
Torres y fachada de la parroquia de Dolores: la reafirmación local de las “dos espadas” ante el trastorno del universo

Juan Carlos Ruiz Guadalajara*

Presentación

En 1969 las prensas de la Universidad Nacional dieron a luz el conocido estudio de Elisa Vargas Lugo, *Las portadas religiosas de México*, en cuya introducción se puede leer lo siguiente:

Las portadas de los edificios religiosos de México no son pues sólo arte religioso, estático, sino historia. Ellas son el espejo donde se reflejan, conjuntamente con los anhelos artístico-religiosos, los anhelos sociales, la riqueza material, el sentido estético y hasta los nacientes sentimientos nacionalistas...¹

Cuatro años después, en 1973, Andrés Lira publicó las lecciones que sobre la idea del mundo impartiera José Gaos en El Colegio de México, entre las cuales encontramos aquella dedicada a desentrañar la idea medieval del mundo a partir de una rigurosa interpretación histórica e iconológica de la catedral de Chartres. Ambos textos, leídos en mi paso por la Facultad de Filosofía, los guardaba en la memoria como referencias de lo que podían representar para futuras investigaciones las fachadas religiosas e incluso templos enteros como documentos de primera importancia. Y los guardé por varios años, no obstante ha-

ber cursado materias como arte colonial mexicano en donde, sin reproches de por medio, nada me enseñaron sobre la interpretación y manejo de las manifestaciones estéticas como documentos con una narrativa y una riqueza peculiares para la historia social y cultural. Generalmente, el acercamiento al arte virreinal, y en especial a la arquitectura, estuvo lleno de descripciones y de datos orientados a especular sobre la posible autoría de una obra o su pertenencia a cierta escuela, artista o taller. Sin embargo, el reconstruir un contexto social con base en sus expresiones estéticas fue un ejercicio que hubo de esperar mejores tiempos, preparación y suerte. Ello sucedió en 1995. En dicho año me encontraba de nuevo frente a los textos de Vargas Lugo y de Gaos, tratando de generar ideas que me permitieran abordar una interpretación cultural de la fachada y torres de la parroquia de Dolores, objeto de este ensayo.

Más que un problema de interpretación, la lectura de torres y fachada parroquial me movía a conflicto frente a lo que algunos estudiosos habían dicho de ella. Autores como la misma doctora Vargas Lugo o Francisco de la Maza se inclinaban por afirmar que la parroquia de Dolores era un monumento a la pilastra estípíte, o bien que pertenecía a

* Programa de Estudios Antropológicos de El Colegio de San Luis, A.C.

ese conjunto admirable de iglesias guanajuatenses que se caracterizan y diferencian de

otras del mismo estilo en otras regiones de México por sus esbeltos y largos estípites, a los que se obliga a rendir el máximo efecto plástico al incorporarles relieves e incluso esculturas...²

Otros estudiosos amantes de la primicia, como Guillermo Tovar de Teresa, aventuraron conjeturas con visos de certeza al afirmar que los templos de Cata y Rayas en Guanajuato, San Francisco en San Miguel el Grande y Dolores en la Congregación del mismo nombre, dada su unidad estilística, o bien fueron autoría de Felipe de Ureña, o al menos habría que suponer la existencia de algún artífice relacionado con dicho maestro a quien Diego Angulo atribuye la construcción del templo de la Compañía de Guanajuato, mismo que representó la introducción del estípite en la región.³

Salvo lo correcto de las descripciones formales de los elementos constitutivos de la fachada parroquial y de los nexos que dichos elementos prefiguraban para Dolores con respecto a la modalidad regional, visible en diversos espacios de arquitectura religiosa tanto en Guanajuato como en Aguascalientes, nada de lo dicho hasta entonces se comparaba con el complejo proceso de fábrica parroquial que había logrado desentrañar como parte de la microhistoria novohispana de Dolores que emprendí desde el Colegio de Michoacán. Para cuando enfrenté la tarea de comprender el mensaje labrado en torres y fachada parroquial, contaba ya con los suficientes elementos explicativos para afirmar que en Dolores, en pleno ocaso del siglo XVIII, se refrendaron por un lado la antigua concepción de las dos espadas del poder, por el otro la tradición cultural tridentina, y que ambas visiones se materializaron artísticamente en la parroquia como una reafirmación local del orden político tradicional en el contexto de las más agresivas acechanzas del regalismo absolutista y del afrancesamiento ilustrado que sospechosamente acusaba en aquellos años el mundo católico europeo.

Estaba, por tanto, frente a una imagen política, esto es, frente a la construcción narrativa de un mensaje que iconográficamente integró en un momento específico y con base en actores socia-

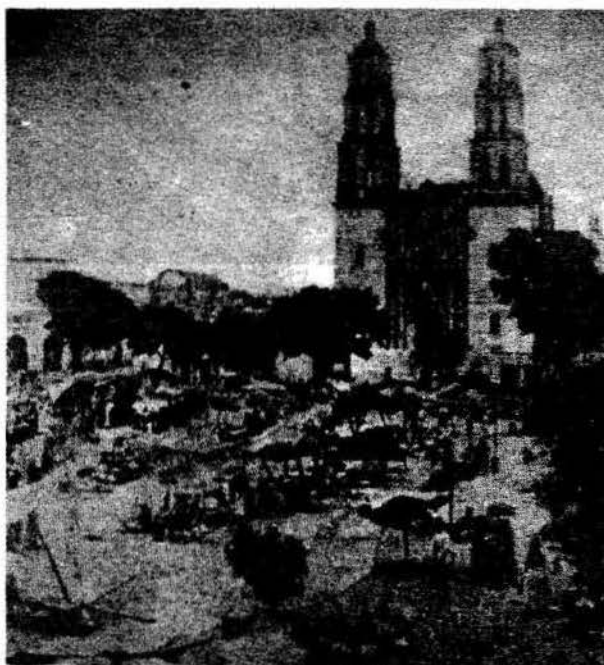
les concretos el entendimiento cultural del poder. Sin embargo, el mensaje de torres y fachada como imagen política vigente en el momento de su creación sólo es accesible cuando logramos reconstruir el contexto y los actores involucrados, así como los procesos históricos que intervinieron en la definición de Dolores como un espacio urbano de naturaleza eclesiástica, perteneciente a la provincia de los Chichimecas del Gran Michoacán y reflejo del modelo de gestión social históricamente construido desde la catedral de Valladolid. Por ello, antes de abordar al argumento concreto de la imagen política que representan las torres y fachada de Dolores, haré un necesario y sintético recorrido en torno a los orígenes de este asentamiento como pueblo parroquia, así como a las tradiciones que se entrecruzaron en el nacimiento de dicho espacio poblacional, para después establecer lo que a nivel local representó el proceso de fábrica material del templo.

La Congregación de Nuestra Señora de los Dolores: espacio urbano de naturaleza eclesiástica

En contraste con la provincia de Michoacán, territorio central del antiguo y extenso obispado del mismo nombre y sede del eje Pátzcuaro-Valladolid, la provincia de los Chichimecas se caracterizó por un proceso de penetración, pacificación, poblamiento y urbanización muy peculiar, basado en la conformación de la propiedad territorial por parte de españoles interesados en labrar la tierra y formar hacienda, pero también basado en la antigua tradición castellana de establecer una sociedad de labradores cristianos conformada en asentamientos de raigambre urbana, esto es, con centros urbanos que albergasen las dos espadas del poder, la temporal y la espiritual. En este proceso, la conformación de cabeceras parroquiales y la definición de la territorialidad de los curatos fueron los imperativos más claros para la construcción y definición de la provincia septentrional del obispado michoacano.⁴ Primero al calor de la guerra chichimeca y posteriormente durante la pacificación, la pro-

vincia de los Chichimecas se consolidó entre 1550 y 1650 como la región más atractiva en términos de la formación de poblados y parroquias. En dicho territorio las modalidades urbanas fueron muy diversas, desde el desarrollo de villas españolas como San Miguel el Grande y Celaya, hasta experiencias poblacionales no contempladas en la legislación, como la congregación española al estilo de Silao, Irapuato y por supuesto Dolores.⁵

De entre todas las variantes y experiencias de poblamiento que se sucedieron desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII en la zona, encontramos una caracterizada por la necesidad de establecer una sede parroquial en medio de un territorio con población dispersa entre ranchos y haciendas. Los casos más importantes fueron Pozos, Armadillo y Dolores, sin descartar que las ya mencionadas congregaciones de Silao e Irapuato hayan sido expresiones poblacionales de la misma naturaleza. Sin embargo, cada uno de estos asentamientos respondió a particularidades y tiempos diferentes. Lo cierto fue que hacia finales del siglo XVII la provincia de los Chichimecas y su comarca de Celaya habían consolidado un rosario de fundaciones españolas que a manera de circuito urbano conectaba a Querétaro, en el arzobispado de México, con Zacatecas y la tierra adentro, en el reino de la Nueva Galicia, esto es, que las poblaciones españolas de la ruta de la plata, así como el corredor del Bajío, eran la parte medular de la urbanización en tierra chichimeca. A ello se agregaba hacia el norte una red de poblaciones importantes que extendió los límites de la diócesis michoacana hasta los actuales territorios del sur de Tamaulipas. En términos comparativos, la provincia de los Chichimecas albergaba, para finales del siglo XVII, diez de las quince poblaciones españolas de todo el obispado michoacano; en contraste, de los 94 pueblos de indios que en el mismo momento funcionaban como cabeceras parroquiales en todo el obispado, la provincia de los Chichimecas albergaba tan sólo a 11 de ellos. Asimismo, de los nueve reales de minas registrados como cabeceras parroquiales en el obispado, ocho de ellos se encontraban al norte del río Grande, en tierra chichimeca. Tan sólo Tlalpuxahua se ubicaba en la frontera oriental del obispado



Templo parroquial de Dolores y plaza central con tianguis. Fotografía de autor desconocido tomada en ca. 1870, antes de la mutilación del imafronte de la fachada para la instalación del nuevo reloj del pueblo. Se trata de la imagen más antigua que se conoce de la Congregación de Dolores.

como cabecera de una comarca de la provincia de Michoacán.

El tejido territorial de curatos, es decir, de beneficios de clérigo que se crearon en la zona de los chichimecas desde el siglo XVI, estuvo sustentado en la consolidación de cabeceras de administración espiritual ubicadas en medio de un complejo de ranchos y haciendas de diversa magnitud, desde la muy pequeña propiedad hasta ejemplos representativos de la gran hacienda, como el caso de la hacienda De la Erre de los mariscales de Castilla. Con un agro abundante, además de la relación con la producción minera y los circuitos comerciales hacia la Nueva Galicia, la provincia de Chichimecas se convirtió en un territorio clave en el desarrollo de la principal institución jurídico social de toda sociedad de labradores cristianos, a saber, el diezmo. Mediante esta institución, misma que se traducía en la principal renta eclesiástica, la catedral de Valladolid patrocinó y

consolidó todo su proyecto histórico de gestión social y apuntaló el desarrollo de una clerecía diocesana que aspiraba a dirigir y obtener en beneficio los curatos con mejores ingresos y con mayor rentabilidad social, elemento que apuntaba hacia la provincia chichimeca y sus asentamientos españoles. A lo largo del siglo XVII algunos curatos de las chichimecas llegaron a representar en ingresos para el cura una renta en ocasiones superior a una dignidad o a una prebenda en algún cabildo catedralicio. Casos como Guanajuato, Silao o bien San Miguel el Grande se convirtieron en cabeceras de curatos codiciados por una clerecía en crecimiento y en constante competencia por aumentar sus méritos y acceder a la administración espiritual de los principales centros urbanos españoles del obispado.

