

# El espacio y su función inculturada en el templo colonial venezolano: imaginario y patrimonio. Caso el templo de la ciudad de Mérida<sup>1</sup>

Luis Alfonso Rodríguez Carrero

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES  
MÉRIDA- VENEZUELA  
alfonsorodriguez80@gmail.com

## Resumen

La presente investigación tiene como objetivo comprender el espacio arquitectónico católico en Venezuela. Para el acercamiento se establecen dos parámetros. El primero, la función y concepción religiosa como espacio de patrimonio, proponiendo una aproximación al recinto cultural de la ciudad de Mérida en su proceso de templo parroquial a catedral, entre los años 1559-1812, proceso que justifica el llamado *funcionalismo inculturado*. El segundo parámetro, el espacio concebido para la expresión religiosa, donde se inserta desde la apropiación del entorno en el cual se construye hasta los imaginarios que se designan de forma intangible y se proyectan de forma tangible. De ese modo, se realiza una conceptualización de trabajos previos que han tratado el tema de la arquitectura católica, generada durante la colonia en Venezuela. Posteriormente, se incursiona en la revisión de las propuestas de comprensión de esos espacios, que conlleva al replanteamiento de dichos enfoques y la conformación de una simbiosis teórica. Así, se busca explicar el espacio arquitectónico en un tiempo y lugar determinados, como espacio inculturado, que deviene de la adaptación del evangelio al lugar donde se hace presente y conforma un bien patrimonial de la cultura.

**Palabras clave:** arquitectura colonial, inculturación, templo, imaginario, patrimonio.

---

<sup>1</sup> Este proyecto es financiado por el CDCHTA a través del código AR- 98-15-10-B, por tanto nuestro agradecimiento a esta dependencia de la Universidad de Los Andes que contribuye con el desarrollo del conocimiento y la investigación.

## **Space and its Inculturated Function in the Venezuelan Colonial Temple: Imaginary and Heritage. Merida City Case Study**

### **Abstract**

The present investigation has like objective understand the catholic architectural space in Venezuela. For the approach, two parameters are established. The first, the function and religious concept as heritage space, proposing an approach to the cultural site of the city of Mérida in its process of parish church to cathedral, between 1559-1812, a process that justifies the so-called inculturated functionalism. The second parameter, the space designed for religious expression, where it is inserted from the appropriation of the environment in which it is constructed to the imaginary ones that are designed intangibly and are created in a tangible way. In this way, a conceptualization of previous works that have dealt with the topic of Catholic architecture, generated during the colony in Venezuela, is carried out. Afterwards, the revision of the comprehension proposals of these spaces was investigated, which led to the rethinking of the same and the conformation of a theoretical symbiosis. Thus, the aim is to explain the architectural space at a specific time and place, as an inculturated space, which becomes the adaptation of the Gospel to the place where it is present and forms a patrimonial asset of culture.

**Keywords:** colonial architecture, inculturation, temple, imaginary, heritage.

### **1. Aproximaciones y comprensiones de la arquitectura colonial católica**

El estudio del espacio y su función en los templos que tienen desarrollo durante el período histórico denominado Colonial de la actual Venezuela, a partir del encuentro de las dos culturas en el año de 1498 hasta el año de 1810 con la aparición de la Primera República, ha sido fuente de discusiones por parte de los investigadores. En consecuencia, en el presente trabajo se busca establecer una postura crítica a través de una revalorización de estas teorías, con la finalidad de crear un criterio conciliatorio entre las propuestas, disertando entre cada uno de los valorativos planteados por los autores y reflexionando en torno a los cambios que se generan del templo parroquial a sede catedralicia de la ciudad de Mérida (1559-1812).

Sin embargo, como antecedentes historiográficos se debe señalar que la arquitectura colonial en Venezuela ha sido muy poco estudiada en términos generales, aunque el caso de los templos ha sido tomado con mayor énfasis, sin que por esto se exima la función del historiador, historiador del arte y del arquitecto, pues si es cierto que los referentes históricos se encuentran en un sinnúmero de cronistas y viajeros, al igual que en los documentos de fundación de pueblos y ciudades, fabricas, entre otros, la

revisión archivística y la crítica de la arquitectura de este período es escasa.

Desde el caso de estudios particulares surgen comprensiones de esos bienes desde distintas disciplinas científico-humanísticas, enfocados mayormente en la revalorización histórica, artística y/o estética, teniendo un desarrollo cronológico que parten de la década de 1950, con Graziano Gasparini, como se verá más adelante. Así, en las décadas de 1960 y 1970, Otaduy (1967, 1973), plantea el reconocimiento de las iglesias de la Antigua Caracas como parte de la memoria colectiva que configuraban el espacio. Para la década de 1980, Velásquez (1982) realiza una aproximación arquitectónica a la Iglesia Matriz de San Buenaventura de Ejido, como monumento relevante dentro de las edificaciones del entorno; Rosauo (1984) inserta el monumento arquitectónico, la iglesia del Santísimo Cristo del Buen Viaje de Pampatar, a la historiografía venezolana por medio del reconocimiento histórico, artístico y cultural; Torres (1986), propone los estudios de la iglesia matriz de Barinas a través de la aproximación historiográfica, y para cerrar ese lapso, Duarte y Gasparini (1989), estudian el monumento arquitectónico de la Catedral de Caracas, desde un enfoque netamente contextualista.

En la década de 1990, Torres (1993) retoma el tema de los edificios católicos de la colonia y estudia el desarrollo eclesiástico-arquitectónico de la Catedral de Mérida; por otra parte, Becerra (1998), ahora con fines de reconstrucción arquitectónica, inserta los datos históricos de la Catedral de San Cristóbal, estado Táchira, que se habían generado por cronistas. Estas incipientes interacciones con la arquitectura católica local, tiene mayor auge a partir del año 2000, tal como se observa a continuación.

