

TEMPLOS FUNDACIONALES Y TERRITORIALIDAD SIMBÓLICA: RELIGIÓN, ESPACIO Y MEMORIA EN LA GUADALAJARA COLONIAL

Rogelio Martínez Cárdenas¹

Resumen

Este artículo analiza el papel de cinco templos católicos construidos entre 1543 y 1587 (San José de Analco, San Sebastián de Analco, la Catedral Metropolitana, San Francisco de Asís y San Agustín) en la producción de territorialidad simbólica, memoria colectiva y orden urbano en la Guadalajara virreinal. Con un diseño cualitativo e interpretativo de casos múltiples, se integran análisis histórico-documental, arquitectura comparada, cartografía interpretativa y revisión del discurso patrimonial. Los resultados muestran que los templos actuaron como dispositivos espaciales de poder: organizaron centralidades y márgenes, sostuvieron cohesión barrial y legitimaron jerarquías sociales. Asimismo, la patrimonialización y los usos turísticos tienden a monumentalizar ciertas narrativas y a invisibilizar memorias locales, lo que exige enfoques de gestión inclusivos. Se concluye que el patrimonio religioso debe abordarse como bien cultural vivo, articulando conservación, mediación interpretativa y turismo cultural sostenible.

Palabras clave: Territorialidad urbana, Arquitectura religiosa, Guadalajara colonial, Templos fundacionales, Patrimonio cultural, Memoria colectiva, Antropología del espacio

FOUNDATIONAL CHURCHES AND SYMBOLIC TERRITORIALITY: RELIGION, SPACE, AND MEMORY IN COLONIAL GUADALAJARA

Abstract:

This article examines how five Catholic temples built between 1543 and 1587 shaped symbolic territoriality, urban order, and collective memory in colonial Guadalajara. Using a

¹ Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de los Altos; rmartinez@cualtos.udg.mx

qualitative, interpretive multiple-case design, it combines documentary research, comparative architectural analysis, interpretive cartography, and heritage-discourse analysis. Findings indicate that these buildings operated as spatial technologies of power that organized centers and margins and sustained devotional neighborhoods. Heritage-making and cultural tourism can amplify selective narratives while marginalizing local memories, highlighting the need for inclusive governance and interpretation.

Keywords: Urban territoriality, Religious architecture, Colonial Guadalajara, Foundational temples, Cultural heritage, Collective memory, Cultural tourism

1. INTRODUCCIÓN

La ciudad de Guadalajara, establecida de forma definitiva en 1542, representa uno de los paradigmas más complejos de la urbanización colonial en el occidente de la Nueva España. Fundada bajo los principios rectores de la Leyes de Indias, adoptó el modelo urbano hispano en damero, que respondía no solo a una lógica administrativa y militar, sino a una profunda visión teológica del espacio. En este esquema, la Iglesia Católica se constituyó como agente territorial y espiritual, y la arquitectura religiosa como instrumento de dominación y reorganización del paisaje urbano.

Desde su origen, Guadalajara fue proyectada como una “ciudad de fundación”, donde las instituciones eclesiásticas ejercieron un papel normativo en la estructuración física y simbólica del espacio. La edificación de templos en puntos estratégicos no fue una práctica meramente litúrgica, sino una política de ocupación y resignificación del territorio. Los templos, más allá de su función religiosa, operaban como hitos fundacionales, nodos de poder y centros de conversión, imponiendo un orden moral y territorial sobre sociedades indígenas previamente articuladas bajo otras cosmovisiones.

En este contexto, la fundación de templos como San José de Analco, San Sebastián de Analco, la Catedral Metropolitana, San Francisco de Asís y San Agustín no puede entenderse únicamente como eventos arquitectónicos. Son episodios dentro de un proceso mayor de colonialidad del espacio, donde se gestaron formas de segregación, reorganización social y producción de imaginarios urbanos. Cada uno de estos templos contribuyó a articular las jerarquías espaciales de la ciudad y a delinear límites entre lo sagrado y lo profano, lo civilizado y lo bárbaro, lo centro y lo periférico.

El análisis de estas edificaciones religiosas desde una perspectiva histórica y antropológica permite revelar la densidad de su inscripción en el espacio urbano. Estos templos fueron construidos en diálogo —y muchas veces en conflicto— con las preexistencias indígenas, apropiando espacios ceremoniales y reconfigurando rutas, barrios y centralidades. El uso de materiales locales, las técnicas constructivas híbridas y la incorporación de estilos europeos reinterpretados en clave novohispana dan cuenta de un proceso de mestizaje arquitectónico que acompañó la colonización del territorio.

El presente capítulo propone una lectura situada de cinco templos fundacionales de Guadalajara, considerando tanto su dimensión arquitectónica como su función social y política a lo largo del tiempo. La investigación no se limita a un inventario estilístico, sino que busca entender cómo estas edificaciones funcionaron como dispositivos de territorialización, como archivos vivos de la memoria urbana y como espacios de producción simbólica que perviven en la Guadalajara contemporánea.

Además de examinar su papel en la configuración morfológica de la ciudad, se analizará cómo estos templos han sido resignificados en distintos momentos históricos: desde su instrumentalización colonial, su uso como espacios de resistencia religiosa durante las reformas liberales del siglo XIX, hasta su conversión parcial en sitios patrimoniales o turísticos en el siglo XXI. Este enfoque permite comprender no solo las transformaciones materiales de los templos, sino también las disputas por su sentido y su lugar en el imaginario colectivo.

El capítulo se inscribe en el cruce entre historia urbana, antropología del espacio y estudios patrimoniales, y plantea como hipótesis que los templos fundacionales de Guadalajara operan como estructuras palimpsésticas, donde se sedimentan siglos de control, negociación, apropiación y memoria. Su análisis, por tanto, es clave para interpretar los procesos históricos de formación de territorio, las dinámicas identitarias barriales y los debates actuales en torno al patrimonio cultural.

Por último, se plantea una mirada crítica a la patrimonialización contemporánea, señalando los riesgos de la estetización turística y la descontextualización simbólica de estos espacios. Frente a ello, se propone una lectura histórica densa que reubique a los templos no solo como hitos arquitectónicos, sino como actores históricos activos en la producción del territorio urbano.

2. ANTECEDENTES

El estudio de la arquitectura religiosa en las ciudades coloniales debe enmarcarse en una comprensión amplia del espacio urbano como construcción histórica, simbólica y política. La ciudad hispanoamericana fue concebida no solo como una extensión del poder imperial, sino como una herramienta de evangelización y disciplinamiento territorial. En este modelo, el templo católico no se limitó a cumplir una función litúrgica, sino que constituyó un nodo de estructuración espacial, un símbolo de autoridad y un instrumento de reconfiguración sociocultural.

