

El culto a san Gonzalo de Amarante, el Bailador. Religiosidad local en la Guadalajara del siglo XIX

Roberto Aceves Ávila*

EL COLEGIO DE JALISCO

Las devociones y el culto a los santos responden a necesidades que se originan desde el nivel local; es el caso de la devoción a san Gonzalo de Amarante, en la Guadalajara del siglo XIX. Se caracteriza por bailar frente a su imagen para obtener protección contra enfermedades. Fue prohibida con el apoyo del Santo Oficio en varias regiones del país en 1816, pero existen evidencias de su supervivencia en Guadalajara hasta la segunda mitad del siglo XIX.

(Devociones populares, religiosidad local, Gonzalo de Amarante)

INTRODUCCIÓN: RELIGIOSIDAD POPULAR CONTRA RELIGIOSIDAD LOCAL

Por lo general, cuando se hace referencia a las prácticas devocionales relacionadas con el culto a los santos se tiende a considerarlas como elementos de la religión popular. Y como lo señalan José Luis García García¹ y Manuel Mandianes Castro² dicho

* racevesa@hotmail.com

El presente artículo se publica con el apoyo de una beca del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) para realizar estudios de Doctorado (2013-2016). Agradecemos los comentarios hechos a versiones previas de este ensayo por el Dr. José Refugio de la Torre Curiel, el Dr. Jacques Lafaye (ambos de El Colegio de Jalisco) y el Dr. William B. Taylor (UC Berkeley), así como a los dictaminadores anónimos del mismo.

¹ José Luis García García, “El contexto de la religiosidad popular”, en C. Álvarez Santaló, Ma. J. Buxó Rey y S. Rodríguez Becerra, coords., *La religiosidad popular vol. 1, Antropología e historia* (2a ed., 1a ed. 1989), Barcelona, Anthropos, 2003, 19-29.

² Castro Manuel Mandianes, “Caracterización de la religión popular”, en C. Álvarez Santaló, Ma. J. Buxó Rey y S. Rodríguez Becerra, coords., *La religiosidad popular...*, pp. 44-52.

concepto se relaciona con la idea de que lo popular es lo opuesto a lo ilustrado, lo practicado por las clases subordinadas en contraste con lo practicado por las clases dominantes, o bien se ve a lo popular como una serie de prácticas no oficiales o no institucionalizadas al interior de la Iglesia. José Luis García García considera que es muy difícil precisar el concepto de “religiosidad popular”, y ello se complica aún más en la medida en que tratamos de aplicar dicho concepto a las prácticas devocionales del pasado. Definir qué es lo que practicaban las clases dominantes en contraste con las subordinadas es algo muy complejo, pues como lo señala William B. Taylor gran parte de los testimonios de milagros y prácticas devocionales en México son fragmentarios y han pasado por el tamiz de la censura institucional.³

Las prácticas devocionales son un conjunto de procedimientos que la gente utiliza para ayudarse a enfrentar sus necesidades, las cuales suelen variar de acuerdo con el contexto geográfico e histórico en que ocurren. Dada la diversidad y complejidad que se observa en toda comunidad de practicantes, se debería hacer uso de una categoría que englobe sus formas de participación, más allá de la idea de que existen formas dominantes y populares de practicar la religión.

En el caso de Guadalajara (México), el concepto de religión popular suscita numerosos problemas ya que ello supondría la existencia de prácticas culturales más específicamente reservadas a los medios dominantes, y como lo señala Thomas Calvo,⁴ al analizar la Guadalajara en el siglo XVII, este no parece ser el caso. Asimismo, Taylor al hablar de las prácticas devocionales en el México colonial, aunque encuentra que cuando se identifican beneficiarios en las descripciones de milagros las elites están sobrerrepresentadas, existían representaciones de todas las clases sociales, lo que indicaría que todas las clases sociales compartían las mismas devociones.⁵ En este

³ William B. Taylor, *Marvels and Miracles in Late Colonial Mexico. Three Texts in Context*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2011, 2.

⁴ Thomas Calvo, *Poder, religión y sociedad en la Guadalajara del siglo XVII*. Guadalajara, Ayuntamiento de Guadalajara, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, 1992, 151-162.

⁵ Taylor, *op. cit.*, p. 4.

sentido vale la pena citar a Carlo Ginzburg, quien en el prefacio a *El queso y los gusanos* plantea que con base en los argumentos de distintos investigadores:

[...] Se demuestra con largueza la ambigüedad del concepto de “cultura popular.” Se atribuye a las clases subalternas de la sociedad preindustrial una adaptación pasiva a los subproductos culturales excedentes de las clases dominantes (Mandrou), o una tácita propuesta de valores, si acaso parcialmente autónomos respecto a la cultura de aquellas (Bollème), o una extrañación absoluta que se sitúa sin rebozo más allá, o mejor dicho, más acá de la cultura (Foucault). Es mucho más valiosa la hipótesis formulada por [Mijail] Bajtin⁶ de una influencia recíproca entre cultura de las clases subalternas y cultura dominante.⁷

En este sentido, más que contraponer prácticas institucionalizadas y populares, o hablar de religiosidad popular consideramos que es más conveniente hablar de religiosidad local. Siguiendo a Christian, William B. Taylor ha sugerido centrarse en el aspecto local de estas prácticas, en lugar de privilegiar el énfasis en la adjetivación de los practicantes. De acuerdo con Christian Jr.:

En las aldeas, pueblos y ciudades de España central (y sospecho que en la mayoría de los núcleos de población de la Europa católica) se daban dos tipos de catolicismo: el de la Iglesia universal, basado en los sacramentos, la liturgia y el calendario romanos, y otro local, basado en lugares, imágenes y reliquias de carácter propio, en santos patronos de la localidad, en ceremonias peculiares y en un singular calendario compuesto a partir de la propia historia sagrada del pueblo.⁸

⁶ Mijail Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento el contexto de Francois Rabelais*, versión de Julio Forcat y César Conroy, 3a reimp., Madrid, Alianza Editorial, 2003. En efecto, Bajtin analiza por ejemplo la manera en que la ideología del Renacimiento trató de imponerse a la cultura oficial de la Edad Media haciendo uso de la cultura popular (p. 246).

⁷ Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, traducción de Francisco Martín, Col. Atajos, 12, Barcelona, Muchnik Editores, 2001, 16.

⁸ William A. Christian Jr., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, traducción de Javier Calzada y José Luis Gil. A. (1ª ed. en inglés 1981), Madrid, Nerea, 1991, 352 pp.

Christian no se inscribe en la tradición de subalterno y dominado, sino en la distinción entre el nivel prescriptivo general y la aplicación local por parte de los miembros de una comunidad en específico. Consideramos que esta situación descrita por Christian Jr. también es aplicable a las posesiones españolas en América, y en específico a lo que ocurre en Guadalajara en lo particular.

En este artículo proponemos mostrar, a través del estudio del culto a san Gonzalo de Amarante en Guadalajara a lo largo del siglo XIX, que la supervivencia de una devoción no depende únicamente del fervor de los fieles y de su marco de creencias, sino también de otros factores (institucionales, económicos, entre otros) que se articulan en la categoría de lo local. En la medida en que se modifican uno o varios de estos factores a lo largo del tiempo, la devoción cambia, llegando incluso a desaparecer de la memoria de los habitantes de la ciudad.

LA RELIGIOSIDAD LOCAL Y LAS EXPRESIONES DEVOCIONALES EN LA GUADALAJARA DE LOS SIGLOS XVII A XIX

En el caso de Guadalajara, tiene mucho sentido hablar de religiosidad local. Jaime Olveda señala que cada época tiene sus propios miedos y angustias dentro de su imaginario colectivo, y las devociones religiosas son una manera de enfrentarlos en la época colonial en Guadalajara. “En la época colonial, la sociedad recurrió a muchos ritos apaciguadores, al empleo de reliquias y al culto de muchos santos para combatir el miedo, o para protegerse de los accidentes de las enfermedades y de otros peligros individuales y colectivos”.⁹

El catolicismo de esta región presenta prácticas y expresiones de piedad cuyas características esenciales son similares a las practicadas en otras partes de México, que identificamos con formas no ilus-

⁹ Jaime Olveda Legaspi, “Culto y Religiosidad”, en *Guadalajara. Abasto, religión y empresarios*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, H. Ayuntamiento de Guadalajara, 2000, 52. Debe señalarse que en este texto de Olveda (que es una conferencia de divulgación de las principales devociones y patronazgos de la sociedad tapatía en la época colonial, dictada en 1997) el autor maneja el concepto de “lo popular” en el sentido que aquí se describe, como una manifestación de lo local, aunque no lo conceptualiza formalmente de esta manera.

tradas de piedad, y que de acuerdo con Brian Larkin y William B. Taylor pueden calificarse de expresiones de “piedad barroca”.¹⁰

Este tipo de prácticas suelen ser muy enraizadas en lo local, y centradas en el culto de imágenes y advocaciones específicas. Como lo señala Thomas Calvo en el análisis de los inventarios y testamentos de bienes de diversos individuos tapatíos del siglo xvii:

Casi todas las familias viven rodeadas de imágenes [...] menos de veinte inventarios permitieron detectar más de 400 obras diversas, pero cerca de 200 testamentos apenas señalan 136 [...] Se observa una elección muy clara que privilegia las devociones esenciales: Cristo y, sobre todo, la virgen, en detrimento del santoral [...] La Inmaculada Concepción [recuérdese que ésta es la advocación de la virgen de Zapopan] lleva la delantera a la virgen de Guadalupe.¹¹

¹⁰ De acuerdo con Larkin el catolicismo barroco era esencialmente una religión de gestos externos y de observancia ritual, en la que la práctica, en gran medida consistía en establecer un contacto corporal con la divinidad. También señala su predilección por las devociones colectivas. Mucha de la práctica ritual era externa (visitas a templos y santuarios, devociones a los santos, ofrecimiento de milagros y ofrendas, ejercicios devocionales, etcétera), y los católicos que llevaban a cabo devociones barrocas muchas veces expresaban estados anímicos internos a través de expresiones exteriorizadas, cuantificables a través de dicha práctica. Véase Brian Larkin, *The Very Nature of God. Baroque Catholicism and Religious Reform in Bourbon Mexico City*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2010, 218. Por su parte, para Taylor las imágenes religiosas en el México barroco no solamente funcionaban como “sermones silenciosos”, como ayudas para reforzar la instrucción y la memoria. Las imágenes (y las devociones a ellas asociadas) eran más que simples objetos de representación. Eran además vías para acceder a la inmanencia de la divinidad, a través de las cuales el creyente podía ser admitido brevemente ante la presencia de Dios, mediante una participación activa de todos los sentidos en el culto. De acuerdo con Taylor, la combinación de mensajes inspiradores en forma de sermones, junto con el uso de bellas imágenes religiosas, generaba en los creyentes del México colonial una respuesta devota que podía conducir a la aprehensión directa de lo divino, en condiciones en las que la comprensión oficial y popular de las imágenes coincidía. El alcanzar la presencia divina comenzaba con el entrar en contacto visual con las imágenes, ya que la doctrina cristiana y la práctica eclesial privilegiaban la visibilidad como forma de entrar en contacto con la divinidad, pero el aprehenderla implicaba también un involucramiento más activo de otros sentidos (sonidos, olores, tacto, gestos y movimientos) que actuaban en conjunto para que el creyente pudiese entrar en contacto con la divinidad a través de sus representaciones. William B. Taylor, *Shrines and Miraculous Images. Religious Life in Mexico Before the Reforma*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2010, 6, 19-20.

¹¹ Calvo, *op. cit.*, p. 162.

