenían los conjuntos conventuales para el instituto franciscano. Desde la perspectiva de la provincia de Jalisco, la doctrina y convento de Tlajomulco, con el resto de sus conjuntos conventuales eran principio y fin de su instituto. Como residencia de una comunidad de operarios evangélicos, escenario de la predicación de la doctrina cristiana y vehículo para la recreación de las expresiones visibles de la religiosidad, el espacio sagrado era parte de la justificación de la existencia de la orden franciscana, era en definitiva, pieza constitutiva de los cimientos de la familia franciscana.¹³ Así como la esencia del quehacer religioso de

¹² BPEJ, CM, lib. 98, ff. 61 y 100.

¹³ En un estudio más amplio sobre la provincia franciscana de Jalisco abordé el tema de la secularización de doctrinas y analizo los procesos que estuvieron vinculados con la pérdida de estos espacios. Empleo ahí

las provincias de regulares emanaba de estos recintos, su inserción en el seno de los pueblos y ciudades los convertía en centro de irradiación de las políticas reales, de la voluntad del ministro general de la orden, y de los decretos de las autoridades diocesanas y de la provincia. Los ejemplos antes citados del interés por vigilar que los instrumentos de gobierno de la provincia efectivamente alcanzaran a sus doctrinas, presentan al recinto sagrado como el vínculo que permitía que las distintas autoridades alcanzaran a sus ministros y feligreses.

A diferencia de las visitas jurídicas de los ministros provinciales, encaminadas a buscar el buen funcionamiento administrativo de los conjuntos conventuales, en las visitas episcopales es posible identificar una concepción del espacio sagrado como escenario de legitimación de la potestad eclesiástica. La normativa definida por el Tercer Concilio Mexicano establecía que el propósito de tales visitas debía ser introducir y propagar la doctrina cristiana, “proteger y fomentar las buenas costumbres, corregir las estragadas, inflamar al pueblo con exhortaciones y amonestaciones a la religión [a la] paz, [y a la] inocencia”.¹⁴ Para conseguir tales fines la feligresía debía congregarse en la iglesia, donde atendería a las amonestaciones del obispo (o el visitador, en ausencia del prelado) y debería además “denunciar los pecados públicos”.

En este contexto el espacio sagrado no solamente constituye el vínculo pastoral entre el obispo y la feligresía, sino que al ser la iglesia el lugar donde se denuncian las faltas de la comunidad se convertía este espacio en vehículo para la consolidación de la autoridad episcopal al tiempo que se pretendía erigirlo en centro de expiación colectiva.

la idea de la doctrina (incluyendo visitas y asistencias) como estructura básica del instituto franciscano, demostrando que a la desintegración de este sector se sucede la debacle del edificio franciscano por razones que van desde la sobrepoblación de las casas restantes, la disminución de los ingresos, la disolución de las provincias regulares como una atractiva opción sociorreligiosa, hasta la falta de apoyo de las autoridades civiles y eclesiásticas. Véase TORRE CURIEL, 2001.

¹⁴ III Concilio Provincial Mexicano; lib. v, tít. 1, cap. 1.

Lo que con mayor frecuencia ocurría, era que al hacer las veces de sede de una audiencia unipersonal, el templo se convertía en símbolo de escisión dentro de la comunidad.

En Tlajomulco uno de estos casos se presentó en 1767, durante la visita de don Mateo José de Arteaga nombrado visitador por el obispo Diego Rodríguez Rivas de Velasco.¹⁵ En esa oportunidad llegó hasta el visitador la denuncia de que los indios de Tlajomulco acudían a unas ermitas en donde guardaban imágenes de varios santos, y además se le informó que

[...] en dichas salas anualmente por los meses de septiembre y octubre tienen los indios varias juntas, que duran toda la noche que llaman veladas en que se deja ver muchas gentes de este pueblo con el desorden de borracheras y otros excesos.