De entre todos ellos existía un selecto grupo de cabeceras parroquiales que además de obveniones y emolumentos compartían una porción de las rentas decimales catedralicias. El antecedente de esta situación que incomodó por siglos al cabildo eclesiástico de Valladolid fue San Miguel el Grande, que al ser fundado en tierra de chichimecas bravos le fueron concedidos desde el siglo XVI cuatro novenos de la mesa capitular, conocidos desde entonces como cuatro novenos benéficos, otorgados por las bulas de erección del obispado de Michoacán a cabeceras sin cura de almas. El caso sentó precedente y llevó con los años a otros curatos con cabeceras españolas a pelear dichos novenos, concretamente Irapuato, Silao, Salamanca, Zamora, Colima, Zacatula y el Sagrario de Valladolid. Todos ellos, en opinión de obispos y canónigos, representaban una sangría importante en los crecientes ingresos decimales de la catedral, y llevaron con el tiempo a plantear salidas administrativas y en algunos casos reacomodos jurisdiccionales importantes.⁶

En este tenor, hacia 1709 y en un periodo de sede vacante, el cabildo catedralicio tomó la decisión de crear una nueva jurisdicción parroquial partiendo el curato de San Miguel el Grande. Para ese momento no contamos con antecedentes de una acción parecida, sin embargo, la decisión del cabildo eclesiástico de Valladolid parece haber respondido a la consideración de los cuatro novenos benéficos que gozaba el cura de

San Miguel y que debería compartir con la nueva jurisdicción, así como a la realidad de ser San Miguel uno de los curatos más ricos de todo el obispado con una cabecera que, al lado de San Luis Potosí, eran consideradas como las joyas urbanísticas del obispado en la provincia de los Chichimecas. A lo anterior debemos agregar dos elementos más. Por un lado, los cambios que a lo largo del siglo XVII experimentó el agro de la región y que fueron dinamizados por nuevas formas de acceso a la explotación de la tierra a partir de indios terrazgueros y pegujaleros. Esta situación fue consecuencia de un paulatino crecimiento demográfico principalmente de indios de filiación otomí, quienes aumentaron su presencia en la zona mediante una extensa red de ranchos y pequeños asentamientos distribuidos en el interior de las haciendas, cuyos dueños, generalmente absentistas que dejaban los destinos de la propiedad en manos de administradores, accedieron al arrendamiento de parcelas incrementando el rendimiento de la producción y por ende las rentas eclesiásticas, principalmente el diezmo.⁷ Ello provocó a la vuelta de algunas décadas diversas disputas y replanteamientos en torno al cobro de dicha renta en la zona. Por el otro lado, y consecuencia del mencionado crecimiento demográfico, algunos curatos optimizaron la administración espiritual de su feligresía a partir del establecimiento de vicarías foráneas y ayudas de parroquia, lo cual representó a mediano plazo que algunos curatos operaran *de facto* mediante una división territorial y por lo tanto a partir de la distribución de las tareas sacramentales. Los casos más representativos los encontramos en Salamanca y su ayuda de parroquia en el valle de Santiago, y San Miguel el Grande con su ayuda de parroquia en la hacienda de la Erre.

En ese contexto, y con base en la partición territorial de la jurisdicción parroquial de San Miguel el Grande, fue creado el curato de Nuestra Señora de los Dolores, cuya peculiaridad consistió en no contar con un asentamiento urbano para albergar la cabecera, teniendo que operar en sus primeros meses en lo que fuera la ayuda de parroquia de San Miguel, ubicada en la capilla de la hacienda De la Erre.⁸ Fue entonces cuando

apareció Álvaro de Ocio y Ocampo, cura beneficiado del partido de Guadalcázar y miembro de una familia celayense de ascendente regional.⁹ Fue Ocio quien ganó la sede vacante del curato recién formado; así, con la clara intención de servir a Dios y a su monarca, y de acrecentar con ello sus méritos para fortalecer sus posibilidades de ganar a corto plazo un sitio en el cabildo catedral de Valladolid, Ocio se lanzó a la tarea de realizar el ideal del clérigo secular del momento, a saber, su parroquia y su hacienda.

Completamente dispuesto a no depender de la hacienda De la Erre, Ocio decidió capitalizar sus redes sociales y sus relaciones familiares para lograr la compra de la hacienda de San Cristóbal, ubicada no sólo en la nueva jurisdicción parroquial, sino en el mismísimo camino de la plata en su tramo San Felipe-San Miguel. Dicha operación lo mantuvo ocupado la mayor parte de 1710. Concluida la compra, Ocio se dispuso a dividir su nueva propiedad en dos secciones; la primera, formada por la extensión de dos estancias de ganado, estuvo destinada a mantener la hacienda de San Cristóbal como una labor agrícola; la segunda, equivalente a una caballería de tierra, fue destinada por Ocio para la erección de su propia cabecera parroquial, esto es, para la creación de un asentamiento español que albergara la nueva parroquia de Nuestra Señora de los Dolores.¹⁰ Con el modelo eclesiástico de inspiración renacentista, Ocio diseñó el nuevo asentamiento bajo el estatuto de congregación y a partir de los cánones establecidos en los manuales de fábrica eclesiástica. En el terreno elegido para la nueva población, Álvaro de Ocio y Ocampo materializó el ideal de gestoría eclesiástica propio de la clerecía diocesana de Michoacán de principios del siglo XVIII; en un promontorio que le garantizaría el dominio visual y espacial sobre el terreno se fijó el punto más conveniente para levantar el nuevo templo parroquial. A partir de este eje ordenador se dispuso todo el espacio urbano restante en función de una gran plaza central y del trazado reticular de las nuevas calles.

Así, en su origen y traza, Dolores surgió como la manifestación más clara del proyecto de gestión social encabezado por el clero secular del gran Michoacán, cuyo modelo era precisamente

la ciudad catedral de Valladolid. Nació entonces en 1711 un pueblo-parroquia, la congregación española de Nuestra Señora de los Dolores,¹¹ de naturaleza eclesiástica y con una firme base socioeconómica constituida por un agro abundante en diezmos, además de ganar en algunos años la mitad de todos los derechos y preeminencias que sobre los ingresos eclesiásticos había gozado desde el siglo XVI el curato de San Miguel, desde la partición equitativa de los cuatro novenos beneficiados, hasta la dotación de noveno y medio de rentas decimales para fábrica parroquial y hospital. Con ello, el cabildo eclesiástico garantizó la formación de dos curatos pingües: a la vuelta de tres décadas el curato de Dolores y su cabecera española se convirtieron en un punto de atracción profesional para la clerecía michoacana.

Ahora bien, debemos señalar que el surgimiento de nuestro pueblo parroquia, o si se quiere de la parroquia de Dolores como eje de arranque de un nuevo asentamiento español en la provincia de los Chichimecas, si bien materializó la concepción que de la gestoría eclesiástica se tuvo en esos años, su surgimiento se dio en el contexto del relevo dinástico en el trono español. Considero que el modelo de gestoría eclesiástica que representa Dolores fue una construcción cultural basada en la autonomía y en la experiencia histórica de las catedrales indianas como impulsoras y principales gestoras de la sociedad cristiana del Nuevo Mundo, surgida y consolidada al amparo de los Habsburgo y del regío patronato. En ello cabe el reconocimiento monárquico de la misma gestoría eclesiástica, la respuesta de la iglesia diocesana y sus ministros como fieles servidores de Dios y del monarca, y la consideración de ser los curas seculares los principales instrumentos en la construcción de lealtad y vasallaje.

La impronta dejada por las aspiraciones del fundador sobre Dolores en términos de un pueblo-parroquia como modelo de gestoría eclesiástica fue definitiva. Sin posibilidades de crecimiento espacial, la congregación de Dolores nació delimitada por haciendas y caminos importantes, además de fungir como rectora y ordenadora del espacio rural y sin otro asentamiento rival a lo largo de su jurisdicción eclesiástica. Si bien la congregación de Dolores quedó adscrita en lo

temporal a la alcaldía mayor de San Miguel el Grande, su naturaleza eclesiástica le otorgó un sentido privilegiado como espacio de acción sacerdotal. Mas la traza reticular y la definición de los espacios de culto fueron sólo el comienzo de un largo proceso de crecimiento constructivo que tuvo diversas etapas de realización a lo largo del siglo XVIII. La disposición original y los esfuerzos del fundador por establecer un poblado español a la altura de la región alcanzaron cuando mucho a definir el futuro urbano de Dolores, pues a Álvaro de Ocio y Ocampo tan sólo le dio la vida para erigir un primitivo templo parroquial de adobe y teja, a la par que pleiteaba con los otomíes del curato, quienes encabezados por su gobernador y caciques pelearon al fundador un espacio en el nuevo asentamiento. A partir de la muerte de Ocio, acaecida en 1723,¹² el futuro de la congregación quedaría en manos de los subsecuentes curas beneficiados y de la habilidad que estos tuvieron para gestionar recursos catedralicios y canalizar proyectos colectivos de beneficio común.

Ciertamente la idea de comunidad cristiana plasmada por Ocio en la traza de Dolores era fiel heredera de la tradición castellano-leonesa referida párrafos atrás, esto es, una comunidad de labradores encabezada por un ministro de iglesia, o en otras palabras, una parroquia como congregación de fieles dedicados a la tierra y a la oración, administrados y guiados espiritualmente por la autoridad patriarcal del ministro diocesano. Bajo esta concepción, Dolores como pueblo-parroquia reprodujo a nivel local el modelo catedralicio de Valladolid, y refrendó el triunfo de la iglesia diocesana y de la gestoría eclesiástica sobre la sociedad con base en la también antigua tradición jurídica y teológica de las dos espadas, esto es, en la concepción de un poder dual descrito en el siglo XIII por Alfonso el Sabio en sus Siete Partidas de la siguiente manera:

[...] fablamos de los perlados de santa elesia et de toda la clerecia que son puestos para creerla et guardarla ellos en sí, et mostrar á los otros cómo la crean y la guarden [...] su poderio es espiritual, que es todo lleno de piedat et de mercet: por ende nuestro señor

Dios puso otro poder temporal en la tierra con que esto se cumpliese, asi como la justicia que quiso que se ficiese en la tierra por mano de los emperadores et de los reyes. Et estas son las dos espadas por que el mundo se mantiene, la una espiritual et la otra temporal, ca la espiritual taya los males escondudos, et la temporal los manifiestos. Et destas dos espadas fabló nuestro señor Jesu Cristo el Jueves de la cena quando preguntó á sus decipulos probándoles si habien armas con que lo amparasen de aquellos que lo habien de traer: et ellos dixéronle que habien dos cuchillos: et él respondió como aquel que sabía todas las cosas, et dixo que asaz hi habien; ca sin falla esto abonda, pues que aquí se encierra el castigo del home, tambien en lo espiritual como en lo temporal. Et por ende estos dos poderes se ayuntan en la fe de nuestro señor Jesu Cristo por dar justicia complidamente al alma et al cuerpo. Onde comvien por razón derecha que estos dos poderes sean acordados siempre, asi que cada uno dellos ayude de su poder al otro; ca el que desacordase vernie contra mandamiento de Dios, et habrie por fuerza á menguar la fe et la justicia, et non podrie luengamente durar la tierra en buen estado nin en paz de esto se ficiese [...] ¹³

La interpretación político-religiosa de Alfonso X sintetizó los fundamentos teológicos del poder a partir de un estatuto jurídico que tendría gran influencia en la futura construcción de códigos y leyes, incluidas las recopilaciones y comentarios a las Leyes de Indias. Se trata, por tanto, de una tradición política asociada al pasaje bíblico incluido en el *Evangelio de San Lucas* y en el cual Jesús, previo a la oración de Getsemaní, anuncia su próxima prisión y fin a los apóstoles. "Dijéronle ellos: aquí hay dos espadas", en alusión a una probable defensa del maestro, quien respondió "Es bastante."¹⁴ Sólo Lucas mencionó el asunto de las espadas, e incluso en versiones pictóricas de siglos posteriores las dos espadas aparecen como dos cuchillos, tal como lo refiere el rey sabio. Ya en el contexto de la conquista y poblamiento de América, la dualidad del poder

hispano se fortaleció en todos los sentidos, principalmente como una legitimación de dominio y como reafirmación de la protección y sanción divinas hacia las acciones de los Reyes Católicos en América. Con la expedición de las bulas alejandrinas y la constitución del Regio Patronato Indiano, la simbiosis entre la potestad espiritual y la temporal adquirió en América un espacio propicio de desarrollo, sobre todo en favor de la Iglesia, sus privilegios e inmunidades, ambos como resultado de las concesiones apostólicas hechas por Roma a la monarquía durante el proceso de conquista y conversión de los indios americanos, pero también como un reflejo de la cultura cristiana española y de su entendimiento del poder. Como lo apunta Zavala,