Autores como Ramón Gutiérrez han señalado que la fundación de ciudades en América obedeció a una racionalidad profundamente teológica. La traza urbana en damero, con su cuadrícula ordenada y su plaza mayor como centro neurálgico, respondía a una visión cosmológica donde lo urbano reproducía un orden divino. En este esquema, la Iglesia no solo legitimaba el poder imperial, sino que definía la jerarquía de los espacios y sus funciones. La Catedral y los templos fundacionales eran, así, epicentros de un nuevo orden moral y espacial.

Desde la antropología del espacio, Henri Lefebvre plantea que el espacio no es un contenedor neutro, sino una producción social inscrita por relaciones de poder. En el contexto virreinal, los templos religiosos fueron precisamente espacios de producción simbólica que territorializaron lo sagrado, delimitaron jurisdicciones espirituales y ordenaron los ritmos cotidianos mediante campanas, procesiones y calendarios litúrgicos.

Estos procesos de espacialización de la religión implicaron también un despojo territorial para los pueblos originarios. La fundación de templos en zonas indígenas, como ocurrió en Analco, no fue una mera extensión del culto, sino una estrategia de apropiación simbólica del territorio. En palabras de Serge Gruzinski, se trató de una "colonización de lo imaginario", donde los templos funcionaron como dispositivos de aculturación y normalización de las prácticas religiosas indígenas bajo el molde católico.

Desde la perspectiva patrimonial, la arquitectura religiosa colonial ha sido reconocida por organismos internacionales como la UNESCO como expresión material de los procesos históricos de mestizaje cultural, transmisión de saberes constructivos y sincretismo religioso. No obstante, como advierte Françoise Choay (1992), la patrimonialización tiende a estetizar estos espacios, despojándolos de su conflictividad histórica y de su dimensión social viva.

La teoría crítica del patrimonio, representada por autores como Laurajane Smith (2006), plantea que los "usos del patrimonio" son en realidad disputas sobre la memoria, la identidad y el poder. En este sentido, los templos coloniales no son solo bienes culturales, sino campos de batalla simbólicos donde se negocian narrativas hegemónicas e identidades subalternas. Este enfoque permite analizar cómo los templos tapatíos han sido apropiados de manera diferenciada: monumentalizados en algunos casos (como la Catedral) o marginalizados en otros (como San Sebastián o San Agustín).

Los estudios sobre "lugares de memoria" (Nora, 1984) y "espacios de resistencia" (Harvey, 2003) son igualmente útiles para comprender la persistencia simbólica de los templos en la Guadalajara contemporánea. A través de rituales, festividades y apropiaciones comunitarias, estos espacios continúan siendo escenarios de producción de sentido y de reproducción de la memoria colectiva. La religiosidad popular, lejos de ser un residuo del pasado, constituye una forma viva de vínculo territorial y cultural con el entorno urbano.

El concepto de "economía simbólica del patrimonio" propuesto por Néstor García Canclini (1999) también resulta clave para analizar cómo los templos se insertan en circuitos turísticos, mediáticos y de consumo cultural. Esta instrumentalización, sin embargo, puede generar tensiones entre la función sagrada y los intereses del mercado, lo cual exige una reflexión ética y política sobre los modelos de gestión patrimonial vigentes.

Por otro lado, estudios recientes en antropología urbana han documentado cómo los templos coloniales operan como "territorios rituales" donde se articulan prácticas cotidianas, memorias barriales y formas de religiosidad híbrida (Martínez, 2014; Vélez Ascencio, 2016). En este sentido, los templos no son solo artefactos históricos, sino espacios de socialización, pertenencia y resistencia simbólica ante procesos de gentrificación o turistificación.

Desde una perspectiva decolonial, se ha enfatizado la necesidad de recuperar las voces indígenas, afrodescendientes y populares que históricamente han habitado y resignificado estos espacios. Autores como Ribeiro (2019) proponen descentrar la mirada eurocéntrica del patrimonio e incorporar las memorias no oficiales que persisten en el uso cotidiano y festivo de los templos.

En suma, el estudio de los templos fundacionales de Guadalajara exige un abordaje interdisciplinario que combine historia urbana, teoría del espacio, estudios de patrimonio y antropología cultural. Solo así es posible comprender la densidad histórica y simbólica de estas edificaciones, y su papel en la conformación del territorio, la identidad y la vida urbana de largo plazo.

3. METODOLOGÍA

3.1 Enfoque y perspectiva de análisis

El presente estudio se inscribe en una estrategia de investigación cualitativa de corte interpretativo, orientada por principios epistemológicos hermenéuticos y constructivistas. Se parte del supuesto de que los templos fundacionales no son meras estructuras materiales, sino expresiones condensadas de relaciones históricas, simbólicas y territoriales. En este sentido, el análisis no se limita a la dimensión arquitectónica, sino que se centra en la comprensión del templo como un actor histórico y cultural que produce, organiza y resignifica el espacio urbano (Lefebvre, 2013; Escalante Gonzalbo, 2008).

El enfoque adoptado es transdisciplinario, integrando herramientas teóricas y metodológicas provenientes de la historia urbana, la antropología cultural, los estudios del patrimonio y la geografía crítica. Este abordaje permite articular distintas escalas de análisis —material, simbólica, funcional y territorial— para comprender el papel de la arquitectura religiosa en la Guadalajara colonial y su persistencia en el presente.

3.2 Diseño metodológico

El diseño de investigación es exploratorio-interpretativo y se apoya en el análisis de casos múltiples. Se seleccionaron cinco templos católicos con características fundacionales en la ciudad de Guadalajara: San José de Analco, San Sebastián de Analco, la Catedral Metropolitana, San Francisco de Asís y San Agustín. La selección se realizó con base en los siguientes criterios:

- a) Antigüedad: todos fueron construidos entre 1543 y 1587, dentro del primer siglo de la ciudad.
- b) Valor territorial: su localización refleja estrategias de ocupación del espacio urbano y social.
- c) Significación histórica: fueron centros de poder espiritual, cultural y político durante el periodo virreinal.

- d) Continuidad de uso: persisten en la actualidad como espacios de culto, sociabilidad o patrimonio.
- e) Representatividad: cada templo expresa diferentes funciones religiosas (catedralicia, parroquial, conventual) y relaciones con su entorno barrial.

Este diseño de casos múltiples permite una comparación horizontal entre templos, así como una reconstrucción diacrónica de su evolución, resignificación y persistencia territorial.