Este ámbito local descrito por Calvo, configuró durante la época colonial una forma de religiosidad que reconocía un lugar central tanto a las formas de culto como a las imágenes propiamente dichas. En ocasiones, dicho binomio habría llevado a la disolución de las fronteras entre la imagen física y su contenido simbólico, como lo muestra la polémica citada por fray Luis del Refugio de Palacio y Basave ocurrida en 1734 sobre si el patronazgo de Nuestra Señora de Zapopan debía recaer en su imagen física o en su advocación de Nuestra Señora de la Expectación (o de la O). En dicha ocasión, el obispo don Nicolás Gómez de Cervantes tuvo que negarse a conceder la licencia que le pedía el Cabildo Justicia y Regimiento de Guadalajara para nombrar a la imagen de Nuestra Señora de Zapopan como patrona de esta ciudad para los rayos, tempestades y epidemias. Su negativa se fundamentaba en el hecho de:

No ser conforme a lo dispuesto por la Santa Sede Apostólica en la elección de Santos Patronos de los Reinos y Ciudades, y por esta razón no saber su Señoría Illma. Que haya ejemplar, ni creer que lo pueda haber, de que se haya jurado Imagen alguna por Patrona de ningún Reino o Ciudad; pero que para lo que por esta ciudad se solicita, bastará que se acoja al patrocinio de la sacratísima Virgen María Ntra Señora debajo de la advocación de la O, implorándolo en su Milagrosa Imagen de Zapopan, que es de dicha advocación.¹²

No sólo los mecanismos institucionales impulsados por las jerarquías eclesiásticas y civiles (como la creación de santuarios o el impulso de ciertas devociones) han sido factores que inciden en la configuración de la religiosidad local de Occidente a lo largo del tiempo. En Guadalajara se observa la permanencia de devociones centradas en la práctica física y externa de los rituales. La asistencia a ceremonias donde se desarrollan actos públicos de devoción rodeados de imágenes y sermones, acompañados con frecuencia de música

¹² Fr. Luis del Refugio de Palacio Basave, comp., *Interesantísimos documentos Casi todos inéditos, referentes a Ntra. Sra. de Zapopan* Compilación de Luis del Refugio de Palacio y Basave; Publicados por Francisco Orozco y Jiménez, Guadalajara, Jalisco, Tipografía, litografía y encuadernación J. M. Yguiniz, 1920, 118-119.

ca, sahumeros y otros elementos litúrgicos contribuyen a crear un ambiente propicio para que el creyente entre en contacto directo con la divinidad. Aunque a primera vista todo ello pueda parecer un ejercicio supersticioso, en realidad, conforma un escenario donde el feligrés entra en contacto con lo sagrado a través de su actuar. Para que la presencia de lo sagrado sea tangible, es necesario crear un escenario propicio para su aparición, y ello implica la ejecución de múltiples prácticas externas por parte del creyente y del sacerdote. A lo largo del siglo XIX diversos viajeros y escritores describen a Guadalajara, a sus habitantes y su manera de practicar la religión. En las cartas del viajero protestante inglés William T. Penny,¹³ o de los escritores Agustín Rivera¹⁴ y Luis Pérez Verdía¹⁵ y se describen prácticas religiosas de la población, que desde una perspectiva ilustrada o reformista aparecen como ejemplos de superstición y fanatismo. Tanto Agustín Rivera, sacerdote y liberal católico, como Pérez Verdía, al hablar del estado de la religión y el clero son tajantes en sus afirmaciones: para ellos la práctica del catolicismo barroco (en contraposición a la piedad ilustrada) tal como era practicado por muchos de los feligreses de Guadalajara era un acto de superstición, más que una forma de vivir la religión a través de una compleja práctica externa. Sin embargo, de las descripciones anteriores se trasluce la supervivencia entre la población de formas de piedad “no ilustradas” hasta bien entrado el siglo XIX, y el hecho de que tanto el clero como la feligresía compartían ciertas devociones y se reforzaban mutuamente en la forma de concebirlas y practicarlas.

Esta situación se ejemplifica con el culto a san Gonzalo de Amarante, santo portugués de la orden dominica cuyo culto aparece en Guadalajara a principios del siglo XIX. Se caracteriza porque sus fie-

¹³ Estas cartas fueron traducidas y presentadas por Juan A. Ortega y Medina en el libro *Zaguán abierto al México republicano (1820-1830)*, edición y traducción de Juan A. Ortega y Medina, México, UNAM, 1987, 144 y 162.

¹⁴ Agustín Rivera y Sanromán, *Principios críticos sobre el virreinato de la Nueva España i sobre la revolución de independencia*, tomo 3, Lagos, Tipografía de V. Veloz, a cargo de A. López Arce, 1888, 22-24.

¹⁵ Luis Pérez Verdía, *Historia particular del Estado de Jalisco, desde los primeros tiempos que hay noticia hasta nuestros días*, tomo II, Guadalajara, tipografía de la Escuela de Artes y Oficios del Estado, 1910, 6-7.

les bailan frente a su imagen para obtener favores y protección contra las calenturas. Esta manifestación del culto es prohibida por el provisor del Arzobispado de México con la anuencia del Santo Oficio en otras partes del país, en 1816, por considerarla poco ortodoxa, pero existen relatos que hablan de su supervivencia en Guadalajara, incluso con apoyo institucional de la orden dominica en 1826.¹⁶ De hecho fueron religiosos de la misma orden quienes hicieron una apología teológica del mismo culto, lo que mostraría que una devoción como la de san Gonzalo, a pesar de no ser considerada como estrictamente ortodoxa, no por ello deja de ser compartida tanto por los feligreses como por una parte de la Iglesia. También existen testimonios de su supervivencia hasta mediados del siglo XIX, cuando su culto decae al no contar con el apoyo institucional de la orden dominica y el gobierno de la mitra que fomentaba su devoción.

San Gonzalo de Amarante, de acuerdo con la obra clásica de Louis Réau, sobre *Iconografía del arte cristiano*, fue un dominico portugués muerto en 1259, y su celebración de acuerdo con el sanctoral católico se lleva a cabo el día 10 de enero. Su atributo es una maqueta de puente que tiene en las manos,¹⁷ y, aun cuando, en la actualidad es poco conocido todavía se le rinde culto el 10 de enero en Salamanca, Guanajuato.¹⁸ Su primera biografía aparece en las primeras ediciones portuguesas del *Flos Sanctorum*, hechas a partir de 1513,¹⁹ en la que aparecen 19 santos lusitanos o que se les rendía

¹⁶ Véase George Francis Lyon, *Journal of a Residence and Tour in the Republic of Mexico in the Year 1826. With Some Account of the Mines of that Country*, vol II, Londres, John Murray, Albemarle Street, 1828, 24-28.

¹⁷ Louis Réau, *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de los santos G-O*, tomo 2, vol. 4, traducción de Daniel Alcoha, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001, 41.

¹⁸ Benjamín Arredondo, "El baile a San Gonzalo, tradición viva en Salamanca, Gto.", <http://elsenordelhospital.blogspot.mx/2010/01/el-baile-san-gonzalo-tradicion-viva-en.html>, 22 de abril de 2013, "San Gonzalo en Salamanca, Gto.", <http://vamonosalbable.blogspot.mx/2009/01/san-gonzalo-en-salamanca-gto.html>, 23 de abril de 2013.

¹⁹ El *Flos Sanctorum* es una de las formas con que se denomina a la *Legenda Aurea*, *Legenda Sanctorum* o *Historia Lombardica*, colección de vidas de santos y escenas hagiográficas escritas en el siglo XIII por Jacopo de Varasse, dominico arzobispo de Génova. Dicho libro fue una referencia para la cristiandad medieval y fue traducido a diversas

culto en Portugal añadidos al texto original, entre los que se encuentra san Gonzalo.²⁰ Hay que esperar hasta finales del siglo xvii para encontrar referencias escritas al baile a san Gonzalo en las cortes de Portugal.²¹ A principios del siglo xviii en España se encuentran testimonios de dicha práctica (al contrario de lo que opinaban los

lenguas vernáculas para difundir su lectura entre el público que no leía latín. A medida que la *Legenda Aurea* era traducida, se agregaban al texto los santos nacionales más venerados.

²⁰ Cristina Sobral, quien ha investigado la historia del *Flos Sanctorum* de 1513, plantea la hipótesis de que la leyenda de san Gonzalo se basa en un original escrito en 1430 por un dominico de Guimares, natural de Amarante. En 1567, el arzobispo de Braga, el venerable fraile dominico fray Bartolomeu dos Martires, promovió una nueva edición en portugués del *Flos Sanctorum*, por lo que encargó esta nueva versión al también dominico fray Diogo do Rosario. *Flos Sanctorum. Historia das Vidas de Christo S.N. e de Sua Santíssima Mãe, Vidas dos Santos e suas festas repartidas pellos doze meses Com Sermões, e Praticas que fervem para muytas Festas do Anno. Composto pello R.P. frey Diogo do Rosário e agora acrescentado com muytas vidas de Santos em efa ultima Impreffão*, Lisboa, António Craesbeeck de Mello Impfeíor da CafáReal, 1681. La biografía de san Gonzalo aparece en las pp. 174-181. El ejemplar se puede consultar en línea en: <http://archive.org/stream/flossanctorumhis00rosa#page/n9/mode/2up>, 23 de abril de 2013. En el prólogo a su edición del *Flos Sanctorum*, do Rosario señala su intención de corregir las cosas inciertas y apócrifas que plagaban a anteriores ediciones en lengua portuguesa de dicho libro. Véase Cristina Sobral, *op. cit.*, p. 554.

²¹ En 2011, Beatriz Catão Cruz Santos publicó una serie de villancicos de los siglos xvii y xviii provenientes de la colección Barbosa Machado de la Biblioteca Nacional de Portugal. Estos villancicos fueron producidos para cantarse en la Capela Ducal de Vila Viçosa, en la Capela Real, en Lisboa, y en otras iglesias de Lisboa, Coimbra y Oporto. Entre ellos se encuentran once folletos de villancicos dedicados a san Gonzalo de Amarante destinados a cantarse en “otros centros de culto distintos a la Capilla Real”, como la iglesia de Nossa Senhora de Nazaré y la iglesia del convento de la Esperanza. De entre estos once folletos de villancicos, destacan los *Vilancicos que se cantaram na igreja de Nossa Senhora de Nazareth das religiosas descalças de São Bernardo em as matinas, e festa do glorioso São Gonçalo* de 1708, escritos en castellano y portugués por António Marques Lésbio (1639-1709), e impresos en Lisboa por Miguel Manescal, a Imprenta de Musica e por Valentim da Costa Deslandes, 1708. Antonio Márques, natural de Lisboa era un reconocido autor de villancicos de la época, encargado de enseñar a cantar a los jóvenes de la Capilla Real, de la cual fue nombrado maestro en 1698. Beatriz Catão Cruz Santos, *ibid.*, p. 114 y 118. En el llamado villancico viii en español se presenta un testimonio inequívoco de la relación entre san Gonzalo y el baile asociado a su culto. Posiblemente trate de justificar la costumbre de “bailarle” al santo observada en otras partes de Portugal. Se trata de un joven pastor (zagal) que al rezar bailando encuentra la manera de complacer a san Gonzalo, *ibid.*, pp. 122-123. Este villancico presenta evidencia de que la costumbre de bailar ante san Gonzalo era conocida en la Corte e iglesias de Portugal a fines del siglo xvii.

censores mexicanos del baile), en los que se destaca la amplia generosidad de los fieles de este santo a través del ofrecimiento de velillas de cera y otros objetos, con los que no escatimaban en gastos para demostrar su agradecimiento por los favores recibidos.²² Estos testimonios muestran que la costumbre de bailar ante el santo no era una forma de culto oriunda de México, sino que era de origen europeo. Por otra parte, se trataba de una tradición extendida entre la población lusitana y por la orden dominica.

EL CULTO A SAN GONZALO DE AMARANTE EN MÉXICO

En 1945, Julio Jiménez Rueda publicó en el *Boletín del Archivo General de la Nación* un par de expedientes que, según parece, en la actualidad se encuentran perdidos.²³ Ambos legajos de 1816 esta-

²² En 1739, el dominico Fr. Manuel Bordazar publica el *Compendio de la vida del glorioso confesor san Gonzalo de Amarante de la Sagrada Orden de Predicadores Va añadida la devoción de su novenario*, Valencia, Imprenta de Antonio Bordazar, 1739. en la que se dan testimonios del culto danzante que se le rendía al santo en Portugal y en otros sitios de España, como Valencia, Compostela, etcétera. En dicho compendio Bordazar describe estas manifestaciones devocionales de danza que se ofrecen al santo en Amarante, y las compara con otras que se llevan a cabo en distintos lugares de Europa, pp. 50-53.

