

**Universidad Nacional Autónoma de México**

**Facultad de Filosofía y Letras**



**Muerte y salvación.**

**Sociedad novohispana entre los siglos XVII  
y XVIII**

**T E S I S**  
Que para obtener el título de:  
Licenciado en Historia  
Presenta  
Javier Otaola Montagne

Asesora: Dra. Alicia Mayer González



México, D. F. FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS 2002  
COLEGIO DE HISTORIA



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**Muerte y salvación.**  
**Sociedad novohispana entre**  
**los siglos XVII y XVIII**

**Javier Otaola Montagne**

# Índice

<b>Introducción</b>	p. 5
<b>La muerte</b>	p. 13
La muerte como discurso	p. 13
Enfermedad, pecado y muerte	p. 19
Tres tipos de muerte	p. 31
Testamentos	p. 38
El caso de la Parroquia de la Santa Vera Cruz	p. 47
<b>La función solidaria de la muerte</b>	p. 53
El Purgatorio	p. 53
La solidaridad ultraterrena	p. 56
La solidaridad terrena	p. 66
Salvación, caridad y armonía social	p. 68
El camino de la salvación	p. 75
<b>Los esquemas de la salvación en una sociedad desigual</b>	p. 85
Entre el buen rico y el mal pobre	p. 85
Economía de salvación. Indulgencias y bulas	p. 91
<b>Conclusión</b>	p. 103
<b>Bibliografía</b>	p. 109

## Introducción

### 1.

La muerte es quizás el único destino común a todo ser humano.

Hoy en día la muerte se ha convertido para nosotros en un evento privado, personal. A un entierro sólo confluye un pequeño número de familiares y amigos del difunto. Salvo los grandes sepelios de algunas personalidades, ya sean políticos o artistas, las procesiones fúnebres y los velorios son más bien sobrios, a tal grado que pueden pasar desapercibidos para el resto de la sociedad. Las iglesias ya no tañen sus campanas para anunciar un sepelio, así como tampoco las calles se ven interrumpidas por el paso de procesiones que advierten sobre la muerte de algún vecino o un conocido. Estas manifestaciones, alguna vez tan profundamente enraizadas en nuestra cultura, han sido lentamente desplazadas de los espacios urbanos relegándolas a los barrios periféricos y a los pueblos rurales, y digo lentamente porque aún conviven algunos de estos elementos con las nuevas tendencias seculares.

Para la mayoría de la población, la muerte ha perdido en buena medida el peso religioso que antes la dotaba de un significado espiritual convirtiéndose entonces en un asunto material vinculado con frívolos trámites legales y fuertes gastos económicos. Sin embargo, a diferencia de lo que sucede hoy en día, la sociedad novohispana que transitó por los siglos XVII y XVIII no distinguía las fronteras entre lo religioso y lo terrenal, por el simple hecho de que para ella cada acto de vida podía ser en realidad un acto preparatorio para la muerte. Por paradójico que pueda sonar, hablar de la muerte es hablar de la vida y, como resultado de la prédica religiosa en torno al más allá, podemos decir que

en aquel entonces se sabía el sentido de la vida porque se conocía el sentido del morir\*.

## 2.

El tema de la muerte puede ser abordado desde muchas y muy diversas perspectivas: como parte de un discurso cargado de emociones que dirigía una elite religiosa al conjunto de sus feligreses; como una realidad tangible que formaba parte de la vida diaria y del paisaje urbano por medio de procesiones, sepelios, redobles de campanas o epidemias; como componente esencial de un cuerpo social que basaba gran parte de los actos de su vida diaria en los vínculos que los vivos podían estrechar con los muertos; como fuente de preocupación y miedo para la aristocracia y para las capas bajas, pues todos, en la medida de sus posibilidades, buscaban disponer de sus asuntos materiales y espirituales antes de llegar a la tumba.

En este trabajo me doy a la tarea de presentar un panorama integral de lo que significó la muerte para la sociedad novohispana siguiendo las líneas antes mencionadas. El marco temporal al que nos referiremos será el que comprenden los siglos XVII y XVIII, en los cuales las disposiciones del Concilio de Trento ya habían sido difundidas y eran, en buena medida, practicadas. Además, en estas fechas podemos notar un incremento en el número de impresos que hablaban concretamente de la salvación y de otras temáticas afines. No es casual que en dichos siglos haya cobrado más fuerza la idea del Purgatorio, ni que haya crecido el número de cofradías devotas a las ánimas que en él purgaban sus culpas y esperaban alcanzar la gracia eterna de la salvación.

Destaco en primera instancia el papel de la Iglesia, como normadora de conductas y de símbolos

---

\* Hans Küng, *El cristianismo. Esencia e historia.*, trad. Victor Abelardo Martínez, Valladolid, Trotta, 1997. p. 445.

mortuorios. En este sentido será analizado el discurso religioso en torno a la muerte como un elemento que, por un lado, atemorizaba al fiel con las minuciosas descripciones de los castigos y tormentos que sufrían los pecadores en el infierno y el Purgatorio, pero que por el otro, tranquilizaba a las conciencias con la promesa de que el trabajo organizado del cuerpo social ayudaría a todos a enfrentar la muerte y acceder a la salvación. Las situaciones de muerte que constantemente flagelaban a la población novohispana, llámense epidemias o desastres naturales, serán analizadas en apartados posteriores. Estas tragedias que afectaban a la sociedad en su conjunto echaban a andar toda una serie de complejas estructuras mentales y sociales que eran cuidadosamente vigiladas y orientadas por la autoridad religiosa.

