



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
FACULTAD DE HUMANIDADES**

LICENCIATURA EN HISTORIA

T E S I S

**Muerte y purgatorio en la Nueva España: El caso de la pintura de
Ánimas del Purgatorio de San Andrés Ocotlán, Calimaya, México (siglo
XVIII)**

Que para obtener el título de:
Licenciado en Historia

Presenta:
Brayan Cedillo Bautista

Asesor:
Dr. Gerardo González Reyes

Co-asesora:
Mtra. Magdalena Pacheco Régules

Toluca, Estado de México, 2024

Índice

Introducción	1
Capítulo 1: La muerte y el Purgatorio en la doctrina religiosa católica de la segunda mitad del siglo XVI	12
1.1 Concilio de Trento: acuerdos de la sesión XXV.....	12
1.2 La doctrina tridentina para párrocos	22
1.3 Tercer Concilio Provincial Mexicano.....	50
Capítulo 2: Medios de adoctrinamiento y prácticas religiosas relacionadas con el Purgatorio 55	
2.1 Medios orales y escritos.....	55
2.1.1 Sermones de Ánimas del Purgatorio.....	56
2.1.2 Catecismos	74
2.2 Prácticas religiosas para la salvación del alma.....	81
2.2.1 La acción testamentaria.....	82
2.2.2. Capellanías.....	101
2.2.3 Cofradías.....	107
Capítulo 3: El lienzo de Ánimas de San Andrés Ocotlán	116
3.1 La pintura novohispana: el arte sacro de los siglos XVII-XVIII.....	117
3.1.1 La cuestión de profesión y técnica de la pintura novohispana	127
3.1.2 Autores de lienzos de Ánimas más representativos.....	134
3.2 La representación del Purgatorio en un lienzo de Ánimas del Purgatorio, siglo XVIII (San Andrés Ocotlán).....	138
Reflexiones finales	169
Anexos	172
Referencias	188

Introducción

Gisela von Wobeser divide la periodización de la religiosidad novohispana en tres etapas:¹ la primera va de 1522 (de los primeros franciscanos) a 1585 (Tercer Concilio Provincial Mexicano), marcado por una catequesis enfocada en la vida después de la muerte, con el tema de la salvación o la condenación como punto central del discurso de la Iglesia. La segunda de 1585 a 1700 (subida al trono de los Borbones), donde disminuye la atención de la Iglesia por los asuntos escatológicos, estando más preocupada por los cultos y las devociones nacientes, el fortalecimiento del culto mariano y la búsqueda de santidad, comenzando aquí la propaganda del Purgatorio.²

La tercera de 1700 a 1821 (consumación de la Independencia de México), en la cual resurgió la preocupación eclesiástica por los asuntos del más allá, se dio la reglamentación en materia religiosa por parte de los Borbones y un afianzamiento del Purgatorio (con la temática escatológica en los sermones y en la catequesis), así como un incremento de la inquietud por el Infierno gracias a los tratados y pinturas del más allá. Además, el Purgatorio, entre finales del siglo XVII y el siglo XVIII, fue una de las devociones más populares y un lugar crucial dentro del imaginario del más allá.³

Parecería que hay una contradicción en las características que menciona Wobeser para la segunda de sus etapas, pues argumenta la disminución de la preocupación de la Iglesia de la Nueva España por los asuntos escatológicos al mismo tiempo que se da la propagación del dogma del Purgatorio. Sin embargo, el Tercer Concilio Provincial Mexicano insiste en la predicación e instrucción de la doctrina a través de la pastoral, catequesis y confesión,⁴ así como la erradicación de la idolatría y supersticiones.⁵ Vemos pues, que la Iglesia insiste en ambos aspectos, pero Wobeser ve con mayor relevancia para la época la depuración del culto,

¹ Gisela von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015), pág. 10.

² A lo largo de esta investigación, la palabra Purgatorio la utilizaremos en mayúscula con el propósito de unificar el trabajo. Además, nos parece pertinente, pues en la mayoría de los casos el término hace alusión indistinta al dogma, el lugar, el género de pinturas, etc. Solo se mantendrá la minúscula cuando se encuentre dentro de una cita textual o en títulos de las referencias.

³ *Ibid.*, pág. 181.

⁴ María del Pilar Martínez, et al., “Estudio Introductorio. Tercer concilio provincial mexicano (1585)”, en *Concilios provinciales mexicanos. Época Colonial*, coord. María del Pilar Martínez (México: Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Históricas, 2004), pág. 9, https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/concilios/docs/3er_001.pdf

⁵ *Ibid.*, pág. 10.

puesto que en el siglo XVI las nociones básicas de Infierno y Cielo habían sido aclaradas y para el siglo XVII entraría la cuestión de difundir la concepción del Purgatorio.

En este marco temporal, nosotros concentraremos nuestro estudio en los dos últimos siglos de la vida novohispana, pues fueron en estos, y principalmente en el último, donde las representaciones plásticas del Purgatorio tuvieron amplia reproducción y devoción. Inevitablemente, al hablar de este lugar se ve uno inmerso en los aspectos de la muerte, lo que genera una inquietud sobre saber la forma en que los novohispanos concibieron y representaron los destinos que creían alcanzarían sus almas al morir. Nuestro objeto de estudio es la religiosidad de la sociedad vista a través de un producto artístico y religioso, nos referimos al lienzo de *Ánimas del Purgatorio* que se ubica en el pueblo de San Andrés Ocotlán, actual municipio de Calimaya, Estado de México, dentro de la parroquia de San Andrés Apóstol, a unos cuantos pasos de la entrada, empotrado en el muro derecha del recinto (viendo de frente el altar).

Las preguntas que sostienen esta investigación son: ¿qué aspectos del dogma católico emanados del Concilio de Trento tienen una relación directa con la creencia en el Purgatorio? ¿cuáles son los medios a través de los cuales la Iglesia hizo llegar eficazmente esos aspectos de la doctrina a la sociedad y qué prácticas generaron en ella? y ¿cuál es la forma peculiar en que el dogma, las creencias y las prácticas convergen en un caso específico, es decir, en la representación del Purgatorio del lienzo de *Ánimas de San Andrés Ocotlán*?

Al tratar el tema del Purgatorio, es indispensable hacer uso de un estudio clásico, nos referimos a la obra *El Nacimiento del Purgatorio* de Jacques Le Goff. Desde una Historia de las ideas y las mentalidades, estudia un proceso de larga duración como lo es la génesis del Purgatorio, observando que su creación produjo una revolución mental (modificación de los esquemas espacio-temporales), afectando la manera de pensar y de vivir,⁶ pues la organización de los espacios del más allá en una sociedad obedecen a la cultura (el folklore) de esta, siendo entre los años de 1115 y 1300 cuando el dogma de este lugar quedó establecido. Su investigación tiene la intención de demostrar la concepción del Purgatorio como lugar, así como la imaginería a que dio lugar, lo cual jugó un papel capital en el éxito de la creencia.⁷ Destacando a su vez que los momentos de mayor efervescencia del dogma

⁶ Jacques Le Goff, *El Nacimiento del Purgatorio* (Madrid: Altea-Taurus-Alfaguara, 1989), págs. 9-10.

⁷ *Ibid.*, pág. 12-13 y 24.

se dieron entre los siglos XV y XIX, uniéndose a los sermones, los escritos y los libros, la imagen ofrecen al elemento imaginario la posibilidad de encarnarse, asegurándole las seducciones de la visión directa y consumando su localización, materialidad y contenido.⁸ Pues en el terreno dogmático y teológico, la entronización del Purgatorio en la doctrina de la Iglesia tuvo lugar entre mediados del siglo XV y el XVIII, con especial observación en las pautas del Concilio de Trento, en contra del avance protestante.⁹

Un estudio que retoma las aportaciones de Le Goff, enfocándose en el análisis de 52 pinturas de Ánimas del Purgatorio producidas en la Nueva España es el de Jaime Morera y González, *Las pinturas coloniales de Ánimas del Purgatorio. Iconografía de una creencia*, donde, desde la Historia del Arte.¹⁰ Aborda precisamente el tema de las representaciones (concepto que utilizaremos a lo largo de la investigación, entendido con las palabras de Le Goff como aquellas imágenes donde se encarna lo imaginario y la creencia adquiere una dimensión plástica y visual) mediante un análisis iconográfico de la devoción católica de las Ánimas del Purgatorio, para entender y justificar su expresión pictórica, ello mediante el conocimiento del sustento religioso de dicha devoción, el tratamiento de la cuestión del culto y su expresión litúrgica y el análisis de la prédica que justifica el contenido de las pinturas.

A pesar de la importancia del estudio, Le Goff no revisa (pues se sale de su temporalidad) las disposiciones de las actas conciliares de Trento, cosa que esta investigación ahondara, apoyándose en lo estipulado por el Tercer Concilio Provincial Mexicano y la Doctrina para párrocos emanada del mismo concilio tridentino.

Morera concluye que el dogma del Purgatorio llegó a la Nueva España depurado, maduro, coincidiendo con Le Goff sobre su culminación con la declaración de su existencia en el Concilio de Trento, apoyado en las pinturas para consignarlo e impulsar su devoción. Así también, siguiendo las pautas tridentinas, hay una constante en su representación (basada en los doctores y teólogos autorizados por el Concilio).¹¹ Unido a ello, este autor menciona que la Bula de Difuntos convirtió a los lienzos de Ánimas en su medio predilecto para

⁸ *Ibid.*, pág. 411.

⁹ *Ibid.*, 412.

¹⁰ Jaime Morera y González, *Las pinturas coloniales de ánimas del purgatorio. Iconografía de una creencia* (tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999), pág. 9, https://repositorio.unam.mx/contenidos/las-pinturas-coloniales-de-animas-del-purgatorio-iconografia-de-una-creencia-94392?c=O33a3n&d=false&q=:*&i=1&v=1&t=search_1&as=1

¹¹ *Ibid.*, págs. 343-346.

promocionar su venta; los lienzos de caballete sirvieron como soporte de gran capacidad para representar esta creencia.

Además, los lienzos pueden incluir varios motivos, los que determinan su modelo compositivo y pueden clasificarse en: 1) básico (de motivos esenciales, constantes e invariables), representando el fuego y las ánimas; 2) intermedio, en el cual se agregan los santos intercesores; 3) más complejo, agregando la representación de las cortes celestiales y 4) de mayor riqueza conceptual, donde se ve la representación litúrgica del culto de difuntos; de lo anterior que la devoción del Purgatorio pueda ser incluida en representaciones de otras devociones o viceversa.

Algo que Morera aborda, pero pareciera que lo deja de lado al priorizar otras cuestiones, es el tema de los sermones y los catecismos. En el primer caso, no atiende a su estructura, así como a la teoría que maneja para llegar al convencimiento sobre el asunto que trata, y en el segundo caso, sobre los catecismos, no se ocupa de los conocimientos doctrinales que enseñan y que se ven íntimamente ligados al dogma del Purgatorio (más allá de enunciarlos).

De este autor igualmente retomamos su advertencia sobre la distinción entre el término ánima (cuando se habla de los moradores del Purgatorio) y alma. Siguiendo la forma en que utiliza las palabras en su estudio, aquí también ambos términos se usan indistintamente.

En la misma senda de trabajos encontramos el de Gisela von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*. Abordando el asunto desde una perspectiva histórica y cultural, enfocándose en la religiosidad. Su trabajo busca explorar el imaginario de los novohispanos de los sitios del más allá (la escatología cristiana), ello analizando las prácticas religiosas y devocionales relacionadas con la muerte, para comprender las expectativas que tenían sobre el lugar que ocuparían sus almas después de la muerte. Lo anterior lo realiza mediante un análisis de la manera en que los novohispanos tenían contacto con lo sagrado y cómo eso determinó parte de lo profano.¹²

Son importantes sus observaciones de que las creencias escatológicas y prácticas religiosas no resolvieron todas las dudas que los novohispanos tuvieron acerca del más allá.

¹² Gisela von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015), págs. 9-11.

Sus incertidumbres permanecieron siempre como incógnita el destino que le esperaba a las almas al morir, ajustándose la gran mayoría a las expectativas y los planteamientos generales de la Iglesia respecto a la salvación, variando a lo largo de la vida virreinal: en el siglo XVI hubo un miedo profundo a la condenación, en el XVII cambio la expectativa del destino final, la entrada al Cielo se tornó como algo difícil y se vio como una alternativa más alcanzable expiar los pecados y pagar las culpas en el Purgatorio, provocando que en el siglo XVIII las personas tuvieran la seguridad de permanecer en ese lugar después de muertas, planteándose la incertidumbre de la duración en esa estancia.¹³

Las observaciones de las obras anteriores serán de capital importancia para el desarrollo de este trabajo. Para realizar un análisis pertinente del lienzo de Ánimas de San Andrés Ocotlán, será necesario indagar las cuestiones eclesiásticas relacionadas con la muerte y el más allá. También observar el caso particular de los sermones novohispano, la enseñanza del catecismo, la cuestión testamentaria y la instauración de capellanías y cofradías. Esta labor se sustenta en la circunstancia innegable de que los lienzos del Purgatorio promovieron la devoción a las Ánimas y sirvieron como un medio visual que influyó en el ánimo de los novohispanos, quienes, instruidos por los curas en los asuntos de la doctrina, podían dotar de significado las pinturas, moldeando sus actitudes y creando prácticas alrededor de dicha creencia.

En un artículo sobre la cuestión testamentaria, “La religiosidad novohispana en la villa de Toluca”, Gerardo González y Marco Antonio Peralta trabajan desde la perspectiva de la Historia Cultural, abordando la religiosidad de los pobladores criollos mediante los testamentos en Toluca en el siglo XVII, ocupándose de la explicación de la cultura religiosa a través de las cláusulas testamentarias (las disposiciones intercesoras), como parte de un pensamiento inmaterial piadoso.¹⁴

Así, para el caso toluqueño afirman que la presencia de la Iglesia en el pensamiento religioso fue un eje rector en la vida cotidiana, experimentándolo específicamente en la acción testamentaria, viendo en esta una forma de asegurar su estadía en el Purgatorio.¹⁵ Del

¹³ *Ibid.*, págs. 221-225.

¹⁴ Gerardo González y Marco Antonio Peralta, “La religiosidad popular novohispana en la Villa de Toluca durante el siglo XVII, vista a través de los testamentos”, *Contribuciones desde Coatepec*, no. 26 (2014), pág. 67, <https://www.redalyc.org/pdf/281/28131424005.pdf>

¹⁵ *Ibid.*, págs. 85-86.

estudio rescatamos los conceptos de piedad y cultura barrocas, entendidos como un fervor excesivo (podría decirse exacerbado) propio de una época, marcando la actitud religiosa por una devoción a los santos y la creencia en su intervención en la vida y el destino después de morir de los fieles, impregnado de un fuerte sentido piadoso e impulsado por las disipaciones eclesiásticas de Trento, al igual que el arte.¹⁶

Al hablar de pinturas, evidentemente hacemos referencia a cuestiones artísticas, por lo que nos es sustancial retomar el concepto de arte sacro, que hace referencia a aquellas obras que hacen penetrar en lo sagrado (tanto al creador como a los que contemplan), destinadas al culto de Dios, vistas como un puente entre Dios y la humanidad y que son de naturaleza ontológica y cosmológica.¹⁷

Lo anterior se vuelve ilustrativo en el caso de las pinturas de Ánimas, pues no solo fueron objetos pensados para adornar templos, sino que se entendían como una forma de establecer una devoción, rendirle culto al Dios Cristiano y constituir una relación directa entre la misericordia de este, la intervención de los santos y el destino de las alma, así como también daban una explicación visual de la cosmología cristiana, en especial lo que Gisela von Wobeser denomina la geografía del más allá (Cielo, Infierno y Purgatorio).

Siguiendo con el tema de los testamentos, en la obra *Ritos y prácticas funerarias, discursos y representaciones de la muerte. Un acercamiento multidisciplinario e intercultural*, destacamos la importancia de dos artículos:

El primero es “La vecindad al cielo: la población de Nueva España ante la ‘carrera por la salvación’”, de Nadine Béligand, estudio que tiene como propósito hacer un balance general sobre las prácticas de inhumación en la Nueva España para los siglos XVI-XVII, subrayando la importancia que los moribundos le daban al lugar de entierro, como un mecanismo que ayudaba a los difuntos a librarse del tormento después de la muerte.¹⁸

La investigadora establece que los enterramientos en edificios religiosos revelan un proceso cronológico, permitiendo preservar una continuidad con los antepasados, el clan, y

¹⁶ *Ibid.*, págs. 68, 69, 76 y 78.

¹⁷ Victoria Lamas, “La fe en el arte sacro o el arte como expresión de la fe. El edificio sacro”, *Cuadernos de pensamiento*, no. 26 (2013), págs. 270, <https://www.redalyc.org/pdf/6937/693773294002.pdf>

¹⁸ Nadine Béligand, “La ‘vecindad al cielo’: la población de Nueva España ante la ‘carrera por la salvación’”, en *Ritos y prácticas funerarias, discursos y representaciones de la muerte. Un acercamiento multidisciplinario e intercultural*, coord. Nadine Béligand (Ciudad de México: Fondo Editorial Estado de México, 2021), pág. 225.

la jerarquía, dando a su vez testimonio de los lazos que los vivos establecían con su entorno, convirtiéndose en una práctica interiorizada por la población y por los religiosos (quienes la aprobaban).¹⁹

Ello nos deja ver una práctica que para los siglos XVII y XVIII fue motivada por el intento de aliviar las penas del Purgatorio, así como también de acortar el tiempo de estancia en aquel lugar. Más importante es habla de la disposición de los testadores de ser enterrados en sitios específicos, encargo que se dejaba a la parentela, lo que indudablemente establece la relación entre los vivos y los difuntos, fundamental en el dogma del Purgatorio, como se verá en nuestra investigación.

Por ello, destacamos aquí el concepto de carrera por la salvación, entendida esta como las acciones de los moribundo o personas que ven cerca la muerte, y que dentro de sus testamentos disponen las medidas pertinentes con la intención de salvar su alma o ponerla en camino de salvación (elección de sepultura, mortaja, honras fúnebres, lugar de entierro, así como las misas por sus almas).²⁰

El otro artículo que rescatamos de la misma obra es “Morir en el siglo XVII. Representación del ocaso de la vida terrenal entre los testadores de la Villa de Toluca”, de Gerardo González. En él, el autor se ocupa de las causas de muerte, los diferentes pasos del rito mortuario expresados en las fórmulas y disposiciones testamentarias, además de las emociones y sentimientos de los testadores ante una muerte inminente, expresado en ciertas frases dentro de los testamentos (*corpus* de 269 documentos, entre 1601-1699).²¹

González identifica que las causas de muerte son: enfermedad, por vejez o de tipo violenta (la más temida por su carácter repentino). La última anulaba la posibilidad del auxilio sacramental y el descargo de la conciencia que en la doctrina de la época ayudaba a poner bajo resguardo el alma. También ve como parte de las expresiones del ceremonial de la muerte barroca la designación de intercesores espirituales, la elección de sepultura y la celebración de sufragios por las ánimas de los difuntos; y confirma la influencia de la doctrina

¹⁹ *Ibid.*, pág. 242.

²⁰ *Ibid.*, pág. 236.

²¹ Gerardo González, “Morir en el siglo XVII. Representaciones del ocaso de la vida terrenal entre los testadores del Valle de Toluca”, en *Ritos y prácticas funerarias...*, pág. 391.

tridentina que, a través de una didáctica de la muerte, establece una red de solidaridades entre vivos y difuntos, así como con la Iglesia Triunfante.²²

Consideramos igualmente importantes los artículos contenidos en dos obras, una editada por Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila, *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*,²³ y la otra coordinada por la misma Wobeser, Pilar Martínez López-Cano y Juan Guillermo Muñoz, *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*.²⁴ En el primer caso destacamos diversos estudios acerca de los concilios mexicanos de la época colonial, sobre la pintura del más allá de los siglos XVII-XVIII, sobre la imagen del Cielo, el Infierno y el Purgatorio en los sermones novohispanos y su aparición en los “ejemplos” postridentinos. Aunado a ello, los artículos de la segunda obra tocan el tema de la fundación de capellanías de misas y cofradías.

Es de capital importancia destacar la utilización del concepto de economía espiritual propuesto por Asunción Lavrín,²⁵ quien lo entiende como la acumulación numérica que los novohispanos hacían de sufragios, ello con la intención de ayudar a las almas de los difuntos y las suyas ante los suplicios que pensaban vendrían después de la muerte. Pues, como bien lo mencionan Morera y Le Goff, el dogma del Purgatorio se encarnó y encontró su expresión plástica en los lienzos de Ánimas, con la intención de promover la creencia y su devoción, moldeando las normas de comportamiento, así como también invitar a la compra de indulgencia, por lo que vemos que las pinturas con esta temática servían como un medio de promoción, apoyando ese creciente numérico de los sufragios de una economía espiritual novohispana.

Todo lo anterior nos da pauta para establecer una investigación referente al caso específico de San Andrés Ocotlán, pues esta pieza se inserta dentro del contexto macro de la religiosidad popular en la Nueva España, de la historia del arte virreinal y el imaginario colectivo de los novohispanos. Por lo cual, la hipótesis que se maneja en esta investigación es que la pintura de Ánimas del Purgatorio de San Andrés obedece a una tradición

²² *Ibid.*, pág. 405.

²³ *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*, edit. Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila (México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2009), https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/503/muerte_vida.html

²⁴ *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*, coord. Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz (México: Universidad Nacional Autónoma de México: 1998).

²⁵ Asunción Lavrín, “Cofradías novohispanas: economías material y espiritual”, en *Cofradías, capellanías y obras pías...* págs. 49-64.

imaginativa, artística y religiosa de época, insistiendo en que la pieza ve en su contenido la culminación pertinente del imaginario novohispano del Purgatorio, y se circunscribe a los modelos compositivos propuestos por Morera.

Por lo tanto, nuestro objetivo general es analizar la representación particular del Purgatorio dentro del lienzo de *Ánimas del Purgatorio*, ubicada en la Parroquia de San Andrés Apóstol, en el pueblo de San Andrés Ocotlán, municipio de Calimaya, Estado de México. De lo cual se desprende nuestros objetivos particulares: 1) revisar las disposiciones eclesiásticas relacionadas con la muerte y el Purgatorio establecidas en el Concilio de Trento, el Tercer Concilio Mexicano de 1585 y la Doctrina para párrocos emanada de Trento; 2) observar la forma en que estas disposiciones son transmitidas a la feligresía, especialmente mediante los sermones y los catecismos, así como las prácticas que motivaron: acción testamentaria y de fundación de capellanías y cofradías; 3) Analizar el caso específico de la pintura de *Ánimas del Purgatorio* de San Andrés, ello enmarcándolo dentro del panorama artístico en general y el género de pinturas que tratan el Purgatorio en particular.

Para cumplir con estos propósitos, nuestra investigación utilizará el método histórico-deductivo, mediante el cual, a través de una perspectiva diacrónica donde se considerará una hipótesis inferida por datos empíricos, se aplica las reglas deductivas. Partimos del panorama general religioso y artístico, con la intención de destacar las particularidades de la pintura que es nuestro objeto de estudio y su integración en el gran número de casos referentes a este género. Por lo cual obedecemos una perspectiva cualitativa y comparativa.

Este estudio no se inscribe en una Historia del Arte, Teológica o Religiosa, sino que aboga por una perspectiva cultural, pues lo que nos interesa destacar es la representación del Purgatorio asimilada por el imaginario novohispano, en un caso concreto como lo es el lienzo de San Andrés Ocotlán, así como su pertinencia en la difusión del dogma del purgatorio. Esta perspectiva la respaldamos en las palabras de Peter Burke, quien nos menciona que la Nueva Historia Cultural se preocupa por lo simbólico y su representación, ya que los símbolos (consciente o inconscientemente) se pueden encontrar por doquier, desde el arte hasta la vida cotidiana.²⁶

En estas cuestiones metodológicas, seguimos la propuesta de Burke denominada historia social del arte, para la cual se establece que al tratar una imagen es necesaria su

²⁶ Peter Burke, *¿Qué es la Historia Cultural?* (Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2004), pág. 15.

“contextualización social”, introduciéndola en el ambiente cultural, así como en su contexto material, poniendo énfasis en las normas o convenciones que establecen la recepción y la interpretación del mensaje contenido en la imagen.²⁷

La investigación queda dividida en la siguiente manera. En el capítulo I nos centramos en la revisión de los postulados oficiales de la religión católica del siglo XVI (en el Concilio de Trento, la doctrina tridentina para párrocos y el Tercer Concilio Provincial Mexicano) destacando las pautas que establecen al Purgatorio como un lugar reconocido oficialmente por los jerarcas de la Iglesia (partiendo del contexto religioso de la época: el cisma religioso provocado por el avance del protestantismo), así como también las cuestiones relacionadas con la finitud de la vida, en el entendido de que muerte y Purgatorio son inseparables para la época por concebirse este último como uno de los destinos del alma al morir.

De esa forma, partimos de las disposiciones de Martín Lutero contra la cuestión de las bulas e indulgencias, tema íntimamente relacionado con el Purgatorio, pues uno de los ejes centrales en la reforma hecha en Trento es la ratificación de este último, como baluarte y bandera del catolicismo. Por ello, nuestro interés por observar en la doctrina para párrocos emanada de Trento y en el Tercer Concilio Provincial Mexicano aquellos aspectos que, al referir la muerte, contribuyen a reforzar la imagen del Purgatorio y su alcance en la vida cotidiana.

Por ello, el capítulo II se enfoca en los medios de adoctrinamiento y las prácticas religiosas relacionadas con la muerte y el Purgatorio. Resaltamos la importancia de los sermones y los catecismos como medios por los cuales se crea y difunde la representación del Purgatorio, al mismo tiempo que los fieles recibían una instrucción pertinente de la doctrina católica que les permitía entender el dogma del Purgatorio y relacionarlo con las disposiciones correspondientes a la muerte.

De ese modo, después de la enseñanza desde el púlpito y por medio de la doctrina, los novohispanos hicieron uso de ciertas prácticas religiosas con el propósito de salvaguardar su alma, permanecer poco tiempo en el Purgatorio y llegar al Cielo. Por ende, la acción testamentaria, así como la fundación de capellanías y cofradías se volvió algo fundamental en la cotidianidad de los fieles.

²⁷ Peter Burke, *Visto y no Visto. Uso de la Imagen como documento histórico* (Biblioteca de Bolsillo, 2005), págs. 167-168, <https://montevideo.gub.uy/sites/default/files/biblioteca/burkep.vistoynovisto.pdf>

Por último, en el capítulo III, enfocado en el análisis del caso específico del lienzo de Ánimas del Purgatorio de San Andrés Ocotlán, Calimaya, resaltamos la pertenencia de los lienzos de Ánimas al arte sacro, rescatamos el panorama artístico de la época y en consonancia con el panorama religioso, establecemos el uso de la pintura como uno de los medios predilectos por el cual la representación del Purgatorio se difundió en la Nueva España.

Más específicamente, observamos como la representación de la pintura de Ánimas de San Andrés Ocotlán se enmarca en la imagen del Purgatorio descrita en sermones, la forma en que se refuerza por la enseñanza de la doctrina y cómo contribuye al mantenimiento y proliferación de prácticas religiosas relacionadas con la muerte. Establecemos el lienzo en su marco espacio-temporal y resaltamos su conexión con la producción artística del género al cual perteneció.

Capítulo 1: La muerte y el Purgatorio en la doctrina religiosa católica de la segunda mitad del siglo XVI

Este capítulo se concentra en contextualizar la doctrina católica referente a las cuestiones de los momentos últimos de la vida y el Purgatorio, implementada en la Nueva España durante los siglos XVII-XVIII, ello con el afán de insertar nuestro objeto de estudio en el marco ideológico de la época a tratar.

Principalmente, nos enfocamos en la ideología de carácter religiosa que rigió la forma de concebir el Purgatorio, como también en las disposiciones referentes a la muerte. De esta manera, se tomará en consideración las concepciones establecidas por el Concilio de Trento (específicamente la sección XXV), la Doctrina tridentina para párrocos y lo estipulado en el Tercer Concilio Mexicano de 1585.

1.1 Concilio de Trento: acuerdos de la sesión XXV

Como antecedente directo (no único, pero más cercano en el tiempo) y que influyó en las resoluciones que los teólogos y moralistas tridentinos tomaron respecto a la doctrina que guiaría a la Iglesia católica, encontramos las posiciones que tomar en un primer momento Martín Lutero, y posteriormente los seguidores del protestantismo, en sus 95 tesis.

En ellas, el pensador de Wittenberg argumentaba los siguientes puntos: que el Papa no tenía potestad para retirar las culpas que no fueran impuestas por él, por lo cual el perdón de los pecados estaba vedado de su jurisdicción; mencionaba que los cánones de penitencia solo debían imponerse a los vivos y no a los moribundos; tachaba de torpes a los clérigos que imponían penas canónicas a estos últimos en el Purgatorio; estimaba que los moribundos eran liberados de estas penas por el mismo acto de la muerte; afirmaba que el Papa, al hacer remisión plenaria de las culpas, solo podía perdonar las imputadas por su persona, y con ello criticó a los que predicaban la absolución de las culpas con la venta de indulgencias provenientes del jerarca de Roma; unido a ello, declaraba que el Sumo Pontífice no podía remitir las penas de las ánimas del Purgatorio, con lo que se alude que las indulgencias no pueden borrar ni el más ligero pecado, y termina dejando las tesis de los números 82 al 89

para establecer un listado de cuestionamientos acusatorios y explícitos en cuanto a su descontento.²⁸

De estas tesis podemos destacar lo mordacidad y sátira en contra de la compra de indulgencias y la influencia que sus predicadores asignaban al Papa sobre el Purgatorio, así como la manera en que le afirmaban al cristiano que podía ganarse la salvación; como ejemplo podemos destacar las siguientes declaraciones,

27. Mera doctrina humana predica aquellos que aseveran que tan pronto suena la moneda que se echa en la caja, el alma sale volando.

33. Hemos de cuidarnos mucho de aquellos que afirman que las indulgencias del Papa son el inestimable don divino por el cual el hombre es reconciliado con Dios.

45. Debe enseñarse a los cristianos que el que ve a un indigente y, sin prestarle atención, da su dinero para comprar indulgencias, lo que obtiene en verdad no son las indulgencias papales, sino la indignación de Dios.

79. Es blasfemia aseverar que la cruz con las armas papales llamativamente erecta, equivale a la cruz de Cristo.²⁹

Es por ello que la función de la Iglesia como intermediaria en la cuestión referente al destino del alma en el Purgatorio fue duramente atacada a inicios del siglo XVI por Martín Lutero, que junto a la queja de las indulgencias rechazó la doctrina referente a este lugar de punición. Lo anterior se debió a considerarla como un instrumento de apoyo a la corrupta explotación de los cristianos (por estar ligado con la utilización de las mismas indulgencias).³⁰

Con estos antecedentes, entre los años de 1545 y 1563, la Iglesia católica celebró en la ciudad italiana de Trento el XIX Concilio Ecuménico (parteaguas entre la Iglesia medieval y moderna) con el fin de contrarrestar el avance del protestantismo (que había fracturado la unidad religiosa); siendo un intento por consolidar la hegemonía eclesiástica y reforzar la ortodoxia cristiana, un selecto grupo de teólogos y moralistas sistematizaron la nueva doctrina dentro de la cual preponderaba la creencia del Purgatorio (lugar de castigo temporal, elevado a la categoría de artículo de fe), en negación a lo estipulado por las ideas protestantes;

²⁸ Martín Lutero, “Controversia sobre el valor de las indulgencias. Las 95 tesis (1517)”, en *Lutero. Obras*, ed. Teófanos Egido (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006), págs. 62-69.

²⁹ *Ibid.*, págs. 65-68.

³⁰ Claudio Lomnitz, *Idea de la Muerte en México* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), pág. 103.

así se justificaba el culto a las ánimas, se destacaba el poder salvador de diversas prácticas religiosas (indulgencias y sufragios) que servían como herramienta de salvación para la feligresía, y una serie de obras (misas, ayunos y limosnas) que podían ofrecer los cristianos por los difuntos, a fin de disminuir su estancia en el Purgatorio o aplicarlas en beneficio propio.³¹

Fue la actualización del dogma en el Concilio de Tridentino, sesión XXV, lo que generalizó la existencia del Purgatorio entre los creyentes, pues, el 3 y 4 de diciembre de 1563, se tomó la decisión de estipular tres acuerdos fundamentales: 1) la existencia del Purgatorio, 2) que las ánimas que lo habitan podían ayudarse por medio de sufragios (en particular por las misas), y 3) que la doctrina tenía que ser difundida por todas partes a los fieles.³²

Otro de los asuntos aprobados fue el culto a los santos y las reliquias de estos mismos,³³ y la bula papal *Laetare Jerusalem* (Regocíjate Jerusalén) señalaba como objetivos acabar con el cisma religioso, la pacificación cristiana y el reclamo de los santos lugares de Palestina para la Cristiandad.³⁴

En palabras textuales de las actas conciliares,

Habiendo la Iglesia católica instruida por el Espíritu santo, según la doctrina de la sagrada Escritura y de la antigua tradición de los Padres, enseñado en los sagrados concilios, y últimamente en este general de Trento, *que hay Purgatorio*; y que las almas detenidas en él reciben alivio de los sufragios de los fieles, y en especial con el aceptable sacrificio de la misa; manda el santo Concilio á los obispos que cuiden con suma diligencia que la sana doctrina del Purgatorio recibida de los santos Padres y sagrados Concilios se enseñe y predique en todas partes, y se crea y conserve por los fieles cristianos.³⁵

³¹ María Lugo, “El purgatorio a través de los ‘ejemplos’ tridentinos y postridentinos y su difusión en nueva España”, en *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglo XVI-XVIII...*, págs. 250-251, https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/503/503_04_15_ElPurgatorio.pdf

³² Gisela von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España...*, pág. 179.

³³ Daniel Olmedo, *La Iglesia Católica en la edad Moderna*, vol. III de Manual de la Historia de la Iglesia (México: Buena Prensa, 1963), págs.117 y 119.

³⁴ Ronnie Po-chia Hsia, *El mundo de la renovación católica, 1540-1770* (Madrid: Akal, 2005), pág. 43.

³⁵ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento tr. Ignacio López de Ayala agregase el texto latino corregido según la edición autentica de Roma, publicada en 1564* (Madrid: Imprenta Real, 1787), pág. 354, http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080042744/1080042744_42.pdf Las cursivas de esta cita son agregadas por nosotros.

De lo anterior podemos comprender una de las ideas fundamentales de la religión católica relacionada con la muerte y el Purgatorio: la concepción de un modo de salvación que no depende ya del morador de este espacio de la geografía universal, sino de la tarea recaída en los fieles que ofrecen sus sufragios y oraciones por dicha alma o al menos en gran medida. Por esto, el mismo concilio exhortaba a preocuparse de manera pertinente por dichos sufragios.

Mas cuiden los Obispos que los sufragios de los fieles, es á saber, los sacrificios de las misas, las oraciones, las limosnas y otras obras de piedad, que se acostumbran hacer por otros fieles difuntos, se executen piadosa y devotamente segun lo establecido por la Iglesia; y que se satisfaga con diligencia y exâctitud quanto se debe hacer por los difuntos, segun exîjan las fundaciones de los testadores ú otras razones no superficialmente, sino por sacerdotes y ministros de la Iglesia y otros que tienen esta obligacion.³⁶

Lo anterior permite entender que, junto a la importancia del Purgatorio radica la correcta realización de las obras piadosas en favor de la pronta salvación de sus moradores. Entonces, estamos ante una creencia religiosa donde el número y calidad de los sufragios repercute proporcionalmente a la posibilidad de salvación. Así, el Purgatorio se concibió en el pensamiento religioso como un lugar de espera, de penitencia, hasta la acumulación de méritos terrenales estipulados por el mismo difunto o por terceros. De esto se desprende que las prácticas y las formas de comportamiento de la sociedad novohispana, derivadas, o más correctamente influidas por la doctrina católica del Purgatorio, nos hablen de una manera de afrontar la muerte.

Por esta misma relación entre las obras de piedad y la salvación de las almas del Purgatorio, es de suma importancia retomar la postura del mismo Concilio de Trento en cuanto al asunto de las indulgencias. De ellas estipula la legalidad de su uso como herramienta que Jesucristo otorgó a su Iglesia, condenando a todo aquel que no reconozca la potestad de su uso.³⁷ Por lo que encontramos una estrecha relación entre las obras pías y obtención de indulgencias como método de salvación para recortar el tiempo que un alma

³⁶ *Ibid.*, pág. 355.

³⁷ *Ibid.*, págs., 420-421.

tendría que morar en el Purgatorio, para después entrar al Cielo (imagen e interpretación que muestran los lienzos de ánimas en sus representaciones).

La doctrina católica del siglo XVI referente al Purgatorio, que tuvo su asimilación en el XVII, influyó de manera significativa en el pensamiento colectivo de la sociedad novohispana. A ello contribuyó la introducción de sermones moralizantes en la prédica cotidiana, donde las ánimas eran las protagonistas, intentando una configuración de los comportamientos del buen cristiano; los sermones utilizaron el formato de los *exempla*, *ejemplos*, *exemplum* (relatos cortos y sencillos retomados de la antigüedad en la edad media), haciéndose de uso extensivo.³⁸

Fueron estos ‘ejemplos’ una de las herramientas doctrinales promovidos por la postura tridentina con el afán de hacer llegar de forma sencilla el mensaje a todos los estratos sociales. Dentro de ellos se destacaba la omnipresencia de la muerte (irremediable e inesperada), la necesidad de mantener la fe y de ejercitar la doctrina como método de salvación, y una crítica social y de ideas; junto a esos *exempla* se difundieron relatos donde se hablaba de un Purgatorio denominado de “deseo” (donde las almas estaban privadas de la divina visión y buscaban purgar cuanto antes sus pecados para reunirse con Dios) y un “purgatorio según disposición” (donde el alma purgaba sus culpas en el lugar donde las había cometido).³⁹

Es así que podemos entrever, si no la forma concreta en que los novohispanos pudieron entender el Purgatorio, si algunas de las imágenes que los teólogos tridentinos aprobaron sobre ese lugar, las cuales fueron apropiadas por la feligresía. De tal modo, observamos las concepciones que tuvieron validez bajo las disposiciones de la Iglesia católica acerca del Purgatorio, que a su vez repercutieron en la colectividad a la hora de escuchar las narraciones y los sermones en las misas. Por lo que el Purgatorio no se concibió en la época como un lugar pleno en cuanto a su composición, sino que nos refiere un espacio más allá de la vida, donde podemos suponer que el peso de los pecados cometidos y su respectiva compensación ante Dios es el factor que determinaba el caso individual de cada ánima. Desde esta postura, la concepción de tal lugar dentro de la geografía universal católica tiene al menos una gama de posibilidades aceptadas por los miembros de Trento, y se puede

³⁸ *Ibid.*, págs. 250-253.

³⁹ *Ibid.*, pág. 253.

suponer que esas imágenes fueron aún más numerosas en el pensamiento colectivo de la población novohispana.

De hecho, es de resaltar que los decretos conciliares y las demás proclamaciones oficiales no describieron el lugar, ni se refirieron a la vida que se tenía allí; esta construcción quedó en manos de los teólogos, religiosos, tratadistas y los fieles, ya que en la documentación solo se aludía al fuego purificador del Purgatorio, y fue gracias a esto, referido en las proclamas de Trento, que el lugar adquirió una dimensión que lo acercó al Cielo y lo alejó del Infierno respectivamente.⁴⁰

Si bien la implementación de la doctrina promovida en la segunda década del siglo XVI comenzó a ser difundida en Europa (parte del mundo ligada a una tradición que dotaba de sentido al Purgatorio),⁴¹ para el caso de la Nueva España la situación sería un poco diferente. En el territorio novohispano la aceptación del Purgatorio fue paulatina, en un primer momento restringida a las elites y no apareció sino rara vez en las primeras doctrinas, catecismos,⁴² y demás obras pastorales difundidas por los frailes a los indios, ya que era más fácil para los evangelizadores la enseñanza de los conceptos de Cielo e Infierno por su característica de contraposición.⁴³

La difusión del Purgatorio comenzaría para la Nueva España, al menos en el plano de los decretos institucionales, a partir del Tercer Concilio Mexicano de 1585. Desde allí se inició un proceso en el cual la adopción de ese lugar de la geografía universal formaría parte del imaginario católico de los novohispanos, hasta que,

[...] en el siglo XVIII el purgatorio se tornó una de las devociones más populares, a la vez que se convirtió en un lugar crucial dentro del imaginario del más allá. Su popularidad se debió al hecho de que se volvió el camino de salvación más socorrido, según se infiere por los testamentos, las fundaciones de capellanías, de

⁴⁰ Gisela von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España...*, pág. 182.

⁴¹ Jacques Le Goff, *El Nacimiento del Purgatorio...*, consúltese la primera parte titulada: “Los más allá antes de purgatorio”.

⁴² El caso de la *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana por los religiosos de Santo Domingo (1548)*; o del *Chatecismo en lengua mexicana y española, breve y muy compendioso, para saber la doctrina Christiana y enseñarla (1577)*, escrito por Fray Juan de la Anunciación. Jaime Morera y González, *Las pinturas coloniales de ánimas del purgatorio...*, págs. 89-92.

⁴³ Gisela von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España...*, págs. 179-181.

misas, las disposiciones de las obras pías, la afiliación a cofradías y la adquisición de bulas e indulgencias.⁴⁴

En este asunto de la evangelización, el pensamiento escatológico dictado por Trento no fue ejercido al ser considerado poco óptimo para la labor. Debido a su complejidad en cuanto al número de pecados a pagar y las indulgencias obtenidas, la distinción entre pecado venial y mortal (diferenciados por el nivel de gravedad) o entre intencionales e inconscientes, la doctrina del Purgatorio se visualizó como banal o irrelevante para cumplir el propósito de acercar pertinentemente a los neófitos a la religión cristiana.⁴⁵

Esta situación, unida a los acontecimientos de la conquista (un puñado de hombres para cristianizar a millones, las dificultades del indio por el hambre, la enfermedad, la explotación y el asesinato) hacían que la dualidad Cielo-Infierno se posicionara como método y doctrina primordial, de carácter omnipresente en suelo novohispano.⁴⁶ Entendemos lo anterior como la intención de los frailes de garantizar la conversión de los indios, ante el impacto de la muerte visible que tenían frente ellos, mediante una forma de acceder con mayor facilidad a la salvación.

Como forma de apoyo al argumento de que el Purgatorio tenía una función diferente para el pensamiento europeo, y que no correspondía con la ideología expandida en el suelo del nuevo continente, Lomnitz argumenta que,

La idea de que la función del purgatorio en el mundo de los vivos de los indios era distinta de la posición que ocupaba entre los españoles encuentra su corroboración no sólo en la prominencia de los temas apocalípticos en la evangelización de los indios sino también en el propio calendario ritual. Así, los españoles estaban obligados a observar el Día de Todos los Santos con ayuno, penitencia y abstención de trabajar, mientras que los indios, no.⁴⁷

Esta situación se debió precisamente a la crisis religiosa, sucedida en Europa por la expansión del protestantismo, ya que los evangelizadores, llegados a los territorios recientemente descubiertos, tenían que apurar la labor de convertir las almas de los moradores del continente y contar con un vasto número de cristianos. Esta tarea se vio

⁴⁴ *Ibid.*, pág. 181.

⁴⁵ Claudio Lomnitz, *Idea de la Muerte en México...*, pág. 119.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 121.

apoyada por la preocupación que suscitara en los frailes la conversión del indio, pues el que moría sin bautizar o unido fuera del matrimonio era condenado al abismo infernal.⁴⁸ Ello, sumado al aumento en la mortalidad del indio (por las mismas razones de la conquista), nos ayuda a entender que el Purgatorio no tuviera cabida, al menos hasta principios del siglo XVII, en la escatología enseñada en la Nueva España.

Podemos ahora entre ver que, dentro del dogma estipulado en Trento, la figura de este lugar, destinado a la purificación de las almas para su próxima entrada al Cielo, fue de suma importancia como eje rector de la creencia religiosa del siglo XVII, aunque el suelo fértil para su entrada se preparó en el siglo XVI (aun sin que el concepto se haya difundido desde el inicio).

En el Purgatorio se basaban la permanencia e implementación de ciertas prácticas religiosas, que carecerían de cierto grado de validación y sentido si no estuviera respaldada su utilidad en la doctrina de dicho lugar. Así pues, la configuración del destino del alma ayudó a la estructuración de la vida de los fieles de manera sustancial, ya que el intento por salir en el menor tiempo posible del Purgatorio conllevó que los cristianos establecieran y concibieran estas prácticas como requisito indispensable ante la inminente muerte. Para el caso novohispano, las generaciones que prosiguieron a la gente que vivió la primera etapa de evangelización del siglo XVI encontraron en la doctrina católica una nueva forma de concebir el universo, y con ello entró a su pensamiento la idea preponderante del Purgatorio como destino casi seguro de todos los creyentes.

Aunque algunas de las fuentes citadas hasta el momento se enfocan más en la cuestión geopolítica europea, y no en la de carácter religiosa del Concilio de Trento, todas ellas retoman en mayor o menor grado los acuerdos de la sesión XXV. De esta generalidad podemos destacar que estos puntos, establecidos en la década de los sesenta del siglo XVI, son los que conformaron el pilar de la nueva doctrina (referente al más allá) que rigió la mayor parte de la vida cristiana de la época virreinal. A ello sumarle que, si bien el siglo XVI no fue la etapa en que la idea del Purgatorio tomó fuerza (al menos hasta sus finales con el Tercer Concilio Provincial Mexicano), el camino se estableció para que el siglo XVII pudiera adaptar la creencia del Purgatorio a la escatología. De esta manera se dio una

⁴⁸ *Ibid.*, págs., 119-124.

aceptación a nivel general y devoción exacerbada por la sociedad novohispana del siglo XVIII. Lo anterior nos hace destacar varias conclusiones.

En primer lugar, la información proporcionada anteriormente nos demuestra que a pesar de los acontecimientos de la conquista, el cisma religioso y la Contrarreforma Católica (la cual tomó como estandarte las indulgencias y el Purgatorio en su lucha contra el protestantismo), que tuvieron cabida en un lapso de aproximadamente cincuenta años (1517-1563), las circunstancias orillaron a que los primeros religiosos no acataran las indicaciones dirigidas por la Iglesia en cuanto a la difusión de los nuevos (no recientes) baluartes de la doctrina en la Nueva España. Sin embargo, la implementación “tardía” de este lugar fue sustancial para la integración de los nuevos territorios a la religión católica.

Un segundo aspecto a destacar, desprendido del anterior, es que el Purgatorio, a pesar de ser la herramienta simbólica en la lucha contra el avance del protestantismo en Europa, para la Iglesia mendicante tuvo que ser suprimido por su complejidad de entendimiento y la problemática que podría acarrear a los nuevos conversos el asimilarlo, siendo no solo un nuevo modo de comprender el mundo, sino el universo entero.

La tercera observación es que a pesar de su retardada aparición en la vida religiosa novohispana, su contemplación e implemento se vio por fin ejecutado con los acuerdos estipulados por el Tercer Concilio Provincial Mexicano a finales del siglo XVI, por lo que podemos deducir que su conceptualización nunca estuvo descartada de manera absoluta para la fe católica novohispana, sino que se esperó hasta los momentos en que una nueva generación ya nacida bajo la creencia religiosa europea pudiese apropiarse del Purgatorio, aunque las prácticas que este prescribía consigo ya tuvieran cabida dentro de la sociedad desde épocas tempranas del siglo XVI.

La información anterior nos deja comprender la forma en que se concibió la división de la existencia misma (Cielo, Tierra e Infierno) en la mentalidad novohispana, para posteriormente sumarse a los lugares del más allá el Purgatorio, acarreando consigo más responsabilidades a la feligresía (porque ya no solo bastaba estar bautizado o seguir el camino de Cristo), pues la adopción de obras pías, indulgencias y sufragios serían necesarias en adelante para reducir un tiempo (de carácter indefinido) en el Purgatorio. Esto nos ayuda a fundamentar aún más la idea propuesta por Gerardo González de que los novohispanos del siglo XVII (siglo de la asimilación en la Nueva España del Purgatorio) no demostraban una

familiaridad con la muerte (como propone Philippe Ariés), sino que se logra apreciar un gran miedo ante la muerte y lo desconocido.⁴⁹ Aunque este último planteamiento se deduce de la revisión de las cláusulas testamentarias (aspecto que se trata más adelante, junto con otras prácticas mortuorias relacionadas con el Purgatorio), desde nuestro punto de vista podemos suponer que este miedo se irá propagando a la par que la vida religiosa de los indios se vaya complejizando.

Las normativas de Trento, sus objetivos e ideales, nos permiten entender que del siglo XVI al siglo XVII hubo un duro cambio en lo referente a la salvación, lo que incrementó el temor a la muerte. En el primero de estos siglos, gracias a la difusión de las ordenes mendicantes y la dualidad Cielo-Infierno que propagaron, la salvación estaba casi ganada al estar bautizado, y a ello contribuía el cumplir con los mandatos de la Iglesia. En el siglo siguiente la situación cambió al seguirse el discurso estipulado en el Concilio de Trento. La seguridad de salvación ya no era tan fácil, la vida dejó de regirse por dos polos contrapuestos, sino que se establece un tercer lugar (como destino casi seguro) donde el alma será purificada, lo cual se ve reflejado en el mismo discurso que caracterizó a la vida como una lucha permanente contra el pecado y la tentación.⁵⁰

Ayudando a las afirmaciones anteriores, retomamos las distinciones que Lomnitz hace sobre la buena muerte para los españoles y los indios. En el primer caso, esta forma de muerte se caracterizaba por ser serena para el individuo, rodeado por la familia, con testamento redactado, un sacerdote a la cabeza de la cama y las campanas con su repique para que la comunidad orará por el moribundo a la hora de fallecer.⁵¹ Mientras que, en el segundo caso, la buena muerte consistía en sentir la presencia salvadora de Cristo al momento de perecer, lo que se traduce como morir en la fe.⁵²

Con lo anterior nos darnos cuenta de que en Trento se formuló la doctrina que, posteriormente, dará forma a la mentalidad cristiana del siglo XVII en la Nueva España. Entonces, contemplamos que el concilio tuvo sus primeras repercusiones en la colectividad

⁴⁹ Gerardo González, “Morir en el siglo XVII. Representaciones del ocaso de la vida terrenal entre los testadores del Valle de Toluca”, en *Ritos y prácticas funerarias, discursos y representaciones de la muerte. Un acercamiento multidisciplinario e intercultural*, coord. Nadine Béligand (Ciudad de México: Fondo Editorial Estado de México, 2021), pág. 397.

⁵⁰ *Ibid.*, pág. 396.

⁵¹ Claudio Lomnitz, *Idea de la Muerte en México...*, pág. 124.

⁵² *Ibid.*, pág. 125.

novohispana por lo menos cuarenta años después de manera institucional, pero podría decirse que por lo menos cincuenta años en el plano social. Porque se buscó de este modo la forma correcta de vivir del creyente, y eso solo podía lograrse al establecer una forma correcta de morir. Mientras en el siglo XVI el fallecer en la fe era un reflejo de correcta vivencia, en el siglo XVII ya no fue igual, no bastaba con tener fe, sino que la salvación habría de ganársela aquel que pudiera echar mano del mayor número atribuciones externas, esto en favor de un tiempo menos largo en el Purgatorio. El siglo XVII será el siglo de la expansión de la doctrina tridentina, de la utilización de sufragios e indulgencias y la propagación del Purgatorio. El universo se empezó a componer por cuatro lugares primordiales: Cielo, Tierra, Purgatorio e Infierno.

Otra de las observaciones que podemos establecer es que Trento aproxima el Purgatorio al Cielo más de lo que lo estaba de la Tierra. Mientras que el vivo podía condenarse por sus acciones y no tenía asegurado nada, la Iglesia purgante y las ánimas que la conformaban estaban en garantía algo segura de obtener la salvación. En dicho caso, el purgador tiene la ventaja de que, después de permanecer en este lugar el tiempo necesario para purificar su alma, la entrada al Cielo era casi un hecho.

1.2 La doctrina tridentina para párrocos

Ahora bien, después de haber enunciado los apartados del Concilio de Trento referente a la concepción del Purgatorio y las prácticas que se dotan o adquieren un significado más profundo gracias a él, toca hacer referencia a la promoción de Trento a través del catecismo que dicta la doctrina que había que difundir entre la Iglesia militante.

En esta vertiente, como primer acercamiento, nos interesa enfocarnos en la parte segunda del Catecismo del Santo Concilio de Trento para Párrocos, concerniente a los sacramentos. De esta sección destacamos los capítulos V-VI (sobre la penitencia y sobre la extremaunción respectivamente).

Sobre la penitencia, después de hacer una distinción entre las diferentes acepciones de la palabra penitencia, nos dice el catecismo que la tercera de estas es, “quando no solo nos dolemos, con íntimo sentimiento del alma por causa del pecado cometido, ó damos de

este dolor alguna señal externa, sino que estamos pesarosos, y arrepentidos únicamente por Dios”.⁵³

Y posteriormente se menciona que,

Mas de la tercera decimos, que es *virtud* y que es tambien *Sacramento*... Y primeramente se ha de tratar de ella, segun que es virtud: no solamente porque el pueblo fiel debe ser doctrinado por los Pastores en todo género de virtudes; sino tambien porque los actos de esta virtud sirven como de materia, en la que consiste el Sacramento de la Penitencia. Por tanto si primero no se entiende bien, cuál sea la virtud de la Penitencia, es necesario que tambien se ignore la esencia del Sacramento.⁵⁴

Más adelante en el capítulo se argumenta que la causa por la que Dios instituyó el sacramento de la penitencia es para el perdón de los pecados humanos, por lo cual el fiel debía aceptar como verdadera la absolución que hacen los sacerdotes de estos.⁵⁵

Es importante destacar la consideración referente a que los curas podían perdonar el pecado de las personas, pues, como el Papa es el padre de la Iglesia, patriarca y sacerdote mayor, las indulgencias promovidas por él y su Iglesia concedían el perdón al pecador, disminuyendo a su vez el tiempo en el Purgatorio. Ello denota la importancia de dotar a las indulgencias de su característica forma que acercaba las almas de la Iglesia purgante a la gracia de Dios, visto desde la afirmación de que por la virtud de la penitencia prometía la recompensa del Cielo al cumplirse cabalmente.⁵⁶

Sumarle a lo anterior que la doctrina dictaba que la materia principal que constituía la penitencia sacramental era la *contrición*, *confesión* y *satisfacción* (como partes concatenadas y unidas del proceso), requeridas para el correcto perdón de los pecados. decía que era correcta su reiteración; dictaba la forma apropiada en que debían darse, así como las oraciones de las que necesitaban acompañarse; enunciaba la potestad que tiene la nueva Iglesia (en comparación a la anterior) y sus pastores de perdonar y absolver los pecados; establecía los pasos rituales para que el sacramento cumpliera su función; estipulaba su fruto:

⁵³ El *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los Párrocos*, trad. Fr. Agustín Zorita (Madrid: Imprenta Real, 1785), pág. 152, http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080043258/1080043258_MA.PDF

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, pág. 154.

⁵⁶ *Ibid.*

restituir a la persona la gracia de Dios; explicaba la creencia de que algunos pecados no desaparecían con el sacramento, pero solo debido a que el alma de aquellos sujetos no estaba verdaderamente en arrepentimiento; y determinaba que todos los pecados necesitaban de una penitencia (ya sean veniales o mortales).⁵⁷

Ello nos deja ver que las penas del Purgatorio son la penitencia correspondiente a aquellas personas que, al momento de morir, no habían alcanzado el perdón, ya sea por una mala penitencia o por omisión de la misma.

En cuanto a la contrición⁵⁸ la doctrina hablaba de la calidad del dolor que sufría la humanidad y su perfección; que la imperfección del dolor podía ser, aunque no la de la contrición; que se debían aborrecer sobre todo los pecados mortales; que los cristianos debían detestar el pecado en general; dictaba las partes de la verdadera contrición; establecía la necesidad de arrepentirse de las culpas pasadas y evitar las venideras en lo posible; que era necesario que las personas perdonaran para ser perdonadas; mandaba a difundir sus beneficios, y los medios para que la feligresía la alcanzara, ello como responsabilidad de los párrocos.

Referente a la confesión,⁵⁹ se establecía su necesidad y utilidad; cómo se creía que esta perfeccionaba a la etapa anterior (la contrición); daba su definición como una acusación, pero no que proporcionara culpa y castigo, sino como una lucha y liberación de los pecados al ser enunciados. Se estipulaba que Cristo la instituyó, y que aparecía en las escrituras; que los sacerdotes debían de ser los oyentes de esta (por ser sucesores de los apóstoles); que la confesión era necesaria, pero también obligatoria para los pecados de índole mortal.