[...] la doctrina que nutre las instituciones destinadas a regir la nueva sociedad hispanoamericana no es independiente de la filosofía política creada por la secular cultura europea. De ahí conexiones inexcusables con la teología y la moral, porque en el siglo XVI español los problemas humanos se enfocan preferentemente desde el punto de vista de la conciencia [...]¹⁵

De esta forma, las concepciones políticas de los reinos cristiano-ibéricos y su enriquecimiento a partir de la realidad americana establecieron con mayor intensidad a través del Regio Patronato la responsabilidad del poder temporal, esto es, del monarca como garante del poder espiritual, este último representado por los ministros de iglesia y sus prelados. Bajo estos principios se construyó la iglesia indiana.¹⁶ Baste consultar la obra máxima del pensamiento político indiano, *De indiarum iure*, publicada en 1639 por Juan de Solórzano y Pereyra. Si bien todo lo referente a las cosas eclesiásticas y al Regio Patronato son tratadas por Solórzano en el libro cuarto de su obra, el mismo autor reconoce “[...] que esta materia debiera haber sido la primera de esta Política, así por la dignidad, y excelencia de lo que trata, como porque siempre lo ha sido en el cuidado, y atención de los Católicos, y Poderosos Reyes nuestros Señores [...]”.¹⁷ Además de compendiar y en muchos ca-

sos reproducir *in extenso* los documentos apostólicos centrales para la definición del Regio Patronato, Solórzano estableció, de entrada, que todos los emperadores, reyes y príncipes absolutos de la cristiandad “[...] por solo ser dueños del suelo, en que se fundan, y edifican las Iglesias de sus Estados, toman en sí, como por derecho propio, y Real comunmente la protección, y defensa de ellas, y en especial de las Catedrales [...]”.¹⁸ A ello se agregaba la concesión apostólica a los monarcas de los diezmos de Indias con miras a la manutención y suficiente congrua de las iglesias catedrales, sus prelados y su clerecía diocesana, también como parte de las obligaciones de conciencia de la corona. La concesión estableció para el rey el usufructo pleno de dicha renta eclesiástica, mas en obispados indianos con suficiencia de ingresos decimales los monarcas procedieron a reservar para sí tan sólo los llamados dos novenos, mismos que cedieron con frecuencia a la Iglesia para cubrir diversas necesidades y obras características del régimen de gestión social que detentaban las catedrales en sus respectivos territorios como parte de su encumbramiento social durante el siglo XVII.¹⁹

A diferencia de las diócesis españolas que hubieron de transferir muchos de sus recursos a la Santa Sede durante los siglos XVI y XVII, las catedrales novohispanas ejercieron con gran autonomía la autoridad espiritual, gracias al soporte económico derivado de las concesiones y triunfos en la defensa de los recursos decimales y de los privilegios conferidos al estado eclesiástico por parte de los Habsburgo. Sin embargo, la llegada de los borbones al trono español a comienzos del siglo XVIII representó el inicio de un paulatino proceso de transformación en las ancestrales relaciones del trono con la Iglesia.²⁰ Baste mencionar las discusiones que hacia 1737 reabrieron la controversia por el cobro de las vacantes de Indias, o bien el establecimiento en 1753 de un concordato universal con el papado que aumentaba las atribuciones del monarca frente a los asuntos del poder espiritual en la Península, en un franco proceso de consolidación regalista y absolutista.²¹ El clímax jurídico de dicho proceso lo encontramos en la formación de una “Junta para la corrección de las Leyes de Indias”, promovida por



Carlos III y destinada a codificar el Derecho Indiano en materia eclesiástica, esto es, a modificar las disposiciones y leyes con base en una nueva idea del regio patronato contraria a la tradicional y escolástica visión de las dos espadas.²²

Tenemos entonces que, mientras en un punto remoto de la monarquía un clérigo diocesano, criollo y educado con los jesuitas, establecía una cabecera parroquial como impulso de un nuevo asentamiento español y como reflejo espacial del anhelo de gestoría espiritual, en España los borbones y sus ministros comenzaban a descontinuar paulatinamente la idea de la naturaleza dual del poder, generando con ello dos procesos, el uno referido a la realidad de la situación política de la monarquía española, el otro asociado a la idea que sobre la monarquía perduró en el imaginario americano del siglo XVIII y que se nutrió esencialmente del pensamiento político escolástico y de la mencionada dualidad del poder representada por las dos espadas. Veamos el asunto en el escenario local de Dolores y en función del proceso de la fábrica material del monumental templo parroquial de cantera.

La fábrica material del templo parroquial de Dolores

La muerte del fundador de Dolores marcó el inicio de un periodo inestable para la gestoría eclesiástica del nuevo asentamiento, aunque fructífero en realizaciones y definiciones colectivas para los primitivos vecinos de la congregación. La inestabilidad estuvo marcada por la llegada de nuevos sacerdotes quienes en calidad de interinos o beneficiados no lograron estancias prolongadas al frente de los destinos parroquiales, situación que prevaleció al menos a lo largo de diez años.²³ Con respecto a las realizaciones, es importante mencionar que entre 1723 y 1735 los habitantes de la congregación y del ámbito rural del curato consolidaron diversas corporaciones que pronto tomaron la forma de cofradías y hermandades, algunas de indios otomíes y otras encabezadas por los principales vecinos españoles, criollos y peninsulares, entre las cuales sobresa-

lió la formación de la Cofradía de Nuestra Señora de los Dolores.²⁴ Como parte de un proceso de adaptación en las relaciones regionales, el surgimiento de Dolores como cabecera parroquial permitió paulatinamente definir nuevos escenarios de interacción social, entre los cuales destacan el surgimiento del primitivo templo parroquial como espacio de confluencia obligada y nuevo referente de la vida sacramental en la zona, la formalización de instancias de administración temporal con la llegada de los primeros funcionarios bajo la figura de teniente de alcalde mayor, así como la formación de un mercado semanal o espacio público comercial en la plaza central del poblado al cual confluieron cada domingo habitantes de todo el curato, principalmente los otomíes que vivían dispersos en los ranchos y puestos de toda la jurisdicción.

De manera similar, la vida religiosa en el interior de la congregación adquirió en breve un movimiento propio básicamente por la inserción de las principales devociones locales en los espacios de culto parroquial y posteriormente en otros espacios en el interior de la traza del pueblo. Para los otomíes dicha inserción representó uno de los más notables recursos identitarios frente al nuevo asentamiento, sobre todo porque les permitió trasladar al seno mismo de la cabecera española los elementos más importantes de su organización socioreligiosa, entre los cuales destacaba el patrocinio de las fiestas a diversas imágenes tutelares, principalmente el culto a la virgen de la Asunción y al milagroso Cristo del hospital de Salamanca. Si bien la congregación había nacido española, hacia 1730 se percibe en el interior del poblado una creciente presencia de los indígenas quienes a través de sus caciques y gobernador negociaron hábilmente y ganaron espacios en el proyecto urbano de Dolores. Mas el núcleo duro de la población estaba representado por un grupo minoritario de españoles, principalmente comerciantes con relaciones regionales de importancia, sobre todo hacia la villa de San Miguel y los reales mineros de la sierra de Guanajuato.

Con todo, en sus primeras dos décadas la realidad poblacional de Dolores estuvo marcada por la "cortedad del vecindario"²⁵ y por una serie de definiciones administrativas relacionadas con

su condición de cabecera parroquial. Esto último se agudizó en 1734 cuando por disposición de Juan José de Escalona y Calatayud, entonces obispo de Michoacán, el curato de Dolores pasó a la categoría de doble beneficio, situación que implicaba la designación de dos curas beneficiados encargados del mismo curato con la obligación de compartir equitativamente las obvenciones y los emolumentos. Desconocemos mucho de lo referente a la figura del doble beneficio, aunque es probable que dicha medida haya respondido en algunos casos a la abundancia de clérigos y a la escasez de curatos. Lo cierto fue que a partir de 1734 y hasta 1738 la parroquia de Dolores fue administrada bajo esta figura, al ser designados curas beneficiados los bachilleres Miguel de Villanueva y el burgalés Francisco González de Estrada.²⁶ Fue este último quien en 1738 aprovechó la muerte de Villanueva y las terribles consecuencias de la recién concluida epidemia de matlazáhuatl para pedir la supresión del doble beneficio al cabildo catedral de Valladolid. A través de una carta en la cual asomó por primera vez la intención de realizar un proyecto de fábrica material, Estrada argumentó que la presencia de dos curas generaba divisiones entre el vecindario así como indeseables dependencias ante la cortedad de rentas; agregó también que la congregación carecía de una “decente parroquia”,²⁷ la cual sería muy difícil construir de continuar Dolores bajo la categoría de doble beneficio.

Las peticiones tuvieron éxito cuando meses después fue suprimido para Dolores el doble beneficio, dejando el camino libre a González de Estrada como beneficiado único del curato. Mas la decisión estimuló las intenciones del cura burgalés para encabezar y llevar adelante un proyecto constructivo monumental destinado a dotar a Dolores de un templo digno de su categoría de asentamiento español. Todo ello aconteció en el contexto de una favorable coyuntura, pues en el mismo 1738 el monarca español autorizó la dotación de recursos para la construcción de las torres y fachadas de la catedral de Valladolid, decisión que se inscribe en el apogeo económico, social y cultural que había logrado el proyecto de gestión social del cabildo vallisoletano.²⁸ Después de su consagración en 1705, la catedral ha-

bía esperado más de tres décadas para obtener los recursos que le permitieran iniciar en 1741 su etapa constructiva final, situación que fue bien aprovechada por González de Estrada para la erección del cuerpo de la nueva iglesia parroquial de Dolores. Entre otras cosas González cultivó una relación clientelar y de paisanaje con Juan Manuel Solano, presbítero peninsular que detentó la dignidad de tesorero de la catedral vallisoletana entre 1737 y 1739. En 1740 ascendió a chantre y en ese mismo año fue designado como superintendente de la fábrica material de torres y fachadas catedralicias. Desde su anterior posición de tesorero Juan Manuel Solano se relacionó con González en diversos asuntos; incluso rubricó el nombramiento de este último como vicario y juez eclesiástico de Dolores en 1737, lo que permite inferir que ambos personajes intercambiaron en algún momento opiniones sobre la necesidad de suprimir el doble beneficio y construir una parroquia monumental para la congregación.²⁹

Mas la llegada de los dineros para la realización del proyecto hubo de esperar hasta 1743. Así, en un arrebatado de entusiasmo González de Estrada decidió emprender desde 1741 los primeros trabajos de construcción. Con la protección de Solano y utilizando exiguos recursos provenientes de una donación que a su causa había realizado en 1737 el obispo Escalona, González diseñó de forma empírica una planta cruciforme y procedió a la apertura de cepas para cimientos y al levantamiento de algunos muros en lo que pretendió ser un crucero.³⁰ A la par, y con apoyo en su clero parroquial, González impulsó una demanda de limosna por territorios lejanos, empresa que llevó a una imagen de la dolorosa itinerante hasta tierras de la provincia de Sonora.³¹ Sin embargo, las buenas intenciones de González no pasaron de eso, pues carecía de los elementos mínimos indispensables de toda fábrica material de envergadura: recursos suficientes y constantes, proyecto serio y organización laboral disponible. Fue entonces que su buena estrella apareció, pues en 1743 dos acontecimientos vinieron a cambiar favorablemente el panorama del proyecto: por un lado Juan Manuel Solano, superintendente de fábrica, ascendió al deanato

de la catedral de Valladolid, posición que le dio mayores poderes para auxiliar las pretensiones de González; por el otro, el virrey conde de Fuenclara, en su calidad de vicepatrono de la Nueva España, ordenó la entrega íntegra de los tres novenos de fábrica material y hospital corridos desde 1728 hasta 1743 al curato de Dolores, mismos que gozara hasta 1727 la villa de San Miguel el Grande.³² El monto de dichos recursos ascendía a 23, 369 pesos 2 reales, cantidad que sería liberada por partes en la clavería de Valladolid y en subsecuentes entregas.³³