Para finalizar el primer capítulo intento recrear la forma en que la muerte era experimentada por los fieles. Para estos fines revisé, entre otras fuentes, diversos documentos del Archivo Histórico de la Parroquia de la Santa Vera Cruz, en particular los libros de entierro, pues en ellos se solían registrar las causas de muerte, la condición social y étnica de los difuntos, e inclusive se anotaba si es que habían hecho testamento o recibido los sacramentos antes de morir.

También serán abordadas las actividades cotidianas que tenían como finalidad la preparación para la muerte. Estas actividades estaban vinculadas con el cuidado de la confesión final, la redacción de testamentos, la adquisición de bulas e indulgencias y la inscripción de las personas a una o más cofradías, desde donde podían realizar las cosas necesarias para la salvación y participar del ideal cristiano de fraternidad.

Fue necesario además el análisis de algunos elementos claves de la prédica religiosa, tales como el Purgatorio, ya que, como se verá, éste fue uno de los mecanismos que permitieron que el entramado social rebasara el mundo de los vivos y se enlazara estrechamente con el de los muertos. De esta interacción

resultaron vínculos solidarios que propiciaron un intercambio de intereses y favores que se manifestaban en obras de caridad y asistencia social, en la construcción o reparación de iglesias u hospitales, o en la manutención de sacerdotes, que lo mismo beneficiaron a la sociedad en lo espiritual, que a la Iglesia en lo material.

Por último, se estudió la forma en que la salvación operó en una sociedad que era profundamente desigual, y en la que el espacio de lo religioso convivió con el espacio del prestigio y el honor, valores medievales que se conservaron en la Nueva España. No hay que olvidar que estamos en plena época barroca, llena de contrastes, en la que a pesar de predicarse la pobreza evangélica como una gran virtud, se tenía desde la riqueza una posición privilegiada de acceso a la salvación. Estamos además ante la pujante mente barroca, siempre en debate consigo misma, deseando ser tan fiel a Dios como lo era al mundo. Por esta razón, los fieles hicieron del espacio religioso un lugar dinámico que les permitía rezar a solas o fundar grandes iglesias, hacer ayunos o sufrir mortificaciones a la vez que mandarse a hacer fastuosas procesiones al momento de la muerte. Si el lujo por el lujo mismo, y la riqueza, también por sí misma, estaban condenadas, había que hacer uso de ellas dentro del ámbito religioso para ostentar el poderío económico, social o político.

### 3.

Con el surgimiento de la historia de las mentalidades y de la demografía histórica, el interés por este tema ha cobrado fuerza, más aún desde la publicación de los estudios de los historiadores franceses Pierre Chaunu, Michel Vovelle y Philippe Ariès siendo quizás, este último, el autor del libro más ambicioso que se haya escrito en torno a la muerte desde una perspectiva histórica. No obstante, a pesar de que se ha dicho mucho acerca de la muerte, principalmente en

Europa, existen relativamente pocos estudios sobre el tema en nuestro idioma o desde nuestra particular experiencia novohispana. Esta carencia ya había sido señalada desde hacía unas décadas por Juan Pedro Viqueira y ha sido atendida poco a poco por importantes trabajos historiográficos que pretenden llenar dicho hueco.

El libro de la investigadora Verónica Zárate Toscano, *Los nobles ante la muerte en México*, recientemente publicado por El Colegio de México y el Instituto Mora, es quizás el primer gran intento por adentrarse en el tema. Como su nombre indica la obra analiza la forma en que la aristocracia novohispana enfrentaba dicho trance, haciendo gala de su status y su caridad como medios efectivos de prestigio en una sociedad que se preocupaba tanto por la salvación como lo hacía por la ostentación. Además el libro nos lleva de la mano por todos los ritos, ceremonias y demás pormenores que debían cubrirse para alcanzar una muerte cristiana o, dicho en términos de la época, una *buena muerte*, entre los que se encontraban el acompañamiento, la administración de los santos óleos, la vestimenta del cadáver, el lugar de entierro, el duelo y la celebración de las misas.

La obra de María Concepción Lugo Olín, aún en prensa, titulada *Una literatura para salvar el alma*, penetra en ese mundo poco explorado de los impresos de la época, ya sean sermones o libros de oración, manuales para testadores o bulas, y otros documentos más que encerraban la clave de la conducta solicitada a los fieles que pretendían alcanzar la salvación. Otros trabajos como el de María Isabel Terán Elizondo con su estudio sobre la obra de fray Joaquín Bolaños, *La portentosa vida de la muerte*, considerada como un antecedente de la novela hispanoamericana, o el de Ramón Kuri Camacho quien explora los intersticios de la soteriología novohispana nos ayudan a mirar nuestro tema de estudio desde perspectivas diferentes como lo pueden ser la literatura y la teología.

En lo que respecta a otros trabajos, muchos tocan el tema de manera indirecta como es el caso de aquellos que analizan a las cofradías, pues estas proporcionaban a la feligresía los canales necesarios para afrontar la muerte y practicar la caridad y la asistencia mutua. En este sentido destacaría en primera instancia el libro de Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos*, que además de hacer un meticuloso estudio demográfico de la parroquia de Santa Catarina en la ciudad de México, incursiona también en el análisis la piedad popular y la mentalidad de los fieles de aquella iglesia. Otro libro que centra su estudio en las cofradías es el de la historiadora Alicia Bazarte, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México*, que junto con la obra de Gisela von Wobeser, *Vida eterna y preocupaciones terrenales*, y el libro *Cofradías, capellánías y obras pías en la América colonial* que recopila artículos de diversos estudiosos del tema, nos dan luces en torno a la organización de una sociedad que buscaba prever y hacer frente a la muerte de la manera más ordenada posible.