Marcaba que debía hacerse desde que las personas pudieran discernir entre lo bueno y lo malo, y establecía que al menos una vez por año se realizara; o tendría que recibirse cuando una persona estuviera en peligro de muerte o antes de que recibiera un sacramento, para que la persona no estuviera manchada por el pecado; dictando que todos los pecados se confesaran de manera particular, así como sus circunstancias; ordenaba la repetición de la confesión en caso de individuos que omitiesen una falta grave, a menos que fuera por olvido u omisión sin intención.

⁵⁷ *Ibid.*, págs. 151-158.

⁵⁸ *Ibid.*, págs. 158- 163

⁵⁹ *Ibid.*, págs. 163-172.

Aclaraba que no debía hacerse de forma artificiosa, sino desnuda, serena y clara; ordenando que el individuo mostrara prudencia y vergüenza; que se hiciera por cada uno sin ningún medio o persona ajena.

La doctrina le atribuía una utilidad a la acción de frecuentar la confesión; especificaba a los sacerdotes que les correspondía escucharla, aunque también aseguraba que podía absolver cualquier cura en un caso precipitado de muerte; responsabilizaba a cada uno de elegir al sacerdote idóneo para asegurar su salvación, así como la responsabilidad del confesor de guardar silencio ante los pecados revelados. Proponía al párroco lo que necesitaba hacer para asegurar que el cristiano confesara con verdadera contrición; recomendando como forma correcta, escuchar a los pecadores en las diversas circunstancias que se suscitaban.

Por último, en cuanto a la satisfacción,⁶⁰ la definía como una recompensa o pago que se hacía a Dios por los pecados cometidos; la jerarquizaba por grados y establecía que era el cumplimiento de una pena, cuando alguien confesaba sus pecados; que pertenecía al sacramento de la penitencia cuando limpiaba el alma; que la culpa se perdonaba por ella, y con ello el pecado mortal y la condena en el Infierno, pero no por esto se borraba la pena temporal.

Este sacramento no borraba los pecados de la misma forma que lo hacía el bautismo. Se mencionaba cómo es que la penitencia de una persona era ejemplo para el resto de la feligresía; así también hablaba de cómo es que la penitencia asemejaba al ser humano a Jesucristo; aclaraba la creencia de que, para sanar las llagas, dejadas en el alma por el pecado, era necesaria la curación de la penitencia, pues así era como se aplicaban la misericordia y la justicia, una dada por Dios y la otra ejercida por la penitencia.

De ese modo decía que la penitencia hace que el ser humano se libre de los castigos de Dios, lo que debía motivar a que se ejecutara; enunciaba que era por gracia de Cristo, al seguir su ejemplo, lo que hacía que las obras penitenciarias fueran meritorias y satisfactorias; que en nada se comparaba la penitencia de los fieles a la de Cristo, y que esta se hacía más virtuosa al servir como ejemplo y ser su objeto la obtención del reino de los Cielos para los Santos y Justos, y era esa la razón por la que se dotaban las acciones de los justos.

⁶⁰ *Ibid.*, págs. 172-178.

Se establecían como requerimiento para la satisfacción dos cosas: que el individuo fuera justo y amigo de Dios, y que se tomaran las cosas que causasen dolor y molestia, esto dentro de la penitencia. Con ese propósito, se puntualizaba que las obras satisfactorias eran la oración, el ayuno y la limosna, correspondientes a los bienes del alma, del cuerpo y de la fortuna, dados por Cristo.

Marcaba la posibilidad de tomar las durezas de la propia vida como obras de penitencia que pagaran los pecados, lo que contribuía a ganar más gracia por parte de Dios; mencionaba que una persona podía satisfacer por otras, pero no se obtenían todos los frutos que al hacerlo la misma persona; que la absolución de la persona que no tiene la intención de restituirse no se alcanza, por lo que debía promoverse para hacerlo; y que la satisfacción que se le impusiera al penitente debía estar regida de forma imparcial, en calidad de los pecados, por lo que se necesitaba hacer uso de los Cánones Penitenciales, aunque también era deber del sacerdote recomendar la oración en ciertos días, rogando el penitente a Dios por todos y en especial por la Iglesia purgante, así como establecer la implementación repetitiva de las obras penitenciales en su vida y en sus costumbres.

Jacques Le Goff aclara el cambio que hubo en la noción de penitencia en el siglo XII, cuando nace el concepto del Purgatorio. De ello nos dice que la penitencia es un punto entre la vida material y social y la vida espiritual, pues en la época se dio la discusión teológica del pecado venial o el pecado de menor grado (el grado de culpabilidad de un pecado, ya fuese consciente o no el acto de haber pecado). El asunto del pecado se dividió en dos: 1) la falta (*culpa*), que es aquella que puede conducir a la condenación, y que se redime a través de la contrición y la confesión; y 2) la pena (*poena*) o castigo expiatorio, que se hace a través de la satisfacción (cumpliendo la pena impuesta por la Iglesia), la cual se efectuaba en el Purgatorio si sobrevenía la muerte antes de cumplirla.⁶¹

Lo anterior provocó que la vida espiritual y moral se dirigiera hacia el interior (voluntaria e individual, lo consciente y lo inconsciente), de responsabilidad personal, por lo que se resalta la importancia de la confesión,⁶² pues cada persona comienza a tener en sus manos el destino de su alma.

⁶¹ Jacques Le Goff, *El Nacimiento del Purgatorio* (Madrid: Altea-Taurus-Alfaguara, 1989), págs. 245-246.

⁶² *Ibid.*, pág. 246; El concepto de pecado venial se hace de uso común a partir del siglo XII y forma parte del engranaje suscitado alrededor del Purgatorio, refiriéndose a pecados cotidianos, pequeños, ligeros, menudos o

Resumido de esta manera el contenido del sacramento de la penitencia, nos toca aclarar ciertos puntos relacionados con el Purgatorio y con la cuestión de la muerte para los fieles cristianos de la Nueva España en el siglo XVII. Uno de estos puntos es la importancia que recaía sobre el párroco, esto por ser según lo estipulado en Trento el heredero de los apóstoles y por llevar a cabo la ley de Cristo. Como su siervo y pastor a la vez, la Iglesia dictaba que podía absolver de los pecados, ya que al pecador se le podía perdonar tanto sus faltas de menor categoría como las más graves, esto mientras que la persona tuviera la intención y el arrepentimiento.

También, al hablar del sacramento de la penitencia, este documento divide la misma en tres; todos significativos en cuanto se hace de forma consiente y con la intención de restablecerle al individuo la gracia de Dios, sin ninguna otra intención que esta. En el caso de la segunda parte, que es la confesión, nos interesa ver cómo esta era necesaria ante el peligro de muerte, ello debido a que era de suma importancia que el moribundo no muriera en pecado; morir de esta forma era para la época sinónimo, sino en un caso extremo de condena en el fuego del Infierno, un tiempo más largo en el Purgatorio. Esto lo demuestra la preocupación de los cristianos ante la muerte (miedo latente a lo largo de su vida como después de perecer), o en palabras de Hilda Lagunas Ruiz,

[...] esa actitud ante la muerte que predominó en sus creencias, su fe en el más allá y el ritual realizado desde el momento en que los individuos estaban gravemente enfermos, durante su agonía, el instante de la muerte y después de ésta.⁶³

A esto último, contribuyó lo observable en los testamentos novohispanos (en este caso los del Valle de Toluca). Su redacción da muestra de un acto de confesión por parte de la persona que estaba a punto de morir ante un párroco (sin importar que tipo de sacerdote sea, ya que, como vimos anteriormente, en caso de muerte, cualquier ministro de la Iglesia podía prestar servicio para esta tarea). Por esto, en algunos testamentos novohispanos del siglo XVII, se puede encontrar un tipo de cláusula denominada *de confesión*, en la cual el testador mencionaba su miedo a la muerte (más si esta no está acompañada de la liberación de la

inconscientes. Significa lo que es digno de venia (perdón). El Purgatorio se volvió el receptáculo de este tipo de pecados, véase esto en las págs. 249-252.

⁶³ Hilda Lagunas, "La concepción de la muerte en México durante el virreinato". *La Colmena*, no. 67-68 (2010), pág. 115, <https://www.redalyc.org/pdf/4463/446344469018.pdf>

confesión), se reconocía como pecador y enunciaba su ansia de calmar la conciencia de su persona: “temiendo de la muerte que es cosa natural y cierta a toda criatura viviente y la hora de ella incierta queriéndola prevenir con descargo de mi conciencia”.⁶⁴

Esta segunda manera de confesión viene de una tradición anterior (de carácter medieval y laica), y a ella se suma otra tercera confesión (que llamaremos *confesión ante la parentela*), la cual hace referencia a que era posible que, al estar una persona en peligro de muerte, se necesitasen los cuidados de los familiares, por lo que cabía la posibilidad que se presentase un momento de intimidad, en el cual el moribundo hiciera revelaciones personales.⁶⁵

Son estos tres “tipos de confesión”, a lo que se suma lo mencionado por Marco Antonio Peralta, cuando hace su aclaración de los términos *religiosidad popular* (conjunto de creencias y formas inspiradas en la doctrina católica, practicado por los creyentes), *religiosidad oficial* (lo dictado por los cánones eclesiásticos, primordialmente Trento) y *leguaje piadoso*, entendido este como la manifestación de la *piEDAD cristiana* del siglo XVII (piEDAD que evidencia su carácter caritativo relacionado a los lugares del más allá: Infierno, Cielo y Purgatorio).⁶⁶

Esto nos da pauta para ver cómo es que, a través de los testamentos del Valle de Toluca del siglo XVII, las disposiciones religiosas (el sacramento de la penitencia), su adopción por parte de la sociedad (los diferentes tipos de confesiones) y el leguaje piadoso plasmado (en los testamentos) visibiliza la importancia y la profundidad con la que penetraron los ideales tridentinos en la sociedad novohispana. Asimismo, vemos cómo esos elementos se conjugaban para formar una manera de actuar que se volvió (para la época) el modelo a seguir por parte de la feligresía.

También podríamos argumentar que, aunque la doctrina para párrocos tridentina dicta que haya un sacerdote presente que dirija el sacramento de la confesión, cuando este estaba ausente, la confesión por medio del testamento era una forma particular en que los novohispanos se aseguraban de dejar constancia de la tranquilidad de su conciencia. Desde

⁶⁴ Gerardo González, “Morir en el siglo XVII. Representaciones del ocaso de la vida terrenal entre los testadores del Valle de Toluca”, en *Ritos y prácticas funerarias, discursos y representaciones de la muerte...*, pág. 397.

⁶⁵ *Ibid.*, pág. 398.

⁶⁶ Marco Antonio Peralta, “El lenguaje piadoso en el valle de Toluca durante el siglo XVII a través del testamento: Una expresión de la religiosidad barroca”. *Estudios Históricos*, no. 11 (2013), págs. 2-3, <https://estudioshistoricos.org/11/art21.pdf>

su creencia popular, podían estar más o menos satisfechos de no morir con la culpa de los pecados cometidos y no absueltos. Esto nos anuncia una forma de descargo propiamente popular avalada por la necesidad social existente.

Lo anterior fue entendido así en Europa en el siglo XII, ya que en caso de estar en peligro y carecer del auxilio de un sacerdote, se veía legítimo y útil confesarse ante un laico, lo que podía llevar a la absolución de la falta (la *culpa*), quedando por saldar únicamente la pena (*poena*),⁶⁷ lo que nos habla de que el acto testamentario y el escribano, así como los testigos, formaban a fin de cuentas un auxilio espiritual de emergencia, pues es de imaginar imposible, y más en épocas de gran mortandad, que el sacerdote del pueblo pudiese visitar a todos.

La cuestión de la penitencia, el pecado venial y su relación con el Purgatorio es expuesta en el I Concilio de Lyon, el 6 de marzo de 1245, que, al establecer su existencia declaró,

[...] y como los mismos griegos se dice que creen y afirman verdadera e indubitablemente que las almas de aquellos que mueren, recibida la penitencia, pero sin cumplirla; o sin pecado mortal, pero sí veniales y menudos, son purificados después de la muerte y pueden ser ayudados por los sufragios de la Iglesia; puesto que dicen que el lugar de esta purgación no les ha sido indicado por sus doctores con nombre cierto y propio, nosotros que, de acuerdo con las tradiciones y autoridades de los Santos Padres *lo llamamos purgatorio*, queremos que en adelante se llame con este nombre también entre ellos. Porque con aquel fuego transitorio se purgan ciertamente los pecados, no los criminales o capitales, que no hubieren antes sido perdonados por la penitencia, sino los pequeños y menudos, que aun después de la muerte pesan, si bien fueron perdonados en vida.⁶⁸

La parte del sacramento que más relación e importancia tenía para las ánimas de la Iglesia purgante y las almas de la Iglesia militante son los aspectos concernientes a la satisfacción. El primero de ellos es la cuestión de que la verdadera satisfacción borraba la culpa, y con

⁶⁷ Jacques Le Goff, *El Nacimiento del Purgatorio...*, pág. 247.

⁶⁸ Enrique Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia. Manual de Símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres* (Barcelona: Herder, 1997), págs. 164-165. Las cursivas son de nuestra autoría.

ello perdonaba y desaparecía la huella de los pecados mortales. Pero había una limitante en este perdón, ya que hay pecados que escapan a la penitencia (como el pecado original).

Agregado a ello, tomemos en consideración la parte que afirmaba que para que los pecados fueran perdonados debía llevarse a cabo una penitencia (esta no entendida como sacramento, sino como la pena que había que pagar a Dios, como una manera de retribuirle y pagarle para estar de nuevo en gracia con él). Lo anterior nos es de suma importancia porque, entre líneas, podemos observar una relación directa con el Purgatorio.

Como ya nos lo refería lo estipulado en Trento, la purificación del alma por parte del fuego de este lugar era lo que se creía que borraba la huella de los pecados que la penitencia no podía eliminar, por lo que la estancia (no definida en tiempo, sino dependiente de los pecados a perdonar y la calidad del alma a purificar) en este espacio de la geografía universal católica era indispensable para que las ánimas purgaran todas sus deudas con Dios (pagar por haberle ofendido), y al hacerlo pudieran entrar al reino de los Cielos sin ninguna huella de pecado más que el de índole original.

De lo anterior también se destaca que, la creencia en esa curación de las llagas que dejaban los pecados en el alma se veía como indispensable, como un paso necesario que solo la verdadera satisfacción a través de la pena podía proporcionar, ya que si bien Dios hacía obra de la misericordia para perdonar a los creyentes, la justicia solo se llevaba a cabo por parte de la penitencia (en su tercer componente: la satisfacción), en forma de castigos merecidos para cada individuo por sus pecados individuales. Estamos nuevamente en terreno del Purgatorio, como lugar que ajusticiaba de manera equitativa los actos cometidos que según la Iglesia iban en contra de la ley de Dios, ello con castigos equiparables a los de cada pecado.

Por lo tanto nos resulta relevante la consideración que proporciona Marina Reyes, quien menciona, después de aclarar que el primer paso fundamental cuando alguien estaba a punto de morir era la ayuda al buen desenlace de ello (que implicaba los sacramentos de confesión, comunión-viático y la extremaunción), que esos mismos sacramentos que se daban al morir son lo que ayudaban al difunto a obtener las indulgencias y la absolución de los pecados, ya que contribuía a arrancar el alma del fuego del Infierno.⁶⁹

⁶⁹ Marina Reyes, “Actitudes y prácticas ante la muerte en la Nueva España”. *Vuelo Libre. Revista de Historia*, no. 2 (2015), pág. 56,

Con lo anterior, podemos constatar que la confesión adquiría significado al restablecer la gracia del individuo con Dios, pero aun había que pagarle por los pecados que se realizaron, entonces la confesión fue una herramienta que alejaba al creyente de las llamas más ardientes que condenaban el alma, pero también lo situaron en el otro fuego que purifica su persona. El sacramento de penitencia reconfortaba con la idea de sufrir en el Purgatorio y así llegar al Cielo. De este modo se observa la forma directa de relación entre el sacramento y el Purgatorio, lo que es sostenible al retomar nuevamente las ideas que el mismo Peralta toma a su vez de Gisela von Wobeser, acerca de la piedad cristiana, que “se conceptualiza como una expresión cultural novohispana que evidenció la caridad cristiana, difundida y promovida por la Iglesia, con base en la configuración de los espacios del más allá”.⁷⁰

A esto también agregar que se contempló la penitencia como un don dado por Cristo y con el cual se seguía su ejemplo. Recordando las escrituras y estableciendo los castigos que el hijo de Dios tuvo que pagar por los pecados de la humanidad, la penitencia era una herramienta por la cual el individuo podía eximirse de las culpas, quedando por pagar la pena. Aún más importante, se podía hacer penitencias tanto por el alma propia como por el ánimo de los difuntos, lo que nos hace referir que estas obras penitenciarias podían hacerse, y se hacían, no solo para garantizarse el Cielo a uno mismo, sino que se ofrecieron como pago a Dios por los pecados de los demás, en especial las ánimas del Purgatorio. Más significativo, y unido a ello, es que las obras satisfactorias de penitencia fueron la oración, el ayuno y la limosna; obras que eran las más practicadas por la sociedad novohispana para asegurar la salvación propia y de la comunidad religiosa. Esto último nos lo hace saber María Lugo cuando menciona que,

Esas prácticas consistían en una serie de obras -como misas, ayunos y limosnas, entre otras- que los fieles vivos podían ofrecer para abreviar la estancia de sus amados difuntos en aquel lugar transitorio de tormento, o bien, aplicarlas en beneficio propio a fin de evitar, tras la muerte, el paso por el purgatorio.⁷¹

http://www.vuelolibre.revistadehistoria.cucsh.udg.mx/sites/default/files/6_actitudes_y_practicas_ante_la_muerte_en_2a.pdf

⁷⁰ Marco Antonio Peralta, “El lenguaje piadoso en el Valle de Toluca durante el siglo XVII a través del testamento...”, pág. 2.

⁷¹ María Lugo, “El purgatorio a través de los ‘ejemplos’...”, pág. 250.

A esta aseveración podríamos agregarle que la sociedad novohispana tenía consiente que este tipo de prácticas no tenían el mismo valor de salvación que las hechas por mano propia, eso lo vemos por el número extravagante de oraciones que algunos difuntos dejaban estipuladas por el bien de su alma al morir. En algunos casos, gente con un buen capital financiero llegaban a establecer (para que duraran décadas después de su muerte) una gran cantidad de misas. Como ejemplo está la disposición del señor Gerónimo de Ledesma quien, en palabras de González, llegó a dejar misas por su alma para un aproximado de 40 años.⁷²

El fruto de la penitencia que se hace por un tercero no era el mismo que si lo hubiera realizado él mismo, lo que explica por qué el número de oraciones ascienden a veces a cifras considerablemente altas, ya que, si bien esas quedaban estipuladas por el difunto, eran llevadas a cabo por la Iglesia militante, por lo cual tendrían un efecto menor en el castigo del Purgatorio.

Otro de los puntos que ayuda a la comprensión de lo anteriormente dicho es la sentencia que hacía la doctrina al referir que no se podía absolver a la persona que no tuviera la intención de hacer penitencia. Eso explicaría que las personas que morían sin la confesión, o las que no dejaron testamento, tenían menor posibilidad de salvación, o si se quiere, una mayor probabilidad de permanecer aún más tiempo en el Purgatorio.

En consiguiente, se destacaba la responsabilidad de los sacerdotes de promover la oración y las obras penitenciarias en los días festivos y en pos de las ánimas purgadoras, lo que nos deja ver que había una preocupación por que la feligresía adoptase una postura caritativa de ayuda a este conjunto de ánimas mortificadas. De este modo podemos ver la estrecha relación que se tejió, en la doctrina promovida por Trento, entre las prácticas religiosas, los sacramentos de fe y el concepto del Purgatorio. Este lugar no solo adquirió una relevancia en la doctrina, sino que será uno de los conceptos que dotará de significado a otros, así como a las prácticas que a cada uno concierna.

Por último, podemos hablar sobre dos conceptos que Nadine Béliand nos proporciona y que van enlazados entre sí, estos son: la vecindad al Cielo y la carrera por la

⁷² Gerardo González, “Morir en el siglo XVII. Representaciones del ocaso de la vida terrenal entre los testadores del Valle de Toluca”, en *Ritos y prácticas funerarias, discursos y representaciones de la muerte...*, pág. 390.

salvación.⁷³ El primero hace referencia a la cercanía que disponía el muerto sobre su última morada (se creía que entre más cerca de altar mayor de una iglesia, más cerca se estaba de la gloria de Dios, por ende hay una mayor proximidad al Cielo que garantiza la salvación); el segundo nos alude a las prácticas que se llevaban a cabo después de la muerte (vestimenta escogida, establecimiento de oraciones, creación de cofradías) para poner el alma en camino de salvación.

En este caso valdría la pena preguntarse: ¿la vecindad al Cielo no hace referencia a una estancia menos larga en el Purgatorio en vez de una llegada pronta al Cielo?, ¿qué tan cerca se estaba del Cielo si el Purgatorio se estableció en el Concilio de Trento como lugar casi seguro para los difuntos?

Ahora bien, siguiendo con los sacramentos relacionados a la muerte y el Purgatorio, nos enfocamos en el de la extremaunción. En la Doctrina, iniciando el capítulo III, se hace mención de la tarea de los párrocos de no dejar que los fieles olviden meditar a lo largo de su vida sobre la muerte, y con ello sobre la extremaunción, como memorial del último día; aboga el escrito por la necesidad del sacramento como uno de los pasos dados unos minutos antes de alcanzar la muerte, que despejaba el camino hacia el reino de los Cielos.⁷⁴

Este sacramento se llama así porque,

[...] de todas las sagradas unciones, que nuestro Salvador y Señor encomendó á su Iglesia, ésta es la última que debe administrarse. Y por ello la llamaron tambien nuestros Mayores *Sacramento de uncion de enfermos*, y *Sacramento de moribundos*: por cuyas voces fácilmente podrán los fieles acordase de aquel último trance.⁷⁵

Esta definición nos permite constatar que la palabra extrema hace referencia tanto a lo urgente que era para todos los católicos la realización de este paso, que podríamos denominar “pre mortuario”, así como a cercanía del fallecimiento. Nos hace pensar que el fiel que estaba en caso de enfermedad “grave” era propenso a perecer antes que curarse, por lo que este tipo

⁷³ Nadine Béligand, “La ‘vecindad al cielo’: la población de Nueva España ante la ‘carrera por la salvación’”: en *Ritos y prácticas funerarias, discursos y representaciones de la muerte. Un acercamiento multidisciplinario e intercultural*, coord. Nadine Béligand (Ciudad de México: Fondo Editorial Estado de México, 2021), págs. 225-245.

⁷⁴ El *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los Párrocos...*, pág. 178,

⁷⁵ *Ibid.*, págs. 178-179.

de unción debía llevarse a cabo con suma urgencia, sin demora, porque el moribundo podía fallecer y al no cumplir dicho acto ritual, el camino de la salvación sería más complicado.

Al retomar anteriormente el concepto de carrera por la salvación, podríamos preguntarnos si a los elementos que, según Béliand, constituyen dicha actitud de los novohispanos (elección de sepultura, de honras fúnebres y el tipo de entierro),⁷⁶ podríamos añadir la extremaunción. Esta última elección (la de recibir los santos óleos) no era tan personal, ya que, fue un condicionante primordial para la salvación, no como los otros elementos (comunes entre la población, sí, pero no determinados plenamente). Nos referimos a que el número de misas o el lugar de sepultura puede variar, diferenciarse, pero la extremaunción se veía como regla general para todo cristiano, dictado (al igual que las prácticas mencionadas anteriormente) por la doctrina proveniente de Trento. Tenía aún mayor importancia, ya que, como nos dice la doctrina, es el sacramento con que se empezaba a despejar el camino hacia la salvación días, horas o minutos antes de encontrar la muerte.

En el punto concerniente a que la enfermedad “grave” podría ser entendida como sinónimo de fallecer, González, al trabajar los testamentos del Valle de Toluca nos habla sobre las causas de muerte. De ello nos dice que, gracias a testamentos y expedientes judiciales se puede saber que la muerte por enfermedad fue el factor principal en el 96% de las actas que consulto (*corpus* documental de 296 testamentos) y que la muerte más temida era la violenta o repentina, ya que no permitía el auxilio espiritual y el descargo de conciencia, lo que dejaba al alma en una etapa de indefensión, agregando que las enfermedades que causaban la muerte iban desde las epidémicas (cocoliztli), a las de carácter pulmonar por el clima de la zona, tifo, viruela, tabardillo y “pestilencias”.⁷⁷

Ese miedo a la muerte repentina y violenta está explicado por la misma tendencia de la doctrina en cuanto a que ese tipo especial de unción es la que encaminaba el alma del difunto al sendero de la salvación, y evitaba precisamente ese sentimiento de indefensa de los fallecidos (junto con el sacramento de confesión, como ya mencionamos renglones arriba).

⁷⁶ Nadine Béliand, “La ‘vecindad al cielo’: la población de Nueva España ante la ‘carrera por la salvación’”: en *Ritos y prácticas funerarias, discursos y representaciones de la muerte...*, pág. 236.

⁷⁷ Gerardo González, “Morir en el siglo XVII. Representaciones del ocaso de la vida terrenal entre los testadores del Valle de Toluca”, en *Ritos y prácticas funerarias, discursos y representaciones de la muerte...*, págs. 393-395.

El texto enuncia que, aunque existían diferentes unciones, o que a veces adquiriesen formas diversas (en cuanto a la manera de pronunciar la oración por parte de los párrocos), el sacramento era uno solo; la extremaunción hacía referencia al óleo consagrado por los obispos (fruto de las olivas), y que interiormente, según el texto, la extremaunción disminuía la tristeza y dolores del alma (en contraste con los “beneficios corporales” del aceite ungido).⁷⁸ Lo que nos habla de la importancia curadora de carácter físico, como de índole espiritual, y que junto con la penitencia da el perdón de los pecados, como se puede ver en la frase: “Por esta santa unción te perdone Dios lo que pecaste por vicio de los ojos, de las narices, ó del tacto”.⁷⁹

En esa misma parte se menciona que no importaba si cambiase la fórmula dispuesta, más importante era la oración solemne (aun con sus ligeras variaciones) que constituía la forma del sacramento. Esto nos deja ver que, en el sentido práctico, la unción del cuerpo con los oleos tenía que estar acompañada de las palabras correctas para que la práctica religiosa surtiera efecto, lo que resalta la importancia de la oración en el culto católico, igualmente mencionado con anterioridad.

Esto último lo rectifica el mismo capítulo al estipular que la extremaunción es el único sacramento que se hacía de modo deprecativo (suplicante) y que adquiría esa forma por la necesidad que tenían los fieles (sus piadosas súplicas), y los párrocos al proporcionar un número mayor de oraciones que en otros sacramentos, porque

[...] y sola esta forma de la Extrema Unción se hace por modo deprecativo... Porque como este Sacramento se da, para que además de la gracia espiritual que comunica, restituya también la salud á los enfermos, y no siempre se [con]sigue que mejoren; por esto se hace la forma á modo de oración: á fin de que alcancemos de la benignidad de Dios, lo que no suele obrar con orden constante y perpétuo la virtud del Sacramento.⁸⁰

Posteriormente, se aclara que este sacramento no debía aplicarse a los sanos, debido a que era una herramienta para curar tanto el alma como el espíritu; también establecía lo incorrecto de dejarlo a la última instancia, cuando el moribundo no podía hacer uso de sus

⁷⁸ *Catecismo del santo Concilio de Trento para los Párrocos...*, pág. 179,

⁷⁹ *Ibid.*, págs. 179-180.

⁸⁰ *Ibid.*, pág. 180.

facultades para aceptarlo, por lo que la manera correcta y a quienes se les debía de aplicar la extremaunción es a aquellas personas que se encontraran enfermas, pero que aún pudiesen hacer uso de la razón y el juicio propio, para recibirlo con fe y voluntad, pues era más provechoso en calidad de medicamento cuando se aceptaba acompañado de piedad y gratitud por parte del doliente.

Por esa misma falta de juicio y razón, así como de piedad y suplicia, es que aquellos que ponían en riesgo su vida (pero no están enfermos como los condenados a muerte, marineros, etc.), como los locos o furiosos, los niños que no cometieron pecado, establecían la Iglesia que no podían recibir este sacramento. Los únicos exceptuados por el dogma eran aquellos enfermos que pidieron la extremaunción en pleno uso de sus facultades mentales y que después la enfermedad los hizo caer en delirio o frenesí.⁸¹

Con lo anterior, sería interesante observar si en la práctica a todos los novohispanos que se les proporcionó la extremaunción cumplían cabalmente con estos requerimientos (probablemente la respuesta sea negativa). Si bien es cierto que el siglo XVII es una época en que la enfermedad es comparable a la muerte, ¿qué tan cierto es que la sociedad novohispana, y más sus moribundos, pudieran prevenirse tan anticipadamente?, ¿qué pasaba con aquellos que, atacados por enfermedades que les hicieran perder rápidamente el juicio y la razón, no podían hacer uso de la extremaunción?, ¿acaso esas personas no recibían los santos oleos en casos extremos?

Si bien es cierto que la muerte violenta o repentina era traumática precisamente por no poder hacer uso de estas herramientas de salvación, y más importante de la utilización de un sacramento, ¿qué tan preocupante era para los familiares, amigos y la sociedad en general, la rigurosidad con que debía llevarse a cabo la extremaunción?

Por todo lo anterior, podríamos decir que la situación para los novohispanos del siglo XVII, en cuanto a la obtención de dicho sacramento era preocupante, o al menos de extremo cuidado y miramiento. El cristiano tenía que estar atento a cualquier síntoma corporal que representara peligro, lo que podría conllevar a una angustia o miedo provocada por la idea de morir, que como ya se mencionó, para la sociedad de la Nueva España era un tema que generaba pavor al no tener nada asegurado.

⁸¹ *Ibid.*, pág. 181.

De esto mismo podemos entre ver dos perspectivas con respecto a este sacramento: 1) la extremaunción ayudaba a despejar el camino al reino de Dios (la muerte como trance), y por ello, a reducir la condena del Purgatorio, y 2) puede o no curar el cuerpo, según la creencia religiosa, pero ello nos habla de que a nivel social una persona pudo haber enfermado y no muerto, por lo que recibió el sacramento sin perecer, entonces ¿cuántas veces se podía recibir la extremaunción?

En el primer caso, al hablarse de la liberación del camino hacia la gracia de Dios, entendemos que, al decirnos que la penitencia y las penas eran vistos como una forma de pagar a Dios (y aún más, que era obligación retribuirle a este por los pecados cometidos contra su mandato), la extremaunción servía, en caso de morir, como un instrumento que reducía tiempo en el tercer estrato, que aligeraba la carga de los pecados, y que estaba en función de este espacio de la geografía universal. Cuando no se recibía era más difícil acceder al Cielo (porque el camino contaba con más obstáculos), pero no se imposibilitaba la llegada, lo que nos deja la idea de que en realidad la extremaunción (al menos para el siglo XVII) sirve como arma ante las torturas del Purgatorio.

En el segundo caso, el del enfermo que no moría, que sobrevivía ante el fatal pronóstico, de acuerdo a lo estipulado en Trento es el dichoso al cual la extremaunción restableció. La unción como sacramento buscaba restablecer el cuerpo, preservarlo, al mismo tiempo que intenta restablecer el espíritu en caso de morir. Entonces, esta es una peculiaridad que volvía al sacramento un arma espiritual y carnal, porque tenía como propósito principal aliviar las dolencias del enfermo, pero que no olvidaba, en dado caso de no sobrevivir, apaciguar el tormento purgativo que se creía que recibiría el moribundo. Esto también nos permite inquirir que una persona podía recibir más de una vez (no podríamos asegurar ni el número máximo, o si se le reconoce un límite) la extremaunción, lo que a diferencia de los demás, lo haría de carácter múltiple, repetitivo y particular de acuerdo con la situación que se presentase.

Dentro de las generalidades de este sacramento⁸² encontramos que: las partes del cuerpo que debían ser ungidas eran los ojos, orejas, nariz, la boca y las manos, cada una correspondiente a los sentidos humanos (lo que conlleva la idea de que el cuerpo era la vía del pecado), así como los riñones, donde se acumulaba el placer sensual, y los pies como las

⁸² *Ibid.*, págs. 181-183.

partes que sirven para desplazarse; quedaba dicho que debía ser administrada por los sacerdotes que han sido preparados por los obispos.

La Iglesia estipulaba que este sacramento no fue previsto para perdonar pecados mortales (lo que explicaría que no fuese un sacramento enfocado primordialmente para el moribundo, sino para el enfermo en aras de recuperación), y solo ayudaba a eximir a la persona de los pecados veniales; tenía como misión librar el alma de la decadencia y la debilidad provocadas por los pecados, siendo el tiempo propicio el que podría ser el último de la vida, porque la muerte ayudaría, con el temor que genera, a pedir el perdón de los pecados.

Así, la unción sacramental ahuyentaba al demonio y proveía de armamento para burlar sus métodos, ya que en el momento último de la vida intentaría con mayor fuerza alejar a la humanidad de Dios, pero la fe en la bondad de este último reflejada en la extremaunción impedía esta acción diabólica; al finalizar el capítulo, se nos hace mención que si no se lograba el restablecimiento del cuerpo se debía a dos cosas: 1) la poca fe de aquél que recibiera la extremaunción o, 2) a que para el siglo XVII (en la doctrina se menciona como tiempo presente) la fe en la Iglesia ya estaba demasiado arraigada en los corazones de los fieles, por lo que ya no se necesitaría una demostración exuberante de milagros como antaño.

Estas generalidades nos proporcionan gran material para analizar a mayor profundidad la extremaunción desde el carácter doctrinal. Lo primero son las zonas por donde se colocaban los oleos, ya que, en relación con la característica del perdón del pecado de menor grado, estos eran absueltos al ser ungidas las partes por donde se adquiría dicho pecado (recordando nuevamente que, si bien eran perdonados por la penitencia, la absolución no es sinónimo de eliminación de penas).

Es destacable a la vez que la mecánica del sacramento está ligada a la utilización del miedo como motor que movía al fiel a realizar la acción. El Catecismo, en su apartado que dedica a los beneficios del sacramento menciona palabras como *temor*, *atemorizados* y *terror*. Y se emplean los siguientes razonamientos,

[...] no cabe tiempo mas oportuno para esta curacion, que quando nos vemos afligidos de grave enfermedad, y amenaza peligro de la vida. Porque es natural en el hombre no temer en las cosas humanas otra ninguna tanto como la muerte.

Acrecienta sobre manera este temor la memoria de las culpas pasadas... Y muchas veces acaece, que atemorizados los fieles con este temor, [a la presencia ante el Tribunal de Dios y su justicia] se sientes acosados de muy raros modos.⁸³

Aquellas palabras reflejan lo alarmante que era la necesidad de recibir este tipo de sacramentos, porque no es tanto su ayuda a entrar en la gracia de Dios y en su reino lo que movían a la feligresía, sino más bien su mecanismo del miedo en contra de la perdición del alma, de la sentencia indefinida en el Purgatorio, de los castigos equiparables a las culpas que cargase la persona en su conciencia.

Esto nos daría pauta a reconocer, o al menos a ver a destellos, que el miedo a la muerte en el siglo XVII provenía del conocimiento de los tormentos y suplicios que cada uno tendrá que sufrir, lo que motivó este tipo de prácticas religiosas sostenidas por el terror, más que a una incertidumbre sobre qué esperar al fallecer. Podríamos proponer que el temor ante la muerte estaba reflejado en la noción del Purgatorio, no tanto a la imagen del Infierno. El Purgatorio era sinónimo de dolor y tormento (pero a diferencia del Infierno, es un castigo inescapable, ineludible, todo comportamiento conduce allí, hasta los santos lo utilizaban a manera de purificación del alma).⁸⁴

Por último, podríamos decir que, aunque no se reconoce el fracaso del sacramento cuando el moribundo fallece, si hay una aclaración de que la no supervivencia se debe a falta de fe o la no necesidad de milagros cuantiosos por la fidelidad a la Iglesia. Cual fuese el resultado, creemos observar que este postulado se debe más a una cuestión de mortandad y no tanto a una religiosa. Para la Europa medieval, las epidemias, y sobre todo la peste negra, arrasaron con gran parte de la población, y para el caso de la Nueva España, el siglo XVI vio la disminución poblacional por enfermedades traídas del viejo continente.

Ahora nos toca hablar sobre la cuarta parte de este catecismo para párrocos. Esta sección está dedicada completamente a la oración. Nosotros retomamos los capítulos referentes la necesidad y utilidad de orar, sus partes y grados, qué debe pedirse, por quién se debe orar, a quién se debe orar, cómo se debe de preparar la persona para hacerlo, y el modo que se requiere para que esta sea útil.

⁸³ *Ibid.*, págs. 182-183.

⁸⁴ Aclaremos que al referir lo eludible del infierno, nos referimos a la creencia de que con buenas acciones una persona podía salvarse de él.

Recordemos que la oración tiene un peso fundamental en el ideal religioso y en el imaginario popular que se desprende de este, por lo que en cierta medida guarda mucha relación con el concepto del Purgatorio, porque es una manera de librar a las ánimas.

En cuanto a su necesidad, el escrito menciona que era indispensable para la salud del pueblo y que dependía de los párrocos enseñar su forma correcta y lo que se debía de pedir a Dios, reconociéndola como necesaria (su segundo número se resume y titula como: *El ejercicio de la oración es necesario para salvarse*), y única herramienta para conseguir lo que se deseara, porque Dios nada debía a la humanidad y solo se podía acceder a su favor a través de la súplica orada (necesarias muchas cosas para conservar bien el cuerpo y alma, las cuales podrían ser concedidas por Dios), y que su implementación continua era primordial por ser considerada como medio efectivo para socorrer a la humanidad ante sus miserias (por su carácter de protección ante cierta casta de demonios).⁸⁵

El punto de la utilidad alude que los frutos productos del orar eran: 1) la honra a Dios, la sujeción a él (reconocido como principio y fuente de todo de la humanidad, de su salud, seguridad, y como único medio para ello la espera de él); 2) que la oración era oída por él (ella conseguía las gracias del Cielo, que incluía tener por protector al Espíritu Santo, la conservación y la firmeza de la fe, lo que conllevaba al auxilio ante las tentaciones y daba un gozo por su realización); 3) que orar aumentaba las virtudes y a su vez la fe; 4) proporcionaba la voluntad de la inocencia y cortaba los pecados, por lo cual se estaría limpio de ellos.⁸⁶

También se dice en esa parte que era útil la oración porque Dios la escuchaba con prontitud y benignidad, y que cuando no se concedía lo que se pidiese mediante ella, se debía al propio bien de la persona (al darle algo más provechoso, o al negarle algo que solo le causaría daño), o porque había una tibieza y flojera en la súplica, por lo que las palabras pronunciadas en aquella oración eran vanas y sin ninguna devoción, atención o intención de enderezar el alma ante la majestad de Dios; contrariamente, los que solicitaran de una manera devota y atenta recibirían aún más de lo que pidieron, porque Dios acudiría a los deseos y necesidades íntimas de los devotos.⁸⁷

Así, se estableció en la creencia institucional que por la oración era Dios quien quería que los creyentes le pidiesen por sus necesidades (aunque las conozca mejor que el género

⁸⁵ *Ibid.*, págs. 276-277.

⁸⁶ *Ibid.*, pág. 278, 279, 280

⁸⁷ *Ibid.*, págs. 279.

humano), porque eso generaría una confianza en él al ser invocado, y se testificaría y ensalzaría su amor por los hombres en la obtención de lo pedido; esto último unido a la caridad que generaba la oración, pues al haber un amor más intenso entre el suplicante y Dios, ello mismo llevaría a una unión caritativa por parte de este último; establecía también que el alma se fortalecía a través de la oración constante, que debía reconocer que sin la intervención de Dios nada se podría obtener, por ello era necesaria esa misma constancia de orar; de este modo, era de suma importancia la oración, esta ayudaba a aplacar la ira de Dios: el orar, se pensaba, detenía la intención del Dios airado en su intención de castigar a la humanidad.⁸⁸

Al enunciar la cuestión referente a las partes y grados de la oración, el documento nos menciona que esta acción consta de *suplicaciones, oraciones, peticiones y hacimientos de gracias por todos los hombres*, y que de estas las más indispensables e importantes son las dos últimas, en donde se ve y se demuestra la largueza y benignidad de Dios.⁸⁹

La doctrina establece que el modo de orar se dividía en ciertos grados, que eran: el primero, donde los virtuosos y justos se apoyarían de la verdadera fe, donde se tendría certeza de obtener lo pedido (de manera cordial y piadosa); el segundo grado (con la llamada *fe muerta*) era el de aquellos aquejados por pecados mortales que no lograran levantarse hacia Dios, pero que imploraran con humildad y sumisión por el perdón de sus pecados, y que por la misericordia de Dios sus lamentos serían escuchados; el tercer grado de oración según los preceptos religiosos tridentinos era el de aquellos que no estaban en luz de la fe, sin embargo, al pedir a ruegos la verdad y la instrucción, no se les negaría la benignidad del Cielo; el último era el de los fieles que teniendo pecados siguieran pecando, pues, aunque estando arrepentidos de ellos pidieran el perdón a Dios, teniendo aun la voluntad de pecar, serían ellos a los que no se les concediese la escucha de la súplica.⁹⁰

El capítulo IV, referente a las cosas que debían pedirse en la oración, establecía estas como cosas justas y buenas, primeramente las cosas que dirigiesen la voluntad y la intención hacia Dios, y posteriormente las que juntasen a las personas con él; establecía que los bienes del cuerpo y del exterior (salud, robustez, hermosura, riqueza, honor y gloria) se pidieran en la medida en que hicieran falta a la persona (porque en exceso conllevarían al pecado);

⁸⁸ *Ibid.*, págs., 279-280.

⁸⁹ *Ibid.*, pág. 280.

⁹⁰ *Ibid.*, págs. 280-282.

enunciaba que el sustento concedido por Dios en la oración debía ser en consonancia con la acción de servir y de ser útil al prójimo; refería que al pedir a Dios bienes de cultura e ingenio (como las artes y la ciencia) se debía hacer en provecho de la gloria de Dios y la salvación de las personas.⁹¹

Hasta este punto podemos observar la parte “más formal” (de las secciones que revisaremos), por así llamarla, en la que se destaca los niveles o grados de la oración, porque existía una necesidad y a la vez una utilidad, y las cosas que estaban permitidas a pedir (todo esto matizado por una línea de ordenamiento y limitaciones que obedecen a lo que según los teólogos agradaba a Dios).

De lo anterior destacamos que se estipulaba que la oración era indispensable para la salvación, la más elemental y fundamental de las acciones (como ya vimos que lo referencian los sacramentos que retomamos y que tienen relación con el Purgatorio y la vida después de la muerte). Si bien había alguna otra utilidad secundaria, lo principal era no ser condenado al Infierno, pero agregando a ello lo que ya dijimos en cuanto a que, en la creencia religiosa popular e institucional, todos estaban en la sintonía de que había que pasar un periodo (indeterminado) en el Purgatorio. La oración era una herramienta que funciona para la reducción del tiempo en el Purgatorio.

Entre sus otras utilidades, las posturas de Trento decían que Dios escuchaba al orador y que este acto limpiaba de los pecados al individuo, pero como ya vimos anteriormente, hay pecados que aun después de perdonados o redimidos, borrados o exculpados, aún había que pagar por ellos, se tenía que retribuir a Dios. Por lo tanto, si bien se estipuló que el orante con fe y devoción es limpiado, aún necesitaba pasar por el fuego del Purgatorio, porque este último lo limpiaría por completo.

Dicha consideración va en consonancia con la parte que enuncia que la oración ayudaba a calmar la ira de Dios, lo que da una fórmula que permite comprender esta situación: si no se podía obtener el Cielo sin ningún pago, pero la oración libraba al fiel de la ira de Dios (y de su peor castigo que es el Infierno), esta misma oración era vista como un pilar fundamental en la reducción del tiempo a purgar.

También, hay que destacar que se nos dice que todo lo que Dios concediese a su pueblo a través de la oración es sobre todo para servirle a él y para ayudar al prójimo y al

⁹¹ *Ibid.*, págs. 282-283

propio orador. En nuestro caso, desde la perspectiva de los fieles, la fórmula queda opuesta: la oración sería para servir a Dios, pero sobre todo para ayudar a la feligresía en la intención de salvar sus almas. La oración era aplicable para pedir por uno o por un tercero, la condición nos la dicen los grados: lo mínimo que se necesitaba era fe e intentar (“de todo corazón”) no pecar, lo que nos deja ver que la oración era el recurso más universal para obtener la gracia de Dios, para no recibir su ira, y, sobre todo, para no padecer por mucho tiempo en las llamas del Purgatorio.

A esta idea se podrían oponer algunos diciendo que la finalidad última era que no se condenase a los abismos del Infierno a una persona, pero debemos de recordar que la oración tiene ciertas flexibilidades (como la ayuda a aquellos que ni siquiera estaban “iluminados por la fe”, si se rezaba por ellos, y si estos tenían la intención de estar en paz con Dios), mientras que había pecados graves dentro de los mortales, que eran merecedores del Infierno sin aceptar otra variación, pero que aún con ello los pecadores serían escuchados por Dios, si la intención era sincera. Pero en esta situación no es el caso, la oración, con su flexibilidad, en conjunto con la importancia que adquiere después de Trento el dogma del Purgatorio, hacía que la idea de salvación fuera dirigida a permanecer un periodo mínimo en él, por lo que la oración a su vez estaba en función de estas ideas difundidas no por un grupo apartado o selecto, sino por la institución misma y sus medios de difusión.

Es turno de revisar las secciones concernientes a los capítulos que van del V al VIII de la cuarta parte de la doctrina para párrocos. En contrastación a los anteriores que nombramos “formales”, a estos cuatro apartados los llamaremos “personales”. No se debe a que no sigan una normativa establecida o porque sean de carácter propio de cada individuo, sino a que hablan ya de un conocimiento que los párrocos debían hacer llegar a los creyentes, y que, a la hora de ejercer la oración de este modo, existía un diálogo de carácter personal con la divinidad por parte del creyente. Por eso, estos capítulos abordan las temáticas de por quién se debe orar, a quién se debe hacer oración, la preparación o el modo de prepararse para orar y la manera requiera para hacerlo.

En ese orden, nos toca hablar en primera instancia de por quién se debe orar. De ello nos dice el escrito que la oración contenía una parte de petición y otra de hacimiento de gracia; en la primera de ellas quedaba establecido que se debía de orar por todas las personas sin ninguna excepción “ó de enemistades, ó de naciones, ó de Religión. Porque sea enemigo,

extraño, ó infiel, es próximo: á quien debemos amar por mandado de Dios, síguese que debemos hacer oracion por él: pues esto es oficio del amor”.⁹²

Pero a esto se agrega que principalmente los fieles debían de orar por los “pastores de almas” (predicadores de la palabra del señor), en segundo lugar, por los príncipes, y en general por los hombres buenos y justos, quienes se señalaba que aun con sus méritos, necesitan de los sufragios de los demás, y de los “inferiores” (suponemos que la palabra estaba siendo utilizada en un sentido en que inferior se asemeja al menos justo, virtuoso, o menos dirigido en el camino moral cristiano del bien).⁹³

Como quiera que sea, lo destacable aquí es que si bien había una jerarquía para pedir por alguien en la oración, no existía una limitante que no permitiera solicitar por cualquier persona, lo que colocaba al creyente en la posibilidad de rogar por aquellas personas más cercanas a él, sin importarle si fueran infieles o los pecadores más empedernidos; no hay una regla que limitase la oración a un círculo íntimo de personas, pero si aclaraba que los más “dignos” son los que debían de ir al frente en las peticiones.

Otro aspecto importante es la parte que decía que hasta los más justos necesitaban de los sufragios de los “inferiores”, lo que nos da a entender que por más moralmente correcto que se hubiera sido, por más rectitud que la persona hubiera tenido con la ley cristiana, estaba “condenado”, o más bien predispuesto a un castigo purgador, a una penitencia que limpiara su alma. Por algo es que eran los primeros en la lista de oraciones, porque si todos necesitan de la oración, aquellos que siguieron el camino de Dios (los pastores, predicadores de la palabra de Dios) son los que merecerían salir más rápido del Purgatorio (en el lienzo de ánimas de San Andrés, varias de las almas ayudadas a salir reflejan un atributo de jerarquía eclesiástica).

Prosigue el apartado aclarando que se debía de orar por los enemigos propios y de la Iglesia, porque así se iluminaría su juicio y podrían reconciliarse con esta última; que también la oración trascendía la vida, porque era necesario orar por los difuntos, lo que los libraría del fuego del Purgatorio.⁹⁴ De esto es importante ver que entre esos enemigos se encuentran los cismáticos (religiones centradas en la doctrina luterana, cada una con sus matices propios).

⁹² *Ibid.*, pág. 284.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*, págs. 284-285.

Como hemos mencionado, son estos últimos los que impulsaron (sin esa intención) este nuevo giro a fines del siglo XVI hacia una Iglesia moderna comandada por los teólogos de Trento, y que es por ello la bandera cristiana defendió la existencia del Purgatorio, la importancia de los sufragios e indulgencias, por lo que la oración se ve como una forma para que “los Cismáticos, que se apartaron de la Comunión de la Santa Madre Iglesia, se junten con ella en lazo de verdadera caridad”.⁹⁵

En cuanto a los difuntos, es importante destacar que se establecía una oración por ellos, pero apartado en un párrafo corto y pequeño, lo que nos pone a pensar que la oración es una herramienta que tiene una mayor eficacia en vida. Esta aseveración no solo la basamos en una interpretación hecha por lo breve y conciso del párrafo concerniente, sino que como hemos constatado anteriormente, el número de misas y oraciones por un difunto podía ser de décadas, lo que nos coloca en un plano de menor utilidad de la oración cuando se rezaba u oraba por alguien que se creía ya estaba pagando su pena en el Purgatorio.

Este individuo que se suponía que recibiese la ayuda de los sufragios destinados a Dios por su alma, podría decirse que no recibía la misma ayuda que en vida, ya que tienen menor valor por su condición de muerto, lo que concuerda con lo dicho en el sacramento de la penitencia de que aquella hecha por un tercero tenía menor efecto que si se llevase a cabo por mano propia. Entonces, en esa circunstancia el fallecido sí recibiría la gracia de la oración, solo que esa herramienta estaba en un rango inferior que si fuera ejercida por uno mismo y en vida.

En cuanto a la parte de las gracias que se dan a Dios, la doctrina menciona que esta se hacía por los beneficios que la humanidad recibiera todos los días por parte de la divinidad, siendo de este modo homenajeado y venerado, por ello, en la oración la feligresía daba causa de los Santos; el caso más importante es la mención de la Madre de Dios (La Virgen), como abogada e intercesora entre las personas y Dios, porque de este modo se decía que se obtenía la reconciliación de los pecadores con Dios de una manera más “fácil”, o mejor dicho, de modo más útil:

Y con mucha razón la Santa Iglesia de Dios añadió á esta accion de gracias ruegos, y la invocación de la Santísima Madre de Dios, con la qual nos acogiésemos á ella piadosa y rendidamente, para que por su intercesion

⁹⁵ *Ibid.*, pág. 284.

reconciliase con Dios á nosotros pecadores, y nos alcanzase los bienes necesarios, así para esta vida, como para la eterna. Y así nosotros desterrados hijos de Eva, que estamos en este valle de lágrimas, debemos invocar de continuo á la Madre de misericordia, y Abogada del pueblo fiel, para que ruegue por nosotros pecadores, y por medio de esta oracion implorar el patrocinio y amparo de esta Señora, cuyos méritos para con Dios son subidísimos...]⁹⁶

Igualmente destacaremos dos cosas de lo anterior. Lo primero y más esencial es la ayuda de la Virgen María como mediadora entre Dios y la humanidad. Para el siglo XVII. las imágenes religiosas y la religiosidad popular tuvieron a esta figura como una de las más importantes, quien ayudaba al ser humano en su intento de salvarse del Infierno y principalmente de reducir la estancia en el Purgatorio.

Es común ver en las imágenes de este periodo cómo la Virgen, junto a un grupo de santos (que puede variar, estar o no), es la principal abogada de la humanidad que ayuda a sacar las almas del Purgatorio. Esto debido a que no solo es la Madre de Cristo, sino que se le consideraba la madre de todos los fieles católicos. El papel que tenía María para disminuir la estancia en el Purgatorio es una de las causas por las que sea mencionada en los testamentos o en las oraciones que van dirigidas a salvaguardar el alma de alguna persona.

La segunda cuestión es la parte donde se mencionan las palabras “así para esta vida, como para la eterna”. Ello nos coloca en la posición de la vida después de la muerte, y por eso también en los estratos del Cielo, Infierno y Purgatorio. María no solo ayudaba a salir del Purgatorio y entrar al reino de los Cielos, sino que también se tenía el pensamiento de que lo haría cuando llegase la hora del juicio universal donde Dios juzgará a vivos y muertos. Entonces, como lo menciona esta parte de la doctrina para párrocos, la Virgen jugaba un papel importante para que la ira, castigo, o el pago que hay que retribuirle a Dios al final de la vida mortal sea lo menos severo posible.

En la sección de a quien se debe de orar, el texto menciona que era a Dios en sus tres personas divinas; también a los santos y a los párrocos (aunque sin confundir a unos con otros); que a Dios se le debía pedir y a los santos se les rogaba que intercedieran ante Dios por las personas, porque estos no tenían la potestad de conceder, pero sí de ayudar; se establecía que con su misericordia los santos podían interceder ante Dios, de la misma forma

⁹⁶ *Ibid.*, pág. 285.

que lo hacía la Virgen, pero estos rezando por los fieles, sin confundirse que todo lo otorgaba Dios.⁹⁷

En cuanto al capítulo VII, correspondiente a la preparación para orar, la doctrina menciona los requisitos para una correcta preparación, que eran: hacer oración con humildad y rendición, donde el pecador se sintiese indigno de recibir cualquier cosa por parte de Dios; le seguía la congoja que debería de sufrir cada pecador en caso de recordar sus pecados y no poder experimentar dolor; el no haber cometidos los pecados de homicidio y violencia, porque a quienes los hayan hecho Dios no les concedería sus súplicas; se debía alejar el creyente de la ira y la discordia porque impedían que Dios respondiesen a las súplicas de la oración; que no se fuese inhumano con los menesterosos; evitar la soberbia porque ofendía a Dios; no menospreciar la ley de Dios; y se debía de tener fe en él, porque no se obtendría nada si no se creía plenamente en su poder.⁹⁸

El capítulo VII: de la preparación para la oración, hace referencia sobre las cosas que según los pensadores de la doctrina inducían a los fieles a orar, las cuales eran: la creencia en la benignidad de Dios; el número “infinito” de las personas que habían obtenido lo que pedían; y la intervención de Cristo que siempre estaba dispuesto a ayudar al creyente.⁹⁹

Posteriormente, el documento establece que era el Espíritu Santo lo que hacía que los creyentes ejercieran la oración, los movía a hacerlo.¹⁰⁰ Por último se establece que la fe era la facultad de la cual el creyente debía de sujetarse en la oración, porque hasta en la oración se podría pedir por más fe si se creía que no se tenía la suficiente confianza en Dios.¹⁰¹

Para nuestro propósito de investigación, el último capítulo de la cuarta parte que retomaremos es el VIII: del modo que se requiere en la oración.¹⁰²

En este tema, la doctrina enuncia la necesidad de saberse el modo correcto de orar, porque si se tenía la intención, pero no la manera de hacerlo, no serviría de nada; debía de hacerse con espíritu y verdad, que no era necesaria la oración vocal si se oraba con alma ardiente, pero que aún con ello la oración vocal era importante porque se concebía que

⁹⁷ *Ibid.*, págs. 285-286.

⁹⁸ *Ibid.*, págs. 286-288.

⁹⁹ *Ibid.*, pág. 288.

¹⁰⁰ *Ídem.*

¹⁰¹ *Ibid.*, págs. 288-289.

¹⁰² *Ibid.*, págs. 289-291.

encendía el alma y avivaba la devoción, pues la palabra hablada era un reflejo de los sentimientos, y entraba en una forma cabal de entregar alma y cuerpo.

El apartado explica que la doctrina dividía la oración en dos formas, una de índole privada y una pública, la primera como ayuda al afecto interior y la piedad, mientras que la segunda serviría para despertar la devoción de los creyentes; se estableció institucionalmente que la virtud de orar no era propia de los infieles, porque esta manera pertenecía a los cristianos; que tampoco los hipócritas oraban de la manera correcta, por lo que no son escuchados por Dios, y que el fiel, solo cerrándose a las personas que oraban de esa manera, podría obtener de Dios lo que ha pedido.

Se estableció que la oración debía ser a nombre de Dios, como Cristo lo pidió, creyéndolo mediador y dándole así un mayor grado de aceptación por parte de la deidad; que era necesario orar siguiendo el ejemplo de los santos; y que se debía juntar la oración con la penitencia (el ayuno y la limosna, porque la relación que señala Trento es que el ayuno permitía que el creyente prestase atención en la oración a Dios y a la forma correcta de orar, y en el caso de la limosna no se podía pedir la misericordia de Dios cuando hubiera tenido la oportunidad de aliviar la penas del prójimo y no lo hiciera).