Frente al escenario ahora favorable González de Estrada procedió con cautela, sobre todo ante el delicado asunto de administrar dinero catedralicio. Se imponía entonces evaluar lo realizado y conformar un proyecto con todos los ingredientes necesarios. Si bien los recursos permitían la planeación de un proceso constructivo de largo alcance, existían infinidad de escollos por resolver, siendo los más importantes la designación de sobrestante, de un maestro mayor, la ubicación de cuadrillas y la localización de yacimientos en la región que proveyesen los materiales necesarios, principalmente piedra negra, cantera y cal. Aprovechando la relación con el deán Solano, González obtuvo la autorización del obispo Matos y Coronado para que el maestro mayor de las torres y fachadas catedralicias, Joseph de Medina, viajara a Dolores y evaluara lo construido entre 1741 y 1743. Ello representó la oportunidad de contar con la asesoría de un maestro reconocido en la Nueva España por sus grandes méritos artísticos y arquitectónicos.³⁴ Las consecuencias de la visita de Medina fueron inmediatas: lo avanzado empíricamente en Dolores hasta ese 1743 tenía errores graves, incluyendo deficiencias en la orientación de la planta del templo que hicieron de todo una "...broma sin arte y otros mil defectos..."³⁵ Medina procedió entonces a realizar los planos de la obra y a escribir detalladas instrucciones para garantizar un buen seguimiento del proyecto; asimismo colocó a uno de sus colaboradores de la obra catedralicia como sobrestante en Dolores y encaminó los trabajos. Sin embargo, al abandonar Medina la Congregación y quedar el superintendente González al frente del asunto, comenzó un largo y conflic-



Fachada principal de la parroquia de Dolores en su estado natural.

tivo proceso que involucró las disputas entre los sobrestantes y las cuadrillas de trabajadores.

Sin haber encontrado hasta ese momento un maestro mayor para la obra, González hubo de resolver infinidad de asuntos en medio de un espacio laboral complejo marcado por la discordia. Mas la primera etapa de las disputas fue hábilmente ganada por un artífice regional que obtuvo la confianza del superintendente y que terminó por encumbrarse como maestro mayor: Victorio Ramos.³⁶ La decisión de González estuvo sustentada en criterios de eficiencia y ahorro. En contraste con las obras catedralicias dirigidas por maestros de reconocido prestigio, las

fábricas parroquiales estuvieron limitadas en recursos y acudieron constantemente a la contratación de maestros prácticos y cuadrillas que en diversas regiones buscaban oportunidades para ejercer su oficio. Este tipo de operarios era accesible en precio y generalmente contaban con experiencia en la construcción de otras obras en villas vecinas.

Con todo, los trabajos habían logrado avanzar a tal ritmo que a comienzos de 1746 González consiguió una segunda visita del maestro José de Medina a la congregación. En esa ocasión el maestro corrigió algunas cosas y terminó por imponer en la obra a dos de sus colaboradores en Valladolid: Ascencio Anaya y Santiago "el chino" Ytamarre. Las intenciones de Medina fueron evidentes: concluida su labor en Valladolid y ante su inminente regreso a la Puebla de los Ángeles, buscó acomodo y por lo tanto trabajo para sus operarios.³⁷ Con ello se aproximaba un nuevo conflicto, sobre todo ante el desplazamiento que Medina hiciera del maestro Victorio Ramos, a quien calificó de buen práctico aunque mal especulativo. Para colmo Medina terminó por limitar la intervención de González en la obra, pues si bien éste mantuvo el cargo de superintendente, quedó impedido para tomar decisiones en lo referente a materiales y cortes de piezas ante el nombramiento que recibiera Anaya como maestro y principal director de la fábrica, apoyado por el filipino Ytamarre en calidad de sobrestante. Hechos los ajustes Medina abandonó la congregación y posteriormente la diócesis michoacana. A partir de entonces y hasta su conclusión la obra correría ajena a la asesoría de otro maestro prestigiado.

Pero las cosas no tardaron en dar un giro favorable para el sufrido González de Estrada: a lo largo de ese 1746 Victorio Ramos encabezó un movimiento para destituir a los recomendados de Medina y volver al cargo de maestro mayor de la parroquia. En un proceso que revela muchas de las dinámicas que debieron presentarse en proyectos similares, Ramos logró, con el apoyo de su cuadrilla, intimidar a tal grado a Anaya que éste simple y sencillamente decidió abandonar la obra y el pueblo ante el temor que le generó la actitud adversa de los operarios. Eliminar a Ytamarre fue más sencillo, pues su destitución

provino directamente de la catedral ante las denuncias que Ramos promovió en su contra por embriaguez.³⁸ Sin poder detallar un proceso fascinante, cabe decir que de nueva cuenta la disputa por la obra fue ganada por Ramos y su cuadrilla, demostrando el peso que podían ejercer en el interior del espacio laboral que representaba la fábrica material los trabajadores de origen regional. Ello revela muchos de los problemas que debieron enfrentar maestros ajenos a la zona, así como las dinámicas que generaron las obras constructivas. Todo indica que si bien existió escasez de maestros mayores examinados, los proyectos constructivos de diversas villas y congregaciones, sobre todo los eclesiásticos que requirieron experiencia en fases como bóvedas, cúpulas y torres, contaron con la oferta laboral de maestros prácticos y cuadrillas itinerantes que se desplazaban por diversos circuitos urbanos. Lo anterior es significativo, sobre todo cuando nos preguntamos sobre los mecanismos de difusión de estilos, proceso que no puede ser explicado sin considerar a dichos maestros itinerantes y su constante práctica de imitar elementos novedosos generados por la actividad de maestros mayores prestigiados en diversas fábricas materiales que contaron con los recursos para ello. Volveremos sobre el asunto párrafos adelante.

Para 1747 González de Estrada enfrentó nuevos problemas: tenía que resolver el delicado asunto de las bóvedas y el cimborrio. En un intento por agilizar la entrega de los últimos recursos que quedaban de aquella primera dotación de 23,369 pesos, González cometió el error de comunicar sus preocupaciones al obispo, quien decidió ordenar la búsqueda de un nuevo maestro para la obra.³⁹ Esto representaba un riesgo para el superintendente, quien debía convencer a Ramos de permanecer al frente de la obra y compartir el cargo de maestro mayor. Utilizando todos los recursos de persuasión necesarios y sobre todo garantizando a Ramos y su gente la continuidad en sus tareas, González comenzó en la región la búsqueda de un maestro versado en bóvedas: fue entonces cuando uno de los canteros le mencionó la existencia de Joseph González, indígena que era conocido como simple oficial de alarife y vecino de Querétaro, quien fue localizado hacia

enero de 1747 ejerciendo su oficio en el valle de Santiago, anexo a la villa de Salamanca.⁴⁰ En febrero Joseph González ya se encontraba en la congregación: en la información jurada que proporcionó ante el teniente de alcalde mayor declaró ser un modesto oficial de alarife, que había dirigido como maestro mayor, desde sus cimientos hasta su conclusión, el convento e iglesia de monjas capuchinas y la enfermería del convento de San Francisco en Querétaro, la iglesia parroquial de San Juan del Río y el cimborrio de la iglesia de la villa de San Felipe; a ello se agregaba su experiencia como constructor de obras y casas en diversas poblaciones.⁴¹

Mas la idea no terminó por agradar al obispo, quien había decretado que el puesto de maestro mayor sería para aquel artífice que demostrara su capacidad mediante un avalúo de la obra. Así, Joseph González emprendió la prueba y la pasó con creces al realizar una detallada inspección y cálculo de lo realizado en Dolores. Para evitar nuevos contratiempos con el obispo Elizacochea, González de Estrada envió el avalúo y diversa documentación a Valladolid con una interesante defensa de la habilidad de Joseph González:

Muy señor mío: en virtud de el superior despacho de vuestra señoría en que se me manda busque maestro, y que de no haberlo examinado, solicite oficial tal de práctica y experiencia, y que por sí haya planteado y hecho obras o templos en otras partes, pasé a solicitarlo en diferentes partes, y no habiendo hallado ninguno examinado de tal maestro, por no haberlo se anduvo solicitando un oficial equivalente a otro cualquiera examinado, y para hallarlo fue necesario ir a Querétaro, San Miguel, Celaya, Chamacuero, Salamanca y otras partes, hasta que hallamos un indio que hizo el templo de las capuchinas de Querétaro, el cimborrio de la enfermería de San Francisco, el de el templo de la Villa de San Phelipe y la iglesia de San Juan del Río y otras obras que ignoro, porque es oficial de lo mejor, el mejor para el intento sin que por ser indio desmerezca, porque indio fue el que hizo a Canal la capilla y camarín de Loreto, indio es el que está

haciendo el templo de Zacatecas, que es una de las maravillas de la América, y por fin si [ilegible] de indio, daremos con un mulato o un lobo que resulte con mil siniestros, porque español tal como vuestra señoría (muy bien fundado) deseaba, no lo hay [...] porque aunque enviáramos a traer al maestro Medina u otro de México a costa de lo que no hay, ninguno tiene en estos países conocimiento y experiencia de los costos como la tiene éste [...]⁴²

Sin esperar la respuesta del obispo, la cual fue positiva, González de Estrada dio luz verde a la continuación de la obra, ahora bajo la tutela de Victorio Ramos y el indígena González. Sin embargo, en julio de 1747 fueron liberados los últimos 1,169 pesos, es decir, la última porción de la cantidad inicial destinada a la obra. A partir de entonces los tres novenos de fábrica y hospital acumulados desde 1744 en las jurisdicciones de Dolores y San Miguel serían distribuidos por partes iguales entre ambas parroquias. Las consecuencias para la obra fueron inmediatas: el avance en las bóvedas duró en su primera etapa hasta octubre de 1747, provocando que las subsecuentes temporadas de labores fueran intermitentes y dependieran de la lenta entrega de nuevos recursos. Por ejemplo, el noveno y medio acumulado por Dolores entre 1745 y 1747 ascendió a 3,503 pesos, pero dicha cantidad fue liberada por el obispo hasta diciembre de 1749.⁴³ El proceso constructivo perdió de esta forma mucho de su impulso inicial, situación que se tornó más difícil ante el desgaste que González de Estrada acusaba en esta etapa. No obstante las limitaciones, el superintendente logró preservar a Ramos y González, quienes empujaron a lo largo de 1750 otra temporada que les permitió concluir cinco de las siete bóvedas además del cimborrio. Fue entonces que en 1751 el obispo Elizacochea, enterado de los "accidentes corporales" que aquejaban a González de Estrada, tomó la decisión de autorizar un cura coadjutor que asumiera la superintendencia de la obra parroquial hasta la conclusión de su cuerpo. Ambos cargos, coadjutor y superintendente, recayeron en la persona de Joseph Antonio Gallaga.⁴⁴

junto. En ello podemos apreciar la influencia de los manuales e instrucciones de ajuar y fábrica eclesiásticas. Sin embargo, la influencia más importante en el trazo de Dolores estuvo en el modelo de gestoría social que desde finales del siglo XVI consolidó la catedral de Valladolid y que terminó por definir la función social del clero diocesano a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Basado en la tradición de las dos espadas, esto es, en la naturaleza dual del poder, Dolores sintetizó en su traza y en el predominio de su templo la idea de un poder espiritual garante de la lealtad y la subordinación hacia el monarca, así como el concepto de sociedad del clero secular. Todo lo anterior adquirió dimensiones especialmente intensas en Dolores debido a su naturaleza eclesiástica y por lo tanto a su peculiar origen como pueblo-parroquia, es decir, se trataba de un espacio privilegiado de gestoría eclesiástica materializado en sus orígenes a partir de la traza y posteriormente en la construcción de la gran planta cruciforme del monumental templo parroquial.