León (2000) en conjunto con grupo de estudiantes de Historia del Arte de la Universidad de Los Andes, recopilan una serie de datos históricos y levantamientos de plantas de los edificios de culto que están circunscritos en la ciudad de Mérida, publica un catálogo del patrimonio eclesiástico edificado; Fernández (2000), da continuidad al acercamiento histórico cultural de la Catedral de Mérida planteado por Torres; Araque (2002), consolida su propuesta de estudio histórico-social del Templo San Juan Bautista de Duaca, con la reconstrucción de datos que permitieron el levantamiento del edificio; Arias (2003), toma como objeto de estudio la Iglesia de San Miguel de Boconó del estado Trujillo para realizar la inclusión de este monumento en la historiografía de la arquitectura venezolana; Pintó (2004), por su parte, se plantea el análisis espacial del templo Nuestra Señora del Tocuyo del estado Lara, partiendo de la incursión en la historia eclesiástica y los niveles de interpretación de Norberg Schulz; Ivanova (2005), consolida la interpretación del espacio sacro de la iglesia de Nuestra Señora del

Carmen de la ciudad de Mérida a partir de la propuesta de Mircea Eliade de la fenomenología de la religión; sin por esto restar importancia a algunos articulistas de revistas especializadas, tanto nacionales como internacionales, tal es caso de García (1986).

No obstante, en medio de esas visiones o formas de ver el objeto cultural religioso, tal como es el edificio de culto, para el caso de Venezuela en el período colonial, se han hecho pioneros de la investigación en este ámbito tres autores, Gasparini (1976), Noriega (1975) y Arellano (1988), de quienes se revisarán sus planteamientos, formas de interpretar el espacio e incidencias de sus planteamientos en futuras investigaciones.

## **2. El templo colonial venezolano, como bienes patrimoniales, por Graziano Gasparini**

Este arquitecto, crítico, restaurador y profesor de la Universidad Central de Venezuela, con el trabajo que titula *Templos coloniales de Venezuela* (1976), reúne a modo de catálogo historiado los edificios católicos construidos entre los siglos XVI al XVIII, ya sean que se encuentren en prácticas rituales o en ruinas, mostrando sus características físico-espaciales, sus incidencias sociales y los estados de conservación que presentan para el momento de la investigación, llegando este trabajo a convertirse en un aporte de referencia obligada para conocer el patrimonio eclesiástico construido en este período.

El texto, redactado a finales de la década de los años de 1950, y con algunos cambios en la segunda edición, pregona la idea de reconocimiento e identidad que fluctúa en Venezuela con referencia al recinto católico-sacro como punto de interés socio-cultural, haciéndose acreedor este autor de ser pionero en confrontar la importancia de estos bienes inmuebles, en contraposición a los ideales de modernidad que dominaba la época, aunque reconoce Gasparini (1976) ya en el prólogo de esta edición que el texto está sujeto por una descripción continua del objeto cultural y organizado en tres regiones geográficas, que determinan la estructura formal.

Así, Gasparini (1976) en la primera región o *región oriental* registra treinta (30) edificaciones, de las cuales quince (15) están en buenas condiciones, dos (2) en proceso de restauración, ocho (8) en ruinas, cuatro (4) en desaparición total y una (1) restaurada solo como monumento histórico, sin cumplir la función de origen (ver Gráfico N° 01). La segunda región o *región occidental*, la conforman según el registro cuarenta (40) edificios de culto, estando treinta (30) de éstos en buen estado, que conforman la

mayoría, mientras que, del restante tres (3) están en ruinas y solo hace mención de uno (1) como desaparecido en su totalidad, aunque alude a la pérdidas de varios más, sin mencionarlos, adjudicando como razones los factores naturales y la intervención del hombre (ver Gráfico N° 02). Para la tercera región o tal como la llama Gasparini, *región central*, se registran veintinueve (29) recintos católico-sacros, donde veintiséis (26) están en buenas condiciones, dos (2) desaparecidos por transformaciones urbanas, y uno (1) restaurado y conservado pero con otra aplicabilidad, perdiendo su condición cultural (ver Gráfico N° 02).

La organización de estos edificios de culto, por parte del autor, manifiestan la existencia de noventa y nueve (99) monumentos, en sus distintas condiciones, haciéndose así por primera vez un inventario de los monumentos religiosos católicos de Venezuela, quedando sintetizados en los cuadros siguientes.

**Gráfico N° 01**

*Templos registrados por Graziano Gasparini en la Región Oriental de Venezuela.*

Realizado por: el autor, 2015.

REGIÓN ORIENTAL						
Estados	conservados/restaurados	En proceso de restauración	Ruinas	Desaparición total	Restauración sin funcionalidad	Total
Nueva Esparta	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Templo de Ntra. Sra. de la Asunción Margarita</li> <li>• Templo de San José de Paraguaná</li> <li>• Iglesia de Pamptar</li> <li>• Iglesia Mayor de Santa Ana</li> <li>• Templo de Los Robles</li> </ul>			<ul style="list-style-type: none"> <li>• Iglesia de Santiago de Cubagua</li> </ul>		6 referencias
Sucre	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Iglesia de Arenas</li> <li>• Iglesia de Cummacao</li> </ul>		<ul style="list-style-type: none"> <li>• Iglesia de San Fernando</li> <li>• Iglesia de San Lorenzo</li> <li>• Iglesia de Aricagua</li> <li>• Iglesia de Casturo</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Iglesia de Santa Cruz</li> <li>• Iglesia de Caripano</li> </ul>		8 referencias
Monagas	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Templo de San Antonio de Maturín</li> <li>• Templo de San Francisco</li> <li>• Iglesia de Guanaguana</li> </ul>		<ul style="list-style-type: none"> <li>• Iglesia de San Félix</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Templo de Caripe</li> </ul>		5 referencias
Anzoátegui	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Iglesia de San Cristóbal, originalmente a Santa Eulalia, de Barcelona</li> <li>• Iglesia de Ntra. Sra. de la Concepción de Piritu</li> <li>• Iglesia de Ntra. Sra. de Clarines</li> <li>• Iglesia Ntra. Sra. del Pilar</li> <li>• Templo de San Mateo</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Iglesia de Caigua</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Iglesia de San Felipe Neri</li> <li>• Templo de Grataquihe</li> <li>• Iglesia de San Lorenzo</li> </ul>			9 referencias
Bolívar		<ul style="list-style-type: none"> <li>• Iglesia Parroquial (hoy día catedral) de Ciudad Bolívar</li> </ul>			<ul style="list-style-type: none"> <li>• Templo (sin función) de la Purísima Concepción de Caroni</li> </ul>	2 referencias
Total	15 templos conservados	2 en proceso de restauración	8 templos en ruinas	4 templos desaparecidos	1 templo sin función cultural	30 referencias

**Gráfico N° 02**

*Templos registrados por Graziano Gasparini en la Región Central de Venezuela.*

Realizado por: el autor, 2015.