²³ Julio Jiménez Rueda, “Nadie se engaña si con fe baila”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, México, Secretaría de Gobernación, Dirección General de Información, octubre-diciembre de 1945, tomo xvi, número 4, 525-585. La noticia de la pérdida de los legajos proviene del artículo de José Antonio Robles-Cahero: “Nadie se engaña si con fe baila. Entre lo santo y lo pecaminoso en el *Baile de San Gonzalo*, 1816”, en Sergio Ortega, ed., *De la santidad a la perversión o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Editorial Grijalbo, 1986, 93-126. El artículo de Robles-Cahero se basa en los documentos publicados por Jiménez Rueda, y menciona que “puesto que en la actualidad no hemos encontrado los originales, y que Jiménez Rueda no ofrece su referencia en el ramo inquisitorial, es lamentable que no se haya decidido a publicar completos los expedientes que menciona o, por lo menos, a resumir los expedientes que no publicó”, *op. cit.*, p. 96. En enero de 2014, mediante una comunicación personal, el Dr. William B. Taylor generosamente nos dio a conocer la existencia de un manuscrito en la colección Edward E. Ayer de la biblioteca Newberry de Chicago (call number: VAULT Ayer MS 1813), del cual obtuvimos una copia en formato pdf gracias a los buenos oficios de la Biblioteca Miguel Mathes de El Colegio de Jalisco. Se trata de una copia de los documentos 7 a 17 publicados por Jiménez Rueda y que corresponden a uno de los dos expedientes del proceso. Aunque el manuscrito no lleva encabezado, la biblioteca Ayer le ha dado como título alternativo *Discurso sobre la danza ante la imagen de San Gonzalo de Amarante*. Se trata de un volumen de 23 cm de altura y 36 hojas manuscritas sin numerar, y cuya ficha catalográfica atribuye su autoría a Juan Mariano Díaz, quien de

ban relacionados con la devoción terapéutica a san Gonzalo de Amarante, que combinaba el baile con la oración como forma de invocar su protección contra fiebres y calenturas. José Antonio Robles-Cahero aprovechó los materiales publicados por Jiménez Rueda para publicar un resumen comentado de los mismos, en el que se muestra la polémica desatada entre los inquisidores de la ciudad de México y la Orden de Predicadores (dominicos), a cuya organización pertenecía el santo en cuestión. La polémica surge a partir de una denuncia que no se publica en los expedientes, pero cuya investigación sí aparece con fecha del 21 de febrero de 1816. Se trata de un informe del dominico fray Luis de Carrasco que envió desde el convento dominico de México al provisor Dr. Don Félix Flores Alatorre, asistente del arzobispo de México, atendiendo a la solicitud que le hizo dicho personaje. En su informe, Carrasco señalaba que era sobradamente cierto que algunas personas:

bailaban ante la estatua de San Gonzalo que está al frente del púlpito de la Iglesia grande de este convento, y que lo verificaron aun estando patente el Divinísimo Señor Sacramentado [...] Tan exótica y extravagante devoción de bailar ante la imagen de San Gonzalo es invención muy moderna en esta iglesia y no puedo atinar con el autor de semejantes despropósitos. La época no excede seguramente del año y medio a esta parte, y la novedad misma causa la sospecha y la perturbación. En la hacienda de Quahuixtla, [jurisdicción de Cuautla] se halla en un puente²⁴ la imagen de San Gonzalo, ante quien dicen que bailan los friolentos, y según tengo entendido hacen lo mismo en Querétaro en el convento de Santo Domingo. Apoyan este hecho en que se practica también en algunos lugares de España. No alcanzo ciertamente a los principios teológicos en que se funde esta conducta, y antes bien entiendo que por lo menos es

acuerdo con el *Calendario manual y guía de forasteros en Méjico para el año de 1820 bisesto*, México, Oficina de Mariano Josef de Zúñiga y Ontiveros, pp. 94-95, ocupaba los puestos de oficial mayor del Provisorato de Españoles, y notario mayor del Provisorato de Indios del Arzobispado de México.

²⁴ Jiménez Rueda transcribe “en frente”, pero la copia del expediente de la biblioteca Ayer dice “en un puente”. En el manuscrito Ayer tampoco aparece la mención a Cuautla, que parece ser adición de Jiménez Rueda.

supersticiosa y de muy funestas consecuencias contra la majestad de la religión y culto de los santos.²⁵

El 23 de febrero de 1816, se envía al Santo Oficio de la ciudad de México una denuncia hecha por el mariscal de Castilla, marqués de Ciria, quien se había enterado que en los conventos dominicos de México y de Guadalajara existía una devoción “nueva” a San Gonzalo, en la que se bailaba al tiempo de rezarle, y le “pareció cosa muy extraña y supersticiosa y ridícula”.²⁶ Y añade que: “Observé que frente o delante de la capilla de San Vicente Ferrer llegó una mujer (de la ínfima plebe) y se puso a bailar; después llegaron otras como seis y también bailaron todas a un tiempo, con distintos movimientos y una de ellas parecía que bailaba el paso de jarabe”.²⁷

De acuerdo con la información contenida en los expedientes mencionados, la devoción a san Gonzalo era practicada en México, Cuautla y Querétaro. Además, Jiménez Rueda publica en su artículo una estampa de san Gonzalo donde se señala que la imagen que ahí se presenta se venera “En el Convto. del Smo. Rosario Orden de Predicadores de Guadalajara”.²⁸ Como veremos más adelante, esta veneración continuó prácticamente hasta fines del siglo XIX.

El 29 de febrero de 1816 se emitió un oficio (probablemente del provisor del Arzobispado) recomendando que no se permitiera el baile.²⁹ La orden dominica, a través de fray Juan García, prior de la orden en la capital, y otros teólogos de la misma orden,³⁰ defendieron la validez teológica y moral del baile, apoyados en argumentos extraídos de las Escrituras y de los Santos Padres de la Iglesia. Adujaban argumentos teológicos para defender la licitud de dicha devoción, que a su vez generaron respuestas en contrario por parte de otros calificadores nombrados por el Provisor. El 5 de marzo de 1816 se nombró como nuevo calificador de la causa al deán de cate-

²⁵ Jiménez Rueda, *Ibid.*, p. 543.

²⁶ *Ibid.*, p. 535.

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Ibid.*, p. 533.

²⁹ *Ibid.*, 554-555.

³⁰ Como fray Francisco Roxas, capellán del convento de Santo Domingo en la capital, mediante información del 24 de febrero de 1816.

dral don José Mariano Beristáin y Souza, quien después de varias deliberaciones resolvió generar una opinión contraria a dicho baile. Su rechazo no sólo se fundamentaba en cuestiones teológicas, sino también en otras consideraciones que implicaban una acusación velada a la orden de perseguir intereses económicos con la promoción del culto:

[los bailes] de San Gonzalo son por el vil interés de la salud, del dinero, o de otro bien temporal que en virtud del baile esperan conseguir del Santo, o por su intercesión. Agréguese a esto el interés notorio que resulta a los promovedores de tan extraño culto, como la venta de más de tres mil novenas, el mayor número de limosnas que se recoge para las misas, los votos u ofrendas de cera y aun de plata que se van colgando en el altar del Santo, las velas de cera que siempre ayudan a los gastos de la sacristía, y se verá claramente la mucha escoria que se mezcla en esta materia.³¹

Por lo anterior Beristáin consideró “digno de prohibición por indecoroso a la sólida piedad” e “indignos de la luz pública” algunos de los papeles que con anterioridad se habían generado en defensa del baile. Todavía el prior García trató de inconformarse con dicho dictamen, y así se lo hizo saber al provisor en carta del 16 de marzo, pero el provisor de Españoles del Arzobispado encargado de la causa, Félix Flores Alatorre, le informó el 20 de marzo de 1816 que: “si se considera con derechos qué promover lo haga en forma, con la moderación correspondiente, y se le administrará justicia; entendido que debe continuar la prohibición del baile que él mismo creyó debía suspender para evitar desacatos en el templo”.³²

El 22 de abril de 1816, Beristáin escribe una última carta contenida en el expediente dirigida al decano del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Nueva España donde le informaba de las pesquisas que había hecho sobre el baile de san Gonzalo, tal como se practicaba en Querétaro, y de acuerdo con sus averiguaciones y pesquisas encontró fieles que estaban a favor del baile por sus efectos

³¹ Jiménez Rueda, *op. cit.*, p. 581.

³² *Ibid.*, p. 584.

terapéuticos; sin embargo, Beristáin volvió a insistir en la necesidad de prohibir dicha devoción debido a los desmanes en que se podría incurrir con su ejecución. Amenazó al prior de Querétaro con hacer intervenir al Santo Oficio si no se prohibía dicha discusión y parece que fue escuchado,³³ pues parece que el baile continuó suspendido en el convento de la ciudad de México y en otras ciudades donde tenía jurisdicción el Arzobispado de México. Es posible que los dominicos de Guadalajara no hiciesen caso de dicha prohibición, por estar dicha ciudad fuera de la jurisdicción del Provisorato de México.

Robles-Cahero hace un balance del caso y señala lo siguiente:

Es evidente que la iniciativa del caso provino del provisor Flores Alatorre; él comenzó la indagación al pedir los informes a Carrasco y Roxas el 17 de febrero. Esto significa que el Arzobispo tuvo un repentino y especial interés sobre una arraigada devoción dominica, y no sería raro suponer alguna posible rencilla o venganza personal que estuviera moviendo intereses ocultos detrás del caso. Es cierto que el Santo Oficio participó, si bien subsidiariamente, en el asunto; pero también lo es que la voz cantante siempre la llevaron autoridades eclesiásticas tan poderosas como el Provisor y el anónimo vocero del Arzobispo. El mismo Provisor decidió el caso después de conocer el dictamen de Beristáin, y ni siquiera las súplicas del Prior pudieron cambiar su opinión. El Santo Oficio decidió no entrometerse, quizá por órdenes superiores o sensibilidad política, y dejó el caso en manos del Provisor, lo cual refuerza la idea de que algo especial contra los dominicos se fraguó bajo las agitadas aguas de la polémica. En este sentido, el caso es un buen ejemplo de la política religiosa novohispana y del uso y abuso del poder por parte de ciertos funcionarios de la jerarquía eclesiástica.³⁴

Debe aclararse que la razón por la cual el Santo Oficio decidiera no entrometerse es porque el caso había sido turnado a un tribunal ordinario eclesiástico, el Provisorato de Españoles, sobre el que el Santo Oficio no tenía jurisdicción. Por otra parte, Robles-Cahero

³³ *Ibid.*, p. 542.

³⁴ Robles-Cahero, *op. cit.*, pp. 122-123.

probablemente tenga razón al señalar que en la resolución de este caso mucho tuvo que ver la política religiosa en Nueva España, que se reflejaba en el conflicto entre el clero secular y el regular, originado en la política de centralización del poder de la Corona española, que persiguieron las reformas borbónicas. Los comentarios de Beristáin sobre los ingresos percibidos por los dominicos gracias al culto de san Gonzalo reflejan una crítica al modo de operar de esta orden religiosa. Sin embargo, cuando se analice el caso del culto a san Gonzalo en Guadalajara, se verá como con el paso del tiempo este conflicto dejó de operar, e incluso la orden dominica y el gobierno de la mitra tapatía colaboraron en la administración de dicho culto, dada su popularidad y rentabilidad. Esto es precisamente lo que atinadamente señala Robles Cahero al hablar del enfrentamiento de los teólogos tanto dentro como fuera de la orden dominica, destacando la tensión que se generó entre ambas posturas así como la contradicción que implicaba mantener una tradición que el autor califica de popular, y la necesidad de transitar hacia devociones menos supersticiosas por parte de la jerarquía eclesiástica novohispana.³⁵

En este sentido, la polémica por el culto a san Gonzalo debe verse a la luz de las reformas borbónicas orientadas hacia lo religioso, que tuvieron importantes efectos sobre la devoción y la religiosidad de los súbditos. Por ejemplo, a partir de 1768 la Corona llevó a cabo la reforma de las cofradías religiosas en ambos lados del Atlántico, dado el importante papel que éstas jugaban en la economía como proveedoras de crédito y otros servicios. Las cofradías fueron redefinidas como corporaciones seculares bajo la autoridad del rey y no del clero, procurando estandarizar la operación de las mismas mediante el uso de reglas fijas para su organización, actos de culto y demás prácticas religiosas, reforzando en ellas la caridad y la utilidad pública.³⁶ Otro ejemplo del impacto de las reformas políticas que incidieron sobre la religiosidad de los fieles fue la expulsión de los jesuitas de las posesiones españolas en 1767. A partir de la expulsión los ministros religiosos, esencialmente del clero secular, realizaron una

³⁵ *Ibid.*, pp. 124-125.

³⁶ David Carbajal López, "La reforma de las cofradías en el siglo XVIII: Nueva España y Sevilla en comparación", *Estudios de Historia Novohispana* 48, enero-junio 2013, 3-33.

serie de críticas en contra de aquellos cultos que no se amoldaban a los nuevos parámetros de razón, promoviendo una religión que pugnaba por un regreso a las fuentes directas del cristianismo.

Las reformas borbónicas no sólo buscaban la transformación administrativa de la Iglesia. También buscaban su reforma espiritual, a través de la acción de sus ministros. Brian Connaughton señala esta nueva visión propuesta por los funcionarios borbónicos:

a temprana fecha, los ministros instrumentales en idear la nueva visión de la política de Estado propusieron que se colocara el énfasis en el individuo y lo que pudiera motivarlo; en este horizonte, el eje de interés sería la esfera intelectual y moral del individuo, su responsabilidad ética por encima de cualesquiera otras consideraciones.³⁷

De acuerdo con Larkin, un segmento de los obispos mexicanos (como Lorenzana, Fabián y Fuero y Alcalde) procuró promover una nueva forma de piedad que se contraponía a las prácticas barrocas del catolicismo, consideradas en muchos casos como pueriles o supersticiosas. Se puso énfasis en la contemplación de Dios y en el estudio de su palabra, en un entorno de simplicidad y decoro en los espacios sagrados y ceremonias, en contraste con la profusión de expresiones externas y el recargado entorno ceremonial que se utilizaba en muchos lugares de México. Se buscaba una separación más precisa de lo sagrado y lo profano, procurando destacar la trascendencia de la divinidad, más que su inmanencia en ciertas imágenes, prácticas y escenarios.³⁸

Esta serie de críticas hacia las formas tradicionales de culto se sintetizan en las tesis promulgadas por el IV Concilio Provincial Mexicano, el cual formaba parte de la estrategia de la Corona y de la Iglesia para reformar las prácticas del clero novohispano; reforzar el

³⁷ Véase Brian Connaughton, “Mudanzas en los umbrales éticos y político-sociales de la práctica religiosa”, en Alicia Mayer, coord., *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, tomo II, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, 241-268.