En palabras de la propia Doctrina para párrocos,

Porque quando pecamos, como ó agraviamos á Dios, ó injuriamos al próximo, ó nos dañamos á nosotros mismos; con las sagradas oraciones aplacamos á Dios, con la limosna redimimos las ofensas de los próximos, y con el ayuno lavamos las manchas de nosotros mismos. Y aunque cada cosa de estas es provechosa contra toda suerte de pecados; sin embargo es remedio específico contra cada uno de los pecados que habemos dicho.¹⁰³

De ambos capítulos, si bien los dos nos permiten entender la idealización de la oración por parte de la normativa religiosa, el capítulo VIII es revelador para nuestra investigación. La aclaración que nos hace al mencionar que, si no se sabe orar de nada servía la acción, se vuelve reveladora. Entendemos que, en el plano doctrinal, las oraciones no funcionaban si los fieles no cumplían con todos los requisitos señalados.

¹⁰³ *Ibid.*, pág. 291.

Resaltar lo antes dicho es significativo por dos cosas: 1) puede relacionarse con la idea popular de que muchas oraciones a lo largo de un tiempo (que podía ir más allá de una década) servían para salvar el alma del Purgatorio. Habría que preguntarnos si los feligreses entendían que muchas de sus oraciones no tenían efecto, pues no cumplían con los requisitos establecidos por la Iglesia, o incluso que ignoraban la forma correcta de rezar; 2) la oración estaba establecida como una de las herramientas más elementales por la cual la humanidad podía ganarse la gracia de Dios, pero si esta no era llevada a cabo de la forma correcta no surtía efecto, no funcionaba, por lo tanto, debería ser preocupante para el fiel en el plano práctico.

Lo anterior es de mayor relevancia cuando se conjuntan ambos puntos con la sentencia doctrinal de que la oración vocal surtía mayor efecto que la no hablada. Porque las misas por los difuntos garantizaban un número mayor de oraciones, las cuales se hacían conforme a los requisitos doctrinales y de manera verbal, lo que les proporcionaba a las personas, cuando sus almas llegasen al Purgatorio, tuvieran una mayor “certidumbre” de que pagarían más rápidamente sus deudas con Dios por los pecados cometidos.

Sumado a ello, la oración pública, dice la doctrina, ayudaba a aflorar la devoción de quien la escucha, por lo que, al ser pronunciarla, contribuía a que quien la oyese, orara de manera correcta, y así también sus oraciones surtirían efecto.

En última instancia, también es de señalar que la oración dotaba a otras prácticas de significado. Ejemplo de la idea anterior es la relación que se hacía en la doctrina de la penitencia y la oración, aunque también ocurre el caso contrario. Como bien señala la doctrina, la oración se apoyaba del ayuno, y a su vez le daba mayor validez a la limosna. Otro ejemplo de esto es la necesidad de la oración en los sacramentos de la penitencia¹⁰⁴ y de extremaunción. Como se vio en los párrafos anteriores, la doctrina enseñaba que la penitencia debía ser acompañada por la oración, y que la oración es una forma de penitencia (en forma de pena, no de sacramento), de pago por las ofensas de los pecados. A su vez, la extremaunción dada por los párrocos requería que estos orasen por los propensos a la muerte, para ayudar al auxilio de sus almas.

¹⁰⁴ Aunque parece repetitivo, la penitencia y el sacramento de la penitencia no son lo mismo. Tema ya expuesto en este capítulo al referirnos a dicho sacramento.

De lo anterior podemos establecer una red entretejida entre los sacramentos y la oración como herramienta indispensable de perdón. Para nosotros esta red es significativa en los sacramentos que se relacionan con la muerte y el Purgatorio. La oración es el núcleo central de la penitencia, y a su vez la penitencia (como pena) sería satisfecha por las oraciones de los vivos. Asimismo, al recibir la extremaunción se cumplía con el mandato de ayuda al prójimo que, según la Iglesia católica, Dios estableció y el cual era hecho por los curas.

1.3 Tercer Concilio Provincial Mexicano

Desde la finalización del Concilio de Trento hasta la celebración del Tercer Concilio Provincial Mexicano¹⁰⁵ pasaron más de dos décadas. Fue este último el que ratificó para la Nueva España la doctrina promovida en Europa, y con ello, todas aquellas cuestiones aceptadas por la Iglesia relacionadas con los temas de la muerte y el Purgatorio.

Es importante señalar que este concilio rigió la vida religiosa de los fieles cristianos novohispanos, y por ende influyó en la forma de percibir el mundo y en su vida cotidiana, desde la fecha de su celebración en 1585 hasta 1771, pero sus decretos estuvieron vigentes hasta 1896 en la arquidiócesis de México y hasta 1918 en otros obispados de la república,¹⁰⁶ (lo que se debe a que el Cuarto Concilio Provincial Mexicano, del año 1771, no fue aprobado ni por el rey ni por el Papa),¹⁰⁷ aunque de manera más general se podría establecer que su influencia duró en Nueva España casi 200 años,¹⁰⁸ por lo que se afirma que su estudio es importante cuando se quiere comprender la doctrina que imperó a lo largo de todo el periodo virreinal de la nación mexicana.

También es relevante destacar que el texto emanado del Tercer Mexicano fue escrito en español y mandado a transcribir al latín (*editio princeps*, 1622), lo último con la intención

¹⁰⁵ Desde aquí se le llamará también Tercer Mexicano

¹⁰⁶ María del Pilar Martínez, “Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)”. *Estudios de Historia Novohispana*. No. 46 (2012), pág. 201, <http://www.scielo.org.mx/pdf/ehn/n46/n46a7.pdf>

¹⁰⁷ Francisco Cervantes, et al., “Estudio Introductorio. Cuarto concilio provincial mexicano”, en *Concilios provinciales mexicanos. Época Colonial*, coord. María del Pilar Martínez (México: Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Históricas, 2004), pág. 1, https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/concilios/docs/4to_001.pdf

¹⁰⁸ Carmen-José Alejos, “El más allá en los concilios mexicanos del ciclo colonial, 1555-1771” en *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII...*, pág. 127, https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/503/503_04_08_MasAllaConcilios.pdf

de que se hicieran las correcciones pertinentes y que el escrito estuviera en consonancia con la visión pontificia, pues fue aprobado en 1589 por Roma y en 1591 por Madrid.¹⁰⁹

Como nos dicen López-Cano, García Berumen y García Hernández,

Aunque, el segundo concilio provincial mexicano de 1565 había ajustado los decretos del primero a las pautas tridentinas, será en el tercero en el que esta tarea se lleve profundamente a cabo. La falta de aprobación pontificia a las resoluciones de los dos primeros sínodos provinciales y el hecho de que mediara poco tiempo entre la recepción del concilio ecuménico en la Nueva España y la celebración del segundo sínodo provincial, así como los cambios que se estaban operando en la sociedad y organización eclesiástica del virreinato, justificaban y hacían necesaria la convocatoria de una nueva asamblea.¹¹⁰

Lo anterior nos deja ver que la convocatoria y realización del Tercer Mexicano se debió tanto a los factores de colonización y estructuración de una nueva sociedad novohispana, así como de su Iglesia, y a que los anteriores concilios, aunque sí habían ajustado sus mandatos a las directrices tridentinas, no fueron ratificados por la Santa Sede. Sumado a ello, el Segundo Concilio Provincial Mexicano se dio en un lapso muy corto de tiempo respecto al Concilio de Trento, por lo que la adopción de sus decretos podría no haberse llevado a cabo de la manera más minuciosa.

El Tercer Mexicano quedó dividido de la siguiente manera: se conformó por cinco libros, los cuales se dividieron a su vez en capítulos, y contuvieron 526 decretos apegados a las directrices de Trento y con un fuerte carácter normativo.¹¹¹

En cuanto a los temas del más allá, y por ende los del Purgatorio, el Tercer Mexicano, en el título IV y libro I, insiste en la aplicación del sacramento de extremaunción a todo cristiano, considerando a los indios y los esclavos, mientras que el libro III, en su título IX, se centra en los testamentos y las últimas voluntades, y en el título X de ese último libro, se retoman los temas sobre las sepulturas y funerales, y establece que se lleve a cabo la misa

¹⁰⁹ María del Pilar Martínez, “Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)” ..., pág. 202.

¹¹⁰ María del Pilar Martínez, et al., “Estudio Introductorio. Tercer concilio provincial mexicano (1585)”, en *Concilios provinciales mexicanos. Época Colonial...* pág. 2.

¹¹¹ *Ibid.*, pág. 6.

por las ánimas atrapadas en el Purgatorio.¹¹² Gracias a esta información que nos proporciona Alejos Grau, serán estas partes del Tercer Mexicano a las que les prestaremos atención.

En el libro I, título VI, se establece que la extremaunción era un sacramento que correspondía a todos los cristianos, por lo cual tanto indios como esclavos tenían derecho a recibirlo cuando se hallasen enfermos y en peligro de muerte; que debían ser los curas los que tenían que ir hasta los hogares y proporcionar el sacramento, sin obligar a ningún enfermo a salir de casa; que solo podían ser ungidos con los óleos los que tuvieran la edad necesaria para tomar la eucaristía; y que era indispensable la necesidad de avisar al cura con tiempo sobre un enfermo propenso a morir, para que este último pudiera recibir el sacramento estando en uso de todos sus sentidos.¹¹³

En estos primeros aspectos podemos ver la relación directa entre el Tercer Mexicano, el Concilio de Trento y la Doctrina para Párrocos. Hay un reconocimiento tanto de los indios y de esclavos como merecedores del sacramento de la extremaunción. Esto nos deja el panorama de que, al menos en el plano teórico, toda la población novohispana debía tener plena conciencia de los riesgos de morir sin este auxilio espiritual porque es de las últimas acciones que ayudaban al perdón de los pecados. Aunque como ya mencionamos anteriormente, también se tenía en claro en la doctrina y en el pensamiento popular que, a pesar de todo ello, era indispensable e inevitable para limpiar las almas de los difuntos de toda huella de pecado una estancia en el Purgatorio.

Sobre las últimas voluntades, quedó estipulado por la Iglesia Mexicana que los obispos tenían la responsabilidad de vigilar el correcto cumplimiento de las disposiciones testamentarias; exhortaba a los albaceas a llevarlas a cabo por el descargo de conciencia de los difuntos; y estableció un plazo de seis meses como máximo para realizar las misas y obras pías estipuladas por el testador.¹¹⁴

En el caso concerniente a sepulturas y funerales, en el apartado de “Celébrese las misas, y ejecútense cuanto antes los legados píos”, se retomaba el punto de la prontitud de

¹¹² Carmen-José Alejos, “El más allá en los concilios mexicanos del ciclo colonial, 1555-1771”, en *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII...*, págs. 128-129.

¹¹³“Concilio III Provincial Mexicano celebrado en México el año 1585. Aprobación Confirmación del Sínodo Provincial de México Sixto V, Papa para futura memoria”, en *Concilios provinciales mexicanos. Época Colonial*, coord. María del Pilar Martínez López-Cano (México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2004), págs. 34-36, https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/concilios/docs/3er_002.pdf

¹¹⁴ *Ibid.*, págs. 169-171.

ejecutar los legados píos, estableciendo que “Es justo, a la verdad, que el pueblo cristiano auxilie a los fieles difuntos por medio de preces y oficios que dicta la piedad”;¹¹⁵ marcaba la ejecución de las disposiciones del testador referente a exequias, misas y legados inmediatamente después de la muerte de la persona (en caso de estar intestada, se estipuló que se le mandará a hacer una misa y vigilia de cuerpo presente, así como un novenario de misas cantadas en su parroquia); la limosna (en caso de haberse dejado) era declarada como sufragio por el alma del difunto.¹¹⁶

En el “Decreto sobre la sepultura de los pobres” se consignó que,

Bajo la pena de cuatro pesos, que se destinarán a cubrir la limosna de las misas que se apliquen por intención de las almas detenidas en el purgatorio, están obligados a ocurrir uno de los curas y otro de los beneficiados, luego que fueren llamados, para asistir al entierro de los muertos, aunque sean pobres.¹¹⁷

A lo que se añadía la provisión de dos cirios para los entierros de los “miserables” (pobres), pagados de las cajas de la fábrica o la recolecta de limosnas en cada parroquia, que los cuerpos debían de ir acompañados y alguien abriera sepultura para ellos.

En la parte “Cómo debe procederse en orden a los sufragios por las almas de los indios”, no hace una diferenciación entre el modo de proceder expuesto en su capítulo IX.¹¹⁸

La información anterior nos deja ver la preocupación, a nivel institucional, del correcto proceder de la ejecución testamentaria basada en la piedad cristiana, donde se marca como algo necesario la ayuda que proporcionan los vivos a los muertos, insistiendo en el debido proceder de las disposiciones testamentarias, pues se tenía la convicción de que estas influían determinadamente en el destino y salvación de las almas, así como en su estancia en el Purgatorio.

En suma, hasta aquí hemos visto las disposiciones eclesiásticas respecto al Purgatorio y la muerte, contemplado su establecimiento por parte de la Iglesia Romana y el seguimiento que les dio la Iglesia de la Nueva España. Nuestros esfuerzos han buscado fijar el marco ideológico que rigió el pensamiento religioso novohispano, basándonos en las disposiciones institucionales. Rescatamos lo concerniente a los sacramentos de penitencia, confesión y

¹¹⁵ *Ibid.*, pág. 171

¹¹⁶ *Ibid.*, págs. 171-172.

¹¹⁷ *Ibid.*, pág. 172.

¹¹⁸ *Ibid.*, págs. 172-173.

extremaunción, los cuales establecen relación directa con las prácticas religiosas y la noción del Purgatorio, cuestiones que tienen cabida en la cotidianidad de los creyentes y que abordaremos en el siguiente apartado, junto con la manera en que el clero difundió el conocimiento básico del dogma católico y la forma en que se configuró la imagen del Purgatorio a través del sermón.

Capítulo 2: Medios de adoctrinamiento y prácticas religiosas relacionadas con el Purgatorio

2.1 Medios orales y escritos

El diccionario de autoridades define la palabra medio como una “diligencia ò acción conveniente para conseguir alguna cosa”.¹¹⁹ Sebastián de Cobarrubias dice del catecismo que “comunmente se toma por la instruccion de la Fe y la doctrina Christiana”,¹²⁰ y de catequizar “instruir en la Fe y la doctrina Christiana”.¹²¹ Por lo anterior, podemos decir que la catequesis es la acción por la cual se busca conseguir la instrucción de la fe y doctrina católica, o más propio de la época la “Instrucción de los Artículos de nuestra Santa Fe Cathólica y demás cosas Sagradas pertenecientes à la Doctrina Christiana”.¹²² También se le puede llamar así al “libro que contiene la explicacion de los Mysterios de la Fe, por donde se enseñan e instruyen los Fieles”.¹²³

En cuanto al concepto de sermón, se toma como, “los razonamientos santos que la Iglesia Catholica acostúbra en los oficios diuinos, para que los predicadores del Euangelio, nos le declaren, y nos reprehendan nuestros vicios y pecados”.¹²⁴

Por otro lado, es “el discurso Christiano, ò oración Evangelica, que se predica en alguna parte, para la enseñanza, doctrina, y la enmienda de los vicios”.¹²⁵ Aparte, se entiende como “qualquiera reprehesión particularmente dada para la enmienda de alguna culpa, ò defecto”.¹²⁶ Por lo que sermonario es “el libro compuesto de sermones”.¹²⁷

Gracias a las anteriores definiciones es que podemos dilucidar algunas cuestiones antes de entrar en materia. Tanto el catecismo como los sermones son medios por los cuales se buscaba instruir a los fieles en los asuntos relacionados con la doctrina católica, avalados por la Iglesia.

¹¹⁹ *Diccionario de Autoridades*, D-Ñ (Madrid: Gredos, 1996), pág. 527.

¹²⁰ Sebastián de Cobarrubias, *Tesoro de la Lengua Castellana, o Española* (Madrid: Impreso por Luis Sánchez, impresor del rey, 1611), págs. 210-211 (en la digitalización las hojas 224-225), <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000178994&page=1>

¹²¹ *Ídem*.

¹²² *Diccionario de Autoridades*, A-C... pág. 230.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Sebastián de Cobarrubias, *Tesoro de la Lengua Castellana...* pág. 27 (en la digitalización la hoja 642)

¹²⁵ *Diccionario de Autoridades*, O-Z... pág. 97.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.*

Sin embargo, el sermón cumple otra función. Mientras los catecismos se limitan a la trasmisión del dogma, los sermones tienen la tarea de reprender a los oyentes por las malas acciones, vicios o pecados que cada uno comete en su vida, teniendo la particularidad de ser pronunciados por los miembros de la Iglesia diariamente en los oficios religiosos.

Morera nos dice que la voz del clero se hizo escuchar en las escuelas de doctrina, en los confesionarios y desde el púlpito, siendo ambos medios los más importantes desde que los misioneros europeos llegaron a la Nueva España.¹²⁸

2.1.1 Sermones de Ánimas del Purgatorio

Como se ha hecho mención, los sermones eran predicados en los oficios del día a día, aunque también era habitual que se hicieran oír en las fiestas religiosas, lo que hacía que estos acompañaran la vida cotidiana y los ambientes extraordinarios (entendiéndose como fechas que rompen la rutina).¹²⁹ Así, la mayor parte de los acontecimientos sociales, festivos, luctuosos, civiles y religiosos se acompañaban de la prédica de un sermón.¹³⁰ Cosa apoyada en el Concilio de Trento.¹³¹

Una vez establecida su frecuencia en la vida de la sociedad novohispana, empecemos por comprender más profundamente a qué categoría se encuentra adscrito el sermón. A lo cual Bernarda Urrejola nos menciona que forma parte de la llamada *retórica sagrada*, lo que habla de un ejercicio verbal dentro de una situación de comunicación de carácter religiosa, siendo la exposición oral del sacerdote frente a un público o auditorio (en la misa u otras ocasiones).¹³²

El sermón, que tuvo su concreción en la oratoria sagrada, pertenece al género de los discursos retóricos, el más cultivado e impreso en la Nueva España, donde se tienen registros

¹²⁸ Jaime Morera y González, *Las pinturas coloniales de ánimas del purgatorio...*, pág. 89.

¹²⁹ Bernarda Urrejola, *Retórica sagrada y representación de la Monarquía Católica en Nueva España (1621-1759)*, (tesis doctoral, El Colegio de México, 2013), págs. 129-130, <https://repositorio.colmex.mx/concern/theses/vq27zn66b?locale=es>

¹³⁰ Perla Chinchilla, “La República de las letras y la prédica jesuita novohispana en el siglo XVII. Los paratextos y la emergencia del arte como sistema”, *Estudios de Historia Novohispana*, no. 41 (2010), pág. 82, <https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehh/article/view/17801/16980>

¹³¹ Bernarda Urrejola, *Retórica sagrada y representación de la Monarquía Católica...*, pág. 52.

¹³² *Ibid.*, pág. 44.

de 1812 piezas oratoria individuales, más las que se encuentran en las colecciones, lo que daría un total mayor a 2,000 discursos.¹³³

Podemos comprender, tanto por los lugares y ocasiones, el número de piezas y por ser un medio a través del cual se llevaba a cabo la prédica cotidiana, que el sermón fue indispensable en la propagación de los dogmas en todo el territorio novohispano, sin discriminación de estratos sociales, pues tenía la meta de instruir y corregir el comportamiento de los creyentes conforme a la moral cristiana. Ejemplo de ello es que ningún muerto, sin importar su posición, iba a la tumba sin el acompañamiento de una oración fúnebre.¹³⁴

Adquiriendo una mayor importancia en la situación de que no en pocos auditorios (entiéndase como un público o grupo de gente concurrida) predominaba la cultura oral, con los oyentes acostumbrados a poner atención, retener con fidelidad y apreciar las meditaciones y los cambios de voz¹³⁵(aunque podemos poner en sospecha esto).

Al mencionar que el sermón es un medio retórico surge la cuestión de la teoría detrás de él, Perla Chinchilla nos dice que fue propio de la cultura del barroco que la sociedad occidental llegará a un mayor nivel de complejidad en sus recursos comunicativos.¹³⁶ Los preceptos para la formación de los sermones fue la teoría aristotélica, a partir de la retórica clásica y con el objetivo de persuadir al oyente.¹³⁷ También se siguió a su vez a autores como Cicerón, la retórica de Helenio y Quintiliano.¹³⁸

Hubo tratados concernientes al arte de la retórica, que servían como base para la creación de sermones, entre los que destacaron el *De arte rhetorica libri tres, ex Aristotele, Cicerone, et Quintiliano praecipue* (1562) del jesuita Cipriano Suárez, *Ecclesiasticae Rhetoricae, sive De ratione concionandi libre sex* (1576) de fray Luis de Granada y la *Rhetorica christiana* (1579) de Diego Valadés,¹³⁹ y en el caso de los jesuitas, la orden siguió

¹³³ Carlos Herrejón, “La oratoria en la Nueva España”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad (Colegio de Michoacán-Zamora)*, no. 57 (1999), pág. 59, <https://colmich.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1016/290/1/HerrejonPeredoCarlos1994.pdf>

¹³⁴ Jaime Morera y González, *Las pinturas coloniales de ánimas del purgatorio...* pág. 97.

¹³⁵ *Ibid.*, pág. 60.

¹³⁶ Perla Chinchilla, “La Republica de las letras y la prédica jesuita novohispana...”, pág. 80.

¹³⁷ Arturo Ramírez, “La retórica novohispana: origen, desarrollo y doctrina (Siglos XVII-XVIII)”, *Nova Tellus*, no. 1 (2012), pág. 149., <https://www.scielo.org.mx/pdf/novatell/v30n1/v30n1a6.pdf>

¹³⁸ *Ibid.*, pág. 154; Bernarda Urrejola, “Este sermón es moneda de todo valor: La circulación de un saber de buena ley en la oratoria sagrada novohispana de principios del siglo XVIII”, *Acta Literaria*, no. 43 (2011), págs. 64-65, <https://www.scielo.cl/pdf/actalit/n43/art05.pdf>

¹³⁹ Arturo Ramírez, “La retórica novohispana: origen, desarrollo y doctrina...”, pág. 154.

la “técnica psicológica” de los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola, con la idea de dotar a las palabras de color, sabor, olor, con la intención de crear escenas sagradas que impactaran las pasiones del público.¹⁴⁰

Lo anterior hace de la oratoria sagrada una mezcla entre la retórica grecolatina y el factor sacro (la identidad mediante lo sobrenatural, normalmente sustentado por las escrituras bíblicas),¹⁴¹ por lo que la palabra predicada hizo una combinación de un fin moral (reprender por toda culpa), un contenido religioso y la técnica retórica (los clásicos) con el afán de mover y deleitar el ánimo del oyente.¹⁴²

Ahora bien, la retórica de los antiguos (latinos y griegos) estaba dividida en partes estructurales y de acción, cuestión que abordaremos al final de este apartado, con la intención de ejemplificar con un sermón dedicado a las Ánimas del Purgatorio. Por lo tanto, primero pasemos a ver la cuestión de las etapas de la oratoria sagrada y del sermón a lo largo del periodo virreinal y las cuestiones de la imagen del Purgatorio dentro de la prédica sagrada.

Chinchilla nos hace saber que el principal problema al que se enfrentó dicha prédica fue a la dificultad de tematizar la “verdad revelada” (los temas complejos de la escatología), por lo cual la cultura barroca desarrolló un instrumento comunicativo (propio de los clásicos, pero no utilizado en su máximo: la amplificación/*amplificatio*, lo que permitía reiterar un contenido sin mostrar la falta de nueva información, o expresado de otro modo, tocar la forma sin afectar al contenido).¹⁴³

Basándose en esa parte del sermón, Chinchilla establece dos momentos de la oratoria sagrada: 1) hasta la primera mitad del siglo XVII, donde se tiene por objetivo mover los afectos (sentimientos); 2) cuando la sociedad de corte empezó a percibir dicha forma como propia para el vulgo, pues había llegado a un límite, dirigiendo su atención hacia una oratoria más conceptual, con la intención de buscar la “novedad”, propia de la cultura moderna, sin que esta dejará de ser una extensión más de la amplificación.¹⁴⁴ Dicha tendencia, donde el valor recae en la amplificación, propiciada por el paso de la cultura oral a la impresa,¹⁴⁵

¹⁴⁰ Perla Chinchilla, “La Republica de las letras y la prédica jesuita novohispana...”, pág. 84.

¹⁴¹ Bernarda Urrejola, “Este sermón es moneda de todo valor...”, págs. 64.

¹⁴² *Ibid.*, pág. 62.

¹⁴³ Perla Chinchilla, “La Republica de las letras y la prédica jesuita novohispana...”, pág. 80.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pág. 81

¹⁴⁵ *Ibid.*, págs. 84 y 86.

generó una la extensión del sermón (para el siglo XVIII alcanzaron las cuarenta fojas y en la primera mitad del siglo XVII llegaban solamente a 10).¹⁴⁶

Por su parte, Herrejón ofrece otra periodización basándose en las tendencias del discurso retórico y la producción: 1) de 1584-1665 con el intento de agruparse en la tradición sermonaria europea; 2) de 1666-1766, donde se expresa su creciente producción y su cenit; por último 3) la crisis y el deterioro de la oratoria en México.¹⁴⁷

Si bien nosotros no ahondaremos en la discusión, pues nos desviaríamos del asunto que compete esta investigación, ambas periodizaciones sirven para entender el fenómeno del sermón en cuanto a su cambio y amplia producción y difusión.

Ahora bien, concretamente en el caso de los sermones enfocados en la cuestión del Purgatorio y las ánimas. Desde Trento se estipuló que los sermones en lengua vulgar, propios para “la ruda plebe”, debían descartar las cuestiones difíciles y sutiles de entender que no contribuían a la edificación y satisfactoriamente de acrecentar la piedad de la gente.¹⁴⁸ Lo anterior concuerda con la clasificación de los dogmas y la depuración de las costumbres propias de la época.¹⁴⁹ Lo que explica que los “*exemplas*” (narraciones) fueran utilizados, ya que eran sencillos, fáciles de entender y llegaban a toda la sociedad.¹⁵⁰ En este asunto entraremos en la parte final de la ejemplificación de nuestro sermón muestra.

Esta introducción de sermones de carácter moralizante tiene por objetivo la configuración de la vida cristiana, teniendo como protagonistas a las ánimas del Purgatorio, quienes narraban su deambular por el mundo, el arreste de las cadenas, las heridas por el fuego y la descripción de sus castigos.¹⁵¹

Es comprensible pues que, aquellos sermones cuyo tema es el Purgatorio, fueran fáciles de entender para el espectador, no tuvieran la finalidad de profundizar en las cuestiones teológicas y se conformaran con la difusión de la doctrina referente al Purgatorio,

¹⁴⁶ *Ibid.*, pág. 89.

¹⁴⁷ Carlos Herrejón, “La oratoria en la Nueva España”..., pág. 64.

¹⁴⁸ María del Consuelo y Alan Hurtado, “Los sermones del purgatorio en el pensamiento novohispano”, *Vista Brevis. Revista electrónica de estudios de la muerte*, no. 8 (2016), pág. 84, <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/vitabrevis/article/view/8518/9302>

¹⁴⁹ Alicia Mayer, “El cielo, el infierno y el purgatorio en los sermones novohispanos”, en *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*, edit. Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila (México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2009), pág. 165, https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/503/503_04_10_Cieloinfierno.pdf

¹⁵⁰ María Lugo, “El purgatorio a través de los ‘ejemplos’...”, págs. 251-252.

¹⁵¹ *Ibid.*, pág. 250.

para acrecentar la piedad del grueso de la población, instruyendo a los fieles ampliamente en las cuestiones religiosas (con su impacto en la vida cotidiana). Como ya lo mencionaba Chinchilla, el sermón buscaba conmover, por lo que su misión era hacer sentir fidelidad por Dios y piedad por las ánimas del Purgatorio, con la intención de que el oyente reflexionara sobre sus propias acciones y culpas, cambiando su forma de actuar, persuadido por el miedo.

Por lo que la predicación a través del sermón servían como intermediarios culturales,¹⁵² pues dependía de calendario litúrgico, los sucesos contextuales (los acontecimientos que en el presente fueran noticia: como la muerte o nacimiento de alguien de la Corona)¹⁵³ y porque dictaban la normativa de comportamiento y los parámetros morales a seguir.

Visto de este modo, se entiende que los frailes y sacerdotes promovían la obligación de la comunidad de orar por los difuntos, insistiendo en el alcance que implicaba la acción colectiva con el fin de pagar las deudas del difunto.¹⁵⁴ Ello concuerda con el postulado tridentino de que la oración sirve como sufragio que apacigua las penas del prójimo. Por lo que,

La piadosa devoción de las ánimas del Purgatorio fue alentada por los discursos novohispanos, que señalan a la misma como santa y saludable: santa, por ser un ejercicio perfecto, y saludable, por ser conveniente y favorable tanto para las almas sufrientes como para los fieles. De esta manera se fundaron las cofradías de almas, cuyo objetivo fue ayudarlas a salir del Purgatorio.¹⁵⁵

Vemos con la cita anterior que las actitudes y prácticas relacionadas con la muerte y el descanso eterno estuvieron promovidas desde la Iglesia y que son el reflejo social de una creencia religiosa, llevando al fiel a crear instituciones que le aseguraran la salvación de su alma. La predicación del dogma del Purgatorio, las ánimas y su culto, promovió las indulgencias, sufragios y obras pías, ello a través de una pastoral del miedo que toma como

¹⁵² Carlos Herrejón, “La oratoria en la Nueva España”..., pág. 62.

¹⁵³ Bernarda Urrejola, *Retórica sagrada y representación de la Monarquía Católica...*, pág. 59.

¹⁵⁴ María del Consuelo y Alan Hurtado, “Los sermones del purgatorio en el pensamiento novohispano”..., pág. 79.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pág. 86.

punto central la escatología, marcando la vida como un “camino de salvación”, lo que significó la existencia vista como preparación para la muerte.¹⁵⁶

Antes de proceder con las partes estructurales del sermón, es conveniente poner de manifiesto la relación entre los lienzos de ánimas y la prédica sagrada. Alicia Mayer nos dice que el sermón tiene la imposición de usar imágenes y alegorías (de carácter oral y escrito), para expresar mensajes de contenido religioso y moral, yuxtaponiéndose y complementándose entre sí cada uno de los preceptos tridentinos y postridentinos.¹⁵⁷

Esto es interesante por dos motivos. El primero es que la creación de esas imágenes, (o como las llama la autora: “productos del imaginario”), adquieren su complejidad gracias al medio oral o escrito, pues en estos se permite ser más detallista en las explicaciones. El segundo (relacionado con las pinturas) es que dichos productos adquieren su expresión visual en los lienzos de ánimas. Los asistentes a la misa podían ver de frente la escena que el orador trataba de hacerles comprender por medio de la voz.

En esta cuestión es ilustrativo el ejemplo que nos da Morera sobre el sermón del 23 de noviembre de 1784, en el aniversario del Sagrario Metropolitano en la Ciudad de México, a cargo del sacerdote Don Manuel Sartori,¹⁵⁸ de lo cual el mismo autor nos dice que,

En la Catedral Metropolitana, no lejos del lugar donde los fieles oían la realista descripción del Purgatorio de este barroco sermón, colgaban dos grandes lienzos pintados por Juan Correa, que desde hacía varias décadas mostraban con imágenes de igual y barroco realismo a las “Benditas Ánimas de los Señores Sacerdotes” asándose al parejo con las de los feligreses.¹⁵⁹

Ilustrativo ejemplo el anterior, deja ver claramente el método didáctico retórico, que se basaba en la persuasión oral y audiovisual como estímulo de los creyentes y neófitos,¹⁶⁰ lo que les da fuerza a los lienzos como apoyo esencial del discurso de los curas.

De hecho, “el registro plástico funciona metafóricamente como sermón *visual* y *topográfico*. Podemos incluso decir, con un ligero forzamiento de la expresión clásica, que

¹⁵⁶ *Ibid.*, págs. 87-88; Alicia Mayer, “El cielo, el infierno y el purgatorio en los sermones novohispanos” ..., pág. 175.

¹⁵⁷ Alicia Mayer, “El cielo, el infierno y el purgatorio en los sermones novohispanos”..., pág. 166.

¹⁵⁸ Jaime Morera y González, *Las pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*... pág. 96.

¹⁵⁹ *Ibid.*, pág. 97

¹⁶⁰ María del Consuelo y Alan Hurtado, “Los sermones del purgatorio en el pensamiento novohispano”..., pág. 91.

la estética postridentina se basa en una interrelación palabra/imagen: “Ut picturae sermones”.¹⁶¹

Información que resulta relevante para entender el papel de las pinturas de Ánimas del Purgatorio, pues estas son vistas como prédicas visuales a lo cuales los creyentes tuvieron acceso, resultando así la idea tridentina de la imagen al servicio de la Iglesia como mecanismo de divulgación de la doctrina y medio por el cual se exagera la piedad cristiana.

No obstante, a pesar de la comparación, la forma en que ambos recursos se complementan es distinta. Por su parte el sermón apoyaba toda la información versada en su contenido en una imagen, que ayudó a profundizar más en los corazones de la feligresía, pero podríamos decir que se la utilizaba como catalizador final de toda la fuerza de la prédica oral.

Caso contrario es el de las pinturas, pues estas podían ser erróneamente entendidas si el observador carecía de la información previa que le permitiera interpretar la escena. Por lo tanto, se da el caso de que el sermón, por su lenguaje base (oral y escrito) tiene una mayor apertura para explicar detalladamente el mensaje que quiere dar, mientras que los lienzos solo eran entendidos como esperaba la Iglesia ser después de haber adquirido un conocimiento, por lo menos básico, del dogma sobre el Purgatorio.

A esa cuestión tenemos que sumar la dirección del sacerdote que, a la hora de comunicar el sermón, contaba con todas las herramientas discursivas, así como con su propia habilidad, lo que le permitió dejar su mensaje más claro. Cosa que el pintor no podía hacer, porque con el lenguaje visual no hubo una autoridad en todo momento que especificara cada correcta interpretación de los símbolos, representaciones y escenas. Esa información era proporcionada por la oratoria sagrada. Sin embargo, debemos reconocer que el orador se enfrentaba con sus propios problemas, como la barrera lingüística con aquella parte de la población que no hablaba castellano.

¹⁶¹ Fernando Rodríguez, “La Oratoria Sagrada del Siglo de Oro y el dominio corporal”, en *Culturas de la edad de Oro*, dir. José María Díez (Madrid: Editorial Complutense, 1995), pág. 130, <https://books.google.com.ec/books?id=r6XOnqDEP1cC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false> (El artículo se encuentra incompleto en el sitio web, sin embargo, la página de donde se extrae la información sí aparece. Para quien no se conforme con esta indicación, la cita también se presenta en la nota al pie de página número 242 del trabajo de Bernarda Urrejola, *Retórica sagrada y representación de la Monarquía Católica...*, pág. 109. Las cursivas provienen de la obra citada.

Sería iluso pensar que el grueso de la población podía pararse sin más frente a un lienzo de ánimas e interpretarlo de la forma en que lo esperaban los ministros del clero. Fuera de las clases altas con acceso a tratados, libros de sermones, historias de santos u otras fuentes (al fin de cuentas escritas), una gran parte del vulgo no tenía acceso al conocimiento necesario para dotar con ese significado la obra, más aún si tomamos en cuenta los altos niveles de analfabetismo que debieron imperar en la época. Incluso es probable que aquellas personas que disponían de cierta solvencia económica para permitirse adquirir algunos de estos materiales, no tuvieran la noción intelectual necesaria para entender los mensajes, asunto del cual se encargarían los ministros de la Iglesia. Estos argumentos son los que nos permiten ver la importancia del sermón dentro de la vida religiosa de la sociedad novohispana.

Lo que nos queda ahora será la explicación de las partes estructurales del sermón, a lo cual ejemplificaremos con uno de la época, visualizando dentro de él la clara exposición de la doctrina del Purgatorio. Para lo anterior, nos basaremos en la división que propone Bernarda Urrejola, quien se enfoca más en los analizados por ella para el caso de la Nueva España y no tanto en una teoría retórica, por lo que se trata de una caracterización inductiva y contextualizada.¹⁶²

El sermón que separaremos en sus partes con la ayuda del método anterior será el número uno de la obra *Sermones de las almas del Purgatorio, sacados de diversos, y graves Autores... (1767)*, hecho por el jesuita Rafaél Cassany. El compendio expresa en su prólogo que algunos de los motivos de la obra son acallar los lamentos y satisfacer los deseos de las almas del Purgatorio, hacer ver las obligaciones de los vivos respecto a los difuntos, así como los alivios y ventajosos premios que da esta caridad.¹⁶³

La retórica clásica marca las partes del proceso de elaboración del discurso de esta manera:¹⁶⁴ 1) *Inventio* (elección de las ideas); 2) *Dispositio* y *Elocuentio* (estructura

¹⁶² Bernarda Urrejola, *Retórica sagrada y representación de la Monarquía Católica...*, pág. 86.

¹⁶³ *Sermones de las almas del Purgatorio, sacados de diversos, y graves Autores, por un Sacerdote Devoto de las mismas Almas. Obra utilissima para desempeño, y luz de los Predicadores, y aprovechamiento de los Fieles. Añádase a lo ultimo muchos, y escogidos Exemplos tocantes al Purgatorio. Sale a la luz. A expensas de un devoto de las Santas Almas* (Gerona: Joseph Brò, impresor del rey, 1767) <https://es.scribd.com/document/491022762/Sermones-De-Las-Almas-Del-Purgatorio-pdf>

El prólogo no viene enumerado por cuestiones de la misma obra, pero para facilidad del lector véanse las páginas 8 y 9 del archivo digitalizado. De aquí en adelante el número de las páginas coinciden con los propios de la obra.

¹⁶⁴ Bernarda Urrejola, *Retórica sagrada y representación de la Monarquía Católica...*, pág. 86.

elocuente de los argumentos; 3) *Memoria* (memorización del discurso); y 4) *Actio* (puesta en escena). Puede encontrarse en el sermón escrito huellas de los números 1 y 2.

Pasando propiamente a la estructura del texto, la primera parte es el Exordio¹⁶⁵ (comúnmente llamado *Salutation*), ligado a la oralidad propia de la obra, que servía como introducción al discurso, fijaba la atención del receptor y lo atraía y guiaba hacia el tema. Podía comenzar con la palabra *Salutación* o simplemente con la cita en latín relacionada con el tema (elegida del Evangelio del día que regía la misa).

Era una introducción breve, dirigida a que el público supiera el eje rector del discurso y se interesara por él, ayudando a la memoria y enganchando al oyente; en los sermones novohispanos frecuentemente se combinaban con el asunto o tema y concluían con una parte llamada *Oratio*, que era una invocación de la Virgen (*Ave María* o *Ave María gratia plena*).¹⁶⁶

En el caso de nuestro sermón, Cassany abre el exordio¹⁶⁷ con la cita bíblica “Est autem Hierosolymis probática piscina” del Evangelio de Juan,¹⁶⁸ y después con la palabra “SALUTACION”. En esta introducción, el religioso compara la piscina probática (la reflexión va acorde al pasaje del evangelio que encabeza el sermón) como sinónimo del purgatorio, pues (nos dice) las víctimas que se bañan en ella (dentro del relato bíblico) son representación de las almas purgantes. La multitud de dolientes que se agrupa en aquellas aguas son los dolientes (ciegos y cojos, que en la comparación son las almas que no pueden ver o llegar a la presencia de Dios por estar en el purgatorio), y en el parálítico que habla con Cristo se ven representadas las tres circunstancias que agravan las penas de las ánimas.

Desde aquí se nos presenta el tema principal del texto: los sufrimientos de las ánimas del Purgatorio.

La segunda parte de los sermones es el tema y proposición del asunto.¹⁶⁹ El *thema* también formaba parte del exordio (a veces apareciendo después de la salutación, la

¹⁶⁵ *Ibid.*, págs. 91-92

¹⁶⁶ *Ibid.*, págs. 93-94

¹⁶⁷ *Sermones de las almas del Purgatorio, sacados de diversos, y graves Autores...*, págs. 1-2.

¹⁶⁸ *Hay en Jerusalén una piscina probática*. “Juan, capítulo 5, versículo 2 (de aquí en adelante Jn 5:2)” en *Biblia de Jerusalén*, dir. José ángel Ubieta (México: Porrúa, 1998), pág. 1555.

¹⁶⁹ Bernarda Urrejola, *Retórica sagrada y representación de la Monarquía Católica...*, págs. 94-99.

reemplazaba o se fundía con ella), aunque algunos tratadistas las tomaron como cuestiones aparte, pues el tema proponía el asunto con mayor profundidad.¹⁷⁰

En los sermones novohispanos, la presentación del tema y proposición del asunto tenían un lugar importante en el texto, como parte distinta en el cuerpo del sermón (encabezada generalmente por la misma cita bíblica), formando parte de la *themathis introductio* (propia del sermón temático medieval), que consistió en la explicación detallada de lo que se hablaría y con la intención de captar nuevamente la atención del público.¹⁷¹

En el sermón del Cassany, el exordio contiene dentro de sí al tema y la proposición del asunto, explicado en la parte final, cuando se habla de las circunstancias que agravan las penas del Purgatorio, que son: “padecer mucho sin merito alguno”, “poderse aver librado antes de aquel padecimiento con padecer poco” y “no querer aora los hombres ahora con padecer poco librarlas de aquel mucho padecer”.¹⁷²

El *assupto* es la parte donde el predicador se explayaba en su explicación, aclarando la cita del evangelio; cuando aparecía como parte separada también se encabezaba por la referencia de las escrituras.¹⁷³ Al final venían las explicaciones, pruebas y conclusión, las cuales no aparecerían con subtítulos o como secciones aparte, pues al buscar los argumentos adecuados que sustentaran la información del orador, estaban imbricadas en el texto; generalmente la explicación tomaba forma en la narración (*narratio*) como cuerpo de la argumentación, las pruebas eran la confirmación de las tesis enunciadas (*confirmatio*) y la invalidación de las contrarias (*refutatio*). Por último, la conclusión (*peroratio*) cerraba el discurso y volvía a recurrir a los sentimientos del oyente.¹⁷⁴ Después de la presentación del tema se presentaba la amplificación (*dilatatio*), dirigida a las emociones del público y a dar fuerza a la argumentación.¹⁷⁵

Por las cuestiones anteriores, se comprenderá nuestra decisión de cambiar la estrategia inicial, pasando a explicar primero las partes y después el contenido del sermón, pues como se puede observar por lo dicho párrafos atrás, esas partes del sermón (desde el asunto hasta las explicaciones, pruebas y conclusión) vienen unidas en el texto. Aún más

¹⁷⁰ *Ibid.*, pág. 94.

¹⁷¹ *Ibid.*, pág. 94-95.

¹⁷² *Sermones de las almas del Purgatorio, sacados de diversos, y graves Autores...*, pág. 2.

¹⁷³ Bernarda Urrejola, *Retórica sagrada y representación de la Monarquía Católica...*, pág. 96.

¹⁷⁴ *Ibid.*, pág. 100.

¹⁷⁵ *Ibid.*, pág. 99.

porque, en nuestro caso, la amplificación, que puede echar mano de construcciones silogísticas, ejemplos y otros recursos,¹⁷⁶ se incluye como parte final y se junta a la conclusión.

Aclarado el asunto, pasaremos a nuestro sermón. La parte central del texto está dividida en tres apartados, donde se abordan cada una de las circunstancias que agravan las penas del Purgatorio. A lo largo del discurso utilizará argumentos de doctores, padres de la Iglesia y demás autoridades, así como citas bíblicas y la repetición de los sucesos del capítulo citado del Evangelio de Juan (lo que constituye las explicaciones y pruebas). Nosotros nos enfocaremos en los puntos referentes a la doctrina del Purgatorio.

La primera: padecer mucho sin mérito alguno,¹⁷⁷ habla de que esta cuestión debe mover al fervor de la piedad y conmiseración para obtener un pronto alivio de los castigos del Purgatorio. Explica que todos los dolores del cuerpo, todos los martirios posibles y todas las penas sufridas por Cristo (en eso retoma la explicación de Santo Tomas sobre el asunto), todo ello es menos doloroso que el sufrimiento de las almas del Purgatorio.

“Pero lo que sobremanera les agrava estas sus penas, es el ser sin ningún mérito delante de Dios; el ser un puro penar sin los alivios del merecer, que es un padecer, y penar del todo intolerable”.¹⁷⁸ Con esas palabras explica el significado de padecer mucho sin mérito alguno, dejando claro que las ánimas no podían realizar sufragios en pos de aliviar sus culpas, pues habían perdido la capacidad del merecimiento (solo los vivos eran capaces de ganar méritos). Únicamente les quedaba sufrir en el fuego hasta que sus almas fueran purificadas de los resquicios de las culpas. El problema era la intensidad del suplicio, como más adelante lo aclara.

Son del todo insufribles [las heridas], è intolerables aquellas de cuya tolerancia no se percibe otro interés, que el de un duro penar... Pero hallandose, como se hallan, en estado de no poder merecer; ardiendo en vivas llamas, atolladas en un abismo de penas; sin que éstas les fruten el menor merito, ni premio en el Cielo, es un penar Cruel del todo intolerable de que aspiran huír con vivas ansias.¹⁷⁹ Esa exaltación del sufrimiento y la incapacidad de poder hacer algo dentro del

¹⁷⁶ *Ibid.*, págs. 99-100.

¹⁷⁷ *Sermones de las almas del Purgatorio, sacados de diversos, y graves Autores...*, págs. 2-7.

¹⁷⁸ *Ibid.*, pág. 3.

¹⁷⁹ *Ibid.*, pág. 4.

Purgatorio para sanarse es la razón por la que se exhortaba más adelante en el texto (y en su momento a los novohispanos) a ganar méritos en vida, aplicándolos en beneficio de las almas del Purgatorio (pues eso aprovechaba tanto a vivos y muertos), dándoles misas, oraciones, indulgencias y obras para su beneficio. “Porque es acto de tan heroica caridad, el cargase à sí, para descargar, y aliviar a los otros, que passa su mérito hasta la vida venidera, refundiendo alabança à las obras, que por el estado son incapaces de ellas”.¹⁸⁰

Finaliza esta parte asegurando que el cristiano que hubiera de hacer esas acciones en pos de las ánimas, sería recompensado por Dios, quien reconocía los méritos, por lo que, si alguien aplicaba todos sus méritos y obras a satisfacer las penas de las almas del Purgatorio, y se condenaba a él mismo a dichos castigos (por buscar la salvación del prójimo), Cristo le ayudaría a salir prontamente de aquel lugar como recompensa por su piedad.

A medida que vamos avanzando en el sermón, comprobamos que el dogma sobre el Purgatorio era enunciado por los predicadores de manera elocuente, sencilla, guiada, pero, sobre todo, completa. No se deja a la libre interpretación del oyente ninguna cuestión, no se olvida el mencionar hasta el último detalle de las prácticas que ayudan a las almas, su incapacidad de salvarse solo por ellas mismas, su reciprocidad con los vivos por el consuelo de sus penas, lo agradable que era a Dios la piedad de los creyentes.

La segunda: poder haberse librado antes de aquel padecer, con padecer poco.¹⁸¹ Esta sección menciona al Purgatorio como una cárcel, habla de la naturaleza material del fuego, razón por la que causa penas de sentido, que castiga los pecados veniales, las faltas más leves (que fácilmente pudieron ser evitadas) y que provocan el suplicio, por lo cual se pueden evitar, pues dice que a Dios se le debe una satisfacción por las culpas, que se pagan en vida con menos pena que en la muerte.¹⁸²

¹⁸⁰ *Ibid.*, pág. 6.

¹⁸¹ *Ibid.*, págs. 7-17.

¹⁸² Nos hemos enfocado en las formas en que las cuestiones del purgatorio llegaban a la sociedad novohispana, y en mayor grado a los estratos más sencillos, por lo que no hemos priorizado discusiones teológicas o de doctores de la Iglesia. Sin embargo, el asunto de la índole material del fuego, su carácter purificador y su diferencia con las llamas del Infierno, así como la variabilidad del tiempo de estadía y la intensidad de los castigos recibido allí es retomado en San Buenaventura, “Breviloquio”, en *Obras de San Buenaventura*, Tomo I, eds. León Amorós, Bernardo Aperribay y Miguel Oromi (Madrid: La editorial católica, S. A., 1945), págs. 501-505; y sobre la cuestión de merecer la gloria después de haberse purificado en el purgatorio, argumenta

Lo anterior deja claro el mensaje de la circunstancia: los vivos, a través de una buena actitud y remediando sus malos deslices a través de los sufragios e indulgencias que proporcionaba la Iglesia, podían con ese padecer poco (mucho menos dolorosa la pena física que la de sentido) evitarse los graves tormentos del Purgatorio.

Es posible, dixer; que por un gustillo immoderado en la comida, que es una falta ligera; que por el gusto de una murmuracioncilla; que por lo deleytable de un dicho picante; que por lo dulce de una gota de miel de esta, ò la otra faltilla leve, que con tanta facilidad podiamos evitar, padezcamos este vivir muriendo en esta calamitosa carcel.¹⁸³

Gracias a la anterior cita podemos ver que el predicador tenía que tener un encanto personal a la hora de convencer al público presente, distraerle, llevarlo por donde quería, sin que este cuestionara su discurso. Así también, vemos la dificultad con la que se sufre poco en vida para evitar mayor dolor en la muerte. Cualquier obra fuera de lugar, un gusto en la comida, una risa inoportuna, etc., (cosas habituales en la vida humana) eran acreedora a la acumulación de culpas que saldar con Dios. Pero el orador movía la atención y las emociones de los fieles hacia la idea de que es posible actuar de forma correctísima para sufrir menos penas al morir, esto se ve en las frases como “Pero en la otra vida, en el Purgatorio no avrá lugar para ajustarnos, y componernos con Dios”.¹⁸⁴

Posteriormente señala nuevamente la importancia de las indulgencias, así como el acercarse a los altares, comulgar los días estipulados y visitar a los pobres y enfermos. Lo que nos muestra una reiteración de los contenidos, una repetición constante de los asuntos centrales de la devoción a las ánimas y la creencia en el Purgatorio. Para ello se apoya en el sentir de las almas abandonadas a su suerte, señalando,

Que pena tan sensible; que tormento tan exorbitante deve ser el de un alma, quando viéndose arder en vivas llamas se acuerda con un poco de obras penales de mortificacion, ayuno y penitencia; contrubuyendo Christo con lo mucho de sus infinitos méritos, podía averse compuesto con Dios en las diferencias de las

Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, Tomo II, dir. Laureano Robles y Adolfo Robles (Madrid: La editorial católica, S. A., 1968), págs. 986-987. Véase sobre ambos autores más detalle en Jacques Le Goff, *El Nacimiento del Purgatorio...*, págs. 288-294 y 306-319.

¹⁸³ *Ibid.*, pág. 8.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 10.

deudas de sus culpas... Y que no por aver hecho aquel poco de obras penales, paga a peso de sensibilissimas penas hasta las más minima de sus culpas.¹⁸⁵

La tercera: no querer los hombres, con padecer poco, librarlas de aquel padecer mucho.¹⁸⁶

La situación de las almas que no tienen a nadie que actúe en beneficio de ellas. Anteriormente, las circunstancias recaían en las propias acciones del muerto, aquí, en esta tercera sentencia se habla de la dependencia del purgante con relación a la ayuda de los otros (si bien ya mencionado, no era el argumento central) y la ingratitud de los vivos en lo referente a su auxilio.

Como deve lamentarse aquella alma conocida nuestra, que tantos años ha, está tillida en aquellos carretones [hace referencia a una reflexión bíblica anterior, dentro del texto] de fuego del Purgatorio, diciendo: Que no tenga hombre... que me dè la mano de un sufragio, para sacarme de estas penas... que me eche la agua de cuatro limosnas para apagarme estos incendios... que con la voz poderosa, y eficaz dela satisfaccion de mis deudas, cumplimiento de legados pios, Missas, y demás obras satisfactorias me diga de una vez:... levantate de ese carreon de fuego, sal de ese lugar de tormento; y camina azia el Cielo à gozar de la Gloria! Que no tenga hombre... que solicite, el que se gaste en cumplimiento de estas mis obligaciones una corta porcion de la mucha hacienda, que he dexado! Ni fulano mi hijo; ni el otro mi hermano; ni aquel mi deud; ni essotro mi amigo, mi testamentario!¹⁸⁷

A través de estas palabras podemos apreciar (en voz del ánima como recurso retórico) el reproche del orador hacia la actitud indiferente de la humanidad con los muertos, dejándolos a su suerte. No solo eso, recrimina la avaricia de los familiares de los muertos al decir que no pueden despojarse de un poco de dinero (recalcando además que no lo ganaron ellos con esfuerzo) del mucho que se les deja, para asegurar los sufragios que den salvación al alma. Refiere la importancia de apagar el fuego que los acoge, rescatarlos de las llamas, a través de la misa (el sufragio más efectivo), obras y legados píos.

Añadido a lo anterior, el predicador pone hincapié en la necesidad de testar que tenían los moribundos para asegurarse, por medio de un acto jurídico-religioso, los auxilios

¹⁸⁵ *Ibid.*, págs. 11-12.

¹⁸⁶ *Ibid.*, págs. 12-14.

¹⁸⁷ *Ibid.*, pág. 12

necesarios (cuestión que se verá más adelante en el trabajo). Es la expresión del aprovechamiento de los bienes terrenales como garantía de una pronta purificación e ingreso al Cielo (donaciones, fundaciones pías, dotes, etc.). El reproche se dirige a quienes no cumplían esas piadosas obligaciones, que en mayor medida eran la familia y los amigos más allegados. Cuestiones que como hemos visto, fueron estipuladas en el Tercer Mexicano.

Estos mensajes contribuyeron a formar en el imaginario popular, cosa que se expresaría en las obras plásticas, la manera en que se imaginaba que las almas salían de aquel sitio. La frase “Que no tenga un hombre que me dè... la mano de un sufragio ” la veremos representada en los cuadros de ánimas con la intercesión de los santos que literalmente retiran, sujetando de la mano, el brazo o la muñeca (o con algunos otros objetos) las almas del fuego y las ayudan a ascender.

Por ello, adelante el orador remarca la responsabilidad de mandar decir misas, el cumplimiento de las últimas voluntades por los albaceas testamentarios, las obras pías mandadas a instaurar, y sancionaban la no ejecución de estas.

Por lo visto hasta el momento, podríamos suponer que dentro de la construcción de este sermón (al menos en la exposición de las tres circunstancias que agravan las penas de las ánimas) se utiliza la misma ánima que purga, como si fuera ella la que actúa y reflexiona sobre su situación (como idea latente, pero implícita, pues se nota la diferencia del orador como persona ajena). Primero es la persona que muere, llega al Purgatorio y se da cuenta que nada es posible hacer para remediar sus culpas. Entonces reflexiona y se carcome la conciencia pensando que pudo haber evadir su condenación actuando de otro modo, evitando ciertas actitudes, siendo más devota y siguiendo los lineamientos de la Iglesia. Finalizando, se ve afligida por el motivo de estar privada de los sufragios necesarios, gracias a la indiferencia de sus familiares, amigos y allegados.

Hasta el final, pero no menos importante, pues condensa toda la información y sirve de cierre, está el *exemplo*. El *exempla* (en plural) o *exemplum* (singular), que en español significa ejemplos (en las fuentes *exemplos*) son narraciones cortas y sencillas, retomados desde la Edad Media de los autores clásicos, que expresaban viajes al más allá, experiencias místicas y apariciones.¹⁸⁸

¹⁸⁸ María Lugo, “El purgatorio a través de los ‘ejemplos’...”, págs. 250-251.

Lugo menciona que, en el caso novohispano, los ejemplos tridentinos y postridentinos siguen la tendencia medieval, pero reconfiguran el contenido para provocar otra forma de comportamiento: se les despojó de su valor histórico para hacerlos narraciones, no necesariamente verídicas, destinadas al bien de las almas. Se hicieron extensivos a toda la sociedad (no únicamente a las elites), rebasaron el ámbito místico y se insertaron en escenas de la vida cotidiana; así pues, buscaban provocar miedo y arrepentimiento (cimentadas en una pedagogía del terror) con la omnipresencia de la muerte, su carácter repentino e inesperado y marcando la necesidad de fidelidad a la Iglesia y seguimiento del dogma.¹⁸⁹

En el sermón de Cassany aparecen dos *exempla* que, a medida que vayan siendo narrados, van complementándose mutuamente en su contenido. El primero¹⁹⁰ trata sobre un italiano (devoto y limosnero), enfermo de muerte, que instruye a su hijo al ejercicio de la caridad con los pobres y la orden capuchina. Cuando su padre muere, llegan los religiosos a pedir una limosna de aceite, pero el hijo se encuentra jugando naipes y les dice que después. Esa misma noche se le aparece el alma de su padre, diciéndole que la está pasando mal en el Purgatorio, reprochándole su ingratitud, ya que el juego (vicio) ha hecho que le niegue la limosna y con eso a él el alivio de sus penas. A fin de cuentas, el hijo cumple la voluntad, llegando a ser limosnero y bienhechor el resto de su vida.