Algunos otros libros como el del español Tomás Antonio Mantecón que analiza la piedad popular en Cantabria, el de Manuel Hernández quien realiza un estudio de las mentalidades en las islas Canarias del siglo XVIII, o el del argentino Antonio García-Abasolo son de gran utilidad pues aportan datos y experiencias que por un lado son paralelas a las que tuvieron lugar en la Nueva España, y por el otro nos ayudan a encontrar aquellos rasgos distintivos de la religiosidad y la piedad propias de estas tierras americanas.

Sin embargo, la mayoría de las obras antes mencionadas centran su atención en la nobleza por ser el estamento que más y mejores testimonios nos transmitió de sus actitudes frente a la muerte. Existe un gran número de testamentos que recogen las inquietudes y las intenciones de quienes los hacían, hay además registros de capellanías fundadas por miembros de la aristocracia o sermones fúnebres que, sobre encargo, podían redactar

los religiosos. Mas, siendo mi interés el de recrear de manera más general el panorama que rodeaba a la muerte, para poderla entender como una realidad vivida o *sufrida* tanto por la aristocracia como por las capas más bajas de la sociedad, como un discurso de poder de la clase sacerdotal e inclusive como un elemento cohesionador de una sociedad heterogénea y, por lo mismo, conflictiva como la novohispana, fue que me di a la tarea de recurrir a otras fuentes además de aquellas a las que acabamos de hacer alusión unas líneas más arriba. Ante la falta de bibliografía que respondiera a las interrogantes que esboqué para la investigación, fue necesario acudir a la fuente principal, aquella que encierran los documentos de primera mano, ya sea en forma de sermones, misales, libros de oración, actas de inquisición, estatutos de cofradías o libros de entierros y demás registros parroquiales. De tal manera que para realizar este trabajo consulté diversos documentos en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional, el Archivo de Notarías, el Archivo General de la Nación y el Archivo Histórico de la Parroquia de la Santa Veracruz.

#### 4.

Mi interés original, debo confesar, era el estudio de la salvación, como aspiración y preocupación central del ser humano, y como propuesta dogmática del catolicismo tridentino<sup>\*\*</sup>. Esto me llevó a excavar en las profundidades de un lenguaje teológico vivo, inmerso en polémicas y en discusiones en torno a la gracia, la fe o el libre albedrío y, aunque esto resultara atractivo en sí mismo, me alejaba un poco del interés principal que me había acercado al tema: el hombre y su búsqueda de la redención. Fue entonces cuando decidí darle un giro al trabajo y estudiar la muerte como premisa básica de la

---

<sup>\*\*</sup> Javier Otaola Montagne, "La idea de la salvación en la Contrarreforma," en *Formaciones religiosas en la América colonial*, María Alba Pastor, Alicia Mayer [coord.], México, Facultad de Filosofía y Letras, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000. pp. 63-80

salvación, después de todo, históricamente ella ha sido "el simbolismo constitutivo del cristianismo"<sup>\*\*\*</sup>, sin el cual el hombre no tendría necesidad de salvarse. Conforme la investigación avanzaba pude ver cómo la muerte en la Nueva España no era vista como un elemento antagónico de la vida, sino que, por el contrario, ambas hablaban un mismo idioma. Así fue que el estudio de la salvación me llevó a estudiar la muerte, y ésta, a su vez, a estudiar la vida.

En la época que corresponde a este estudio, dos eran los momentos ante los cuales la piedad popular se mostraba más interesada: el bautismo, que simboliza la entrada a la vida cristiana del recién nacido, y la muerte. Entre ambos momentos tenía lugar la vida del fiel que, según dictaba la Iglesia, estaría plagada de obstáculos que podían y debían ser vencidos si es que acaso se pretendía llegar al apacible puerto de la salvación. Resulta irónico que el presente trabajo se aboque a estudiar la muerte con la esperanza de conocer más de la vida de las personas, sin embargo esta no es la única paradoja a la que nos enfrentaremos ya que para realizar esta investigación, fue necesario revivir la historia para verla morir de nuevo.

Quisiera agradecer a la DGAPA y a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, por la beca que me fue otorgada, así como a los integrantes del seminario "La Contrarreforma y la organización corporativa de la sociedad novohispana", y en especial a Alicia Mayer por sus comentarios.

---

<sup>\*\*\*</sup> María Alba Pastor, "La organización corporativa de la sociedad novohispana," en *Formaciones religiosas, Ibid.*, p. 107.

## La muerte

Morir es deshacerte de este compuesto de cuerpo y alma. Morir es desbaratarse y caer en tierra este edificio y acabarse este ser. Morir es pasar de la estrecha Región del Tiempo al Reino amplísimo de la Eternidad. Morir es un despedirse para siempre de los Padres, Hermanos, Parientes, Domésticos, Amigos, Ciudadanos, en fin de todos los que quedan acá. Morir es un destierro perpetuo de todo este Mundo; y un despojo universal de todos los bienes que en él se estiman<sup>1</sup>.

## La muerte como discurso

La experiencia de la muerte en el discurso religioso está muy ligada a la visión del mundo que la religión católica se encargó de difundir. Heredero de la tradición medieval<sup>2</sup> y contrarreformista, el catolicismo novohispano siguió manejando elementos anti-seculares y de renuncia al mundo<sup>3</sup> que lo llevaron a pensar que la acción de las personas en la tierra era limitada y estéril, debido a que, en comparación con la eterna, la vida mundana no era más que un efímero abrir y cerrar de ojos. Era preciso pues, estar atentos a las cosas verdaderamente útiles y provechosas, en lugar de hundirse en banalidades o desperdiciar el tiempo en tareas que poco iban a favorecer en el más allá. Para vivir bien, indicaba una obra religiosa, “es menester trabajar mucho, y perder mucho tiempo que sería más útil emplearle en solicitar la salvación del alma”<sup>4</sup>. En

---

<sup>1</sup> Sebastián Izquierdo, *Consideraciones de los quatro novissimos del hombre: Muerte, juicios, infierno y gloria*, Roma, Por el Varese, 1672. pp. 12-13.