REGIÓN CENTRAL				
Estados	conservados/restaurados	Desaparición total	Restauración sin funcionalidad	Total
Distrito Federal	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Catedral de Caracas</li> <li>• Templo de San Francisco</li> <li>• Templo de la Candelaria</li> <li>• Iglesia parroquial de Altavista</li> <li>• Iglesia de las Mercedes</li> <li>• Iglesia de Ntra. Sra. del Rosario de Mazarzo</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Iglesia del Convento de San Jacinto</li> <li>• Iglesia de San Pablo</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Iglesia de la Trinidad (Hoy, Panteón nacional)</li> </ul>	9 referencias
Miranda	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Iglesia de Pezare</li> <li>• Iglesia de Baruta</li> <li>• Iglesia de El Hatillo</li> <li>• Iglesia de San Francisco de Yare</li> <li>• Templo de Santa Lúcia</li> </ul>			5 referencias
Áragua	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Templo Ntra. Sra. de Guadalupe de la Victoria</li> <li>• Capilla de Ntra. Sra. de La Candelaria</li> <li>• Iglesia parroquial de San Marcos</li> <li>• Templo de Ntra. Sra. de la Candelaria de Tucumao</li> <li>• Templo de Ntra. Sra. José (hoy, catedral) de Maracay</li> <li>• Templo de San Sebastián</li> </ul>			6 referencias
Carabobo	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Catedral de Valencia</li> <li>• Templo de Ntra. Sra. de Begota de Niquinagua</li> </ul>			2 referencias
Córdoba	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Templo (hoy, catedral) de la Inmaculada Concepción de San Carlos</li> <li>• Templo de Santo Domingo</li> <li>• Iglesia de San Juan Bautista</li> <li>• Iglesia de San Juan Bautista del Pao</li> </ul>			4 referencias
Guárico	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Iglesia de San Rafael de Orinoco</li> <li>• Templo de Santa Catalina de Sena de Parapara</li> </ul>			3 referencias
Total	36 templos conservados	2 templos desaparecidos	1 templo sin función cultural	29 referencias

**Gráfico N° 03**

*Templos registrados por Graziano Gasparini en la Región Occidental de Venezuela*  
 Realizado por: el autor, 2015.

REGIÓN OCCIDENTAL				
Estados	conservados/restaurados	Ruinas	Desaparición total	Total
Falcón	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ Iglesia (hoy, catedral) de Coro</li> <li>■ Capilla de San Clemente</li> <li>■ Capilla de San Nicolás</li> <li>■ Iglesia de Santa Ana de Paraguariá</li> <li>■ Iglesia de San Nicolás de Bari de <b>Momp.</b></li> <li>■ Iglesia del Carrizal</li> <li>■ Iglesia de San Miguel Arcángel de <b>Canagabó</b></li> <li>■ Iglesia de Nra. Sra. de las Mercedes de <b>Bosquí</b></li> <li>■ Iglesia Nra. Sra. del Rosario de <b>Chagueta</b></li> <li>■ Iglesia de San Luis</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ Templo del Convento de Santo Domingo</li> <li>■ Templo de Santa Ana</li> </ul>		10 referencias
Lara	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ Iglesia Parroquial San Juan Bautista de Carera</li> <li>■ Capilla del Calvario- Carera</li> <li>■ Templo de Arenalés</li> <li>■ Templo de <b>Siquiniquá</b></li> <li>■ Templo (hoy, catedral) de la Inmaculada Concepción de Barquisimeto</li> <li>■ Templo de Cabudare</li> <li>■ Capilla de Nra. Sra. de Altagracia de <b>Quibor</b></li> <li>■ Iglesia Parroquial de <b>Quibor</b></li> <li>■ Iglesia Parroquial de la Concepción del Tocuyo</li> <li>■ Templo del Convento de San Francisco</li> <li>■ Iglesia parroquial de Santa Lucea de <b>Veraguana</b></li> </ul>			13 referencias
Yaracuy				1 referencia
Pompososa	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ Templo de Nra. Sra. del Pilar de Zaragoza de Acaure</li> <li>■ Templo de Ojipito</li> <li>■ Iglesia parroquial (hoy, Basílica) de Guacara</li> <li>■ Templo de la Virgen del Pilar (hoy, catedral)</li> <li>■ Templo San Nicolás de Mira de Obispos</li> <li>■ Templo de Ciudad de Niramas</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ Templo de San Rafael de las <b>Guasdas</b></li> </ul>		4 referencias
Barrinas	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ Templo de la Virgen del Pilar (hoy, catedral)</li> <li>■ Templo de Ciudad de Niramas</li> </ul>			3 referencias
Trujillo	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ Templo (hoy, catedral) de Nra. Sra. de la Paz</li> <li>■ Templo de San Jacinto</li> <li>■ Templo San Miguel</li> <li>■ Templo de <b>Bubense</b></li> <li>■ Capilla de Eranqueles</li> </ul>			4 referencias
Mérida	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ Capilla de Eranqueles</li> </ul>			1 referencia
Tachira	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ Catedral de San Cristóbal (posterior al período de estuño)</li> <li>■ Templo (hoy, catedral) de Maracabó (posterior al período de estuño)</li> </ul>			1 referencia
Zulia	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ Capilla de Santa Ana</li> <li>■ Iglesia de San Felipe Neri</li> </ul>			3 referencias
Total	36 templos conservados	3 templos en ruinas	1 templo desaparecido	40 referencias

Durante la descripción e inserción de datos históricos en los monumentos, Gasparini (1976) ejerce juicios de valor para con esta arquitectura, siendo reiterativo la calificación de *modesta, sencilla, austera, ingenua*, sin dar mayores explicaciones que expongan las causas de las mismas. Sin embargo, el mismo autor en el trabajo que titula *La arquitectura colonial en Venezuela* (1965), establece sistemas comparativos con otros países de América Latina, que le lleva a aseverar que la poca envergadura de estos edificios se debe a condiciones económicas y políticas que circundaron este territorio.

En virtud a esas posturas críticas, Gasparini ha sido calificado de materialista histórico desde el ámbito de la arquitectura, por establecer la relación sociedad-edificio, desde el contextualismo, aunque en algunas oportunidades es valorado por el interés en el concepto de espacio arquitectónico, tal como refiere en el texto *Análisis crítico de la historiografía arquitectónica del barroco en América* (1967), donde se propone enfatizar en la falta de interpretación espacial de la arquitectura, señalando que:

...persiste el error de considerar a la arquitectura como un fenómeno plástico, de analizarla superficialmente y sobre todo de no considerar lo específicamente arquitectónico; en otras palabras aquello que como arte le hace diferente tanto de la pintura como de la escultura (p.31).