Pero la parroquia también estimuló transformaciones arquitectónicas en otros espacios del pueblo. Los impactos más evidentes se dieron a nivel de las casonas españolas que se agrupaban en los primeros cuadros del asentamiento, así como en la erección del templo de la Tercera Orden, el cual se desarrolló durante el periodo 1745-1760, esto es, paralelo a la fábrica material del templo parroquial, misma que impulsó a nivel local la actividad de maestros de diversos oficios que fueron bien aprovechados para otros menesteres. Tampoco debemos olvidar que en el periodo central del siglo XVIII se fortaleció en diversos asentamientos españoles el desarrollo de la arquitectura religiosa, principalmente ante la necesidad que surgió en muchas cabeceras de renovar los templos del siglo XVII. En síntesis, la conclusión del cuerpo parroquial fue la resultante local del régimen de gestión social de la catedral vallisoletana, el cual implicaba un modelo de mutuas responsabilidades, apoyos y realizaciones entre la clerecía parroquial y el cabildo catedral.

González de Estrada y Joseph Antonio Gallaga fueron representativos de la tendencia inherente al clero secular por lograr prestigio y ascender en la escala diocesana, pero también de la fun-

ción histórica de los ministros de iglesia, detentadores del poder espiritual y de la gestoría social en espacios parroquiales. En este sentido y desde una perspectiva urbanística, Dolores es uno de los productos más acabados de dicho modelo sociocultural. Sin embargo, la definición urbana y el proceso de fábrica material del templo parroquial se desarrollaron entre 1711 y 1760, esto es, en las décadas que marcaron para la metrópoli y la monarquía borbónica la transición hacia nuevas ideas y formas de entender el poder. Las consecuencias concretas de ese nuevo entendimiento no tardarían en impactar a la sociedad novohispana. Así, mientras Dolores se consolidaba como la representación urbana y arquitectónica del modelo de gestoría eclesiástica, la corona y sus ministros iniciaron un proceso de reforma destinado a modificar en favor del poder temporal la tradicional armonía entre las dos espadas del poder hispano, proceso que hemos esbozado en el primer apartado de este ensayo.

La fábrica de torres y fachada, o la reafirmación local de las dos espadas

Las partes más significativas del conjunto parroquial, es decir, la construcción de torres y fachada principal estaban por venir. Sin embargo, las obras se reanudarían en 1771, es decir, tras diez años de fuertes convulsiones sociales que impactaron el ánimo de los novohispanos y que pusieron en graves predicamentos de conciencia a la clerecía diocesana del Gran Michoacán. Los antecedentes de lo que sucedió en esos años se encuentran en la voluntad reformista de los monarcas borbones que llegaron al trono español desde 1705. Dicha tendencia se fortaleció con los años y se convirtió en una postura política dirigida no sólo a modificar la superficie administrativa e institucional de los reinos, sino también a modificar en favor del estado aspectos íntimos de la vida y la cultura novohispanas construidos al menos durante dos siglos a la sombra de los modelos diocesanos de sociedad cristiana. Así, el reformismo de los borbones tocaría las fibras más sensibles de la relación Iglesia-monarquía a partir del Regio Patronato: la inmunidad y las ren-

tas eclesiásticas.⁴⁸ Lo primero no fue tan prioritario como lo segundo. Necesitada de recursos, la monarquía y sus ministros buscaron la manera de fortalecer económicamente a la desgastada Península planteando la intervención de los capitales eclesiásticos bajo el argumento de ser el monarca el dueño de dichos capitales. Sin embargo, el proceso fue lento y se dio en el contexto de fuertes resistencias y estrategias desarrolladas por las iglesias catedrales en defensa de sus intereses y del modelo de gestión social que defendían.

Como lo señalamos páginas arriba, la primera tentativa se presentó en 1737, cuando el monarca en turno ordenó a las catedrales entregar en la Real Caja de México el producto atrasado de las vacantes de dignidades y prebendas. Generalmente los cabildos canalizaban estos recursos al crédito eclesiástico y destinaban los réditos al sustento de obras diversas que formaban parte de su régimen de gestión social. El objetivo de la corona fue incorporar caudales eclesiásticos a la Real Hacienda, sin embargo, la medida generó un clima de controversia que impidió durante muchos años su cumplimiento. Fue en 1750 cuando Fernando VI exigió hacer efectiva la disposición. Asimismo, en 1753 la corona negoció un concordato con el papado por el cual aquélla aumentó sus facultades sobre la clerecía en los dominios hispánicos. Sería durante el gobierno de Carlos III, entre 1759 y 1788, cuando la política intervencionista y ultraregalista llevaría al extremo la reforma del imperio español. Como nunca, y en un empeño por reactivar la economía de la Península, el monarca y sus ministros desarrollaron una política colonial de signo fiscal que tuvo serias consecuencias en el ámbito novohispano.⁴⁹ Pero el asunto era mayor, pues el reformismo borbón, inscrito en los planteamientos de la llamada modernidad, respondió a nuevas ideas que buscaron la reforma del clero y el control de todas aquellas manifestaciones exacerbadas de religiosidad popular.

En el obispado michoacano la etapa de mayor conflictividad la enfrentó el obispo Pedro Anselmo Sánchez de Tagle, quien en 1758 tomó posesión de la diócesis. De cara a los años de mayor convulsión social, el obispo asumió una postura

conciliadora y decidió utilizar toda su influencia en la preservación del orden y en la defensa de los capitales eclesiásticos. También impulsó diversas obras educativas y estimuló mediante la sanción de diversos milagros la ya de por sí crecida devoción hacia los cultos históricos del Gran Michoacán, principalmente la virgen de la Salud, san José y el Cristo de la Sacristía. Todo lo anterior respondió a la visión tradicionalista de Sánchez de Tagle, en contraposición a las tendencias de la modernidad borbónica. Para contrarrestar las pretensiones de la corona por intervenir las arcas catedralicias, el obispo dispuso, aun sin licencia del monarca, la aplicación de recursos disponibles a la realización de diversas obras de culto divino en la misma catedral.⁵⁰

Sin embargo, los principales problemas del obispo comenzaron hacia 1765 con la llegada del visitador de tribunales y cajas reales José de Gálvez, decidido a implantar con energía el criterio del provecho y el poder, y quien llevó adelante múltiples represiones a raíz de la expulsión de la Compañía de Jesús y de los movimientos populares de 1767. Las secuelas que dejó Gálvez a su paso por diversas poblaciones del obispado michoacano fueron desastrosas, principalmente en el ánimo y en la percepción colectiva de los novohispanos sobre el poder de los funcionarios de la corona, no así del monarca.⁵¹ Lo anterior es importante, pues la figura del rey en Nueva España operó en función de lo que Landavazo denomina un "imaginario monárquico", definido como "[...] un conjunto de ideas y creencias según las cuales el monarca español estaba por encima de disputas domésticas y jugaba en ellas el papel de un árbitro imparcial; era el dispensador último de justicia y legalidad, de gracia, privilegios y favores [...]"⁵² Ello significa que la idea en torno a la monarquía tenía más peso que la realidad política de la monarquía misma, y que la fidelidad y apego de los novohispanos hacia la figura lejana del monarca se desarrolló con base en diversos mecanismos culturales y a partir de la antigua noción de los reyes como vicarios de Dios en la tierra, esto es, como una de las dos espadas del poder.

Ante dicho contexto, marcado por brutales represiones que pusieron en duda la voluntad de

los ministros de la corona por reconocer la potestad espiritual, la clerecía diocesana de Michoacán, constituida en un 90 por ciento por criollos, experimentó reacciones muy diversas aunque mayoritariamente dirigidas a refrendar su papel como gestores en los contextos parroquiales, así como a adherirse a la defensa que desde el cabildo catedralicio comenzaba a establecerse en torno a la inmunidad, los privilegios y los capitales eclesiásticos. Por ello es posible afirmar que en la década de los sesenta del siglo XVIII la clerecía michoacana pudo vislumbrar el desplazamiento de la doble vertiente del poder, es decir de las dos espadas, hacia un concepto de soberanía monárquica que pretendía subordinar a la potestad y jurisdicción eclesiásticas, menospreciando el papel histórico de la Iglesia como el principal constructor de la lealtad de los vasallos americanos hacia el monarca, y asimismo desconociendo la monarquía española su papel, también histórico, como sostén de la cristiandad y la función del rey como vicario de Cristo en la Tierra. De esta forma, a nivel de realidades menores mediatizadas de antiguo por la clerecía diocesana, tales como los curatos y sus cabeceras, podemos encontrar múltiples elementos de reafirmación de las prácticas y las formas tradicionales de entender la vida, desde aquellos asociados con el crecimiento de los cultos hasta los relacionados con los mecanismos locales para expresar la fidelidad hacia el monarca.

Esa fue, precisamente, la circunstancia específica que rodeó el diseño y construcción de las torres y el mensaje iconográfico de la fachada parroquial de la congregación española de Nuestra Señora de los Dolores. A diferencia de la etapa constructiva del cuerpo parroquial, ahora la superintendencia de fábrica no recayó en el cura beneficiado, sino en un miembro de la clerecía parroquial, el bachiller José Miguel Rodríguez y Chávez, capellán de la hacienda de Trancas y patrono de la divina imagen de Jesús de las Agonías Crucificado.⁵³ A sus 58 años de edad, Rodríguez tomó a su cargo la dirección de los trabajos, mismos que se desarrollarían entre 1771 y 1792, periodo por demás conflictivo para la vida novohispana y en especial para los contextos urbanos españoles de la provincia chichimeca. Sin poder

abundar en el también fascinante proceso constructivo, lo que ahora interesa destacar es el modo en el que Rodríguez optimizó los recursos disponibles y las formas artísticas que intervinieron para la definición del programa de torres y fachada. Ello involucra una dinámica de difusión de elementos formales que no ha sido considerada en su real magnitud: la reproducción de estilos con base en cuadrillas itinerantes de canteros que participaron en diversas fábricas eclesiásticas en una región específica, en este caso en el circuito urbano español de la provincia de los Chichimecas. Veamos.

En términos prácticos, Rodríguez contaba con recursos limitados. La intención fue emprender los trabajos de ambas torres para posteriormente dedicar las siguientes partidas de los novenos de fábrica a la fachada. Para ello Rodríguez se vio en la necesidad de definir desde un principio el mensaje, que en estricto sentido debería corresponder a una fachada dirigida a la advocación mariana de los dolores de la Virgen. Mas el ambiente era propicio para plantear un programa que reflejara las prácticas religiosas y por lo tanto la reafirmación de la cultura novohispana posttridentina; de esta forma, el diseño quedó sustentado por el sentido de religiosidad exacerbada en torno al culto hacia diversos santos, así como por un programa cristológico para la fachada centrado en la crucifixión, el cual incluyó todos los elementos propios del viernes de Dolores inspirados en el teatro religioso y la integración del escudo del rey como elemento central del programa, transformando la fachada en un texto político. Desconocemos por el momento si en ello existió intervención por parte de la catedral de Valladolid. La documentación permite sugerir cierta autonomía del superintendente en el diseño del programa de la fachada y las torres, mas la resultante final habría sido producto de la integración de diversas mediaciones discursivas, principalmente por las intenciones del superintendente, por diversos elementos de la religiosidad local y finalmente por la introducción e interpretación que de diversos elementos artísticos formales hicieron los canteros involucrados en la obra. Todo ello en medio del discurso de reafirmación local de la tradición ante los embates bu-



rocráticos hacia la religiosidad novohispana. Por ello, lo que en estricto sentido debió convertirse en una representación del Calvario que incluyera la imagen de la *mater dolorosa*, acabó por convertirse en una reafirmación visual y por ende artística del orden político tradicional del mundo hispánico, esto es, en una alegoría del monarca en tanto vicario de Cristo y del papel de la Iglesia secular en su dimensión espiritual y como garante de la fidelidad: en síntesis, la fachada de Dolores vino a constituirse en una expresión de la reafirmación de las dos espadas del poder.