<sup>2</sup> Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, México, El Colegio de México - Fondo de Cultura Económica, 1994.

<sup>3</sup> Esta simbología no es propia del cristianismo. Podemos rastrear sus orígenes hasta Platón, Tales, Eurípides, Hesiodo, etc., e inclusive aún más atrás, en la visión, acaso pesimista, del hombre antiguo del campo. Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa (Siglos XVI y XVII)*, Madrid, Sarpe, 1985. (*Biblioteca de la Historia*, 10). pp. 147-151.

<sup>4</sup> Balthasar Bosch de Centellas y Cardona, *El triunfo de los santos, con un brevissimo compendio de sus vidas: para todos los dias del año, ilustrando con meditaciones y*

general los textos del Concilio de Trento, y el catecismo oficial estuvieron plagados de afirmaciones que señalaban la necesidad de vencer al mundo. Se hablaba en ellos de tres *cruellísimos enemigos*: mundo, carne y Satanás, y se advertía: “cosas son estas que deben procurar mucho los Párrocos se impriman en las almas de los fieles, para que se persuadan a menospreciar las [cosas] percederas, ya que es imposible haber felicidad en esta vida, donde somos, no ciudadanos, sino forasteros”.<sup>5</sup>

No es casual el uso del término *viador* en algunos escritos de la época, que en sentido estricto aduce a la persona que en esta vida aspira y camina hacia la eternidad. Nuestra estancia en la tierra sólo era apreciada por servirnos de tránsito a la “ciudad de Dios” y, por lo mismo, el mundo terreno era visto con indiferencia y rechazo, toda vez que en él se encontraban más obstáculos que oportunidades de acceder al Cielo. Algunos de los sermones predicados en la Nueva España reflejaban esta idea. El padre jesuita Antonio Núñez afirmaba que la tierra era un “valle de lágrimas donde la gente se ve expuesta a miserias y trabajos del alma, y cuerpo”<sup>6</sup>. Con un tono aún más pesimista encontramos en otro libro el siguiente mensaje: “Nacemos condenados a muerte, y expuestos a todas las penalidades, calamidades, y miserias, que en este mundo se experimentan.”<sup>7</sup>

El cuerpo humano era visto de manera similar. Ignacio Fiol le recordaba al pecador que no era más que

---

*avisos espirituales, que conducen a conseguir la perfección Christiana y nos enseñan a vivir según la Ley Evangélica*, Madrid, Antonio de Zafra, 1694. p. 45.

<sup>5</sup> *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos: ordenado por disposición de San Pío V*, trad. Agustín Borita, Madrid, Imprenta de la Compañía de Impresores y Libreros del Reino, 1860. p.123.

<sup>6</sup> Antonio Núñez, *Sumarias. Meditaciones de los que parecen más principales y eficaces motivos a la devoción, y socorro de las Benditas Almas del Purgatorio*, México, Viuda de Bernardo Calderón, Francisco Xavier de Morales y Salazar, 1726. p. 3. La edición consultada data de 1726. Podemos suponer que hubo ediciones anteriores ya que el decreto de aprobación de la obra es del 16 de octubre de 1676, sin embargo no se encontró ninguna edición anterior.

<sup>7</sup> Sebastián Izquierdo, *Medios necesarios para la salvación*, Sevilla, Imprenta de las Siete Revueltas, 1738. p. 24.

un “vaso de estiércol”, un manantial hediondo y putrefacto. A los fieles se les conminaba a pensar en la forma en que la materia corpórea se pudría al llegar el momento de la muerte. Ni siquiera en la enfermedad se debía tener más cuidado por el cuerpo que por el alma pues, de lo contrario, se estaría cometiendo un pecado de vanidad.

El discurso en torno a la muerte tenía la finalidad de conmover y provocar a la reflexión. Este propósito no era nuevo, lo que sí fue innovador fue el enfoque y los medios utilizados para difundirlo. Hablar simple y sencillamente de la muerte no bastaba para lograr una conversión tal y como se deseaba, había que hacer que el fiel pudiera ver la descomposición y oler sus fétidos gases para causar en él una verdadera transformación. Se buscaba mover a la persona en lo más íntimo de su ser. Siguiendo la idea postridentina y jesuítica se buscaba apelar a los sentidos para la mejor efectividad y recepción del mensaje, por lo tanto, la muerte aparecía retratada en sermones y en pláticas, se advertía de ella a los fieles durante la misa, las parroquias celebraban sepelios prácticamente todos los días del año y los sacerdotes hacían constantes llamados a sus feligreses para que estuvieran siempre preparados para tal momento. Como afirmaba un escrito anónimo de principios del siglo XVIII, “la muerte no da tiempo”<sup>8</sup> y, por lo mismo, los fieles eran frecuentemente alentados a meditar sobre los cuatro novísimos, a saber: muerte, juicio, infierno y gloria. Los jesuitas eran expertos en la difusión de este tipo de planes. Sus “actos de contrición”, realizados durante la noche con grandes y silenciosas procesiones, intensificaban los temores de la

---

<sup>8</sup> Anónimo, *Dificultad imaginada. Facilidad verdadera. En la práctica de testamentos reducido a ocho documentos en que se manifiesta la facilidad con que se pueden tener en sana salud otorgados los testamentos: se ponen patentes las tentaciones diabólicas que los retardan; se dan los remedios de las dificultades; y se expresan las reglas que facilitan su disposición y otorgamiento. Ordenada por un devoto del bien común espiritual y temporal de los prójimos, de profesión jurista, experimentado en Reales Audiencias con continua ocupación de muchos años de abogacla y lo dedica a Christo Nuestro Señor crucificado.*, México, viuda de Miguel Ribera Calderón, 1714. p. VIII.

gente al crear un ambiente lúgubre que “provocaba en los asistentes gritos de perdón y golpes de pecho”<sup>9</sup>.