Para molestia de los afectos a tales mitotes, el visitador inmediatamente ordenó que se recogieran las imágenes y que se prohibieran dichas reuniones y la visita a las mencionadas ermitas. En su momento las autoridades diocesanas supusieron que tales ceremoniales habían sido erradicados; sin embargo, hay evidencias de que para algunas personas aquellas reuniones seguían teniendo sentido y las continuaron practicando por varias décadas, aunque “a las escondidas”.¹⁶

DISPUTAS POR EL ESPACIO SAGRADO

Por largo tiempo la comunidad de San Lucas, perteneciente a la doctrina de Tlajomulco, había contado con un templo de adobe erigido a orillas del pueblo, a la vera de los arroyos que bajaban de los lomeríos cercanos. Debido a su ubicación, para mediados del siglo XVIII el templo de San Lucas se encontraba seriamente dañado pues los constan-

¹⁵ AAG, Libro de Visitas Pastorales, 1767.

¹⁶ José Francisco Dávalos, cura de Tlajomulco, al obispo Juan Cruz Ruiz de Cabañas. Tlajomulco, 16 de julio de 1816. AAG, Parroquias, Tlajomulco, c. 1.

tes torrentes que se formaban en los temporales de lluvias acabaron por afectar sus muros. Para los pobladores de San Lucas la restauración de “su” templo se convirtió a partir de 1754 en uno de los asuntos de mayor relevancia en el ámbito local. Las serias diferencias que entre los lugareños se suscitaron por este motivo permiten apreciar cómo el espacio sagrado que para un religioso pudiera representar una etapa de su trayectoria eclesiástica, o un componente de una unidad administrativa mayor, funcionaba en otro sector como eje integrador de la vida cotidiana, como sustancia indivisible que se fusionaba con la individualidad de los feligreses.

En 1754 Luis Agustín y José Jerónimo, dos indios residentes de San Lucas, emprendieron por su cuenta la reconstrucción del templo de la localidad. Durante dos años continuaron con su tarea sin mayores contratiempos a pesar de no contar con permiso alguno por parte de las autoridades diocesanas ni del ministro religioso de Tlajomulco. La elección del nuevo alcalde de San Lucas en 1756 cambiaría radicalmente esta situación, pues en opinión del nuevo alcalde, Miguel Alejandro, la obra desmerecía bastante por encontrarse en el mismo sitio donde se encontraba el antiguo templo, es decir en las orillas del pueblo. Para el alcalde lo ideal era construir un nuevo templo en el centro del pueblo, idea que contaba asimismo con el beneplácito del guardián del convento de Tlajomulco y del corregidor de Cajititlán.¹⁷ Dado que el alcalde de San Lucas ordenara a Luis Agustín y a José Jerónimo suspender los trabajos que realizaban en el recinto destruido, los afectados acudieron ante el obispo de Guadalajara para solicitar que se les permitiera seguir adelante con su proyecto. En su respuesta del 5 de marzo del mismo año el obispo fray Francisco Buenaventura Martínez de Tejada dio su anuencia a los mencionados indios, y ordenó además al alcalde Miguel Alejandro “que por ningún pretexto, causa, ni motivo sea el que fuere, no impida, ni embarace a estas partes la prosecución de la fábrica de su iglesia en el propio

¹⁷ BPEJ, Real Audiencia de Nueva Galicia, *Civil*, 62-6-790.

lugar donde la tienen comenzada”, y encargó al mismo tiempo al guardián de Tlajomulco y al corregidor de Cajititlán “que en cuanto esté de su parte coadyuven a la construcción de dicha iglesia”.¹⁸

A pesar de las instrucciones del obispo de Guadalajara, Miguel Alejandro no sólo emprendió la construcción de otro templo en el sitio que tenía proyectado, sino que además se opuso a la empresa de los indios liderados por Luis Agustín y José Jerónimo, llegando al punto de ordenar la demolición del antiguo templo y mandar aprehender y azotar a los principales que apoyaban esta facción.

Mandar castigar a quienes pretendían reconstruir su templo fue una determinación que alteró sobremanera los ánimos de los pobladores de San Lucas. Antes de que el alcalde pudiera aprehender a la totalidad de los encargados de la remodelación del templo antiguo una turba de indios arremetió contra Miguel Alejandro, quien estuvo a punto de ser linchado por aquella gente de no ser por la oportuna intervención del corregidor de Cajititlán.