3.3 Técnicas e instrumentos de análisis

La investigación empleó diversas técnicas de análisis documental, cartográfico e interpretativo:

- a) Análisis histórico-documental: se revisaron fuentes primarias (crónicas coloniales, archivos eclesiásticos, planos históricos) y secundarias (monografías, artículos académicos) sobre la historia urbana y religiosa de Guadalajara. Autores clave como Kubler (1985), Toussaint (1972), Moya (1992) y Ruiz Razura (2019) fueron fundamentales para contextualizar cada caso de estudio.
- b) Análisis arquitectónico comparado: se identificaron elementos estilísticos, estructurales y constructivos a partir de descripciones académicas, registros fotográficos, planos digitales y documentos de restauración. Este análisis permite reconocer fases de intervención, hibridaciones estilísticas y procesos de adaptación funcional.
- c) Cartografía interpretativa: se elaboraron esquemas y mapas analíticos que muestran la ubicación estratégica de los templos en relación con la traza virreinal, la Plaza Mayor, barrios indígenas, rutas procesionales y otras centralidades urbanas. Se emplearon fuentes como el Catastro Histórico de Guadalajara y planos virreinales disponibles en archivos digitales.
- d) Análisis del discurso patrimonial: se examinaron narrativas institucionales (INAH, Secretaría de Cultura de Jalisco, Arquidiócesis), guías turísticas, publicaciones digitales y medios de comunicación sobre los templos estudiados, para identificar formas contemporáneas de significación, mercantilización o museificación del patrimonio religioso.
- e) Revisión bibliográfica especializada: se consultaron bases de datos científicas (Scopus, JSTOR, Redalyc, Dialnet, SciELO) para sustentar el marco teórico y contextualizar los resultados en debates actuales sobre patrimonio religioso, espacialidades rituales y antropología urbana. Esta revisión permitió articular categorías como “territorialización simbólica”, “espacios de memoria”, “resiliencia patrimonial” y “colonialidad urbana”.

Si bien no se desarrolló trabajo etnográfico de campo directo, se utilizaron fuentes secundarias de corte etnográfico que recogen prácticas devocionales, testimonios

comunitarios y usos sociales de los templos. Estas fuentes permiten aproximarse a la dimensión vivencial del patrimonio desde una perspectiva crítica y culturalmente situada.

3.4 Consideraciones éticas y epistémicas

La investigación reconoce la complejidad de los procesos de patrimonialización y las tensiones que existen entre conservación, uso religioso y apropiación comunitaria. En este sentido, se evita una mirada exotizante o monumentalizante de los templos, priorizando una lectura crítica que reconozca su inscripción histórica, sus funciones sociales cambiantes y los derechos culturales de las comunidades vinculadas a ellos (UNESCO, 2011; Smith, 2006).

Asimismo, se parte del principio de que el patrimonio religioso es un bien cultural vivo, cuya interpretación debe considerar tanto las memorias hegemónicas como las subalternas. Esta perspectiva permite visibilizar la dimensión política del espacio sagrado y cuestionar los modelos tecnocráticos o economicistas de gestión cultural.

4. RESULTADOS

4.1. San José de Analco (1543): evangelización en los márgenes

El templo de San José de Analco constituye uno de los núcleos religiosos más antiguos de la Guadalajara colonial. Su fundación en 1543, apenas un año después del establecimiento definitivo de la ciudad, responde a una lógica de expansión territorial que superaba la traza oficial en damero. Erigido en la ribera oriental del río San Juan de Dios, el templo se situó en un territorio ocupado ancestralmente por pueblos indígenas como los cocas y tecuexes, quienes fueron estratégicamente reubicados o integrados bajo esquemas de evangelización forzada.

El emplazamiento del templo fuera del casco central refleja la política de “reducción” y control simbólico de las poblaciones originarias. En lugar de integrar a los indígenas a la traza urbana, se diseñaron zonas periféricas donde la Iglesia podía actuar como agente disciplinador y catequético. Así, San José de Analco operó como una bisagra entre el centro virreinal y los márgenes indígenas, delimitando territorialidades espirituales y étnicas con fines de subordinación cultural.

Desde el punto de vista arquitectónico, el templo actual muestra una estructura que, aunque modificada en distintas etapas, conserva indicios de su configuración fundacional. La fachada presenta una composición de columnas estriadas con motivos vegetales, representativos del estilo plateresco tardío. Sin embargo, reformas realizadas en el siglo XIX incorporaron elementos neoclásicos como un tímpano triangular y cornisas lisas, que evidencian la superposición de lenguajes estilísticos propios de diferentes coyunturas político-religiosas.

El atrio del templo ha sido un espacio de fuerte significación territorial. Históricamente funcionó como cementerio, plaza ceremonial, y escenario de fiestas religiosas indígenas reinterpretadas bajo el calendario litúrgico católico. Este espacio liminar —ni plenamente

sagrado ni completamente profano— operó como un lugar de encuentro intercultural donde se negociaron sentidos y se hibridaron prácticas devocionales.

Durante los siglos XVIII y XIX, el templo fue intervenido en múltiples ocasiones, no solo para adecuarse a nuevas sensibilidades estéticas, sino también en respuesta a las transformaciones político-institucionales. En tiempos de la Reforma liberal, San José de Analco fue uno de los espacios donde se refugió una religiosidad popular excluida del orden oficial. Estas resistencias cotidianas refuerzan el carácter identitario del templo como símbolo de comunidades marginadas, profundamente ligadas al barrio de Analco.

En la actualidad, el templo continúa cumpliendo funciones litúrgicas y comunitarias. Su estado estructural es irregular, debido al escaso mantenimiento institucional y la falta de inclusión en circuitos patrimoniales formales. No obstante, su centralidad simbólica en el barrio persiste gracias a la celebración de festividades, rituales familiares y actividades barriales que lo mantienen como un lugar de memoria activa y resistencia simbólica.

La resignificación de San José de Analco como patrimonio religioso comunitario, más allá de su integración en narrativas turísticas oficiales, permite comprender su valor como territorio ritual. Su uso continuado, la apropiación vecinal del atrio, y su permanencia como marcador espacial de lo indígena y lo popular, lo convierten en un microcosmos de las tensiones históricas entre poder colonial, identidad barrial y memoria religiosa.

Desde una lectura decolonial del patrimonio, San José de Analco representa un espacio fronterizo donde se encarnan procesos de exclusión, adaptación y supervivencia cultural. No se trata simplemente de un edificio antiguo, sino de un palimpsesto social que conserva las huellas de los múltiples conflictos, negociaciones y afectos que han atravesado su historia. Su estudio revela cómo la arquitectura religiosa puede ser, al mismo tiempo, instrumento de colonización y vehículo de reterritorialización simbólica desde las bases sociales.

4.2. San Sebastián de Analco (c. 1550): cohesión barrial y resistencia simbólica

El templo de San Sebastián de Analco, construido hacia 1550, constituye uno de los ejemplos más tempranos y elocuentes del proceso de evangelización dirigido a los pueblos originarios asentados en la periferia inmediata de la Guadalajara virreinal. Su localización, apenas a unos metros de San José de Analco, no responde a una duplicación funcional, sino a una estrategia deliberada de segmentación ritual y control eclesiástico del territorio indígena. En este sentido, San Sebastián operó como un espacio litúrgico complementario, pero profundamente arraigado en las prácticas devocionales y festivas de los habitantes del barrio.

La elección del lugar para erigir este templo fue estratégica. Situado fuera de la traza oficial, en tierras identificadas como “de indios”, San Sebastián actuó como enclave de catequización, pero también como espacio de arraigo comunitario. Su fundación consolidó una territorialidad específica para los pueblos cocas y tecuexes que habitaban Analco, y a la vez reforzó una estructura dual en la Guadalajara colonial: el centro español (plaza, catedral,

palacios) y la periferia indígena subordinada pero vital, sostenida por sus propios espacios religiosos.