³⁸ Larkin, *op. cit.*, pp. 124-125.

papel del Estado en el patrocinio y protección de la Iglesia; reforzar el papel de los obispos y la estructura del clero secular frente a las órdenes religiosas; consolidar las medidas de reforma planteadas por el Concilio de Trento; y, en última instancia, para contraponer a las enseñanzas y prácticas devocionales de los jesuitas las enseñanzas ortodoxas derivadas de un Concilio. A pesar de que técnicamente dicho Concilio no tuvo “fuerza de ley en el derecho canónico mexicano; por no haber sido revisado en Roma, según lo prescribe la Constitución: *Immensa* de Sixto V”,³⁹ su influencia en la práctica fue importante.

En materia de devociones religiosas y culto de las imágenes, el texto del IV Concilio dedica varios apartados a estos aspectos, siempre buscando que los fieles adopten una actitud moderada en sus manifestaciones externas.⁴⁰ El IV Concilio también prohibía que se prestase devoción a cualquier reliquia o imagen cuya identidad y autenticidad no estuviese debidamente reconocida por los obispos, y prohibía que se mezclase su uso con fiestas profanas.⁴¹ Prohibía que se pintasen imágenes u oraciones en el cuerpo que sirviesen como talismanes,⁴² que se pintase o decorase las imágenes con joyas, ropajes o lujos que no correspondiesen con las imágenes aprobadas de los santos.⁴³ Prohibía la expedición de nuevas licencias para oratorios en casas particulares y señalaba a los fieles la obligación de asistir a misa en los templos y no en sus casas.⁴⁴ El IV Concilio procuró establecer directrices claras en materia de culto a las imágenes en el *Catecismo para uso de los párrocos*,⁴⁵ el cual compendia la doctrina de la Iglesia católica de conformidad con las disposiciones

³⁹ Véanse la introducción del obispo Rafael Sabás Camacho al texto del *Concilio provincial mexicano IV, celebrado en la ciudad de México el año de 1771. Se imprime completo por vez primera de orden del illmo. y rmo. sr dr. d. Rafael Sabás Camacho, IIIer. obispo de Querétaro*, Querétaro, Imprenta de la Escuela de Artes, 1898, p. [III].

⁴⁰ *Ibid.*, p. 161.

⁴¹ *Ibid.*, p. 165.

⁴² *Ibid.*, p. 166.

⁴³ *Ibid.*, p. 167.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 158.

⁴⁵ *Catecismo para uso de los párrocos, hecho por el IV. Concilio provincial mexicano, celebrado año de M.DCC.LXXI*, México, Imprenta de el Lic. D.J. de Jaúregui, 1772, 1-2.

del Catecismo Romano y del Concilio de Trento y tomando en cuenta las condiciones específicas de la Iglesia en México. En los apartados XIX a XXXIV del capítulo II (Del primer mandamiento), los redactores del *Catecismo*⁴⁶ definen la manera correcta como se debe adorar a Dios y a los santos, poniendo énfasis en el hecho de que la veneración que se profesa a los santos y a las imágenes y reliquias que los representan es diferente a la que se le presta a Dios, y debe basarse en un reconocimiento interior de las diferencias que existen entre los diferentes tipos de adoración (latría, dulía, hiperdulía y observancia, esta última reservada a los príncipes y superiores) y de que esta deferencia no se dedica a las personas, imágenes u objetos en sí o por sus características intrínsecas, sino tan sólo por la “sustancia intelectual” o representación que ellas puedan hacer de quienes sean dignos de adoración en sus distintos grados. Es decir, es en la esfera personal e intelectual del individuo, mediante el ejercicio de una piedad interiorista, donde debe residir la responsabilidad de una correcta práctica religiosa, evitando, a través de la correcta aplicación de su juicio racional, la comisión de excesos y vicios, así como la superstición o la irreligiosidad. Los redactores del *Catecismo* suponen que son los fieles quienes deben adoptar una piedad “ilustrada” y racional que les permita distinguir entre los distintos tipos de adoración y les evite caer en excesos.⁴⁷ Y respecto del tema del culto a las imágenes que tanta polémica causó en México desde los inicios de la Conquista, los redactores del *Catecismo* son categóricos: no existe la preeminencia de una imagen sobre otra, ya que todas son dignas de adoración por lo que representan, no por lo que son.⁴⁸ El principal interés que se perseguía era el destierro de la superstición y de la irreligiosidad, vicios que seguían arraigados entre la mayoría de la población.⁴⁹

⁴⁶ La redacción del *Catecismo* fue encargada por el presidente del Concilio, el obispo de México Francisco Antonio de Lorenzana al obispo de Puebla, Francisco Fabián y Fuero, y al entonces obispo de Mérida y posteriormente de Guadalajara, el dominico fray Antonio Alcalde. Véase Elisa Luque Alcaide, “Debates doctrinales en el IV Concilio Provincial Mexicano (1771)”. *Historia Mexicana* LV: 1, 2005, 13.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 191-194.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 194-196.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 196-197.

A fines de 1771, fray Antonio Alcalde, uno de los redactores del *Catecismo*, fue nombrado obispo de Nueva Galicia, por lo que tuvo la oportunidad de poner en práctica los principios propuestos en su texto doctrinal. Diversos investigadores e historiadores que han analizado su obra coinciden en que desde su llegada, fray Antonio procuró llevar a cabo una reforma de costumbres entre los fieles y el clero, que combinara no sólo la práctica de una piedad más racional, sino también el ejercicio de una caridad con alcances sociales que debía ir asociada a dicha práctica. Un ejemplo de lo anterior fue la construcción del santuario de nuestra Señora de Guadalupe en 1777. A diferencia de algunos de sus predecesores (como Juan Ruiz Colmenero, que promovió la investigación de los milagros de la imagen de la virgen de Zapopan en 1653, y de Joan de Santiago de León Garavito, quien desde finales del siglo XVII fue el principal promotor, si no detonador, de su culto), Alcalde patrocinó la construcción del santuario de Guadalupe, promoviendo el culto a otra advocación diferente a la de Zapopan, y resaltando en la práctica aquello que se había señalado en el *Catecismo* respecto de la misma importancia que pudieran tener diferentes advocaciones de una misma imagen. Además, la construcción de este santuario fue una forma de promover el desarrollo urbano de Guadalajara hacia una zona poco atendida hasta entonces, generar empleos, evitar la vagancia y promover la caridad hacia los pobres, mediante la construcción de un camposanto que atendía las necesidades de los pobres, y de 158 casas llamadas “cuadritas”, que tenían como fin atender a las familias de bajos recursos de la parroquia.⁵⁰

Sin embargo, una piedad ilustrada e interiorista no puede ser inducida únicamente a través del ejemplo. Son necesarias la instrucción y educación de los fieles para que éstos adopten la actitud correcta frente a la religión. Larkin señala incluso que la enseñan-

⁵⁰ Sobre estos puntos, véanse la biografía de Alcalde hecha por Alberto Santoscoy, *Veinte años de beneficencia y sus efectos durante un siglo: Memoria presentada por Alberto Santoscoy en el concurso literario y artístico con que se celebró el primer centenario de la muerte del illmo. sr. d. fray Antonio Alcalde*, Guadalajara, Diario de Jalisco, 1893, 10-20, y la obra más reciente de Laura Castro Golarte, *Noticias del fraile de la calavera. Antonio Alcalde y Barriga en Guadalajara*, Guadalajara, Cámara Nacional de Comercio de Guadalajara e Instituto Cultural Ignacio Dávila Garibi, 1998, 38 y 50.

za se convirtió en la función primaria de los curas a partir de 1760.⁵¹ A lo largo de su mandato, fray Antonio tuvo mucho interés en promover la instrucción secular, a través de la fundación de obras como el Beaterío de Santa Clara, una escuela de primeras letras, o incluso al promover la instalación de la Universidad. Sin embargo, su preocupación por la instrucción religiosa de los fieles también se refleja, por ejemplo, en el segundo edicto que manda publicar el siete de febrero de 1772 como obispo electo de Guadalajara, referente a la obligación de los sacerdotes que oficiaban en las capillas de las haciendas de instruir a los fieles en la doctrina cristiana.⁵²

“NADIE SE ENGAÑA, NI PADECE REPULSA, SI CON FE BAILA”:
EL CULTO A SAN GONZALO DE AMARANTE EN GUADALAJARA

A pesar de todos los esfuerzos reformadores de fray Antonio, la religiosidad en Guadalajara continuó presentando características más propias de lo que Brian Larkin y William B. Taylor han calificado de “piedad barroca”. Como se vio con anterioridad, el catolicismo de Guadalajara y de otras partes de México continuó presentando expresiones de piedad externas centradas en el culto de imágenes y advocaciones específicas, seleccionadas de acuerdo con necesidades locales. Así, a pesar de la prohibición explícita que emitieron los censores de México en 1816, el culto a San Gonzalo se siguió desarrollando en Guadalajara, en su capilla del convento de Santo Domingo. En 1820, aparece publicada en Guadalajara en forma anónima la *Novena al glorioso San Gonzalo de Amarante del Orden de Predicadores especial abogado para los frios y calenturas*.⁵³

⁵¹ Larkin, *op. cit.*, p. 132.

⁵² El texto completo del edicto puede consultarse en el apéndice de documentos que publicó Santoscoy a la biografía de Alcalde, *Ibid.*, pp. 45-46.

⁵³ *Novena al glorioso San Gonzalo de Amarante del Orden de Predicadores especial abogado para los frios y calenturas / dispuesta por un devoto suyo*, Guadalajara, Oficina de la Viuda y Herederos de los Romero, 1820, [29] p.: estampa (grabado en madera); (16vo). Esta ficha bibliográfica proviene de Luz Marcela Castañeda García, *Catalogación de los primeros impresos en Guadalajara, Jalisco. 1793- 1821*, Guadalajara, M. Castañeda G.,

La difusión del culto a san Gonzalo entre los habitantes de Guadalajara se explica por la función que ejercía como ayuda en contra de las epidemias que asolaban en aquella época a la ciudad. Si se analizan las publicaciones religiosas impresas en Guadalajara durante la época colonial (1793-1821), se observa que san Gonzalo, como protector contra las calenturas, formaba parte de un grupo de santos que los tapatíos invocaban para protegerse contra la peste, las fiebres y otras enfermedades contagiosas. La concepción médica de la época consideraba que cualquier enfermedad que se volviese contagiosa, mortal, epidémica y, por lo general, acompañada de fiebres, era una peste. El culto a san Gonzalo, junto con el de san Cristóbal, san Hermión mártir y san Pedro Tomás (protectores contra la peste, epidemias o contagios), santo Domingo (contra las calenturas), san Francisco Javier (contra el tabardillo, las viruelas y calenturas pestilenciales) y las vírgenes de Guadalupe y Zapopan contra cualquier epidemia pestífera, eran considerados como eficaces auxiliares contra las epidemias. Lilia Oliver ha documentado la incidencia de diversas epidemias con características de “peste” que provocaron crisis demográficas en la ciudad, así como la intervención de las autoridades en su solución, y que seguramente también hicieron que los habitantes de la ciudad rogaran por la protección de diversos santos, entre ellos san Gonzalo.⁵⁴ En 1786, el número de defunciones por

1986. 162 h., tesis de licenciado en Bibliotecología, Universidad Autónoma de Guadalajara, y corresponde al número 342 de su catálogo.