Luego de este incidente el caso de las disputas internas en San Lucas llegó a manos de la Audiencia de la Nueva Galicia. Tras analizar los pormenores relatados por el corregidor de Cajititlán, la Audiencia determinó destituir y castigar al alcalde Manuel Alejandro “por inquieto y desobediente a los superiores mandatos”, dispuso además que “se le den en la picota de su pueblo en presencia de los naturales de él para que les sea escarmiento veinte y cinco azotes”. Fue entonces cuando el grupo que apoyaba la edificación del templo en el centro de San Lucas comenzó a denunciar lo que parecían ser una serie de irregularidades por parte de sus adversarios. Una denuncia presentada ante la Audiencia por Martín Sebastián, regidor de San Lucas, delataba las artimañas de la facción de Luis Agustín y José Jerónimo, acusándoles de haber intentado sobornar al cura local y de haber comprado al corregidor de Cajititlán, quien recientemente había dado su apoyo al proyecto de los acusados. Igualmente protestaba Sebastián por los ex-

¹⁸ BPEJ, Real Audiencia de Nueva Galicia, *Civil*, 62-6-790.

cesos del corregidor al remover a Miguel Alejandro de su cargo, pues indicaba que cuando le fue retirada la vara al alcalde, había destituido también a los regidores, topiles y demás funcionarios “poniendo alcalde, regidor y demás ministros nuevos todos a su complacencia y a la de los contrarios”.¹⁹

Hechas las investigaciones correspondientes, la Audiencia determinó que el alcalde y los ministros de San Lucas debían ser liberados y restituidos a sus antiguos puestos. La decisión de la Audiencia había sido influida por la declaración del padre de Tlajomulco, fray Juan José Apodaca, quien acusaba a Agustín y Jerónimo de falsear declaraciones, al tiempo que opinaba que el mejor sitio para levantar un nuevo templo era el propuesto por Miguel Alejandro. Como resultado de estas investigaciones la Audiencia ordenó que se brindara todo el apoyo posible para llevar a cabo el proyecto de edificación del nuevo templo en el centro de San Lucas.

No obstante la resolución de la Audiencia, un grupo de indios encabezados por José Jerónimo, Luis Agustín, Juan Jerónimo y Francisco Pedro persistieron en su empeño de reconstruir el viejo templo y evitar que se continuara la fábrica del nuevo. Su determinación por defender “su iglesia” era tal que declaraban estar dispuestos a trabajar en ella “aunque les cueste el pescuezo”, induciendo además a cuantos pobladores podían para que no trabajaran en el nuevo templo. La resistencia presentada por dichos personajes alarmó a la Audiencia, pues según había informado el regidor Martín Sebastián, los disidentes sostenían que si era preciso habían de desobedecer al rey y que “se han de embriagar y matar a el alcalde y que cuando intenten los naturales pasar a la iglesia vieja a quitar los pilares y piedra labrada para poner en la nueva fábrica se ha de experimentar una muerte, por cuyo temor [se ha] suspendido el trabajo”.

Tenían razón los disidentes al vaticinar que estas disputas habrían de desembocar en alguna muerte. Sin embar-

¹⁹ BPEJ, Real Audiencia de Nueva Galicia, *Civil*, 62-6-790.

go, su augurio tuvo cumplimiento en la persona de Luis Agustín, quien luego de ser apresado por órdenes de la Audiencia falleció en la cárcel el 6 de agosto de 1756. El deceso de uno de los principales promotores de la reconstrucción del antiguo templo de San Lucas, así como la aprehensión y castigo de sus compañeros, pusieron fin a las discordias ocasionadas por esta controversia.

Detrás de las discusiones y agresiones que dividieron el pueblo de San Lucas durante esos años es posible distinguir rasgos comunes en las ideas que motivaron las conductas hasta aquí descritas. Sin descartar la importancia que pudieran haber tenido las cuestiones materiales (recolección de dinero, intereses por las tierras cercanas a los sitios de construcción), la defensa de los proyectos para remodelar un templo antiguo y construir uno nuevo fue expresada siempre en términos de la restauración y creación de un espacio sagrado propio. El grupo de indios encabezado por Luis Agustín y José Jerónimo defendían la idea de restaurar "su" templo, el conjunto arquitectónico perteneciente a San Lucas. Ya fuera para justificar pretensiones de índole material, o ya fuera porque en realidad así lo creían, para este grupo ni el rey, ni los religiosos, el obispo, la Audiencia, ni el corregidor estaban por encima de los derechos de propiedad expuestos sobre su recinto. Los opositores a este proyecto, en cambio, citaban los mismos derechos para justificar la traslación del templo al interior del pueblo para protegerlo de las inclemencias del tiempo y de los actos sacrílegos a que estaba expuesto en su antigua ubicación.²⁰

El recinto sagrado aparece aquí como manifestación física monumental del fervor religioso local, como testimonio de que en este ámbito el individuo formaba parte de las formas de expresión religiosas en la misma medida que ellas le pertenecían a él. El caso del templo del poblado de San Lucas recuerda una vez más que apropiarse el objeto simbólico de enlace entre lo terreno y lo divino funcionaba también como parte integral de la religiosidad local.