### **3. Función espacial del templo colonial en Venezuela, por Simón Noriega**

El historiador del arte, crítico y profesor de la Universidad de Los Andes, en su tesis doctoral *El carácter de la arquitectura colonial en Venezuela* (1975), realiza una revisión exhaustiva de la producción historiográfica que concierne al tema de la arquitectura colonial generada hasta la época en que escribe, primero desde el concepto venezolano y posteriormente ampliado a los criterios de la historiografía iberoamericana; permitiéndose plantear el autor con estos postulados teóricos una definición de la arquitectura colonial en Venezuela y en especial al caso de estudio, la Catedral de Caracas.

Dentro de su búsqueda gnoseológica se plantea explicar la arquitectura católica para el culto del período definido como un hecho de signo y carácter que conlleva a ver el edificio desde la perspectiva de obras de arte, en su condición de utilitaria y funcional por excelencia, pero aun así, resaltando en sus intitulados el apelativo de *modesta* para con estas construcciones. Esta concepción a su vez, le permite a Noriega (1975) marcar algunos postulados, que se describen de la manera siguiente:

- El factor económico-social no es determinante para con las manifestaciones artísticas, sólo es un complemento explicativo.
- Se debe desvincular el hecho meramente constructivo o tectónico y la arquitectura entendida como realidad pura o esencialmente creativa.
- La subvaloración de la arquitectura colonial en Venezuela, desde la visión meramente artística, resulta inadecuada.
- Lo modestia de la arquitectura colonial en Venezuela está determinada por reducidas dimensiones en los edificios religiosos, la inexistencia de palacios y la pobreza en decoración, al igual que, la irrisoria suntuosidad de las construcciones y la poca calidad de los materiales de construcción.
- Incapacidad técnica de los aborígenes, aunque no supedita a la arquitectura, como hecho artístico.
- Ausencia de un tema espacial, que cree un estilo propio en América, contrapuesto a Europa.
- Primacía de la funcionalidad sobre la forma, advertida, según el autor, por Villanueva, quien consideró la valorización de los materiales, pero como factor fundamental, el hecho de ser edificaciones propicias al clima y la luz, que se adaptan al paisaje, consideraciones algunas de estas plasmadas en las leyes de Felipe II.

Los indicadores recién mencionados, según el autor, consolidan la arquitectura colonial en Venezuela y son punto de referencia en los edificios católicos, considerando que en éstos se concentra la empresa religiosa por ser la fuente de penetración ideológica y por ende la mayor expresión de la sociedad, fusionando así *religión* y *función*. Este medio le lleva a Noriega (1976) a analizar la situación de la religión católica, partiendo con la comprensión de la llamada cultura arquitectónica venezolana, factor que perfila desde otras disciplinas artísticas, como la pintura y la literatura, para llegar a afirmar que es claro y fundamental “...*la imposibilidad de pensar en una <cultura venezolana> como expresión propia y autónoma*” (p.120).

Para explicar esta afirmación se vale de, en primer lugar, distinguir el proceso racial originado en la conquista, como proceso indiscutible, a diferencia de lo que él define como plano de la cultura, catalogada de inexistencia de *fusión*, por el contrario expresando que, lo ocurrido en Venezuela, como en el resto de América Latina, fue una “...*absorción de la cultura de un pueblo tecnológicamente inferior por la de otro con una tecnología superior*” (1976, p.121). Las consideraciones manifiestas se concatenan con

otra afirmación, esta vez más severa, donde enuncia que, en el proceso de colonización no existió ninguna *indianización* de lo hispano, siendo una hipótesis romántica, puesto que lo indígena no sólo fue absorbido sino destruido sistemáticamente, para cerrar esta idea, cita la visión de Briceño Guerrero, quien acusa a los misioneros como los principales contribuyentes en la destrucción de la cultura indígena.

En este enfoque de contexto rechaza cualquier factor de metamorfosis cultural, concluyendo que, el fin último de los europeos fue la occidentalización del Nuevo Mundo, y desde esta perspectiva, enfoca la arquitectura, demarcando que la presencia del aborigen se manifiesta sólo en la superficie, en lo ornamental, nunca en la elaboración espacial, por tanto, las expresiones culturales generadas en estas tierras son reflejo de la clase dominante. En consecuencia, si es cierto que el perfil a afianzar el autor en este trabajo es la búsqueda o interés de la espacialidad, fruto realmente reflejado en la lectura y análisis de la obra en estudio, la Catedral de Caracas, el desarrollo de la investigación y las consolidaciones teóricas se vieron conducidas por metodologías sociológicas, aunque trata de desvincularse.

#### **4. El Templo venezolano frente al resto de América, según Fernando Arellano**

El sacerdote jesuita, investigador e historiador del arte, Fernando Arellano, en su texto *El arte hispanoamericano* (1988), realiza una relectura de los textos que plasman la producción artística en la América Hispana. En lo concerniente a Venezuela, sustenta sus posturas con las aproximaciones teóricas realizadas por Alfredo Boulton para la pintura, Carlos Duarte para la escultura y Graziano Gasparini para la arquitectura, aparte de servirse de otras fuentes de autores que han tratado este tema de forma global, tal como son Angulo Íñiguez, Marqués de Lozoya e Ignacio Marquina, quienes toman igualmente criterio frente al arte producido en tierras del Nuevo Mundo.

Para el caso de interés en la presente investigación, se busca evidenciar la intuición que emplea el autor frente al resultado de estos recintos y la repercusión en la arquitectura católica venezolana. De esta forma se muestra evadida la producción artística del siglo XVI en un primer alcance, según porque “*No es mucho lo que conserva del arte colonial venezolano correspondiente al siglo renacentista...*” (1988, p.130). Al adentrarse en el barroco hispanoamericano, dedica el capítulo *El arte colonial en Venezuela*, donde subtitula de *modesta* dicha producción, exponiendo como razones: la aparente pobreza frente a otras regiones más afortunadas; la sociedad

poco brillante y próspera debido a la limitante económica, expresa según éste, tanto por familias como por la misma jerarquía eclesiástica; y añade, finalmente, desde una visión de la antropología positivista, el no estar aliñeada con la llamada *América nuclear*, tal como se define la estructura del mundo precolombino.