⁵⁴ Lilia V. Oliver Sánchez, “La importancia de los registros hospitalarios para el análisis de la epidemia y escasez de alimentos en Guadalajara, 1785-1786”, Guadalajara, *Letras Históricas*, núm. 3, otoño-invierno 2010, 47-67. Señala que: “A lo largo del siglo XVIII la población de Guadalajara, capital del reino de la Nueva Galicia, fue diezmada por varias crisis demográficas. Las más cruentas se presentaron en los años de 1737-1738, 1741-1742, 1747, 1763, 1780, 1785-1786 y 1797. En 1738 la crisis fue causada por una epidemia de tifo (matlalzáhuatl), en 1762 por viruela, en 1763 por tifo, en 1769 por viruela, en 1780 por viruela, en 1786 por hambruna y “bola” (enfermedades pulmonares y gastrointestinales contagiosas), en 1797 por viruela. A excepción de la crisis de 1785-1786, fueron causadas por enfermedades epidémicas”. Véase, por ejemplo, el artículo de Lilia V. Oliver Sánchez, “Intensidad de las crisis demográficas en las ciudades de México y Guadalajara, 1800-1850”, en *Takwá*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, núm. 8, otoño 2005, 13-36, donde se señalan las precarias condiciones de salud pública en Guadalajara desde la época colonial hasta el porfiriato. La autora señala que la última sobre-

“calenturas catarrales” y “fiebres petequiales” se disparó considerablemente, lo que podría identificarse en la actualidad con enfermedades como la influenza humana y el dengue.⁵⁵ El inicio de la construcción del Antiguo Hospital Civil de Guadalajara en 1787 está precedido por estos años de epidemias especialmente complicadas. Asimismo, a partir de 1830 se documentan otras epidemias de cólera morbo,⁵⁶ lo que nos da una idea de la volátil situación sanitaria que vivía la ciudad en aquella época. Las condiciones sanitarias y el régimen alimenticio de la población contribuyeron a generar condiciones de salud precarias para la población. No es extraño que la gente recurriera a la protección de santos como san Gonzalo para disminuir el riesgo de enfermedades, dado el modelo curativo de la época, que suponía que el rezarle a Dios y a sus santos formaba parte integral de todo tratamiento médico.⁵⁷

Ante la persistencia entre los fieles de la devoción a san Gonzalo, en 1822, la Orden de Predicadores de Guadalajara vuelve a defender no sólo la devoción, sino también el baile de san Gonzalo. Fr.

mortalidad del periodo que ella estudió “se dejó sentir en la capital del país a partir de 1848 y se extendió hasta 1850, causada por cólera, tifo y tifoidea”, p. 36.

⁵⁵ Véase la descripción de estas enfermedades en Pérez Verdía. *Ibid.*, pp. 378-379. En el caso de “la bola”, Pérez Verdía señala que “parece probable que fuera verdadera fiebre tifo o alguna de sus derivadas”.

⁵⁶ En el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (AHAG) se localizan tres cajas de expedientes en los que documenta el apoyo estadístico que prestaron los curas de las parroquias para contabilizar las defunciones por este padecimiento, así como las acciones y rogativas religiosas que se realizaron y promovieron desde la Arquidiócesis para combatirlo. AHAG, sección Gobierno, serie Secretaría, Cólera Morbus, caja 1, 1833-1850; caja 2, 1850-1851; caja 3, 1850-1851.

⁵⁷ Véase como ejemplo el libro de Juan Esteyneffer, *Florilegio Medicinal De Todas Las Enfermedades, Sacado De Varios, Y Clasicos Autores, Para Bien De Los Pobres, Y De Los Que Tienen Falta De Medicos, En Particular Para Las Provincias Remotas, En Donde Administran Los Rr. Pp. Misioneros De La Compañia De Jesus*, impreso originalmente en México, por los herederos de Juan Joséph Guillena Carrascoso en 1712. El libro fue muy popular entre la población mexicana, como lo prueba el hecho de que fue reimpresso varias veces en Amsterdam (1719), Madrid (1729 y 1755), México (1887 y mas recientemente en 1978), e incluso hoy sus recetas son utilizadas en la medicina tradicional mexicana. Esteyneffer señalaba en su introducción que para curar a los enfermos “lo primero y lo principal es la invocación de la clemencia de Nuestro Señor y la intercesión de los santos” y agregaba al inicio de cada capítulo la lista de santos a quienes debía rezarse para curar la enfermedad correspondiente.

Tomás Antonio Blasco y Navarro, catedrático de la Universidad de Guadalajara, publica su *Disertación Apologética del devoto baile, que comúnmente se practica en obsequio del glorioso taumaturgo San Gonzalo de Amarante*.⁵⁸ Este trabajo es todo un contraataque a las objeciones planteadas por los opositores al baile de 1816, y nos indica que la devoción y baile a san Gonzalo nunca se suspendieron en Guadalajara. Varios miembros de la orden dominica participaron en los preliminares.⁵⁹ Evidentemente, la orden dominica tenía interés en mantener vivo el culto a san Gonzalo, no sólo por las razones económicas ya esgrimidas por los inquisidores en 1816, sino también por el prestigio que dicha devoción pudiese aportar a la orden. El opúsculo contiene los siguientes puntos:⁶⁰

1. La luz natural inclina a los hombres al culto de Dios.
2. El hombre necesita de la divina revelación para tributar a Dios el debido culto.
3. Damos a Dios el debido culto con fe, esperanza y caridad.

⁵⁸ Tomás Antonio Blasco y Navarro (fr.), *Disertación Apologética del devoto baile, que comúnmente se practica en obsequio del glorioso taumaturgo San Gonzalo de Amarante, compuesta por el M.R.P. Fr. Tomás Blasco y Navarro. Mtro. en sagrada Teología, Dr. y Cate-drático del angélico Dr. Sto Tomás en la Universidad de Guadalajara, y Examinador Sinodal de su Obispado*, Guadalajara, en la Imprenta de Urbano Sanromán, 1822. Esta ficha bibliográfica proviene de Luis Olivera López y Rocío Meza Oliver, *Catálogo de la Colección Lafragua de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla 1616-1873*, Advertencia de Ernesto de la Torre Vilar, presentación de Vicente Quirarte, México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, UNAM, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2006, 269-270. Puede consultarse el texto en internet: http://books.google.com.mx/books?id=M5YVdvwofdkC&pg=PA15&lpg=PA15&dq=coleccion+lafragua+buap&source=bl&ots=DJa_OJsoh_&sig=vOi_50q6tKUnIroY1aRl1AVdvB0&hl=en&sa=X&ei=pM11UeatNoW_qgHS3oCACg&ved=0CEUQ6AEwAw#v=onepage&q=coleccion%20lafragua%20buap&cf=false, 23 de abril de 2013.

⁵⁹ El dictamen corrió a cargo de fray Miguel de Talavera, prior y vicario provincial del convento de la Purísima Concepción de Predicadores de Zacatecas; el parecer fue de fray José Eustaquio Serrano, superior, exlector y regente segundo de estudios en el convento de Nuestra Señora del Rosario de Guadalajara; la licencia de la Orden fue dada por fray Laureano María Porchini, exlector en sagrada Teología, examinador sinodal y vicario provincial del Convento de Nuestra Señora del Rosario de Guadalajara. La censura provino del doctor José María Hidalgo, canónigo magistral de la Catedral de Guadalajara, *Ibid.*, p. 270.

⁶⁰ Luis Olivera López, *Ibid.*, p. 269.

4. El culto de los santos no se opone al primer precepto del Decálogo.
5. La invocación de los santos no es prohibida en el primer precepto del Decálogo.
6. El uso y la veneración de las sagradas imágenes no repugna al primer precepto del Decálogo.
7. La veneración de las reliquias y cuerpos de los santos no es repugnante al primer precepto del Decálogo.
8. El culto que damos a Dios y a sus santos, debe ser interior y exterior.
9. Los actos exteriores de la religión son la devoción y la oración.
10. Declárase cuales sean los actos exteriores de religión.
11. A la religión se opone la superstición y la irreligiosidad y sus especiales.
12. El acto de bailar considerado en sí mismo no se opone a la virtud de la religión.
13. El acto de bailar puede ser acto de religión.
14. El acto de bailar ha sido muchas veces acto de religión.
15. El acto de bailar devotamente ante la imagen de San Gonzalo es acto de religión.
16. Baile o danza que practican los fieles ante la imagen de San Gonzalo es de tiempo inmemorial.
17. Es tradición constante e inmemorial de la sagrada Orden de Predicadores que el baile a San Gonzalo se ha practicado en todos los conventos donde su imagen se venera.
18. El baile que se practica en obsequio a San Gonzalo ha sido y es agradable a Dios.
19. Resuélvense las objeciones.

De acuerdo con Luis Olivera López, el opúsculo comienza con una:

Dedicatoria del autor a San Gonzalo, en la que afirma la santidad del baile que los fieles celebraban en su honor, acto de virtud y consuelo para los necesitados que invocaban su auxilio, en contrapartida con los incrédulos que pensaban que tal acto era superstición, escándalo y necesidad. Por ello, el autor se propone fundamentar la validez religiosa del baile dedicado al santo, patrono de todas las necesidades de los fieles [...] Fray Miguel de Talavera dice en su dictamen sobre esta “fundada y convincente apología

del baile, con que la piedad sencilla de los fieles” honraba al insigne santo portugués Gonzalo de Amarante: “su tejido fluido, natural y demostrativo, hará conocer a todo espíritu preocupado la fuerza de la verdad, y al que no lo estuviere encenderá en la devoción de nuestro santo, ensalzando al Todopoderoso, que por tan varios modos manifiesta su gloria en sus escogidos”.⁶¹

Agustín Rivera propone que el folleto de Blasco tenía como finalidad promover el culto de san Gonzalo no sólo entre la feligresía en general, sino también entre las elites educadas de Guadalajara, tratando de justificar así una devoción que tenía visos de superstición:

Los monjes dominicos de España [...] inventaron la conseja de que a San Gonzalo de Amarante [...] le agradaba mucho el baile, i que bailando delante de su Imagen, se alcanzaba de Dios por su intercesión el remedio de cualquier necesidad. En el templo antiguo de Santo Domingo de Guadalajara, había una Imagen de escultura de San Gonzalo, la que ha tenido muchas peripecias. En tiempos del gobierno español, hasta los oidores i los doctores de la Universidad, bailaban delante de dicha Imagen para darle culto. Después de 1821 [...] los doctores ya no quisieron bailar; mas el vulgo inferior siguió bailando durante más de medio siglo, hasta que lo impidió el Sr. Loza. En los primeros años después de la consumación de la Independencia, viendo Fray Tomás Blasco, dominico del convento de Guadalajara i Doctor en teología, que por causa de Renaudot se estaba rebajando mucho el número de bailadores, con lo cual se desfloraba i aun desplateaba su convento i su Orden, que era la que fomentaba el baile, trató de defender este en un folleto [...] en el que aducía dos argumentos en pro de la licitud del baile de San Gonzalo. [...] A pesar del folleto, los Doctores i demás hombres de letras ya no quisieron bailar i San Gonzalo quedó entregado a la gente menuda, con gran disgusto de Fray Tomás.⁶²

Cuatro años después, encontramos una descripción del baile y culto a san Gonzalo de Amarante, tal como se seguía practicando

⁶¹ Luis Olivera López, *Ibid.*, pp. 269 y 270.

⁶² Agustín Rivera, *Espéndice de un canon del Concilio de Trento*, Lagos de Moreno, A López Arce e hijos, imp., 1896, 40-41, n. 2.

hasta esa fecha. La descripción la hace George Francis Lyon, quien fue un militar, viajero y aventurero inglés que recorrió comisionado diversas partes del mundo.⁶³ En la entrada correspondiente al día 6 de septiembre de 1826, el viajero inglés George Francis Lyon nos describe en su diario como a su paso por Guadalajara fue testigo del baile que con motivos terapéuticos⁶⁴ llevaban a cabo los fieles de san Gonzalo de Amarante en su capilla del convento de Santo Domingo de Guadalajara:

Al regresar de [el hospital público de] Belén, nos detuvimos un rato en la capilla de San Gonzalo de Amarante, mejor conocido por el nombre de El Baylador [*sic*]. Tuve aquí la suerte de encontrar a tres ancianas rezando rápidamente y danzando al mismo tiempo muy seriamente ante la imagen del santo, quien es celebrado por sus curaciones milagrosas de “fríos y calenturas”. Estos graves y venerables personajes, quienes transpiraban profusamente por todos los poros, habían escogido como danza la muy conocida en el país como del “guajolote” o danza del pavo, por su parecido en gracia y dignidad a los corcoveos de enamoramiento que hacen esas imponentes aves: y de tiempo en tiempo estas fieles devotas murmuraban la siguiente invocación en un tono mezcla de canto y quejido:

⁶³ En su libro sobre viajeros extranjeros en el Estado de México, Margarita García Luna y José N. Iturriaga nos informan que Lyon: “Fue comisionado por las compañías mineras inglesas de Real del Monte y de Bolaños para realizar un viaje de trabajo e investigación por la recién formada república de México. Lyon salió de Inglaterra el 8 de enero de 1826 y llegó a Tampico el 10 de marzo. Su ruta básica fue del Puerto Jaibo a San Luis Potosí, Zacatecas, Guadalajara, Valladolid (Morelia), ciudad de México, el actual estado de Hidalgo, Jalapa y Veracruz, puerto en el que se embarcó el 4 de diciembre de ese mismo año. Después de pasar por Nueva York su barco sufrió un naufragio del que logró salvar pocas cosas y entre ellas este diario (porque es ésa la forma del libro) y finalmente llegó a Inglaterra, publicándolo en 1828”. Véase Margarita García Luna y José N. Iturriaga, *Viajeros extranjeros en el Estado de México*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1999, 189. Consulta parcial del texto en: (http://books.google.com.mx/books?id=4GbKzKkqw_gC&pg=PA186&lpq=PA186&dq=george+lyon+viajeros+mexico&source=bl&ots=tXMMYuD6GM&sig=3MNqvtNvz__EVx6nE8ffurB4&hl=en&sa=X&ei=tuB1UeDxEebp2QXd_4H4Aw&ved=0CDkQ6AEwAg#v=onepage&q=george%20lyon%20viajeros%20mexico&f=false), 23 de abril de 2013.