En dicho proceso no encontramos a ningún maestro mayor de importancia para la historia del arte. Rodríguez, al igual que sus antecesores, echó mano de cuadrillas de canteros que se disputaron una buena cantidad de obras religiosas, incluyendo la confección de fachadas y torres. Dichas cuadrillas fueron excelentes difusoras de la pilastra estípite, de la pilastra nicho e inclusive de la pilastra cariátide, elementos identificados con el espíritu tridentino e introducidos en la zona por Felipe de Ureña mediante la construcción que este reconocido maestro hiciera del templo de la Compañía en Guanajuato, concluido en 1765. Así, las iglesias de Cata, de Rayas, de San Diego, de la Valenciana, de San Francisco en San Miguel y por supuesto de Dolores, todas ellas contemporáneas, contaron con la oferta artística de canteros accesibles a los escasos recursos y dispuestos a cumplir con los requerimientos formales de las fachadas ultra-barrocas construidas a contracorriente de la modernidad borbónica en la zona del circuito urbano de las chichimecas. En Dolores queda claro este proceso, y no sólo eso, sino que podemos constatar por medio de los libros de fábrica material la compleja dinámica laboral y la constante sustitución de cuadrillas y canteros que a lo largo de los años dejaron plasmada en torres y fachada la huella de su diferente nivel técnico.

La secuencia del proceso fue, en términos sintéticos, la siguiente: entre 1777 y 1778 fueron finalizados los primeros cuerpos de ambas torres. Dichos cuerpos fueron muy significativos, pues conjuntaron en grupos de tres por cada cara un total de 24 imágenes de santos, vírgenes y mártires con un gran culto en la zona, mismos que abar-

caban una importante cantidad de devociones y protectorados: santa Catarina, santa Ana, santa Martina Virgen, san Ubaldo Mártir, san Egilio Mártir, san Blas, santa Margarita, santa Bárbara, santa Francisca Virgen, san Juan Damasceno, san Juan Nepomuceno, san Venancio, santa Inés, san Cristóbal, santa Lucía, san Lino, san José, san Jerónimo, santa Prisca, san Joaquín, santa Cecilia, san Francisco de Borja, santa Águeda y san Pascual Bailón. Desconocemos todo lo relacionado con la elección de las imágenes que aparecen en dichos cuerpos, sin embargo, es posible sugerir que el superintendente Rodríguez acudió al extendido mecanismo de la rifa de imágenes protectoras. Cualquiera que haya sido la forma de escoger, lo cierto fue que la abundancia de imágenes presentes en las torres refleja una profunda religiosidad basada en la presencia cotidiana de la intercesión de los santos en múltiples aspectos de la vida de los pobladores del curato de Dolores.

A diferencia de la organización laboral que pudimos percibir en la construcción del cuerpo del templo parroquial, la erección de las torres denota un mayor grado de actividad por parte de cuadrillas de canteros, quienes adaptaron sus labores a periodos intermitentes de trabajo de acuerdo con la disponibilidad de recursos y la planeación que de la obra realizaba el superintendente. De esta manera, las cuadrillas aprovechaban los meses de inactividad en Dolores para colocarse en otras obras en el interior del pueblo o bien para viajar a urbes vecinas con el fin de integrarse a nuevas obras, generalmente fábricas eclesiásticas necesitadas de los mismos servicios constructivos.⁵⁴ Lo anterior también representó un problema para el superintendente, quien hubo de utilizar, según la oferta de canteros, la participación de diferentes maestros y sus cuadrillas a lo largo de los trabajos. Por ejemplo, la torre oriente fue concluida hacia 1781 en sus tres cuerpos gracias a la actividad de Vicente Antonio de Luna y su cuadrilla de canteros. Es muy probable que el mismo maestro y sus hombres hayan sido también los autores del primer cuerpo de la torre poniente.⁵⁵ Entre 1786 y 1788 el maestro Luna había dejado la obra, y hacia este último año tenemos la certeza de que Rodríguez contaba con

una cuadrilla nueva bajo el mando de Miguel Gerónimo Ramos como maestro mayor, acompañado de Manuel Salazar como maestro segundo y quien curiosamente había pertenecido a la cuadrilla de Luna. Fueron precisamente Ramos y sus hombres quienes concluyeron la torre poniente hacia junio de 1788.⁵⁶

La sustitución de cuadrillas y la consecuente diversidad de canteros que participaron en la factura de las torres se hace evidente en los detalles que revelan el diferente nivel técnico de las manos que intervinieron en esa fase de la obra. La resultante de este periodo fueron dos altas y esbeltas torres de quince metros, formadas de tres cuerpos cada una. Los elementos de los primeros cuerpos, esto es, las 24 imágenes mencionadas atrás, fueron complementados con la inclusión de las plegarias que forman el *triduo sacro*, distribuidas en las caras del tercer cuerpo de cada torre. Dicha invocación al santo de los santos, a Yaveh, a Dios Padre, formaba parte de la liturgia del Viernes Santo o feria sexta. En dicho día no se celebraba el sacrificio de la misa y los fieles participaban de la adoración de la Santa Cruz y del misterio de la muerte de Cristo mediante la invocación a Dios Padre por medio de las frases constitutivas del *triduo*, a saber: *Sanctus Deus, Sanctus fortis, Sanctus immortalis, Miserere nobis* (Santo Dios, Santo fuerte, Santo inmortal, ¡Ten misericordia de nosotros!).

Hacia 1789 el superintendente Rodríguez concentró los trabajos en la erección de la fachada principal y en medio de dinámicas similares en la organización laboral y el aprovechamiento de las cuadrillas de canteros y maestros disponibles. Por ejemplo, en ese año el maestro Gerónimo Ramos estaba ausente de la congregación. En su lugar encontramos al frente de la obra al maestro Manuel Salazar, quien aparece acompañado en calidad de maestro segundo por Silverio Brisedas, cantero criollo natural de Dolores que se había integrado a los trabajos de las torres desde 1788.⁵⁷ En 1790 la temporada de labores se prolongaría a lo largo de cuatro meses; hacia abril del mismo año Gerónimo Ramos se reintegró a la obra, que abandonó de nueva cuenta en junio: “[...] se fue violentamente a Guanajuato a trabajar [...] dice que no vuelve hasta el mes de mayo

[...]”.⁵⁸ Este tipo de desapariciones repentinas no eran exclusivas de Ramos. Ya en fases anteriores dedicadas a las torres, el maestro Vicente Antonio de Luna había desaparecido con toda su cuadrilla, seguramente movido por otras fábricas eclesiásticas en alguna cabecera de la zona.

La movilidad de los maestros y sus cuadrillas es un aspecto interesante de discutir, pues ésta parece ser una de las causas que puede explicar la similitud de elementos formales que comparten las fachadas de otros templos de Guanajuato y San Miguel con Dolores. Baste comparar los increíbles paralelismos existentes entre la fachada del templo de san Francisco en la villa de San Miguel con la resultante final de la fachada de Dolores. O bien el parecido que existe entre diversos elementos utilizados en Dolores y los que aparecen en fachadas realizadas por los mismos años en Guanajuato, principalmente los del templo de San Diego. Todo indica que la imitación y difusión de elementos formales, con base en la propuesta de Ureña presente en el templo jesuita de Guanajuato y accesible a los ojos de canteros regionales, fue el mecanismo que imperó en la dinámica artística regional. Ello también puede explicar la diferencia de estilo que existe entre las torres y la fachada de Dolores: no obstante la relación complementaria que estableció Rodríguez entre el programa iconográfico de torres y fachada, en términos de los elementos formales presentes en unas y en otra es posible apreciar tratamientos diferentes, lo cual permite inferir que múltiples fachadas de la época, en sus elementos estilísticos, fueron consideradas con un tratamiento propio, esto es, como retablos de cantera.

Si volvemos a la obra, podemos observar que el maestro Ramos estaba de regreso en 1791 para lo que fue su última intervención, esta vez mediante una temporada de tres meses.⁵⁹ En 1792 la obra quedó bajo el cincel de Silverio Brisedas, quien concluyó la fachada en algún momento de 1793.⁶⁰ Ésta quedó constituida por dos cuerpos y una calle central única flanqueada en ambos lados por tres pilastras: una pilastra nicho, una pilastra estúpide exenta y hacia el interior otra pilastra nicho. En conjunto, las seis pilastras ascienden desde la base atravesando ambos cuerpos de la

fachada hasta su extremo superior. En medio de una exuberancia de motivos y con un fondo que asemeja un gran telón, las pilastras, en sus diferentes secciones y nichos, fueron el espacio utilizado para la distribución de imágenes en bulto y relieve asociadas a la pasión y muerte de Cristo. En la calle central destacan, de abajo hacia arriba, el escudo real, el Divino Rostro, la virgen de los Dolores y una crucifixión. Estas dos últimas forman un conjunto a partir de un nicho central que corona todo el programa.

Vistas en toda su dimensión iconológica, las torres y fachada de Dolores formaron en su momento un texto basado en la adoración de la Santa Cruz y en la dualidad del poder hispánico. Las 24 imágenes de las torres más el complemento litúrgico del *triduo sacro* establecieron al lado del Calvario labrado en la fachada un mensaje de redención cargado de plegarias por la intercesión de Cristo, la virgen de los Dolores y los santos en pro de la humanidad pecadora. Baste recordar que los santos fueron, en última instancia, modelos de conducta ratificados como intermediarios de los hombres ante Dios y sancionados en sus formas más elaboradas de culto desde el siglo XVI por el Concilio de Trento, cuyos cánones rigieron las materias de fe y costumbres de la cristiandad hasta el primer Concilio Vaticano en el siglo XIX. Frente al mensaje de dolor y salvación, el lugar del real escudo adquiere importancia al refrendar la percepción local en torno a la ubicación del rey en la cristiandad. Así, por los elementos que la integran y por el contexto en el cual surge, la fachada puede ser interpretada como la *imago mundi* novohispana, reafirmando la antigua y para entonces tradicional representación de la alta misión del monarca en tanto príncipe, vicario y campeón de la cristiandad. La imagen de la Santa Cruz y el escudo real como sostén de la misma invocaron y sintetizaron el antiguo sentido de las dos espadas del poder como reflejo de la corresponsabilidad histórica y teológica heredada por las potestades temporal y espiritual, esta última enarbolada en los reinos americanos por la clerecía diocesana, sus obispos y arzobispos.