Estas premisas le permiten a Arellano llegar a expresar que “*La falta de una tradición artística y cultural en el país explica por qué no pudo darse en Venezuela el mestizaje artístico que admiramos en tantas portadas de México y Perú*” (p. 218). Tal afirmación es punto de encuentro para concluir que, dicho arte no sólo es *modesto*, sino que además se puede calificar de *pobre* frente a otros países, pero también puede responder a un arte *honesto* y *sincero* respondiendo al ambiente cultural, y recurriendo así, a su texto de anterior publicación, *La Venezuela Prehispánica* (1986).

En ese orden de ideas, inicia el tema de las artes con la arquitectura religiosa en Venezuela, mencionando los templos que registra Gasparini, pero reorganizándolos por características arquitectónicas, encontrando como características generales la planta rectangular, inspirada en la tradición basilical, que consiste en la separación de la planta por tres naves a través de arcos formeros que descansan sobre columnas, frecuentemente redondas y de orden toscano; testero plano, aunque algunas veces con variantes hacia lo poligonal; escasas excepciones de cuerpos adicionales, como cruceros, ábsides o capillas laterales. En cuanto a la techumbre, está compuesta con predominancia de una armadura de pares, nudillos y tirantes, acompañándose en algunas oportunidades de cúpulas y bóvedas sobre espacios menores.

Las características recién mencionadas y ejemplificadas son medios para interrogarse Arellano (1988) sobre la producción artística en Venezuela durante el siglo XVIII, pues ahora recurre al término *lánguido*, para calificar la vida cultural y artística de estas tierras durante los dos siglos anteriores; valorando como cambio para Venezuela la fundación de la Real Compañía Guipuzcoana de Caracas, establecida en el año de 1728 y que trajo consigo, según el autor, grandes bonanza, reflejada en la actividad constructiva.

A pesar de esta bonanza y el reflejo en la arquitectura, según Arellano (1988) sigue predominando la *sencillez* y la *modestia* en las construcciones, compartiendo de esta forma la postura de Gasparini (1965), quien habla que durante el siglo XVIII en Venezuela se dio un *barroco tácito*, frase que indica la ausencia de la exuberancia decorativa que caracteriza la arquitectura de otras partes del continente y que aun así no lo denomina *barroco hispanoamericano*, puesto que lo considera una prolongación de la arquitectura europea.

Los enunciados señalados llevan a Arellano (1988) a señalar que una de las glorias de la cultura hispanoamericana es el poder hablarse de un *arte típicamente criollo*, siguiendo lo planteado por Marco Dorta (1967), quien al referirse a Venezuela expresa que este espacio geográfico permitió un estilo típico, determinado por ciertos elementos constructivos, tales como la columna y el arco; y en cuanto a las soluciones constructivas, se mantiene la planta y alzado de los orígenes, aunque surgen ciertos templos con plantas de cruz latina y mayor preponderancia en la decoración de las fachadas.

Desde estas intuiciones teóricas se puede catalogar a Arellano como un ferviente interesado por los planteamientos del *mestizaje cultural*, aunque para el caso de Venezuela produce una ruptura secuencial, puesto que tiende a tomar la línea de los intérpretes en cuestión, pero aun así, mantiene el enfoque de contexto histórico-social.

Ahora bien, estas tres formas de ver e interpretar el espacio en la arquitectura católica que se levanta en Venezuela durante la colonia, permite mostrar de inmediato la complejidad del recinto católico-sacro, como espacio vivencial, de repercusión socio-cultural y la determinante de la religión, que se expresan en la llamada *inculturación*, manifiesta en el caso de estudio: el recinto católico de la ciudad de Mérida: de templo parroquial a catedral (1559-1812).

Si anteriormente se realizó un análisis historiográfico-crítico por los máximos exponentes de la arquitectura colonial venezolana, a través del abordaje histórico- teórico, ahora corresponde incursionar en los historiadores del objeto en estudio, la *Iglesia Mayor de Mérida*, como elemento que ofrece un lugar preponderante de evidencia de los distintos y complejos procesos de la cultura arquitectónica desarrollada en el período colonial, llevando la investigación a dos representantes: García (1986, 1991) y Torres (1993).

## **5. De templo parroquial a sede catedralicia la Iglesia de la Ciudad de Mérida: un bien patrimonial imaginado**

García (1986) realiza un estudio integral del proceso fundacional de la Iglesia Mayor de Mérida entre 1589 y 1603, siendo la primera investigación a ese edificio a través de una exhaustiva revisión archivística que sustenta los antecedentes de la fábrica, el programa constructivo y los referentes arquitectónicos. En los antecedentes se encuentran datos sustanciales del primigenio recinto, describiéndolo como una construcción de materiales frágiles, tales como la paja o palma, con una rústica horconada y trama de varas de madera y caña brava, que se sujetaban con bejucos y ramazón del sitio, de tradición aborigen, llegando a afirmar que:

Del carácter provisional de este edificio, podemos asumir que la iglesia primitiva de Mérida carecía de cimientos o fundaciones, evidenciándose, no obstante, un uso inteligible de los materiales locales, y un aprovechamiento de las costumbres y cultura de los aborígenes de la región (p.1082).

A manera de acotación, García (1986) refiere que no fue sólo en Mérida donde se emplearon estos materiales, pues citando a Marco Dorta, para el caso de Venezuela, y a George Kubler (1992), quien estudia el caso de los templos coloniales en México y Markman (1966), a la arquitectura colonial de Guatemala, señalan características parecidas, postulados que lo lleva a reafirmar la propuesta de aportación tecnológica indígena, además de encontrar referencias a la intervención directa de autóctonos, señalada por personeros de la colonia, quienes consideran la mano más propicia para la construcción de los edificios religiosos, citando lo siguiente:

...estas (Iglesias) en este país se hacen solamente por los maestros prácticos en ellas sin otras reglas que las de la experiencia y uso común que no son fáciles ceñir a las de la arquitectura civil y que por lo regular no consisten en otra cosa que las cuatro paredes que se hacen de bahareque, y si por su extensión es preciso que se divida en tres naves, se hacen estas, por lo común, con pilares de unos robustos maderos (Marco Dorta, citado por García, 1986, p.1081).