²⁰ BPEJ, Real Audiencia de Nueva Galicia, *Civil*, 62-6-790.

Así como los edificios formaban parte primordial del espacio sagrado, los ornamentos, alhajas y bienes de los templos integraban también este conjunto. Como en el caso anterior, los derechos de propiedad de los pueblos se extendían a estos bienes y estuvieron en el centro de algunos conflictos entre ministros y feligreses. Los pobladores de Tlajomulco se sabían propietarios de tales bienes, y así lo expresaron en 1840 al denunciar al cura José María Santa Ana por haber despojado a la iglesia de Cuyutián de sus alhajas de plata. En un documento presentado al obispo de Guadalajara el 13 de abril de 1840

[...] los vecinos e indígenas de Tlajomulco [denunciaban] el ataque que comete a nuestras propiedades el precitado señor cura pretendiendo substraer del uso de la iglesia la plata labrada que recientemente hemos trabajado mediante el sudor de nuestro rostro, dando ocasión con esto a la natural interpretación de que lleva la mira de usurpársela.

En una airada exposición pedían la intervención del obispo, pues no encontraban justificación para que el cura dispusiera de “una plata que no le pertenece, sobre la que no tiene dominio, que no corresponde a la iglesia porque no tiene fondos y que conocida, pública y notoriamente ha sido trabajada por los indios de la feligresía”.²¹

Para los pobladores de Tlajomulco era claro que sus comunidades tenían derechos de propiedad sobre el espacio sagrado. Ni la secularización de la doctrina ni el cambio de régimen de gobierno a principios del siglo XIX parecían haber alterado este vínculo, pues al menos hasta la década de 1840 los pobladores de Tlajomulco seguían participando de la conservación y edificación de los templos y administrando los fondos de sus cofradías.²²

²¹ AAG, Parroquias, Tlajomulco, c. 1.

²² Esto se puede apreciar en la solicitud que los indios de Cajititlán hicieron al cura José María Santa Ana el 21 de enero de 1840 para que les diera permiso “para vender las reses que sean necesarias para con este auxilio componer nuestra iglesia”. AAG, Parroquias, Tlajomulco, c. 1.

LA POTESTAD SOBRE LA DOCTRINA DE TLAJOMULCO

En los conflictos anteriormente citados subyace un debate por definir derechos de propiedad sobre el espacio sagrado, derechos que podían ser discutidos, reclamados, defendidos y transmitidos, involucrando en cada paso a feligreses, autoridades civiles y eclesiásticas. En sentido estricto, tales derechos estaban relacionados con la dimensión material de los templos, a partir de la cual se trascendía a un terreno simbólico.

Otro tipo de controversias que sacudieron a Tlajomulco a fines del periodo colonial fue la protagonizada por las autoridades diocesanas y los franciscanos respecto a la potestad sobre la doctrina. A diferencia de los conflictos por la propiedad de las iglesias de la doctrina, las desavenencias en torno a la potestad sobre la doctrina partían del terreno simbólico para descender en última instancia a la expresión material de lo sagrado como se verá a continuación.

El episodio que nos ocupa se remonta a 1799, año de la secularización de la doctrina de Tlajomulco. Corrían apenas las primeras semanas de haber tomado posesión del curato de Tlajomulco a principios de ese año, cuando fray José María Sáizar recibió, de su provincial, la orden de entregar el curato al clero diocesano,²³ disposición que ya desde 1797 se anunciaba como irremediable en virtud de una real cédula expedida *ex profeso* por Carlos III.²⁴ Acatando las instrucciones de su provincial, el 21 de febrero de ese año el padre Sáizar entregó el curato al comisionado don Nico-

²³ BPEJ, CM, lib. 50, vol. 1, f. 8.