A diferencia de otros templos fundacionales que fueron monumentalizados en el tiempo, San Sebastián mantuvo una escala modesta y una vinculación orgánica con el entorno barrial. Su arquitectura basilical de tres naves, separadas por columnas toscanas y techumbre mixta de madera y bóveda de cañón, representa una solución técnica adecuada a las condiciones locales, combinando saberes constructivos europeos e indígenas. La fachada, con ornamentación vegetal tallada en cantera, exhibe un lenguaje de transición entre el plateresco y el barroco temprano, evidencia de su construcción prolongada y de las sucesivas adaptaciones estilísticas.

Uno de los elementos más notables del templo es su atrio, que conserva gran parte de su traza original y ha funcionado históricamente como espacio ritual y social. Las fiestas patronales, las danzas tradicionales, los mercados comunitarios y las ceremonias cíclicas han mantenido este atrio como un territorio simbólico, resistente a la fragmentación urbana y al olvido institucional. Este uso constante y comunitario ha permitido la conservación de una memoria viva, articulada a partir de la práctica más que del discurso patrimonial.

Durante los siglos XVIII y XIX, San Sebastián de Analco fue intervenido materialmente por iniciativa de los propios feligreses, en una dinámica de autogestión religiosa que contrastó con los modelos canónicos de restauración impulsados desde el clero o el Estado. Esta forma de apropiación activa refleja una religiosidad popular que no solo asume el templo como espacio de culto, sino como parte integral del tejido barrial.

En el siglo XX, el templo enfrentó un proceso de deterioro acelerado por el abandono institucional, pero las asociaciones vecinales lograron impulsar restauraciones parciales que aseguraron su operatividad. Estos esfuerzos evidencian la capacidad de la comunidad para defender un bien que no solo les pertenece históricamente, sino que constituye un pilar de su identidad colectiva.

A diferencia de la Catedral o San Francisco, San Sebastián no ha sido objeto de procesos formales de patrimonialización ni ha sido incorporado plenamente a los circuitos turísticos. Esta “invisibilidad institucional” ha tenido efectos ambivalentes: por un lado, lo ha marginado de políticas públicas y de inversiones en conservación; por otro, le ha permitido mantener una atmósfera de autenticidad y una función social intacta, lejos de la estetización museográfica que suele acompañar al patrimonio monumental.

El caso de San Sebastián permite observar una territorialidad del “margen” que, lejos de ser residual, expresa formas históricas de apropiación del espacio, construcción comunitaria y persistencia simbólica. El templo, en tanto marcador de una memoria barrial indígena-popular, encarna una historia de resistencia, adaptación y vitalidad cultural.

Desde la perspectiva de la antropología del espacio, San Sebastián de Analco puede ser comprendido como un “lugar antropológico” (Augé, 1993), donde convergen historia, afecto, ritualidad y pertenencia. Su atrio, sus muros, sus imágenes religiosas y sus ciclos festivos son

soportes materiales de una memoria no oficial, que se activa constantemente en la práctica religiosa cotidiana.

En suma, el templo de San Sebastián no es solo una pieza arquitectónica con valor histórico, sino un nodo simbólico que condensa siglos de interacción social, luchas barriales, espiritualidad vivida y resistencia cultural. Su estudio ilumina las formas en que la arquitectura religiosa puede operar como soporte de identidades subalternas y como dispositivo de cohesión territorial en contextos de exclusión histórica.

4.3. Catedral de Guadalajara (1561): centralidad espiritual y orden urbano

La Catedral Metropolitana de Guadalajara representa el emblema más consolidado de la territorialización eclesiástica en la ciudad virreinal. Su construcción, iniciada en 1561 por mandato del rey Felipe II, respondió a la necesidad de establecer un epicentro espiritual, administrativo y simbólico que articulara la jerarquía religiosa en el occidente novohispano. Más que un templo, la Catedral fue concebida como la inscripción material del poder episcopal en el espacio urbano, reflejo visible de una autoridad que se pretendía no solo doctrinal, sino también territorial.

Levantada en la intersección de los principales ejes de la traza reticular hispana, frente a la Plaza Mayor, la Catedral participó activamente en la organización espacial de la ciudad. Su ubicación estratégica respondió al modelo de ciudad ideal del Renacimiento español, donde el templo catedralicio debía presidir el espacio urbano junto al palacio del gobernador y el cabildo civil. Este dispositivo espacial reproducía la tríada de poderes (eclesiástico, civil y militar) que sustentaban el orden colonial (Hardoy, 1972; Kagan, 2000).

La planta arquitectónica de la Catedral —de cruz latina, con naves laterales, crucero y ábside— refleja el modelo basilical europeo, aunque fue adaptada a las condiciones locales mediante la incorporación de materiales y técnicas constructivas regionales. Las bóvedas de crucería gótica, los retablos barrocos del siglo XVII y las reformas neoclásicas del XIX testimonian una construcción prolongada, que se extendió por más de dos siglos y atravesó diversos estilos artísticos. Las torres neogóticas recubiertas de azulejo amarillo, obra del arquitecto Manuel Gómez Ibarra tras el sismo de 1818, consolidaron su imagen definitiva y distintiva en el paisaje tapatío.

Más allá de su monumentalidad formal, la Catedral fue un dispositivo de estructuración del espacio urbano. A partir de ella se organizaron las calles, los portales, los mercados y las rutas procesionales. La Plaza de Armas, ubicada justo al frente, fue concebida como el foro cívico-religioso por excelencia, espacio donde se celebraban ceremonias litúrgicas, actos públicos y conmemoraciones oficiales. En este sentido, la Catedral no solo presidía el orden espiritual, sino que regulaba el calendario urbano, dictando el ritmo del tiempo social a través de campanas, festividades y rituales.

La Catedral también funcionó como un archivo material de la historia política y religiosa de Guadalajara. Durante el periodo colonial, albergó sínodos, juicios inquisitoriales, nombramientos eclesiásticos y actos solemnes de lealtad a la Corona. En el siglo XIX, fue

escenario de tensiones entre Iglesia y Estado durante las Reformas liberales, resistiendo los embates de la desamortización de bienes eclesiásticos y las leyes de secularización. En el siglo XX, durante la Guerra Cristera, se convirtió en un símbolo de la religiosidad militante y en campo de disputa ideológica entre el laicismo posrevolucionario y el catolicismo popular.

En términos patrimoniales, la Catedral ha sido objeto de numerosas restauraciones y campañas de conservación, muchas de ellas impulsadas por el INAH y por instancias eclesiásticas. Sin embargo, estas intervenciones no han estado exentas de controversia. Algunas de las reformas del siglo XIX, en particular las que transformaron el interior barroco en un espacio neoclásico más sobrio, han sido criticadas por su impacto en la autenticidad estilística del conjunto. Este debate refleja la tensión entre la necesidad de conservar la funcionalidad litúrgica del templo y el deseo de preservar su integridad histórica como monumento.