Retomando el tema del incipiente edificio católico de Mérida, se puede expresar que tiene una prolongación histórica de aproximadamente treinta años; según el mismo García (1986) se origina con la llegada de los españoles a esta ciudad en 1559 hasta 1589, que es cuando realmente se comienza a construir el nuevo edificio, aunque ya la idea de sustitución había sido presentada desde 1583 por el Oidor Martín Camacho ante el Cabildo. Es igualmente interesante señalar la justificación que presenta el autor, el porqué de las características de estos edificios y la sustitución de los mismos, manifestando que es debido a las condiciones económicas por las cuales atravesaba la iglesia de la provincia de Mérida, al igual que estos primeros edificios estaban destinados a clero misionero.

Los datos del primigenio edificio permiten señalar que el espacio en cuanto a su condición física responde a un recinto de reducido tamaño, distribuido internamente desde sus orígenes por tres naves, que responden a condiciones de técnicas constructivas indiidies, pues para el sostenimiento de la techumbre empalmada era el único sistema a emplear, por otra parte, este espacio está determinado desde su condición social al arraigo

del habitante autóctono, definiendo una interrelación cultural para con los misioneros evangelizadores. Eso permite transitar a un edificio, que para García (1986), es relevante visionarlo desde dos fases, denominando la primera fase *implementación de un programa constructivo*, y la segunda *referentes arquitectónicos*.

En cuanto al *programa constructivo* de la iglesia parroquial de Mérida, que responde al factor social, García expresa que se originó con el esfuerzo manifiesto por las autoridades locales y la comunidad de blancos e indios, quienes luego de una ardua gestión ante la Corona española, lograron los recaudos necesarios para llevar adelante el nuevo edificio que se inicia propiamente su construcción en 1588, siguiendo los programas establecidos para Santa Fe y Tunja. Los *referentes arquitectónicos* son descritos por el autor de modo comparativo, luego de haber anunciado que Mérida fue privilegiada por pertenecer al Nuevo Reino de Granada. La comparación se establece entre la Iglesia Mayor de Santa Fe de Bogotá, primera construida con rangos de abolengo español y mudéjar, y la Iglesia Mayor de la Ciudad de Mérida, como eslabón terminal de verificaciones constructivas.

Concerniente al espacio físico, según García (1986), en ambos modelos las plantas de los edificios son rectangulares, de tres naves divididas por ocho pilares cada una y con vanos de ingreso por cada una de estas naves, teniendo el Templo de Santa Fe proporciones de 160 pies de largo por 80 de ancho, y el Templo Mayor de Mérida presentando una variable en cuanto a su ancho de 50 pies, pues conserva el largo, que expresado en metros se calcula en 48 x 15, adjudicando esta condición a: “*El creciente número de pobladores y la mayor disponibilidad de recursos en la capital del Nuevo Reino*” (p.1089). Además refiere que ambos esquemas elevaron sus soportes hasta la altura del punto de arranque de los arcos torales tanto del presbiterio como del portal de la nave central, y que marcaba por otra parte la preeminencia del altar del presbiterio, jerarquizando los edificios, aunque la Iglesia de Mérida se recreaba en la modestia de sus techos artesonados, aunque no por esto menos importantes, pues presentan un preciso desarrollo tecnológico, enfatizándose en el presbiterio, con techo a cuatro aguas que se articulaban a un arco toral, y se decora la mayoría de sus maderas al estilo mudéjar. Por otra parte, se refiere el blanqueado de sus paredes, la construcción del coro en la nave central, el bautisterio, púlpito y el campanario.

A partir de esos referentes históricos que utiliza García (1986) para el nuevo espacio planificado como recinto de congregación de adeptos a la fe católica, parece no tener incidencia la ideología espacial indígena, pues ya en ese edificio se pone de manifiesto los concursos para la construcción con

esquemas preestablecidos. No obstante, mientras ese edificio es connotado con una forma de pensamiento más occidental-cristiano, cumpliendo los programas de la iglesia que vienen a constituir la configuración definitiva de un espacio para la sociedad colonial, al mismo tiempo se conciben nuevos templos para el culto en la Primera Fundación de Pueblos Indios en 1586, por el Juez Poblador Bartolomé Gil Naranjo, que anuncia una continuidad con el primer edificio misional de Mérida.

La prolongación de ese edificio en el devenir, es historiado por Torres (1993), quien parte de los postulados de García, para mencionar las características espaciales y vínculos culturales que anteriormente fueron señalados. Sin embargo el tema que nos atañe, la función espacial del Templo Mayor de Mérida luego de su construcción, es visionada desde un enfoque contextualista por la autora, registrando los acontecimientos litúrgicos y lo más importante el cambio de función y designación espacial.

En cuanto al cambio de función y designación, Torres (1993) reseña que la iglesia parroquial de Mérida fundada desde 1583 estaba designada bajo la protección de San José, Patriarca de la Iglesia, teniendo como patrono la ciudad a Santiago, designación esta última desde el mismo momento de la fundación. La condición de derogar el recinto parroquial a Sede Catedralicia, según Torres, produjo el cambio de nominación, ahora bajo la protección de la Inmaculada Concepción, pasando San José a ser el patrono de la ciudad.

Este hecho tan relevante dentro de la historia eclesiástica, pero también desde la concepción espacial del recinto, por su cambio de función, de Templo Mayor a Catedral, tiene ciertas incongruencias en los datos aportados por Torres (1993) en cuanto a la fecha que se llevó a cabo, pues en primer lugar señala “...el Papa Pío VI, quien acogió positivamente los planteamientos esgrimidos por el Rey Carlos III, y erigió canónicamente, mediante la bula *Magnitudo divinae boni tatis*, del 16 de febrero de 1778,...por ende, elevó a rango de Catedral la Iglesia Parroquial de San José de Mérida...” (p.17). Posteriormente, refiere que: “No obstante en ese mismo año (1785), eleva la Iglesia Parroquial de San José a Catedral y el 4 de diciembre de 1786 la dota de estatutos, consagrándola bajo la protección de la advocación de la Inmaculada Concepción de acuerdo a las exigencias contempladas por el Rey Carlos III en la Real Cédula del 17 de febrero 1783” (pp. 19-21).