²⁴ Real cédula de Carlos IV en Madrid, a 15 de julio de 1797. BPEJ, CM, lib. 50, vol. 1, ff. 52-53. En este documento se decretó la secularización de 10 de las 12 doctrinas entonces administradas por la provincia de Santiago de Jalisco, permitiendo a los frailes elegir dos de los curatos más pingües para su sustento. Asimismo, ordenaba la "inhibición del presidente y Audiencia de aquel distrito" para conocer en este proceso, concediendo al virrey la exclusiva facultad para arreglar la entrega de las doctrinas. Las entregadas en obediencia a esta cédula fueron Acaponeta, Amacueca, Analco, Ahuacatlán, Ahualulco, Atoyac, Autlán, Tecolatlán, Tlajomulco y Tuxpan; por otra parte, la provincia eligió retener las parroquias de Cocula y Etzatlán.

lás de los Santos Verdín, quien inmediatamente dio posesión al bachiller Blas Samaniego en calidad de cura interino.²⁵ La entrega de la cabecera de la doctrina transcurrió en relativa armonía; sin embargo, al llegar la comitiva a Santa Anita para solicitar de fray Bernardo Morant la entrega de la ayuda de parroquia, encontraron un ánimo muy diferente en ese religioso. Comenzaban los problemas.

Las razones que Morant argumentaba para rehusarse a entregar el santuario de Nuestra Señora de Santa Anita eran que dicho recinto no era la ayuda de parroquia dependiente de Tlajomulco, sino que se trataba de un edificio independiente construido por los frailes y sus bienhechores. En confirmación de los alegatos del padre Sáizar los indios justiciales de Santa Anita declararon que el edificio que ellos reconocían como ayuda de parroquia era la iglesia de su hospital, sitio en donde se encontraba una pila bautismal antigua, agregando también bajo juramento "que el santuario de Santa Anita siempre lo [habían] reconocido por convento propio de los religiosos".²⁶ Además de lo anterior, Morant se acogía a una real cédula de 3 de julio de 1784 que concedía expresa licencia a la provincia de Jalisco para construir cuatro conventos separados de doctrina. Uno de éstos era el que se había edificado en Santa Anita a un costado del santuario y que para 1799 formaba ya un solo conjunto.

Ante la oposición de Morant, el comisionado Santos Verdín se apuró a notificar a los gobernadores de la diócesis de Guadalajara la situación en Santa Anita. En su escrito de 26 de febrero el comisionado refutaba el argumento del fran-

²⁵ Fray José María Sáizar a fray Manuel de Orduña, 26 de febrero de 1799, BPEJ, CM, lib. 50, voi. I, f. 80; AAG, Parroquias, Tlajomulco, c. 1.

²⁶ BPEJ, CM, lib. 50, voi. I, f. 84. La edificación del santuario de Santa Anita al parecer data de mediados del siglo XVIII, probablemente hacia 1742. PALACIO Y BASAVE, 1988, p. 129. Hasta 1759 Santa Anita estuvo agregada a la doctrina de Tlajomulco como uno de los pueblos de visita; en ese año el defensorio de provincia reunido el 11 de septiembre decidió separar de la guardiamía de Tlajomulco al pueblo de Santa Anita "quedando éste al gobierno y dirección del Pe asistente que esta santa provincia ha de instituir". BPEJ, CM, lib. 98, f. 147.

ciscano e informaba que no era en el hospital, como afirmaba Morant, sino en el santuario de Santa Anita donde se administraban los sacramentos, y se hacían las demás funciones parroquiales.²⁷ Como era de esperarse, los gobernadores de la diócesis urgieron de inmediato al provincial de Jalisco para que dispusiera la entrega de Santa Anita advirtiéndole que “en caso de considerarse con algún derecho a la iglesia y casa deberá promoverlo donde corresponde”.²⁸