Posterior a la narración, el cura dice unas palabras que aclaran que el tiempo más mínimo de dilatación es demasiado para las almas que sufren en el Purgatorio: “Ah Fieles! En esto se nos descubre la horribilidad de aquellas penas del Purgatorio: que èl diferir un solo dia el alivio de ellas à las pobres almas, que los padecen les obliga à quejarse tan sentidas expresiones”.¹⁹¹

El segundo ejemplo¹⁹² habla de un hombre virtuoso, modelo de santidad y penitencia, empleador de su vida en obras santas y de penitencia. Al enfermar de una afección que le daba muchos dolores ruega a Dios que lo libre prontamente de las penas de la carne. Por ello Dios le envía un ángel, quien le da dos opciones en su nombre: 1) pasar tres días en el Purgatorio y después ascender a la gloria o 2) soportar un año de enfermedad e inmediatamente llegar al Cielo sin parada en el primer sitio.

¹⁸⁹ *Ibid.*, págs. 252-253.

¹⁹⁰ *Sermones de las almas del Purgatorio, sacados de diversos, y graves Autores...*, págs.14-15.

¹⁹¹ *Ibid.*, pág. 15

¹⁹² *Ibid.*, págs. 15-16.

El hombre escoge la primera opción y después de pasado el primer día, cuando el ángel lo visita, el muerto le reclama un engaño, pues lo ha dejado allí años, sufriendo. La criatura explica que solo ha pasado un día, pero que es la acerbidad de sus penas y lo grande del dolor lo que lo hace parecer muchísimo más tiempo.

El ángel le revela al alma que tiene la opción de cambiar de alternativa, a lo cual él le responde que, aunque tuviera que sufrir todos los dolores del mundo y todas las enfermedades hasta el día del juicio, lo hará. Por último, regresa a su cuerpo, cumple su tiempo, contándole a todos de las penas y los dolores del Purgatorio, y asciende al Cielo entre ángeles después del año.

El predicador aclara que el segundo ejemplo sirve para entender el reclamo del padre al hijo en la primera narración, pues un poco tiempo en la Tierra es “*padecer siglos de tormento*”¹⁹³ en ese lugar.

Al final, cierra toda la pieza mandando cesar la ingratitud e impiedad hacia las pobres almas: de los parientes, amigos y deudos por el vínculo de la naturaleza que los hace amigos. Diciendo que estos tienen la obligación de pagar sus deudas, respetar los legados, hacer sufragios, ese poco de sufrimiento de los vivos a favor del bienestar de los purgantes.¹⁹⁴

Concluida la revisión del sermón, puede asegurarse que varios de los sermones tienen como eje rector la doctrina del Purgatorio, la expresan detalladamente. Dan descripciones precisas de cómo era imaginado el aspecto del Purgatorio, los sufrimientos de las ánimas, la índole del fuego, las culpas que se pagan, los pensamientos y congoja propias de los encerrados allí, las formas que tienen los vivos para ayudar a reducir la sentencia, las prácticas ante la inminencia de llegar a ese lugar, la intervención de los santos y ángeles. No aseguramos que todos sean así, pero sí que muchos de ellos, independientemente del aspecto que quisieran resaltar respecto al tema, tenían esas características.

El sermón puede entenderse como un microuniverso textual y oral de la escatología cristiana, que ayudó a la formación de la imagen del Purgatorio en el imaginario religioso, cosa que buscaría concretar, apoyándose y aportándole el conocimiento necesario al fiel creyente que observaba las representaciones plásticas. Pues los predicadores contribuyeron

¹⁹³ *Ibid.*, pág. 16.

¹⁹⁴ *Ibid.*, pág. 17.

a formar una “cultura del más allá”, al ser productores de lo simbólico, creadores de alegorías.¹⁹⁵

Para finalizar este apartado tenemos que hablar sobre la puesta en escena (*actio*). Morera hace referencia a la teatralidad de los sermones, ya que, desde el púlpito, ataviados con las ropas religiosas, las palabras de los curas sonaban a la verdadera palabra de Dios.¹⁹⁶ Cuestión que para los entendidos en la retórica cristiana era cierta, puesto que no había autores en el sentido moderno del término, pues en realidad el ser predicador se refiere a una “función” llenada por la palabra divina, por lo cual se busca siempre el respaldo de lo dicho por las autoridades en materia (doctores, tratadistas, teólogos); el único autor en el sentido que hoy entendemos era Dios.¹⁹⁷

A esa teatralidad hay que agregarle el factor del momento, pues en el caso de los ejemplos, estos eran leídos en los sermones nocturnos del lunes (día dedicado por la Iglesia para celebrar a las ánimas), iniciando la prédica a las ocho de la noche, dándose el toque de ánimas, con el templo alumbrado apenas con la poca luz que daban las velas, con los cuadros de ánimas presentes, con imágenes de cristos sangrantes, vírgenes, mártires, santos y el aroma de las flores.¹⁹⁸ Todo lo cual convergía con las palabras de los sacerdotes, haciendo creer al oyente que era Dios quien le hablaba a través de sus ministros, con los lugares recordándole la caducidad de la vida y los suplicios del Purgatorio.

Con lo anterior se entiende que la prédica oral explotaba al máximo la vista y el oído a través de diversos recursos,¹⁹⁹ entre lo que se encontraba la manipulación de la voz en los tonos, el ritmo y la velocidad (dándole carácter al sermón y diferenciando sus partes en la acción hablada), así como también de los gestos y movimientos corporales: armonizados con las palabras, moviendo la boca, frunciendo el ceño, o expresándose con los ojos.²⁰⁰

Por lo tanto, podemos argumentar que la predicación oral de un sermón era una verdadera escenificación teatral de los contenidos del discurso. Imaginemos por un momento con nuestro ejemplo al sacerdote meneando la cabeza desconsoladamente al referir la tristeza de las ánimas que no tienen quien les brinde auxilio, alzando la voz y la mano al reprochar

¹⁹⁵ Alicia Mayer, “El cielo, el infierno y el purgatorio en los sermones novohispanos”..., pág. 179.

¹⁹⁶ Jaime Morera y González, *Las pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*... pág. 96.

¹⁹⁷ Bernarda Urrejola, *Retórica sagrada y representación de la Monarquía Católica*..., págs. 75-83.

¹⁹⁸ María Lugo, “El purgatorio a través de los ‘ejemplos’...”, pág. 255.

¹⁹⁹ Bernarda Urrejola, *Retórica sagrada y representación de la Monarquía Católica*..., pág. 104.

²⁰⁰ *Ibid.*, págs. 105-106.

la ingratitud de los familiares y pariente, bajar la vista y mantener la mirada absorta cuando se refiriera a la pobre condición de los purgantes que no podían hacer nada por sí mismos para alcanzar la salvación. Pensemos en el cura señalando el lienzo de ánimas al hacer referencia a todos los castigos y sufrimiento de aquellos moradores del Purgatorio.

2.1.2 *Catecismos*

Para este apartado dejaremos de lado el proceso evangelizador del siglo XVI, pues abordarlo no concierne al propósito de nuestra investigación. Así también, por ser el más representativo y difundido en nuestro periodo de estudio, nos enfocaremos a ejemplificar la enseñanza de la doctrina cristiana a través del catecismo del Padre Jerónimo de Ripalda.

Puede entenderse como catecismo o doctrina al libro que contiene la exposición básica o elemental de las verdades fundamentales del cristianismo,²⁰¹ así como también a la plática general y verbal que se impartía a los naturales en el atrio de la iglesia a propósito de explicarles la doctrina.²⁰²

Aclarado lo anterior, no debemos del olvidar que el catecismo fue uno de los medios más importantes a través de los cuales los misioneros dieron a conocer las cuestiones de la fe católica. Sonia Corcuera nos menciona que para las primeras décadas del siglo XVI el movimiento contrarreformista consolidaría desde Roma la enseñanza uniforme de la doctrina,²⁰³ y aunque argumenta que ello no es aplicable en lo referente a la Nueva España, entendemos que se refiere a que la enseñanza de los indios tenía que ser más concisa y simple, para propiciar una mejor asimilación, y que la doctrina del Purgatorio llegaría institucionalmente con el Tercer Mexicano (y en la vida cotidiana tiempo después).²⁰⁴

La aceptación de ese dogma fue paulatina, en un primer momento restringida a ciertas elites (entendemos el propio clero y españoles que traían de Europa esa tradición). Los

²⁰¹ Rosa Fernández, *Los impresos mexicanos en el siglo XVI: su presencia en el Patrimonio actual del nuevo siglo* (México: Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas- Universidad Autónoma Nacional de México, 2009), pág. 258, https://ru.iibi.unam.mx/jspui/handle/IIBI_UNAM/L34

²⁰² Sonia Corcuera, *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)* (México: Fondo de Cultura Económica, 1994), págs. 81.

²⁰³ *Ibid.*, pág. 76.

²⁰⁴ Claudio Lomnitz, *Idea de la Muerte en México...*, págs. 103-104.

primeros frailes no lo incluyeron en sus enseñanzas.²⁰⁵ Además de que las actas del Tercer Mexicano fueron publicadas hasta 1622.²⁰⁶

Aun con esto, son relevantes los datos que nos proporciona Robert Ricard de que en los primeros años de la evangelización a toda población se le debía instruir en el catecismo los días de fiesta y todos los domingos.²⁰⁷ Además de que el texto escrito se difundía a los niños en el monasterio y a los indios adultos se les exhortaba a leerlo en casa,²⁰⁸ (cosa que debería de considerarse en la proporción de cuántos habitantes realmente podían leer) y será en el Tercer Mexicano donde los obispos novohispanos vean a las parroquias indígenas como el principal instrumento de implantación del cristianismo, centro de catequización, administración sacramental y de la implantación de los ritos religiosos.²⁰⁹

Ejemplo de la presencia del dogma del Purgatorio en los catecismos anteriores al Tercer Mexicano nos lo da Morera al referir las obras *Doctrina Cristiana en lengua española y mexicana por los religiosos de la Orden de Santo Domingo* (1548) y *Cathecismo en lengua mexicana, breve y muy compendioso, para saber la Doctrina Christiana y enseñarla* (1577) de Fray Juan de la Anunciación; el primero de estos textos enuncia que hay un tercer lugar (aparte del Cielo y el Infierno) al que van los que no pudieron resarcir todos sus pecados, que saldrán hasta que satisfagan sus culpas; mientras tanto, el segundo dice que junto al Infierno está el Purgatorio, donde van las almas de los que no pudieron hacer suficiente penitencia por sus culpas, pero que pueden ser resarcidas por misas, oraciones, ayunos, penitencias e indulgencias, a manera de sufragio.²¹⁰

No obstante, debemos de tener en cuenta que, a nivel general, esta cuestión no será difundida a toda la población. Se trataba en documentos dirigidos a españoles, clérigos y órdenes mendicantes

²⁰⁵ Gisela von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España...*, pág. 180.

²⁰⁶ Antonio Rubial, *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión* (México: Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2020), págs. 237-238, <https://es.scribd.com/document/502269112/El-Cristianismo-en-Nueva-Espana-Catequesis-Fiesta-Milagros-y-Represion-Antonio-Rubial-Garcia>

²⁰⁷ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, trad. Ángel María Garibay (México: Fondo de Cultura Económica, 1986), pág. 181.

²⁰⁸ *Ibid.*, pág. 192.

²⁰⁹ Antonio Rubial, *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión...*, págs. 235-236.

²¹⁰ Jaime Morera y González, *Las pinturas coloniales de ánimas del purgatorio...* págs. 89- 92.

Aclarados estos antecedentes, para el siglo XVII y XVIII en Nueva España fueron los preceptos tridentinos lo que señalaran la necesidad de reforzar la catequización propia de los cristianos con la intención de evitar deserciones de la fe,²¹¹ así como también abogaron por una mejor preparación del clero secular, control de los obispos sobre las parroquias y la publicación de catecismo para la instrucción de las masas.²¹² Siguiendo esta línea, el Tercer Mexicano mando que se publicara un catecismo mayor y menor²¹³ (cosa que no se realizó) y que en su lugar se tomó la obra del Jesuita Jerónimo de Ripalda (1553-1618), divulgada en todos los dominios españoles.²¹⁴

Para el siglo XVII, Antonio Rubial señala que la catequización se apoyó de las cofradías de doctrina, la cuales fundaron escuelas de enseñanza del catecismo (casos de Puebla y México), anexas a los hospitales (a los anteriores territorios se añade Oaxaca, Guanajuato y Veracruz), donde se enseñaba, a parte de la doctrina, a leer, escribir y contar.²¹⁵

Para estos siglos, los catecismos tridentinos circulaban en la Nueva España, entre ellos los de Ripalda y Roberto Belarmino (1542-1621), ambos siguiendo un programa en cuatro partes: 1) Credo, 2) Padre Nuestro, 3) Mandamientos y 4) Sacramentos.²¹⁶ A nivel general, los catecismos se dividieron en: 1) Padre Nuestro y Ave María, 2) Mandamientos, 3) Pecados y Virtudes, 4) Sacramentos, 5) Novísimos y postrimerías (lo último en el orden de las cosas, el destino final del alma) y 6) Credo.²¹⁷

Podemos suponer que la característica esencial que propició el uso de “El Ripalda” (como se le conoció al texto en la época) fue que se elaboró pensando en los que apenas se iniciaban en los misterios de la fe católica, sin la posibilidad de poder acercarse a un escrito más complejo.²¹⁸

²¹¹ Sergio López, *Los libros devotos. Influencia del Catecismo del Padre Ripalda en la Guadalajara de los siglos XVII al XVIII* (tesis doctoral, Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas Universidad Autónoma Nacional de México, 2015), pág. 28, <http://132.248.9.195/ptd2016/abril/0743892/0743892.pdf>

²¹² Antonio Rubial, *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión...*, pág. 130.

²¹³ Catecismo mayor: para los más preparados y adultos; catecismo menor o breve: niños, gente ruda y ancianos. Rosa Fernández, *Los impresos mexicanos en el siglo XVI: su presencia en el Patrimonio actual del nuevo siglo...*, pág. 258.

²¹⁴ Antonio Rubial, *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión...*, pág. 198.

²¹⁵ *Ibid.*, pág. 199.

²¹⁶ Jaime Morera y González, *Las pinturas coloniales de ánimas del purgatorio...*, págs. 93-94.

²¹⁷ *Ibid.*, pág. 89.

²¹⁸ Sergio López, *Los libros devotos. Influencia del Catecismo del Padre Ripalda en la Guadalajara de los siglos XVII al XVIII...*, pág. 28.

Gracias a la información anterior podemos comprender que el catecismo del padre Ripalda fue uno de los más propicios para el proceso de adoctrinamiento de los feligreses en un territorio como la Nueva España, cosa que demuestran los ministros del Tercer Mexicano al pugnar porque ese fuera el catecismo primordial a enseñar. Con ello, resulta más significativo el dato de que la Doctrina de fray Alonso de Molina (*Doctrina Christiana, en lengua mexicana muy necessaria: en la qualse contienen todos los principales mysterios de nuestra sancta fee catholica, 1578*),²¹⁹ recomendada para los novohispanos en el siglo XVI, es la misma, con variaciones leves, de la de Ripalda.²²⁰ Lo que nos deja apreciar que las pautas tridentinas (aunque posiblemente atemperadas) comenzaban a seguirse por lo menos desde la segunda mitad de ese siglo.

“El Ripalda” es fechado entre 1590 y 1600 (en Europa, lo que nos permite entender que la doctrina de Molina sigue preceptos generales de Trento, más no usa como base la de Ripalda, publicada tiempo después). Fue impreso en España ocho veces antes de 1616, editado siete más entre 1616-1618 y 8 más entre 1619-1664, para continuar de 1671 a 1682 teniendo sus casas de emisión en la península ibérica. Llegó a imprimirse en la Nueva España a mediados del siglo XVII, siendo la primera en el continente americano con el título de *Doctrina cristiana traducida de la lengua Castellana en lengua Zapoteca Nexitza (1687)*, traducida por Francisco Pacheco de Silva, sirviendo como medio de enseñanza de la fe católica, ya fuera gracias a sus traducciones en lenguas indígenas como su versión en castellano.²²¹

Lo que corresponde ahora es observar la forma en que se desenvuelve la doctrina plasmada en el documento, principalmente las partes que siguen las posturas de Trento y las relacionadas con el Purgatorio. Aquí cabe aclarar que nuestra elección de enfocarnos en este escrito es por su popularidad de época, la importancia que tuvo para la catequización de los fieles, así como por su accesibilidad para la consulta. Sergio López nos menciona que la

²¹⁹ Alonso de Molina, *Doctrina Christiana, en lengua mexicana muy necessaria: en la qualse contienen todos los principales mysterios de nuestra sancta fee catholica* (México: en casa de Pedro Ocharte, 1578), <https://www.cervantesvirtual.com/obra/doctrina-christiana-en-lengva-mexicana-muy-necessaria--en-la-qualse-contienen-todos-los-principales-mysterios-de-nuestra-sancta-fee-catholica/>

²²⁰ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México...*, pág. 190.

²²¹ Sergio López, *Los libros devotos. Influencia del Catecismo del Padre Ripalda en la Guadalajara de los siglos XVII al XVIII...*, págs. 111-115.

tónica que resalta con más fuerza en este catecismo es su carácter de afirmación católica, calificándolo de antiprotestante (de manera implícita).²²²

Al leer detenidamente el catecismo de Ripalda podemos ver con claridad las anteriores afirmaciones en “Los mandamientos de la santa Madre Iglesia”, correspondiendo a segunda: confesión por lo menos una vez al año, así como también en casos de enfermedad o muerte; y la quinta: el pago de diezmos y primicias.²²³ En donde vemos la preocupación por haber sido perdonado de las culpas y pecados antes de la muerte, sin lo cual el castigo del fiel en el Purgatorio sería más grave, así como también el tema de los diezmo criticado por Lutero.

En lo referente a los sacramentos destaca el 3) penitencia, definido como el perdón y preserva de las culpas pasadas y venideras, así como el 5) extremaunción, marcada como la última y especial convalecencia del alma que limpia el resquicio de los pecados.²²⁴ La primera tiene la función de perdonar y ganar un seguro contra las acciones erradas futuras y la segunda es el último viático que debe recibir el alma para asegurar partir de la vida sin ninguna mancha.

En la parte de las siete obras de misericordia corporales destaca la primera: visita a los enfermos; la sexta: redimir al cautivo; y la séptima: enterrar a los muertos. Así también, en las siete obras espirituales, donde destacan la sexta: sufrir con paciencia las flaquezas del prójimo; y la séptima: rogar a Dios por vivos y muertos, siendo las espirituales más meritorias por ser mayor el bien que comunican.²²⁵

Como hemos visto anteriormente en el capítulo primero, el lugar donde descansa el cuerpo del difunto es primordial en la idea que los novohispanos tenían de proximidad al Cielo y su ayuda a obtener la salvación. En la cuestión de visitar a los enfermos, más adelante, en el apartado de cofradías, veremos cómo esta asistencia era recurrente y se entendía como una acción que agradaba a Dios y hacía ganar sufragios en favor del alma cuando la persona muriera. Así también, la acción de redimir al cautivo nos recuerda el sermón analizado unas páginas atrás, donde las almas de los purgantes se ven como

²²² *Ibid.*, pág. 130.

²²³ Jerónimo de Ripalda, *Catecismo y exposición breve de la Doctrina Cristiana* (Barcelona: Imprenta de Francisco Rosal H. de J. Gorgas, 1880), pág. 8, <https://es.scribd.com/doc/311746029/Catecismo-Ripalda>

²²⁴ *Ibid.*, págs. 49-51 y 53-54.

²²⁵ *Ibid.*, págs. 11-12 y 56.

prisioneras cautivas que necesitan de la ayuda de los vivos para salir de sus penas y castigos, cosa que también concierne a la acción de rogar por vivos y muertos, ayudando a las almas de los últimos a llegar al Cielo.

Más adelante, “El Ripalda” expone los dones del Espíritu Santo, entre los que se encuentran el sexto: piedad; y el séptimo: temor de Dios; donde la primera concierta el alma con Dios y el segundo la concierta consigo misma.²²⁶ Por lo que se entiende que las obras piadosas ayudaban al cristiano a agradar a Dios y a congraciarse consigo mismo a través de un miedo hacia él como símbolo de adoración.

En las bienaventuranzas vemos la cuarta: los que tienen hambre y sed de justicia (que serán hartos); la quinta: los misericordiosos (que alcanzarán misericordia); siendo los primeros los que hacen con fervor su deber en todo y los segundos los piadosos aun con el extraño.²²⁷ Dando a entender que los que se comportan con justicia, atendiendo sus deberes, recibirán la justicia de Dios y los misericordiosos tienen el deber de preocuparse por el ajeno (podemos verlo como las ánimas del Purgatorio). En conjunto, aquel que siguiera las normas y sus deberes, a la hora de su muerte recibiría la justicia de Dios, si había hecho lo propio por las almas del Purgatorio (cuestión enunciada en el sermón analizado anteriormente).

En cuanto al perdón del pecado venial se obtenía por oír a misa, comulgar y por bendición episcopal,²²⁸ teniendo como remedio del pecado la verdadera penitencia.²²⁹ De allí que mandar decir misas por el alma y las indulgencias fueran apreciadas como remedios para acortar la estancia en el Purgatorio, todo ello apoyado por acciones u obras de penitencia. Por lo que el catecismo también menciona que las indulgencias son ayudas sacramentales en forma de perdón de las penas por las culpas de las acciones del fiel, que son el tesoro de Cristo y de los Santos, ganándose por hacer al pie de la letra lo que las autoridades religiosas manden.²³⁰ Esas acciones se entenderán como oraciones, ayunos, donaciones, visitas a enfermos, limosnas, etc.

También se daban a conocer los novísimos o postrimerías, que eran: 1) Muerte, 2) Juicio, 3) Infierno y 4) Gloria.²³¹ Es significativa la ausencia del Purgatorio, sin embargo,

²²⁶ *Ibid.*, págs. 14 y 65.

²²⁷ *Ibid.*, págs. 15 y 67.

²²⁸ *Ibid.*, pág. 15.

²²⁹ *Ibid.*, pág. 58.

²³⁰ *Ibid.*, págs. 54-55.

²³¹ *Ibid.*, pág. 16.

como vimos el primer apartado, si bien la doctrina del Purgatorio tuvo su origen en la Edad Media y fue impulsada aún más en Trento, sería a través de la prédica de sermones y tratados donde se le daría la forma y el lugar que ocuparía en la escatología cristiana. La sencillez y fácil manejo con la que fue planteado el texto nos permite suponer que se ha dejado de lado (solo en sentido explícito) la cuestión del Purgatorio por su complejidad de explicación, más aún cuando el adoctrinamiento estaba dirigido a nuevos creyentes o de cortas edades (aunque, para la época y desde la Edad Media, hubo una estrecha relación entre juicio y Purgatorio).²³²

No obstante, como hemos podido apreciar, las cuestiones básicas referente a los mandamientos de la Iglesia, los sacramentos, las obras de misericordia, los dones del Espíritu Santo, las bienaventuranzas y la cuestión de los pecados nos dejan ver que el conocimiento elemental de la doctrina católica estuvo encaminado a que el cristiano moldeara su actitud y forma de vida de acuerdo a los preceptos religiosos, con la promesa de poder atenuar sus culpas, penas y tiempo en el Purgatorio.

En cuanto al asunto de los Santos, san Miguel Arcángel y la Virgen, la sección de la confesión general sirve como muestra de la exaltación de esas figuras y la importancia que la Iglesia les otorgó,

Yo pecador me confieso á Dios todopoderoso, y á la Bienaventurada siempre Vírgen María, al Bienaventurado San Miguel Arcángel, al Bienaventurado San Juan Bautista, á los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo, y á todos los Santos, y a Vos, Padre, que pequé gravemente con el pensamientos, palabra y obra, por mi culpa, por mi culpa, por mi gran culpa. Por tanto ruego á la Bienaventurada siempre Vírgen María, el Bienaventurado San Miguel Arcángel, al Bienaventurado San Juan Bautista, á los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo, y á todos los Santos, y a Vos, Padre, que roguies por mí á Dios nuestro Señor. Amen.²³³

Con esta oración cerramos este apartado de la investigación, viendo que la enseñanza de la doctrina dejaba claro que, ante los pecados, la culpa y los castigos provocados por los errores en la vida, los fieles creyentes podían suplicar la ayuda, el auxilio y la intercesión de la

²³² La cuestión se toca en el capítulo tres de esta investigación al hablar de los modelos compositivos de las pinturas de ánimas.

²³³ Jerónimo de Ripalda, *Catecismo y exposición breve de la Doctrina Cristiana...*, págs. 16-17.

Virgen María, San Miguel Arcángel y toda una multitud de santos católicos que intervenían por sus almas tanto en vida como después de la muerte. Todas estas personalidades religiosas están plasmadas en los cuadros de ánimas de la época colonial y demuestran la relación y el papel que la Iglesia contrarreformista les otorgó en los asuntos del Purgatorio.

2.2 Prácticas religiosas para la salvación del alma

Esta segunda parte busca observar cómo es que la enseñanza de la doctrina motivó la realización de prácticas religiosas con el fin de aminorar los castigos del Purgatorio, alcanzar la gloria y encontrar el descanso del alma. Nos enfocamos principalmente en las disposiciones testamentarias, las fundaciones de capellanías de misas y las cofradías (donde entran las de Ánimas del Purgatorio), como acciones primordiales de las cuales los novohispanos echaban mano en su tarea, tanto colectiva como individual, de salvar sus almas. Entramos en el terreno de la economía espiritual novohispana.

El testamento es, más que cualquier otro, el documento más utilizado a la hora de acercarse a las actitudes ante la muerte, tanto en Europa como en Nueva España, para los siglos XVI, XVII y XVIII, pues da cuenta de los sentimientos frente al más allá, las redes de parentesco, la devoción de los santos, la exacerbada fe religiosa, la vida cotidiana y material, los rituales mortuorios, entre otras muchas cosas que los investigadores han destacado.

A su vez, tanto las capellanías como las cofradías ponen al descubierto la necesidad latente que sintieron los novohispanos por establecer, de un modo u otro, acciones que influyeran por el bienestar de su alma aun después de su muerte. Estos tres elementos, impulsados por los miembros del clero y utilizados por la gente común, se conjugaron de una manera tal que muchas veces fueron los testamentos los documentos donde los moribundo estipulaban la fundación de una capellanía o su intención de pertenecer a una cofradía. Sin embargo, es de reconocer que esto último dependía del dinero con el cual contara el testador.

Las tres son prácticas que en todo el mundo cristiano se vieron como universales, necesarias y hasta obligatorias. La mayor parte de la gente mandaba redactar sus últimas voluntades, algunos perteneciendo a varias cofradías y otorgando dinero o bienes materiales con la intención de instaurar una capellanía.

2.2.1 La acción testamentaria

Las actitudes ante la muerte han sido abordadas a nivel macro para el caso de Europa y la Nueva España, así como a nivel regional para el Valle de Toluca y en escala local para diversas poblaciones como las de Toluca y Calimaya, a través de los testamentos o cartas testamentarias. Como señalan González y Peralta, por medio del testamento han llegado a nosotros expresiones de la religiosidad popular (el conjunto de creencias, ritos y formas inspiradas en la doctrina católica), recuperadas en los elementos de la cultura religiosa de época, ya sea intangible o inmaterial (cláusulas testamentarias que enuncias seres divinos) o tangibles o materiales (objetos religiosos).²³⁴

Lo anterior nos deja comprender la afirmación de que el testamento como objeto jurídico-religioso en el México virreinal permite al investigador acercarse a la sensibilidad colectiva de las comunidades indígenas del altiplano central mexicano, manifestándose mediante sus fórmulas y prácticas codificadas,²³⁵ pues en él se ve la forma devocional de un grupo determinado ante el fenómeno de la muerte, por lo que se transforma en el instrumento único del historiador para contestar cuestionamientos acerca de la evolución de las formas de piedad (indígenas) ausentes en otros documentos.²³⁶

Por lo anterior, comprendemos que en su conjunto los testamentos permiten, a nivel general, entender la forma en que la sociedad novohispana se enfrentaba a la inevitabilidad de la muerte. Para los siglos XVII y XVIII, las manifestaciones religiosas referentes a la muerte se encuentran enmarcadas por las pautas tridentinas, por lo que entendemos que las expresiones, actitudes y prácticas registradas en los documentos están íntimamente relacionados con la doctrina del Purgatorio, los santos, los sufragios, las indulgencias y las

²³⁴ Gerardo González y Marco Antonio Peralta, “La religiosidad popular novohispana en la Villa de Toluca durante el siglo XVII, vista a través de los testamentos”, *Contribuciones desde Coatepec*, no. 26 (2014), pág. 68, <file:///C:/Users/cuent/Downloads/1488-1-3522-1-10-20140718.pdf>

²³⁵ Nadine Béliand, “Devoción cristiana y muerte: una aproximación a la mentalidad indígena en Nueva España. Los testamentos de la parroquia de Calimaya de 1677 a 1799”, en *Enfermedad y Muerte en América y Andalucía (Siglos XVI-XX)*, coord. José Hernández (Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2004), pág. 474, https://www.researchgate.net/publication/49135768_Devocion_cristiana_y_muerte_una_aproximacion_a_la_mentalidad_indigena_en_Nueva_Espana_Los_testamentos_de_la_parroquia_de_Calimaya_de_1672_a_1799

²³⁶ *Ibid.*, pág. 473.

obras pías, pues era una obligación testar, estimulada por la Iglesia desde la Edad Media y especialmente enfatizada desde el Concilio de Trento.²³⁷

La intención de este subapartado es observar las actitudes de los testadores ante la inminente muerte y su intento por asegurar que sus almas pasaran el menor tiempo posible en el Purgatorio. De allí que la acción testamentaria preceda a las partes de la investigación que se ocupan de las prácticas de instaurar capellanías y cofradías, pues estas últimas fueron en muchas ocasiones fundadas mediante estos documentos, con la clara intención de acumular prerrogativas ante la imagen (presente en el pensamiento de toda la sociedad novohispana) del sufrimiento después de la muerte.

Los testamentos son un reflejo del vivir para morir y morir para vivir expuesto en los evangelios, frase que marcó las pautas y configuró el sentido de la vida cristiana novohispana, entendida esta como una constante preparación para salvar el alma ante la muerte, donde existía una lucha individual del hombre (poseedor de un cuerpo y un alma) contra el pecado y la tentación para mantener puro su espíritu, conseguir la gracia de Dios y triunfar ante la muerte, para lo cual la Iglesia ponía a disposición del creyente el escudo de la fe: principales dogmas y creencias (mencionados y enseñados en el catecismo), que al no ser suficientes fue necesaria su complementación con la utilización de ciertas prácticas.²³⁸

Béligand, siguiendo la explicación para el caso europeo que ofrece Le Goff, nos dice que el testamento se entendía como un contrato de seguro concertado entre el individuo mortal y Dios, que tomaba por intermediaria a la Iglesia, viéndose así como un salvoconducto sobre la Tierra y un “pasaporte al Cielo”.²³⁹ Sin embargo, Philippe Ariès argumenta que esa visión de pasaporte directo al Cielo es propia de la Edad Media y para los siglos que competen al presente trabajo deja de serlo.²⁴⁰ Lo que nos ocupa aquí es su connotación terrenal, el salvoconducto por el cual un testador, mediante formalidades, expresaba su fe, confiaba su alma a la intercesión de la “Corte Celestial” y disponía de lo que era más importante para él:

²³⁷ María Bribiesca y Georgina Flores, “El comportamiento ante la muerte en la Villa de Toluca a través de los Testamentos”, *Contribuciones desde Coatepec*, no. 20 (2011), pág. 49, <https://www.redalyc.org/pdf/281/28122309004.pdf>

²³⁸ María Lugo, “Enfermedad y muerte en Nueva España”, en *Historia de la Vida Cotidiana en México: tomo II: La ciudad barroca*, coord. Antonio Rubial (México: El Colegio de México- Fondo de Cultura Económica, 2005), pág. 569.

²³⁹ Nadine Béligand, “Devoción cristiana y muerte: una aproximación a la mentalidad indígena en Nueva España...”, pág. 474.

²⁴⁰ Philippe Ariès, *Morir en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*, trad. Víctor Goldstein (Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2008), pág. 162.

su cuerpo y alma, ello resguardándose en la profesión de fe, confesión de pecados, reparación de errores, elección de sepultura y las disposiciones establecidas por el bien de su alma: misas y oraciones.²⁴¹

Para la época, se entiende morir en pecado como aquella muerte en la cual una persona fallece repentinamente o sin el auxilio espiritual de los sacramentos, lo cual era preocupante para la sociedad, porque significaba la falta de perdón de los pecados veniales, que serían los que tendrían que pagarse en el Purgatorio, y podían ser aminorados mediante la confesión y la penitencia.²⁴² A parte de esos sacramentos, hemos visto que otro de suma relevancia a la hora de morir era el de la extremaunción o unción de enfermos, último ritual que ayudaba a luchar por la salvación del alma y “fortalecía” el cuerpo, ayudándole en la agonía, completándose con las ceremonias de duelo, entierro y exequias, siendo las dichas ceremonias las que justificaban la existencia del Purgatorio.²⁴³

Al manifestar que de los 100 testamentos que usa para su estudio en el 96% de ellos los testadores expresan estar enfermos o postrados en cama al redactar los documentos, González afirma que hay un sentimiento de temor a la muerte,²⁴⁴ lo que nos hace ver la proximidad existente en la época entre muerte y enfermedad,²⁴⁵ por lo tanto, comprendemos que fue común que aquellos individuos que sufrían una afección vista como incurable o casi irremediable, redactaran sus últimas voluntades. Era una creencia que imperaba desde la cúpula eclesiástica, pues la propia institución religiosa recordaba a los fieles la importancia de prepararse para la muerte. a través del testamento cuando se estuviera sano o comenzara la enfermedad.²⁴⁶ Cosa que refleja la importancia de tener pleno uso de las facultades físicas y mentales para disponer de mejor forma este asunto.

González nos dice que en los testamentos se distinguen dos partes: 1) las cláusulas declaratorias (contienen declaración de fe, protección del alma e invocación de diversos

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² María Lugo, “Enfermedad y muerte en Nueva España”..., pág. 572. Cuestiones que hemos abordado anteriormente.

²⁴³ *Ibid.*, págs. 574-575.

²⁴⁴ Gerardo González, “Morir en el siglo XVII novohispano (representaciones sobre el ocaso de la vida terrenal entre los testadores de la Villa de Toluca)” en *Toluca cotidiana: arte, muerte y sociedad* (Toluca: H. Ayuntamiento de Toluca-Instituto Municipal de Cultura, Turismo y Arte, 2015), pág. 39.

²⁴⁵ Gerardo González, “Morir en el siglo XVII. Representaciones del ocaso de la vida terrenal entre los testadores de la Villa de Toluca”, en *Ritos y prácticas funerarias, discursos y representaciones de la muerte...*, pág. 394.

²⁴⁶ María Bribiesca y Georgina Flores, “El comportamiento ante la muerte en la Villa de Toluca a través de los Testamentos”..., pág. 59

intercesores) y 2) cláusulas decisorias (la elección de mortaja, lugar de entierro, clase de honras fúnebres, sufragios, ofrendas, limosnas, mandas piadosas, elección de albaceas y designación de herederos).²⁴⁷ En conjunto, ambas partes asientan la religiosidad del testador, encontrándose entre las mandas piadosas las fundaciones de capellanías y cofradías, entre otras cosas, con la finalidad de ganar indulgencias.²⁴⁸

A esto añade Ángel Cortez que es en el segundo tipo de cláusulas donde se alberga la esperanza, temor y piedad del testador, reflejando su anhelo por la salvación universal, y en las cuales su satisfacción varía de acuerdo a las calidad y situación de cada persona.²⁴⁹ Lo que da sentido a que el testamento sea para el caso de la Nueva España un acto personal, comprobado en la profusión de pequeños modelos, la abundancia de textos con diferencias en su escritos y formas, así como los diferentes tipos de escribanos.²⁵⁰

Debemos ocuparnos de ambas partes del testamento para entender la importancia religiosa que recayó en todo el documento. Muestra de ello es que Peralta nos explica que el lenguaje piadoso (manifestación de la piedad cristiana) es utilizado tanto en las cláusulas intercesoras y en las dispositivas (mandas forzosas).²⁵¹

En cuanto a las cláusulas declaratorias entendemos que a estas correspondían la acción de ciertos gestos corporales: 1) gesto de fe (expresada en las cláusulas formales) dado como una persignación (*Per signum crucis*), en las frases “En el nombre de Dios, amén”, “Creyendo como creo en el misterio de la Santísima Trinidad...”; y 2) gesto de oración (después de que el moribundo expresara la voluntad de ordenar su testamento) con frases como “Primeramente encomiendo mi ánima a Dios Nuestro Señor que la crio y redimió...”, expresada con la conjunción de las manos a la altura del pecho: señal de devoción.²⁵²

²⁴⁷ Gerardo González, “Morir en el siglo XVII. Representaciones del ocaso de la vida terrenal entre los testadores de la Villa de Toluca”, en *Ritos y prácticas funerarias, discursos y representaciones de la muerte...*, pág. 392.

²⁴⁸ María Bribiesca y Georgina Flores, “El comportamiento ante la muerte en la Villa de Toluca a través de los Testamentos”..., pág. 50.

²⁴⁹ Ángel Cortez, *El miedo a la condena eterna y el afán por la salvación del alma a través de los testamentos del Valle de Toluca 1600-1650* (tesis de licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de México, 2011), pág. 30.

²⁵⁰ Nadine Béligand, “Devoción cristiana y muerte: una aproximación a la mentalidad indígena en Nueva España...”, pág. 475.

²⁵¹ Marco Antonio Peralta, “El lenguaje piadoso en el Valle de Toluca durante el siglo XVII a través del testamento...”, pág. 7.

²⁵² Gerardo González, “Morir en el siglo XVII novohispano (representaciones sobre el ocaso de la vida terrenal entre los testadores de la Villa de Toluca)”..., pág. 39.

Si bien lo anterior nos muestra un modelo a seguir y una acción casi automática, podemos comprender que los testadores, así como los escribanos encargados de dejar registro, estaban en el entendido de la utilización de dichas frases con la intención de declararse creyentes de la religión católica, fieles al dogma enseñado desde el púlpito y mediante la catequesis, esperanzados en que dicha creencia sería recompensada por Dios.

En cuanto a los intercesores espirituales, en el caso de la Villa de Toluca, para el siglo XVII encontramos la imagen de la Virgen María (abogada e intercesora) en el tránsito de la muerte, importante por la cercanía que se le atribuía en la creencia religiosa por ser la madre de Cristo, así como la aparición de otras imágenes de santos a lo largo del siglo, a los que se les atribuían dones de intermediarios ante Dios²⁵³ (los bienaventurados que señala el catecismo). Entre los destacados para esta población estaban San Francisco, San Tolentino (figuras muy destacadas en los lienzos de ánimas), San Diego, San José, etc.,²⁵⁴ así como la aparición de los arcángeles Gabriel, Miguel,²⁵⁵ y Rafael, el “Ángel de la guarda”, “el santo propio del lugar” y “Todos los santos y santas del Cielo”.²⁵⁶

La manifestación del credo, nombre, ascendencia, condición de residencia y física, así como la afirmación pública de su creencia en los lineamientos y dogmas de la Iglesia tienen la intención de declarar abiertamente la fe del testador en el afecto de Dios sobre la humanidad y sobre el individuo, por lo que solicitaba la gracia divina.²⁵⁷

Lo anterior nos permite observar la ferviente devoción a Dios y la creencia en que la Virgen María, los santos y ángeles ayudaban a reducir las penas en el Purgatorio. Los santos, de un modo genérico como en “Todos los santos y santas del Cielo” o de forma individual, contribuían, en el pensamiento religioso popular, a disminuir el pago por los pecados y culpas que el ánima tendría que retribuir con suplicios después de la muerte.

En cuanto a las cláusulas decisorias, nos ocuparemos uno a uno de los diferentes actos que las conforman. Ariès menciona que una característica de estas era su minuciosidad en los detalles (no dejaban nada al azar), lo que hacía del testador el principal responsable de

²⁵³ *Ibid.*, págs. 398-399.

²⁵⁴ Gerardo González y Marco Antonio Peralta, “La religiosidad popular novohispana en la Villa de Toluca durante el siglo XVII...”, pág. 75.

²⁵⁵ María Bribiesca y Georgina Flores, “El comportamiento ante la muerte en la Villa de Toluca a través de los Testamentos”..., pág. 54.

²⁵⁶ Gerardo González y Marco Antonio Peralta, “La religiosidad popular novohispana en la Villa de Toluca durante el siglo XVII...”, pág. 75.

²⁵⁷ *Ibid.*, págs. 72-73.

tomar recaudos por la salvación de su alma, imponiendo su voluntad a los vivos.²⁵⁸ Aunque a la afirmación habría que aclarar que en realidad no todas las personas eran así de precavidas, como veremos en la información de más adelante. Ya fuera por un sentimiento de familiaridad con sus allegados, por no disponer de recursos o por los motivos que fueran, de vez en cuando algunos testadores dejaban a elección de otras personas algunos detalles de sus últimas voluntades.

Para la elección del sitio para la sepultura, los novohispanos elegían un lugar donde el cuerpo fuera enterrado que estuviera próximo a un lugar sagrado, con la idea de que eso era una posibilidad mayor de salvación, preponderando la idea de que una iglesia de mayor rango proporcionaba más ayuda a la salvación, por lo que en algunos testamentos incluso se especificaba la parte exacta.²⁵⁹ Esas ideas generaban que la mayoría de moribundo quisieran ser enterrados dentro de las iglesias, parroquias de su devoción o capillas conventuales (eligiendo prioritariamente aquellas que otorgaran indulgencias o en donde oficiaran ministros considerados ejemplares); para el siglo XVI en Nueva España la administración de la sepultura estaba a cargo de la población, y para el siglo XVII era gestionada por los religiosos,²⁶⁰ incluso ciertos lugares estaban marcados o correspondían a integrantes de familias con cierto estatus.²⁶¹

La pertenencia a una cofradía cumplía un papel de suma importancia en este caso, pues muchos cofrades disponían de espacios reservados para su enterramiento en las capillas respectivas a sus cofradías.²⁶²

Unido a la cuestión del lugar de inhumación está la de la vestimenta (mortaja) que las personas pedían portar en su última morada. En su estudio, Cortez habla de la tendencia de los toluqueños a vestirse con el hábito de la orden de San Francisco, con la intención de obtener indulgencias,²⁶³ las cuales habían sido concedidas por los papas Nicolás IV y

²⁵⁸ Philippe Ariès, *Morir en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días...*, pág. 162.

²⁵⁹ Ángel Cortez, *El miedo a la condena eterna y el afán por la salvación del alma...*, págs. 31-33.

²⁶⁰ Nadine Béligand, “La vecindad al cielo: la población de la Nueva España ante la ‘carrera por la salvación’”, en *Ritos y prácticas funerarias, discursos y representaciones de la muerte...*, pág. 225.

²⁶¹ María Bribiesca y Georgina Flores, “El comportamiento ante la muerte en la Villa de Toluca a través de los Testamentos”..., pág. 55.

²⁶² Nadine Béligand, “La vecindad al cielo: la población de la Nueva España ante la ‘carrera por la salvación’”, en *Ritos y prácticas funerarias, discursos y representaciones de la muerte...*, págs. 240-241.

²⁶³ Ángel Cortez, *El miedo a la condena eterna y el afán por la salvación del alma...*, págs. 35-36.

Clemente VII.²⁶⁴ Evidentemente no todos lo hacían, cosa que entendemos que podía depender de factores como la cercanía con la orden, el poder adquisitivo o la preferencia por otro santo.

Otra de las cuestiones de suma relevancia es la de las misas, pues no hay testamento en el Valle de Toluca que no incluya la misa como parte de los deseos del testador.²⁶⁵ Mandar decir o cantar misas se popularizó a la par que va difundiéndose la imagen del Purgatorio, siendo un acto de piedad pública al evidenciar la religiosidad de cada persona.²⁶⁶ Esa insistencia en dejar estipulado un número de misas se apoya en la declaración del Concilio de Trento de que el sufragio más efectivo en pos de las ánimas del purgatoria era precisamente la misa.

Dicha práctica se apoya en la noción de que, por medio de las misas, Dios perdonaba las faltas veniales no alcanzadas a expiar, lo que contribuía a la reducción de la estancia en el Purgatorio al ser el difunto participe de las oraciones de la Iglesia; existían las misas de cuerpo presente, las del novenario, por el alma del testador, por sus familiares, por las ánimas del Purgatorio y las estipuladas en capellanías.²⁶⁷

Un caso ilustrativo por la cantidad de misas mandadas a decir es el de Gerónimo de Ledesma. Es un ejemplo ya utilizado, pero lo retomamos más detalladamente por ser significativo para entender la cuestión de las misas. Nos dice González que, en la Villa de Toluca, un acaudalado comerciante de origen peninsular llamado Gerónimo de Ledesma estipuló en su testamento solicitar una sepultura en el interior de la iglesia y convento de San Francisco de Toluca, así como hacerle una misa de cuerpo presente, las del novenario y comprometió a sus albaceas a decir 600 misas por su alma, 60 para sus padres y abuelos y 20 por las animas del Purgatorio, dando un total de 680; sin embargo, cinco días después de ese registro enmienda las cantidades, pasando de 600 a 1200 por su alma, de 60 a 1060 para sus padres y abuelos y deja las correspondientes a las ánimas purgantes igual, para lo cual funda una capellanía con capital de 1000 pesos impuestos sobre ciertas haciendas, rezándose una

²⁶⁴ María Bribiesca y Georgina Flores, “El comportamiento ante la muerte en la Villa de Toluca a través de los Testamentos”..., pág. 55.

²⁶⁵ *Ibid.*, pág. 65.

²⁶⁶ Marco Antonio Peralta, “El lenguaje piadoso en el Valle de Toluca durante el siglo XVII a través del testamento...”, pág. 15.

²⁶⁷ Ángel Cortez, *El miedo a la condena eterna y el afán por la salvación del alma...*, págs. 37-38

misa cada sábado de la semana, lo que daría un total de 2280 misas que alcanzarían para 40 años.²⁶⁸

Evidentemente no todos los novohispanos podían pagar tal cantidad de misas, pero este ejemplo de exacerbada religiosidad nos muestra hasta donde llegaban ciertas personas para asegurar la salvación de su alma. No solo eso, sino que las misas hacia sus parientes y las ánimas del Purgatorio nos ayudan a comprender que, a través de la obligación testamentaria, se logró una red de solidaridad entre vivos y muertos, donde su expresión más fértil se veía en las cofradías²⁶⁹ y las capellanías.

Otro caso que da muestra de ello es el testamento de don Gabriel de Guzmán (28 de agosto de 1591), cacique y gobernador de la provincia de Yaguitlan, donde estipuló ser enterrado en la iglesia y monasterio del Señor Santo Domingo de Yaguitlan (en el sepulcro de su primera mujer), mandando traer todas las ceras de las cofradías del lugar (de las cuales él es miembro), así como hacer una misa cantada de cuerpo presente el día del entierro o al día siguiente, apartando de sus bienes cuatro reales de plata para las ordenes forzosas y dedicación de cautivas, dictó entregar un peso de oro común a todas las cofradías del pueblo y estipulaba decir 50 misas rezadas en el monasterio del pueblo por su alma, dichas por los religiosos del lugar.²⁷⁰

Ambos testamentos nos permiten ver la forma en que los diversos sectores de la sociedad novohispana asimilaron la creencia en el Purgatorio, así como la utilización que hicieron de las prácticas de fundación de capellanías y de la pertenencia a cofradías. En cuanto al número de misas, Cortez nos da ejemplos puntuales de su variabilidad en los testamentos del Valle de Toluca, pero tomaremos el caso más bajo que presenta, que es el de Tomas Vázquez, quien solo pidió a los hermanos de la Tercera Orden que dijeran las misas de limosna que pudieran otorgarle por voluntad propia (lo que refleja el apego a las hermandades).²⁷¹

²⁶⁸ Gerardo González, "Morir en el siglo XVII. Representaciones del ocaso de la vida terrenal entre los testadores de la Villa de Toluca", en *Ritos y prácticas funerarias, discursos y representaciones de la muerte...*, págs. 389-390.

²⁶⁹ *Ibid.*, pág. 400.

²⁷⁰ Teresa Rojas, Leticia Rea López y Constantino Medina, *Vidas y bienes olvidados: Testamentos indígenas novohispano, vol. I* (México: Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología- Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1998), págs. 147-153.

²⁷¹ Ángel Cortez, *El miedo a la condena eterna y el afán por la salvación del alma...*, pág. 40.

Como se ha mencionado, el número de misas oscila de acuerdo con la economía y calidad del testador,²⁷² aunque también puede deberse a factores de estado de conciencia o a la separación de la mentalidad religiosa entre Europa y América,²⁷³ entendiéndose esto en cuanto a la dinámica cultura y social de cada lugar. Lo anterior es observable gracias a los ejemplos anteriores. Mientras un peninsular como Ledesma deja la cantidad de 2280 misas para salvar su alma, las de sus familiares difuntos y la de las ánimas del Purgatorio (cosa que contribuye en la propia ayuda, pues como hemos visto en los ejemplos de los sermones, el clero enseñaba que al auxiliar a un alma en los suplicios del Purgatorio, Cristo correspondería de la misma forma en pos del individuo que se preocupaba de ella), Gabriel de Guzmán solo deja estipuladas 50 misas, sin que el factor económico influya, pues observamos en la persona de este último un considerable poder adquisitivo.

En algunos casos, si tomamos en cuenta la temporalidad como un factor de suma influencia, podemos ver que esa separación de mentalidad entre los europeos y americanos se debe a la priorización unas enseñanzas religiosas distintas. Mientras que, para un peninsular del siglo XVII, como lo fue Ledesma, no cabía escatimar esfuerzos económicos por la salvación de su alma, para un indígena (de gran cargo como lo era un cacique) de finales del siglo XVI, como Guzmán, no era necesaria la acumulación de tantas misas.

Lo anterior puede ser explicado en cuanto a la priorización de las enseñanzas religiosas de cada grupo étnico. Seguramente Guzmán había recibido instrucción de las prácticas que estaban en consonancia mayor con la doctrina europea por su estatus social, en comparación a gente indígena de menor rango, pero frente a los venidos del Viejo Mundo, su religiosidad cristiana había sido formada paulatinamente.

Otra de las misas estipuladas en los testamentos eran las que se mandaban decir por los santos de devoción. Estas tenían la finalidad de conseguir el auxilio espiritual de estos intercesores, lo que podía ir de la mano con donaciones o limosnas destinadas a alguna cofradía de cierta advocación o imagen religiosa.²⁷⁴ Peralta es claro al afirmar que este tipo de donaciones y establecimiento de capellanías, así como las limosnas para la beatificación de santos y santas, correspondía a un gesto de piedad, muestra de ello es que algunos

²⁷² *Ibid.*, pág. 39.

²⁷³ *Ibid.*, pág. 41.

²⁷⁴ *Ibid.*, págs. 42-43.

testadores, para salvar su alma, dejaban dinero para ser aceptados en cofradías (entendiéndose que antes de morir no lo eran).²⁷⁵

Las cuestiones anteriores permiten asegurar que los testadores del Valle de Toluca tuvieron similitud con los demás de la Nueva España y Europa, en cuanto al temor que demostraron ante al más allá, su búsqueda de conciliación con la divinidad, los lugares y formas de enterramiento, la encomienda de su alma, el concepto utilitario de las misas y su devoción por santos intercesores y la Virgen.²⁷⁶

Para finalizar el tema de los testamentos, y gracias a la información proporcionada por Béli Gand de un conjunto de 223 documentos en lengua náhuatl, que van de 1672 a 1799, podemos observar el caso de la doctrina de Calimaya referente a las actitudes ante la muerte de una sociedad indígena²⁷⁷ (a la cual pertenece San Andrés Ocotlán, lugar donde se encuentra el lienzo que es nuestro objeto de estudio).

Mediante dichos datos hemos elaborado el siguiente cuadro comparativo. Dejamos de lado la cuestión específica para centrarnos en las generalidades a las que alude la autora, desde una óptica cronológica.

*1. Cuadro comparativo sobre la evolución de las cláusulas pías en los testamentos de la doctrina de Calimaya de 1672 a 1799.*²⁷⁸

	Siglo XVII	Siglo XVIII
No. de testamentos.	<ul style="list-style-type: none"> • 35 testamentos que contienen estas cláusulas (de 1672 a 1699). 	<ul style="list-style-type: none"> • Testamentos restantes
Cláusulas pías.	<ul style="list-style-type: none"> • Existieron dos tipos de cabeza en este periodo <p>1 La cabeza del testamento consiste en una</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Cambian las invocaciones iniciales y la dicotomía entre cabecera y sujeto se acentúa.

²⁷⁵ Marco Antonio Peralta, “El lenguaje piadoso en el Valle de Toluca durante el siglo XVII a través del testamento...”, pág. 17.

²⁷⁶ María Bribiesca y Georgina Flores, “El comportamiento ante la muerte en la Villa de Toluca a través de los Testamentos”..., pág. 72.

²⁷⁷ Nadine Béli Gand, “Devoción cristiana y muerte: una aproximación a la mentalidad indígena en Nueva España...”, pág. 473.

²⁷⁸ *Ibid.*, págs. 481-492.