Este acontecimiento tomado casi desapercibido en los estudios anteriores denota un interés sorprendente en cuanto a la magnitud implícita que trae como hecho litúrgico, pues el espacio que se había concebido y consagrado a San José, desde una concepción simbólica en el mismo

momento de la escogencia del espacio para construir la primera iglesia parroquial, ahora cambia de función tanto litúrgica como pastoral. Así, el factor litúrgico se determina por ser sede catedralicia, implicando el centro de dominio por parte de un Obispo del territorio determinado por la máxima autoridad de Iglesia; y el factor pastoral viene conexo, pues este cambio de función *Parroquia-Sede Catedralicia* se ve reflejado en la protección *San José-Inmaculada Concepción*, donde se suprime y extingue la atención pastoral al patriarca de la Iglesia, pasando a ser centro de esta porción del Pueblo de Dios la Inmaculada Concepción, momento en que la Iglesia universal retomaba la discusión dogmática de María como la siempre virgen. Además de no ser referido en el texto, la designación de Iglesia Parroquial del Sagrario bajo la devoción de San Pedro, primero de los apóstoles y cabeza de la iglesia terrenal.

En consecuencia, la práctica de designación espacial, tanto en el templo parroquial como en el templo mayor, a San José; y luego bajo el culto dogmático de la Inmaculada Concepción, por ende seres supra-terrenales, tienen relevancia histórica, pues refieren a personajes primordiales en la Iglesia universal, por ser los padres putativos de Jesús y núcleo del establecimiento de la familia doméstica cristiana, y aunado a eso, la presencia de San Pedro, en la conformación de la parroquia El Sagrario, dentro la sede catedralicia, quien responde al primero de los apóstoles y cabeza de la Iglesia, define el posicionamiento de la religión en el espacio social, cultural y construido.

Definiendo la acción espacio-funcional y espiritual, corresponde relacionar el lapso de tiempo que ese edificio permaneció estructuralmente en condiciones propicias para llevar a cabo actividades litúrgicas; pues según Torres (1993), no existe una fecha precisa en la cual el edificio deja de ser operante, haciendo acercamientos a través de los documentos de Fray Juan Ramos de Lora, quien ya para el año de 1785 señalaba las condiciones precarias del recinto, y más adelante llega a afirmar que: “*Para 1790 era un hecho visible que la capilla del Seminario de San Buenaventura servía de sede interina de la Catedral*” (p.20).

Manifestación directa de la nueva etapa a emprender a favor de ese edificio es la colocación de la primera piedra para la reconstrucción que, según Torres (1993), tiene lugar en el acto solemne del 30 de junio de 1804 por parte del Obispo Santiago Hernández Milanés, quien tenía la ilusión en levantar de nuevo ese edificio, pero la lamentable muerte en el terremoto de 1812 se lleva consigo su propósito, y además el declive total del edificio, culminando así con el edificio que perduró más de doscientos

años, y manteniéndose en estas condiciones hasta mediados del siglo XIX, por otros factores que no vienen al caso de estudio, pues la limitación temporal comprende hasta 1812, inicios de la República.

Los datos aportados hacen percatar que Mérida, luego de haber sido elogiada por contar con un espacio católico de gran ímpetu, se ve sumergida en la desolación y abandono, perdiendo una joya arquitectónica de los primeros años del siglo XVII y así una serie de realidades intrínsecas a su medio, y por otra parte, punto de partida para encontrar convergencia en la comparación y/o disertación de los postulados teóricos planteados por los estudiosos de la arquitectura colonial de Venezuela para con el edificio sacro, y los seguimientos hechos por los dos conocedores del Templo Parroquial a Sede Catedralicia de la Ciudad de Mérida, entre las fechas comprendidas 1559-1812; que consolida la concepción del espacio y su función en la planta rectangular.

Se debe empezar por señalar que el primer templo de Mérida ha sido comprendido por García (1986) como un espacio surgido de la experiencia indígena, determinado por el uso de los materiales y los sistemas constructivos, propuesta que da continuidad al postulado de Arellano (1988), quien concibe la arquitectura colonial de Venezuela como un derivado de lo preexistente. Otro factor, es la fulana condición económico-política que presentaba Venezuela frente al resto de América Latina, que "...no permitió edificios de relevancia", tesis planteada por Gasparini (1976), y continuada por los demás historiadores en estudio.

En tercer lugar se debe hacer referencia a la propuesta de Noriega (1975), quien aplica la tesis de Carlos Raúl Villanueva para expresar que, la arquitectura colonial en el país responde a una consideración funcionalista que predomina sobre la forma, puesto que los agentes geoclimáticos son determinantes, razonamiento que encaja en los hechos de apropiación e inserción de la cultura existente en el momento de encuentro.

Por consiguiente, la consolidación de dichas teorías lleva a buscar la conciliación de estos dos aspectos: *espacio-social* y *espacio-funcional*, que se vinculan desde la propuesta empleada por la Iglesia con la llamada *Inculturación del Evangelio*, término empleado por la doctrina para exponer su misión evangelizadora a través del medio que la circunda, y conducente a la revisión del término y su aplicabilidad al espacio arquitectónico.

## **6. Espacio funcional inculturado**

La referencia de la *Inculturación del Evangelio*, neologismo empleado por la Iglesia católica en distintos documentos de relevancia en la historia

social, remite según la Carta Encíclica *Slavorum apostoli* (1985) de Juan Pablo II, al hecho de la encarnación del evangelio en las culturas autóctonas y al mismo tiempo la introducción de estas culturas en la vida de la Iglesia. En ese contexto, la inculturación gira en un doble movimiento, tal como se expresa en el Concilio Vaticano II, durante la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* (1982), por una parte, la penetración del Evangelio en un determinado ambiente sociocultural "...fecunda como desde dentro, fortalece, completa y restaura en Cristo las cualidades del Espíritu y las dotes de cada pueblo" (N° 58); y por otra, la asimilación de la iglesia de los valores del entorno con tal y sean compatibles con el evangelio "...para profundizar el anuncio de Cristo y para mejor expresarlo en la celebración litúrgica y en la vida multiforme de la comunidad de fieles" (N° 58).

Al relativizar esos postulados al hecho circundante del *templo parroquia a sede catedralicia de la ciudad de Mérida* en el lapso comprendido entre 1559-1812, como espacio inculturado, se parte de tres realidades, la primera, la concepción del espacio rectangular y su relación histórica; la segunda el uso de los materiales y las técnicas constructivas, y por último, la consolidación de los imaginarios.