⁶⁴ Para el análisis de las consideraciones acerca del baile como medida terapéutica en México, véase el artículo de Francisco Javier Aceves-Ávila, *Taxonomía de las medidas terapéuticas en el México colonial*, Ensayo inédito, en proceso de edición para publicación, Guadalajara, s.e., 2012.

San Gonzalo de Amarante,
 Que sacas pescado del mar;
 Saca me de este cuidado,
 Que ya te vengo baylar.

Coro.—[quejidos)—Ahhum! um! um! oh! oh,” &c

Al terminar, comenzaban sus piruetas con renovada energía. Debe ser muy evidente que toda esta danza, aunque no genere un milagro, debe estar encaminada a curar al devoto, que es probablemente una mujer anciana nerviosa y reumática, desacostumbrada al ejercicio, y en consecuencia tiesa y sufriendo de dolor en sus articulaciones. Inspirado por la fe, el devoto hace lo que por ningún otro medio haría, y danza sin cesar durante seis u ocho horas, hasta que las articulaciones recuperan su elasticidad. La intercesión, o más bien el poder individual del santo (porque los santos en México tienen preferencia sobre la Divinidad), está sumamente establecida. Él mismo recibe como ofrenda de gratitud, una pierna de cera, un brazo, o cualquiera otra parte del cuerpo en miniatura el que se encuentra colgado con cientos de otros en un gran cuadro enmarcado en un lado de la capilla, mientras que la pared opuesta está cubierta con pequeñas pinturas al óleo donde se destacan los milagros realizados en aquellos que pudieron aportar de este modo tales testimonios de devoción. Enfrente de los figurantes [*sic*] estaban hincadas varias mujeres con niños enfermos, o rezando por su cuenta: —pero toda esta farsa idolátrica está cayendo en desuso, y creo que debe el poco crédito que le queda al deseo de oponerse al Gobierno, quien por largo tiempo se ha empeñado en eliminarla. De este santo, quien alguna vez fue adorado en México y de hecho en todo el país, la historia nos dice poco en su leyenda publicada. Nadie parece saber o importarle en donde nació o se crio; sólo se sabe con certeza que residió en los bancos de un río llamado tamagá, sobre el que construyó un puente, y todos los que no podían pagar el peaje tenían que bailar para cruzarlo. El primer milagro de este hombre justo fue realizado para probar la fuerza de la excomunión; al realizar esta ceremonia con una hogaza de pan, ésta se volvió “negra como un carbón”. La piadosa liberalidad del santo con sus vecinos fue amplia. El acostumbraba ir a la ribera y llamar a los peces a que vinieran a sus manos, para con ellos alimentar a los pobres, y dejar al resto en libertad. Golpeó una roca y brotó un riachuelo de “muy sabroso vino”

y tocando otra, hizo que brotara un arroyo de “agua cristalina”, –que permanece hasta nuestros días–. Hay otras maravillas que se pueden contar de San Gonzalo; pero habré dicho bastante de él al mencionar que, tras cuarenta días de ayuno y flagelación fue trasladado de este mundo al cielo, tras una vida de inmaculada castidad.⁶⁵

Los hechos descritos por Lyon ocurren en la capilla del santo, localizada en el convento de Santo Domingo. Éste se localizaba en el sitio que hoy ocupa el templo de San José de Gracia, en la esquina de Av. Alcalde y Reforma. Durante la llamada Guerra de Tres Años, el convento fue una de las posiciones claves del ejército conservador sitiado en la ciudad. El ejército liberal construyó justo enfrente de él una torre de Malakoff (torre de asalto),⁶⁶ por lo que el convento acabó en muy mal estado, los dominicos fueron exclaustrosados y reubicados, y el convento fue finalmente derruido en 1861.

La imagen de Nuestra Señora del Rosario, junto con la de san Gonzalo y otros paramentos y alhajas fueron trasladados en junio de 1858 al convento dominico de religiosas de Santa Mónica.⁶⁷ Ante la exclaustrosación sufrida por los dominicos, el 9 de agosto de 1858 el Dr. Francisco Arias y Cárdenas, secretario del obispo Espinosa y gobernador de la mitra, en acuerdo con el prior de la orden dominica, quien en ese momento atendía asuntos del Capítulo de su orden en México, nombra administrador de los bienes del convento de Santo Domingo al presbítero Dr. Pedro Cobia.⁶⁸

⁶⁵ George Francis Lyon, *Ibid.*, pp. 24-28. Esta traducción aprovecha y complementa los fragmentos que tradujeron Margarita García y José N. Iturriaga (*op. cit.*, 182).

⁶⁶ Consúltese el “plano del recinto fortificado de la ciudad de Guadalajara, en el sitio llamado de Castillo, los meses de septiembre y octubre de 1860” que publica Manuel Cambre en su obra *La guerra de tres años en el Estado de Jalisco*, Guadalajara, Tipografía del Gobierno en Palacio a cargo de Fernando Alday, 1892.

⁶⁷ Carta del obispo Pedro Espinosa y Dávalos al provisor Ignacio Mateo Guena, junio 22 de 1858. Archivo Histórico del Arzobispado de Guadalajara (AHAG), sección Gobierno, serie Secretaría. Religiosos de Santo Domingo 1790-1852, caja 1, expediente 10.

⁶⁸ Anexo de Francisco Arias Cárdenas al expediente sobre el reconocimiento de las propiedades de Santo Domingo que por orden superior están a cargo del Gobierno, agosto 9 de 1858, AHAG, sección Gobierno, serie Secretaría, Religiosos de Sto. Domingo 1853/1995, caja 3, expediente Dominicos-Guadalajara 1858-1865. Cobia (o Covie-

En el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara (AHAG) se conserva el inventario de los bienes provenientes de las capillas de santo Domingo que se levantó después de la destrucción de las mismas. Al describir el “Estado que da razón de la capilla de S. Gonzalo y de lo que le pertenece en alhajas, imágenes, etc.”, se señala la gran cantidad de ofrendas (exvotos y “milagros”) que hablan de la popularidad del santo:

Hay en dicha capilla un altar de piedra estucado y dorado, con un nicho de madera también estucado, con sus vidrieras (que se repusieron después de dicho sitio).

Imágenes: esculturas

La principal de S. Gonzalo con su vestido de lana tanto la túnica como el manto. Otra id. Mediana con su vestido id. Una escultura de Sta. Rosa con la túnica de género. [...]

Alhajas. La imagen principal de S. Gonzalo tiene un aureola, un báculo, un puente y dos pescados (el tercero es de concha nácar) de plata. La imagen pequeña tiene un baculito también de plata de los que se hace mención en el inventario de alhajas de la Galería.

ya) fue, en palabras de Agustín Rivera: “Doctor en teología i guardián del convento de San Francisco de Guadalajara [1854], después secularizado por bula del Papa i Canónigo, i después loco”. Véase *Los Hijos de Jalisco o sea catálogo de los catedráticos de filosofía en el Seminario Conciliar de Guadalajara*, 2a ed., Guadalajara, Escuela de Artes y Oficios, 1897, 23-24. Fue este sacerdote quien se encargó de realizar visitas de inspección al convento de Sto. Domingo tras su destrucción, para informar de su estado a la curia. Tenía fama de buen orador y publicó en Guadalajara varios sermones entre 1837 y 1865. Juan B. Iguíniz, en su *Catálogo Biobibliográfico de los Doctores, Licenciados y Maestros de la Antigua Universidad de Guadalajara*, 2a ed., Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1992, 118-119, nos dice que nació en 1811 y murió en 1874. “Vistió el hábito franciscano en el convento de dicha ciudad, en el que se desempeñó, entre otros cargos, los de Guardián, Definidor, y como menos antiguo de Secretario de Definitorio, Comisario de la Tercera Orden y Comisario Visitador de la Provincia de Santiago de Jalisco. Obtuvo en la Universidad los grados de Licenciado y Doctor en Teología [...] Posteriormente por causas que ignoramos, se secularizó, fue Secretario del Cabildo Eclesiástico, ingresó en el coro de la Catedral como Prebendado el 11 de junio de 1869 y habiendo ascendido a Canónigo murió [...] en 1874. Se distinguió como teólogo y orador sagrado”. En 1869 se desempeñaba como secretario del Cabildo metropolitano (véase José Ignacio Dávila Garibi, *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara*, tomo cuarto, 2, México, Editorial Cívica, 1967, 1132) y medio racionero de la catedral de Guadalajara, y se mantuvo como miembro activo del Cabildo al menos hasta principios de 1871.

Ornamentos. Dos manteles, dos palios y tres coberteras. Un segundo vestido de la misma imagen principal del Santo compuesto de túnica y manto de género de [en blanco].

Retablos. Hay una multitud de las maravillas del Santo, y un tablero para colocar las presentallas⁶⁹ de cera. Hay un cepo en que se colectan las limosnas del Santo. Hay una mesita de madera común pero maqueada, con un cajoncito. Se mandó hacer para sirva de credencia [*sic*].

Ramilletes.⁷⁰

Pedro Cobieya como administrador de los bienes del convento de Santo Domingo, continúa promoviendo el culto del santo en el convento de Santa Mónica, entre agosto de 1858 y septiembre de 1861. En las cuentas y recibos que presentó dicho administrador al gobierno de la mitra para su revisión en 1861, se detallan los gastos dedicados a dicha devoción, como vidrios y alambros del nicho, así como la compra de una mesa de madera laqueada para su capilla (1859), misas cantadas en honor de san Gonzalo (1860), impresión de 300 estampas del santo (1860), contratación de orquesta para la función de san Gonzalo (1861), así como su mudanza junto con otros muebles a un sitio que no se detalla dentro del mismo convento (1861).⁷¹

Al analizar el balance de las cuentas de 1859 a 1861 presentadas por Pedro Cobieya a la mitra, se destaca la importancia económica del culto a san Gonzalo para la orden dominica, lo que probablemente explica en parte el interés de la orden dominica en promoverlo. De un total de ingresos por 1,766.43 $\frac{3}{4}$ pesos obtenidos por la administración y manejo de los bienes del convento de Santo Domingo entre 1859 y 1861, alrededor de 88.6 % corresponden a ren-

⁶⁹ De acuerdo con el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia, presentalla es “Ofrenda de los fieles a Dios o a los santos por un beneficio.”

⁷⁰ AHAG, sección Gobierno, serie Secretaría, Religiosos de Sto. Domingo, 1853/1995, caja 3, expediente Dominicos-Guadalajara, 1858-1865.

⁷¹ Carta de Pedro Cobieya a Jacinto López, secretario interino del gobierno de la Sagrada Mitra, mediante la que se remite en anexos cuaderno y comprobantes de la administración del convento de Santo Domingo, de julio de 1858 a septiembre de 1861, marzo 8 de 1861, AHAG, sección Gobierno, serie Secretaría, Religiosos de Sto. Domingo 1853/1995, caja 3, expediente Dominicos-Guadalajara 1858-1865.

ta de casas, legados, préstamos y otros negocios civiles, mientras que las “limosnas colectas a S. Gonzalo”, por 159.93 $\frac{3}{4}$ y 39.00 pesos “para la cera del monumento”, representan 11.3 % de los ingresos totales. En contraste, las misas de réquiem, el otro rubro devocional detallado, sólo ascienden a 14 pesos (0.08 % del total). De hecho, en la relación de ingresos no se detalla ninguna otra devoción específica. En cambio, Cobieya detalla que de los ingresos se ha tenido que invertir en los “gastos de la Iglesia y composturas [...], en las funciones de S. Gonzalo, Sto. Tomás, Pedro Mártir, Sto. Domingo, Sr. Sn. José y Ntra. Sra. del Rosario, Semana Sta., misas solemnes por la paz y las de réquiem”.⁷² Estas cifras pueden parecer exiguas si se comparan con lo que otras devociones obtenían como limosnas, pero en las cuentas de Cobieya, el santo ocupa el segundo lugar en el rubro de ingresos. San Gonzalo no era la única devoción, pero sí la que más ingresos aportaba en lo individual para la orden.