	<p>profesión de fe: “En el nombre del padre, del hijo y del Espíritu Santo. Así sea. Amén Jesús María y Joseph” (el testador se persigna).</p> <p>2 En otras cabezas de testamento la persona se persigna y nombra a la Santísima Trinidad: “Alabado y venerado sea el nombre del padre y del hijo y del espíritu santo y de la Santísima Trinidad. Amén Jesús María y Joseph”.</p> <ul style="list-style-type: none"> • La cláusula inicial es constante (sus variaciones se deben a la forma en que se redacta en náhuatl). • Los contenidos siguientes van cambiando, se individualizan. A menudo el moribundo pide la asistencia de la Virgen María “siempre virgen verdadera”, y en ocasiones invoca la reunión de todos los santos y de la corte celestial en su cabecera: “Y ruego también san Pedro y san Pablo, el 	<ul style="list-style-type: none"> • Predomina en algunos lugares y en otros constituyen la integridad de la invocación inicial la Santísima Trinidad, Virgen y Jesús (contrastando con los ejemplares del siglo XVII). • Hay sitios (como en las cabeceras de Calimaya y Tepemaxalco) que se toma como testigo a la Santísima Trinidad, la Virgen María, santos epónimos y la corte celestial. • La imagen de la Virgen reemplaza la invocación general de “Santa María” (diversas acepciones y su frecuencia: Virgen María, de Guadalupe, de la Concepción, de Nativitas, del Rosario). • Las nuevas líneas de piedad se generalizan y muestran las grandes líneas de fervor religioso del siglo XVIII (se entra en una forma de “piedad barroca” propiamente dicha).
--	---	---

	<p>arcángel san Miguel, san Juan-Bautista, san Francisco, y todos los santos, y las tantas, para que intercedan por mí ante Dios”.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Algunos principios de testamento difieren cuando se invoca la Santa Iglesia católica o la “Santísima Trinidad, Jesús y la Virgen de Guadalupe”. 	
<p>Santos patronos. Santos y ángeles.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Hay poca importancia de mencionar a los santos patronos del pueblo. • Los testadores nombran en más frecuentemente a las entidades de forma general, muy ajeno a la “piedad barroca”. Aunque existen algunas excepciones en ciertos pueblos (escasas). • Existen el diseño de ciertas devociones particulares, pero se remiten a lugares contados. • La Virgen tiene mayor importancia que los santos patronos de la doctrina. 	<ul style="list-style-type: none"> • Los ángeles más citados son Miguel, Gabriel y Rafaël, luego el ángel de la guarda y por último “los ángeles”. Menciones esporádicas fuera de las cabeceras. • La evocación a los “santos y santas de la corte celestial” obedece la misma división entre cabecera y pueblos sujetos. • El santo más solicitado es san Antonio. • Diseño de devociones individuales: La Santa Cruz o el Santo Sacramento, así como los Apóstoles, los Santos Reyes, la Pasión de

		<p>Cristo, Nuestra Señora de Lotero, san Juan Bautista, evocación de la Iglesia católica Romana (en lugares concretos).</p> <ul style="list-style-type: none"> • Se pide la intercesión de los santos homónimos (dos casos) de manera individual bajo la fórmula: “los santos de mi nombre”. • En los pueblos sujetos de doctrina la fórmula más empleada es: Santísima Trinidad, Virgen María y Jesús.
Sepulturas.	<ul style="list-style-type: none"> • Las personas piden ser enterradas en las iglesias de su parroquia (la mención más abundante es “en la iglesia”). • No especifican el sitio exacto, recayendo la tarea en los religiosos franciscanos. • Algunos testadores eligen el lugar donde ser amortajados. • Rara vez se especifica la naturaleza de los sudarios (hace pensar que la mayoría consistía en un manto o capa, que solo dejaba ver el rostro del difunto). 	<ul style="list-style-type: none"> • Marcada libertad para escoger el último refugio. Atención que demuestra un mayor rasgo de sensibilidad colectiva, perennizando las fraternidades devotas más allá de la muerte a través de las capillas de devoción. • La gama de opciones se extiende a partir de 1730. • 49% de los testadores no emiten deseo alguno, remitiéndose a los cuidados del cura y los familiares para dicha elección (corresponde a los

	<ul style="list-style-type: none"> • Sobresale la elección de los altares de San José y San Antonio (los de la doctrina) para la inhumación. A la de San Antonio contribuye la instauración de una cofradía en 1652. • En la región toma especial consideración el culto a los muertos. 	<p>enterrados fuera de la iglesia, en el cementerio del monasterio).</p> <ul style="list-style-type: none"> • Del restante 51%, los lugares más citados son “en la iglesia”, con un 39% de frecuencia. • Se expresan actitudes más devotas: de restante grupo que si escogen sepultura hombres y mujeres optan por las capillas de san Antonio, san José y san Nicolás. • Las mujeres consagran un culto notable a la Virgen, siendo las únicas que expresan el deseo de ser enterradas en las capillas de la Virgen del Rosario, de la Candelaria, además de las capillas de María Magdalena y Nuestra Señora de la Luz. • Las mujeres mencionan más el espacio del altar de la iglesia: “frente a Dios”, “frente a la Cruz”, “frente a Cristo”.
--	---	---

		<ul style="list-style-type: none"> • Una testadora pide el entierro “a los pies del campanario”. • Una sola mención al altar de las Ánimas del Purgatorio y al del Salvador. • Se designa una sola vez el cementerio (hasta 1795). • Dos sitios designados con frecuencia: en la primera mitad del siglo XVIII se solicita “dentro de la iglesia”, a finales se designa “la puesta de la iglesia”. Los muertos dejan progresivamente el altar, cruz, santo, con la intención de reunirse con la feligresía. • Tendencia a ir hacia las orillas de la iglesia (“los muros de la iglesia”), designando la ubicación de las capillas colaterales. • El 33% opta por la capilla de su devoción y le nombra con claridad; el 8% por el altar, cerca de la Cruz, frente a Dios. • En la cabecera predomina la elección de San José,
--	--	--

		<p>luego la de san Antonio y la Virgen de la Concepción. En contraste con el pueblo de san Antonio, que buscan el de la Santa Cruz, san Nicolas, san Francisco y el san Salvador.</p> <ul style="list-style-type: none">• Los pueblos seleccionan la “en la iglesia”, viéndola como una entidad indisociable.• La piedad en la cabecera se impregna de imágenes, se “barroquiza”.• Solo el 25% de los moribundos precisa la calidad de su paño fúnebre.• Los más pobres calificaban sus prendas de “mis harapos” o “mis pobres vestidos”.• Otros dejan a sus hijos el cuidado de vestirlo.• Los que expresan elección de sudarios se dividen por sexo: hábito de Nuestra Señora del Carmen para mujeres y hábito de San Francisco, san Diego o Santiago para los hombres.
--	--	--

<p>Las donaciones a Jerusalén.</p> <p>Bienes legados para pagar las misas y las devociones personales.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 11 testadores asignan un tomín o real de plata para los santos lugares de Jerusalén. • La información indica que este es un asunto único de la cabecera, a excepción del pueblo de San Francisco Coaxustenco (pegado a Calimaya). • Esta acción llega a Calimaya tempranamente y se difunde con rapidez. La cuestión indica que eran los escribanos de la Iglesia quienes obligaban a los testadores a otorgar la suma. 	<ul style="list-style-type: none"> • El 50% lega un real para la venerable Jerusalén.
<p>Ceremonias fúnebres.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • La importancia más capital recaía en la elección de sepultura y la obtención de una misa por el descanso de su alma. Se diga “una misa y un responso”. Incumbía a los religiosos, y en ciertas ocasiones recaía en la cofradía si se pertenecía a alguna. • En ciertos lugares (Nativitas) las misas cantadas y el féretro es costeadado por el moribundo. 	<ul style="list-style-type: none"> • Se explica la poca elección de paños mortuorios debido a que la compra de la misa constituyó un gasto crucial. • Solo el 13% olvida dictar alguna precisión sobre el tipo de ceremonias que desean. • Ceremonia más pedida: “misa con responso” (70% de testadores). • Otros una misa y dos respuestas (6.5%).

	<p>Así como la adjudicación de sumas a ciertos altares.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Las sumas para la cera son poco mencionadas en este siglo. • La división por sexo deja ver que los hombres dejan más dinero para las misas (destaca el caso de un hombre que deja 20 pesos para decir misas por su alma durante 8 días). Financian su entierro y remuneran a los cantores. Además, son los únicos en dejar tierras a las cofradías o a devociones particulares (la Virgen y Cristo). • Las mujeres destacan por vender más magueyes que los hombres, y su venta se destinaba al culto “de los santos”. • En este periodo Calimaya (la cabecera) aparece más permeable a las nuevas prácticas culturales. Se especifica la elección de sepultura, sudario, servicio fúnebre y alienaciones cometidas en favor de la 	<ul style="list-style-type: none"> • El 11% se limita a obligar a sus herederos a una misa no cantada. • Algunas testadoras piden misas suplementarias: Una mujer de Calimaya pide a sus hijas una misa de cuatro reales en la capilla de la cabecera “para san Antonio”. • La mayoría guardan el dinero o bienes para pagar su mortaja, ataúd, misas, cera, cumplir con un culto más íntimo y dejar una pequeña parte a los elegidos de su adoración. • Las testadoras asignan presupuesto para sus veneraciones propias: para comprar cera para algún santo, la Virgen, un peso para Cristo o una Cofradía. Siendo ellas las que practican un culto a la Virgen de Guadalupe, de los Dolores y otras foráneas a la parroquia. • Se remiten series de bienes: una señora entrega tierras al mayordomo de la Cofradía
--	---	--

	<p>Iglesia. Es un microcosmos más cercano al mundo religioso español. Siendo San Francisco Puchtla el único pueblo con prácticas similares por su cercanía.</p>	<p>de la Virgen del Rosario para que éste ofrezca aceite, cera, y flores en su nombre, otra da dos tierras a Nuestra Señora del Alba y un cirio al “señor de Ocotitlán” san Andrés, así como al culto a la Virgen, de parte de otra que otorga seis pesos.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Se deshacen de objetos o animales, sirviendo el dinero para que su ejecutor testamentario diga “misas por la salvación de su alma” • En contraste a las devociones mostradas por las mujeres, la mayoría de los hombres se preocupan más por la infraestructura de su funeral.
--	---	--

Podemos observar cómo, en comparación con los datos de los historiadores que se ocuparon de los testamentos de la Villa de Toluca (una sociedad de calidad étnica diferente a Calimaya, como villa de españoles), en los pueblos indígenas, la conformación de aquella “piedad barroca” tiene lugar paulatinamente, se va extendiendo de una forma más lenta y pormenorizada, teniendo su punto claro en el siglo XVIII. La sensibilidad colectiva de los habitantes de la Calimaya del siglo XVIII es similar a la desarrollada por los de Toluca un siglo antes, cosa explicable por la posición social y religiosa de esta última.

Como dice Bélingand, la libertad que los indígenas del siglo XVIII en Calimaya van mostrando en los asuntos referentes a su muerte habla de una devoción “barroquizante”, entendiendo el termino como sensibilidad colectiva influida por el movimiento religioso

propio del siglo XVIII.²⁷⁹ De allí las devociones individuales hacia imágenes, advocaciones y santos que se reflejan en la elección de lugares más específicos de sepultura, mortajas, mayor número de misas, intercesión de santos específicos y presupuesto para misas o lugares donde se veneran estos mismos.

Las cifras mucho menores de misas, de la misma forma en que vimos la ausencia notoria de elección de mortajas, no obedece tanto a una menor devoción ni en el siglo XVII ni en el XVIII. En el primero observamos como van conformándose y asimilándose las enseñanzas doctrinales, que se reflejan en las prácticas religiosas. Mientras tanto, para el siglo XVIII es notoria la aprehensión de dicha enseñanza y el despliegue de acciones en pos de la salvación del alma. Esas cantidades menores, en comparación al caso de Toluca, hablan más de la posición económica de los testadores, más no por ello disminuye el notorio fervor religioso.

2.2.2. *Capellanías*

En palabras resumidas la palabra capellanía proviene de capilla y se refería en la Edad Media a la fundación destinada a un sacerdote, quien oficiaba misas en favor de los difuntos, que con el tiempo pasó a ser nombrada como capellanía de misas,²⁸⁰ siendo una institución donde una organización eclesiástica o una persona aceptaba la obligación de realizar determinada obra pía, comúnmente la celebración de cierto número de misas, esclarecida por el fundador de la misma, a cambio de lo cual recibiría una renta anual proporcional a su servicio.²⁸¹

Una definición jurídico-religiosa nos la da José Francisco López, citado por Cyntia Montero, al decirnos que,

Es una hipoteca espiritual y eterna, como el alma del fundador que sigue disfrutando en la otra vida, los intereses espiritualizados en forma de misas - especie de telégrafo místico que trasmite los valores de esta [vida] a los

²⁷⁹ *Ibid.*, pág. 495.

²⁸⁰ Gisela von Wobeser, *Vida Eterna y Preocupaciones terrenales: Las capellanías de misas en la Nueva España, 1600-1821* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005), pág. 12.

²⁸¹ Juan Muñoz, "Las estrategias de la elite frente a la tierra y el cielo: capellanías en Colchagua en el siglo XVII", en *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonia*, coord. Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz (México: Universidad Nacional Autónoma de México: 1998), pág. 161.

moradores de aquella, como otras tantas de crédito expiatorio, con que ellos desean satisfacer las cuentas de sus deudos ante Dios, y obtener su remisión.²⁸²

Lo anterior era con el fin de acelerar la “carrera de salvación”, asegurándose que hubiera un sacerdote oficiando misas por su alma y la de sus allegados, de forma perpetua, garantizando que el alma no permaneciera a su suerte vagando en el Purgatorio, sin nadie que hiciera algo por ella,²⁸³ estableciendo con lo anterior una relación de reciprocidad entre el fundador y el clérigo asignado.²⁸⁴ El sacerdote era el responsable y se le establecía una obligación, pues en caso de no celebrar las misas estaría cometiendo un pecado.²⁸⁵ Este seguro se afianzaba en la creencia de que, estando en el Purgatorio, las ánimas no podían hacer nada en beneficio propio, sino que toda la ayuda tenía que provenir de la Tierra.²⁸⁶

Ahora bien, ¿Quiénes intervenían en la creación y realización de las capellanías? ¿Con qué dinero se fundaban? ¿Cómo se creaban?

Para las partes involucradas, Wobeser nos dice que aquel que fundaba la capellanía era denominado fundador (donante),²⁸⁷ quien invertía una parte de sus bienes (denominados espiritualizados),²⁸⁸ para que de su renta se mantuviera un capellán, el cual estaba mandado a decir las misas en favor del alma del donante. Esto se hacía para que este último tuviera tranquilidad por el futuro de su alma en el más allá, generando un beneficio económico para un allegado (el capellán) y dando renombre al apellido de la persona vinculada con la capellanía.²⁸⁹

Las personas que tenían los medios para ser fundadores solo podían dejar la quinta parte de ellos para establecer una capellanía si tenían herederos legítimos descendientes, la tercera si los herederos eran ascendientes, y la totalidad si carecían de ellos. Este grupo de

²⁸² Cyntia Montero, “Capellanía: una de las prácticas religiosas para el más allá”, en *Cofradías, capellanías y obras pías...* pág. 132.

²⁸³ Gisela von Wobeser, “Las capellanías de misa: su función religiosa, social y económica en la Nueva España”, en *Cofradías, capellanías y obras pías...* pág. 109.

²⁸⁴ Cyntia Montero, “Capellanía: una de las prácticas religiosas para el más allá”, en *Cofradías, capellanías y obras pías...* pág. 137.

²⁸⁵ Jaime Morera y González, *Las pinturas coloniales de ánimas del purgatorio...*, pág. 85.

²⁸⁶ Candelaria Castro, Mercedes Calvo y Sonia Granados, “Las capellanías en los siglos XVII-XVIII a través del estudio de su escritura de fundación”, *Anuario de historia de la Iglesia*, no. 16 (2007), pág. 337, [file:///C:/Users/cuent/Downloads/Dialnet-LasCapellaniasEnLosSiglosXVIIIXVIIIATravesDelEstudi-2293141%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/cuent/Downloads/Dialnet-LasCapellaniasEnLosSiglosXVIIIXVIIIATravesDelEstudi-2293141%20(2).pdf)

²⁸⁷ Gisela von Wobeser, *Vida Eterna y Preocupaciones terrenales...* pág.12, 63-65.

²⁸⁸ Francisco Cervantes, “Las capellanías en la Puebla de los Ángeles: una aproximación a través de los censos, 1531-1620”, en *Cofradías, capellanías y obras...* pág. 173

²⁸⁹ Gisela von Wobeser, *Vida Eterna y Preocupaciones terrenales...* pág. 12, 63-65.

fundadores comprendieron un espectro amplio que incluía hombres y mujeres de los diversos grupos étnicos, socioeconómicos y ocupacionales del territorio novohispano (a excepción de los negros y personas de bajos recursos económicos).²⁹⁰

Estas fundaciones podían hacerse mediante contrato o testamento,²⁹¹ el primer caso es en vida y el segundo cuando el fundador fallecía y sus albaceas eran los encargados de realizarla, lo que se denominaba *Acto Inter Vivos y Mortis Causa*, respectivamente.²⁹²

Otra de las personas que intervinieron en el funcionamiento de las capellanías eran los patronos. El patronato eclesiástico era un derecho concedido por la Iglesia a una persona o institución para fundar, edificar, o dotar a una iglesia, convento, capilla, altar, obra pía o capellanía, con los honores, utilidades y cargas establecidas en los cánones de la Iglesia.²⁹³ En el caso concreto de las capellanías, el papel del patrono era garantizar su buen funcionamiento y continuidad (designando nuevos capellanes, vigilar la integridad del capital, encargarse de la administración económica),²⁹⁴ y los requisitos para hacerse del cargo eran los mismo que para ser fundador.²⁹⁵

Por último, estaban los capellanes²⁹⁶ (heterogéneos en su edades, niveles socioeconómicos y ocupaciones), que se dividían en dos: ordenados y sin ordenar. Los primeros eran clérigos que podían ofrecer las misas, y los segundos eran aquellos que podían seguir la carrera del sacerdocio, gracias a las rentas que percibían de las capellanías, pero que mientras tanto, derogaban la tarea de las misas en un tercero al que pagaban por dicha labor. Otra diferenciación fue si eran titulares: los que tenían derecho vitalicio sobre las capellanías, y debían abandonarlas únicamente si llegaban a edad adulta sin haberse ordenado; o si eran interinos: los que ocupaban el cargo (temporalmente) cuando el titular estaba incapacitado por alguna cuestión para hacer su labor, por lo cual, solo les correspondía una paga por el número de misas oficiadas, pues el superávit²⁹⁷ era del titular. El capellán

²⁹⁰ *Ibid.*, pág. 64.

²⁹¹ *Ibid.*, págs. 74 y 76.

²⁹² Angela Santos, “Una aproximación económica y religiosa al funcionamiento de las capellanías de misas en la ciudad de Vélez 1720-1750”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, no. 1 (2012), pág. 49, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=407539691004>

²⁹³ Gisela von Wobeser, *Vida Eterna y Preocupaciones terrenales...* pág.80

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ *Ibid.*, pág. 81.

²⁹⁶ *Ibid.*, págs. 82-84.

²⁹⁷ Se refiere al dinero obtenido por la diferencia entre lo que producen los bienes adscritos a una capellanía y los costos del mantenimiento de la misma. Candelaria Castro, *et. al.*, “Las capellanías en los siglos XVII-XVIII a través del estudio de su escritura de fundación”, *Anuario de historia de la Iglesia*, no. 16 (2007), pág. 340 ,

designado por el fundador era quien recibía la renta, el beneficio económico,²⁹⁸ siendo el usufructuario.²⁹⁹

El cuadro siguiente, que retomamos de María del Pilar Martínez, concentra las obligaciones y beneficios que obtuvieron las personas involucradas en cada cargo:

2. Cuadro de obligaciones y beneficios de las figuras intervinientes en la capellanía.³⁰⁰

Fundador	
Obligaciones	Beneficios
<ul style="list-style-type: none"> • Aportar los beneficios económicos. • Establecer las características de la capellanía. • Decretar el proceso de sucesión ante vacante. 	<ul style="list-style-type: none"> • Espiritual.
Patrono	
<ul style="list-style-type: none"> • Velar por el cumplimiento de las cláusulas de fundación. • Verificar la celebración de las misas. • Proponer nuevo capellán. • Asistir a la visita de la capellanía. 	<ul style="list-style-type: none"> • Prestigio social.
Capellán	
<ul style="list-style-type: none"> • Cumplir con las cargas espirituales. • Personal residencia. • Asistir y servir en las funciones espirituales. 	<ul style="list-style-type: none"> • Económico.

[file:///C:/Users/cuent/Downloads/Dialnet-LasCapellaniasEnLosSiglosXVIIIXVIIIATravesDelEstudi-2293141%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/cuent/Downloads/Dialnet-LasCapellaniasEnLosSiglosXVIIIXVIIIATravesDelEstudi-2293141%20(2).pdf)

²⁹⁸ Gisela von Wobeser, *Vida Eterna y Preocupaciones terrenales...* pág.12.

²⁹⁹ María del Pilar Martínez, “Las capellanías en la Ciudad de México en el siglo XVI y la inversión de sus bienes dotales”, en *Cofradías, capellanías y obras pías...* pág. 192

³⁰⁰ *Ibid.*, pág. 341.

Después de abordar estas cuestiones económicas y administrativas para tener una idea clara de que es la capellanía, lo que nos incumbe ahora es la cuestión religiosa que imbuye a dicha institución. Como bien se mencionó anteriormente, su creación obedecía a la necesidad que el fundador sentía de garantizar que su alma, al morir, pudiera beneficiarse de las misas que ofreciera el capellán, influyendo directamente en el estadio de esta en el más allá. En el capítulo anterior vimos como el Concilio de Trento afirmaba que la acción de la que más beneficio recibían las almas era precisamente de las misas, lo que explica que muchos novohispanos dejaran la obligación o fundaran ellos mismos en vida las capellanías de misas.

Wobeser afirma, gracias al estudio de cláusulas testamentarias y contratos de capellanías que,

El hecho de que la gran mayoría de las fundaciones de capellanías se haya realizado en vida, y sólo una minoría mediante testamento, parece contradecir las ideas que habíamos tenido algunos investigadores acerca de que la principal motivación para las fundaciones fue el miedo al purgatorio y que éstas se llevaron a cabo esencialmente en el lecho del moribundo. Parece que la principal finalidad fue rentista y que hubo una mayor preocupación por el bienestar terrenal de los miembros familiares a los que se quería proteger, que por el bienestar en el más allá.³⁰¹

Si bien es verdad lo innegable del factor rentístico de las capellanías y su uso para garantizar la solvencia económica de familiares o allegados, aun en las fundadas por contratos se puede ver un factor fundamentalmente religioso y de temor hacia el Purgatorio. Al tocar el casticismo para párrocos emanado del Trento, vimos que los sufragios hechos por manos de terceros no tienen el mismo impacto que aquellos realizados por la persona interesada, dejando abierta la posibilidad de que los fundadores, más allá de cuestiones económicas, lo hubieran hecho en *Acto Inter Vivos* para asegurar una mayor eficacia de las misas. Incluso podría verse este acto como un miedo a que los albaceas testamentarios no pudiesen o no quisiesen, por diversos motivos, cumplir con las demandas del fundador (cosa que no encuentra oposición con el factor rentístico y de solvencia económica).

Juan Muñoz nos da el dato de que una ventaja añadida a la acción de esta fundación era la creencia de que, en dado caso de que el alma que recibía el beneficio de las misas ya

³⁰¹ Gisela von Wobeser, *Vida Eterna y Preocupaciones terrenales...* pág. 76.

se encontraba en el Cielo, el superávit pasaba a favorecer a otras almas según el orden de sucesión establecido por el fundador, lo mismo que al caer en el Infierno, pues de nada podrían servirle los sufragios y estos se derogaban con el mismo proceder.³⁰² Desde esa óptica podemos incluso pensar en que la acción de fundar en vida funcionaba, y tal vez los novohispanos de los siglos XVII y XVIII lo pensaron así (en contraposición al siglo XVI en que la fundación por testamentos era la principal manera),³⁰³ para beneficiar más prontamente a dos almas en un lapso de tiempo menor, pues al recibir la gracia de las misas en vida, al morir necesitaría menos de éstas para alcanzar la salvación.

Es evidente que las capellanías no obedecieron únicamente a un sentimiento religioso, sino que influyeron en la vida socioeconómica de los habitantes de la Nueva España, caso similar al de las diversas colonias españolas, pues todo se encontraba dentro de un contexto que mezclaba lo temporal y lo espiritual, relacionado íntimamente, encontrando sitio la racionalidad económica junto a las prácticas culturales.³⁰⁴ Así pues, el factor económico no reducía o demeritaba en lo más mínimo la intencionalidad religiosa.

En este sentido, al miedo al Purgatorio se le juntaron otras motivaciones para que los novohispanos se hicieran de misas de capellanía, pero este fue el motor principal desde el siglo XVI y siguió latente en los subsiguientes. Esto lo podemos comprobar en las motivaciones que impulsaron a los hombres y mujeres de la Nueva España, que son: 1) la necesidad de descargar la conciencia o la posibilidad de reparar una injusticia; 2) el deseo de beneficiar una devoción, mantener el culto divino en algún lugar específico; 3) facilitar el culto divino a determinada población; 4) destacar una conmemoración señalada para ciertos días en que debía celebrarse; 5) en pago de una protesta o demanda; 6) posibilitar el acceso al estado sacerdotal a descendientes o deudos; 7) dotar con una renta a ciertos

³⁰² Este autor nos deja ver que superávit puede referirse a dos cosas: 1) el capital económico que recibía el capellán y 2) el capital religioso (en forma de sufragio) que el alma del difunto. Juan Muñoz, “Las estrategias de la elite frente a la tierra y el cielo: capellanías en Colchagua en el siglo XVII”, en *Cofradías, capellanías y obras pías... pág. 161*.

³⁰³ María del Pilar Martínez, “Las capellanías en la Ciudad de México en el siglo XVI y la inversión de sus bienes dotales”, en *Cofradías, capellanías y obras pías... pág.195*.

³⁰⁴ Juan Marulanda, “La ‘economía espiritual’ en Antioquía. Las funciones de las capellanías entre los siglos XVII-XVIII”, *HISTOReLo Revista de Historia Regional y Local*, no. 9 (2013), pág. 18, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=345832082002>

descendientes; y 8) dejar algunas tierras u otro bien inmueble con el gravamen a un legatario.³⁰⁵

Lo primordial a destacar es que, sea cual fuera el motivo principal de la fundación, las capellanías, ya fuera que pidieran un número bajo de misas, pues estas fluctuaban variablemente, siendo las de motivo religioso las que pedían en mayor cantidad (procurándose un mayor beneficio espiritual),³⁰⁶ obedecían la constante de buscar la salvación. Por mínima que fuera la cantidad de misas, éstas estaban establecidas *ipso facto*, con la ventaja de ser extensivas, lo que significa que se rezaban por los allegados vivos o muertos.³⁰⁷

2.2.3 Cofradías

El diccionario de autoridades define las cofradías como una “congregación o hermandad que forman algunos devotos para ejercitarse en obras de piedad y charidad”.³⁰⁸ Lo que deja claro que hablamos de un ejercicio espiritual realizado por un grupo de personas con miras a una acción de apoyo al prójimo. Cosa que nos dice Karen Mejía, al ver las cofradías como agrupaciones de fieles, “organizados en torno a la Iglesia católica, con base en ciertos patrones de disciplina y conducta, cuyo fin es satisfacer las necesidades espirituales principalmente y materiales”, reconocida como hermandades, porque sus miembros tendían a establecer lazos casi familiares de ayuda mutua.³⁰⁹

En esa misión de prestar auxilios caritativos, las acciones piadosas se hacían con la intención de que su obra trascendiera la vida de una sola generación de fieles, procurando mitigar los males que podían aquejar en un momento de crisis.³¹⁰ La fundación de estas asociaciones eran hechas con el fin de que perduraran, por lo que se buscaba un buen funcionamiento de las mismas.³¹¹

³⁰⁵ Juan Muñoz, “Las estrategias de la elite frente a la tierra y el cielo: capellanías en Colchagua en el siglo XVII”, en *Cofradías, capellanías y obras pías... págs. 163-164*.

³⁰⁶ Gisela von Wobeser, *Vida Eterna y Preocupaciones terrenales... págs.110-111*.

³⁰⁷ Gisela von Wobeser, “Las capellanías de misa: su función religiosa, social y económica en la Nueva España”, en *Cofradías, capellanías y obras pías... pág. 124*.

³⁰⁸ *Diccionario de Autoridades*, vol. I A-C (Madrid: Gredos, 1996), pág. 396.

³⁰⁹ Karen Mejía, *Las cofradías en el Valle de Toluca y su relación con el crédito, 1794-1809* (Zinacantepec: El Colegio Mexiquense, 2014), pág. 15.

³¹⁰ María Teresa Jarquín, *Formación y desarrollo de un pueblo novohispano: Metepec en el Valle de Toluca* (Zinacantepec: El Colegio Mexiquense-H. Ayuntamiento de Metepec, 1990), pág. 114.

³¹¹ Alicia Bazarte, *Las cofradías de españoles en la Ciudad de México (1526-1860)* (Azcapotzalco: Universidad Autónoma de México, 1989), pág. 31.

Las cofradías existieron a lo largo de toda la vida novohispana. Las primeras se crearon en la segunda década del siglo XVI, y eran conformadas por españoles (que traían la tradición europea de formar estas agrupaciones) y por los misioneros en su labor evangelizadora, como medio para convertir a los neófitos, pero su éxito decayó en la segunda mitad del mismo siglo debido a las epidemias y su consecuente mortandad, y los conflictos entre el clero secular, el regular y la Corona,³¹² suponemos que se debió a la potestad en el derecho de la administración de las cofradías. En esa primera etapa, aparte de la acción de evangelizar, pero unido a ella, tenían como fin fundar hospitales y colegios y asegurar el entierro de los difuntos.³¹³ Será en el siglo XVII y en el XVIII cuando se dé su auge, con la recuperación de la población indígena para 1650, y terminarán reduciéndose en número después del censo de 1794, auspiciado por el gobierno Borbón y sus reformas en materia económica.³¹⁴

Por lo anterior, podemos ver que las cofradías surgieron como una especie de protección y asistencia social en las épocas donde la muerte era una constante para todos los novohispanos, por lo cual estuvo muy ligada al tema del Purgatorio y el perdón de los pecados, así como garantía del lugar de entierro. Esta iniciativa fue y se mantuvo así, como una expresión popular de carácter laico, ejemplo de la piedad de los seglares que comenzó a florecer en la Europa Medieval.³¹⁵ Fue a partir del siglo XV, en las asociaciones italianas, que se combinó la profunda interiorización religiosa con el excesivo fervor por las obras caritativas,³¹⁶ asunto que se generalizó y llegó a España, donde, a pesar de las variaciones regionales, el sistema de cofradías siguió la tendencia europea.³¹⁷

Hay que aclarar que la cofradía no fue el único tipo de asociación laica. Entre estas existió: 1) La Tercer Orden, que era conducida por una orden mendicante, abierta a los laicos que tuvieran una inclinación por los mendicantes; 2) las asociaciones pías, fundadas por los creyentes con intención de practicar obra piadosas o actividades de beneficencia (llamados

³¹² Dagmar Bechtloff, *Las cofradías en Michoacán durante la época colonial: la religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural* (Zinacantepec: El Colegio Mexiquense-El Colegio de Michoacán, 1996), págs. 38 y 70-71.

³¹³ Alicia Bazarte, *Las cofradías de españoles en la Ciudad de México...* págs. 32-33.

³¹⁴ Karen Mejía, *Las cofradías en el Valle de Toluca...* pág. 34 y 39.

³¹⁵ William J. Callahan, "Las cofradías y hermandades de España y su papel social y religioso dentro de una sociedad de estamentos", en *Cofradías, capellanías y obras pías...* pág.41.

³¹⁶ Dagmar Bechtloff, *Las cofradías en Michoacán...* pág. 42

³¹⁷ *Ibid.*, pág. 45.

solidades cuando tenían carácter de asociación con estatutos); y 3) *Confraternitates* o cofradías, con las mismas características que las anteriores, pero que promovían la oración pública, y en lo jurídico poseían un decreto formal de fundación.³¹⁸

Si bien es cierto que la fundación de cofradías se dio con motivos diversos, como pueden ser la pertenencia y diferenciación de un grupo (tanto laboral: de carácter gremial; o étnico: de negros, mulatos, mestizos, indios o españoles),³¹⁹ y que hubo algunas que priorizaron más el factor económico y de seguridad de grupo, el sentimiento religioso, como hemos visto en el caso de las capellanías, fue y siguió siendo en todos los tipos de estas agrupaciones un elemento sustancial. Es este sentimiento al que aquí ponemos mayor atención por su relación con la preocupación por el Purgatorio que los novohispanos. En las divisiones, a medida que pasaba el tiempo y las diferencias eran menos palpables, empezó por admitirse personas de origen diverso en cofradías identificadas en un primer momento como de cierto grupo étnico distinto.³²⁰

María Teresa Jarquín nos menciona que, para la formación de una cofradía únicamente era necesario el deseo de congregarse con el fin de rendir culto a un santo y gozar de los beneficios e indulgencias resultantes, nombrando una comisión encargada de redactar una constitución, apoyada en las bulas papales, solicitando permiso al clero, estableciendo un fondo común de bienes (de diversa índole), establecer contribuciones, pudiendo ser abierta o cerrada (si limitaba la entrada a nuevos integrantes) y mixta si dejaba participar a hombres y mujeres por igual.³²¹

A nivel institucional las cofradías no figuraban como asociaciones informales, sino que tenían carácter organizativo (tenían que nombrar su presidente, secretario y fiscal, esto como requisito mínimo), con aprobación del Papa o el Ordinario, del Consejo de Indias y solo pudiéndose fundar en una iglesia de parroquia o capilla abierta (con su excepción en poblaciones no cristianas), aunque muchas veces solo contaban con la aprobación del arzobispo.³²² Sin embargo, como lo menciona Bazarte para la Ciudad de México, no

³¹⁸ *Ibid.*, pág. 48.

³¹⁹ Alicia Bazarte, *Las cofradías de españoles en la Ciudad de México...* pág. 35.

³²⁰ Karen Mejía, *Las cofradías en el Valle de Toluca...*, pág. 91.

³²¹ María Teresa Jarquín, *Formación y desarrollo de un pueblo novohispano...* pág. 116.

³²² Dagmar Bechtloff, *Las cofradías en Michoacán...* pág. 50.

estuvieron sujetas al clero, sino que representaban los intereses y metas de sus miembros (en mayor grado de sujeción se encontraban las del mundo rural).³²³

Tomando en cuenta la disposición de veneración de alguna figura santa y el goce de benéficos por los sufragios e indulgencias correspondientes a la cofradía, Asunción Lavrin argumenta que la espiritualización de las cofradías se cifraba en la economía de la salvación eterna más que en la veneración del santo, fundamental en la instauración de estas asociaciones y en la mentalidad de los creyentes.³²⁴

Hemos visto como el Concilio de Trento motivó la adquisición de sufragios e indulgencias, con la intención (en el plano religioso devocional) de que la feligresía tuviera medios al alcance de su mano que le permitieran reducir el castigo por sus pecados. Fue después de este concilio cuando las diversas facetas y actividades de las cofradías se unificaron, marcando como fin de estas la conquista de la vida cristiana, el culto público y la realización de obras pías.³²⁵ Para finales del periodo colonial, William Taylor nos dice que,

Aun cuando la devoción popular constituyó un factor fundamental en la historia de las cofradías y en la veneración de los santos en el México rural, las cofradías del periodo colonial tardío y sus propiedades rara vez se iniciaron como una simple expresión espontánea de piedad colectiva. Muchas se fundaron o fueron activamente promovidas por entusiastas curas párrocos quienes las concibieron, en palabras de uno de ellos, como un importante medio del ‘fomento del culto divino y manutención de sus ministros’.³²⁶

Lo que nos deja ver que, desde la autoridad eclesiástica hay una acción encaminada a la proliferación de las asociaciones laicas, apoyadas tal vez en una intención de manutención económica y material de los párrocos, pero favoreciendo a su vez el culto religioso y la

³²³ Alicia Bazarte, *Las cofradías de españoles en la Ciudad de México...* págs. 32-33

³²⁴ Asunción Lavrin, “Cofradías novohispanas: economías material y espiritual”, en *Cofradías, capellanías y obras pías...* pág. 49.

³²⁵ Dagmar Bechtloff, *Las cofradías en Michoacán...* págs. 47-48; Karen Mejía, *Las cofradías en el Valle de Toluca...*, pág. 16.

³²⁶ William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, vol. II, trad. Oscar Mazin y Paul Kersey (Zamora, El Colegio de Michoacán-Secretaría de Gobernación-El Colegio de México, 1999), pág. 453.

conquista de esa vida cristiana (qué mejor manera de hacerlo que aportando al mismo tiempo económicamente al abastecimiento de templos, fiestas, y celebraciones religiosas).

Ahora bien, después de este breve recorrido y definición de las cofradías como asociaciones laicas, centradas a las obras de caridad, nos adentraremos en las actitudes de sus miembros, que estaban enfocadas en la idea de alcanzar el Cielo, “el camino de salvación” a través de una “economía espiritual”.

Este último concepto puede entenderse como la búsqueda, por parte del creyente, de la seguridad de la inversión espiritual, proponiéndose alcanzarla tan humanamente como le fuese posible la asociación y participación en la misión y las actividades de la congregación. Con ello, el cofrade se encontraba ligado a un almanaque espiritual, en el cual se le marcaban las fechas para participar en las fiestas religiosas, las obligaciones de participar en misa o pláticas, proporcionándole indulgencias de las que al final de la vida podría disponer el pro de su salvación y la de otros, para salir del Purgatorio y alcanzar la vida eterna.³²⁷

Podemos entender lo anterior como una acción matemática de salvación donde los feligreses cumplen con las obligaciones que han adquirido al formar parte del grupo, por lo cual obtienen la recompensa de ir sumando una a una las indulgencias y sufragios avalados por el clero, para que, llegado el momento, todo ese ahorro fuese utilizado por el bienestar de su alma y la Iglesia púrgate. Auspiciado por la asociación, esa actitud frente a la vida y la muerte estaba ligada a los ideales de las cofradías (cada una imponía sus preceptos a seguir), con el objetivo de lavar el alma y preparar al cofrade para afrontar el trance final con seguridad.³²⁸

Entendemos que, para el mantenimiento y función de las asociaciones, el factor económico fue de gran importancia. La situación financiera era sostenida gracias a tres tipos de entradas: 1) las cuotas (tanto de ingreso como de actividades), 2) las donaciones (de los mismos miembros o externos) y 3) la renta obtenida por el trabajo de sus bienes.³²⁹

A pesar de que el factor dinero es importante para entender otros aspectos de la vida de las cofradías, nos limitamos a dilucidar con esta información el aspecto principal de la vida religiosa de los devotos. El cofrade, en la medida de sus posibilidades, entregaba los

³²⁷ Asunción Lavrin, “Cofradías novohispanas: economías material y espiritual”, en *Cofradías, capellanías y obras pías...* págs. 49-50.

³²⁸ *Ibid.*, pág. 51.

³²⁹ Dagmar Bechtloff, *Las cofradías en Michoacán...*, pág. 20.

bienes materiales que poseía (modernamente hablaríamos de un pago), de los que podía desprenderse, para tener la certeza de salir pronto del suplicio del Purgatorio. Las propiedades, bienes y dinero líquido heredados o donados a las asociaciones son muestra tanto del sentimiento filial que existía por la agrupación a la que pertenecía un individuo, como de los intentos de salvaguardar el alma.³³⁰

Las cofradías cumplieron funciones y labores sociales. Con respecto a las responsabilidades de sus miembros estos debían acudir a la llamada a cualquier hora en caso de que una persona necesitara auxilio, acompañar a la última morada a un miembro difunto, no faltar a la misa semanal del santo patrono y contribuir y asistir anualmente en la festividad del santo.³³¹

En las cuestiones sociales, la asociación facilitaba al cofrade cumplir su deber de ayudar al prójimo, así como en la participar y promoción del culto católico.³³² Colaboraban también de la asistencia en los hospitales (en sustento y personalmente), vistiendo a menudo el hábito del santo patrono en estas tareas hospitalarias, dedicándose a la tarea de oración en la capilla de los mismos hospitales cuando no estaban en labor, y para su propio beneficio podían contar con un enfermero que los asistiera en casa al estar enfermos, así como también un boticario o médico, recibiendo una ayuda por parte de sus hermanos cuando estaba incapacitado para trabajar.³³³

Dagmar Bechtloff menciona, para el caso de Michoacán, que la vida en los hospitales se dividía en la observación de la oración y el prójimo, participación del servicio religioso de la capilla dos veces al día, la atención a los pacientes, prestando atención en su confesión y comunión, y participando en la misa para la bienaventuranza de vivos y muertos.³³⁴

Para el caso extremo de muerte se garantizaba un cierto número de indulgencias durante la vida y la indulgencia plenaria al morir, así como el proporcionar los medios materiales al difunto para su entierro, el pago de las exequias, el acompañamiento del cuerpo

³³⁰ Para un desglose preciso de la contabilidad material en las cofradías, consúltese la segunda parte del artículo de Lavrin. Aquí se dejan de lado porque sería desviarnos del tema principal de la investigación. Véase Asunción Lavrin, "Cofradías novohispanas: economías material y espiritual", en *Cofradías, capellanías y obras pías...* págs. 55-63.

³³¹ Alicia Bazarte, *Las cofradías de españoles en la Ciudad de México...* pág. 58.

³³² *Ibid.*, pág. 69

³³³ *Ibid.*, págs. 70-75

³³⁴ Dagmar Bechtloff, *Las cofradías en Michoacán...* págs. 63-64.

a la última morada y el recibimiento de los sacramentos (al estar enfermo).³³⁵ Lavrin menciona que el beneficio principal que esperaba alcanzar un miembro era la promesa de un entierro digno (darle a su cuerpo todos los servicios que la Iglesia brindaba para el paso al más allá), aditado con una mortaja, ataúd, un lugar de entierro dentro de algún templo y el consuelo de misas y rezos por su alma.³³⁶

En la tarea de asistencia respecto a la sociedad, en los hospitales encontramos la preocupación fundamental de proporcionar a los moribundos una muerte efectiva ante las penas del más allá. Mientras los cofrades recibían las indulgencias por su labor caritativa y las garantías de un funeral propio, los ayudados se encontraban favorecidos frente a la muerte próxima. El fiel era movido a la acción caritativa por su propia preocupación, lo que hacía que colaborara en la ayuda de la salvación de los demás.

Para nuestro trabajo es conveniente poner atención en una cofradía específica, la dedicada a las Benditas Ánimas del Purgatorio. Las asociaciones piadosas veneraban imágenes de bulto o pintura, donde se representaba el santo de la cofradía (o en este caso de una devoción particular) que le daba nombre a la agrupación, honrándose en la capilla o el altar propio de la cofradía.³³⁷

Para el caso de la Nueva España, las cofradías del Santísimo Sacramento y la de Ánimas Benditas del Purgatorio fueron las más importantes por su extensión geográfica y su número de miembros, que tenían como fin el fortalecimiento de la fe y/o la adoración del sacramento de la eucaristía, así como el culto de los difuntos.³³⁸ Para el caso de la Arquidiócesis de México y Guadalajara, en los lugares donde había varias cofradías solía existir una de Ánimas del Purgatorio, a la cual la mayoría o todos los miembros de la comunidad se unían, motivando su participación en los días de fiesta semanal dedicado a las Ánimas del Purgatorio y en los de la fiesta particular (2 de noviembre, día de Todos los Santos).³³⁹ El caso del Valle de Toluca es similar, donde una de las cofradías más importantes fue precisamente la de Ánimas del Purgatorio.³⁴⁰ Como ejemplo particular

³³⁵ Alicia Bazarte, *Las cofradías de españoles en la Ciudad de México...* pág. 75.

³³⁶ Asunción Lavrin, "Cofradías novohispanas: economías material y espiritual", en *Cofradías, capellanías y obras pías...* págs. 55-56.

³³⁷ Jaime Morera y González, *Las pinturas coloniales de ánimas del purgatorio...* pág. 83.

³³⁸ Dagmar Bechtloff, *Las cofradías en Michoacán...* pág. 49.

³³⁹ William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado...* pág. 451

³⁴⁰ Karen Mejia, *Las cofradías en el Valle de Toluca...*, pág. 39.

tenemos el testimonio de Metepec, donde la dicha cofradía fue la que mayor número de miembros tuvo.³⁴¹

Podemos apreciar que las pinturas de ánimas, como la que compete a este trabajo, nacieron como una iniciativa de la Iglesia, pero fue la devoción popular lo que motivo el gran número que se realizó en el periodo novohispano y que sobreviven actualmente. Era la forma en que los cofrades exteriorizaban tanto su imaginario religioso como la materialización de un objeto de fe. El miembro participaba de lleno en el dogma del Purgatorio, creía en él, lo difundía, realizaba acciones que ayudaran a dar una mejor preparación ante la muerte y contribuía activamente en las actividades de la agrupación con el propósito de garantizarse a sí mismo y a sus más cercanos los medios por los cuales acortar su estancia en el Purgatorio.

En este tipo de cofradías, el nuevo miembro que entraba en ella era acreedor a un indulto de penitencia ese día y a otros tantos en las celebraciones de la Navidad, la Epifanía, Pentecostés, la Asunción de María y el Santísimo sacramento; a indulgencia por asistir a la celebración del Santísimo Sacramento y rezar cinco Padres Nuestros, un Ave María y un Gloria al Papa, además de tener la obligación de asistir a misa diario o casi diario (si estaba incapacitado no era necesaria su asistencia); al estar desahuciado recibía la eucaristía, extremaunción y la absolución, y en el caso de que no hubiera confesor bastaba que de palabra o pensamiento mencionara el nombre de Jesús y aceptara la muerte para perdonarle sus pecados.³⁴²

Entre las funciones de la cofradía del Santísimo Sacramento y las Ánimas del Purgatorio se encontraban el mantenimiento del Santísimo, la ayuda a los enfermos, la realización de sufragios por los vivos y muertos, el mantenimiento de la creencia del Purgatorio y la alimentación del deseo de la feligresía por colaborar en las obras pías.³⁴³

Gracias a lo anterior hemos podido comprobar que a nivel macro y micro, regional y local, las cofradías de Ánimas del Purgatorio tuvieron una directriz general, reunieron a un gran número de individuos alrededor de una creencia compartida, se encargaban de difundir el dogma, se preocupaban por el tránsito al más allá tanto de sus hermanos cofrades, de los enfermos, de sus familias y allegados, así como por el estado de las ánimas que ya estuvieran

³⁴¹ María Teresa Jarquín, *Formación y desarrollo de un pueblo novohispano...* pág. 117.

³⁴² Dagmar Bechtloff, *Las cofradías en Michoacán...* págs. 49-50.

³⁴³ Karen Mejía, *Las cofradías en el Valle de Toluca...*, pág. 41.

sufriendo las penas del Purgatorio. Si bien estas asociaciones tienen su origen en la Edad Media, para el caso de la Nueva España, motivadas por los preceptos tridentinos, tendrían cabida a lo largo de toda la existencia virreinal. Prueba de ello es que a pesar de que, a finales del siglo XVIII, con las reformas de la monarquía borbónica la asociación dedicada a las ánimas se vio reducida aproximadamente en un 60%, el episcopado la apoyó, pues veía en ella un ejemplo de la piedad cristiana y su utilidad para la asistencia de párrocos y feligreses.³⁴⁴

Para este momento de la investigación hemos observado la forma en que se transmitieron los conocimientos elementales de la doctrina católica (entre ellos el dogma del Purgatorio), emanados de los decretos establecidos por la Iglesia. También resalta la conformación de la representación del Purgatorio a través del sermón y cómo este dogma fue elaborado y transmitido a la feligresía de manera detallada, sin dejar nada a la libre interpretación del vulgo, lo que impulsó a los creyentes a la realización de prácticas que les permitieran librar las penas del Purgatorio, salvar su alma y ganarse el Cielo.

Ahora que tenemos el panorama de los marcos ideológico-religioso y de lo social-cotidiano, nos compete en el siguiente apartado complementarlo con el panorama cultural-artístico y situar el caso específico del lienzo de ánimas de San Andrés Ocotlán dentro de ese todo, relacionándolo con las pinturas de su mismo género, destacando las generalidades y su particularidad.

³⁴⁴ *Ibid.*

Capítulo 3: El lienzo de Ánimas de San Andrés Ocotlán

El tercer y último capítulo de nuestra investigación se centra, después de haber contextualizado la cuestión religiosa y las prácticas derivadas de ella, en un caso específico de las representaciones artísticas y devocionales sobre el Purgatorio, que se produjo en la Nueva España, específicamente en el altiplano central del actual territorio mexicano, en un pueblo sujeto (San Andrés Ocotlán) a una cabecera de doctrina (Calimaya) en la provincia de México.

Sin embargo, es nuestro deber advertir que, si bien la temporalidad del cuadro puede ser esclarecida gracias al soporte material y al fenómeno devocional de las Ánimas del Purgatorio, no podemos asegurar que tal lienzo haya sido producido allí. Como lo reconoce Morera, muchas de estas producciones fueron movidas de lugar, sacadas del espacio para el que fueron pensadas y reubicadas en otros sitios. Por lo cual, no intentaremos un análisis relacionado a la comunidad que habitó San Andrés durante el periodo virreinal, sino que atenderemos las características del cuadro por sí mismas, relacionándolo con la información proporcionada por estudios del mismo fenómeno. Aun con ello, como se verá en la parte final del apartado, intentaremos establecer ciertas hipótesis en relación con el pueblo, que tendrá valor para futuras investigaciones.

La primera parte se enfocará en el panorama artístico: la pintura en los siglos XVII-XVIII, que junto con el ambiente religioso imperante en la época nos hace entender a los lienzos de ánimas como parte de la producción artística en general, y como un tipo o género de pinturas en particular, destacando de paso algunos de los nombres de pintores novohispanos de mayor influencia y renombre en la Nueva España (aquellos de los que tenemos ejemplos de representaciones de esta devoción en sus obras: Juan Correa, Cristóbal de Villalpando y Miguel Cabrera), quienes por popularidad, influencia y características propias de la mecánica artística del momento, sirvieron como ejemplos en los talleres de pintura.

Finalizando con el estudio, gracias al trabajo de investigadores como Gisela von Wobeser y Jaime Morera, nos enfocaremos en destacar el lienzo que aquí nos ocupa en relación con la cantidad de pinturas y representaciones que ambos autores se han dado a la tarea de estudiar; asimismo, lo que más interesa a esta investigación es realzar las

características propias de la pieza artística que nos incumbe, realizando a través de ella algunas observaciones que contribuyan a abrir el camino para estudios venideros.

3.1 La pintura novohispana: el arte sacro de los siglos XVII-XVIII

Desde el Concilio de Trento, en su sesión XXV (que ya hemos revisado), se estableció que las imágenes debían ser un medio devocional y catequístico, mediante el cual los creyentes aprender los dogmas estipulados por la Iglesia, así como también hacer uso de las imágenes con objeto de devoción religiosa. Estas pautas nos dejan apreciar que la pintura religiosa novohispana de los siglos XVII y XVIII es un arte sacro. Como nos dice Victoria Lamas, el arte sacro católico es la necesidad del hombre por expresar lo que le sobrepasa, con la obra sirviendo como un puente que conecta lo humano y lo divino: una fe hecha arte y un arte que expresa esa fe.³⁴⁵

A lo anterior agrega la diferencia entre 1) arte religioso: aquel que manifiesta un sentimiento religioso del hombre, su espiritualidad, que le ayuda a hacer oración mediante esa expresión en un sentido religioso (más libre, de naturaleza sentimental o pasional, dominado por una concepción individual y literaria); y 2) arte sacro: aquel que hace penetrar en lo sagrado, destinado directa o indirectamente al culto de Dios, que establece una conexión del hombre con él y es de naturaleza ontológica y cosmología (visto como la traducción de una realidad que rebasa los límites humanos, más limitado en su intención individual, pero con un campo más amplio en la expresión simbólica universal).³⁴⁶

Véase referente a lo anterior lo dicho por el Concilio de Trento, donde se exhorta a los Obispos y demás personas miembros de la Iglesia a

[..]que instruyan con exactitud á los fieles ante todas cosas, sobre la intercesion é invocacion de los santos, honor de las reliquias, y uso legítimo de las imágenes, según la costumbre de la Iglesia católica y Apostólica.³⁴⁷

Más adelante el documento especifica que,

³⁴⁵ Victoria Lamas, “La fe en el arte sacro o el arte como expresión de la fe. El edificio sacro”, *Cuadernos de pensamiento*, no. 26 (2013), págs. 270, <https://www.redalyc.org/pdf/6937/693773294002.pdf>

³⁴⁶ *Ibid.*, pág. 270-271

³⁴⁷ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento...*, págs. 355-356.

...se deben tener y conservar, principalmente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen Madre de Dios, y de otros santos, y que se les debe dar el correspondido honor y veneración: no porque se crea que hay en ellas divinidad, ó virtud alguna por la que merezcan el culto ó que se les deba pedir alguna cosa, ó que se haya de poner la confianza en las imágenes... si no porque el honor que se dá á las imágenes, se refiere á los originarles representados en ellas de suerte, que adoremos á Cristo por medio de las imágenes que besamos, y en cuya presencia nos descubrimos y arrodillamos; y veneramos á los santos, cuya semejanza tienen: todo lo cual es lo que se haya establecido en los decretos de los concilios, y en especial en los del segundo Niceno contra los impugnadores de las imágenes.³⁴⁸

A esas cuestiones se suma lo declarado por la Iglesia mexicana en el Tercer Mexicano, en el título XVIII: *De las reliquias y veneración de los santos y los templos*, en el punto I. *Destiérrese enteramente toda superstición de las cosas sagradas. No permitan danzas, bailes o cantos profanos en la iglesia,*

Toda aquella veneración que se tributa a las reliquias e imágenes de los santos y sagrados templos, cede en alabanza y gloria de Dios, que se manifiesta glorioso y admirable en sus santos, y es autor de toda santidad; y al contrario, si las dichas cosas no se honran o son tratadas con algún género de irreverencia, profana y supersticiosamente, se comete grave ofensa contra Dios.³⁴⁹

Así como también lo dicho en el mismo título, punto VIII. *Guárdense las reliquias de los santos en lugar decente, pero fuera del tabernáculo de la sagrada eucaristía,*

Además, para que la piadosa y laudable costumbre de venerar las sagradas imágenes produzca en los fieles el efecto para que han sido establecidas, y el pueblo haga memoria de los santos, los venera, y arregle su vida y costumbres a su imitación, es muy conveniente que nada se presente en las imágenes indecente o profano, con que pueda impedirse la devoción de los fieles.³⁵⁰

³⁴⁸ *Ibid.*, págs. 357-358.

³⁴⁹“Concilio III Provincial Mexicano celebrado en México el año 1585..., págs. 34-36, https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/concilios/docs/3er_002.pdf

³⁵⁰ *Ibid.*, pág. 210.

A lo cual se agrega más adelante que ni indio o español puedan pintar sin la supervisión correspondiente de un obispo o supervisor, y manda a los visitantes quitar o borrar las representaciones de historias apócrifas, esculpidas o pintadas, y las sustituya por otras decentes.³⁵¹

Aclarado este punto, centrémonos propiamente en la pintura. Si bien es cierto que hay una discusión entre los historiadores por clasificarla barroco, aquí no contribuiremos a este asunto, porque queda fuera de los propósitos de la investigación. No obstante, nos parece propicio y correcto caracterizar a la pintura novohispana de los siglos XVII-XVIII con el término barroco, esto en un sentido de época, y no tanto como un estilo artístico. Por lo tanto, al hacer referencia a una pintura barroca novohispana, lo entenderemos como parte del ambiente cultural de la época.

Enmarcada dentro de ese ámbito, son significativas las palabras de Gulio Carlo Argán, quien nos recuerda que el barroco significa una comprobación del pensamiento aristotélico en cuanto a la influencia de la Poética, pero sobre todo de la Retórica, y que para el siglo XVII existió una interdependencia “pittura-eloqueza”, lo que hace ver al arte (específicamente a la pintura) como una retórica visual.³⁵² Este punto de vista coincide con la idea expresada en el capítulo anterior al tratar los sermones, donde vimos que el registro plástico funciona metafóricamente como un sermón visual y tipográfico, donde la estética postridentina se basa en una interrelación palabra/imagen: “Ut picturae sermones”.³⁵³

Por lo tanto, así como vimos que para que los feligreses pudieran dilucidar el mensaje religioso de las obras (a través de un bagaje religioso que proporcionaban, entre otros medios, la catequesis y los sermones), para que el artista plasmara un mensaje religioso era necesario que se apoyara en diversas fuentes: los evangelios canónicos y apócrifos, los grabados provenientes de Europa y los tratados fundamentales de la pintura,³⁵⁴ encontrando en ella una conjugación de la tradición antigua, el cristianismo y el humanismo, así como la

³⁵¹ *Ídem.*

³⁵² Giulio Carlo Argán, “La retórica aristotélica y el barroco. El concepto de persuasión como fundamento de la temática figurativa barroca”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, no. 96 (2010), pág. 111, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=36915058005>

³⁵³ ³⁵³ Fernando Rodríguez, “La Oratoria Sagrada del Siglo de Oro y el dominio corporal”, en *Culturas de la edad de Oro...*, pág. 130.

³⁵⁴ Elisa Vargaslugo, “Comentarios Iconográficos”, en *Pintura Novohispana: Museo Nacional del Virreinato. Tepotzotlán I: siglos XVI, XVII y principios del XVIII* (Tepotzotlán: Asociación de Amigos del Museo Nacional del Virreinato, 1992), pág. 27.

vertiente española, formando una cultura visual hispánica de naturaleza religiosa y moralizante.³⁵⁵

La relación artista-obra-espectador es tratada por Jaime Borja, al recordarnos que la noción de la contrarreforma en cuanto a la naturaleza es que esta engaña los sentidos, por lo cual se debe recurrir al “ojo interno” que, al ver a través de toda la realidad, conduce a Dios.³⁵⁶

Ese “ojo interno” (el desengaño: elemento central del barroco), dice Borja, es necesario en el artista, quien con su obra representa aquella realidad divina (dentro de los márgenes del dogma); lo anterior basado en el concepto de san Ignacio de Loyola, *la vista de la imaginación*, lo que provocó el desarrollo de ciertas metodologías visuales o “técnicas de representación” que son: el arte de la memoria, la emblemática y la composición del lugar; esta última tomaba apoyo de la *compositio loci* (sacada de los *Ejercicios Espirituales* de Loyola), que pugnaba por que el orador se hiciese una imagen mental de una realidad intangible o invisible (Dios, milagros, los santos, los dogmas), volviéndose la forma de representar más recomendada para los artistas.

Esta pintura, si bien dentro de un impulso postridentino y obedeciendo a las pautas dictadas por la Iglesia, la entenderemos como un fenómeno propio de la Nueva España, pues como nos dice Martha Fernández, cada época, ciudad y artista concibió el barroco de manera particular y peculiar, de manera que los artificios empleados a nivel local e individual (formas, motivos, colores, etc.) variaron y se adaptaron para reproducir lo concreto de cada situación, momento, lugar y creador,³⁵⁷ opinión compartida por Jorge Alberto Manrique, quien establece que el modelo a seguir fue el imperante en España, pero con sus respectivos aspectos y modelando un estilo personal propio, esto debido al carácter cultural diferenciador (que puede llamarse cultura criolla).³⁵⁸

³⁵⁵ Rafael Tovar, “Presentación”, en *Juegos de Ingenio y Agudeza: La pintura emblemática de la Nueva España* (México: Museo Nacional del Arte-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994), págs. 9-10.

³⁵⁶ Jaime Borja, “La pintura Colonial y el Control de los sentidos”, *Calle14: revista de investigación en el campo del arte*, no. 5 (2010), págs. 62-63, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=279021514005>

³⁵⁷ Martha Fernández, *Artificios del Barroco: México y Puebla en el Siglo XVII* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990), pág. 1.