En la actualidad, la Catedral Metropolitana cumple múltiples funciones: sede del arzobispado, templo activo, ícono turístico, objeto de representación oficial y símbolo de identidad urbana. Las visitas guiadas, los conciertos sacros y los recorridos arquitectónicos conviven con misas dominicales, festividades religiosas y celebraciones populares, dando lugar a una espacialidad híbrida donde lo sagrado y lo profano, lo patrimonial y lo vivencial, coexisten en constante negociación.

Desde una lectura crítica del patrimonio, la Catedral encarna el proceso de monumentalización religiosa que privilegia la visibilidad simbólica del poder eclesial. Su centralidad no es solo geográfica, sino política, estética y ritual. Representa la culminación de un proyecto colonial de ordenamiento del espacio y de las conciencias, pero también la persistencia de un núcleo sagrado que, aun hoy, organiza imaginarios urbanos y prácticas sociales.

En suma, la Catedral de Guadalajara no es únicamente un edificio emblemático, sino un artefacto histórico de primer orden: archivo, escenario, actor y símbolo. Su estudio revela la complejidad de los procesos de construcción del territorio, la producción de centralidades urbanas y la articulación entre poder religioso y poder civil. En ella se condensan siglos de historia tapatía, desde la fundación colonial hasta la metrópoli del siglo XXI.

4.4. Templo de San Francisco de Asís (1580): complejidad conventual y resiliencia urbana

La fundación del templo y convento de San Francisco de Asís en 1580 marcó un momento clave en la consolidación territorial de la Guadalajara colonial. A diferencia de los templos parroquiales destinados a la catequización de pueblos indígenas o los templos catedralicios de función central, San Francisco fue concebido como sede conventual de una de las órdenes mendicantes más influyentes de la Nueva España. Los franciscanos, desde su llegada a la región, desplegaron una amplia red de misiones, doctrinas y casas conventuales que reforzaron la lógica expansiva del catolicismo colonial.

El conjunto franciscano se ubicó en un área intermedia entre la Catedral y la periferia, articulando una nueva centralidad religiosa que escapaba al control episcopal directo. Este emplazamiento no fue fortuito: respondía a la intención de la orden de establecer su propio eje espiritual y pedagógico, integrando iglesia, claustro, huertas, hospedería y aulas de formación. Su localización también permitió a los franciscanos desarrollar vínculos territoriales con los barrios aledaños, a través de actividades de asistencia social, predicación y educación elemental.

En términos arquitectónicos, el templo refleja una evolución estilística marcada por las reformas internas de la propia orden y por las transformaciones políticas del entorno. La primera etapa constructiva, de finales del siglo XVI, se caracterizó por su sobriedad renacentista, con muros lisos, planta basilical y un coro elevado. La ampliación de 1668 introdujo elementos del barroco sobrio, como columnas salomónicas y una portada tripartita que, si bien aspiraban a monumentalidad, mantenían una estética contenida acorde con los principios de humildad franciscana.

La torre campanario, construida en el siglo XVII, fue diseñada como eco visual de las torres catedralicias, reforzando una relación simbólica entre ambas instituciones, aunque con una escala menor que reflejaba la jerarquía intraeclesiástica. Este gesto arquitectónico sugiere tanto una aspiración al reconocimiento institucional como una tensión simbólica con la autoridad episcopal.

Durante el siglo XIX, las reformas liberales y las Leyes de Reforma impactaron de forma directa en la estructura y función del conjunto conventual. En 1860, el convento fue exclaustro, sus bienes desamortizados y buena parte del complejo fue demolida o reconvertida a usos civiles. La antigua huerta fue parcelada para la construcción de viviendas y, posteriormente, para la instalación de la Estación del Ferrocarril Central Mexicano en 1888, símbolo de la modernidad liberal que avanzaba sobre el orden virreinal.

Pese a estas pérdidas, el templo principal sobrevivió gracias a su función litúrgica activa y a su integración simbólica en la identidad urbana. A lo largo del siglo XX, el templo fue restaurado en varias ocasiones. Un incendio en 1936 destruyó parte de su interior, lo que dio lugar a una reinterpretación arquitectónica que, aunque alteró su originalidad, reafirmó su presencia en el imaginario tapatío como espacio resiliente.

El análisis del templo de San Francisco de Asís permite observar los efectos de la secularización y de los cambios socioespaciales en el patrimonio religioso. La fragmentación del conjunto original no implicó su desaparición simbólica. Por el contrario, el templo ha logrado mantener una relación funcional con la ciudad, combinando actividades religiosas con eventos culturales, conciertos y celebraciones comunitarias.

En términos patrimoniales, San Francisco de Asís ha sido objeto de atención moderada por parte de las instituciones culturales. Su condición de templo activo, pero sin monumentalidad dominante, le ha permitido evitar procesos de estetización extrema, preservando su carácter funcional y su vínculo con la vida cotidiana de los habitantes del centro histórico.

Desde la antropología urbana, este templo puede entenderse como un espacio de memoria estratificada: en él conviven las huellas del catolicismo colonial, los embates del liberalismo decimonónico, y las resignificaciones comunitarias contemporáneas. Es un ejemplo de patrimonio vivo que no se reduce a su valor estético, sino que expresa una historia de tensiones, adaptaciones y persistencias territoriales.

En suma, el templo de San Francisco de Asís representa un caso paradigmático de resiliencia patrimonial y de continuidad funcional. Su análisis revela cómo la arquitectura religiosa conventual no solo organizó el espacio urbano virreinal, sino que también ha sabido sobrevivir, reconfigurarse y dialogar con las transformaciones urbanas modernas. Es un nodo donde confluyen espiritualidad, historia social y territorialidad urbana en constante reconfiguración.

4.5. Templo de San Agustín (1587): espacio intelectual y orden simbólico en el sur urbano

La fundación del templo y convento de San Agustín en 1587 representó una apuesta estratégica por parte de la orden agustina para consolidar su presencia en la Guadalajara virreinal, no sólo como agente evangelizador, sino como institución de formación teológica e intelectual. A diferencia de otras órdenes mendicantes como los franciscanos o dominicos, cuya acción se dirigía principalmente a la evangelización popular, los agustinos se destacaron por su papel en la educación religiosa y la producción doctrinal, lo que convirtió su convento en un nodo de irradiación espiritual y académica en el occidente novohispano.

El complejo fue emplazado al sur del núcleo fundacional de la ciudad, en un terreno adyacente a la traza central, pero con suficiente amplitud para el desarrollo de una infraestructura conventual robusta. Esta ubicación respondió tanto a una lógica de expansión territorial como a una voluntad de presencia simbólica frente a la plaza mayor y la Catedral. Su orientación norte-sur, poco común en la arquitectura religiosa del periodo, refuerza la hipótesis de una frontalidad buscada hacia el espacio público, estableciendo un eje de visibilidad y autoridad en el paisaje urbano.