Tan es así que entre el 10 de enero de 1862 y el 16 de enero de 1865 se tenía un fondo de limosnas de la imagen de san Gonzalo, que en dicho periodo había generado un saldo neto a favor por treinta y nueve pesos, cincuenta y tres y medio centavos. El 24 de enero de 1865, Cobieya, quien continuaba como administrador, envía una carta a los gobernadores de la mitra, en la que señala que:

Habiendo dispuesto el I. S. Arzobispo que la imagen de S. Gonzalo del Antiguo Convento de Santo Domingo se dejara colocada en la iglesia de Santa Mónica, he entregado a las religiosas de aquella comunidad la imagen referida con todas las alhajas de plata que le pertenecen, así como la llave del cepo donde se recogen las limosnas para el culto de dicho santo. Igualmente tengo el honor de poner en manos de V.V.S.S. la cuenta documentada de los ingresos de los bienes mencionados.

En la misma fecha, los gobernadores de la mitra aprueban la “Cuenta de cargo y data que ha llevado el cto. de Santa Mónica a San Gonzalo de Amarante” enviada por Cobieya que comprende los ingresos y egresos del fondo de limosnas de la imagen de san Gonza-

⁷² *Idem.*

lo por el periodo antes mencionado, y le dan las gracias “por su piadosa solicitud en cuidar del culto y administración del fondo que se verá bajo el mejor manejo y desinterés que le son propios y confiado este gbo. en la buena disposición que tiene el mismo señor S. Dor. Cobieya para prestar sus servicios, espera que continuará encargándose del culto de la imagen de S. Gonzalo en los términos que lo ha venido haciendo”.⁷³

Los recibos que se adjuntan al expediente muestran que las funciones de san Gonzalo podían durar hasta cuatro días, del 10 al 14 de enero. Sin embargo, hay al menos dos recibos de pago de 1862 al sacristán para “tener abierta y cuidar la iglesia todo el día para que pudieran recurrir los devotos de S. Gonzalo”. cubriendo dichos recibos desde enero hasta noviembre,⁷⁴ lo cual indica la popularidad del culto entre los devotos. A pesar de lo anterior, es posible que una parte de la comunidad de Santa Mónica tuviera preferencia por otras devociones más tradicionales y quizá más adecuadas para un convento de religiosas de clausura. A principios de 1866, el arzobispo Espinosa y Dávalos dispone enviar la imagen de Nuestra Señora del Rosario de Santo Domingo, que hasta entonces había estado en Santa Mónica a otro convento de dominicas, el de Santa María de Gracia. El 15 de marzo de 1866 se envían al arzobispo dos cartas de solicitud firmadas por 16 vecinos y 29 señoras del barrio de Santa Mónica, y una más por la superiora del convento, en la que solicitan que la imagen permanezca en el templo, dada la importancia que tiene su culto que se celebra el día 15 de cada mes, y a la devoción que le profesan sus fieles. En respuesta, el 5 de abril, el arzobispo dispone que la imagen permanezca en dicho lugar, “a reserva de lo que se disponga terminado que sea el arreglo relativo a las órdenes religiosas”.⁷⁵ Es probable que, ante la concesión del arzobispo, la

⁷³ “Cuenta de cargo y data que ha llevado el cto. de Santa Mónica a San Gonzalo de Amarante. 26 de enero de 1865”. AHAG, sección Gobierno, serie Secretaría, Religiosos de Sto. Domingo 1850/1895, caja 3, expediente Dominicos-Guadalajara 1858-1865.

⁷⁴ *Idem*.

⁷⁵ Las tres cartas en AHAG, sección Gobierno, serie Secretaría, Religiosos de Sto. Domingo 1850/1895, caja 3 expediente 7 de abril de 1866, 59.

comunidad se haya concentrado en promover el culto a la virgen del Rosario, en detrimento de otros cultos como el de san Gonzalo.

Por otra parte, la tolerancia institucional del Arzobispado hacia ciertas devociones comenzó a cambiar a partir del nombramiento de Pedro Loza y Pardavé como arzobispo de Guadalajara, quien desempeñó ese cargo desde 1869 hasta su muerte en 1898. Loza estaba más interesado en renovar y modernizar la fe que en apoyar las devociones tradicionales. En 1871, expidió diversas disposiciones relativas a evitar poner a los niños en el bautismo nombres raros o de algunos santos del Viejo Testamento, prefiriéndose los del Nuevo; a renovar en las iglesias aquellas imágenes de santos que por su fealdad inspiraran poca devoción, así como que algunas de ellas se les quitasen los trajes anacrónicos con que solía vestírseles.⁷⁶ Asimismo, en 1876 mandó desaprobar el comercio de aguas embotelladas que se decían provenientes de Lourdes, la circulación de impresos relativos a supuestas revelaciones celestiales al papa León XIII, y mandó que se retirasen de los templos las imágenes de san Expedito, dado el culto supersticioso que se le estaba dando.⁷⁷ Su celo pastoral también se enfocó en el culto e imagen de san Gonzalo, como lo indica Agustín Rivera:

En la época contemporánea, cuando iba a ser destruido el templo de Santo Domingo para abrirse la calle que hoy se llama de la Reforma. La Imagen de San Gonzalo fue trasladada al templo de Santa Mónica, en donde estuvo una temporada; mas habiendo tenido noticia el Sr. Arzobispo Loza que algunos bailaban en dicho templo delante de la Imagen, [...] el Sr. Arzobispo quitó del templo de Santa Mónica la Imagen de San Gonzalo i se la llevó al interior de su casa episcopal, en la que nadie se anima a bailar. La Imagen, después de un largo encierro, fue entregada por el Sr. Loza a las religiosas de Jesús María por ser dominicas, con el encargo de que la colocaran en un lugar donde estuviera a cubierto de bailes, i ellas tienen la Imagen en una pieza resguardada con barras de hierro de tres metros de alto i cinco de largo. La disposición fue prudente, por que si se la hubiera

⁷⁶ Alberto Santoscoy, *Exequias que por la muerte del Ilmo. Y Rmo. Sr. Arzobispo D. Pedro Loza y Pardavé se celebraron en la santa iglesia catedral de Guadalajara*, Guadalajara, Ancira Hno. A. Ochoa impresor, 1898, 81.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 91

llevado la Imagen a un pueblo de indios, estos habrían bailado el *parraleño* delante de San Gonzalo, i habrían hecho a San Gonzalo bailar el *palomo*.⁷⁸

Pedro Loza no prohíbe el culto a san Gonzalo, pero si trata de desalentar su práctica, a la que probablemente ve como supersticiosa, procurando destruir el contexto en el que se le rendía culto al santo y con ello eliminar su efectividad entre los creyentes. Recordemos que en la devoción barroca, la observancia externa de la práctica es tan importante como el contexto en que se lleva a cabo (espacio sacro, condiciones del culto), por lo que al quitar al santo de la vista pública le resta buena parte de su eficacia como mediador ante la divinidad. Loza incluso trata de borrar la memoria histórica del mismo. Tan es así que el 18 de octubre de 1895, en respuesta a una solicitud de información de fray José Domingo Martínez, visitador y vicario para América de la Orden de Predicadores y encargado de la reconstrucción de la orden en México, Loza le dice que:

el templo —que aquí mismo en la capital existió— de Sto. Domingo fue completamente destruido por los revolucionarios, el año de sesenta, y el edificio que sirvió de convento fue vendido por los mismos padres dominicos antes de su exlastración; y de la destrucción gral. del templo únicamente se salvó una imagen muy venerada por cierto que se conserva en el templo de Sta. Mónica, aquí mismo, y allí se le da solemne culto sostenido, en parte con las limosnas (pues no bastan por sí solas) de la Cofradía del Rosario —pues tal es la advocación de la Sta. Imagen— allí mismo establecida. De bienes que pertenecieran al expresado convento de Dominicos, ninguno tiene en su poder esta S. Mitra.⁷⁹

En 1904, al hablar sobre los restos de la iglesia del convento de Santo Domingo, fray Luis del Refugio de Palacio Basave describe la capilla en la que se veneraba a san Gonzalo, algunas de las características de su culto y el destino que finalmente tuvo la imagen de san Gonzalo:

⁷⁸ Rivera, *op. cit.*, p. 42.

⁷⁹ AHAG, sección Gobierno, serie Secretaría, Religiosos de Sto. Domingo 1850/1895, caja 10, expediente 1895.

Había la [capilla] del Tercer Orden, hacia el ángulo Nor-oeste del perímetro, con la puerta al Sur, como la iglesia principal. Era de bóvedas y no he podido adquirir ningún detalle. Aun había la capilla de San Gonzalo de Amarante, también hacia atrás de la iglesia principal; solo alcancé algunos arcos rotos y pilastras pintadas de almagre. La imagen del santo confesor era muy buscada y venerada, invocábanla contra las tercianas y sus congéneres. Fue trasladada a Santa Mónica y en breve mandada retirar de ahí por el modo, a decir de algunos, impropio, como le rezaban –bailándole– al coro bajo de Jesús María, donde olvidada y sin culto. Más mesurado no podía haber sido tal baile: movían apenas los pies con algo de balanceo.⁸⁰

Estas referencias de Fr. Luis muestran que a principios del siglo xx aún se conservaban en la memoria del cronista las referencias al culto de san Gonzalo como ayuda contra los males de la región. Su testimonio ofrece una descripción contemporánea del baile; se aleja del concepto de jarabe utilizada en los expedientes de 1816 para describirlo, y se asemeja más al del baile del guajolote (parsimonioso y con balanceos) que utiliza Lyon en 1828. En abril de 2013, hice una visita al templo dominico de Jesús María de Guadalajara para tratar de localizar la imagen de san Gonzalo; sin embargo, pude constatar que dicha imagen ya no existe.

CONCLUSIONES

El culto a san Gonzalo en México fue promovido por la orden dominica, y tuvo buena aceptación entre la feligresía. El culto a san

⁸⁰ Fr. Luis del Refugio de Palacio Basave, O. F. M., *Recopilación de noticias y datos que se relacionan con la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Zapopan y con su Colegio y Santuario*, tomo I. Guadalajara, talleres de la Universidad de Guadalajara, 1942, 215. En el colofón del libro se informa que “El autor principió esta obra a 27 de junio de 1904, escribiendo con posterioridad los acontecimientos contemporáneos”, *Ibid.*, p. 437. Por otra parte, Juan B. Iguíniz, en su libro *Guadalajara a través de los tiempos: relatos y descripciones de viajeros y escritores desde el siglo XVI hasta nuestros días*, tomo I, 1586-1867, Guadalajara, Banco Refaccionario de Jalisco, 1950, reproduce el relato de Lyon sobre el baile de san Gonzalo, y en la p. 131, nota 7 señala que “La capilla de San Gonzalo se hallaba en la parte posterior de la iglesia del Convento de Santo Domingo. Al ser destruida en los tiempos de la Reforma, su imagen titular fue trasladada a la iglesia de Santa Mónica y después a la de Jesús María, en cuyo coro bajo se conserva”.

Gonzalo sobrevivió en Guadalajara mucho después de 1816, a pesar de las prohibiciones expresas que se hicieron de dicho culto por el Provisorato del Arzobispado de México. Sea porque la orden dominica tenía intereses económicos en defender dicho culto, o sea por la receptividad que posiblemente tenía la feligresía tapatía por manifestaciones religiosas que les ayudaran a sobrellevar sus dificultades, el culto a san Gonzalo se mantiene vivo en Guadalajara a lo largo del siglo XIX. El culto tuvo el apoyo teológico de la orden dominica, e incluso ésta le suministró espacios físicos para que se llevara a cabo. De acuerdo con los testimonios de Lyon y de fray Luis del Refugio Palacio, el culto tuvo cierta popularidad en Guadalajara debido a la utilidad que percibían los fieles de invocar al santo como protector frente a los peligros de las fiebres y calenturas, que en aquel entonces representaban un problema de salud constante en la región.

El culto a san Gonzalo ejemplifica la importancia que tiene para el catolicismo barroco no sólo la observancia externa de las prácticas religiosas, sino el contexto en que éstas se llevan a cabo. No basta con bailarle al santo, sino que este baile tiene que realizarse en condiciones apropiadas en un espacio sacro adecuado. Por otra parte, la devoción al santo se explica mejor en función de la utilidad que ésta generaba para sus devotos, al ayudarles a combatir las enfermedades que los aquejaban. Esta suma de condiciones y contextos es lo que se conjuga en la categoría de la religiosidad local. Después de la destrucción del convento dominico durante la Guerra de Reforma, el culto empieza a decaer ante la excomunión de los dominicos y por la falta de apoyo por parte del arzobispo Pedro Loza, quien ya no permitió que se mantuvieran las condiciones adecuadas para las celebraciones de dicha devoción. Al no contarse con un espacio adecuado para realizar el baile, la devoción por san Gonzalo pierde su efectividad y comienza a languidecer. Por último, se cuestionaría en parte el sentido “popular” del culto a san Gonzalo, y quedaría de manifiesto que el mantenimiento de una devoción a lo largo del tiempo no depende únicamente de la fe de los fieles, sino también de la combinación de factores institucionales, económicos y de necesidades sociales que se articulan a nivel de lo local.