No obstante, para los novohispanos, la certidumbre de la muerte no era sólo una verdad de fe, sino una experiencia cotidiana. En las vecindades, en los jacales de los barrios más pobres, y aún en las casas de los terratenientes, comerciantes y demás miembros de la aristocracia, su experiencia era vivida día a día de una manera tan natural como temible debido a las complejas reglas sociales de orden y planeación con que era esperado y experimentado aquel momento.

En realidad, el discurso de muerte predicado por los religiosos no sirvió tanto para que los fieles rechazaran los efímeros y siempre atractivos placeres de la carne y el mundo, ni tampoco, como veremos más adelante, para que los ricos se apartaran de su riqueza o los pobres se resignaran a su difícil situación económica<sup>10</sup>, sino para otorgarle a la muerte un conjunto de normas y símbolos cuyos lazos se diseminaban hasta abarcar la vida completa del fiel. Por ello es que resalta la teatralidad y la naturalidad con que era enfrentado aquel trance, pues le daba sentido a toda una vida de prácticas y conductas que no sólo tranquilizaban a las personas sino que las vinculaban socialmente. El miedo, ingrediente fundamental de dicho discurso, originaba dos tipos de respuesta: una que se manifestaba de manera muy clara a través de la participación activa de las personas dentro de los distintos esquemas de solidaridad que daban cohesión y sentido al cuerpo social; y otra que presidía y administraba aún más directamente la iglesia y que consistía en la dirección de actos de tipo penitencial tendientes a aminorar el pánico que la muerte, o las situaciones de muerte, generaban entre las personas. El miedo “se convierte en la estrella de una literatura que se personaliza para impresionar y

---

<sup>9</sup> Antonio Rubial García, *La plaza, el palacio y el convento. La ciudad de México en el siglo XVII*, México, Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes, 1998. p. 47. *Apud.* en Pilar Gonzalbo, *La educación popular de los jesuitas*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1989.

<sup>10</sup> Ver tercer capítulo

para moralizar"<sup>11</sup>. El difunto, por su parte, pasa a un segundo plano y el lugar central es ocupado por quienes lo acompañan y participan de los ritos y ceremonias del entierro. Del muerto sólo se rescata su vida cuando puede servir como ejemplo o como modelo, y se aprovecha su carácter recién adquirido de intermediario en el más allá.

Existe pues una estrecha relación entre la vida y la muerte. La muerte es una severa maestra que castiga nuestras faltas y premia nuestro sacrificio; la vida es aquel pequeño espacio de tiempo que tiene el hombre para buscar y trabajar por su propia salvación. La muerte separa a los justos de los pecadores, a los que obraron bien de quienes no lo hicieron, a quienes siguieron los consejos de la Iglesia de quienes prestaron oídos sordos a los sacerdotes; la vida, plagada de obstáculos de los que hay que huir, es frágil, efímera y se debe acompañar de sacrificios y penitencias. La relación es muy sencilla: quien vive bien muere bien, y quien muere bien vive eternamente en la gracia de Dios; mientras que, por otro lado, quien vive mal muere en pecado y su alma estará condenada a una muerte eterna en el infierno.

La vida es vista como un tiempo finito, como un escalón de prueba, que dará lugar más adelante a una eternidad de salud y gozos, o a otra de perdición y sufrimiento. La muerte se inserta precisamente en medio de estos dos tiempos, es una muy pequeña brecha entre la vida finita y la infinita, pero a pesar de su cortedad, su importancia es enorme. Ella puede decidir, algunas veces, el destino que seguirá una persona. Prepararse para la muerte, o dicho en términos de la época, para una *buena muerte*, debía ser una tarea de toda la vida.

La muerte es así un punto de partida y no un simple final. El cuerpo se extingue, se pudre, se convierte en polvo y regresa a la tierra. Quedan atrás los amigos, las riquezas y los placeres, pero el alma

---

<sup>11</sup> Ángel Rodríguez Sánchez, "La muerte en España: del miedo a la resignación", pp. 44-45. en Eliseo Serrano Martín, [ed.], *Muerte, Religiosidad y Cultura popular. Siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1994.

continúa viviendo y pretende llegar a la patria celestial. Si la muerte fue acompañada por el pecado, las consecuencias para el alma serán trágicas e irreversibles, pero si ésta vino aparejada de gracia, traerá gloria y paz. De aquí se desprende un interés generalizado por lograr una buena muerte, que se veía reflejado en la gran cantidad de material impreso que versaba sobre el tema y que circulaba en la época: desde catecismos y manuales de confesores hasta sermones, pasando a su vez por un copioso número de misales, vidas de santos, sumarios de indulgencia, libros del buen morir, libros de meditación, guías para testadores, etc., que tenían como finalidad encausar al creyente en el camino seguro de la salvación, así como prepararlo para su momento final. Estas obras reflejaban el espíritu de Trento al promover devociones y prácticas piadosas relacionadas con la preparación para la muerte exigiendo siempre del fiel una participación activa y consciente en el proceso. No es casual que hayan sido los jesuitas los principales impulsores de la cofradía de la Buena Muerte, que animaba a sus miembros a meditar acerca de la pasión y muerte de Cristo.