El templo presenta una sola nave de estilo barroco austero, coherente con los preceptos espirituales de la orden agustina, que priorizaban la introspección, el recogimiento y la moderación estética. La fachada, de dos cuerpos, está compuesta por un arco de medio punto flanqueado por columnas pareadas de fuste estriado en el primer nivel, y una ventana coral rectangular enmarcada por pilastras góticas en el segundo, coronada por una cornisa simple. Este lenguaje arquitectónico sintetiza influencias góticas, renacentistas y locales, dando como resultado un barroco contenido pero profundamente expresivo.

El interior del templo, originalmente dotado de retablos barrocos de gran valor artístico, fue transformado en el siglo XIX por reformas neoclásicas que sustituyeron los altares originales por estructuras de líneas más sobrias, en concordancia con la estética liberal del periodo. Esta transformación, aunque alteró la integridad estilística del recinto, no modificó sustancialmente su distribución espacial ni su atmósfera de recogimiento espiritual.

El convento anexo, hoy prácticamente desaparecido, fue durante más de dos siglos un centro de formación teológica y humanista de gran relevancia. Contaba con biblioteca, salas de estudio, refectorios, celdas y un claustro que albergaba a frailes dedicados a la predicación, la docencia y la escritura doctrinal. Esta función educativa otorgó al templo de San Agustín un estatus singular dentro del ecosistema eclesiástico de la ciudad, situándolo como actor fundamental en la configuración intelectual del occidente novohispano.

La desamortización de bienes eclesiásticos impulsada por las Leyes de Reforma en el siglo XIX afectó gravemente la integridad del conjunto. El convento fue exclaustroado y muchos de sus espacios fueron transformados para usos civiles o demolidos. No obstante, el templo principal logró mantenerse en pie y conservar su función litúrgica, aunque con una visibilidad institucional disminuida respecto a su época de esplendor.

Durante el siglo XX, el templo fue objeto de intervenciones de conservación estructural, pero no de restauraciones integrales. Esta condición ha favorecido, paradójicamente, la preservación de ciertos elementos originales y el mantenimiento de una atmósfera de sobriedad que lo distingue de otros templos más intervenidos o monumentalizados. Su relativa invisibilidad turística ha permitido que siga operando como un espacio sagrado en uso cotidiano, particularmente elegido para celebraciones sacramentales como bodas, bautizos y misas conmemorativas.

Desde una perspectiva territorial, San Agustín estructuró el sur del centro histórico, influyendo en el trazado de calles, plazas menores y rutas de procesión. Si bien no alcanzó la centralidad simbólica de la Catedral ni la escala expansiva de San Francisco, su persistencia en el imaginario urbano lo posiciona como un eje patrimonial alternativo, cuya relevancia radica menos en su monumentalidad y más en su papel como espacio de espiritualidad discreta, memoria intelectual y cohesión barrial.

En términos patrimoniales, su baja exposición mediática lo ha preservado del espectáculo turístico, permitiéndole mantener un vínculo auténtico con la comunidad religiosa y vecinal que lo frecuenta. Este fenómeno invita a reflexionar sobre los riesgos de la patrimonialización basada en la visibilidad y la necesidad de reconocer patrimonios "silenciosos", pero profundamente significativos en la vida urbana.

Desde la antropología cultural, el templo de San Agustín puede ser comprendido como un territorio de memoria y conocimiento, donde convergen espiritualidad, formación doctrinal y apropiación simbólica del espacio urbano. Es un ejemplo claro de cómo la arquitectura religiosa no solo produce centralidades visibles, sino también formas de arraigo cultural más sutiles pero persistentes.

En suma, San Agustín es una expresión de la pluralidad de estrategias mediante las cuales las órdenes religiosas territorializaron la ciudad colonial. Su sobriedad estilística, su función educativa y su resiliencia histórica lo convierten en un caso ejemplar de cómo un templo puede ser simultáneamente espacio sagrado, archivo de saberes y actor territorial en la Guadalajara virreinal y contemporánea.

5.6 Discusión de resultados

El análisis comparado de los cinco templos fundacionales de Guadalajara permite reconstruir un mapa complejo de territorialización religiosa, estructuración urbana y producción simbólica en el periodo colonial, con resonancias que alcanzan la Guadalajara contemporánea. Lejos de constituir simples edificaciones litúrgicas, estos templos actuaron como nodos estratégicos de articulación espacial y cultural, a través de los cuales se instauró un nuevo régimen de poder, sentido y pertenencia.

En todos los casos analizados, los templos funcionaron como dispositivos de ordenamiento territorial. Su emplazamiento, sus orientaciones y su integración con la traza urbana no respondieron al azar, sino a una planificación meticulosa donde confluyeron racionalidades teológicas, militares y políticas. La Catedral, por ejemplo, consolidó la centralidad de la Plaza Mayor como espacio de confluencia entre el poder civil y eclesiástico, mientras que templos como San José y San Sebastián de Analco materializaron estrategias de evangelización y control sobre poblaciones indígenas a través de la espacialización del culto (Gutiérrez, 1992; Gruzinski, 1995).

Estos templos no solo marcaron centralidades arquitectónicas, sino también centralidades simbólicas. La arquitectura religiosa fue uno de los principales vectores mediante los cuales se impuso un imaginario católico y se transformó el paisaje urbano. Sin embargo, este proceso no fue unilateral: las comunidades locales también participaron en la resignificación de los templos, hibridando prácticas, reinterpretando símbolos y apropiándose activamente de los espacios. En este sentido, los templos pueden entenderse como palimpsestos donde se superponen órdenes coloniales y resistencias culturales (Nora, 1984; Smith, 2006).

Desde la perspectiva de la antropología del espacio, los templos funcionaron como “lugares antropológicos” (Augé, 1993), es decir, como espacios cargados de historia, afecto y sentido colectivo. Su rol excede la dimensión litúrgica: operaron como organizadores del tiempo social mediante campanas, fiestas y calendarios rituales; como centros de cohesión barrial en contextos de exclusión institucional; y como escenarios de movilización comunitaria frente a procesos de secularización, despojo o turistificación.

Particularmente el caso de los templos periféricos como San José y San Sebastián de Analco ilustra la lógica dual del urbanismo virreinal: un centro visible, monumentalizado y hegemónico, y una periferia religiosa de escala barrial, vital y resistente. Estos templos expresan una territorialidad alternativa, vinculada a poblaciones indígenas y mestizas que, a través de sus prácticas devocionales, mantuvieron una continuidad simbólica y social a pesar de la marginación oficial. Esta tensión entre visibilidad patrimonial e invisibilidad estructural es un rasgo común en los procesos de patrimonialización en América Latina (Choay, 1992; González Martínez, 2014).