³⁵⁸ Jorge Alberto Manrique, “El trasplante de las formas artísticas españolas a México”, en *Actas del Tercer Congreso Internacional de Hispanistas* (México D.F.: El Colegio de México, 1970), págs. 571-576, https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/03/aih_03_1_065.pdf El autor plantea la discusión de que la peculiaridad del arte barroco novohispano viene de una mala interpretación de las formas europeas, esto gracias a la falta de aquel bagaje histórico y artístico que les da sentido a las mecánicas del arte. Cuestión análoga a la

Por lo tanto, los habitantes de las Indias Occidentales, y más concretamente los novohispanos, aplicaron esa influencia indirecta, considerada como una necesidad expresiva, algo que puede llamarse influencia por selección,³⁵⁹ lo que deja ver que en América y la Nueva España el “barroco” no es europeo, pese a la gran influencia que de él pudo tener,³⁶⁰ ya que,

La relación del producto original de un hecho cultural y el receptor dominado, hace de la dependencia del receptor un obligado selector y en esto se basa su influencia. Dicha influencia produce una reciprocidad que acaba por crear o “contrahacer” el objeto cultural intermediario [en este caso la pintura], lo que le hace distinto así a la pureza de intención del producto dominante, sin que tampoco se identifique como creación propia del receptor. Esta precisión de circunstancias condiciona de tal manera el objeto de relación que lo hace *distinto* y en ello, y de este meollo conflictivo, brota el carácter de lo que llamamos “arte colonial”.³⁶¹

Si bien, es verdad que no podemos establecer que la pintura novohispana es un simple copiar de los maestros españoles de aquellos siglos, si es de reconocerse que sus obras influenciaron a los artistas del continente americano. Sin embargo, y un tanto en oposición a la interpretación de Manuel González (en quien se ve una postura similar a Manrique y Romero), no consideramos que esa influencia, por muy fuerte o latente que sea en lo que llamamos el arte colonial sea un factor que permita restarle autoría de creación al artista novohispano (a quien González llama el receptor). Afirmar lo contrario sería un hecho contradictorio no solo en el plano artístico, sino en la dimensión social y cultural, ya que la sociedad novohispana adaptó a su propia realidad las pautas provenientes de Europa, pero a su vez reconfigurándolas a sus propias necesidades, lo que en pocas palabras hace un artista a la hora de expresar su contexto, su vida y su sociedad en el producto final que es su obra.

postura de Manuel Romero, *Miscelánea de Arte Colonial* (México: Reaseguros Alianza, 1990), pág. 127, quien afirma que no hay conexión entre la pintura prehispánica y la colonial, sino una rama de escuelas europeas, especialmente españolas. Nosotros no nos embarcaremos en el asunto, pues sería desviarnos de nuestro tema.

³⁵⁹ Manuel González, *Trazo, proporción y símbolo en el arte virreinal: antología personal*, edit. Martha Fernández (México, D.F., Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas-Gobierno del Estado de Michoacán-Secretaría de Cultura, 2006), pág. 77.

³⁶⁰ *Ibid.*, pág. 78.

³⁶¹ *Ibid.*, pág. 79.

Fue esta pintura sacra, enmarcada en los lineamientos de la Iglesia, establecida como un vínculo mediante el cual los creyentes podían alabar a Dios, los dogmas y las cuestiones hagiográficas y escatológicas, vistas a su vez como un medio pictórico catequístico, la que floreció en las tierras novohispanas. Elisa Vargaslugo nos deja notar que fueron cuatro³⁶² las causas que determinaron el santoral que recibió culto en la Nueva España:

1) La hagiografía llegada desde Europa (más particularmente España), y que comprendería y generaría imágenes locales de representaciones de dogmas, temas bíblicos, episodios de la Pasión de Cristo, la vida de María, efigies de los apóstoles, doctores de la Iglesia, los evangelistas, personajes divinos o sagrados a los que se les rendía culto.

2) Culto promovido por las preferencias locales, referente a las devociones de cierta persona o grupo, que corresponden a las representaciones de santos de preferencia (también devociones de época: el ejemplo de santa Rosalía, especialmente en Puebla, en el siglo XVII, desapareciendo su iconografía para el siglo XVIII).

3) Devociones surgidas por las necesidades cotidianas, a los santos “especializados” que concedían favores y protección: los santos patronos, así como los que ayudaban en enfermedades o calamidades.

4) El culto que trasciende un sentido político: siglo XVII, san José, patrono de la Nueva España; siglo XVII, san Felipe de Jesús y santa Rosa de Lima (figura del criollismo), así como la Virgen de Guadalupe (cumbre del pensamiento político-religioso, de personalidad rica, compleja y diversa).

Lo anterior es representativo porque nos deja ver el juego de identidad, arte y política que se conjuntó en la cultura de los novohispanos. Lo que da sentido a las palabras de Manrique, quien sostiene que el arte novohispano tuvo la necesidad de inventarse en igual proporción tanto en una actualización de España, como en un sentido de diferenciación respecto a ella, lo que provocó una situación estática de aferrarse a valores reconocidos como propios (tendencia poco abierta a recibir novedades, diferenciándose de elementos extraños, pero adaptándolos lenta y reaciosamente, pues aquel arte era el “ideal”, propio de la península), lo cual formó parte de una conformación del sentimiento de identidad criollo.³⁶³ Ello

³⁶² Elisa Vargaslugo, “Comentarios Iconográficos”, en *Pintura Novohispana: Museo Nacional del Virreinato. Tepotztlán I...*, págs. 24-25.

³⁶³ Jorge Alberto Manrique, “El trasplante de las formas artísticas españolas a México”..., pág. 576.

circunscrito a una pintura eminentemente religiosa, lo que explica su carácter diferenciador (a pesar de las normas que limitaban la expresión artística.).³⁶⁴

Lo anterior tiene implicaciones serias para nuestro caso, porque si bien Morera deja saber que la representación de las Ánimas del Purgatorio se difundió en Europa desde el siglo XIV,³⁶⁵ estas mismas adquirirán, dentro de la normativa religiosa, ese carácter diferenciador, tanto en el plano artístico como en el religioso y cultural. Es claro que, tanto a nivel persona del artista, como colectivo en sociedad, hubo un hombre americano que, al tener contacto con la creación artística, se expresó a través de ella dentro de sus límites.³⁶⁶

Ahora bien, para delimitar propiciamente el panorama artístico de la pintura novohispana de finales del siglo XVII y el siglo XVIII, es necesario establecer una periodización. Siguiendo un esquema por autores (pintores), Manuel Toussaint divide los periodos de la pintura novohispana en cuatro:³⁶⁷ 1) de la llegada (mitad del siglo XVI hasta finales de la primera mitad del XVII), el cual se ve marcado por el final de la pintura de tipo “manierista”;³⁶⁸ 2) segunda mitad del siglo XVII y finales del siglo XVIII, que se caracteriza por el estilo “barroco” de modalidad española, siendo en el siglo XVIII donde, según este autor, alcanzó su identidad propia; 3) el periodo final, con la fundación de la Academia de San Carlos en 1781 hasta la consolidación de la Independencia.

Rogelio Ruiz separa el periodo denominado “barroco” en tres etapas:³⁶⁹ 1) etapa claroscuroista (1640-1690), con un gusto por la solidez de las formas y preferencia por vigorosos juegos de luces y sombras (influencia de Caravaggio en los españoles que serán el modelo para la Nueva España), con sus claroscuros inspirados en Zurbarán, mediante la difusión de la obra de Sebastián López de Arteaga (1619-1652), permitiendo conseguir mayores rasgos de realismo y sentido de volumen de los personajes y objetos, así como una representación más convincente de las telas.

³⁶⁴ Elisa Vargaslugo, “La expresión pictórica religiosa y la sociedad colonial”, en *Estudios de pintura colonial hispanoamericana* (México: Universidad Autónoma Nacional de México, 1992), pág. 9.

³⁶⁵ Jaime Morera, *Las pinturas coloniales de ánimas del purgatorio...*, pág. 119.

³⁶⁶ Manuel González, Trazo, *proporción y símbolo en el arte virreinal: antología personal...*, 77.

³⁶⁷ Manuel Toussaint, “Introducción”, en *Arte Colonial de México* (México: Universidad Autónoma Nacional de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1990), pág. XIII-XIV.

³⁶⁸ Rogelio Ruiz, “La pintura de la Nueva España en la segunda Mitad del siglo XVII y principios del XVIII”, en *Pintura Novohispana: Museo Nacional del Virreinato. Tepotztlán I...*, pág. 33.

³⁶⁹ *Ibid.*, págs. 33-35.

2) La que llama la etapa más fastuosa y grandilocuente (últimas décadas del siglo XVII y primeras del XVIII), de mayor libertad plástica y esplendor cromático, de deslumbrante vivacidad y mayor dinamismo, influenciada por Juan de Valdés Leal, formando pinturas con formas vibrantes, llenas de color, adaptada al esplendor y la exuberancia de la arquitectura, retablos y la escultura de la época, con cierta grandilocuencia, pero tendiente a terrenos más efectistas y decorativos, tal vez sacrificando la consistencia en pos de mayor soltura y garbo, siendo sus figuras insignes Juan Correa y Cristóbal de Villalpando.

A lo anterior agrega Toussaint que es una pintura luminosa, de entonaciones doradas, paisajes otoñales azules y rojizos, llenos de gran suntuosidad; las figuras no fueron lo más importante de la obra, sino que se les descuidó (a veces voluntariamente) para someterlas al conjunto de la decoración: una pintura eminentemente decorativa.³⁷⁰ En estas dos etapas se ve la influencia, aparte de la de Zurbarán y Leal, de Murillo, Velázquez y Rubens.³⁷¹

3) Última etapa (resto del siglo XVIII), donde el dibujo y la pincelada se hicieron más ligeros, tornándose la paleta más suave; a la par que hubo un afianzamiento de los gustos y modos, hubo de producirse un desenvolvimiento más o menos propio y autónomo (con sus respectivas influencias del Viejo Continente).³⁷²

Manrique considera el siglo XVIII el más esplendoroso por la cantidad de obras realizadas, la fama que alcanzaron los artistas, las numerosas empresas decorativas y la renovación de géneros pictóricos que tuvo lugar en aquel tiempo,³⁷³ siendo uno de los motivos del gran número de obras realizadas la solicitud por parte de la Iglesia en todas sus maneras (catedrales, parroquias, santuarios, así como en los espacios de las ordenes masculinas y femeninas, cofradías y capillas pueblerinas), los órganos de gobierno, los virreyes, la universidad, los cabildos civiles, los colegios, los consulados, incluida toda la

³⁷⁰ Manuel Toussaint, *Arte Colonial de México...*, pág. 119.

³⁷¹ Javier Castro y Manuel Zárate, *Miguel Cabrera. Pintor Oaxaqueño del siglo XVIII* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1958), pág. 14.

³⁷² Rogelio Ruiz, "La pintura de la Nueva España en la segunda Mitad del siglo XVII y principios del XVIII", en *Pintura Novohispana: Museo Nacional del Virreinato. Tepotzotlán I...*, pág. 33.

³⁷³ Jorge Alberto Manrique, "El arte de la pintura novohispana en el siglo XVIII", en *Pintura Novohispana: Museo Nacional del Virreinato. Tepotzotlán II: siglos XVII, XIX y XX* (Tepotzotlán: Asociación de Amigos del Museo Nacional del Virreinato, 1994), pág. 21.

sociedad, hasta las clases modestas en forma de comunidad (grupo de individuos que solicitaban una obra y la pagaban entre todos).³⁷⁴

Lo anterior suscitó el problema del establecimiento de gustos por parte de los compradores, lo que generalizó una aceptación de determinado modo de pintar, caracterizado por un modelo a seguir y la subsecuente emulación de pintores y talleres.³⁷⁵

Así, las obras más importantes de esta etapa demuestran una grandiosidad de movimiento compositivo; según el tema y la colocación de la obra, puede servirse de contrastes fuertes entre zonas de luz y zonas oscuras o preferir la luminosidad en general; muy rica en recursos, de extraordinaria delicadeza o trazos sueltos; prefieren los colores azul plomizo y rosa;³⁷⁶ por esto último es que Toussaint la denomina suave y rosada.³⁷⁷

La misma cuestión de la cantidad es vista por Toussaint, como por Rosa Jiménez, como productora de defectos (este es el argumento del primer autor para marcar al siglo XVIII como el de la decadencia de la pintura), pues el arte se adocenó, influyendo en la mala calidad del dibujo, las tonalidades dulzonas, la escasa gama de colores y lo repetitivo de los temas.³⁷⁸ A nosotros no nos compete el criterio de valoración artística. Mencionamos las posturas de los diversos autores, positivas o negativas, pues señalan las particulares de cada etapa de la pintura novohispana, por ello, vale rescatar las palabras de Manrique al recordarnos que,

[...] no hay que buscar en la pintura dieciochesca lo que no tiene, sino deslindar sus virtudes, que son muchas en los artistas importantes. En todo caso, no es posible hacer juicios generales negativos sobre un universo tan amplio, y en el que hay, obviamente, muy diferentes pinceles.³⁷⁹

Si bien es ilustrativo ver las diferencias que existieron entre cada generación y etapa de la pintura novohispana, también es necesario establecer un balance general, de rasgos que permitan establecer una íntima conexión en la tradición pictórica del México virreinal.

³⁷⁴ *Ibid.*, pág. 22.

³⁷⁵ *Ídem.*

³⁷⁶ *Ibid.*, pág. 26-27.

³⁷⁷ Manuel Toussaint, *Arte Colonial de México...*, pág. 170.

³⁷⁸ Rosa Jiménez, *Análisis Iconográfico de la serie sobre la vida de San Ignacio de Loyola, de Miguel Cabrera* (tesis de licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de México, 2006), pág. 32.

³⁷⁹ Jorge Alberto Manrique, "El arte de la pintura novohispana en el siglo XVIII", en *Pintura Novohispana: Museo Nacional del Virreinato. Tepotzotlán II...*, pág. 27.

Rojas establece las generalidades de la pintura,³⁸⁰ que son: su utilidad para decorar toda clase de espacios; demanda una buena cantidad de imágenes (tendencia a la copia y recomposición de modelos europeos); preferencia por artistas españoles (pero adaptados a un modelo localista), de tendencia a la reproducción de modelos renacentistas y barrocos (el siglo XVII).

En consonancia con ello, no tomó mucho del modelo natural, del estudio de su lógica, estabilidad, movimiento y perspectiva de las formas representadas; tendió más a una escuela de taller: el estudio morfológico de las formas que la hacen sentir estática e inexpresiva; con una idea de mayor valía de la obra al lograr el parecido con el modelo del cual se inspiró o copió, ya sea evocándolo de memoria o teniendo en frente a la hora de pintar; presentaba una correcta distribución de planos con base en el empleo de trazos y secciones clásicas (dándole una clásica calidad formal).

Hubo una sujeción de las formas (mayormente las verticales) al uso de un eje en forma de “ese” (serpentada); la coloración iba desde unos cuantos colores y manchas llanas, hasta la rica tonalidad del renacimiento y el tratamiento de medios tonos (latente hasta el siglo XVIII), paralela a una tendencia barroca tenebrista, terminando ambas en una nueva elementización de tonos suaves y estufados. Las partes encarnadas se pintaban con base en modelos de reproducción impuestos por cada artista; los cuerpos, ropajes y telas en forma ampulosa, violaban el sentido de proporción, la lógica de la gravitación y la articulación; los artistas tenían un gusto por el manejo de los escorzos (más al seguir la tendencia del barroco); las expresiones sufrieron un notable decaimiento y hubo una metamorfosis de las fisionomías que generó modelos: para los infantes y las mujeres retratadas se ven caras ovaladas o circulares, suaves de dulzura (también los ángeles y santos), en el caso de las figuras masculinas se opta por caras alargadas y afligidas, de tipo mestizo.

A estas particularidades agrega Vargaslugo que sí hay un naturalismo relativo y cuidadoso, pero exento de detalles particulares; se buscaba un grado de realismo que no restara espiritualidad a las figuras: rostros inexpresivos, parecidos entre sí, con facciones uniformes, actitudes reposadas. Ello en función de no ver en ellas personas de carne y hueso, sino sentir la presencia espiritual santificada, digna de veneración, lo que provoca que en

³⁸⁰ Pedro Rojas, *Historia general del Arte en México II. Época Colonial* (México-Buenos Aires: Editorial Hermes, 1981), págs. 392-400.

muchos casos se tenga que recurrir a la iconografía de los atributos para identificar a los personajes santos.³⁸¹ Una pintura de calidez, emotividad y gracia, de dibujo, oficio y maestría en la aplicación del color.³⁸²

3.1.1 *La cuestión de profesión y técnica de la pintura novohispana*

Después de haber hecho un balance general sobre la concepción de la pintura novohispana, enmarcada en un ambiente cultural barroco de época, así como una resumida, pero necesaria separación por periodos desde mediados del siglo XVII a finales del XVIII, retomaremos los aspectos técnicos, materiales y de trabajo de los artistas, lo cual en conjunto nos permite establecer el ámbito en que se desarrollaron los lienzos de Ánimas del Purgatorio.

Manuel Romero de Terreros nos menciona que los procedimientos técnicos de la pintura en la Nueva España fueron al fresco, al temple, al óleo y en un caso peculiar a finales del siglo XVIII al pastel.³⁸³ Así, desde los primeros tiempos posteriores a la conquista la pintura de caballete fue una de las manifestaciones que más producción tuvo, difundida al óleo en las enseñanzas de la Escuela de Artes y Oficios de la Ciudad de México, y paralelamente al caballete y el lienzo, se utilizó como base la madera, así como brocados (en menor medida ambas formas).³⁸⁴ La mayor y más general ejecución de obras se hizo sobre un soporte de tela que las ordenanzas gremiales de 1557 establecieron que tenía que ser lienzo nuevo de Castilla (cosa que no siempre se cumplió; muchos eran procedentes de talleres americanos, como la tela de lino que se producía desde la segunda mitad del siglo XVI; para garantizar la calidad de las telas los talleres contaba con un sello o bordado que lo comprobara, aunque también se utilizaron las producida en los obrajes, de menor calidad).³⁸⁵

En un principio, los colores se aplicaban directamente a la madera, sobre una base de preparación, pero más tarde, con el uso de la tela, se utilizó esta última, pegada a una tabla o restirada en un bastidor, así como también se empleaban láminas de cobre para las pinturas

³⁸¹ Elisa Vargaslugo, “La expresión pictórica religiosa y la sociedad colonial” ..., págs. 15-16.

³⁸² Guillermo Tovar, *Miguel Cabrera: pintor de cámara de la reina celestial* (México: InverMéxico, 1995), pág. 81.

³⁸³ Manuel Romero, *Miscelánea de Arte Colonial* (México: Reaseguros Alianza, 1990), pág. 128.

³⁸⁴ Armida Lutterroth, “Tecnologías del arte de la pintura en Nueva España”, en *Pintura Novohispana: Museo Nacional del Virreinato. Tepotzotlán I...*, pág. 41.

³⁸⁵ *Ibid.*, pág. 42.

pequeñas o de tamaños moderados.³⁸⁶ Para el caso del lienzo, la pintura llevaba una base de almagre “roja”, lo que le daba una base cromática que proporcionaba calidez (característica de la pintura sobre tela de la época colonial); a ello añadir que hasta el primer tercio del siglo XVIII se tenía la práctica de mezclar la técnica de oleo y temple (no en todos los casos).³⁸⁷

La utilización del óleo otorgaba mayores opciones al momento de pintar, pues permitía contar con más tiempo para realizar la obra más lentamente, preparando los pigmentos con anterioridad (cosa que el temple no permitía), así como que dejaba aplicar veladuras sin peligro de eliminar la película inferior de la capa pictórica; concluida esta capa, los pintores dejaban pasar un lapso de un año (mínimo, establecido por las ordenanzas) y una vez concluido tomaban la decisión de barnizarlo o no, utilizando en tal caso resinas naturales, mezcladas con solventes volátiles.³⁸⁸

La información anterior concuerda con los datos que nos proporciona Toussaint de que las ordenanzas del Gremio de Pintores y Doradores (1681) solicitaban, para obtener el grado de maestro pintor, la realización de un examen sobre los conocimientos del aspirante en la preparación de lienzos, tablas, dibujo, escorzos, colores, trapos sueltos y combinados, sombras, medios tonos y oscuros; además, se pedía la ejecución de un lienzo con tres varas de alto donde concurrieran diversos rostros y cuerpos desnudos, demostrando habilidad para la proporción, la composición, para los colores, la luz y la perspectiva, ejecutando arquitectura, flores, países, animales, frutas y verduras; lo más destacable era que en estas ordenanzas ya no dividían a los pintores en grupos, pues se generalizó el uso de la pintura al óleo.³⁸⁹ Las ordenanzas establecían la producción de imágenes regidas por las directrices de Trento, para lo cual exigían conocimientos sobre historia sagrada y los dogmas de la fe.³⁹⁰

La información anterior nos deja comprender los motivos de la falta de firmas, que no permite consignar autoría a muchas de las piezas artísticas hoy en día. A pesar de que las ordenanzas del gremio solicitaban que el maestro, recibido y que contara con taller, firmara su obra, prueba de calidad y responsabilidad de la manufactura y la ortodoxia religiosa, en muchos casos la firma no aparece en las obras por: 1) el incumplimiento de las ordenanzas,

³⁸⁶ Manuel Romero, *Miscelánea de Arte Colonial...*, pág. 128.

³⁸⁷ Armida Lutterroth, “Tecnologías del arte de la pintura en Nueva España”, en *Pintura Novohispana: Museo Nacional del Virreinato. Tepotzotlán I...*, pág. 42-43.

³⁸⁸ *Ibid.*, pág. 43.

³⁸⁹ Manuel Toussaint, *Arte Colonial de México...*, pág. 120.

³⁹⁰ Rosa Jiménez, *Análisis Iconográfico de la serie sobre la vida de San Ignacio de Loyola...*, pág. 30.

2) porque algunas obras que estaban agrupadas en series han sido dispersadas, 3) gracias a los retoques que terminaron por cubrirla y 4) porque se perdió al recortar el lienzo (práctica muy frecuente) para ajustarse al marco o para deshacerse de partes maltratadas.³⁹¹

Ahora bien, en el apartado anterior vislumbramos la influencia que los artistas novohispanos tuvieron de los maestros de Europa, opinión generalizada en la mayoría de los autores que tratan el asunto de la pintura novohispana. De este modo, se establece que desde el siglo XVI fueron utilizados grabados (pequeñas láminas elaboradas en madera o cobre) y estampas que aparecían en los libros traídos del Viejo Continente, práctica en boga en esas tierras por su bajo costo, fácil transporte y reproducción, llegando hasta la Nueva España los grabados de los hermanos flamencos Wierix, Martin de Heemsberck, Martin de Vos y Rubens, así como las pinturas al óleo de Zurbarán y Murillo,³⁹² lo que contribuye al argumento de que a través de los grabados fue que se formó la Escuela Mexicana Colonial.³⁹³

La llegada de estos grabados se debió a la influencia del puerto de Sevilla y posteriormente al de Cádiz.³⁹⁴ Desde sus comienzos, hubo en la Nueva España un lazo comercial con la península, siendo la primera un punto privilegiado en las Indias Occidentales que contaba con un sistema de comunicación comercial con apertura a ambos océanos (Atlántico y Pacífico), llegándole del lado de Europa, provenientes del puerto de Sevilla primeramente y después del de Cádiz, muchos objetos de origen inglés, francés e italiano.³⁹⁵ Con las respectivas crisis europeas en el siglo XVII, el mercado americano se tornó atractivo y una vía favorable al disminuir los encargos a los maestros sevillanos en España, por lo cual estos dirigieron su mirada al Nuevo Continente, proliferando el comercio de lienzos, estampas, grabados y libros.³⁹⁶

³⁹¹ Jorge Alberto Manrique, “El arte de la pintura novohispana en el siglo XVIII”, en *Pintura Novohispana: Museo Nacional del Virreinato. Tepotzotlán II...*, pág. 21.

³⁹² Rosa Jiménez, *Análisis Iconográfico de la serie sobre la vida de San Ignacio de Loyola...*, pág. 28.

³⁹³ Entiéndase por Escuela Mexicana Colonial la conformación de un grupo de artistas con sus propias características institucionalizadas. Francisco de la Maza, *El pintor Cristóbal del Villalpando* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964), pág. 1

³⁹⁴ Arturo Soberón, *Cristóbal de Villalpando, el pincel bien temperado* (México: Circulo de Arte- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997), pág. 18.

³⁹⁵ Martha Sandoval, “Los caminos de la moda hacia Nueva España: comercio, personas, libros y papeles”, *Revista de Arte Ibero Nierika*, no. 11 (2017), págs. 8 y 12, <https://nierika.iberomex.mx/index.php/nierika/article/view/314/295>

³⁹⁶ Isabel Fraile, “Influencias europeas en la pintura novohispana: el caso de Puebla”. *NORBA-ART*, no. 22-23 (2002-2003), pág. 119, https://dehesa.unex.es/bitstream/10662/5902/1/0213-2214_22-23_119.pdf ; Martha Sandoval, “Los caminos de la moda hacia Nueva España...”, pág. 11.

Como lo menciona Manrique, desde el siglo XVI llegaron números pintores, escultores y arquitectos, con una formación de talleres europeos, quienes estaban al tanto de las modas y usos de la pintura, los cuales traían consigo, dentro de sus arcones, una buena cantidad de grabados (hechos de metal), recogiendo en ellos las creaciones de los maestros más afamados,³⁹⁷ lo que sería primordial para los siglo subsecuentes, pues mediante estos soportes un grupo de artistas italianos de la segunda mitad del XVII fue conocido y admirado por los artistas novohispanos a inicios del XVIII,³⁹⁸ lo que resalta el dato de que para los años de 1700 y 1778, la Ciudad de México fue un lugar asiduo a los libros y contaba con 30 librerías.³⁹⁹

La información refuerza la idea de una tradición difusora propia del periodo colonial, siendo la estampa y el grabado (para el caso de las creaciones artística), las principales fuentes de transmisión de conocimientos, tendencias y modelos compositivos, al menos desde finales del siglo XVI hasta inicios del siglo XVIII. Sin embargo, y reconociendo en los productos comercializados una fuerte influencia artística y cultural, no debe pensarse que la pintura novohispana fue sin más ni más una imitación de los artistas europeos. Como se mencionó anteriormente, esos ejemplos serán reconfigurados, adaptados y se dotaran de un valor simbólico dentro de la cultura en general y la artística en particular, que ayudó a la conformación de un sentimiento criollo de identidad. Los artistas recuperan de esos soportes y de las imágenes los elementos según sus necesidades artísticas particulares.⁴⁰⁰

Lo que nos queda por hacer en este apartado es un breve recuento de la situación del gremio de pintores, entendido como una cuestión entre el artista y el artesano. Será en el siglo XVII que, gracias a la bonanza económica y las nuevas condiciones sociales de este y el siglo posterior, los artistas más destacados buscan agruparse (protegiendo su trabajo) en una organización gremial, con el objetivo de proteger la demanda del mercado, garantizar la

³⁹⁷ Jorge Alberto Manrique, “La estampa como fuente del arte en la Nueva España”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, no. 50 (1982), pág. 58, <http://www.analesiie.unam.mx/index.php/analesiie/article/view/1138/1125>

³⁹⁸ Paula Mues, “Estampas y Modelos: copias, procesos y originalidad en el arte hispanoamericano y español del siglo XVIII”, *Libros de la Corte.es. Monográfico*, no. 5 (2017), pág. 102, <https://revistas.uam.es/librosdelacorte/article/view/7817/8120>

³⁹⁹ Martha Sandoval, “Los caminos de la moda hacia Nueva España...”, pág. 16.

⁴⁰⁰ Jorge Alberto Manrique, “El arte de la pintura novohispana en el siglo XVIII”, en *Pintura Novohispana: Museo Nacional del Virreinato. Tepotzotlán II...*, pág. 25.

venta (al pretender solo poder ser ellos los que produzcan y venda, de allí la importancia de las firmas), asegurando al comprador productos bien manufacturados y de buena calidad.⁴⁰¹

Si bien se pueden establecer diferencias entre el artista y el artesano, dentro de los talleres confluyeron las manos de ambos en la elaboración de las obras, el artista como lo entendemos actualmente no dejaba de verse para la época como parte de los artesanos, pudiendo diferenciarlo por su rango de maestro, pero ello a los ojos de quien lo mira en retrospectiva. Esa distinción entre ambos es señalada por Pedro Rojas, quien proporciona la información que compone el siguiente cuadro:

3. Cuadro comparativo sobre las diferencias entre artesano y artista durante la época virreinal en México.⁴⁰²

Artesano	Artista
<ul style="list-style-type: none"> • Mucho de su trabajo se reduce a la copia. • Prepondera mucho la intervención de su mano en las obras. • Se perfeccionó en las hechuras, logrando la adaptación de tamaños y proporción, así como en la interpretación de motivos, reflejado principalmente en los detalles de encarnación y ejecución de ropajes. 	<ul style="list-style-type: none"> • Destacaba cuando las circunstancias (minoritarias) le permitían componer e interpretar libremente figuras (normalmente marcadas por la escuela, el taller y las demandas concretas). • Se destacaba al hacer pintura convencional (religiosa) con diseños, colores y efectos de iniciativa propia. • Aprovechó las figuras secundarias para demostrar la particularidad de su pincel. • Tenía mayor libertad expresiva en los atavíos, el medio ambiente, los escudos, las leyendas y los semblantes de los retratos.

⁴⁰¹ Rosa Jiménez, *Análisis Iconográfico de la serie sobre la vida de San Ignacio de Loyola...*, págs. 29-30.

⁴⁰² Pedro Rojas, *Historia general del Arte en México II. Época Colonial...*, págs. 394-397.

	<ul style="list-style-type: none"> • Creaba figuras y atmósferas, tanto en el ámbito suntuoso como en el de expresiva simplicidad. • La personalidad de cada artista se trasluce en los labios, párpados, orejas, dedos y uñas de manos y pies. • Dentro de lo convencional destaca su particularidad. • Sus maneras y características predilectas resaltan en los ejes que dominan sus figuras, la interpretación de los rostros y sus expresiones, la concepción de las figuras angélicas, los arreglos, presentaciones y consistencia de ropajes (su calidad y exquisitez). • Resalta su manejo de la luz, selección y distribución de colores, el gusto o repudio por la atención a las líneas y la intensidad de los tonos.
--	---

El cuadro anterior es significativo porque nos deja ver que, dentro de los talleres, tanto el artista (el maestro aprobado por las ordenanzas) y sus ayudantes tenían un trabajo sustancial en la elaboración de cada una de las obras. No solo eso, sino que, a pesar de las distinciones puntuales que se han señalado, el maestro pintor sigue siendo un artesano agremiado, lo que le limitaba en cierta medida a acatar la normativa gremial y religiosa. Muestra de ello es que sean los personajes secundarios, el ambiente, los escudos y los ropajes donde tenga un espacio de libertad creativas. Además, la tradición de “copiar” es latente en

la pintura novohispana. Podemos apreciar que el artista sigue las mismas características que señalan al artesano, pero imprimiendo en la medida de lo posible su sello personal.

Jiménez nos permite apreciar a los miembros que conformaban los talleres: 1) el maestro pintor (dueño del establecimiento, las materias primas y los instrumentos), quien es el que firma las obras y tiene derecho a venderlas; 2) los oficiales, que eran los trabajadores asalariados, aquellos que habían concluido su aprendizaje y podían aspirar al grado de maestros (requisitos: pasar el examen y poseer dinero suficiente para establecer su propio taller); 3) los aprendices, jóvenes entre 13 y 17 años, estos pasaban por 4 o 5 años de instrucción (aparte de las cuestiones artísticas, debían cumplir con una formación religiosa dentro del taller), desempeñaban cualquier tarea en el establecimiento (incluso las de limpieza), y estaban comprometidos con el maestro a que él les enseñaría todos los secretos del oficio de pintores a cambio de una aportación económica; todos ellos vigilados por las autoridades gremiales y eclesiásticas, que verificaban el cumplimiento de las ordenanzas.⁴⁰³

Vargaslugo sostiene que ese sistema gremial permitía a los oficiales y aprendices intervenir en la pintura, lo que pudo en cierto sentido contribuir al sentimiento de grandeza localista que animara un sentimiento de identidad criollo, traducido en un mostrar el potencial de la Nueva España en sus piezas artísticas, pues no se descartaba el potencial de ningún pincel.⁴⁰⁴ Sin embargo, es de observarse que, como se ha mencionado anteriormente, el número de obras encargadas era significativa, por lo que los maestros dejaban el trabajo más laborioso en manos de los oficiales y aprendices, siendo ellos quienes dieran los toques en las partes más importantes y firmando las obras.

Lo anterior resalta con la idea de que la concepción sobre la actividad artística de época no privilegiaba elementos como originalidad, singularismos o individualidades en la creación, siendo más importante la capacidad de transmitir el mensaje religioso, lo que también puede explicar la ausencia de firmas y fechas en las obras, así como la participación de los oficiales y aprendices.⁴⁰⁵

⁴⁰³ Rosa Jiménez, *Análisis Iconográfico de la serie sobre la vida de San Ignacio de Loyola...*, pág. 30.

⁴⁰⁴ Elisa Vargaslugo, "La expresión pictórica religiosa y la sociedad colonial" ..., págs. 17-18.

⁴⁰⁵ María Velázquez, *Juan Correa, "mulato libre, maestro de pintor"* (México: Círculo de Arte-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998), págs. 24-25.

3.1.2 Autores de lienzos de Ánimas más representativos

Dentro de la tradición de la pintura novohispana existen nombres significativos que destacaron tanto por la influencia que tuvieron en los círculos del arte de la Nueva España, así como por las particularidades propias de sus pinceles. Los tres artistas que retomamos aquí fueron escogidos bajo los siguientes criterios: 1) son artistas que en su época, así como tiempo después, fueron reconocidos como estandartes o figuras destacadas en la pintura virreinal; 2) en temporalidad, se encuentran más cercanos al lienzo que es nuestro objeto de estudio, lo cual reconocemos por los materiales, el soporte y la propia composición y características de la obra; 3) cuentan, por lo menos, con un ejemplo de pintura de Ánimas del Purgatorio, lo cual, al observar su popularidad y la tradición copista dentro del gremio de pintores, resulta significativo para establecer una conexión, ya sea directa o indirecta, entre su obra y el lienzo que nos compete.

De Cristóbal de Villapando (1645-1714) y Juan Correa (¿?-1717) se ha dicho que decoraron más que otros las iglesias y convento de la Nueva España con sus reproducciones, pues casi no hay ciudad importantes del país que no cuente con alguna de sus pinturas.⁴⁰⁶ Ambos artistas pertenecieron a la etapa que anteriormente se caracterizó como la etapa más fastuosa y grandilocuente (finales del XVII e inicios del XVIII) de la pintura novohispana, y representan la concepción propagandística de la contrarreforma (difusores de una imaginaria poseída de matices ideológicos), ello por su energía de suavidad, de más expresión que culto a la forma, relacionados con la idea de lo católico como universal y la relación Iglesia y Corona, apegados a lo espectacular y contundente del triunfalismo católico romano que con la suavidad, ternura e interiorismo.⁴⁰⁷

Juan Correa realizó importantes, heterogéneas y numerosas obras (para particulares y autoridades eclesiásticas) de colores, movimientos y gestos en distintas representaciones iconográficas que formaron parte de retablos, capillas y sacristías en los principales conventos de la Nueva España.⁴⁰⁸ Con la capacidad de crear figuras gallardas, más atildado en comparación a Villapando, pero tan artificioso como neutro (rayaba en ser decorador), hacedor de composiciones habilísimas, teatrales, que se dirigían al mero goce de la vista

⁴⁰⁶ Manuel Romero de Terrenos, *El Arte en el México durante el Virreinato* (México: Porrúa, 1957), pág. 60.

⁴⁰⁷ Guillermo Tovar, *Miguel Cabrera: pintor de cámara de la reina celestial...*, pág. 27.

⁴⁰⁸ María Velázquez, *Juan Correa, "mulato libre, maestro de pintor" ...*, págs. 10 y 29.

ingenua, superficial; siendo sus maneras indicativas de la inclinación que sufrió el movimiento pictórico novohispano,⁴⁰⁹ con fondos llenos de airoso,⁴¹⁰ sobrio, tradicionalista, de facilidad y soltura en el manejo del pincel, armonioso en lo colorido, desenfadado en el dibujo y algunos desniveles en la calidad.⁴¹¹

En su obra se observa dinamismo en la composición, manejo de luminosidad, destreza en el detalle del dibujo, una intención (a veces) de representar varias escenas en una sola pintura, gusto por el paisaje (representación del cielo, árboles, flores y algunos temas marianos), majestuosidad en sus personajes, cuidado en el tratamiento de la decoración de vestimentas, con una representación y reflejo de sentimientos o emociones íntimas a través de gesticulaciones y luminosidad; su obra incluye angelitos y niños de color “quebrado” (mulatos).⁴¹²

Destaca también por haber abarcado toda la iconografía del periodo: arcángeles, devociones marianas, cristológicas, alegorías, santos, Ánimas del Purgatorio e incluso biombos con temas humanísticos.⁴¹³ Este punto es relevante, pues gracias a un trabajo exhaustivo de Elisa Vargas Lugo y José Guadalupe Victoria sabemos de la existencia de por lo menos cinco lienzos con temáticas del Purgatorio autenticados con su autoría (véanse las imágenes 2, 3, 4, 5 y 6 en anexos).⁴¹⁴

Por su parte, Cristóbal de Villalpando es considerado como el más productivo de los maestros novohispanos y partidario por excelencia del barroquismo pictórico; entregado a la lírica, la expresión de fácil lucimiento y dedicada a la evocación de carácter religioso; con una paleta de colores cálida (tomando las tonalidades azules que hacen juego con el rojo, el mismo juego con los verdes y amarillos, conjuntando ambas combinaciones) que le permitieron lograr los efectos pictóricos más accesibles al grueso del público; denota su barroquismo en las proporciones al curvarlas, que afligen a las figuras, especialmente la forma en ese de los pies y el zigzaguo de las telas.⁴¹⁵ Conjuntado a esa paleta de colores,

⁴⁰⁹ Pedro Rojas, *Historia general del Arte en México II. Época Colonial...*, págs. 430-432.

⁴¹⁰ Manuel Romero, *Miscelánea de Arte Colonial...*, pág. 141.

⁴¹¹ Rogelio Ruiz, “La pintura de la Nueva España en la segunda Mitad del siglo XVII y principios del XVIII”, en *Pintura Novohispana: Museo Nacional del Virreinato. Tepotzotlán I...*, pág. 35.

⁴¹² María Velázquez, *Juan Correa, “mulato libre, maestro de pintor” ...*, pág. 35.

⁴¹³ *Ibid.*, pág. 29.

⁴¹⁴ Elisa Vargas Lugo y José Victoria, *Juan Correa: Su vida y su obra*, Catálogo II, segunda parte (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1985), págs. 364-370. Las imágenes fueron recuperadas de internet, corroborándose con las aparecidas en la obra citada en esta nota al pie.

⁴¹⁵ Pedro Rojas, *Historia general del Arte en México II. Época Colonial...*, pág. 427.

donde se hacían presente tonalidades ocres, al implementar diseños fastuosos y coloridos, trasformó lo dramático en alegre, lo solemne en imaginativo y lo austero en derrochador (la imagen sensible en composición sensual).⁴¹⁶

En cuanto a la cuestión de las modalidades, a veces tendiendo a lo macabro.⁴¹⁷ Villalpando manejó ambos estilos de la época: 1) sombrío: de tonos oscuros, figuras bien construidas; y 2) luminoso: ligero, fondos dorados y figuras moviéndose con una gracia incomparable, marcada por el estilo arquitectónico, uniformado perfectamente con las cuestiones luminosas y desbordante de oro y tallados policromados.⁴¹⁸

En cuanto a su estética propia, la sangre de sus personajes no emana de los cuerpos martirizados, sino que pareciera salpicarse sobre ellos (intento que apunta más a un ensayo de las dimensiones del patrón cromático que la representación del dolor); los arrebatos estremecedores se trasforman en escenas apacibles; las figuras están ataviadas con mantos largos, caídos en cascadas de sinuosidad y múltiples pliegues o colandos y agitados en todas direcciones; de hojas, flores y frutos multicolores; con los rostros ovalados y de ojos rasgados (con expresión que disimula el dolor); representaciones de vírgenes siempre plácidas, con sus Marías anatómicas inverosímiles, con falanges en escorzos violentos; con niños y ángeles que retozones y traviesos; estos últimos siendo los más sensuales de su composición, de mantos suntuosos, prendas con grandes joyas, de blondas cabelleras con ensortijados risos y alas grandes (como si verdaderamente formaran parte de la anatomía humana); las joyas multicolores formando parte de la vestimenta de sus ángeles y santos.⁴¹⁹

Al igual que Correa, este maestro de la pintura novohispana tiene entre sus obras creaciones de las más prolijas, numerosas y llenas de vitalidad, pero también su conjunto artístico es de los más desiguales y tiende a sacrificar la corrección del dibujo y lo pulido del pincel con la intención de buscar efectos dramáticos, decorativos y expresivos.⁴²⁰ Sin embargo, esa desigualdad la explica Francisco de la Maza por un acto de rebeldía, ya sea superando las expectativas del encargo o renegando de él, llegando a las formas mejor

⁴¹⁶ Arturo Soberón, *Cristóbal de Villapando, el pincel bien temperado...*, pág. 32.

⁴¹⁷ Manuel Romero, *Miscelánea de Arte Colonial...*, pág. 141.

⁴¹⁸ Manuel Toussaint, *Arte Colonial de México...*, págs. 121-122.

⁴¹⁹ Arturo Soberón, *Cristóbal de Villapando, el pincel bien temperado...*, págs. 33-35.

⁴²⁰ Rogelio Ruiz, "La pintura de la Nueva España en la segunda Mitad del siglo XVII y principios del XVIII", en *Pintura Novohispana: Museo Nacional del Virreinato. Tepotztlán I...*, pág. 35.

acabadas o dejando que estas demuestren la molestia, indiferencia o disgusto del autor, incluso en una misma pintura.⁴²¹

Por su visión apegada al universalismo católico y la Iglesia es que se explica que sus temas (aparte de que eran los aprobados por la misma institución) versan en una tendencia opuesta a las intenciones iconoclastas de la Reforma Protestante, afirmando lo que esta negaba.⁴²² Dentro de su plástica encontramos un ejemplo de pintura de Ánimas del Purgatorio (véase figura 7 en anexos).

Por último, tanto cronológicamente como por la importancia para este trabajo, si no en la composición, sí por la influencia que tuvo en el siglo XVIII, así como por las características propias del arte de la pintura de la misma centuria, tenemos a Miguel Cabrera, quien contó con un acervo de obras exuberantes, capaz de sobresalir del resto de sus contemporáneos, cotizando sus creaciones a grandes precios (su pintura de la Virgen de Guadalupe, enviada a Roma, le generó un prestigio significativo), al punto de que varios pintores falsificaron su firma con la intención de poder vender más.⁴²³

Siendo el maestro pintor más reconocido y afamado, tanto en su propio siglo como en el siguiente, fue pintor de cámara del arzobispo Manuel Rubio y Salinas,⁴²⁴ produjo telas al por mayor, apoyado por sus oficiales y aprendices. En la pintura de tipo personal destacó por su habilidad para imponerse a la calidad de los temas demandados y para desarrollarlos como los maestros precedentes, tocando el extremo de lo que puede ser una obra de aceptación popular sin inspirarse en el vano creativo o interpretativo del pueblo, pues para mediados del siglo XVIII los pintores ejecutaban las obras a la manera cuidadosa y adoctrinada de la tradición artesanal o con el deseo para satisfacer gustos populares nada exigentes; en la pintura religiosa creó telas muchas veces extensas, a base de los efectos resultantes de la combinación de blancos, rosas, azules⁴²⁵ y rojos.⁴²⁶

En esa pintura personal, Cabrera fue sobresaliente en los retratos de caballeros, damas, niños y mujeres gracias a su disposición de las poses, el colorido, la gracia que

⁴²¹ Francisco de la Maza, *El pintor Cristóbal del Villalpando...*, pág. 18.

⁴²² *Ibid.*, pág. 21.

⁴²³ Javier Castro y Manuel Zárate, *Miguel Cabrera. Pintor Oaxaqueño del siglo XVIII...*, págs. 20, 22 y 28.

⁴²⁴ Jorge Alberto Manrique, "El arte de la pintura novohispana en el siglo XVIII", en *Pintura Novohispana: Museo Nacional del Virreinato. Tepozotlán II...*, pág. 22.

⁴²⁵ Pedro Rojas, *Historia general del Arte en México II. Época Colonial...*, pág. 440.

⁴²⁶ Abelardo Carrillo, *El pintor. Miguel Cabrera* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1966), pág. 29.

imprimiera a las actitudes, vestido y tocado, con un acierto en la captura del gesto característico, todo enmarcado por su arreglo escénico.⁴²⁷

En las obras sacras destaca por su delicadeza de figuras de gran belleza (bajo los supuestos ideológicos de la de devoción), siendo un arte de riqueza cromática bien dispuesta, aplicada con gusto, de composición magistral y dibujo magnifico, sutil y expresivo, con la suavidad propia del momento artístico.⁴²⁸

De composiciones casi siempre verticales, de un solo plano (perspectiva lineal) y carente de perspectiva aérea a fuerza de idealizar las figuras religiosas, desmaterializándolas al perder los cuerpos el sentido escultórico para transformarse en ilusiones coloridas (en las pinturas de reverencia las figuras pierden el carácter naturalista y se alejan de la individualización de los tipos, volviéndose un arquetipo único, con rasgos faciales similares, marcando un solo ideal de belleza).⁴²⁹ Sus escenas religiosas gozan de dulce placidez, sin que los personajes lleguen al fervor religioso (sin retorcimientos o gesticulación de dolor); en ese sentido, sus ánimas del Purgatorio tienen las manos levantadas a una figura divina, en dolorosa, pero serena súplica, y no tanto en trance incontenible.⁴³⁰

Las anteriores particularidades de Cabrera, quien las comparte con la pintura del siglo XVIII, son los argumentos que estudiosos como Toussaint, Terreros, Rojas y Ruíz utilizan para caracterizar a la época como una etapa de decadencia, siendo el propio Cabrera el mayor representante de ello.⁴³¹ Ven en esa mayor producción, los rostros estandarizados, la paleta de colores y los temas religiosos repetitivos, argumentos que sustentan dicha consigna.

Dentro de su producción artística se encuentran dos lienzos de *Ánimas del Purgatorio*, uno con la *Preciosa Sangre de Cristo* (véase la imagen 8 y 9 en anexos).

3.2 La representación del Purgatorio en un lienzo de Ánimas del Purgatorio, siglo XVIII (San Andrés Ocotlán)

El largo recorrido que hemos hecho, desde las cuestiones tridentinas sobre los aspectos escatológicos, dogmáticos y doctrinales de la creencia del Purgatorio, pasando por los medios de difusión más importantes para la época novohispana, así como las prácticas religiosas

⁴²⁷ Pedro Rojas, *Historia general del Arte en México II. Época Colonial...*, pág. 442.

⁴²⁸ Guillermo Tovar, *Miguel Cabrera: pintor de cámara de la reina celestial...*, págs. 80-81.

⁴²⁹ Carrillo, Abelardo. *El pintor. Miguel Cabrera* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1966). pág. 27.

⁴³⁰ *Ibid.*, pág. 29.

⁴³¹ Consúltense las obras de esos autores citadas aquí.

motivadas y alimentadas por dicha creencia, sumándole a ello las cuestiones artísticas de los pintores en el periodo de estudio; todo era importante para establecer el análisis de la pintura de Ánimas del Purgatorio que hoy día se encuentra en la Parroquia de San Andrés Apóstol, en el pueblo de San Andrés Ocotlán, del municipio de Calimaya, Estado de México. La pintura se encuentra en mal estado, rasgada, perforada y despintada en la parte baja y alta, así como en diferentes puntos esparcidos dentro del lienzo (véase imagen 1 en anexos).

Como nos lo deja saber Béliand, desde el siglo XVI, con la llegada de los franciscanos y el comienzo del proceso evangelizador en el altiplano central del actual territorio mexicano, se estableció la cabecera de doctrina de Calimaya, iniciando la fundación de la parroquia en 1557. En el año de 1580, la implantación franciscana tomó su configuración definitiva con las congregaciones de indios; la parroquia reunía dos cabeceras de pueblos de indios, matlatzincas y nahuas: Calimaya y Tepemaxalco. Para congregar a la población, fray Jerónimo de Mendieta hizo edificar una iglesia común para ambas parcialidades, con las advocaciones de San Pedro (para Calimaya) y San Pablo (para Tepemaxalco); a finales del siglo XVI los pueblos sujetos eran San Antonio la Isla y su barrio propio de La Concepción, San Miguel Chapultepec y su barrio de San Bartolomé Tlaltelulco, San Andrés Ocotitlan (hoy llamado San Andrés Ocotlán), San Mateo Mexicalcingo, San Lorenzo Cuauhtenco, Nativitas o Taximoro, La Asunción, Santiago Cuaxustenco y San Francisco Puchtla.⁴³²

Si bien no podemos datar la obra con precisión, pues no hay una firma de autor, fecha o algún indicio cronológico que nos indique los años exactos de elaboración, gracias a al soporte material, la época y el contexto religioso y artístico, podemos asegurar que la pintura ubicada en la Parroquia de San Andrés Ocotlán es un producto del siglo XVIII.

Respaldamos la aseveración anterior en que es una pintura de caballete, creada a base de la técnica de óleo sobre tela, con una paleta de colores que corresponde a la implementada para ese siglo. Así también, como lo mostraremos más adelante, obedece a un modelo compositivo convencional, y por lo que se refiere a la mano creadora, se deja ver que puede tratarse de una copia o una reproducción basada en imágenes familiares a todo el gremio de pintores. Sumándole a los anteriores argumentos, como ya se ha dicho con anterioridad, que

⁴³² Las cabeceras funcionaban como sedes de un área geográfica más extensa, formada de pueblos menores: los pueblos sujetos. Nadine Béliand, "Devoción cristiana y muerte: una aproximación a la mentalidad indígena en Nueva España...", págs. 475-476.

el siglo XVIII fue cuando los lienzos con temática del Purgatorio, así como el arte religioso en general, tuvieron un auge de encargos y compras.

Por último, no hay que olvidar la información de Béliand de que fue en ese siglo XVIII donde la piedad barroca y el culto a los santos se ve con mayor claridad en la comunidad de Calimaya. Gracias a Morera sabemos que los lienzos de ánimas más próximos geográficamente (los que se han estudiado, fuera de los de la Ciudad de México) datan de este mismo siglo (véanse las imágenes 10, 11, 12, 13, 14, 15 y 16 en anexos).⁴³³

Ayudando a lo anterior, conviene recordar que para el último siglo de la vida novohispana el aliento de los maestros europeos en el arte de la pintura repercute menos que en el pasado, siendo suficiente la pericia y los conceptos obtenidos en el taller, destacando la habilidad de repetir hábilmente.⁴³⁴ Lo que nos da argumentos para decir que la obra que nos compete, si bien más rustica en su elaboración y menos dotada de un pincel maestro, no pierde su valor como objeto de devoción y medio doctrinal.

Aunado a las representaciones del Purgatorio, hay una cuestión de vital importancia que Morera retoma puntualmente, esta se refiere al asunto de la Bula de Difuntos, ampliación de la Bula de la Santa Cruzada por parte del Papa Sixto V en 1594 para la Corona española (por su apoyo en la causa tridentina), estipulando que se daba en favor de las ánimas de los difuntos, quienes, cuando llegaran al Cielo, intercederían por el alma de sus benefactores, pues a los vivos les otorgaban la remisión de sus pecados y el alivio de las penas futuras del Purgatorio,⁴³⁵ y a los muertos un actuar sobre el alma en forma nominativa (la persona por quien se compra la indulgencia).⁴³⁶

Para los siglos XVII y XVIII, la creencia en el Purgatorio se asimilaría en la mayor parte del territorio novohispano, por lo cual había que mostrar la bula para promover su

⁴³³ Véanse los casos de Cacalomacán, Capulhuac, San Miguel Chapultepec, Santiago Cuahutlalpan, Tecamac, Tepotzotlán y Zinacantepec. Jaime Morera y González, *Las pinturas coloniales de ánimas del purgatorio...*, págs. 197, 199, 263, 299, 337 y 339. Las imágenes colocadas en la parte de anexos son tomadas de la obra Jaime Morera y González, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio. Iconografía de una creencia* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001), a la cual tuvimos acceso hasta el final de esta investigación, pero que mantiene la información de la fuente que hemos venido utilizando hasta el momento. Agradecemos a Erika González León por proporcionarnos una copia digitalizada de la obra.

⁴³⁴ Pedro Rojas, *Historia general del Arte en México II. Época Colonial...*, pág. 437.

⁴³⁵ Jaime Morera y González, *Las pinturas coloniales de ánimas del purgatorio...*, pág. 109.

⁴³⁶ *Ibid.*, pág. 112

compra. Por lo que, hacerla presente en las representaciones del Purgatorio era establecer una relación costo-beneficio.⁴³⁷

Técnicamente podía ser adquirida en cualquier lugar, algo demostrado en los Sumarios de la Bula establecidos en el Real Almacén, que marcaban, al final del virreinato, las cantidades disponibles de bulas:

- 1) De vivos (vendida a dos pesos) 10,004.
- 2) De vivos (vendida a un peso) 88,025.
- 3) De vivos (vendida a dos reales) 1,600,553.
- 4) De difuntos (vendida a cuatro reales) 102, 552.
- 5) De difuntos (vendida a 2 reales) 147,289.

Asume Morera que la mayoría se vendió, ya que la Tesorería del Arzobispado de México recibió por el expendio de las Bulas (entre 1774-1783) 721,007 pesos.⁴³⁸

Esta situación tiene similitud con el caso europeo, ya que Le Goff, estableciendo la consolidación del Purgatorio como creencia avalada por la Iglesia en el siglo XIII, nos recuerda que en el año 1300 el Papa Bonifacio VIII extendió el beneficio de la indulgencia plenaria a los difuntos, marcando un hito en la historia eclesiástica, pues parecía que el sumo pontífice revocaba toda pena de las almas del Purgatorio.⁴³⁹

Ahora bien, la pintura de San Andrés Ocotlán se inscribe dentro de una devoción o culto público, pues fue dirigida a una comunidad de fieles por su temática y forma de grandes dimensiones (no nos fue posible obtener sus medidas, pero, dentro de la Parroquia, ocupa gran parte del muro derecho en que se encuentra empotrada, viendo de frente al altar), aprovechada por los religiosos en su tarea doctrinal y pastoral. Muy posiblemente perteneció a alguna cofradía; por lo que, el tamaño condicionó la disposición pictórica y las figuras, y se utilizó para la promoción de las indulgencias, en especial la Bula de Difuntos.⁴⁴⁰

Asimismo, pertenece al modelo compositivo que Morera denomina como de Juicio Final con la Comunión de los Santos, pues para el periodo colonial la representación en las pinturas del Purgatorio con la temática del juicio fue la más difundida; también, el lienzo obedece a las generalidades establecidas para el género de pinturas al que pertenece: 1) la

⁴³⁷ *Ibid.*, 114

⁴³⁸ *Ibid.*, pág. 116.

⁴³⁹ Jacques Le Goff, *El Nacimiento del Purgatorio...*, págs. 379-380.

⁴⁴⁰ Jaime Morera y González, *Las pinturas coloniales de ánimas del purgatorio...*, pág. 129.

imagen del Purgatorio en el registro inferior, con ángeles y santos que sacan almas (obedeciendo a la creencia de la época) y 2) el registro superior mostrando la Gloria, el premio después de purgar los pecados, lo que entre ambos hacen un contraste entre la prueba y la obtención de la recompensa anhelada.⁴⁴¹ En medio de ambos registros se ubica uno intermedio, donde hace su aparición la imagen de San Miguel Arcángel, que corresponde a la representación del juicio, con su papel de psicopompo y pesador de las almas de los fieles difuntos, protector de la Iglesia, vencedor del demonio y jefe de las milicias angelicales, invocado a la hora de la muerte.⁴⁴²

Lo anterior no sorprende, pues por lo que hemos podido comprobar al observar las obras de grandes pintores novohispanos (Villapando y Correa), así como las obras ubicadas en Capulhuac, San Miguel Chapultepec, y la segunda en el caso de Zinacantepec, el modelo utilizado por el pintor de la obra que aquí tratamos fue basado en piezas de arte vistas con anterioridad.

Es significativo contemplar que, con la introducción de la noción del Purgatorio en el siglo XII, hay una revolución mental en el orden espacio-temporal de la visión cristiana del más allá, ya no se ve la muerte como el punto final,⁴⁴³ por lo que el juicio individual adquirió mayor relevancia, pues éste era donde se determinaría el paso de las almas al Purgatorio.⁴⁴⁴

La ausencia del Infierno en gran número de las pinturas novohispanas de Ánimas nos habla de la cercanía del Purgatorio con el Cielo (en su sentido espiritual y devocional), ya que se integraban las almas que allí moraban al “Cuerpo Místico de Jesucristo” (las Iglesias militante-vivos, purgante, y triunfante-los bienaventurados).⁴⁴⁵ La reciprocidad, entre los vivos y los muertos, promulgada y practicada, la hemos visto en los capítulos anteriores.