Este tipo de literatura tenía en realidad pocos consumidores laicos. En su mayoría estaba destinada a bibliotecas de conventos, monasterios y seminarios, así como a las colecciones privadas de altos jerarcas<sup>12</sup>. No obstante la difusión de estos escritos fue vasta gracias a la labor de los sacerdotes en el púlpito, desde donde se llamaba a reflexionar sobre las postrimerías, propias o ajenas, pues se pensaba que tener constantemente presente el momento del óbito era un antídoto eficaz para los malos actos y los pensamientos nocivos.

La vida, por paradójico que suene, debía ser una incesante preparación para la muerte. La importancia de los asuntos eternos y espirituales era tal que no convenía dejar su atención y cuidado para el momento final, ya que con la proximidad de la muerte, las personas solían

---

<sup>12</sup> María Concepción Lugo Olín, *Una literatura para salvar el alma. 1600-1760*, México, UAM-Azcapotzalco, 1998. p. 177.

tener ofuscado el entendimiento y estar más preocupadas por sus achaques, sus dolores y padecimientos, que por preparar una buena muerte y dedicar sus últimos momentos a atender los asuntos espirituales.

## **Enfermedad, pecado y muerte**

La vida demostraba su fragilidad al sucumbir con facilidad ante plagas y pestes por un lado, y terremotos y demás fenómenos naturales por el otro. La insalubridad pública y la ineficiente infraestructura sanitaria, la escasa cultura de aseo personal y el hacinamiento en que vivían principalmente los estamentos más bajos de la sociedad, facilitaban además la difusión de enfermedades. La época de lluvias era particularmente difícil para la población de la ciudad de México, cuya situación geográfica e inadecuada red de abastecimiento de aguas y de desagües, ayudaba a la proliferación de insectos y parásitos. Todavía en el siglo XVII, y a pesar de los esfuerzos emprendidos por las autoridades virreinales para solucionar el problema que año tras año se presentaba a causa de las precipitaciones pluviales, edificios públicos y vecindades tenían que ser desalojados debido a la magnitud de las inundaciones. En las ciudades costeras el tránsito constante de personas agravaba aún más este escenario.

Dentro del discurso religioso, la muerte no sólo significaba la destrucción del hombre pecador, ya que también se podía manifestar como ruina y desgracia colectiva a causa del estado de pecado generalizado. Era un castigo por las culpas, motivo por el cual muchas veces pagaban justos por pecadores, no por un capricho o por injusticia divina, sino por el mayor daño que la ausencia de los más honestos causaba a la población<sup>13</sup>.

Fue San Agustín quien elaboró la doctrina que afirmaba que la causa de todos los males que aquejaban

---

<sup>13</sup> Caro Baroja, *Op cit.*, p. 161.

a la humanidad era el pecado. Después de él, un sinfín de religiosos abonó esta creencia según la cual tanto las corrupciones personales como las sociales tenían consecuencias palpables en forma de calamidades de todo tipo: temblores, enfermedades y epidemias, carestía, hambre, plagas, inundaciones, etc., signos claros del estado de pecado en que vivía la cristiandad. Ésta era, sin lugar a dudas, una forma muy efectiva de hacer ver al fiel la consecuencia de sus actos. La persona podía no entender las razones o las implicaciones teológicas del pecado tal y como un sacerdote las debía entender, sin embargo sí era capaz de ver una relación entre sus malos actos y las calamidades que se sufrían a su alrededor. Cuanto más si era la autoridad moral de un religioso la que señalaba la relación que existía entre ambos hechos. A pesar de las voces que se levantaban contra este tipo de interpretaciones, el carácter amedrentador y persuasivo de las mismas las hizo persistir, además de que, para los fieles, parecieron ser más eficaces las rogativas y las procesiones que los intentos racionales por hacer frente a las catástrofes, la escasez y la muerte.

El pecado adquirió así un carácter público al rebasar el ámbito netamente personal de la falta y convertirse en la causa de un daño al conjunto de la sociedad. El pecador, por su parte, debía cargar en su conciencia con la responsabilidad de ser el causante de las calamidades que lo azotaban a él y a sus semejantes. Esto apunta a una idea de culpabilidad muy diferente de la sola culpabilidad moral e individual: el verdadero pecado es ante todo, social, y de igual manera, la forma de hacerle frente y superarlo también será social. No es casual que hayan proliferado sermones en los que se llamaba la atención de los creyentes en este respecto. Tal es el caso de la obra del padre Fray Antonio de Ayala que apareció publicada en 1711, en la que se solicitaba la intercesión de la Virgen de Guadalupe con motivo de los temblores, los incendios y las enfermedades que flagelaban la región. Aquel año, en el

mes de agosto, se sintió un “espantoso terremoto [que] duró casi media hora y arruinó muchos edificios de la ciudad”<sup>14</sup>.

Hemos esperado salud y bienes –afirma el religioso-, pero se han alejado de nosotros, y nos han venido los males, se han multiplicados las culpas [...] se hacen delante de Dios muchos agravios a su Majestad, y a su Madre Santísima, y así a la duda, los pecados no responden, pues son de tal condición que hacen el daño al común, y suele la divina Providencia solicitar el castigo en donde no está la culpa, y poner el terror en donde no está la causa para que se corrija quien se hallare delincuente.<sup>15</sup>

La naturaleza geográfica de la Nueva España era, como hoy en día la de México, particularmente proclive a sufrir fuertes movimientos de tierra. El pánico que causaban los terremotos obligaba a la población a evitar sus consecuencias más trágicas acogiéndose a ciertas prácticas y ceremonias que orientaba la iglesia con el fin de lograr conjurar el mal. Los temblores no sólo movían la tierra, estremecían además algo muy profundo en la conciencia de los novohispanos, toda vez que la cercanía de la muerte le daba un sentido más inmediato a las constantes llamadas de atención que hacían los religiosos con respecto a la salvación del alma.