En el caso de los conjuntos conventuales, como San Francisco de Asís y San Agustín, se observa una dimensión educativa e intelectual que excede lo estrictamente devocional. Estos espacios operaron como centros de saber, de formación doctrinal y de circulación de ideas,

articulando redes territoriales de conocimiento religioso en el occidente novohispano. Su análisis permite complejizar la comprensión de la arquitectura religiosa no sólo como expresión estética, sino como tecnología de poder epistémico (Escalante Gonzalbo, 2008).

Asimismo, el análisis evidencia cómo los templos han sido objeto de múltiples resignificaciones históricas. Durante el siglo XIX, fueron escenarios de disputa entre el liberalismo secular y la Iglesia católica, particularmente en el marco de las Leyes de Reforma y la desamortización de bienes eclesiásticos. En el siglo XX, muchos de ellos resistieron los embates de la Guerra Cristera y de la política laica posrevolucionaria, consolidando su rol como espacios de memoria religiosa y cohesión comunitaria. Estos procesos confirman que los templos no son vestigios pasivos del pasado, sino actores activos en la historia social del territorio (Larkin, 2004; Riegl, 1999).

El análisis patrimonial revela también los efectos de la instrumentalización turística de los templos. Mientras que la Catedral ha sido monumentalizada y convertida en ícono urbano, otros templos han sido invisibilizados en los discursos oficiales, pese a su vitalidad simbólica. Este desequilibrio plantea preguntas éticas sobre los criterios de selección patrimonial y las políticas públicas que privilegian el valor estético o económico por encima de la función social y espiritual de los espacios sagrados (Smith, 2006; García Canclini, 1999).

En ese sentido, el caso de San Agustín resulta paradigmático: su exclusión de los circuitos turísticos le ha permitido conservar una atmósfera de autenticidad y una relación íntima con su comunidad. Este fenómeno cuestiona la noción convencional de “puesta en valor” y sugiere que la conservación no siempre implica visibilización, sino a veces protección contra la sobreexposición.

A nivel metodológico, el abordaje comparativo ha sido fundamental para evidenciar tanto las regularidades como las especificidades de cada templo. La combinación de análisis histórico-documental, revisión arquitectónica, lectura cartográfica y crítica patrimonial ha permitido construir una interpretación densa, situada y multidimensional de la arquitectura religiosa como factor estructurante del territorio urbano.

Finalmente, la discusión abre un campo de reflexión sobre la necesidad de políticas patrimoniales más inclusivas, que reconozcan la diversidad de funciones, memorias y significados que los templos aún detentan. Frente a una visión museográfica del patrimonio, se propone una lectura de los templos como espacios vivos, en los que se negocia constantemente la relación entre pasado, presente y futuro; entre memoria, identidad y territorio.

4.7 Implicaciones para turismo cultural y gestión del patrimonio religioso

Los hallazgos del estudio adquieren particular relevancia para los debates contemporáneos sobre turismo cultural, dado que los templos analizados operan como nodos de interpretación histórica y como recursos patrimoniales en itinerarios urbanos que articulan experiencia estética, práctica devocional y consumo cultural. En términos de gestión, la evidencia sugiere que la activación turística de estos espacios debe evitar enfoques

exclusivamente monumentalistas que reproduzcan el discurso patrimonial autorizado (Smith, 2006) y, en su lugar, incorporar mediaciones interpretativas sensibles a la memoria barrial, a los usos religiosos vigentes y a la diversidad de actores sociales implicados.

Desde una perspectiva aplicada, la planificación de circuitos patrimoniales vinculados a arquitectura sacra en ciudades históricas puede beneficiarse de: i) criterios de capacidad de carga y manejo de flujos en zonas de alta centralidad; ii) señalética e interpretación que reconozca trayectorias indígenas y populares frecuentemente invisibilizadas; iii) esquemas de gobernanza colaborativa entre autoridades culturales, custodios religiosos y comunidades locales; y iv) lineamientos de conservación que consideren el patrimonio religioso como bien cultural vivo, en consonancia con enfoques internacionales sobre paisaje urbano histórico y salvaguardia de valores culturales (UNESCO, 2011; UNESCO, 2008).

Tabla 1. Síntesis comparativa de territorialidad simbólica y consideraciones de gestión.

Templo (fecha)	Rol territorial/simbólico	Gestión patrimonial y turismo cultural
San José de Analco (1543)	Evangelización en los márgenes; orden centro-periferia	Interpretación comunitaria; evitar folklorización
San Sebastián de Analco (c. 1550)	Cohesión barrial; resistencia simbólica	Mediación intercultural; rutas inclusivas
Catedral (1561)	Centralidad institucional; hegemonía simbólica	Gestión de flujos; lectura crítica del poder
San Francisco de Asís (1580)	Complejidad conventual; resiliencia urbana	Narrativas multicasas; articulación con entorno
San Agustín (1587)	Espacio intelectual; tensiones autenticidad-turismo	Uso cultural controlado; salvaguardia de atmósfera

Como se sintetiza en la Tabla 1, la comparación entre los cinco templos permite identificar diferencias sustantivas en sus funciones territoriales y en las estrategias de gestión que demanda cada caso. Los templos situados en los márgenes históricos, como San José de Analco y San Sebastián de Analco, remiten a procesos de evangelización, cohesión barrial y persistencia de memorias subalternas, por lo que requieren mediaciones interpretativas de base comunitaria y enfoques de turismo cultural que eviten su folklorización. En contraste, la Catedral concentra una centralidad institucional y simbólica que obliga a atender el manejo de flujos, la saturación turística y la necesidad de promover lecturas críticas sobre las relaciones entre religión, poder y orden urbano. Finalmente, los casos de San Francisco de Asís y San Agustín evidencian una territorialidad vinculada a la complejidad conventual, la producción de saberes y las tensiones entre autenticidad, conservación y uso turístico, lo que demanda modelos de activación cultural cuidadosamente regulados. En conjunto, la tabla muestra que no existe una estrategia única de aprovechamiento patrimonial, sino que cada

templo exige criterios diferenciados de interpretación, conservación y gestión turística en función de su trayectoria histórica, su localización urbana y su densidad simbólica.

5. CONCLUSIONES

El estudio de los cinco templos fundacionales de Guadalajara confirma que la arquitectura religiosa no puede ser comprendida únicamente como expresión artística o litúrgica, sino que constituye un componente estructural del proceso de formación territorial, social y simbólica de la ciudad colonial y de sus prolongaciones contemporáneas. Estos templos fueron agentes activos en la configuración del espacio urbano, en la producción de centralidades y periferias, y en la instauración de un orden cultural y político basado en la hegemonía católica.

Cada uno de los casos analizados muestra cómo el templo actúa como nodo articulador del territorio, ya sea desde el centro (como en el caso de la Catedral) o desde los márgenes (como en San José y San Sebastián de Analco). Esta arquitectura religiosa no se limitó a materializar el poder eclesiástico, sino que también organizó el tiempo social, disciplinó los cuerpos mediante rituales, y codificó las jerarquías sociales a través de su presencia monumental o de su escala barrial.