¿De qué derechos se estaba hablando en este intercambio de misivas? A diferencia de las disputas en San Lucas y de los proyectos constructivos antes mencionados, no se trataba aquí de la “propiedad” del santuario de Santa Anita, sino más bien de la “potestad” que el instituto religioso y la diócesis citaban sobre dicho recinto. La alusión a la presencia de la pila bautismal y a la administración de sacramentos indicaba la extensión de la autoridad episcopal, de ahí la importancia para el comisionado de probar que el santuario era donde se impartían los sacramentos. En contrapartida, si los franciscanos lograban probar que Santa Anita estaba fuera de la jurisdicción episcopal, entonces el santuario podría ser reputado por casa de la provincia de Jalisco, y no podría ser afectado por la real cédula de 15 de julio de 1797, que decretaba la entrega de las doctrinas de la provincia al obispo, incluyendo sus “iglesias, viviendas, celdas, alhajas y todo cuanto les corresponden”. Para aclarar estos puntos, el 27 de febrero de 1799 los gobernadores de la diócesis de Guadalajara ordenaron al comisionado Nicolás Verdín que entre la población de Tlajomulco y Santa Anita tomara informaciones para averiguar desde cuándo el santuario había sido ayuda de parroquia, si había habido pila bautismal en el santuario, “si en la misma iglesia se han sepultado los cadáveres de aquella feligresía, si en ella se han administrado los santos sacramentos a los

²⁷ Nicolás Verdín a los gobernadores de la mitra, Santa Anita, 26 de febrero de 1799. AAG, Parroquias, Santa Anita, c. 1.

²⁸ AAG, Libro de Secularización de Doctrinas, ff. 25-26. Hay copia de la correspondencia entre los gobernadores de la mitra y el provincial fray Manuel Orduña en AAG, Parroquias, Tlajomulco, c. 1.

feligreses de toda su comprensión”, y si en la casa conventual habían residido ocho sacerdotes.

Las informaciones recabadas por el comisionado en marzo de 1799 dejaron al descubierto una inteligente estrategia empleada por la provincia para defender su presencia en el santuario. Una docena de testigos fueron interrogados sobre el particular, y declararon que la ayuda de parroquia había sido siempre el santuario. Sin embargo, al preguntarles sobre la pila bautismal algunos contestaron que solamente habían oído rumores de que ésta había sido trasladada del santuario al hospital de Santa Anita “de pocos días a esta parte”, pero no quisieron comprometerse a asegurarlo. Solamente Santiago Lucas, indio principal de Santa Anita, sostuvo el argumento de que hacía pocos días que “los religiosos sacaron y pusieron en la iglesia vieja que era del hospital” la pila bautismal; que esto “lo saben todos los del pueblo, pero que algunos no quieren declarar por respeto o temor de los religiosos”.²⁹

De los trece testigos interrogados por Nicolás Verdín, diez eran españoles avecindados en Tlajomulco, otro más era mestizo residente en el mismo sitio, y solamente Santiago Lucas era indio y residente de Santa Anita. Aunque la composición de este grupo de informantes haría dudar del informe remitido por Verdín, sobre todo al contrastarlo con los testimonios recabados por los franciscanos en Santa Anita, existe otra fuente que corrobora lo reportado por Verdín y confirma la tesis del traslado de la pila bautismal. Se trata del promotor fiscal de la Audiencia de Guadalajara, quien tuvo conocimiento de este caso al llegar hasta dicho tribunal el conflicto por la entrega del santuario de Santa Anita. Para el fiscal estaba claro que el santuario había sido siempre la ayuda de parroquia de Tlajomulco, lo cual, afirmaba “es una verdad tan incontestable que la misma Santa Provincia de San Francisco de Jalisco la ha confesado repetidas ocasiones”. Sin embargo, el argumento del fiscal dio un giro interesante a este asunto, pues partiendo

²⁹ AAG, Parroquias, Tlajomulco, c. 1.

del tema de la ubicación de la pila bautismal desarrolló la idea de la potestad episcopal en forma clara y detallada:

No sólo por ayuda de parroquia pertenece a la sagrada mitra el santuario de Ntra. Sra. de Santa Anita, sino también porque antes del año de [mil setecientos] cuarenta (en que como vimos no tenía la provincia ni doctrina, ni casa, ni asistencia en la reducción de Santa Anita) existía ya la iglesia de nuestra señora y *en ella había ejercitado su potestad y jurisdicción el Ilustrísimo Señor Don Nicolás Carlos Gómez de Cervantes*, pues en el año de 1730 hizo su visita en el pueblo de Santa Anita [...], Si pues el santuario de nuestra señora de Santa Anita *estaba sujeto a la potestad episcopal desde antes que la Santa Provincia de Jalisco pudiese asistencia* en el mencionado pueblo, ¿podrá acaso la Sagrada Mitra sin consentimiento y hecho suyo *haber perdido el derecho que tenía?* ¿Por ventura el sólo fabricar junto a la iglesia casa de vivienda sería mérito bastante para *despojar a los Ymos Señores obispos del sobredicho santuario y eximir a este de su ordinaria jurisdicción?* ¿O será título suficiente el que la santa provincia de Jalisco levantara la dicha habitación para que adquiriera derecho a la expresada iglesia? Ciertamente que no. Porque ninguna de dichas cosas es medio aprobado por las leyes para perder uno lo que le pertenece, ni para adquirir lo ajeno.³⁰