Estas situaciones vigorizaban el sentimiento religioso y el poder de la Iglesia. Ella no sólo se guardaba el derecho de revelar la naturaleza de los temblores y otras catástrofes, sino que además era la única que conocía y revelaba los medios más efectivos de combatirlos. Si, como autoridad, dictaba que eran manifestaciones de la ira de Dios y que sólo el arrepentimiento público y colectivo podían ayudar a

---

<sup>14</sup> Teresa Roja Rabiela, et. al., *Y volvió a temblar. Cronología de los sismos en México. (de 1 pedernal a 1821)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1987. (*Cuadernos de la Casa Chata*, 135), p. 151.

<sup>15</sup> Fray Antonio de Ayala, *Deprecación que por los temblores de tierra, fuego y enfermedades la sagrada imagen de Nuestra Señora la Virgen María con el título de Guadalupe, en el nombre de la santísima provincia del santísimo nombre de Jesús - hizo el día 20 de diciembre de 1711.*, México, Francisco de Rivera Calderón, 1711. p. 10.

superar las desventuras que causaban, la gran mayoría de la población era motivada a pensar de la misma manera y se sumaba voluntariamente a las procesiones, los novenarios y las misas que se realizaban para aplacar la ira divina y calmar las tensiones y el pánico.

Cuando los sismos se dejaban sentir, la gente medía su duración en credos o padres nuestros y salía de sus casas sin importar la hora ni la vestimenta que tuvieran puesta. De ser posible, tomaban alguna pertenencia estimada o el dinero que tuvieran a la mano. Algunas veces se prendían de la imagen del santo de su devoción y en medio de oraciones buscaban refugio en las plazas o escampados. Acto seguido, y dependiendo de la intensidad del movimiento, las iglesias hacían sonar sus campanas y llamaban a la gente a participar en misas o novenarios. Algunos más, temerosos de su destino, se apresuraban a confesar sus pecados. Por su parte, en las comunidades de religiosos y religiosas se hacían ruegos y súplicas implorando a Dios por su misericordia y el beneficio de todos, cumpliendo así una suerte de función social que era reconocida por el resto de la población. Había también quienes huían alarmados de sus pueblos o se guarecían en el campo en improvisadas chozas. Los ricos de la ciudad de México se instalaban en la Alameda o en el Paseo Nuevo en espera de que todo volviera a la normalidad<sup>16</sup>.

La intensidad de los temblores podríamos medirla por el tamaño de las procesiones que generaban. Desde aquellos apenas perceptibles que sólo provocaban rezos asilados en familia o en la iglesia, hasta aquellos en que repicaban incesantemente las campanas y originaban ostentosas procesiones que reunían a autoridades civiles y religiosas, gremios, cofradías, congregaciones y al pueblo en general. Si la magnitud y las pérdidas ocasionadas por el sismo habían sido muy grandes, la iglesia solía rememorar los hechos con misas seis o doce meses después de lo ocurrido, ayudando a mantener siempre fresca la memoria de los terremotos.

---

<sup>16</sup> Roja Rabiela, *Op cit.*, pp. 43-44.

superar las desventuras que causaban, la gran mayoría de la población era motivada a pensar de la misma manera y se sumaba voluntariamente a las procesiones, los novenarios y las misas que se realizaban para aplacar la ira divina y calmar las tensiones y el pánico.

Cuando los sismos se dejaban sentir, la gente medía su duración en credos o padres nuestros y salía de sus casas sin importar la hora ni la vestimenta que tuvieran puesta. De ser posible, tomaban alguna pertenencia estimada o el dinero que tuvieran a la mano. Algunas veces se prendían de la imagen del santo de su devoción y en medio de oraciones buscaban refugio en las plazas o escampados. Acto seguido, y dependiendo de la intensidad del movimiento, las iglesias hacían sonar sus campanas y llamaban a la gente a participar en misas o novenarios. Algunos más, temerosos de su destino, se apresuraban a confesar sus pecados. Por su parte, en las comunidades de religiosos y religiosas se hacían ruegos y súplicas implorando a Dios por su misericordia y el beneficio de todos, cumpliendo así una suerte de función social que era reconocida por el resto de la población. Había también quienes huían alarmados de sus pueblos o se guarecían en el campo en improvisadas chozas. Los ricos de la ciudad de México se instalaban en la Alameda o en el Paseo Nuevo en espera de que todo volviera a la normalidad<sup>16</sup>.

La intensidad de los temblores podríamos medirla por el tamaño de las procesiones que generaban. Desde aquellos apenas perceptibles que sólo provocaban rezos asilados en familia o en la iglesia, hasta aquellos en que repicaban incesantemente las campanas y originaban ostentosas procesiones que reunían a autoridades civiles y religiosas, gremios, cofradías, congregaciones y al pueblo en general. Si la magnitud y las pérdidas ocasionadas por el sismo habían sido muy grandes, la iglesia solía rememorar los hechos con misas seis o doce meses después de lo ocurrido, ayudando a mantener siempre fresca la memoria de los terremotos.

---

<sup>16</sup> Roja Rabiela, *Op cit.*, pp. 43-44.

En la crónica que se hace de un temblor que azotó a la ciudad de Oaxaca en marzo del año 1727, tenemos un buen retrato de las situaciones que se generaban en torno a los sismos:

Un horrible terremoto —afirma José Antonio Gaysacudió la tierra con oscilaciones espantosas, derribando muchos edificios y quebrantando los demás en términos de quedar inhabitables. Continuaron ese día y los siguientes repitiéndose los vaivenes, causando indecible pavor a la población que se agitaba en continuo sobresalto, pasando las noches bajo de tiendas o en chozas de palma o de zacate por miedo de percer en la caída de los edificios [...] Para aplacar la ira de los cielos, se pensó en aquellas circunstancias llevar por procesión, a la capilla de Guadalupe que servía de catedral y hacer un solemne novenario, a la venerada Virgen de la Soledad.