Sin embargo, mientras en 1792 los habitantes de la Congregación de los Dolores entraban a

contracorriente de la modernidad borbónica en una etapa de reafirmación y esplendor cultural derivada de la culminación de sus torres y fachada, mismas que habían integrado el anhelo colectivo por concluir el monumental templo parroquial iniciado desde la década de los años cuarenta, los curatos del Gran Michoacán comenzaron a recibir un año después, en 1793, las primeras noticias sobre el surgimiento de los filósofos libres, el advenimiento de la sociedad civil y la decapitación del monarca francés. Ante la majestuosidad de la fachada que expresaba el orden del mundo y la naturaleza dual del poder tradicional hispano, los dolorenses recibieron por boca de los clérigos locales el mensaje del obispo de Michoacán, fray Antonio de San Miguel, plasmado en una providencia diocesana que contenía las noticias más alarmantes que cualquier buen cristiano de la época pudiese imaginar:

[...] La perniciosa máxima de Descartes de que el filósofo no sólo debe creer, sino pensar, autorizó las herejías y abrió las puertas al Atheísmo, Deísmo, Materialismo y otras sectas erróneas en que se han abismado sus secuaces. La Francia, patria del autor y de sus principales discípulos, es hoy la Metrópoli de las numerosas turbas de estos filósofos libres, los cuales aunque varían en muchos puntos de sus respectivos sistemas, convienen todos en el propósito de destruir la Religión Católica, el Sacerdocio y el Ymperio, a cuyo fin todo les es lícito y todo lo sacrifican [...] ⁶¹

Dos años después, a comienzos de 1795, una nueva providencia diocesana del obispo san Miguel llegó a Dolores con nueva información sobre la guerra que había declarado el monarca español a los entonces denominados impíos franceses. En su discurso, el obispo reafirmó su convicción de encontrarse la España al frente de una gran cruzada en la defensa de la religión:

A todos Nuestros Párrocos y Jueces Eclesiásticos, salud y gracia en Nuestro Señor Jesuchristo, que es la verdadera salud: desde que nuestro Soberano se vió ejecutado a

declarar la guerra a la convención Francesa, a esta Congregación de impíos, que rebelándose contra Dios y contra sus ungidos formaron el sistema de destruir la verdadera religión, el sacerdocio y el Ymperio, y concibieron la locura de trastornar el Universo, desde entonces se han continuado en nuestras Iglesias las suplicaciones y preses públicas acostumbradas en tiempo de guerra para aplacar la ira del Altísimo, provocada con nuestros pecados, e implorar de su infinita misericordia el buen éxito de nuestras armas y de las justas y piadosas intenciones de el Rey y de toda la Nación [...]»⁶²

En medio de estas noticias, la convalidación política del mensaje labrado en torres y fachada y la construcción colectiva (española e indígena) de una percepción del peligro que corría la cristiandad frente a la sociedad civil y la libertad de cultos, terminaron por constituir un referente para la conformación de actitudes políticas, principalmente mediante el impacto de la represen-

tación artística local en las prácticas y en el sentido que los habitantes de la congregación de los Dolores confirieron a las noticias que anunciaban tiempos adversos para ambas potestades. A la vuelta de unos años y tras la paz de Basilea lograda por Godoy, diversos curas criollos en sus respectivos contextos parroquiales quedaron inmersos en profundas dudas sobre el posible afrancesamiento de los ministros del rey en la Nueva España, sospecha que planteaba en la conciencia de diversos actores sociales la necesidad de emprender desde América la defensa del monarca, esto es, del campeón de la cristiandad. En conclusión, la parroquia de Dolores representó la síntesis del mundo postridentino en momentos de fuerte transición política y cultural. Ese fue el escenario último de las convicciones rebeldes de Miguel Hidalgo, quien años después se lanzó a reafirmar la potestad espiritual y el papel del clero secular como el principal agente o vehículo de la lealtad, la paz y la subordinación, esto es, como una de las dos espadas. Lo demás es historia de bronce.

Notas

¹ Elisa Vargas Lugo, *Las portadas religiosas de México*, México, UNAM, 1986, p. 12.

² Véase *ibid.*, 114-115 y Francisco de la Maza, *La ruta del padre de la Patria*, 2 ed., México, Secretaría de Gobernación, 1994, pp. 157-176.

³ Véase Guillermo Tovar y de Teresa, *México Barroco*, presentación de Pedro Ramírez Vázquez, prólogo de George Kubler, México, Secretaría de Asentamientos Humanos y Obras Públicas, 1981, p. 197.

⁴ El entendimiento territorial y administrativo de la diócesis michoacana a partir de provincias y comarcas históricamente formadas lo encontramos plenamente construido hacia finales del siglo XVI. Como ejemplo el lector puede remitirse a la "Relación del obispado de Michoacán dirigida al rey por el obispo Baltasar de Covarrubias en Valladolid en 1619", en Ernesto Lemoine Villcaña, *Valladolid-Morelia 450 años. Documentos para su historia (1537-1828)*, Morelia, Morevallado Editores, 1993, pp. 149-186. Para un estudio detallado de la geografía diocesana véase Oscar Mazín Gómez, *El Cabildo Catedral de Valladolid de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996, pp. 47-76.

⁵ En cuanto a las congregaciones, debemos distinguir entre la política de congregaciones de indios, desarrollada por las autoridades virreinales a comienzos del siglo XVII, y las poblaciones españolas que surgieron como

resultado de un esfuerzo congregacional con miras a la formación de poblaciones que fungieran como cabeceras de los poderes espiritual y temporal.

⁶ Sobre el tema de los cuatro novenos véase Oscar Mazín, *op. cit.*, pp. 49, 107-108 y Francisco Arnaldo de Ysassy, "Demarcación y descripción del obispado de Mechoacan y fundación de su iglesia cathedral. Número de prebendas, curatos, doctrinas y feligreses que tiene, y obispos que ha tenido desde que se fundó", en *Bibliotheca Americana*, Coral Gables, Florida, vol. 1, núm. 1, septiembre de 1982, p. 67.

⁷ Sobre los cambios en el agro y las adaptaciones administrativas en la geografía decimal de la catedral, véase Oscar Mazín Gómez, *op. cit.*, pp. 62-69, 226-233 y María Isabel Sánchez Maldonado, *Diezmos y crédito eclesiástico. El diezmatorio de Acámbaro entre 1724 y 1771*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1994.

⁸ Archivo parroquial de Dolores Hidalgo (en adelante APDH), "Libro de informaciones matrimoniales, 1704-1710", f. 243r. A partir del 30 de septiembre de 1710 el libro se refiere al 'Partido de Nuestra Señora de los Dolores', y deja de utilizar 'en la iglesia de La Erre' o 'en la vicaría de La Erre, ayuda de parroquia de San Miguel'. Entre septiembre de 1710 y mayo de 1711 el libro se refirió a la iglesia de La Erre como 'iglesia de la ayuda de parroquia de Nuestra Señora de los Dolores'.

⁹ Sobre la trayectoria profesional de Ocio y la relación que guardó con otros importantes clérigos celayenses de su generación véase Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Universidad, vol. 368, fs. 750r.-754v. y Archivo General de Indias (en adelante AGI), México, 1049: 150r.-153v. y AGI, México, 2566, fs. 64r.-65v.

¹⁰ Para todo lo relacionado con la operación de compra-venta de la hacienda de San Cristóbal y la fundación de la Congregación de los Dolores véase Archivo Particular de Joaquín Alday (en adelante APJA), "Títulos de San Pablo y San Cristóbal. Escritura de compra de la hacienda del Gallinero. Incluye dos mercedes de tierras que hizo el virrey Antonio de Mendoza a García de Morón en el sitio de chichimecas llamado Comacorán en 1544".

¹¹ Como acontecimiento fundacional de la Congregación de los Dolores he considerado el traslado de las funciones parroquiales de la iglesia de La Erre al primitivo templo de Dolores, lo cual ocurrió a principios de junio de 1711. APDH, "Libro de informaciones matrimoniales, 1704-1710", fs. 224r.-224v.

¹² APJA, "Títulos de San Pablo y San Cristóbal...", fs. 68r.-69v.

¹³ Alfonso el Sabio, *Las Siete Partidas del Rey don Alfonso el Sabio cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia y glosadas por el licenciado Gregorio López del Consejo Real de Indias de S.M., elogio del Rey Don Alfonso por D.J. de Vargas y Ponce y enriquecida con su testamento político*, 5 vols., París, Librería de Rosa y Bouret, 1861, vol. II, pp. 2-3.

¹⁴ Véase "Evangelio de San Lucas" 22, 35-38, en *Sagrada Biblia*, ed. de Eloino Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto, O.P., 25 ed., Madrid, La Editorial Católica (Biblioteca de Autores Cristianos), 1985.

¹⁵ Silvio Zavala, *La filosofía política en la conquista de América*, 3 ed., prólogo de Rafael Altamira, México, FCE, 1977, pp. 19-20.

¹⁶ A partir de 1580, y como parte de la política centralizadora de Felipe II, los legistas del Consejo de Indias exacerbaron el sentido del Regio Patronato Indiano denominándolo Regio Vicariato Indiano en función de la figura del monarca como vicario de Cristo en la tierra. El Regio Vicariato fue concebido como una "[...] institución jurídico-eclesiástica y civil por la que los reyes de España ejercitan en Indias la plena potestad canónica disciplinar con implícita anuencia del pontífice, actuando dentro del ámbito fijado en las concesiones de los pontífices y en la legislación conciliar de Indias [...]". Giménez Fernández, "Regalías mayestáticas en el Derecho Canónico Indiano", *Anuario de Estudios Americanos* VI, Sevilla, 1950, pp. 801-802, citado por Alberto de la Hera, "La legislación del siglo XVIII sobre el patronato indiano", *Revista Chilena de Historia del Derecho* núm. 6, Santiago de Chile, Editorial Jurídica de Chile/Universidad de Chile, 1970, p. 103.

¹⁷ Juan de Solórzano y Pereyra, *Politica Indiana*, 2 vols., (facsimilar de la edición madrileña de 1776), México, SPP, 1979, vol. II, p. 2.

¹⁸ *Ibid.*, vol. II, p. 8.

¹⁹ *Ibid.*, vol. II, pp. 4-5. Cabe mencionar en este punto que el sentido de corresponsabilidad histórica entre la potestad temporal y la espiritual, culturalmente construido y definido en prácticas concretas de patrocinio monárquico, aparece sintetizado en Oscar Mazín, "El trono y el altar, ejes rectores de la vida novohispana", *Historias*, núm. 39, México, DEH-INAH, octubre 1997-marzo 1998, pp. 27-43.

²⁰ De acuerdo con Giménez Fernández, ni todas las concesiones apostólicas hechas por los pontífices a los monarcas españoles de la casa Habsburgo bastaron a los borbones españoles, "[...] imbuidos del absolutismo nacionalista de Luis XIV; y a partir de Fernando VI por sus legistas (Olmeda, Rivadeneyra, Campomanes, Ayala) se inicia la evolución doctrinal que culmina en la Reforma de la Iglesia Indiana intentada por Campomanes y demás ministros de Carlos III, apoyándose, frente al Pontificado y contra la autonomía disciplinar del Episcopado y de las órdenes religiosas, en la llamada *Regalía Soberrana Patronal*, institución jurídica meramente civil por la que los reyes españoles borbónicos se arrogaron la plena jurisdicción canónica en Indias, como atributo inseparable de su absoluto poder real, fundamentándolo en las doctrinas antipontificias del absolutismo, el hispanismo y el naturalismo [...]". Véase Giménez Fernández, *op. cit.*, pp. 801-802, citado por Alberto de la Hera, *op. cit.*, p. 103.

²¹ Véase Oscar Mazín, *El Cabildo Catedral de Valladolid de Michoacán*, *op. cit.*, pp. 301-307. Sobre el concordato, De la Hera establece que "Cuando en 1753, el Concordato entre S.S. Benedicto XIV y D. Fernando VI consagra para la metrópolis el patronato cuyo modelo era el indiano, estaremos ante un fenómeno jurídico verdaderamente singular: el traslado a España de una institución que en las Indias ha sido experimentada y que se introduce en la península con expresa referencia al precedente indiano." Alberto de la Hera, *op. cit.*, p. 99.

²² La junta estaría exclusivamente dirigida a la revisión de la materia eclesiástica: "El trabajo de la llamada 'Junta para la corrección de las Leyes de Indias' consistió fundamentalmente en la redacción de un Proyecto de Libro I de la Recopilación, que sustituyese al que con el mismo número se destinaba en la de 1680 a las materias eclesiásticas." *Ibid.* Véase también Alberto de la Hera, "La junta para la corrección de las Leyes de Indias", *Anuario de Historia del Derecho Español*, vol. XXXII, Madrid, 1962, pp. 567-580.