La jurisdicción de la diócesis de Guadalajara sobre el santuario de Santa Anita quedaba de esta forma plenamente corroborada. Incluso en épocas más recientes, decía el fiscal, el santuario había sido visitado nuevamente por los obispos Rivas de Velasco y fray Antonio Alcalde, en 1767 y 1775 respectivamente, hechos “que verdaderamente convencen que el Santuario[...] es ayuda de parroquia e iglesia sujeta a la potestad episcopal”. El problema que esto planteaba era que al estar comprobado que Santa Anita había estado bajo la jurisdicción del obispo no era posible aceptar que por la traslación de la pila bautismal o por la edificación del convento se sustrajera el santuario de la potestad episcopal. “¿Dónde está la abdicación que la sagrada

³⁰ AAG, Parroquias, Tlajomulco, c. 1. Las cursivas son mías.

mitra haya hecho del referido santuario?, preguntaba el fiscal, ¿dónde la concesión, o cesión de él a la Santa Provincia de Jalisco?”

A pesar de las bien fundadas reflexiones del fiscal, y de los constantes reclamos de los gobernadores de la mitra, la provincia de Jalisco tuvo éxito en su campaña por mantener el santuario de Santa Anita fuera de la jurisdicción episcopal, entregando en cambio el antiguo hospital. En el discurso había sido la real cédula de 1784 lo que salvó la situación para los religiosos; en la práctica, la súbita elevación de la iglesia del hospital al rango de ayuda de parroquia y la transformación del espacio sagrado en Santa Anita al despojarlo del simbolismo contenido en la pila bautismal fueron los mecanismos que aseguraron a la provincia el derecho a permanecer en Santa Anita.

CONCLUSIONES

Las distintas formas de percepción de los conjuntos arquitectónicos religiosos aquí analizadas son indicativas de la complejidad de los sistemas de representación y recreación de lo sagrado. El recinto sagrado es el sitio donde se entrelazan diferentes interpretaciones del espacio, de la obra material, y de la expresión visual y plástica de lo devocional y lo mediático.

La revisión de las formas en que ministros y feligreses del siglo XVIII se relacionaron con las expresiones materiales de la doctrina de Tlajomulco permite apreciar la complejidad de los mecanismos mediante los cuales el espacio sagrado en el ámbito novohispano era interpretado, reproducido y transformado en diferentes momentos y circunstancias.

Por sus funciones administrativas, su simultánea sujeción a la autoridad episcopal y a la disciplina regular, y por su papel en la vida de los feligreses, los conjuntos arquitectónicos de las inmediaciones de Tlajomulco estuvieron investidos de significados que fueron decodificados en formas diversas. Para los religiosos de la provincia de Jalisco la preservación del espacio sagrado en Tlajomulco estaba ínti-

mamente ligada a la supervivencia de la provincia, pues era parte de las unidades administrativas que justificaban la existencia de su instituto. Determinada de esta forma por las necesidades de la vida institucional, la relación entre la provincia de Jalisco y la doctrina de Tlajomulco es un ejemplo de cómo el espacio sagrado era producto y productor del orden colonial.

El riesgo asumido por la provincia de Jalisco al desafiar la autoridad episcopal removiendo la pila bautismal del santuario de Santa Anita era sintomático de las batallas libradas por las corporaciones eclesiásticas del mundo hispano para delimitar sus jurisdicciones. En el caso aquí estudiado, la confrontación de los gobernadores de la diócesis de Guadalajara y los franciscanos muestra la trascendencia que la reinención del espacio sagrado tuvo en una y otra facción. Al mutilar el santuario, los frailes lograron sustraer Santa Anita de la potestad episcopal, y lo convirtieron en una más de las conventualidades Jaliscienses. Este delicado proceso es el ejemplo más claro de que el espacio sagrado, como hecho histórico, era susceptible de ser transformado y de cambiar las relaciones vigentes entre aquellos sujetos, a él vinculados. Para los fines de los franciscanos, la invención de la ayuda de parroquia en el hospital de Santa Anita fue una genialidad que pronto rindió sus frutos, y les permitió, hasta la fecha, permanecer en aquel sitio.