Hace unos instantes establecimos que nuestra pintura posiblemente fue una copia, sin que esto deba ser entendido en un sentido peyorativo o con la intención de quitarle valor alguno. Al observar el panorama artístico del siglo XVIII y los diversos lienzos que se encuentran geográficamente cerca (caso especial el de Capulhuac), podemos asegurar que la

⁴⁴¹ *Ibid.*, para la cuestión del culto público pág. 129, y para las composiciones y generalidades págs. 129-136.

⁴⁴² Juan Carmona, *Iconografía de los Santos* (Madrid: Istmo, 2003), pág. 328; Louis Réau, *Iconografía del Arte Cristiano: Iconografía de la biblia, Antiguo testamento*, Tomo 1, vol. 1 (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1995), pág. 66; Luis Monreal, *Iconografía del Cristianismo* (Barcelona: El Acentilado, 2000), pág. 357.

⁴⁴³ Jacques Le Goff, *El Nacimiento del Purgatorio...*, pág. 9-10.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, pág. 242.

⁴⁴⁵ Gisela von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España...*, pág. 184

pintura que se halla en la Parroquia de San Andrés Apóstol, en San Andrés Ocotlán, basó su composición, distribución de personajes y disposición del espacio material e iconográfico en pautas generales para este tipo de obras. Por lo anterior, comenzaremos haciendo la descripción de la obra y procederemos a compararla con la información que nos proporcionan Wobeser y Morera.

Es necesario aclarar que, aunque nuestra pintura comparta rasgos generales, o aún en el entendido de que fuese una copia (en el sentido de reproducción tomada tal cual de otra), ello no le resta ningún valor simbólico. Por lo cual, abordaremos sus representaciones pensando en el impacto que tuvo por sí misma.

En el registro inferior tenemos el Purgatorio (imagen 1 en anexos), este está habitado, en palabras de Morera, por ánimas con medios cuerpos, desnudas (salvo que porten algún atributo), cercadas por el fuego, de rostros resignados, arrepentidos o tristes (no con expresiones de terror o desesperación). Se muestran con los brazos sobre el pecho, manos juntas, separadas o extendidas hacia arriba, con gesto implorante, algunas siendo tomadas de la mano por algún intercesor, ángeles o santos, así como también sujetándose de los atributos o prendas de estos últimos. Las mujeres ocultan sus pechos con las manos o los cabellos (imitando la pose iconográfica de María Magdalena, con la mirada elevada pidiendo perdón, o hacia abajo, en forma de súplica). Reflejan una edad arquetípica de plenitud física, diversas en sexo y raza, vestidas con ropas blancas (estola celeste) cuando están por abandonar las llamas, y también pueden aparecer con forma de niños.⁴⁴⁶

Nos parece pertinente retomar las descripciones de Morera, pues concuerdan con nuestro caso. Así, en cuanto a los atributos de las ánimas, encontramos tiaras papales, mitras y cordones episcopales, birretes de clérigo, capelos cardenalicios, tonsuras, tocados de monja, coronas de reyes o condales, y la figura de una cabeza cubierta por un paño blanco y señalada por la Tau, todos variados en origen étnico y clase.⁴⁴⁷ La Tau, así como estar cercada por el fuego, en el lenguaje iconográfico representa al alma cautiva por sus propias faltas y penitencias no acabadas de cumplir, mencionada en el libro de Ezequiel con idéntico significado.⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ Jaime Morera y González, *Las pinturas coloniales de ánimas del purgatorio...*, págs. 141-143.

⁴⁴⁷ Jaime Morera y González, *Las pinturas coloniales de ánimas del purgatorio...*, pág. 139; Gisela von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España...*, págs. 188-190.

⁴⁴⁸ Jaime Morera y González, *Las pinturas coloniales de ánimas del purgatorio...*, págs. 125-126.

En nuestro caso, dentro de la sección del Purgatorio tenemos un total de 33 ánimas que apuntan al análisis de Morera. Sin embargo, hemos de destacar algunas cuestiones. Es significativo que, sujetada de la muñeca por un ángel, el ánima de un indio aparece al centro. Esto cobra sentido con la contextualización de los capítulos anteriores. Calimaya y sus pueblos sujetos eran poblaciones de indios, por lo tanto, que a primera vista resalte esta figura nos habla de los esfuerzos doctrinales por enseñarle plásticamente al indígena la promesa de salvación. De la mano de ello va la figura del otro indígena que aparece abajo, a su lado, y debajo de este último otra ánima de una mujer india.

Iconográficamente apreciamos en los tres una secuencia de las etapas o momentos de las ánimas. De abajo hacia arriba, las primeras dos reflejan el acto de fe mediante la oración. Están en lo más profundo del lugar, pero la del hombre mantiene sus ojos cerrados, con el rostro sereno, como quien aguarda fielmente su recompensa, la cual se refleja en la imagen que describimos al principio. De este mismo modo, la presencia de diversas etnias, rangos y sexos debieron hacer reflexionar al espectador sobre la igualdad de condiciones de las almas después de la muerte.

Otra aclaración es sobre el personaje que está marcado con una cruz en su cabeza. En nuestro caso, no se trata de una Tau, sino de una cruz potenziada. Recordando que esta es el símbolo de la Orden del Santo Sepulcro y de los ejércitos de las cruzadas, y que la Bula de la Santa Cruzada se extendió a los territorios de la Corona española, podemos argumentar que el ánima distinguida con este símbolo hace alusión a la idea sobre la ayuda que proporcionaban las indulgencias contra las penas del purgatorio

Refiriéndonos a las figuras celestiales, vemos al centro del Purgatorio dos ángeles que simulan sacar ánimas de las llamas, así como uno más en el extremo izquierdo, sujetando un alma vestida de blanco, a quien el ángel le muestra con una mano la parte superior, anunciándole la bienaventuranza. En general, junto con los situados en la parte media del cuadro, ningún ángel representa atributos particulares o ropas específicas que lo identifique con un rango superior. Van ceñidos de la cintura, con túnicas de tela o lino, calzando coturnos, de rostros serenos, hermosos y agraciados,⁴⁴⁹ pues se tenía la noción de que los ángeles accedían al Purgatorio para liberar las almas por mandato de Dios.⁴⁵⁰

⁴⁴⁹ *Ibid.*, págs. 147-149.

⁴⁵⁰ Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España...* pág. 197.

Réau nos habla de los ángeles. En general estos son vistos como instrumentos de la autoridad divina. “Así como una herramienta es una prolongación de la mano humana, ellos prolongan y acaban por remplazar en la iconografía a la Mano de Dios (*Manus Domini*)”.⁴⁵¹ También nos menciona que, dentro del pensamiento cristiano, los ángeles están al servicio de Dios como mensajeros, pero no solo transmiten consignas o amenazas, también toman acción, pues funcionan como un tribunal celeste donde hay cortesanos, guerreros y justicieros, siendo al mismo tiempo los ejecutores de la justicia de Dios.⁴⁵² Es relevante la información de que pueden ponerse al servicio de los hombres, en especial profetas, mártires y santos; su protección se extiende a los simples pecadores.⁴⁵³

En estos casos donde los ángeles se ven activos y realizando una acción precisa, podemos pensar en varias opciones de interpretación: 1) obedecen la voluntad de Dios de sacar del Purgatorio a aquellos limpiados por el fuego purificador; 2) ejecutan la justicia divina, que le da a cada pecador lo que se merece, en este caso la liberación después del castigo; 3) cada uno de los pecadores rescatados tiene la protección propia de su ángel guardián,⁴⁵⁴ quien lo ayuda a salir de aquel lugar; y 4) junto con los santos, interceden por los purgantes. Cualquiera que sea el caso, lo primordial en el asunto es que, en la imaginación colectiva de los novohispanos, estas criaturas accedían al Purgatorio (descendían) para sacar a las almas que hubiesen cumplido su condena.⁴⁵⁵

En cuanto a los santos que aparecen en la sección baja, encontramos la presencia en el extremo derecho de San Lorenzo, vestido de dalmática roja y sujetando una parrilla, símbolo de su martirio,⁴⁵⁶ tomando por la muñeca a un alma que lo ve agradecida, quien porta una tiara papal. Réau nos da a conocer dos aspectos fundamentales: 1) dentro de las varias leyendas sobre este diácono, se contaba que él descendía cada viernes del Cielo al Purgatorio

⁴⁵¹ Louis Réau, *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de la biblia. Antiguo testamento*, Tomo 1, vol. 1 (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1995), pág. 54.

⁴⁵² *Ibid.*, págs. 54-55.

⁴⁵³ *Ibid.*, págs. 55-56.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, pág. 56.

⁴⁵⁵ Gisela von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España ...*, pág. 214.

⁴⁵⁶ Louis Réau, *Iconografía del Arte Cristiano: Iconografía de los santos: de la G a la O*, Tomo 2, vol. 4 (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1997), págs. 257-258; Juan Carmona, *Iconografía de los Santos...*, pág. 286; Juan Ferrando, *Iconografía de los Santos* (Barcelona: Ediciones Omega, 1950) pág. 172; Luis Monreal, *Iconografía del Cristianismo...*, págs. 332-333

para rescatar un alma y 2) se le convocó desde el momento de su santificación contra el fuego.⁴⁵⁷

Se suma a ello lo dicho de este santo por parte de Santiago de la Vorágine⁴⁵⁸ en su obra *La leyenda dorada* (h. 1228-1298). En resumen, la leyenda apunta que Lorenzo es hecho diácono por el papa Sixto II, quien le confió el tesoro de la Iglesia. Ambos son perseguidos y hechos matar por el emperador Decio, por motivo de obtener dicho tesoro. Los pasajes narrados por De la Vorágine que nos interesan son los siguientes: 1) se manda que desnuden a Lorenzo y lo tiendan sobre una parrilla ardiente, martirizando por el fuego (aunque en el relato, el santo no toma una actitud de súplica);⁴⁵⁹ 2) en las narraciones de la vida del emperador San Enrique, el recopilador nos cuenta que, muerto este, unos demonios le cuentan a un ermitaño que en el juicio individual de Enrique se apareció san Lorenzo y con su copa de monedas hizo pesar más la balanza del lado de los actos buenos.⁴⁶⁰

En páginas posteriores, tomando los comentarios de San Máximo (o Ambrosio, porque no sabe a ciencia cierta a quien pertenece el texto citado) y San Agustín, dice de la Vorágine que el martirio del diacono español está por encima de otros porque fue de mucha acerbidad del dolor, por sus efectos y utilidades, por su constancia y fortaleza, y por su forma de soportar el tormento y salir victorioso.⁴⁶¹ Por ello exhorta a los católicos a seguir su ejemplo e imitar su fortaleza para las adversidades, en la magnanimidad y fervor de su fe y en su ardiente devoción.⁴⁶²

Por último, nuevamente retomando a Agustín y Máximo, dice que San Lorenzo soportó y extinguió cinco fuegos (del Infierno, las llamas materiales, concupiscencia, avaricia y odio criminal), esto debido a los tres tipos de fuego que llevaba en su interior (inmensidad de su fe, la fervorosa caridad y conocimiento perfecto y verdadero de Dios).⁴⁶³

Lo dicho sobre la vida del santo resulta relevante porque, las imágenes de ciertas figuras y personajes religiosos van dotándose a través del tiempo de atribuciones que surgen como resultado de la gestación de sus leyendas. Así, podemos explicarnos que la persona de

⁴⁵⁷ Louis Réau, *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de los santos: de la G a la O...*, pág. 257.

⁴⁵⁸ Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, vol. I (Madrid: Alianza Editorial, 2004), págs. 461-473.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, pág. 465.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, págs. 467-468.

⁴⁶¹ *Ibid.*, pág. 468.

⁴⁶² *Ibid.*, pág. 470.

⁴⁶³ *Ibid.*, págs. 471-472.

San Lorenzo este plasmada en un lienzo de ánimas. Se le ve como ejemplo de fortaleza ante los castigos. La idea de que pudo salir avante ante el fuego, su constancia y fortaleza ante los suplicios, el pensamiento de que, así como él, las almas del Purgatorio deben de aguantar la pena y el castigo con una actitud de pasividad, pues estar allí es limpiarse de lo mundano para acceder a la gloria de Dios, son latentes en nuestro lienzo de ánimas.

También, refiriéndonos al acto que San Lorenzo supuestamente llevó a cabo a favor de San Enrique, podemos asimilarlo con las visiones posteriores donde el peso de los pecados estará dentro de la iconografía del Purgatorio. El mito sirve como canalizador de la intervención del religioso, para finalmente ser adaptado a la potestad e injerencia que se le atribuyera con respecto a ese lugar.

Es importante notar que, en la representación de nuestra pintura, el diácono ayuda a salir de las llamas a un Papa (porta la triple corona papal), tomándolo por la muñeca. Dentro de la leyenda podríamos emparejar la escena con el apego que se menciona entre él y Sixto II. Hay que destacar que mientras el rostro del intercesor puede caracterizarse de severo y digno, el del ayudado se observa sonriente.⁴⁶⁴

En cuanto a San Francisco de Asís, ubicado al lado de San Lorenzo, (aunque podría tratarse de San Antonio de Padua como en el caso de la pintura de Capulhuac, pues sus atributos no son plenamente identificables ni el rostro esclarecedor), arrodillado, viste su sayal con cordón de tres nudos,⁴⁶⁵ sujetando por la muñeca un ánima que porta lo que parece ser una mitra obispal, y bajo de él, un alma de algún religioso aferrándose a su cordón. Como hemos visto, ello puede hacer referencia a los sufragios obtenidos por portar el hábito franciscano a la hora de ser enterrado o al poder salvífico del objeto en cuestión.

Dentro de la *Leyenda Dorada* encontramos fragmentos⁴⁶⁶ que sirven a nuestro propósito. En la vida del santo: 1) cuando es aprisionado por los perusinos, sin embargo, aguanta la cárcel y las penurias con felicidad y contento; 2) las palabras que Dios le dice: “si quieres conocerme en verdad, despréciate a ti mismo; procura preferir las amarguras a los deleites”; 3) su experiencia de acercarse a los leprosos; 4) al ver que unos demonios provocan

⁴⁶⁴ Desafortunadamente, por cuestiones de maltrato a la obra, el rostro mencionado tiene los ojos perforados, lo que complica su descripción.

⁴⁶⁵ Louis Réau, *Iconografía del Arte Cristiano: Iconografía de los santos: de la A a la F*, Tomo 2, vol. 3 (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1997), págs. 547-548.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, págs. 640-641, 643-644, 647 y 648.

estragos en Arezzo, manda a fray Silvestre que los ahuyente, quien lo hace en nombre de Dios y Francisco, trayendo paz al sitio; 5) el Diablo trata de engañarlo diciéndole que Dios no perdona a los que se matan en dura penitencia, y descubriendo el timo, procede a azotarse como penitencia; 6) un cardenal invita al santo a su mansión, en ella es azotado por unos demonios, y después le dice a su acompañante que el Señor así manda a corregir los abusos de los hombres; 7) al ser intervenido por un cirujano con fuego para curar sus ojos, Francisco dice al fuego que sea bueno con él, pidiendo a Dios, que mitigue el ardor de las quemaduras; 8) al incurrir en desobediencia un religioso, Francisco lo castiga haciéndolo aventar la capucha de su hábito a unas brasas, y después de prendida lo manda sacarla y colocársela nuevamente (el objeto sale intacto de las llamas).

En cuanto a las proezas que realizó ya estando muerto⁴⁶⁷ encontramos que: 9) en las exequias de una señora, esta se levanta del féretro y menciona que olvidó confesar un pecado, por lo que fue encerrada en una cárcel terrible, declarando que San Francisco le permitió volver a la vida para confesarse y obtener el perdón; 10) a un hombre que blasfemo contra el santo se le muere un hijo, pide disculpas y su hijo resucita, comentándole que ese mismo personaje, al morir, lo tomó de la mano y lo condujo de un camino lejano y oscuro hacia un hermoso jardín.

Como podemos observar en las leyendas de los santos, a lo largo de la Edad Media estos personajes históricos y religiosos adquirieron facultades heroicas.⁴⁶⁸ Fueron seres que podían intervenir tanto en vida como después de esta en los asuntos terrenales, gracias a su labor de intermediarios entre Dios y los hombres, haciendo milagros cuyo verdadero autor era la deidad. Nos queda claro que toda esa carga significativa no desapareció al caer el siglo XIV con el renacimiento, o en el XV con lo que llamamos la Edad Moderna.

En este caso, ver a Francisco en multitud de escenas pintadas referentes al Purgatorio no sorprende. Hemos observado que “en vida” se le atribuía la capacidad de dispersar a los demonios, simplemente con pronunciar su nombre. También en el santo se ve una figura partidaria de la más dura penitencia y disfrute del dolor como equivalente a la purificación del alma.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, págs. 649-650.

⁴⁶⁸ Jacques Le Goff, “Los lentos fundadores de Europa”, en *Hombres y Mujeres de la Edad Media*, coord. Jacques Le Goff (México, Fondo de Cultura Económica, 2013), pág. 12.

Recordando la índole del fuego purgante, es comprensible que el italiano fuera relevante en las cuestiones de la purificación, pues en los pasajes donde se menciona que vence el engaño del diablo a través del castigo corporal, en su enseñanza de apreciar las amarguras y no al deleite, cuando los demonios lo azotan y piensa que es designio de Dios, etc., entendemos que la Iglesia encontró en su figura a uno de los baluartes más importantes que representarían la mitigación del pecado a través de los castigos y la penitencia. Cosa similar a las ánimas purgantes que cumplen su respectivo castigo antes de ascender a la Gloria de Dios.

Dentro del listado que mencionamos anteriormente, hay varias escenas que nos dejan comprender mejor aún la conexión entre Francisco y el Purgatorio. Ya hemos visto que se entendió, y muchos pensadores y teólogos compartieron esa idea, que ese espacio podía compararse con cárceles o prisiones, y sus habitantes con carcelarios. Bueno, eso puede verse como el santo aprisionado por los purisinos; él lleva el encierro con felicidad y contento.

Hay ciertos lienzos donde se ve al padre de los franciscanos ejecutar su acción benéfica casi entre las llamas del Purgatorio.⁴⁶⁹ Lo que nos suena muy similar a su acción de convivir entre los leprosos. Si queremos arriesgarnos en alegorías, la lepra es una impureza del cuerpo que adolece, y sin importar ello, la intercesión del santo pudo curarla.

El pasaje donde un fraile es amonestado, tira su capucha y esta sale sin quemaduras, es una muestra del destino de las ánimas purgantes. En la anécdota se ve a Francisco sabiendo que nada pasará al objeto, dando la imagen de que el fuego solo ha servido para rectificar los errores cometidos por el religioso. Hemos visto que en la creencia las llamas del Purgatorio solo consumen los resquicios de las impurezas y pecados, dejando intacta el alma.

Por último, en la narración de la mujer y el chico que resucitan, la primera es autorizada por Francisco para revivir, confesar su pecado y posteriormente morir en perdón; antes de esto la susodicha estaba “en una cárcel terrible” (asimilación con el Purgatorio), de la que sale gracias al santo. Por su lado, el muchacho cuenta a su padre que “san Francisco lo tomó de la mano, lo saco de un lugar lejano y oscuro (nuevamente equiparable al Purgatorio) y lo hizo entrar en un jardín hermoso (el paraíso)”

⁴⁶⁹ Carlos Castro, “Devoción y arte en el siglo XVIII canario: Los cuadros de ánimas y los santos de la orden franciscana”. *Revista de Historia Canaria*, no. 185 (2003), pág. 38, <https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/22294/02%20%28Carlos%20Castro%20Brunetto%29.pdf?sequence=1>

Ambas acciones nos demuestran la carga simbólica de intercesión propia del santo de Asís. Así como al joven le da la mano, del mismo modo vemos en nuestra pintura cómo toma a un hombre de la muñeca para sacarlo de ese lugar “alejado y sombrío.” También en nuestro caso, se le ve haciendo la acción de dejar caer su cordón, como símbolo de intersección por las almas. O también podría entenderse como la acción de que vestir con el hábito franciscano a los difuntos les otorga una indulgencia en pos de disminuir los castigos del Purgatorio.

Una muestra clara de la intercesión de Francisco nos la da José Gómez de la Parra, cuando dice que, en cierta ocasión San Francisco bajó en forma de estrella, desde el Cielo hasta el Purgatorio, y al salir llevaba consigo a muchas ánimas, principalmente a las devotas de su orden.⁴⁷⁰ Con esto último podemos entender el papel de Francisco dentro de nuestra escena. Es curioso que los personajes a quien el santo ayuda en el lienzo de ánimas al que nos enfocamos sean religiosos. Uno porta una mitra obispal y el otro el birrete de los jesuitas.

Del otro lado, con una proporción de tamaño más grande, encontramos a San Nicolás Tolentino, representado con una estrella sobre su pecho, vestido con el hábito negro de la orden agustina, constelado de estrellas, con mangas anchas y un pequeño capuchón.⁴⁷¹ Este santo contaba con la atribución de las Ánimas del Purgatorio por parte de los agustinos.⁴⁷²

Por el tamaño y el lugar que ocupa respecto a las demás figuras de la pintura, podemos intuir que este santo es la figura principal dentro de nuestro lienzo. Se le puede observar de pie, con un rostro sereno y afable. Con ambas manos toma por las muñecas a dos ánimas para proporcionarles auxilio y sacarlas del Purgatorio. Alrededor de él podemos ver seis rostros (contando a las almas que ayuda), uno situado a su derecha (junto a su cabeza) y los otros a la izquierda, con una actitud de súplica reflejada en sus rostros. Finalmente, a sus pies se encuentra un personaje con el rostro agachado, que no le mira, con la posición de las manos en actitud orante (lo que podemos interpretar como la acción de las ánimas que le piden ayuda a este santo para salir prontamente).

⁴⁷⁰ La información no aparece completa en José Gómez, *Fundación y primer siglo. Crónica del primer convento de carmelitas descalzas en Puebla. 1604-1704*. (México: Universidad Iberoamericana, 1992), págs. 448-449., https://books.google.com.mx/books?id=SGJgStXN7PMC&pg=PA3&hl=es&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false; por lo tanto se confrontó el fragmento encontrado con lo retomado por Gisela von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España...*, pág. 203.

⁴⁷¹ Louis Réau, *Iconografía del Arte Cristiano: Iconografía de los santos: de la G a la O...*, págs. 443-444; Juan Carmona, *Iconografía de los Santos...*, pág. 346; Juan Ferrando, *Iconografía de los Santos...*, pág. 208.

⁴⁷² Gisela von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España...*, pág.203.

La figura de San Nicolás fue muy frecuente en los templos novohispanos, y a partir de finales del siglo XVII empezó a aparecer en mayor proporción en los cuadros de ánimas, pues fue considerado salvador de las almas del Purgatorio.⁴⁷³ Generalmente se le veía arrojando su cordón para rescatar las almas.⁴⁷⁴

En cuanto a su leyenda encontramos el siguiente pasaje, que nos habla de su potestad como intercesor de los purgantes. Estando en su celda se le apareció un fantasma (a veces se especifica que fue un pariente muerto), pidiéndole que dijese una misa por los muertos. Al principio el santo duda, poniendo excusas, pero cuando el fantasma le muestra las almas gemebundas que imploran compasión, San Nicolás accede y da la misa (algunos dicen que fue una semana de misas). Por último, las almas entran nuevamente a su celda y le dan las gracias.⁴⁷⁵

A ello se suma dos cuestiones relacionadas a su culto: 1) en algunos conventos agustinos europeos, se distribuía el “pan de San Nicolás” (al comerse mojado en agua se decía que ayudaba a los enfermos o las mujeres en parto; hundido en el mar calmaba las tempestades), y se creía que arrojándolo al fuego apagaba los incendios;⁴⁷⁶ 2) en la iglesia de San Agustín (Cádiz, España) se celebraban las siete misas de San Nicolás, derivadas del incidente narrado en su leyenda.⁴⁷⁷

Podemos entender por lo anterior que tanto en la Nueva España, España y en Europa, la figura de San Nicolás Tolentino fue recurrida por los fieles para aliviar las penas de la Iglesia purgante. En las dos cuestiones relacionadas a su culto vemos la forma en que en su nombre se creía podían extinguirse el fuego de los incendios, así como también las “siete misas” que llevan su nombre reflejan la importancia que la misa y las penitencias cobraron a partir de Trento para el auxilio de las ánimas del Purgatorio, pues hablamos de que el

⁴⁷³ Mariano Monterrosa y Leticia Talavera, *Las devociones cristianas en México en el cambio de milenio* (México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes -Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002), pág. 223.

⁴⁷⁴ *Ídem.*; Luis Monreal, *Iconografía del Cristianismo...*, págs. 365.

⁴⁷⁵ Louis Réau, *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de los santos: de la G a la O...*, pág. 443; Juan Carmona, *Iconografía de los Santos...*, pág. 345; Mariano Monterrosa y Leticia Talavera, *Las devociones cristianas en México en el cambio de milenio...*, pág. 225.

⁴⁷⁶ Louis Réau, *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de los santos: de la G a la O...*, pág. 443

⁴⁷⁷ Raquel Sigüenza y José María Collantes, “La devoción de las ánimas del purgatorio en Cádiz: dos hermandades para su estudio”, *Revista de Historia Moderna y Contemporánea*, no. 26 (2014): pág. 19, <https://revistas.uca.es/index.php/trocadero/article/view/2090/1910>

solicitante (junto con el oficiante) de esas misas tenía que guardar un ayudo a base de pan y agua (el día lunes, miércoles y viernes) u ofertar limosnas y rezos (para aliviar el ayuno).⁴⁷⁸

En la parte media, a las orillas del Purgatorio, aparecen dos doctores de la Iglesia, San Gregorio Magno, portando la triple corona papal y un libro en mano,⁴⁷⁹ que en el caso de las pinturas de ánimas podría representar la Bula de Difuntos, y San Agustín, con la mitra obispal y vestido de la misma forma que San Gregorio. El primero de los personajes le extiende el brazo a un alma (y en dado caso de que fuera la Bula de difuntos lo que sujeta, sería una alegoría a la compra de la indulgencia para ayudar a las ánimas del Purgatorio); el segundo doctor aparece auxiliando a un alma semidesnuda, que a sus pies está arrodillada, presentándole la salida de aquel lugar.

La escena nos da una idea clara de las potestades de San Gregorio, pues después del primer decreto de la existencia del Purgatorio, a su figura se le atribuyó la virtud de aliviar las penas y el sufrimiento de las almas que residen en ese sitio mediante la plegaria, cosa basada en dos pasajes de su leyenda.⁴⁸⁰ Estas dos escenas de “su vida” son las que hacen referencia a cuando celebra treinta misas seguidas en favor de la salvación de un monje que fue excomulgado, y a su intercesión por el alma del emperador Trajano.

Sobre esta última nos habla Santiago de la Vorágine, al referir que, al pasar por la basílica de san Pablo, accedió a esta y llorando y rezando pedía a Dios para que los pecados de Trajano fueran perdonados, a lo cual una voz le da la noticia de que eso ha sucedido.⁴⁸¹

En ambos casos, la acción intercesora del santo se pone de manifiesto, pero aún más importante, sale a relucir la eficacia e importancia que la oración tiene y la forma en la que esta puede contribuir en la salvación (uno de los postulados más acentuados en el Concilio de Trento). Estas ideas y leyendas se ponen de relieve en la creación de la misa gregoriana, y es por ello que a partir del siglo XVI a San Gregorio se le nombra patrón de las cofradías consagradas al alivio de las ánimas del Purgatorio.⁴⁸²

⁴⁷⁸ *Ídem.*

⁴⁷⁹ Louis Réau, *Iconografía del Arte Cristiano: Iconografía de los santos: de la G a la O...*, págs. 51-52; Juan Carmona, *Iconografía de los Santos...*, pág. 182; Juan Ferrando, *Iconografía de los Santos...*, pág. 172.

⁴⁸⁰ Louis Réau, *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de los santos: de la G a la O...*, pág. 48.

⁴⁸¹ Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, vol. I..., págs. 191-194.

⁴⁸² Celebración de treinta misas pidiendo por el reposo del alma de algún difunto. Louis Réau, *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de los santos: de la G a la O...*, pág. 48.

A ello se suma que en muchas de sus representaciones en el arte europeo se le vea, entre otras, en tres escenas: 1) liberando a las ánimas del Purgatorio, 2) al alma de un monje culpable, e 3) intercediendo por las ánimas del Purgatorio,⁴⁸³ a lo que se agrega que el arte postridentino lo representó también en acción de oración a Jesús (vinculándolo fuertemente a su papel de defensor del Purgatorio y la ayuda que las oraciones aportan a la salvación).⁴⁸⁴

En cuanto a San Agustín, para determinar su identidad, no hay un atributo específico que lo diferencie. Wobeser nos da una lista de ciertos santos que fueron venerados como intercesores de la Iglesia purgante en la Nueva España.⁴⁸⁵ Entre ellos, los doctores que destacan y cumplen con el requisito de ser obispos son: Buenaventura, Tomás de Aquino, Basilio el Grande, Juan Crisóstomo, Gregorio Nacianceno, Anselmo de Canterbury, Hilario de Poitiers, Gregorio de Tours y Juan Damasceno.

Excluimos a los padres del rito griego (Basilio, Crisóstomo, Nacianceno) debido a que su iconografía corresponde frecuentemente a la tradición bizantina, donde se les representa en forma de obispos (sin mitra), así como que no fueron muy populares en el arte occidental, normalmente aparecen los tres juntos y los dos primeros se veían segregados ante su homónimo católico San Gregorio Magno.⁴⁸⁶

En cuanto a los restantes santos, quedan descartados porque, si bien son considerados doctores, para nuestra pintura (por la posición y las vestimentas), podemos deducir que hablamos de los cuatro Padres de la Iglesia de Occidente. Y cumpliendo el requisito de haber sido obispo, solo nos quedan san Agustín de Hipona y San Ambrosio de Milán. En varias representaciones europeas, San Gregorio y San Agustín se representan juntos.

Sobre este santo, Le Goff⁴⁸⁷ lo señala como el padre del Purgatorio, pues aportó varios de los elementos capitales que conformarían al dogma. Fue él quien comenzó a sostener la eficacia de los sufragios en favor de los difuntos, explica su suerte después de la muerte, la posibilidad de su redención, la naturaleza del fuego purgador, define los tipos de pecados, entre muchas otras cuestiones que no abordaremos aquí, pues sería desviarnos demasiado.

⁴⁸³ *Ibid.*, págs. 51-52.

⁴⁸⁴ Juan Carmona, *Iconografía de los Santos...*, pág. 186.

⁴⁸⁵ Gisela von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España ...*, pág. 203.

⁴⁸⁶ Louis Réau, *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de los santos: de la A a la F...*, pág. 184; Louis Réau, *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de los santos: de la G a la O...*, págs. 55 y 175-176.

⁴⁸⁷ Jacques Le Goff, *El Nacimiento del Purgatorio...*, págs. 80, 82, 86 y 87-88. A quien interesa una cuestión más detallada sobre las posturas sobre San Agustín, véase este estudio de Le Goff, págs. 80-102.

Lo importante de ello es dar cuenta del sentido que tiene la figura de San Agustín dentro de las pinturas de Ánimas.

El registro medio de la pintura está dominado por la figura de San Miguel Arcángel, quien es la representación de mayor tamaño (propia de las composiciones de Juicio Final e Individual). Este sujeta por la mano a un alma (la más grande en proporciones del cuadro), ambos con los rostros calmos, serenos, uno mostrando la Gloria próxima y la otra en actitud de espera. En general, las almas en esta parte de la pintura portan sus vestiduras blancas, señal de que han sido purificadas y se dirigen al Cielo. Será sobre las atribuciones de esta figura donde nos explayaremos más, pues cómo se verá, su presencia fue fundamental en los lienzos de Animas en general, y en el nuestro en particular.

En el caso del Arcángel Miguel, retomamos las palabras de las escrituras,

En aquel tiempo surgirá Miguel, el gran Príncipe que se ocupa de tu pueblo. Serán tiempos difíciles como no los habrá habido desde que existen las naciones hasta ese momento. Entonces se salvará tu pueblo, todos los inscritos en el libro.⁴⁸⁸

Entonces se entablo una batalla en el cielo: Miguel y sus ángeles combatieron contra el Dragón. También el Dragón y sus ángeles combatieron, pero no prevalecieron y no hubo ya en el cielo lugar para ellos. Y fue arrojado el gran Dragón, la Serpiente antigua, el llamado diablo o Satanás, el seductor del mundo entero; fue arrojado a la tierra y a sus ángeles fueron arrojados con él.⁴⁸⁹

En cambio el arcángel Miguel, cuando altercaba con el diablo disputándose el cuerpo de Moisés, no se atrevió a pronunciar contra él juicio injurioso, sino que dijo: ‘Que te castigue el Señor’.⁴⁹⁰

Dentro del culto cristiano, los anteriores pasajes son algunas de las apariciones que el Arcángel San Miguel ha tenido en el canon bíblico. En el fragmento tomado del libro de Daniel, su imagen se nos presenta (en el contexto de los versículos que narran lo sucedido en el reinado de Ciro, rey persa) como la de aquél que ejerce la voluntad de Dios y que vela por el bienestar del pueblo cristiano, pues el Señor dice a Daniel: “Nadie me presta ayuda

⁴⁸⁸ “Daniel, capítulo 12, versículo 1 (Véase de aquí en adelante Dn 12:1)” en *Biblia de Jerusalén*, dir. José ángel Ubieta (México: Porrúa, 1998), pág. 1324

⁴⁸⁹ “Apocalipsis, capítulo 12, versículos 7-10 (Véase de aquí en adelante Ap 12: 7-10), en *Biblia de Jerusalén...*, pág. 833.

⁴⁹⁰ “Epístola de Judas, capítulo 9, (Véase de aquí en adelante Judas 9)” en *Biblia de Jerusalén...*, pág. 1815.

para esto, excepto vuestro príncipe Miguel”.⁴⁹¹ Cosa que se ve ratificada en la primera cita, como defensor de la humanidad (los creyentes) en un tiempo de angustia.

A esa imagen de guerrero de Dios se suma su triunfo contra las fuerzas malignas en Apocalipsis, ya que él, al mando de las cortes angelicales, derrota al Diablo, expulsándolo a la Tierra. Y en Carta de Judas, este nos habla de la disputa que tiene con Satanás por el cuerpo de Moisés, cumpliendo con su papel de protector de los hijos de Dios.

El propio nombre de esta criatura celeste nos habla de su importancia, pues proviene del hebreo mika’el, que significa “¿Quién como Dios?”, siendo considerado por las religiones cristianas como el más noble de los ángeles.⁴⁹²

Vemos que la imagen de San Miguel es la encarnación de la lucha del bien contra el mal, siendo el protector de la Iglesia,⁴⁹³ el vencedor del demonio, jefe o príncipe de las milicias angelicales, invocado a la hora de la muerte.⁴⁹⁴ Esa figura de guerrero, caballero, archiestratega, se verá reflejada en sus representaciones y atributos: larga túnica ceñida a la cintura, vestidura talar o alba, estola y a veces dalmática, coraza o armadura, ropas de alto dignatario; bastón rematado en cruz, espada (flamígera o recta), escudo o lanza.⁴⁹⁵

Otro atributo que los autores de la información anterior también mencionan, pero que separamos por la importancia que tiene el objeto con los temas de la muerte y los pecados de las almas, es la balanza. Bruneto nos dice que desde la Alta Edad Media a este arcángel se le ha encargado la tarea del pesaje de las almas a la hora de morir (la psicostasis), lo que convierte a San Miguel en el abogado de Cristo.⁴⁹⁶ El papel que desempeña es el de psicopompo (conductor de las almas el día del juicio).⁴⁹⁷

La psicostasis proviene del griego y hace referencia al peso del espíritu o la lucha del alma, procedimiento por el cual se determina la condenación o la salvación del alma. En esa

⁴⁹¹ Dn 10:20.

⁴⁹² Herbert Haag, A. van den Born y S. de Ausejo, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona: Herder, 2000), pág. 1248; W.R.F. Browning, *Diccionario de la Biblia: guía básica sobre los temas, personajes y lugares bíblicos* (Barcelona: Paidós, 1998), pág. 311.

⁴⁹³ Juan Carmona, *Iconografía de los Santos...*, pág. 328.

⁴⁹⁴ Louis Réau, *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de la biblia. Antiguo testamento...*, pág. 66; Luis Monreal, *Iconografía del Cristianismo...*, pág. 357.

⁴⁹⁵ Louis Réau, *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de la biblia. Antiguo testamento...*, págs. 67-68; Luis Monreal, *Iconografía del Cristianismo...*, pág. 257; Juan Carmona, *Iconografía de los Santos...*, pág. 328; Juan Ferrando, *Iconografía de los Santos...*, pág. 200.

⁴⁹⁶ Carlos Castro, “Devoción y arte en el siglo XVIII canario: Los cuadros de ánimas y los santos de la orden franciscana”..., pág. 33.

⁴⁹⁷ Louis Réau, *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de la biblia. Antiguo testamento...*, págs. 67-68.

consonancia, para el caso cristiano San Miguel figura como el psicopompo, quien se encarga de pesar las acciones en una balanza con dos platillos, donde se disponen las buenas y las malas acciones.⁴⁹⁸

Esta cuestión es aclarada por Joaquín Yarza, cuando nos dice que,

En sentido estricto, psicostasis significa peso del espíritu o soplo vital [...] es evidente que la intención principal está en la medida de las acciones positivas, a las que se concede un peso, comparada con las acciones negativas concebidas de idéntica forma [...] el alma está en juego, pero no es ella la que debe pesarse, sino los actos que ha realizado en tanto ha estado unida al cuerpo. Y de acuerdo con esto en el arte cristiano se encuentra muchas veces a San Miguel portador de la balanza, enfrentado a un diablo que intenta hacer trampa.⁴⁹⁹

San Buenaventura en su *Breviloquio*, séptima parte titulada “Del término por juicio final”, capítulo III nombrado “De lo que ha de preceder al juicio, como es la pena del purgatorio”, menciona en su punto uno y dos que la pena del Purgatorio y los sufragios de la Iglesia son preámbulos al juicio final.⁵⁰⁰ Sin embargo, dentro de la teología cristiana hay una diferenciación de los tipos de juicios. Para el caso de San Miguel, nos centraremos en dos.

El primero es el juicio individual o particular, que hace referencia a la acción de Dios de retribuir a cada uno según sus méritos, siendo juzgados todos, dando cuentas cada uno de sus obras inmediatamente después de la muerte.⁵⁰¹ En cuanto al juicio final o universal, alude al juicio definitivo de Dios sobre toda la raza humana después de la resurrección de los muertos.⁵⁰² Esto último puede observarse en libro del apocalipsis:

Luego vi un gran trono blanco, y al que estaba sentado sobre él. El cielo y la tierra huyeron de su presencia sin dejar rastro. Y vi a los muertos, grandes y pequeños, de pie delante del trono; *fueron abiertos unos libros*, y luego se abrió otro libro,

⁴⁹⁸ Laura Rodríguez, “La psicostasis”. *Revista Digital de iconografía medieval*, no 7 (2012), pág. 11, <https://www.ucm.es/data/cont/docs/621-2013-11-21-4.%20Psicostasis.pdf>

⁴⁹⁹ Cita tomada de Carlos Castro, “Devoción y arte en el siglo XVIII canario: Los cuadros de ánimas y los santos de la orden franciscana”..., pág. 33.

⁵⁰⁰ San Buenaventura, “Breviloquio”, en *Obras de San Buenaventura*, Tomo I, eds. León Amorós, Bernardo Aperribay y Miguel Oromi (Madrid: La editorial católica, S. A., 1945), págs. 501 y 503.

⁵⁰¹ Herbert Haag, A. van den Born y S. de Aulsebrook, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona: Herder, 2000), pág. 1048-1049.

⁵⁰² W.R.F. Browning, *Diccionario de la Biblia: guía básica sobre los temas, personajes y lugares bíblicos* (Barcelona: Paidós, 1998), pág. 267.

que es el de la vida; y los muertos fueron juzgados según lo escrito en los libros, conforme a sus obras.

Y el mar devolvió los muertos que guardaba, la Muerte y el Hades devolvieron los muertos que guardaban, y cada uno fue juzgado según sus obras. La Muerte y el Hades fueron arrojados al lago de fuego -este lago de fuego es la muerte segunda- y el que no se halló inscrito en el libro de la vida fue arrojado al lago de fuego.⁵⁰³

Añádase a lo anterior las observaciones realizadas por Philippe Aries a través de su trabajo iconográfico, que nos da a conocer que, si bien desde los primeros años de la Alta Edad Media las imágenes europeas ya representaban este pasaje apocalíptico, no había referencia al juicio ni a la condena; a partir del siglo XII a esas representaciones del tema se añadirá el juicio y el pesaje de las almas por parte de San Miguel.⁵⁰⁴

Esa imagen del arcángel que intercederá a la hora del juicio final, podemos ver que se transformará en la figura que intervendrá en el juicio individual, la condena del Purgatorio y el juicio final. Un claro ejemplo de ello es la anécdota que Jacques Le Goff toma de Rogerio de Wendover (monje de la abadía de Saint-Albans), que en el siglo XIII cuenta la historia de un campesino llamado Thurchill, donde su alma es llevada a una basílica, viendo, entre otras cosas

[...] al este de la basílica un gran fuego purgatorio por el que pasaban las antes de purgarse en otro purgatorio, éste glacial, un estanque enormemente frío [...] Finalmente, las almas pasan [...] a través de un puente de estacas y clavos acerados hacia la montaña del Paraíso. Vueltos al centro de la basílica [...] le hacen presenciar a Thurchill la operación y apartado del peso de las almas. En nombre de Dios procede a ello san Miguel arcángel, san Pedro y san Pablo. San Miguel hace pasar las almas completamente blancas por las llamas del fuego purgatorio y otros lugares de penalidad sin que estos les afecten y las conduce a la montaña del Paraíso. A las que están manchadas de blanco y de negro, san Pedro las hace entrar en el fuego purgatorio para purgarse allí entre las llamas. En cuanto a las almas negras del todo, las pesan entre san Pablo y el diablo. Si la balanza se inclina del lado de san Pablo, éste la lleva a purgarse en el fuego

⁵⁰³ Ap 20, 11:15.

⁵⁰⁴ Phillippe Aries, *Morir en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editoria, 2008), págs. 37-38.

purgatorio; si se inclina por el contrario del lado del demonio, éste se la lleva al Infierno [...]. Al aproximarse al atrio de entrada del monte de gozo advierte que san Miguel hace avanzar a las almas que aguardan con mayor o menos rapidez en proporción con el número de misas que sus amigos y la Iglesia universal hacen decir por su liberación. Después de esto recorre rápidamente las numerosas mansiones del monte paradisíaco con san Miguel como guía y termina dando una vuelta por el Paraíso terrenal.⁵⁰⁵

Gracias a estos relatos del siglo XIII, donde el Purgatorio ha sido reconocido como un lugar dentro de la escatología cristiana, vemos que, desde los primeros años de su estipulación en el Concilio de Lyon, Miguel estuvo estrechamente relacionado a los diferentes juicios. El juicio individual y la ida al Purgatorio son partes de un mismo proceso, donde esa rendición de cuentas se vuelve la causa del estado de las almas en aquel lugar.

En el pensamiento católico, cuando un cristiano muere, Miguel balancea el peso de sus buenas y malas acciones. Si su alma está limpia, accede al Paraíso; si está manchada por el pecado mortal, está condenado al Infierno. Pero si aquel peso demuestra que el alma tiene méritos, pero se encuentra manchada por los resquicios de la culpa y el pecado, es puesto a disposición de las penas purificadoras del fuego. En su parte séptima del *Breviloquio*, el índice de San Buenaventura marca el siguiente orden por capítulos en el tema de “término por juicio final”: 1) El juicio en general; 2) De lo que ha de preceder al juicio, como es la pena del purgatorio; 3) De lo que ha de preceder al juicio, son los sufragios de la Iglesia; 4) De lo que ha de acompañar al juicio, cual es la conflagración de los fuegos; 5) De lo que ha de acompañar al juicio, cual es la resurrección de los muertos; 6) De lo que ha de seguir al juicio, como es la pena infernal; 7) De la gloria del Paraíso.⁵⁰⁶

Vemos claramente que Buenaventura sitúa posterior a la muerte todas estas etapas. Pero lo más importante a destacar es la idea que deja ver entre líneas: muy probablemente toda la humanidad (a excepción de algunos que han llevado una vida ejemplar) habrá de pasar un tiempo bajo el fuego purificador. Como lo hemos mencionado en otros apartados de este trabajo, tanto en Europa como en la Nueva España, los creyentes tenían la idea de que, al partir de este mundo, les aguardaría una estancia en el Purgatorio. Por lo cual dejaban

⁵⁰⁵ Jaques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio* (Madrid: Alfaguara, 1981), págs. 340-341.

⁵⁰⁶ Véase la referencia de la nota 8 de este trabajo.

sus bienes a la Iglesia, querían ser enterrados dentro de las iglesias y lo más cercano al púlpito, pedían ser enterrados con el hábito franciscano, era miembros de las órdenes terceras, parte de alguna cofradía y dejaban estipuladas (si tenían el dinero suficiente) un gran número de misas.

La información anterior se conjunta con el hecho de que el movimiento contrarreformista impulso el culto a San Miguel, tomando como alegoría los sucesos del libro del Apocalipsis, donde el protestantismo tomó el lugar del dragón de siete cabezas y diez cuernos.⁵⁰⁷ En esa cuestión, podemos ver en la imagen del arcángel al guerrero defensor de la religión que combate las creencias protestantes, auxiliado con un nuevo escudo que la Iglesia le había otorgado, la creencia del Purgatorio.

El Purgatorio elevado a artículo de fe después del Concilio de Trento, Miguel con la atribución de la psicostasis, abogado de Cristo, guía de las almas de los muertos, y el estar presente a la hora de los juicios, componen en la imaginería religiosa y en la creencia popular de los feligreses el culto de la Iglesia Purgante al arcángel. Si este ángel estuvo relacionado desde sus orígenes bíblicos a los procesos de la muerte y el más allá, a lo largo de la Edad Media irá reafirmando su potestad a la hora del juicio final, y después su papel central en las penas del Purgatorio, para que a finales del siglo XVI se afiance esta concepción gracias a Trento y la Contrarreforma.

En nuestra pintura, la mano del artista ha intentado priorizar la cara salvadora de San Miguel. Lo cual se puede comprobar al prestar atención al panorama próximo que lo rodea, pues a sus dos extremos se ven un par de ángeles que prestan auxilio a otras almas, expresando así su rol como príncipe o líder de las legiones angelicales.

Debemos aclarar que esa idea tampoco es única de nuestro artista. Karina Oscariz nos hace saber que la devoción a San Miguel en la Nueva España se expresó a través de libros como: *El primer ministro de Dios, San Miguel Arcángel*, por Francisco García (1684), *Devoción y patrocinio de San Miguel*, por el padre Iván Eusebio Nieremberg (1643) o la *Narración de la aparición a Diego Lázaro en San Miguel El Milagro*.⁵⁰⁸

⁵⁰⁷ Louis Réau, *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de la biblia. Antiguo testamento...*, pág. 71.

⁵⁰⁸ Karina Ocariz, “La representación del bien y el mal en la obra de Luis Juárez. Análisis de las pinturas San Miguel Arcángel y El ángel de la guarda” (tesis de licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de México, 2022), pág. 105, <http://ri.uaemex.mx/handle/20.500.11799/112956>

El amor propio de San Miguel hacia la humanidad y el respeto que los cristianos debían a este personaje son expresados en la primera de esas obras. En la forma de ordenar su discurso el padre jesuita Francisco García titula un apartado como “Obligaciones que tenemos los fieles de amar, y servir a San Miguel”, y en un apartado anterior titulado “Es San Miguel justicia mayor de Dios” menciona,

Desea este piadossísimo Príncipe, que todos los hombres se salven: por ello dize en el Apocalypsi, que tiene las llaves de la muerte, y del infierno: y antes avia dicho, en la Ascension de Christo, á los Angeles que guardavan el Cielo, que arrancassen aquellas puertas eternas: mostrando con este modo de hablar metaphorico, que quiere el Cielo sin puertas, y el infierno cerrado con llave, porque desea, que todos los hombres entren en el Cielo, y ninguno cayga al infierno.⁵⁰⁹

Páginas más adelante, García menciona que es más necesario el favor del arcángel en la hora de la muerte.⁵¹⁰ Por lo tanto, podemos entender que ver a San Miguel sin los objetos propios de su representatividad, en nuestra pintura es con la intencionalidad de dejarle las manos libres para que pueda participar (en el contexto visual) del rescate de las almas.

En una gran variedad de pinturas de ánimas, San Miguel es el eje visual de cuadro, situado al centro, lo cual tiene un significado. Cuando el enfoque del punto de vista se hace panorámico y dejamos de prestarle únicamente a las partes cercanas al arcángel, para ver la obra completa, entendemos el papel que juega esta criatura en el destino de las almas.

Y con lo anterior no nos referimos únicamente a las de la Iglesia purgante. Si intentamos una interpretación más amplia, entendemos que San Miguel es también el conductor de las almas de todo el conjunto de santos que se encuentran insertos en la pintura. Cosa que puede ser contrastada con las palabras de García al decir que,

Despues de aver pronunciado San Miguel la sentencia en favor de los predestinados en el juyzio particular, presenta sus almas a la Santissima Trinidad, y las pone en la possession de la gloria; y assi dize la Iglesia en su oficio, que viene san Miguel con

⁵⁰⁹ Federico García, *El primer ministro de Dios. San Miguel Arcángel* (Madrid: por Juan García Infanço, 1684), pág. 26, https://books.google.com.mx/books?id=xXQUvBg4dJkC&pg=PA4&hl=es&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false

⁵¹⁰ *Ibid.*, pág. 38.

muchedumbre de Angeles, a quien ha entregado Dios las almas, para que las lleve al Parayso. Miguel llevo al seno de Abraham, las almas de los Patriarcas y Profetas, de Abraham, Isaac, Jacob, David, Juan Baptista, Joseph, y los demás que murieron antes de la muerte de Christo. El llevo al Cielo las almas de Pedro, Pablo, Estevan, Lorencio, y de todos los Apostoles, y Martyres y Confesores, y Virgenes [...] los braços de Miguel, fueron el carro triunfal en que subio al Cielo el alma de MARIA.⁵¹¹

Ya habíamos mencionado a Miguel como psicopompo, más esto no debe entenderse como la acción del propio ángel de conducir cada alma a su destino final, pues como dice García, una muchedumbre de ángeles lo apoyan en su tarea. Son las almas de unos cuantos, y aún más importante, de la propia “Madre de Dios”, quienes tienen la dicha o merecen el honor de ser conducidos al paraíso por él.

Eso es lo peculiar en este caso. Ver a San Miguel conducir un ánima cualquiera, no hay nada en ella que nos indique una santidad, algún objeto que nos hable de cualquier personaje bíblico o legendario. Simbólicamente se puede entender la escena desde el punto de vista teológico, pero visualmente habla de la deliberación del artista para dar a entender que Miguel puede contribuir personalmente a la conducción del alma de cualquier individuo.

El fragmento de la cita anterior también podría parecer anclado en el modelo dualista del Cielo e Infierno anterior al siglo XIII, ya que jamás se hace mención del Purgatorio en el escrito de García. No obstante, y como hemos visto con anterioridad, la idea de la unión del juicio particular y el Purgatorio ya estaba asentada. Pues San Miguel dicta sentencia a cada uno en su juicio particular (lo que quiere decir que se enfrenta a la posibilidad de pasar un tiempo en el Purgatorio).

Los autores abordados, que se encargan del estudio de este género de pinturas, han reconocido el papel de San Miguel, sin embargo, opinamos hacen falta más que unos cuantos párrafos de la importancia que tiene San Miguel dentro de este tipo de composiciones. Si bien es cierto que el tema principal son las penas en el Purgatorio, el arcángel jugaba un papel primordial que dotaba de sentido teológico a estas piezas artísticas.

Continuando con la sección media del lienzo, del lado izquierdo vemos la acción de dos ángeles que ayudan a un alma (arrodillada) a subir. El primero la sujeta del brazo y el segundo parece descender, tomándola por las manos, para ayudarla en su viaje. Al igual que

⁵¹¹ *Ibid.*, págs. 26-27.

la que se encuentra del lado derecho, ambas tienen la tonsura, y al estar arrodilladas en posición orante, da la impresión de un doble mensaje: 1) los hombres dedicados a la vida religiosa tienen más posibilidades de salir más rápido del Purgatorio y 2) la oración como sufragio efectivo por las almas de los difuntos.

Arriba y al lado de esos ángeles, encontramos la figura de San Juan Bautista, quien por lo general aparece en las pinturas de Juicio Final y está relacionado con el ministerio de Cristo en la Tierra, pero que no mantiene relación con el Purgatorio.⁵¹² Sin embargo, por el lugar que ocupa en esta pintura (en el registro medio), y recordando que este santo está relacionado con el bautismo (la purificación a través del agua), podemos establecer una relación entre el agua bautismal y el fuego purgador, pues como menciona Le Goff, este pertenece a la pareja fuego-agua yuxtapuesta en la tradición indoeuropea.⁵¹³

Habíamos señalado la importancia de la pintura de Capulhuac en relación con la obra que aquí nos concierne, pues como podemos observar, varios de los santos colocados en ella corresponden a los que se encuentran en el lienzo de San Andrés Ocotlán (con algunas modificaciones de espacio).⁵¹⁴ Así, podemos identificar del lado derecho (en el caso de Capulhuac dentro del Purgatorio, en el de nosotros fuera de él) a Santa Cristina de Lieja, arrodillada, con túnica talar y la cabeza cubierta por paño que cae sobre sus hombros, sosteniendo entre sus brazos una alma con las manos en posición implorante.

Arriba de ella, con otra alma entre sus manos, a quien le muestra la parte superior de la composición, está Santa Gertrudis, igualmente arrodillada. Esta santa parece extender su brazo en dirección a un ángel que aparenta descender para tomar el alma y conducirla al Cielo. Se le representa como abadesa de la orden de Cister, con un báculo habitualmente vuelto hacia dentro,⁵¹⁵ y era una imagen familiar para los novohispanos.⁵¹⁶ Desde el siglo XVII se le consideró como abogada de la buena muerte, atribuyéndosele poderes para evitar la condenación eterna, y en el siglo XVIII aparecieron las menciones explícitas en textos impresos sobre su intercesión en la salvación de los creyentes.⁵¹⁷

⁵¹² Jaime Morera y González, *Las pinturas coloniales de ánimas del purgatorio...*, pág. 161.

⁵¹³ Jacques Le Goff, *El Nacimiento del Purgatorio...*, pág. 19.

⁵¹⁴ Jaime Morera y González, *Las pinturas coloniales de ánimas del purgatorio...*, págs. 199-202.

⁵¹⁵ Louis Réau, *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de los santos: de la G a la O...*, pág. 29.

⁵¹⁶ Antonio Rubial y Doris Bieñko, "La más amada de Cristo. Iconografía y culto de santa Gertrudis la Magna en la Nueva España", *Anales del Instituto de investigaciones Estéticas*, no. 83, 2003, pág. 5, <https://www.analesiie.unam.mx/index.php/analesiie/article/view/2152>

⁵¹⁷ *Ibid.*, pág. 11.

Antonio Rubial y Doris Seño⁵¹⁸ señalan que Santa Gertrudis estuvo asociada desde la época medieval con la potestad de intervenir en la suerte de los difuntos. Rescatan la leyenda (descrita dentro de los escritos de la monja) que recapitula que una vez Cristo le hizo la promesa de que sacaría del Purgatorio a tantas almas como partes en que pudiera dividir una hostia en su boca (simbolizando la importancia de la eucaristía y la misa con el propósito de obtener indulgencias).

Del mismo modo, los autores señalan que sus biógrafos resaltaron los ejercicios que compuso para la hora de la muerte, las oraciones de sus devotos para obtener los favores de Cristo y de la Virgen durante la muerte, señalando que la caridad de la abadesa con las ánimas en pena fue tan grande que dedico ayunos, oraciones y penitencias en nombre de ellas. Así también, como una variante de las “misas de San Gregorio”, en la Nueva España se realizaron unas bajo el nombre de “misas de santa Gertrudis (censuradas por el Santo Oficio, porque en las misas se decía que Cristo le había prometido a Gertrudis que cualquier solicitud sería cumplida, con a la única condición de que fuese justa). Todo ello provocó que se le representara como santa intercesora en las pinturas de Ánimas del Purgatorio.