²³ La lista de clérigos que tomaron la administración parroquial de Dolores tras la muerte de Ocio y Ocampo va a continuación: Juan Carlos Muñoz de Sanabria, cura interino (1723-1728); Agustín de Tejeda, cura interino (1728); Gerónimo Quiñones, cura beneficiado (1728); Salvador Marino de Soria, ¿cura interino? (1728-1730); Miguel de Villanueva, cura interino (1731-1733); Luis de Nebe, vicario y cura sustituto (1733-1734); Lorenzo Martínez de Elexarzar, ¿?, (1734); Juan de Vargas Verbel, vicario y juez eclesiástico sustituto (1734); Miguel de Villanueva y Francisco González de Estrada, curas be-

neficiados (1734-1738); Francisco González de Estrada, cura beneficiado (1738-1751). Véase APDH, "Libro de informaciones matrimoniales. 1711-1727"; Archivo Casa Morelos (en adelante ACM), siglo XVIII, caja 1251, exp. 1; APJA, p. 81v.

²⁴ Desde los primeros años de existencia de Dolores, los otomíes del curato trasladaron su antigua Cofradía de Nuestra Señora de la Asunción a la primitiva parroquia; los primeros vecinos españoles por su parte se organizaron desde antes de 1720 en la Hermandad del Santísimo Sacramento, la cual logró acceder a la categoría de cofradía en 1737; tres años antes, en 1734, los para entonces principales vecinos españoles, casi todos comerciantes, formalizaron la erección de la que sería la principal corporación del pueblo, la Cofradía de Nuestra Señora de los Dolores, adscrita a la Congregación de Dolores del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo de México y a la Congregación de la Buena Muerte. Hacia mediados del siglo XVIII ya pertenecían a la Cofradía de Dolores desde caciques otomíes hasta importantes comerciantes de la vecina villa de San Miguel; no obstante dicha diversidad, la mesa de la cofradía fue un espacio reservado para los vecinos más pudientes de la Congregación. Véase ACM, siglo XVIII, caja 1250, exp. 8; ACM, siglo XVIII, caja 1251, exp. 1; Archivo Histórico Enrique Arreguín Oviedo (en adelante AHEAO), caja 7, exp. 1, f. 7r.

²⁵ ACM, Negocios diversos, legajo 144 (topografía antigua).

²⁶ Miguel de Villanueva fue de los primeros presbíteros avecindados en Dolores, lo cual sugiere un posible origen regional; al parecer ejerció de diversas maneras su ministerio en la primitiva parroquia, hasta que en 1731 ascendió a cura interino, de ahí que hacia 1735 sea mencionado por las fuentes como "...cura más antiguo de dicha Congregación de los Dolores..." Por su parte, González de Estrada era natural del valle de Bedoya, montañas de Burgos en el obispado de Palencia; nació alrededor de 1700 y realizó estudios de teología en Sevilla; en 1721 se embarcó como capellán de la Real Armada del Océano; todo indica que residió por algún tiempo en el obispado de Cartagena, donde conoció al entonces obispo de aquella sede Juan José de Escalona y Calatayud, de quien fue capellán caudatario; hacia 1729, con el nombramiento de Escalona como obispo de Michoacán, Estrada pasó a dicha diócesis para desempeñarse como notario de la Audiencia Episcopal de Valladolid y como cura interino del Sagrario de la catedral; en 1734 llegó a Dolores. Véase APJA, f. 81v.; AGI, Indiferente 233, núm. 50 y AGN, Capellanías, vol. 277, exp. 69, fs. 96r.-97v.

²⁷ ACM, Negocios diversos, legajo 144 (topografía antigua).

²⁸ Véase Oscar Mazín, *El Cabildo Catedral...*, p. 325.

²⁹ Véase AGI, Indiferente 148, núm. 43 y Oscar Mazín, *op. cit.*, pp. 315 y 321.

³⁰ AHEAO, caja 18, exp. 19, f. 482r.

³¹ La demanda duró tres años con veintisiete días y estuvo a cargo del entonces sacristán mayor de la parroquia de Dolores, el bachiller Francisco Carvajal y Toledo,

a quien el obispo Matos y Coronado ofreció una recompensa equivalente a la tercera parte de los dineros que lograra colectar. Véase AHEAO, caja 18, exp. 19, fs. 466r.-488r.

³² AHEAO, caja 18, exp. 19, f. 517r.

³³ AHEAO, caja 18, exp. 19, fs. 448v.-449r.

³⁴ Medina fue maestro mayor de arquitectura, maestro de ensambladuría y dorador; trabajó como oficial en la fábrica material de la catedral de Puebla de los Ángeles. En 1741 y ante el incumplimiento de Jerónimo de Balbás como maestro de torres y fachadas de Valladolid, Medina fue contratado para cubrir dicha plaza, misma en la que realizó un trabajo sistemático y eficiente introduciendo con sus ideas una nueva modalidad estilística en Michoacán. Véase Mina Ramírez Montes, *La escudra y el cincel*, México, UNAM, 1987, p. 30.

³⁵ Archivo Capitular de Administración Diocesana Valladolid-Morelia (en adelante ACADVM), topografía 05.0.02.19.07 de acuerdo con catalogación de El Colegio de Michoacán.

³⁶ Victorio Ramos es un maestro mayor desconocido para la historia del arte, y es representativo de un tipo específico de artífice generalmente itinerante, que al lado de su cuadrilla ofrecía sus servicios en diversas fábricas materiales de la provincia Chichimeca. Sobre su ascenso como maestro mayor de la fábrica parroquial véase AHEAO, caja 18, exp. 19, fs. 491r.-511v.

³⁷ AHEAO, caja 18, exp. 19, f. 520v.

³⁸ AHEAO, caja 18, exp. 19, fs. 442v. y 562r.

³⁹ AHEAO, caja 18, exp. 19, f. 457.

⁴⁰ ACM, siglo XVIII, caja 106, exp. 7.

⁴¹ AHEAO, caja 18, exp. 19, fs. 451r.-452r.

⁴² AHEAO, caja 18, exp. 19, fs. 457r.-457v.

⁴³ ACM, siglo XVIII, caja 106, exp. 9.

⁴⁴ APDH, "Libro de cuentas de la fábrica material de la iglesia parroquial de Dolores. 1751-1760": foja previa a la 1r. Sobre Gallaga cabe decir que se trataba de un cura criollo nacido en 1725 y graduado de bachiller en artes en 1744. En los registros de la Universidad se le menciona como natural de Valladolid de Michoacán. Véase AGN, Universidad, vol. 167, f. 59v. Es más conocido por haber sido tío materno de los hermanos Hidalgo y Costilla, futuros beneficiados de la parroquia de Dolores.

⁴⁵ APDH, "Libro de cuentas de la fábrica material de la iglesia parroquial de Dolores. 1751-1760", fs. 15r.-18r.

⁴⁶ No contamos con datos específicos sobre la muerte de González de Estrada, sin embargo, llama la atención su total ausencia en las colectas y limosnas organizadas por Gallaga entre 1752 y 1753, o bien en otros espacios y referencias asociadas a la fábrica material a partir de 1752. Tampoco aparece o es mencionado en 1754, año de la consagración del templo. La posibilidad de que se haya trasladado a otro curato también es mínima, pues no aparece en diversas relaciones de la clerecía ni en otros documentos eclesiásticos.

⁴⁷ APDH, "Libro de cuentas de la fábrica material de la iglesia parroquial de Dolores. 1751-1760", fs. 115r.-121v.

⁴⁸ Véase John H. Elliott, *Imperial Spain 1469-1716*, New York, Mentor, 1966, pp. 375-376.

⁴⁹ De acuerdo con Felipe Castro, "...A partir de la década de 1760 la corona procuró crear un verdadero aparato militar y burocrático con el cual desplazar a la Iglesia como pilar fundamental de la estabilidad sociopolítica. Se trató, pues, de limitar y recortar sistemáticamente sus prerrogativas y recursos, acabar con sus sectores más combativos, reafirmar el real patronato y convertir al clero en fiel defensor e incondicional apologista de la monarquía..." Felipe Castro, *Nueva ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, Zamora, El Colegio de Michoacán/UNAM, 1996, p. 106.

⁵⁰ Para conocer en detalle la gestión de Sánchez de Tagle el lector puede remitirse al documentado estudio de Oscar Mazín, *Entre dos Majestades. El obispo y la Iglesia del Gran Michoacán ante las reformas borbónicas*, Zamora, El Colegio de Michoacán, A.C. 1987, *passim*.

⁵¹ Véase Felipe Castro, *Movimientos populares en la Nueva España. Michoacán, 1766-1767*, México, UNAM, 1990 y José de Gálvez, *Informe sobre las rebeliones populares de 1767, y otros documentos inéditos*, México, UNAM, 1990.

⁵² Marco Antonio Landavazo, *La máscara de Fernando VII. Discurso e imaginario monárquicos en una época de crisis. Nueva España, 1808-1822*, México, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2001, p. 24.

⁵³ AHEAO, caja 10, exp. 8, f. 342v. Durante los años de la fábrica de torres y fachada, la parroquia estuvo encabezada por los siguientes clérigos, algunos en calidad de beneficiados y otros como interinos y sustitutos: Juan Ruiz de Aragón (1761-1765), Juachín Ruiz de Aragón (1765-1766), Joseph Atanasio Sáenz de Villela (1766-1767), Alexo Sáenz de Villela (1767-1769), Pedro Alexan-

dro Texeda (1770-1781), Vicente de Loredó (1781-1783), José Vicente de Ochoa (1783-1785), Juan Antonio Martínez (1785-1786) y Joseph Antonio Gallaga (1786-1793). Este último regresó a Dolores a más de veinticinco años de haber estado en la congregación como superintendente de fábrica; en 1786 volvió en calidad de beneficiado y presenció las etapas finales de la construcción de la fachada; a su muerte le seguirían en el beneficio sus sobrinos Joaquín Hidalgo y Costilla (1793-1803) y Miguel Hidalgo y Costilla (1803-1810). Véase AHEAO, caja 10, exp. 8, f. 269r.-441r. y caja 13, exp. 3, f. 84r.-85v.; AGN, *Tierras*, vol. 984, exp. 2, *Universidad*, vol. 81, f. 537r. y *Universidad*, vol. 129, fs. 220r.-226v.; e Ignacio Rubio Mañé, "Dolores Hidalgo y la familia Hidalgo y Gallaga", *Boletín del Archivo General de la Nación*, México, Secretaría de Gobernación, tomo I, núm. 3, julio-septiembre 1960, p. 345.

⁵⁴ Véase ACM, siglo XVIII, caja 107, exp. 23, 31 y 33, y AHEAO, caja 18, exp. 9, fs. 401r.-413v.

⁵⁵ ACM, siglo XVIII, caja 107, exp. 23, f. 2r.

⁵⁶ ACM, siglo XVIII, caja 197, exp. 31, f. 9r. ("Tercer libro o quaderno de las cuentas de la iglesia parroquial de los Dolores").

⁵⁷ ACM, siglo XVIII, caja 108, exp. 41.

⁵⁸ ACM, siglo XVIII, caja 108, exp. 38, f. 15v.

⁵⁹ AHEAO, caja 18, exp. 9, fs. 401v.-408v.

⁶⁰ *Ibid.*, f. 409v. Los trabajos de fábrica material continuaron en Dolores hasta 1801, y estuvieron dirigidos a la construcción de las oficinas parroquiales.

⁶¹ Decreto del obispo de Michoacán fray Antonio de San Miguel, 1o. de julio de 1793, recibido en la Congregación de Dolores el 30 de julio. APDH, "Libro 2o. de providencias diocesanas", f. 35v.

⁶² APDH, "Libro 2º de providencias diocesanas", f. 44v. El subrayado es mío.