ARCHIVOS

AHAG, Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Guadalajara

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACEVES-ÁVILA, Francisco Javier, *Taxonomía de las medidas terapéuticas en el México colonial*, Ensayo inédito, en proceso de edición para publicación, Guadalajara, s.e., 2012.
- AGUILAR GUZMÁN, María del Carmen, *Una religiosidad cuestionada: las polémicas sobre los cultos y devociones jesuitas. Ciudad de Puebla, 1765-1808*, México, UAM-Iztapalapa, tesis de maestría, junio de 2009.
- ÁLVAREZ SANTALÓ, C., Ma. J. BUXÓ REY, S. RODRÍGUEZ BECERRA, coords., *La religiosidad popular, vol. 1, Antropología e historia* (2ª ed. 1ª ed. 1989), Barcelona, Anthropos, 2003.
- BAJTIN, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento el contexto de Francois Rabelais*, versión de Julio Forcat y César Conroy, 3ª reimp., Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- BORDAZAR, Manuel, Fr., *Compendio de la vida del glorioso confesor San Gonzalo de Amarante de la Sagrada Orden de Predicadores. Va añadida la devoción de su novenario*, Valencia Imprenta de Antonio Bordazar, 1739.
- CALVO, Thomas *Poder, religión y sociedad en la Guadalajara del siglo XVII*, Guadalajara, Ayuntamiento de Guadalajara, Centre d'Études Mexicaines et Centramericaines, 1992.
- CAMBRE, Manuel, *La guerra de tres años en el Estado de Jalisco*. Guadalajara, Tipografía del Gobierno en Palacio a cargo de Fernando Alday, 1892.
- CARBAJAL LÓPEZ, David, "La reforma de las cofradías en el siglo XVIII: Nueva España y Sevilla en comparación", *Estudios de Historia Novohispana* 48, enero-junio 2013, 3-33.
- CASTAÑEDA GARCÍA, Luz Marcela, *Catalogación de los primeros impresos en Guadalajara, Jalisco, 1793-1821*, Guadalajara, tesis de licenciatura en Bibliotecología, Universidad Autónoma de Guadalajara, 1986.

- CASTRO GOLARTE, Laura, *Noticias del fraile de la calavera. Antonio Alcalde y Barriga en Guadalajara*, Guadalajara, Cámara Nacional de Comercio de Guadalajara e Instituto Cultural Ignacio Dávila Garibi, 1998.
- CATÃO CRUZ SANTOS, Beatriz, “Os Vilancicos Portugueses nos Séculos XVII e XVIII. Documentos para uma história do culto dos santos”, *Acervo*, Río de Janeiro, v. 24, núm. 2, julio-diciembre, 2011, 113-128.
- Catecismo para uso de los párrocos, hecho por el IV. Concilio provincial mexicano, celebrado año de M.DCC.LXXI*, México, Imprenta de el Lic. D.J. de Jaúregui, 1772.
- CHRISTIAN, Jr. William A., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, traducción de Javier Calzada y José Luis Gil. A., 1a ed., en inglés 1981, Madrid, Nerea, 1991.
- Concilio provincial mexicano IV. celebrado en la ciudad de México el año de 1771. Se imprime completo por vez primera de orden del illmo. y rmo. sr dr. d. Rafael Sabás Camacho, IIIer. obispo de Querétaro*, Querétaro, Impr. de la Escuela de Artes, 1898.
- DÁVILA, Garibi, *Apuntes para la historia de la Iglesia en Guadalajara*, tomo cuarto, 2, México, Editorial Cvltvra, 1967.
- [DÍAZ, Juan Mariano], *Discurso sobre la danza ante la imagen de San Gonzalo de Amarante*, Manuscrito VAULT Ayer MS 1813 de la Biblioteca Newberry de Chicago, 1816.
- FLORENCIA, Francisco de, Fr., y Juan Antonio DE OVIEDO, *Zodiaco Mariano, en que el sol de justicia Christo [...] Obra posthuma de el Padre Francisco de Florencia, de la Compañía de Jesus, reducida à compendio, y en gran parte añadida por el P. Juan Antonio de Oviedo de la misma Compañía*, México, Nueva Imprenta del Real, y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1755.
- GARCÍA GARCÍA, José Luis, “El contexto de la religiosidad popular”, en Álvarez Santaló, C., Ma. J. Buxó Rey, S. Rodríguez Becerra, coords., *La religiosidad popular...*, pp. 19-29.
- GINZBURG, Carlo. *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, Col. Atajos, 12, traducción de Francisco Martín, Barcelona, Muchnik editores, 2001, 16.
- IGUÍNIZ, Juan Bautista, *Catálogo Biobibliográfico de los Doctores, Li-*

- cenciados y Maestros de la Antigua Universidad de Guadalajara*, 2a ed., Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1992.
- _____, *Guadalajara a través de los tiempos: relatos y descripciones de viajeros y escritores desde el siglo XVI hasta nuestros días*, tomo I, 1586-1867, Guadalajara, Banco Refaccionario de Jalisco, 1950.
- JIMÉNEZ RUEDA, Julio, "Nadie se engaña si con fe baila", *Boletín del Archivo General de la Nación*, tomo XVI, núm. 4, México, Secretaría de Gobernación, Dirección General de Información, octubre-diciembre de 1945, 525-585.
- LARKIN, Brian, *The Very Nature of God. Baroque Catholicism and Religious Reform in Bourbon Mexico City*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2010.
- LUQUE ALCAIDE, Elisa, "Debates doctrinales en el IV Concilio Provincial Mexicano (1771)", *Historia Mexicana* LV: 1, 2005, 5-59.
- LYON, George Francis, *Journal of a Residence and Tour in the Republic of Mexico in the Year 1826. With Some Account of the Mines of that Country*, vol II, Londres, John Murray, Albemarle Street, 1828.
- MAYER, Alicia, coord., *México en tres momentos: 1810-1910-2010. Hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, tomo II, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007.
- OLVEDA LEGASPI, Jaime, *Guadalajara. Abasto, religión y empresarios*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, H. Ayuntamiento de Guadalajara, 2000.
- ORTEGA, Sergio, ed., *De la santidad a la perversión o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Editorial Grijalbo, 1986.
- ORTEGA Y MEDINA, Juan A., *Zaguán abierto al México republicano (1820-1830)*, edición y traducción de Juan A. Ortega y Medina, México, UNAM, 1987.
- PALACIO BASAVE, fray Luis del Refugio de, O. F. M., *Recopilación de noticias y datos que se relacionan con la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Zapopan y con su Colegio y Santuario*, tomo I, Guadalajara, s.p.i., talleres de la Universidad de Guadalajara, 1942.

- PALACIO BASAVE, fray Luis del Refugio de, O. F. M., comp., *Interesantísimos documentos Casi todos inéditos, referentes a Ntra. Sra. de Zapopan Compilación de Luis del Refugio de Palacio y Basave; Publicados por Francisco Orozco y Jiménez*, Guadalajara, Jalisco, Tipografía, Litografía y encuadernación J. M. Yguiniz, 1920.
- PÉREZ VERDÍA, Luis. *Historia particular del Estado de Jalisco, desde los primeros tiempos que hay noticia hasta nuestros días*, tomo II, Guadalajara, Tip. de la Escuela de Artes y Oficios del Estado, 1910.
- RÉAU, Louis, *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de los santos G-O*, tomo 2, vol. 4, Trad. Daniel Alcoha, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001.
- RIVERA Y SANROMÁN, Agustín, *Los Hijos de Jalisco o sea catálogo de los catedráticos de filosofía en el Seminario Conciliar de Guadalajara*, 2a ed., Guadalajara, Escuela de Artes y Oficios, 1897.
- _____, *Espléndida inteligencia de un canon del Concilio de Trento*, Lagos de Moreno, Jalisco, A. López Arce e hijos, imp., 1896.
- _____, *Principios críticos sobre el virreinato de la Nueva España i sobre la revolución de independencia*, tomo 3, Lagos Tipografía de V. Veloz, a cargo de A. López Arce, 1888.
- SANTOSCOY, Alberto, *Exequias que por la muerte del Ilmo. Y Rmo. Sr. Arzobispo D. Pedro Loza y Pardavé se celebraron en la santa iglesia catedral de Guadalajara*, Guadalajara, Ancira Hno. A. Ochoa impresor, 1898.
- _____, *Veinte años de beneficencia y sus efectos durante un siglo: Memoria presentada por Alberto Santoscoy en el concurso literario y artístico con que se celebró el primer centenario de la muerte del illmo. sr. d. fray Antonio Alcalde*, Guadalajara, Diario de Jalisco, 1893.
- TAYLOR, William B., *Marvels and Miracles in Late Colonial Mexico. Three Texts in Context*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2011.
- _____, *Shrines and Miraculous Images. Religious Life in Mexico Before the Reforma*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2010.
- ZÚÑIGA Y ONTIVEROS, Francisco Josef, *Calendario manual y guía de forasteros en Méjico para el año de 1820 bisiesto*, México, Oficina de Mariano Josef de Zúñiga y Ontiveros [1819].

PÁGINAS DE INTERNET

- ARREDONDO, Benjamín, “El baile a San Gonzalo, tradición viva en Salamanca, Gto”. <http://elsenordelhospital.blogspot.mx/2010/01/el-baile-san-gonzalo-tradicion-viva-en.html>, 22 de abril de 2013.
- _____, “San Gonzalo en Salamanca, Gto”. <http://vamonosalbale.blogspot.mx/2009/01/san-gonzalo-en-salamanca-gto.html>, 23 de abril de 2013.
- GARCÍA LUNA, Margarita y José N. ITURRIAGA, *Viajeros extranjeros en el Estado de México*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1999, 189. Consulta parcial del texto en: http://books.google.com.mx/books?id=4GbKzKkqw_gC&pg=PA186&lpq=PA186&dq=george+lyon+viajeros+mexico&source=bl&ots=tXMMYuD6GM&sig=3MNqvtNvz_EVx6nEmo8fEurB4&hl=en&sa=X&ei=tuB1UeDxEebp2QXd_4H4Aw&ved=0CDkQ6AEwAg#v=onepage&q=george%20lyon%20viajeros%20mexico&f=false, 23 de abril de 2013.
- OLIVER SÁNCHEZ, Lilia V., “Intensidad de las crisis demográficas en las ciudades de México y Guadalajara, 1800-1850”, en Guadalajara, *Takwá*, revista de la División de Estudios Históricos y Humanos del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, U de G., núm. 8, otoño 2005, 13-36. http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/pperiod/takwa/Takwa8/lilia_oliver.pdf, 1 de diciembre de 2013.
- _____, “La importancia de los registros hospitalarios para el análisis de la epidemia y escasez de alimentos en Guadalajara, 1785-1786”, Guadalajara, *Letras Históricas*, núm. 3, otoño-invierno, 2010, 47-67. www.publicaciones.cucsh.udg.mx/pperiod/historicas//pdfs/vol3/3.pdf, 2 de abril de 2014.
- OLIVERA LÓPEZ, Luis y Rocío MEZA OLIVER, *Catálogo de la Colección Lafragua de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla 1616-1873*, Advertencia de Ernesto de la Torre Vilar, presentación de Vicente Quirarte, México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, UNAM, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2006. Texto en internet: <http://books.google.com.mx/>

books?id=M5YVdvwofdkC&pg=PA15&lpg=PA15&dq=coleccion+lafragua+buap&source=bl&ots=DJa_OJsoh_&sig=vOi_50q6tKUnIroY1aRl1AVdvB0&hl=en&sa=X&ei=pM11UeatNoW_qgHS3oCACg&ved=0CEUQ6AEwAw#v=onepage&q=coleccion%20lafragua%20buap&f=false, 23 de abril de 2013.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, <http://rae.es/>, 5 de diciembre de 2013.

ROSARIO, Diogo do, Fr., *Flos Sanctorum. Historia das Vidas de Christo S.N. e de Sua Santíssima Mãe, Vidas dos Santos e suas festas repartidas pellos doze meses Com Sermões, e Praticas que fervem para muytas Festas do Anno. Composto pello R.P. frey Diogo do Rosário e agora acrescentado com muytas vidas de Santos em esta ultima Impreffão*, Lisboa, António Craesbeeck de Mello Impfeíior da Cafareal, 1681, El ejemplar se puede consultar en línea en <http://archive.org/stream/flossanctorumhis00rosa#page/n9/mode/2up>, 23 de abril de 2013.

SOBRAL, Cristina, “O *Flos Sanctorum* de 1513 e suas adições portuguesas”, http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4485/1/LS_S2_13-14_CristinaSobral.pdf, 23 de abril de 2013.

FECHA DE RECEPCIÓN DEL ARTÍCULO: 6 de enero de 2014

FECHA DE APROBACIÓN: 3 de abril de 2014

FECHA DE RECEPCIÓN DE LA VERSIÓN FINAL: 22 de septiembre de 2014