Sobre Santa Gertrudis y al lado un ángel encontramos a San Juan de Dios, quien se encuentra arrodillado y sujetando en su mano una granada (su atributo, como símbolo de resurrección o inmortalidad).⁵¹⁹ Nos dice Réau que fue un monje franciscano portugués, fundó un hospital en Granada, para el cual recogía limosnas en la ciudad con unos tarros suspendidos sobre cuello por una cuerda. Por su gran caridad, el arzobispo de Granada lo nombro Juan de Dios. Según su biógrafo, un día se le apareció la Virgen y San Juan, le colocaron una corona de espinas, entendiendo que estaba consagrado al sacrificio, y en otra escena trasporto a un moribundo a un hospital, ayudado por un ángel. Estuvo entregado a los pobres y es considerado patrón de los enfermos.⁵²⁰ Su aparición en la pintura se entiende al relacionarlo con los hospitales (ligados a las cofradías), los enfermos (gente muy cercana a la muerte), su ayuda al moribundo y su consagración al sacrificio.

Más arriba podemos observar a Santa Rita de Cascia, y a su lado derecho se encuentra otro santo arrodillado, a quien no se ha podido reconocer, pues como lo menciona el propio Morera, son difíciles de identificar aquellos que no cuentan con un objeto o atributo que

⁵¹⁸ *Ibid.*, págs. 40-41.

⁵¹⁹ Ignacio Cabral, *Los símbolos cristianos* (México: editorial Trillas, 1995), pág. 112.

⁵²⁰ Louis Réau, *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de los santos: de la G a la O...*, págs. 180-181.

permita establecer su persona.⁵²¹ En el caso de Santa Rita, sabemos que se trata de ella porque aparece con una espina (o herida) en la frente, que referencia el pasaje en que le pidió a Cristo ser partícipe de sus dolores y, desprendiéndose del crucifijo ante el cual oraba, una espina le hizo esa herida. Se le invoca en situaciones desesperadas.⁵²² Podemos entender que una de esos momentos es cuando las almas están en el Purgatorio.

Por último, nos queda la cuestión del registro superior, la Gloria. Morera establece que el modelo predilecto para representar esta parte en los lienzos de ánimas está tomado de la descripción que hace Roberto Belarmino en su obra *Los Cinco Opúsculos*. Los artistas siguieron (ya sea por propio conocimiento o basándose en las obras de otros artistas) dicho modelo: en la parte más alta la Trinidad (o Jesucristo), la Virgen María a su diestra, arcángeles, ángeles, los patriarcas, profetas, apóstoles, mártires valerosos, obispos, sacerdotes, monjes, ermitaños, confesores de todos los estados, las vírgenes, casadas y viudas.⁵²³

Como apreciamos en la pintura de San Andrés Ocotlán, la trinidad aparece de forma antropomorfa, con la disposición convencional.⁵²⁴ El Hijo a la izquierda y el Padre a la derecha (visto desde la perspectiva del espectador, pues si se toma con la perspectiva de la pintura, el Hijo está a la derecha del Padre, como lo dice el Credo católico), y en medio el Espíritu Santo. Los dos primeros están sentados, sosteniendo el orbe en sus manos, y el tercero en medio de otro orbe. Entre el Padre y el Hijo, a la altura de sus pies, se encuentra lo que podemos decir que es un serafín (los tipos de ángeles más próximos a la Divinidad).⁵²⁵

Al lado de Jesús se encuentra María (quien es la abogada predilecta de las almas),⁵²⁶ aparece coronada, y al lado del Padre podemos observar a San José, santo patrono de la Nueva

⁵²¹ Jaime Morera y González, *Las pinturas coloniales de ánimas del purgatorio...*, pág. 141. En esta cuestión es ilustrativo el caso de una Pintura de Juan Correa. Mientras Vargas Lugo y Victoria la denomina como Ánimas del Purgatorio con San Gregorio Magno, Morera hace lo correspondiente denominándola como Ánimas del Purgatorio con San Pedro; lo cual nos deja ver el problema de la identificación iconográfica de personajes, hasta en aquellos de grandes dimensiones y que son parte fundamental de la obra observada. Véase Jaime Morera y González, *Las pinturas coloniales de ánimas del purgatorio...*, págs. 227-229; y Elisa Vargas Lugo y José Victoria, *Juan Correa: Su vida y su obra*, Catálogo II, segunda parte..., págs. 369-370.

⁵²² Louis Réau, *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de los santos: de la P a la Z*, Tomo 2, vol. 5 (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1998), págs. 136.

⁵²³ Jaime Morera y González, *Las pinturas coloniales de ánimas del purgatorio...*, pág. 132,

⁵²⁴ *Ibid.*, pág. 154.

⁵²⁵ *Ibid.*, pág. 147.

⁵²⁶ *Ibid.*, pág. 155.

España⁵²⁷ (sujetando una azucena con el brazo que se lleva al pecho), arrodillado, con un alma a sus pies (también arrodillada), y a los lados de María y José, Santa Ana y San Joaquín, ambos arrodillados (padres de la Virgen María, parte de la familia de Jesús y de la representación de los Cinco Señores o en acompañamiento de la Santísima Trinidad).⁵²⁸ A los pies de María, Jesús y Dios vemos, en cada caso, dos querubines debajo de sus pies, simbolizando la sunción de la Virgen y la potestad de Jesús y Dios.

Obedeciendo al modelo de Belarmino, debajo de la Virgen vemos al grupo de los apóstoles, a quienes reconocemos por estar encabezados por San Pedro (anciano, calvo, barbado, portando las llaves del Cielo y de la Tierra),⁵²⁹ relacionado con el poder del Papa para conceder indulgencias.⁵³⁰

Siguiendo la comparación con el caso de Capulhuac, en ambas pinturas vemos, al centro (en la parte inferior de este registro), un coro de vírgenes con vestimentas blancas y del lado derecho a ellas encontramos un grupo de santos, de los cuales se puede identificar a San Vicente Ferrer, quien porta el hábito de los dominicos y a su espalda unas alas de ángel, que simbolizan su labor de conversor de los pecadores. Vicente fue penitenciario mayor en Aviñón y persuadió al anti Papa Benito XIII de renunciar a la tiara.⁵³¹

Sobre este santo, De la Vorágine nos cuenta en su leyenda que: 1) estando en la pontificada residencia de Aviñón, padeciendo de fiebres, Cristo lo visitó y recibió de él la tarea de predicar el Evangelio en las tierras de Occidente y anunciar la cercanía del día del juicio; 2) resucita a un niño descuartizado por su madre; 3) en Aragón convirtió a un grupo de prostitutas a través de su prédica y cuando los proxenetes que comerciaban con ellas intentaron matarlo, él se persignó con la señal de la santa cruz, con lo cual aquellos hombres se arrodillaron, soltaron sus armas y le pidieron perdón; y 4) su acción de convertir y bautizar 25,000 musulmanes en España y la conversión de 8,000 sarracenos.⁵³²

Estos datos nos permiten entender su aparición en las representaciones del Purgatorio. En primera instancia, resalta su contribución en el cisma religioso de los tres Papas, por lo que es comprensible su imagen dentro de una representación de un dogma estandarizado ante otro

⁵²⁷ *Ibid.*, pág. 161.

⁵²⁸ *Ibid.*

⁵²⁹ Ignacio Cabral, *Los símbolos cristianos...*, pág. 289.

⁵³⁰ Jaime Morera y González, *Las pinturas coloniales de ánimas del purgatorio...*, pág. 161.

⁵³¹ Louis Réau, *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de los santos: de la P a la Z...*, págs.328-329.

⁵³² Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, vol. II (Madrid: Alianza Editorial, 2004), págs.

cisma. Su tarea de anunciar el juicio, que, si bien no es el mismo juicio que el del Purgatorio, se sobreentiende por antonomasia. La resurrección del niño y las diversas conversiones y bautizos que realizó hacen pensar en el rescate y promesa de alcanzar el Cielo después de limpios los pecados. Por último, la oración con la que se libra de la muerte realza la potestad de dicha acción para liberar a las ánimas del Purgatorio.

Al lado de los apóstoles vemos a un ángel de rostro sonriente, quien sujetando un ánima por el costado (esta arrodillada, con la mano levantada y viendo a la Trinidad), señalando con un dedo la Gloria, como haciendo pensar en la obtención de la recompensa después de haber pasado la prueba del Purgatorio. Por último, junto a este ángel podemos observar dos santos más. La mujer es Santa Bárbara (mártir, con la torre y palma como atributos),⁵³³ y el otro no nos ha sido posible identificarlo. A esta santa la reconocemos porque tiene la pluma de su martirio y la torre.⁵³⁴ Réau nos describe en su leyenda el suplicio que sufrió en defensa de su fe y nos refiere que uno de sus patronazgos es contra el rayo y la muerte súbita.⁵³⁵ Esto último se vuelve relevante al relacionarlo con la información de que este tipo de muerte causaba un gran temor entre los novohispanos, pues era morir sin los exilios espirituales.

Si se observan las figuras de las almas que salen de la zona del Purgatorio, la colocación de las nubes donde se encuentran los santos, así como la acción de los ángeles del registro medio, podemos contemplar una narración pictórica en forma ascendente, a manera de escalones (mediante los pisos de nubes), lo que deja entender que, gracias a la intervención de las pléyades del Cielo, las ánimas de los difuntos pueden alcanzar más prontamente la salida del Purgatorio.

Otro detalle importante es que varios rostros, ya sean de las almas rodeadas por el fuego, los santos intercesores o los ángeles, fueron pintados para dirigir la mirada al observante. Ello nos habla de incluir a la persona que ve la pintura en la representación del Purgatorio. Vemos que a través de esa disposición se hace a uno participe de la comunión de los santos, el dogma del Purgatorio, e invita a los feligreses a reflexionar sobre su papel en el Cuerpo Místico de Cristo.

⁵³³ *Ibid.*, pág. 162.

⁵³⁴ *Ibid.*, pág.173.

⁵³⁵ *Ibid.*, págs. 169-171.

El caso de Capulhuac es demasiado ilustrativo para nosotros. Al contemplar ambas pinturas nos podemos dar cuenta no solo de que las dos se circunscriben al modelo compositivo de Juicio Final (algo de uso común por los artistas de finales del siglo XVII y el siglo XVIII, desde los más reconocidos y versátiles como lo son Cristóbal de Villapando, pero más frecuente Juan Correa por el número de pinturas de este género que forman parte de su repertorio, al igual que artistas de menor calidad como lo son los anónimos que pintaron el de Capulhuac y San Andrés), sino que, en estos dos lienzos, respecto a algunos personajes, estos están dispuestos de la misma forma, en los mismos lugares y con posiciones idénticas.

Fuera de ubicarse unos dentro o fuera del Purgatorio (el caso de la figura de Santa Cristina de Lieja) y de la corte celestial (Santa Gertrudis), la pintura de San Andrés podría tratarse de una copia, más descuidada en atributos (véase que en nuestro lienzo San Miguel carece de su divisa característica: *¿QUIS UT DEUS?* La bula que sujeta San Gregorio, en caso de ser la bula de difuntos y no su característico libro que le sirve de atributo, pues no muestra más que líneas onduladas que simulan escritura; San Francisco, si se trata de él y no de San Antonio de Padua, que no contiene un atributo que sea certero para su identificación).

Sim embargo, cabe la posibilidad que ambas partieran de otra que les sirviera como referencia. No es posible descartar posibilidades al no contar con las fechas exactas de su elaboración.

La pintura de Capulhuac es más rica iconográficamente por haberse elaborado en un formato de retablo fingido, con textos versificados que ayudaban a que los observadores que sabían leer atendieran mayormente a las exhortaciones de la Iglesia respecto a la muerte, el comportamiento moral, el destino que se creía recibiría su alma y el acto de contrición.⁵³⁶ No obstante, las palabras que el investigador dedica para la pintura de Capulhuac calzan perfectamente para referirse a la de San Andrés,

La pintura desarrolla eficientemente con imágenes la doctrina del Purgatorio y sin duda impresionaba y movía las conciencias de los fieles de Capulhuac a actuar acordes con sus enseñanzas [...] Los santos intercesores se involucran más con las ánimas que ayudan que en las demás pinturas estudiadas. La Bula de Difuntos aparece en las manos de San Pedro [en nuestro caso sostenemos que es San Gregorio] y es mostrada a una mujer [en la pintura de San Andrés es un hombre]

⁵³⁶ *Ibid.*, pág. 199.

que con una mano la toma y con la otra toma la mano del santo pues como consecuencia del efecto de la Bula, en la cual sin duda su nombre está escrito, sabe que ha llegado su hora de abandonar la hoguera. En el Purgatorio, además, están presentes todos los grupos que componían el variopinto panorama racial y estamentario de la Nueva España.⁵³⁷

Lo anterior esclarece puntualmente el caso de la pintura de San Andrés como producto artístico-cultural, que obedece a un pensamiento ideológico-religioso, que siguió y contribuyó a la formación de prácticas religiosas en pos de la salvación del alma ante la inevitabilidad de la muerte y la estancia del Purgatorio, todo ello asimilado en el pensamiento colectivo de los novohispanos.

Como lo establece Morera para el caso de Capulhuac, la pintura de San Andrés es un ejemplo claro de una representación del Purgatorio culminada, bien definida, completa. Sirvió en su momento para afianzar el dogma del Purgatorio, mover a los fieles al correcto comportamiento, contribuir a la venta de bulas, la fundación de capellanías y cofradías, el dictado de testamentos. En ella se ve concretada la doctrina tridentina referente al Purgatorio y al relacionarse con la de Capulhuac, es un claro ejemplo de la dinámica artística de la pintura en la Nueva España.

⁵³⁷ *Ibid.*, págs. 345-346.

Reflexiones finales

Después del largo recorrido que hemos llevado a cabo para llegar a la parte final de esta investigación, podemos aseverar las siguientes afirmaciones.

Es cierto que en las actas conciliares de Trento fue donde se ratificó la existencia del Purgatorio, las disposiciones respecto a las imágenes, la devoción a los santos y la cuestión de las indulgencias y los sufragios. Sin embargo, lo concerniente a la doctrina que debían enseñar los párrocos y la base para significar el Purgatorio se encuentra contenida en la Doctrina para Párrocos emanada del Concilio de Trento, abreviada y digerida para su mejor entendimiento por el grueso de la población novohispana en los catecismos de doctrina, como el del padre Jerónimo de Ripalda.

Asimismo, fueron los sermones, como lo ejemplifica el que analizamos en el capítulo dos de este trabajo, los que se encargaron de difundir a la feligresía las características de su culto, devoción y prácticas relacionadas directamente con el Purgatorio. También, son estos escritos los que daban información sobre el lugar, la forma, los sufrimientos, las ayudas y las características de ese espacio de la geografía universal.

Si bien, tanto Morera como Wobeser y Le Goff se apoyan en las narraciones de apariciones, los tratados teológicos y los escritos de clérigos para comprender la creación de ese espacio en el imaginario cristiano del más allá, cosa que no negamos y la cual nos parece correcta, el mismo autor francés recuerda que las cuestiones teológicas, así como los escritos de dicha índole (los discursos alambicados de intelectuales) no responden a la realidad de la sociedad, quedando fuera de sus manos y apenas si teniendo influencia sobre la concepción del Purgatorio de mantenían los fieles.⁵³⁸ De la misma manera, Wobeser advierte que, al basarse en esos escritos, su estudio va enfocado a los estamentos altos de la sociedad novohispana, la gente de las cortes, los eclesiásticos o gente que podía permitirse, por su poder económico, un mayor acercamiento a materiales que trataran más profundamente dichas cuestiones.⁵³⁹

Fueron principalmente la tarea catequística de los religiosos, así como la pastoral desde el púlpito, lo que le permitió a la población adquirir las nociones básicas sobre el dogma para poder interpretar, conforme la Iglesia, lo esperaba los mensajes de las pinturas

⁵³⁸ Jacques Le Goff, *El Nacimiento del Purgatorio...*, pág. 250.

⁵³⁹ Gisela von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España...*, págs. 11-14.

de Ánimas del Purgatorio. Esto resalta más si tomamos en cuenta el sitio donde se encuentra en la actualidad el lienzo que nos incumbe.

Béligand expresaba que, al tratarse de un pueblo de indios, San Andrés, sujeto a una cabecera de doctrina, Calimaya, las expresiones religiosas más complejas se introdujeron en tiempos posteriores (por ejemplo, en comparación con la Villa de Toluca). La piedad barroca de la que González y Peralta nos hablan para el siglo XVII en Toluca, mediante el estudio de los testamentos Béligand la sitúa en el caso de Calimaya para el siglo XVIII. Esto es un dato a resaltar, pues podría ser que, al comparar la devoción a nivel local de los diferentes pueblos alejados de los centros de poder político-religioso, entenderíamos desde una perspectiva diferente la proliferación de pinturas de Ánimas del Purgatorio en el último siglo de vida novohispana.

Ahora bien, en el terreno material y artístico, la pintura de San Andrés puede datarse del siglo XVIII, obedeciendo al modelo de tipo Juicio Final y (basado en la distinción de Morera) a una composición más compleja de las representaciones del Purgatorio (representando la corte celestial y la comunión de los santos).

Sin embargo, no ha sido posible establecer un autor, y aun de mayor peso, queda fuera de nuestras manos el poder asegurar que la pintura siempre estuvo ubicada dentro de la iglesia de San Andrés Apóstol, pues como se aprecia en la fotografía que pudimos recuperar, el formato en que está hecho el lienzo no corresponde a la arquitectura del recinto donde se encuentra empotrada en la actualidad.

Esto acarrea varias lagunas que deberán ser respondidas en futuras investigaciones, ya que, si se lograra ubicar espacialmente, y nos aseguráramos que perteneció a cualquier pueblo sujeto o a la cabecera de Calimaya, podríamos hablar de un estudio basado en una teoría de receptividad, pues conoceríamos las características específicas de la población que en su momento observara la pintura. Asimismo, ello arrojaría mayores certidumbres sobre las devociones de una comunidad, su religiosidad y su imaginario.

Otra aseveración que sostenemos es que, como pieza sacra, el lienzo cumple las funciones propias de esa concepción. Como vimos (cosa que reconoce Morera para el caso de Capulhuac), la pintura establece una interpretación detallada de la comunión de los santos, su ayuda ante las penas de las ánimas del Purgatorio, la compra de la bula de difuntos (de ser cierto, porque lamentamos no poder estar seguros si se trata de ella, debido a la mano no tan

hábil del artista), contribuyendo a la economía espiritual propia de la época, y su puntual mecánica de hacer partícipe al espectador gracias a las miradas dirigidas por los personajes.

Comprendemos que la pintura de *Ánimas del Purgatorio* de San Andrés Ocotlán es lo que algunos llamarían un sermón pictórico, una obra artística que contiene una representación acertada del dogma del Purgatorio.

Siguiendo esa idea vemos, al compararla con el lienzo de Capulhuac, y basándonos en la tradición copista de la época, las disposiciones de personajes, el formato, la composición y la cercanía geográfica que la pintura de San Andrés es una posible copia. Ello no en el sentido de inspiración como se le denominaría si habláramos de su seguimiento de obras como las de Juan Correa, sino en el sentido de plasmar casi idénticamente una imagen derivada de otra. Cosa muy frecuente dentro de la tradición novohispana de la pintura.

Por último, algo que nos causa inquietud, pero que no pudimos dedicarle mayor atención por tratarse de un tema que nos alejaría del propósito de esta investigación, es el caso de la identidad criolla y el arte. La pregunta que nos planteamos es ¿acaso este género de pinturas, al proliferar en el momento exacto de la gestión y consolidación del sentimiento criollo, no estarían íntimamente ligadas con ese sentimiento? ¿Los novohispanos, fuera de la devoción hacia el dogma del Purgatorio, no vieron en él un símbolo religioso de identificación como sociedad? Son interrogantes que necesitarían una respuesta.

Anexos



Imagen 1. Pintura de Ánimas del Purgatorio, Parroquia de San Andrés Apóstol, San Andrés Ocotitla, Calimaya, Estado de México. Imagen recuperada el 15 de agosto del 2023.



Imagen 2. Pintura de Ánimas del Purgatorio con San Miguel Arcángel (1680), Juan Correa, 2.50x4.00m, óleo sobre tela, Bautisterio de la Parroquia de la Asunción, Pachuca, Hidalgo. Imagen recuperada el 10 de diciembre de 2024, <https://www.flickr.com/photos/tachidin/6849027221>



Imagen 3. Pintura de Ánimas del Purgatorio con San Miguel Arcángel, Juan Correa, 3.30x2.20m, óleo sobre tela, Sotocoro del Convento de San Francisco, Tepeji del Rio, Hidalgo. Imagen recuperada el 10 de diciembre de 2024, <https://www.flickr.com/photos/tachidin/5298425692>



Imagen 4. Pintura de Ánimas del Purgatorio con San Miguel Arcángel, Juan Correa, 3.43x2.30m apróx., óleo sobre tela, Muro cabecero sur del transepto de la Parroquia de Santa María Magdalena, Tepetlaoxtoc, Estado de México. Imagen recuperada el 8 de marzo de 2020, en Gisela von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015), pág.



Imagen 5. Pintura de Ánimas del Purgatorio con la Trinidad (1704), Juan Correa, 1.80x2.50m, óleo sobre tela, Muro exterior izquierdo del coro de la Catedral de México, Ciudad de México. Imagen recuperada el 10 de diciembre de 2024, <https://www.flickr.com/photos/48208329@N05/6308126090>



Imagen 6. Pintura de Ánimas del Purgatorio con San Gregorio Magno (1704), Juan Correa, 1.80x2.50m, óleo sobre tela, Muro exterior del coro de la Catedral de México, Ciudad de México. Imagen recuperada el 10 de diciembre de 2024, <https://www.flickr.com/photos/tachidin/8148393050>



Imagen 7. Pintura de Ánimas del Purgatorio con San Miguel Arcángel, Cristóbal de Villalpando, óleo sobre tela, Parroquia de Tuxpan, Michoacán. Imagen recuperada el 8 de marzo de 2020, en Gisela von Wobeser, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015), pág.

191.



Imagen 8. Pintura de Ánimas del Purgatorio y Alegoría de la Preciosa Sangre de Cristo (siglo XVIII), Miguel Cabrera, óleo sobre tela, Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán, Estado de México. Imagen recuperada el 10 de diciembre de 2024, Mediateca del Instituto Nacional de Antropología e Historia, https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/pintura:2143



Imagen 9. Pintura de Ánimas del Purgatorio con la comunión de los Santos (siglo XVIII), 2.50x1.90m aprox., óleo sobre lienzo (mixtilíneo), Iglesia de Santa Prisca y San Sebastián, Taxco de Alarcón, Guerrero. Imagen recuperada el 8 de marzo de 2024, en Jaime Morera y González *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio. Iconografía de una creencia* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001), pág. 273.

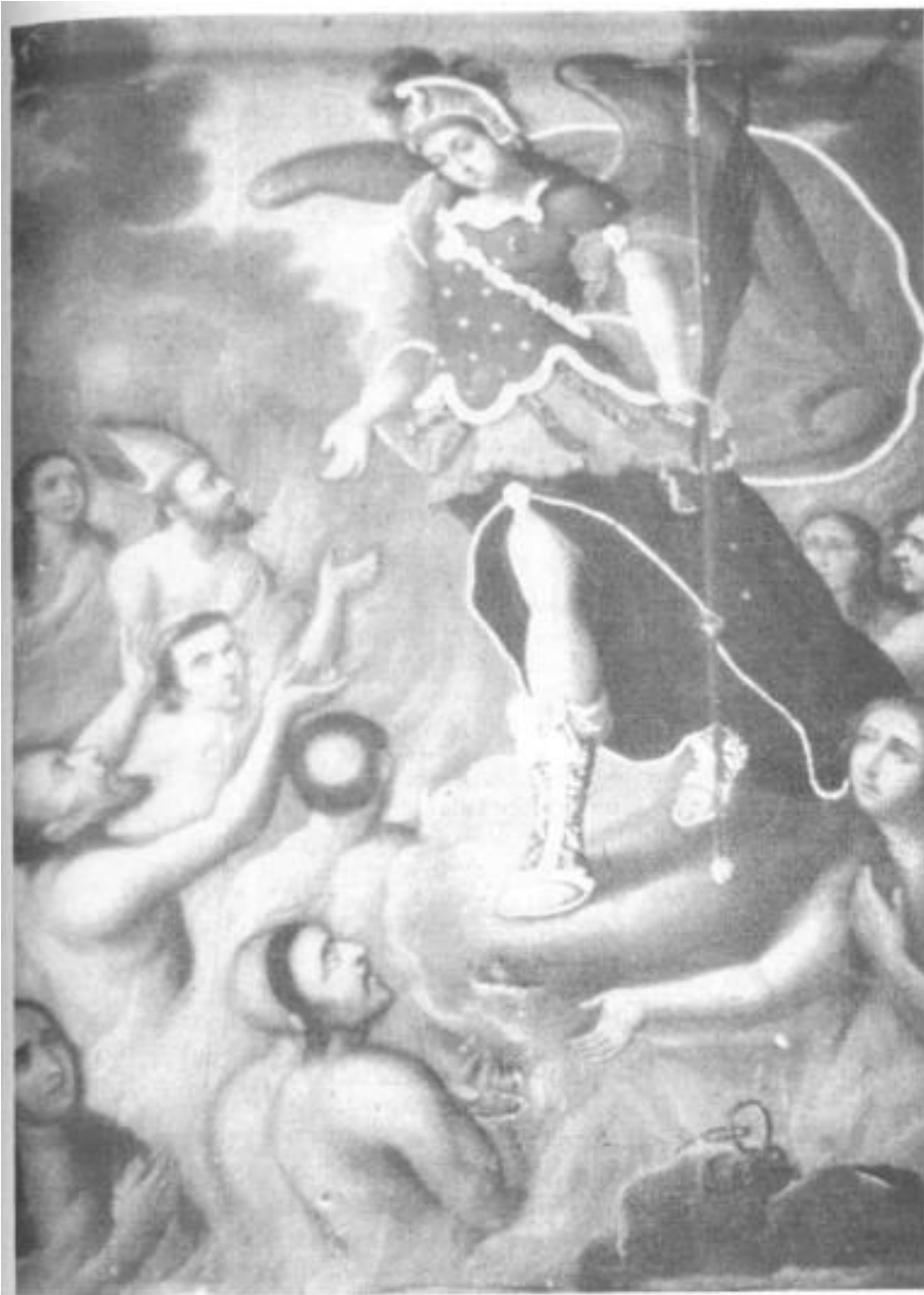


Imagen 10. Pintura de Ánimas del Purgatorio con la advocación de San Miguel (siglo XVIII), 2.20x1.50m aprox., óleo sobre lienzo, Parroquia de Cacalomacán, Estado de México. Imagen recuperada el 8 de marzo de 2024, en Jaime Morera y González *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio. Iconografía de una creencia* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001), pág. 185.



Imagen 11. Pintura de Ánimas del Purgatorio con la comunión de los Santos (siglo XVIII), 5.50x4.35m aprox., óleo sobre lienzo, Parroquia de Capulhuac, Estado de México. Imagen recuperada el 8 de marzo de 2024, en Jaime Morera y González *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio. Iconografía de una creencia* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001), pág. 189. Agradecemos a nuestra amiga Ximena Guadarrama Aguilar, habitante del municipio de Capulhuac, por proporcionarnos la fotografía de la pintura.



Imagen 12. Pintura de Ánimas del Purgatorio con la comunión de los Santos (siglo XVIII), 3.00x2.00m, óleo sobre lienzo, Parroquia de San Miguel Chapultepec, Estado de México. Imagen recuperada el 8 de marzo de 2024, en Jaime Morera y González *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio. Iconografía de una creencia* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001), pág. 245.

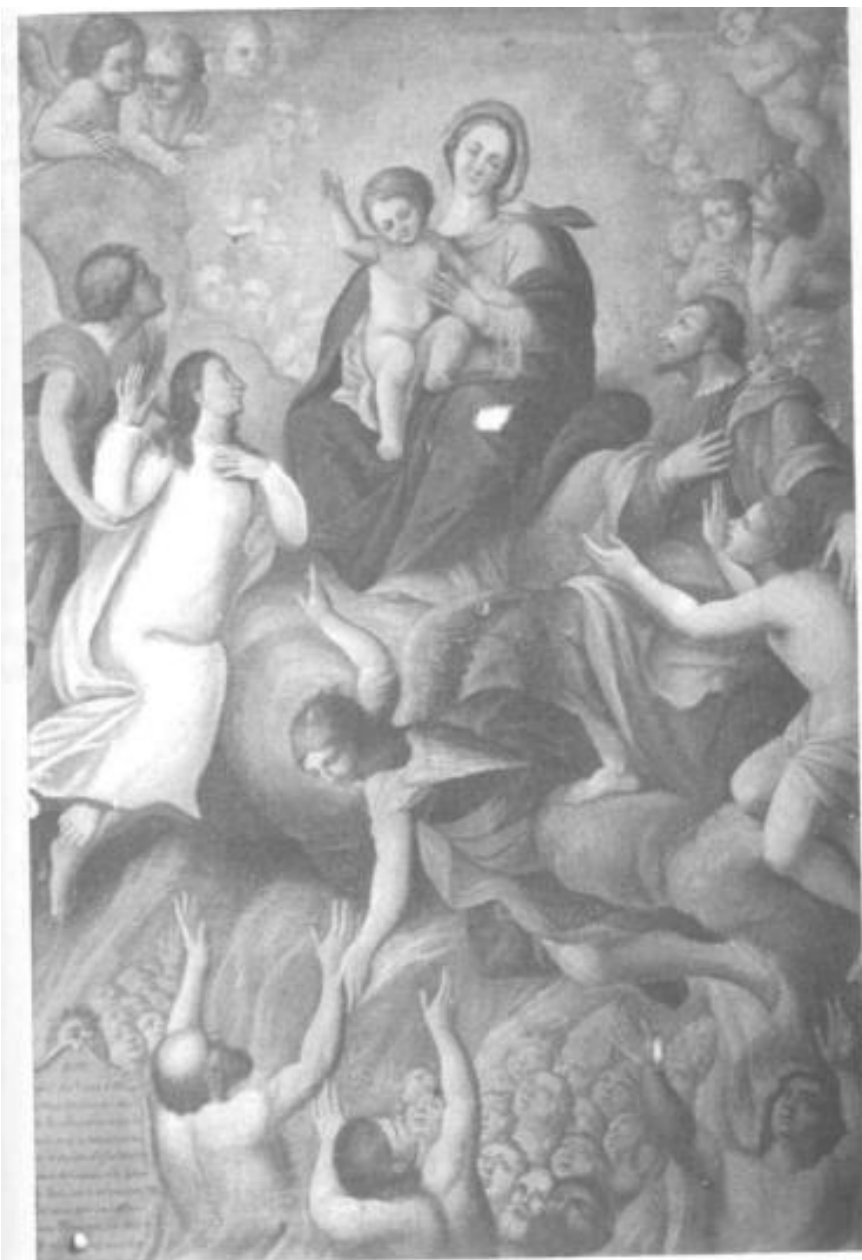


Imagen 13. Pintura de Ánimas del Purgatorio con la Virgen María (siglo XVIII), 1.24x1.70m, óleo sobre lienzo, Iglesia de Santiago Apóstol, Santiago Cuautlalpan, Estado de México. Imagen recuperada el 8 de marzo de 2024, en Jaime Morera y González *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio. Iconografía de una creencia* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001), pág. 247.



Imagen 14. Pintura de Ánimas del Purgatorio con advocación de varios santos y San Francisco (siglo XVIII), 3.00x2.00m, óleo sobre lienzo, Parroquia de San Miguel Chapultepec, Estado de México. Imagen recuperada el 8 de marzo de 2024, en Jaime Morera y González *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio. Iconografía de una creencia* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001), pág. 245.



Imagen 15. Pintura del Purgatorio (siglo XVIII), 0.50x1.30m aprox., óleo sobre lienzo, Ex Convento Franciscano, Zinacantepec, Estado de México. Imagen recuperada el 8 de marzo de 2024, en Jaime Morera y González *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio. Iconografía de una creencia* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001), pág. 318.



Imagen 17. Pintura de Ánimas del Purgatorio y Comunión de los Santos (siglo XVIII), 2.80x4.50m, óleo sobre lienzo, Ex Convento Franciscano, Zinacantepec, Estado de México. Imagen recuperada el 8 de marzo de 2024, en Jaime Morera y González *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio. Iconografía de una creencia* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001), pág. 328.

Referencias

- Alejos, Carmen-José. “El más allá en los concilios mexicanos del ciclo colonial, 1555-1771” en *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*, ed. Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2009), págs. 125-132, https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/503/503_04_08_MasAllaConcilios.pdf
- Aquino, Tomás de. *Suma contra los gentiles*, Tomo II, dir. Laureano Robles y Adolfo Robles (Madrid: La editorial católica, S. A., 1968).
- Argán, Giulio Carlo. “La retórica aristotélica y el barroco. El concepto de persuasión como fundamento de la temática figurativa barroca”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, no. 96 (2010), págs. 111-116, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=36915058005>
- Ariès, Philippe. *Morir en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*, trad. Víctor Goldstein (Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2008).
- Bazarte, Alicia. *Las cofradías de españoles en la Ciudad de México (1526-1860)* (Azcapotzalco: Universidad Autónoma de México, 1989).
- Béligand, Nadine. “Devoción cristiana y muerte: una aproximación a la mentalidad indígena en Nueva España. Los testamentos de la parroquia de Calimaya de 1677 a 1799”, en *Enfermedad y Muerte en América y Andalucía (Siglos XVI-XX)*, coord. José Hernández (Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2004), págs. 471-512, https://www.researchgate.net/publication/49135768_Devocion_cristiana_y_muerte_una_aproximacion_a_la_mentalidad_indigena_en_Nueva_Espana_Los_testamentos_de_la_parroquia_de_Calimaya_de_1672_a_1799
- Béligand, Nadine. “La ‘vecindad al cielo’: la población de Nueva España ante la ‘carrera por la salvación’”: en *Ritos y prácticas funerarias, discursos y representaciones de la*

- muerte. Un acercamiento multidisciplinario e intercultural*, coord. Nadine Béliand (Ciudad de México: Fondo Editorial Estado de México, 2021), págs. 225-245
- Bechtloff, Dagmar. *Las cofradías en Michoacán durante la época colonial: la religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural* (Zinacantepec: El Colegio Mexiquense-El Colegio de Michoacán, 1996).
- Biblia de Jerusalén*, dir. José ángel Ubieta (México: Porrúa, 1998).
- Borja, Jaime “La pintura Colonial y el Control de los sentidos”, *Calle14: revista de investigación en el campo del arte*, no. 5 (2010), págs. 58-67, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=279021514005>
- Bribiesca, María; Flores, Georgina. “El comportamiento ante la muerte en la Villa de Toluca a través de los Testamentos”, *Contribuciones desde Coatepec*, no. 20 (2011), págs. 47-74, <https://www.redalyc.org/pdf/281/28122309004.pdf>
- Browning, W.R.F. *Diccionario de la Biblia: guía básica sobre los temas, personajes y lugares bíblicos* (Barcelona: Paidós, 1998).
- Buenaventura, “Breviloquio”, en *Obras de San Buenaventura*, Tomo I, eds. León Amorós, Bernardo Aperribay y Miguel Oromi (Madrid: La editorial católica, S. A., 1945).
- Burke, Peter. *¿Qué es la Historia Cultural?* (Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2004).
- Burke, Peter. *Visto y no Visto. Uso de la Imagen como documento histórico* (Biblioteca de Bolsillo, 2005). <https://montevideo.gub.uy/sites/default/files/biblioteca/burkep.vistoynovisto.pdf>
- Cabral, Ignacio. *Los símbolos cristianos* (México: editorial Trillas, 1995).
- Callahan, William J. “Las cofradías y hermandades de España y su papel social y religioso dentro de una sociedad de estamentos” en *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonia*, coord. Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz (México: Universidad Nacional Autónoma de México: 1998), págs. 35-47.

- Carmona, Juan. *Iconografía de los Santos* (Madrid: Istmo, 2003).
- Carrillo, Abelardo. *El pintor. Miguel Cabrera* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1966).
- Castro, Candelaria; Calvo, Mercedes; Granados, Sonia. “Las capellanías en los siglos XVII-XVIII a través del estudio de su escritura de fundación”, *Anuario de historia de la Iglesia*, no. 16 (2007), págs. 335-347, [file:///C:/Users/cuent/Downloads/Dialnet-LasCapellaniasEnLosSiglosXVIIIXVIIIATravesDelEstudi-2293141%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/cuent/Downloads/Dialnet-LasCapellaniasEnLosSiglosXVIIIXVIIIATravesDelEstudi-2293141%20(2).pdf)
- Castro, Carlos. “Devoción y arte en el siglo XVIII canario: Los cuadros de ánimas y los santos de la orden franciscana”. *Revista de Historia Canaria*, no. 185 (2003), págs. 27-47, <https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/22294/02%20%28Carlos%20Castro%20Brunetto%29.pdf?sequence=1>
- Cervantes, Francisco. “Las capellanías en la Puebla de los Ángeles: una aproximación a través de los censos, 1531-1620”, en *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*, coord. Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz (México: Universidad Nacional Autónoma de México: 1998), págs. 173-189.
- Cervantes, Francisco; Cano, Silvia; Sánchez, M. Isabel. “Estudio Introductorio. Cuarto concilio provincial mexicano”, en *Concilios provinciales mexicanos. Época Colonial*, coord. María del Pilar Martínez (México: Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Históricas, 2004), pág. 1, https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/concilios/docs/4to_001.pdf
- Chinchilla, Perla. “La Republica de las letras y la prédica jesuita novohispana en el siglo XVII. Los paratextos y la emergencia del arte como sistema”, *Estudios de Historia Novohispana*, no. 41 (2010), págs. 79-104, <https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/17801/16980>

Cobarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la Lengua Castellana, o Española* (Madrid: Impreso por Luis Sánchez, impresor del rey, 1611), <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000178994&page=1>

“Concilio III Provincial Mexicano celebrado en México el año 1585. Aprobación Confirmación del Sínodo Provincial de México Sixto V, Papa para futura memoria”, en *Concilios provinciales mexicanos. Época Colonial*, coord. María del Pilar Martínez (México: Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Históricas, 2004), https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/concilios/docs/3er_002.pdf

Consuelo, María del; Hurtado, Alan. “Los sermones del purgatorio en el pensamiento novohispano”, *Vista Brevis. Revista electrónica de estudios de la muerte*, no. 8 (2016), págs. 78-92, <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/vitabrevis/article/view/8518/9302>

Corcuera, Sonia. *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)* (México: Fondo de Cultura Económica, 1994).

Cortez, Ángel. *El miedo a la condena eterna y el afán por la salvación del alma a través de los testamentos del Valle de Toluca 1600-1650* (tesis de licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de México, 2011).

Denzinger, Enrique. *El Magisterio de la Iglesia. Manual de Símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres* (Barcelona: Herder, 1997).

Diccionario de Autoridades, A-C; D-Ñ; O-Z, (Madrid: Gredos, 1996).

El Catecismo del Santo Concilio de Trento para los Párrocos, trad. Fr. Agustín Zorita (Madrid: Imprenta Real, 1785), http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080043258/1080043258_MA.PDF

El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento tr. Ignacio López de Ayala agregase el texto latino corregido según la edición autentica de Roma, publicada en 1564 (Madrid:

Imprenta Real, 1787),
http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080042744/1080042744_42.pdf

Fernández, Martha. *Artificios del Barroco: México y Puebla en el Siglo XVII* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990).

Fernández, Rosa. *Los impresos mexicanos en el siglo XVI: su presencia en el Patrimonio actual del nuevo siglo* (México: Centro Universitario de Investigaciones Bibliotecológicas- Universidad Autónoma Nacional de México, 2009),
https://ru.iibi.unam.mx/jspui/handle/IIBI_UNAM/L34

Ferrando, Juan. *Iconografía de los Santos* (Barcelona: Ediciones Omega, 1950).

Fraile, Isabel. “Influencias europeas en la pintura novohispana: el caso de Puebla”. *NORBA-ART*, no. 22-23 (2002-2003), págs. 119-135,
https://dehesa.unex.es/bitstream/10662/5902/1/0213-2214_22-23_119.pdf

García, Federico. *El primer ministro de Dios. San Miguel Arcángel* (Madrid: por Juan García Infanço, 1684),
https://books.google.com.mx/books?id=xXQUvBg4dJkC&pg=PA4&hl=es&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false

Gómez, José. *Fundación y primer siglo. Crónica del primer convento de carmelitas descalzas en Puebla. 1604-1704*. (México: Universidad Iberoamericana, 1992).
https://books.google.com.mx/books?id=SGJgStXN7PMC&pg=PA3&hl=es&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false

González, Gerardo. “Morir en el siglo XVII. Representaciones del ocaso de la vida terrenal entre los testadores del Valle de Toluca”, en *Ritos y prácticas funerarias, discursos y representaciones de la muerte. Un acercamiento multidisciplinario e intercultural*, coord. Nadine Béligand (Ciudad de México: Fondo Editorial Estado de México, 2021).

González, Gerardo. “Morir en el siglo XVII novohispano (representaciones sobre el ocaso de la vida terrenal entre los testadores de la Villa de Toluca)” en *Toluca cotidiana: arte, muerte y sociedad* (Toluca: H. Ayuntamiento de Toluca-Instituto Municipal de Cultura, Turismo y Arte, 2015), págs. 31-54.

González, Gerardo; Peralta, Marco Antonio. “La religiosidad popular novohispana en la Villa de Toluca durante el siglo XVII, vista a través de los testamentos”, *Contribuciones desde Coatepec*, no. 26 (2014), págs. 67-89, <https://www.redalyc.org/pdf/281/28131424005.pdf>

González, Manuel. *Trazo, proporción y símbolo en el arte virreinal: antología personal*, edit. Martha Fernández (México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas-Gobierno del Estado de Michoacán-Secretaría de Cultura, 2006).

Haag, Herbert; Born, A. van den; Ausejo, S. de. *Diccionario de la Biblia* (Barcelona: Herder, 2000).

Herrejón, Carlos. “La oratoria en la Nueva España”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad (Colegio de Michoacán-Zamora)*, no. 57 (1999), págs. 57-80, <https://colmich.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1016/290/1/HerrejonPereadoCarlos1994.pdf>

Jarquín, María Teresa. *Formación y desarrollo de un pueblo novohispano: Metepec en el Valle de Toluca* (Zinacantepec: El Colegio Mexiquense-H. Ayuntamiento de Metepec, 1990).

Jiménez, Rosa. *Análisis Iconográfico de la serie sobre la vida de San Ignacio de Loyola, de Miguel Cabrera* (tesis de licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de México, 2006).

Lagunas, Hilda. “La concepción de la muerte en México durante el virreinato”. *La Colmena*, no. 67-68 (2010): pág. 115-124, <https://www.redalyc.org/pdf/4463/446344469018.pdf>

Lamas, Victoria. “La fe en el arte sacro o el arte como expresión de la fe. El edificio sacro”, *Cuadernos de pensamiento*, no. 26 (2013), págs. 269-287, <https://www.redalyc.org/pdf/6937/693773294002.pdf>

Lavrin, Asunción. “Cofradías novohispanas: economías material y espiritual”, en *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonia*, coord. Pilar Martínez López-Cano,

- Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz (México: Universidad Nacional Autónoma de México: 1998), págs. 49-64.
- Le Goff, Jacques. *El Nacimiento del Purgatorio* (Madrid: Altea-Taurus-Alfaguara, 1989).
- Le Goff, Jacques. “Los lentos fundadores de Europa”, en *Hombres y Mujeres de la Edad Media*, coord. Jacques Le Goff (México, Fondo de Cultura Económica, 2013), págs. 9-17.
- Lomnitz, Claudio. *Idea de la Muerte en México* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006).
- López, Sergio. *Los libros devotos. Influencia del Catecismo del Padre Ripalda en la Guadalajara de los siglos XVII al XVIII* (tesis doctoral, Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas Universidad Autónoma Nacional de México, 2015), <http://132.248.9.195/ptd2016/abril/0743892/0743892.pdf>
- Lugo, María. “El purgatorio a través de los ‘ejemplos’ tridentinos y postridentinos y su difusión en nueva España”, en *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglo XVI-XVIII*”, ed. Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (México: Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Históricas, 2009), págs. 249-258, https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/503/503_04_15_ElPurgatorio.pdf
- Lugo, María. “Enfermedad y muerte en Nueva España”, en *Historia de la Vida Cotidiana en México: tomo II: La ciudad barroca*, coord. Antonio Rubial (México: El Colegio de México- Fondo de Cultura Económica, 2005), págs. 555-586.
- Lutero, Martín. “Controversia sobre el valor de las indulgencias. Las 95 tesis (1517)”, en *Lutero. Obras*, ed. Teófanos Egido (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006), págs. 62-69.
- Lutterroth, Armida. “Tecnologías del arte de la pintura en Nueva España”, en *Pintura Novohispana: Museo Nacional del Virreinato. Tepotzotlán I: siglos XVI, XVII y principios del XVIII* (Tepotzotlán: Asociación de Amigos del Museo Nacional del Virreinato, 1992), págs. 41-44.

- Manrique, Jorge Alberto. “El arte de la pintura novohispana en el siglo XVIII, en *Pintura Novohispana: Museo Nacional del Virreinato. Tepetzotlán II: siglos XVII, XIX y XX* (Tepetzotlán: Asociación de Amigos del Museo Nacional del Virreinato, 1994), págs. 21-27.
- Manrique, Jorge Alberto. “El trasplante de las formas artísticas españolas a México”, en *Actas del Tercer Congreso Internacional de Hispanistas* (México D.F.: El Colegio de México, 1970), págs. 571-580, https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/03/aih_03_1_065.pdf
- Manrique, Jorge Alberto. “La estampa como fuente del arte en la Nueva España”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, no. 50 (1982), pág. 55-60, <http://www.analesiie.unam.mx/index.php/analesiie/article/view/1138/1125>
- Martínez, María del Pilar. “Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)”. *Estudios de Historia Novohispana*. No. 46 (2012), pág. 201-204, <http://www.scielo.org.mx/pdf/ehn/n46/n46a7.pdf>
- Martínez, María del Pilar; García, Elisa; García, Marcela. “Estudio Introductorio. Tercer concilio provincial mexicano (1585)”, en *Concilios provinciales mexicanos. Época Colonial*, coord. María del Pilar Martínez (México: Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Históricas, 2004), págs. 1-27, https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/concilios/docs/3er_001.pdf
- Martínez, María del Pilar. “Las capellanías en la Ciudad de México en el siglo XVI y la inversión de sus bienes dotales”, en *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*, coord. Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz (México: Universidad Nacional Autónoma de México: 1998), págs. 191-209.
- Marulanda, Juan. “La ‘economía espiritual’ en Antioquía. Las funciones de las capellanías entre los siglos XVII-XVIII”, *HISTOReLo Revista de Historia Regional y Local*, no. 9 (2013), págs. 12-40, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=345832082002>

- Mayer, Alicia “El cielo, el infierno y el purgatorio en los sermones novohispanos”, en *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*, edit. Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila (México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2009), págs. 165-180, https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/503/503_04_10_CieloInfierno.pdf
- Maza, Francisco de la. *El pintor Cristóbal del Villalpando* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1964).
- Mejía, Karen. *Las cofradías en el Valle de Toluca y su relación con el crédito, 1794-1809* (Zinacantepec: El Colegio Mexiquense, 2014).
- Molina, Alonso de. *Doctrina Christiana, en lengua mexicana muy necesaria: en la qualse contienen todos los principales mysterios de nuestra sancta fee catholica* (México: en casa de Pedro Ocharte, 1578), <https://www.cervantesvirtual.com/obra/doctrina-christiana-en-lengva-mexicana-muy-necesaria--en-la-qualse-contienen-todos-los-principales-mysterios-de-nuestra-sancta-fee-catholica/>
- Monreal, Luis. *Iconografía del Cristianismo* (Barcelona: El Acanalado, 2000).
- Montero, Cyntia. “Capellanía: una de las prácticas religiosas para el más allá”, en *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonia*, coord. Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz (México: Universidad Nacional Autónoma de México: 1998), págs. 131-142.
- Monterrosa, Mariano; Talavera, Leticia. *Las devociones cristianas en México en el cambio de milenio* (México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002).
- Morera y González, Jaime. *Las pinturas coloniales de ánimas del purgatorio. Iconografía de una creencia* (tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999), https://repositorio.unam.mx/contenidos/las-pinturas-coloniales-de-animas-del-purgatorio-iconografia-de-una-creencia-94392?c=O33a3n&d=false&q=*&i=1&v=1&t=search_1&as=1

- Morera y González, Jaime. *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio. Iconografía de una creencia* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001).
- Mues, Paula. “Estampas y Modelos: copias, procesos y originalidad en el arte hispanoamericano y español del siglo XVIII”, *Libros de la Corte.es. Monográfico*, no. 5 (2017), págs. 96-118, <https://revistas.uam.es/librosdelacorte/article/view/7817/8120>
- Muñoz, Juan. “Las estrategias de la elite frente a la tierra y el cielo: capellanías en Colchagua en el siglo XVII”, en *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonia*, coord. Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz (México: Universidad Nacional Autónoma de México: 1998), págs. 155-171.
- Ocariz, Karina “La representación del bien y el mal en la obra de Luis Juárez. Análisis de las pinturas San Miguel Arcángel y El ángel de la guarda” (tesis de licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de México, 2022).
- Olmedo, Daniel. *La Iglesia Católica en la edad Moderna*, Volumen III de Manual de la Historia de la Iglesia (D.F.: Buena Prensa, 1963).
- Peralta, Marco Antonio. “El lenguaje piadoso en el valle de Toluca durante el siglo XVII a través del testamento: Una expresión de la religiosidad barroca”. *Estudios Históricos*, no. 11 (2013): págs. 1-22, <https://estudioshistoricos.org/11/art21.pdf>
- Po-chia Hsia, Ronnie. *El mundo de la renovación católica, 1540-1770* (Madrid: Akal, 2005).
- Ramírez, Arturo. “La retórica novohispana: origen, desarrollo y doctrina (Siglos XVII-XVIII)”, *Nova Tellus*, no. 1 (2012), págs. 149-165, <https://www.scielo.org.mx/pdf/novatell/v30n1/v30n1a6.pdf>
- Réau, Louis. *Iconografía del Arte Cristiano: Iconografía de la biblia, Antiguo testamento*, Tomo 1, vol. 1 (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1995).
- Réau, Louis. *Iconografía del Arte Cristiano: Iconografía de los santos: de la A a la F*, Tomo 2, vol. 3 (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1997).

- Réau, Louis. *Iconografía del Arte Cristiano: Iconografía de los santos: de la G a la O*, Tomo 2, vol. 4 (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1997).
- Réau, Louis. *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de los santos: de la P a la Z*, Tomo 2, vol. 5 (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1998).
- Reyes, Marina. “Actitudes y prácticas ante la muerte en la Nueva España”. *Vuelo Libre. Revista de Historia*, no. 2 (2015): págs. 53-60, http://www.vuelolibre.revistadehistoria.cucsh.udg.mx/sites/default/files/6_actitudes_y_practicas_ante_la_muerte_en_2a.pdf
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, trad. Ángel María Garibay (México: Fondo de Cultura Económica, 1986).
- Ripalda, Jerónimo de. *Catecismo y exposición breve de la Doctrina Cristiana* (Barcelona: Imprenta de Francisco Rosal H. de J. Gorgas, 1880), <https://es.scribd.com/doc/311746029/Catecismo-Ripalda>
- Rodríguez, Fernando. “La Oratoria Sagrada del Siglo de Oro y el dominio corporal”, en *Culturas de la edad de Oro*, dir. José María Díez (Madrid: Editorial Complutense, 1995), la referencia aparece incompleta en el sitio, por lo cual no pueden colocarse las páginas de las cuales se compone la el capítulo de la obra, <https://books.google.com.ec/books?id=r6XOnqDEP1cC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>
- Rojas, Pedro. *Historia general del Arte en México II. Época Colonial* (México-Buenos Aires: Editorial Hermes, 1981).
- Rojas, Teresa; Rea López, Leticia; Medina, Constantino. *Vidas y bienes olvidados: Testamentos indígenas novohispanos, vol. I* (México: Concejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología- Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1998).
- Romero, Manuel. *Miscelánea de Arte Colonial* (México: Reaseguros Alianza, 1990).

- Rubial, Antonio. *El cristianismo la Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión* (México: Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 2020), <https://es.scribd.com/document/502269112/El-Cristianismo-en-Nueva-Espana-Catequesis-Fiesta-Milagros-y-Represion-Antonio-Rubial-Garcia>
- Rubial, Antonio; Bieñko, Doris. “La más amada de Cristo. Iconografía y culto de santa Gertrudis la Magna en la Nueva España”, *Anales del Instituto de investigaciones Estéticas*, no. 83, 2003, págs. 5-54, <https://www.analesiie.unam.mx/index.php/analesiie/article/view/2152>
- Ruíz, Rogelio. “La pintura de la Nueva España en la segunda Mitad del siglo XVII y principios del XVIII”, en *Pintura Novohispana: Museo Nacional del Virreinato. Tepotzotlán I: siglos XVI, XVII y principios del XVIII* (Tepotzotlán: Asociación de Amigos del Museo Nacional del Virreinato, 1992), págs. 33-37.
- Sandoval, Martha. “Los caminos de la moda hacia Nueva España: comercio, personas, libros y papeles”, *Revista de Arte Ibero Nierika*, no. 11 (2017), págs. 7-25, <https://nierika.iberomex.mx/index.php/nierika/article/view/314/295>
- Santos, Angela. “Una aproximación económica y religiosa al funcionamiento de las capellanías de misas en la ciudad de Vélez 1720-1750”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, no. 1 (2012), págs. 45-75, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=407539691004>
- Sermones de las almas del Purgatorio, sacados de diversos, y graves Autores, por un Sacerdote Devoto de las mismas Almas. Obra utilissima para desempeño, y luz de los Predicadores, y aprovechamiento de los Fieles. Añádase a lo ultimo muchos, y escogidos Exemplos tocantes al Purgatorio. Sale a la luz. A expensas de un devoto de las Santas Almas* (Gerona: Joseph Brò, impresor del rey, 1767) <https://es.scribd.com/document/491022762/Sermones-De-Las-Almas-Del-Purgatorio-pdf>
- Sigüenza, Raquel; Collantes, José María. “La devoción de las ánimas del purgatorio en Cádiz: dos hermandades para su estudio”, *Revista de Historia Moderna y Contemporánea*, no. 26 (2014): págs. 1-25, <https://revistas.uca.es/index.php/trocadero/article/view/2090/1910>

- Soberón, Arturo. *Cristóbal de Villapando, el pincel bien temperado* (México: Circulo de Arte- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997).
- Taylor, William B. *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, vol. II, trad. Oscar Mazin y Paul Kersey (Zamora, El Colegio de Michoacán-Secretaría de Gobernación-El Colegio de México, 1999).
- Toussaint, Manuel. *Arte Colonial de México* (México: Universidad Autónoma Nacional de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1990).
- Tovar, Guillermo. *Miguel Cabrera: pintor de cámara de la reina celestial* (México: InverMéxico, 1995).
- Tovar, Rafael. “Presentación”, en *Juegos de Ingenio y Agudeza: La pintura emblemática de la Nueva España* (México: Museo Nacional del Arte-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994), págs. 9-10.
- Urrejola, Bernarda. “Este sermón es moneda de todo valor: La circulación de un saber de buena ley en la oratoria sagrada novohispana de principios del siglo XVIII”, *ActaLiteraria*, no. 43 (2011), págs. 61-77, <https://www.scielo.cl/pdf/actalit/n43/art05.pdf>
- Urrejola, Bernarda. *Retórica sagrada y representación de la Monarquía Católica en Nueva España (1621-1759)*, (tesis doctoral, El Colegio de México, 2013), <https://repositorio.colmex.mx/concern/theses/vq27zn66b?locale=es>
- Vargaslugo, Elisa. “Comentarios Iconográficos”, en *Pintura Novohispana, Museo Nacional: del Virreinato. Tepotzotlán I: siglos XVI, XVII y principios del XVIII* (Tepotzotlán: Asociación de Amigos del Museo Nacional del Virreinato, 1992), págs. 24-27.
- Vargas Lugo, Elisa. *Juan Correa: Su vida y su obra, Catalogo II, segunda parte* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1985).
- Vargaslugo, Elisa. “La expresión pictórica religiosa y la sociedad colonial”, en *Estudios de pintura colonial hispanoamericana* (México: Universidad Autónoma Nacional de México, 1992), pág. 9-27.

Velázquez, María. *Juan Correa, “mulato libre, maestro de pintor”* (México: Círculo de Arte-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998).

Wobeser, Gisela von. *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015).

Wobeser, Gisela von. “Las capellanías de misa: su función religiosa, social y económica en la Nueva España”, en *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonia*, coord. Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz (México: Universidad Nacional Autónoma de México: 1998), págs. 119-130.

Wobeser, Gisela von. *Vida Eterna y Preocupaciones terrenales: Las capellanías de misas en la Nueva España, 1600-1821* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005).

Vorágine, Santiago de la. *La leyenda dorada*, vol. I (Madrid: Alianza Editorial, 2004).

Vorágine, Santiago de la. *La leyenda dorada*, vol. II (Madrid: Alianza Editorial, 2004).