La ruptura que para ellos significó la secularización de la doctrina de Tlajomulco tuvo su contraparte en el seno de la feligresía local. Para los moradores de San Lucas, la iglesia local pertenecía a la comunidad lo mismo que los feligreses eran parte de ella. En palabras de uno de los actores mencionados en este trabajo, la lealtad al rey quedaba subordinada a la defensa del espacio sagrado que por generaciones había sido parte del pueblo. En este ámbito el espacio sagrado dotaba a la feligresía de un elemento de pertenencia local.

Las pugnas en el pueblo de San Lucas muestran la complejidad de la relación entre el sujeto y el espacio sagrado. La traslación de las imágenes y ornamentos para el culto divino, la fábrica de un nuevo lugar para el culto, así como la

consagración de un nuevo altar no eran elementos suficientes para “desacralizar” el espacio que por generaciones había repetido múltiples formas de ser parte de la comunidad local. Profunda como era la identificación de varios sujetos con su antiguo templo, no podía esperarse de ellos el abandono inmediato de sus afectos ni la aceptación espontánea de un nuevo lugar para el culto. Este caso muestra que aunque los “lugares” destinados a los rituales y prácticas devocionales cambiaran en determinados momentos, la transformación del espacio sagrado era un proceso más interior, lento, y pocas veces pacífico.

SIGLAS Y REFERENCIAS

- AAG Archivo de la Arquidiócesis de Guadalajara, Guadalajara, Jalisco.
- BPEJ, CM Biblioteca Pública del Estado de Jalisco, Colección de Manuscritos.
- ARREGUI, Domingo Lázaro de
1946 *Descripción de la Nueva Galicia*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- CERVANTES, Rafael
1993 *Breve historia de la seráfica provincia de los SS Francisco y Santiago en México*. Zapopan: Provincia de los SS Francisco y Santiago en México.
- CIUDAD REAL, fray Antonio de
1976 *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2 vols.
- GARCÍA AYLUARDO, Clara *et al.*
1997 *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Iberoamericana-Conдумex.
- GERHARD, Peter
1972 *A Guide to the Historical Geography of New Spain*. Cambridge: Cambridge University Press.

LAWRENCE, Dense L. y Setha M. Low

- 1990 "The Built Environment and Spatial Form", en *Annual Review of Anthropology*, 19, pp. 453-505.

MENÉNDEZ VALDÉS, José

- 1980 *Descripción y censo general de la interdependencia de Guadalajara, 1789-1793*. Guadalajara: Gobierno de Jalisco.

PALACIO Y BASAVE, fray Luis del Refugio

- 1988 *Atlixta. Nuestra Señora de Santa Anita*. Guadalajara: Gobierno de Jalisco.

SÁNCHEZ DE TAGLE, Esteban

- 1999 "El damero urbano de la capital novohispana: trazas de su historia", en *Historias* (ene.-abr.), pp. 31-43.

TAYLOR, William B.

- 1999 *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo xviii*. Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán.

TELLO, fray Antonio

- 1945 *Crónica Miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco*. Libro iv. Guadalajara: Font.

TORRE CUIREL, José Refugio de la

- 2001 *Vicarios en entredicho. Crisis y desestructuración de la provincia franciscana de Santiago de Xalisco, 1749-1860*. Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán.

TRUMPER, Camilo

- 2000 "Razing Questions, Overcoming Categories: Urban Space, Colonial Order, and the Plaza as a Crossroads", diciembre de 2000.

VAN YOUNG, Eric

- 1989 *La ciudad y el campo en el México del siglo xviii. La economía rural de la región de Guadalajara, 1675-1820*. México: Fondo de Cultura Económica.

VICTORIA, José Guadalupe

- 1997 "Sobre algunos santuarios novohispanos", en GARCÍA AYLUARDO *et al.*