La determinación del espacio rectangular consolida una de las primeras inculturaciones físicas que se instauran en la iglesia desde sus inicios, siendo que el encuentro de San Pablo con la cultura griega, tal como se narra en la sagradas escrituras, permitió una apropiación e inserción en el pensamiento helenístico de la época y por tanto una apropiación de sus espacios culturales, y de esa misma manera, en Mérida se instaura la planta rectangular de aquellos edificios de la iglesia paleocristiana, que además no era extraña la conformación ideológica de este espacio en los moradores del lugar al momento del encuentro cultural, tal como se refiere en el trabajo de Gasparini y Margolies (2005), quienes exponen los sistemas constructivos de los antiguos pobladores de los Andes venezolanos, mostrando pervivencias constructivas aun en la actualidad, donde la forma geométrica del rectángulo predomina.

La consolidación de ese espacio está conformado por el apoderamiento y cerramiento *in situ*, determinado en los materiales utilizados y las técnicas empleadas por los constructores. Los documentos recaudados por Marco Dorta (1967) sobre la consolidación de la arquitectura colonial en Venezuela es fiel reflejo de la utilización de los medios del entorno, así los evangelizadores no dudan en emplear los materiales y la mano de obra del lugar donde se instauran, generando una simbiosis entre el mensaje evangelizador y lo medios de expresión del mismo, haciéndose tangibles

en el espacio que congrega, pues se nota el reconocimiento vinculante, sin disgregar la realidad inmediata, caso que define la interacción o proceso de inculturación.

Para finalizar, el factor religioso-espiritual se refleja en el signado de devociones o advocaciones, cumpliéndose en este edificio dos irrupciones, al momento del encuentro de fe en 1559, donde el edificio es consagrado a *San José*, dándose una implantación patriarcal, asimilando tanto por factores del entorno, que responde a la condición social dominante en los núcleos familiares del lugar, como por un hecho de consideración y preponderancia del padre putativo de Jesús, quien estaba tomando protagonismo dentro de la religión católica; posteriormente aparece la figura de María, bajo el título de la *Inmaculada Concepción*, esto al momento de ser declarado el Templo Mayor Sede Catedralicia, contextualizando con un nuevo pensamiento y una nueva aserción de fe, pues como tal ya está establecida la vida colonial y la religión ha tomado un peso considerable dentro de los nuevos adeptos al credo.

Estas tres realidades confirman que en tierras del actual estado Mérida desde los inicios de la evangelización el proceso de inculturación o simbiosis cultural se marcó por el hecho intangible con el acoplamiento y relaciones sociales, y desde el hecho tangible por el aprovechamiento de los materiales y las estructuras de pensamiento en cuanto a la concepción del espacio, que permitieron la apertura de los medios para la transmisión del evangelio y el recinto de exposición litúrgica, puesto que tal como afirma el Documento de Santo Domingo (1992) “...la tarea de inculturación de la fe es propia de las Iglesias particulares bajo la dirección de sus pastores, con la participación de todo el pueblo de Dios” (Nº 230, p.145).

## Referencias bibliográficas

- Araque, A. (2002) *El Templo San Juan Bautista de Duaca, construcción social de un espacio para la fe 16230-1930*. (Trabajo de grado sin publicar). Mérida: Universidad de Los Andes.
- Arellano, F. (1986) *Una introducción a la Venezuela Prehispánica. Culturas de las naciones indígenas venezolanas*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- \_\_\_\_\_. (1988) *El arte hispanoamericano*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Arias, Ch. (2003) *La Iglesia de San Miguel de Boconó y su retablo mayor*. (Trabajo de grado sin publicar). Mérida: Universidad de Los Andes.

- Becerra, S. (1998) *Catedral de San Cristóbal: crónica y restauración*. (Trabajo de grado sin publicar). San Cristóbal: Universidad de Los Andes.
- IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1992) *Santo Domingo*. Caracas: Trípode.
- Concilio Vaticano II. (1982) *Constitución Pastoral Gaudium et spes*. Madrid: B.A.C.
- Dorta, M. (1967) *Materiales para la historia de la cultura en Venezuela-1523- 1828*. Caracas: Cóndor.
- Duarte, C, y Gasparini, G. (1989) *Historia de la Catedral de Caracas*. Caracas: Arte.
- Fernández, M. (2000) *Estudio histórico y cultural de la Catedral de Mérida Basilica Menor de la Inmaculada Concepción, para completar el expediente de dicho monumento nacional*. (Trabajo de grado sin publicar). Mérida: Universidad de Los Andes.
- García, J. (Oct -Dic 1986) "La Iglesia Mayor de Mérida (1583-1603)". En: *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, LXIX (276). 1079-1097.
- Gasparini, G. (1976) *Templos coloniales de Venezuela*. Caracas: Ernesto Armitano.
- Gasparini, G. y Margolies, L. (2005) *Arquitectura indígena de Venezuela*. Caracas: Arte.
- Ivanova, M. (2005) *El portal entre lo sagrado y lo profano: la iglesia Nuestra Señora del Carmen de Mérida*. (Trabajo de grado para optar a Magister sin publicar). Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes.
- Juan Pablo II. (1985) *Carta Encíclica Slavorum apostoli*. Caracas: Trípode.
- Kubler, G. (1992) *Arquitectura mexicana del siglo XVI*. (3ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- León, M. (Coord.). (2000) *Iglesias del casco central de Mérida*. Mérida: Universidad de Los Andes.
- Markman, S. D. (1966) *Colonial Architecture of Antigua Guatemala*. Philadelphia: American Philosophical Society
- Noriega, S. (1975) *El carácter de la arquitectura colonial en Venezuela*. (Tesis doctoral sin publicar). Mérida: Universidad de Los Andes.
- Otaduy, E. (1967) *Iglesia San Francisco de Caracas*. Caracas: Ediciones de la Secretaría General.
- \_\_\_\_\_. (1973) *Iglesias de la antigua Caracas*. Caracas: Imprenta Municipal.
- Pintó, M. (2004) *Análisis interpretativo del espacio arquitectónico de la Iglesia Nuestra Señora de El Túcuyo, estado Lara*. (Trabajo de grado sin publicar). Mérida: Universidad de Los Andes.
- Rosauro, R. (1984) *La Iglesia del Santísimo Cristo del Buen Viaje. Pampatar, Nueva Esparta*. Mérida: Artes Gráficas Berna.
- Torres, C. (1986) *La Iglesia Matriz de Barinas en su contexto urbano*. Mérida: Universidad de Los Andes.
- \_\_\_\_\_. (1993) *La catedral de Mérida*. Mérida: Universidad de Los Andes.
- Velásquez, D. (1982) *La Iglesia Matriz de San Buenaventura de Ejido*. (Trabajo de grado sin publicar). Mérida: Universidad de Los Andes.