Los templos conventuales, como San Francisco y San Agustín, permiten ver además una dimensión intelectual y educativa de la territorialización religiosa, que no ha sido suficientemente atendida en los estudios patrimoniales urbanos. Estos espacios no solo albergaban la práctica espiritual, sino también la producción de saberes, el debate teológico y la formación de cuadros clericales que estructuraron ideológicamente el territorio novohispano.

La permanencia de estos templos como espacios funcionales y simbólicos confirma su carácter de patrimonio vivo. A pesar de los procesos de secularización, desamortización, modernización urbana y turistificación, los templos han mantenido su centralidad comunitaria, adaptando sus usos sin perder su sentido profundo como lugares de memoria, identidad y resistencia cultural. En ellos se entrecruzan memorias hegemónicas y subalternas, afectos colectivos y disputas por la interpretación del pasado.

Esta investigación demuestra que la patrimonialización de los templos no debe limitarse a su dimensión estética ni a su potencial turístico. Es necesario adoptar un enfoque multidimensional e interdisciplinario que considere su historia social, su inscripción territorial y su función simbólica actual. La inclusión de voces comunitarias, la atención a prácticas vivas y la crítica a la lógica mercantil del patrimonio resultan fundamentales para una gestión cultural más ética y sostenible.

Desde el punto de vista teórico, se propone pensar los templos como “actores territoriales” que no solo ocupan un lugar en el espacio, sino que lo producen, lo significan y lo disputan. Esta categoría permite superar las lecturas objetualistas del patrimonio y avanzar hacia una comprensión relacional del espacio religioso, como resultado de prácticas históricas, afectivas y políticas que lo dotan de sentido.

A nivel metodológico, la investigación comparativa y transdisciplinaria ha demostrado ser útil para captar las complejidades del fenómeno. La integración de fuentes históricas, análisis arquitectónico, revisión cartográfica y crítica patrimonial ha permitido construir una narrativa densa y situada que articula pasado y presente, forma y función, estructura y subjetividad.

Finalmente, este estudio invita a replantear la relación entre ciudad, patrimonio y religiosidad. En un contexto de creciente instrumentalización turística del patrimonio, urge reconocer que los templos coloniales no son meros objetos del pasado, sino territorios en disputa, memorias en práctica y escenarios donde se siguen jugando los sentidos de lo urbano, lo sagrado y lo común. Su estudio y conservación exigen, por tanto, una mirada crítica, situada y profundamente comprometida con la dimensión viva del patrimonio.

5.1 Aportes transferibles y agenda de investigación

Más allá del caso de Guadalajara, el análisis aporta un marco transferible para comprender cómo la arquitectura sacra en ciudades coloniales articula territorialidades simbólicas que persisten y se reconfiguran en el presente. La lectura comparativa de centralidades y márgenes permite identificar patrones útiles para otros contextos iberoamericanos: i) la producción de jerarquías urbanas mediante emplazamientos religiosos; ii) la persistencia de memorias barriales en templos periféricos; y iii) la tensión entre usos vivos y narrativas patrimoniales institucionales.

Como limitación principal, el estudio se apoya en fuentes documentales y análisis interpretativo sin etnografía directa con usuarios, custodios y comunidades vinculadas a los templos. Futuras investigaciones podrían profundizar, mediante trabajo de campo, en la experiencia de visitantes y peregrinos, en las economías locales asociadas al turismo cultural y en los efectos diferenciales de la patrimonialización sobre grupos sociales específicos.

BIBLIOGRAFÍA

- Augé, M. (1993). *Los no lugares: Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa.
- Bargellini, C. (2001). *La arquitectura religiosa en Nueva España (siglos XVI–XVIII)*. Fondo de Cultura Económica.
- Burke, P. (1997). *Varieties of cultural history*. Cornell University Press.
- Byrne, D. (2008). Heritage as social action. In Fairclough, G., Harrison, R., Jameson, J. H. & Schofield, J. (Eds.), *The heritage reader*, pp. 149–173. Routledge.
- Chirikure, S., Manyanga, M., Ndoro, W. & Pwiti, G. (2010). Unfulfilled promises? Heritage management and community participation at some of Africa’s cultural heritage sites. *Int. J. Herit. Stud.*, 16(1–2), 30–44.
- Choay, F. (1992). *L’allégorie du patrimoine*. Éditions du Seuil.

- Escalante, P. (2008). Educación, evangelización y colonización en la Nueva España. El Colegio de México.
- García, N. (1992). Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Grijalbo.
- García, N. (1999). La globalización imaginada. Paidós.
- González, P. (2014). Patrimonio y ciudad: Procesos de patrimonialización en centros históricos de México. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Gruzinski, S. (1995). La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI–XVIII. Fondo de Cultura Económica.
- Gutiérrez, R. (1992). Historia de la ciudad iberoamericana. Universidad Nacional de Quilmes.
- Hardoy, J. E. (1972). Urban planning in pre-Columbian America. George Braziller.
- Harvey, D. (2003). Espacios de esperanza. Akal.
- Hervieu-Léger, D. (2001). La religión en movimiento: El peregrino y el convertido. Ediciones del Serbal.
- Kagan, R. (2000). Urban images of the Hispanic world, 1493–1793. Yale University Press.
- Kubler, G. (1985). La arquitectura mexicana del siglo XVI. Fondo de Cultura Económica.
- Larkin, B. (2004). Decomposing modernity: History and hierarchy after development. In Appadurai, A. (Ed.), *Globalization*, pp. 145–172. Duke University Press.
- Lefebvre, H. (2013). La producción del espacio. Capitán Swing.
- Martínez, A. (2014). Religiosidad y espacio público en Guadalajara: De lo barrial a lo turístico. *Estud. Cult. Contemp.*, 20(39), 25–46.
- Moya, J. (1992). Arquitectura religiosa del siglo XVI en México. Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM.
- Mumford, L. (1961). The city in history: Its origins, its transformations, and its prospects. Harcourt, Brace & World.
- Nora, P. (1984). Les lieux de mémoire. La République. Gallimard.
- Prats, L. (1997). Antropología y patrimonio. Ariel.
- Ribeiro, A. (2019). Towards a decolonial heritage studies. *Int. J. Herit. Stud.*, 25(3), 197–208.
- Riegl, A. (1999). El culto moderno a los monumentos: Caracteres y origen. Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico.

Journal of Tourism and Heritage Research (2026), vol. 9, nº 1, pp. 129-149, Martinez, R.
“Foundational Churches and Symbolic Territoriality: Religion, Space, and Memory in
Colonial Guadalajara”

Ruiz Razura, R. (2019). *Guadalajara colonial: Arquitectura y sociedad (siglos XVI al XIX)*.
Universidad de Guadalajara.

Smith, L. (2006). *Uses of heritage*. Routledge.

Toussaint, M. (1972). *Arte colonial en México*. Instituto de Investigaciones Estéticas,
UNAM.