Ocho días después, en medio de una procesión que se realizaba para evitar nuevos temblores, tuvo lugar:

un nuevo terremoto más violento que los otros. Corrieron todos fuera de sí por el espanto, sin pensar más en el acto religioso. En esta turbación, dos jesuitas, subiendo uno al púlpito y saliendo el otro al cementerio, animaron la confianza del concurso en la poderosa intercesión de la Madre de Dios, a cuyo favor se habían acogido, y en la protección del Señor San José<sup>17</sup>.

Ante la imposibilidad del hombre por hacer frente a catástrofes de gran magnitud, como las ocasionadas por temblores, siempre era útil encomendarse a algún santo que se supiera eficaz para repeler algún mal en particular. En caso de que la intercesión del santo o la imagen requerida no fuera lo suficientemente efectiva, se recurría a otra, y así hasta dar con aquella que lograra erradicar el problema. No es casual que en casos de terremotos, la gran mayoría de las veces se pidiera la intercesión de la Virgen en cualquiera de sus advocaciones, o de San José, a quien la

---

<sup>17</sup> *Ibid.* pp. 152-153.

gente recurría constantemente, seguramente por ser el patrón de la buena muerte.

Pero los sismos no eran el único fenómeno natural que causara pánico y muerte. También las fuertes lluvias e inundaciones, o la erupción de algún volcán despertaban temores entre la población novohispana. Sabemos de un terrible terremoto en el año de 1659 que sacudió la tierra poco antes de que el volcán Popocatepetl hiciera erupción. De igual forma tenemos noticias de violentas emisiones de volcanes en Baja California, Guadalajara, Colima y otras ciudades importantes, que causaron "muerte a muchas personas y ruinas de grandes poblaciones"<sup>18</sup>. Contamos además con un impreso mexicano en el que se narran de manera intensa los trágicos sucesos que acompañaron la erupción de un volcán en Guatemala en 1717.

Aquella erupción tuvo lugar el día 16 de octubre y congregó a casi toda la población en los templos de aquella ciudad. "Sacáronse a la misma plaza las imágenes y reliquias de mayor veneración y culto, que deposita [la] catedral"<sup>19</sup>. Quien relata los hechos da cuenta de la forma en que la gente confesaba públicamente sus pecados y daba muestras de arrepentimiento, recuerda que otros más rezaban en voz alta y rogaban a Dios. Inclusive asegura que "una persona de crecida edad, que en su vida se había confesado, lo hizo en [aquella] ocasión"<sup>20</sup>. A pesar de las procesiones, novenas, letanías y demás actos públicos, el volcán continuó con su actividad por varios días, escupiendo fuego y humo incesantemente y haciendo temblar la tierra. Algunas monjas pudieron abandonar sus conventos, otras más golpeaban las puertas para poder salir o se refugiaban en los patios, sin embargo otras no corrieron con tanta suerte y murieron aplastadas

---

<sup>18</sup> *Ibid.* p. 156.

<sup>19</sup> Anónimo, *Relación breve de lo acaecido en la ciudad de Guatemala, desde el día 27 de agosto del año 1717 hasta hoy que se cuentan 16 de octubre del mismo año*, Impreso en Guatemala, y por su original en México, Herederos de Juan Joseph Guillena Carrascoso en la Alcayzería, (s. f.). p. 2.

<sup>20</sup> *Ibid.* p. 7.

cuando sobre ellas caía un techo o una cornisa. El desorden llegó a tal grado que “en confusas tropas se veía salir a la gente del lugar, descuadradas las familias; desunidas las Congregaciones; abandonando todos sus haciendas y caudales; olvidando los más inmediatos deudos, y procurando cada uno ordenar sólo la caridad a salvar el propio individuo”<sup>21</sup>. Inclusive los religiosos que procuraban “por ley de naturaleza salvar las vidas, dejaron desiertos los claustros, lóbregos los monasterios”<sup>22</sup> y vacías las iglesias.

El autor del escrito creyó que presenciaba el juicio final en Guatemala.

¿A qué se debe que se haya impreso en México semejante relación de lo allí ocurrido? Sin lugar a dudas podemos suponer que era una simple noticia, como otras tantas que llegaban a la Nueva España, no obstante, la narración tan apasionada de los hechos nos hace pensar que además del carácter informativo, crónicas de este tipo tenían una clara intención persuasiva. Divulgar noticias acerca de graves catástrofes y epidemias ejerce sobre la población un auténtico efecto de detonador de miedos y preocupaciones que se hace necesario aplacar<sup>23</sup>. Los rumores no sólo desencadenaban miedos mayores y versiones exageradas de los hechos<sup>24</sup> sino que generaban toda una serie de mecanismos de autodefensa destinados a aminorar la violencia de las catástrofes. Como hemos visto, estas situaciones no sólo pretenden el funcionamiento ordenado de la sociedad y el fortalecimiento de los vínculos de cohesión social, sino que además reafirmaban el poder y la autoridad

---

<sup>21</sup> *Ibid.* p. 11.

<sup>22</sup> *Idem.*

<sup>23</sup> Manuel Hernández, *La muerte en las Canarias en el siglo XVIII. (Un estudio de historia de las mentalidades)* prol. Ignasi Terrazas, Tenerife, Centro de la Cultura Popular Canaria, 1990. p. 27.

<sup>24</sup> En su *Diario de sucesos notables*, Antonio de Robles recoge rumores y noticias lejanas, algunas tan extrañas como la del monstruo de dos cabezas que había nacido muerto en el Perú, y otras más comunes como revueltas, eclipses o temblores en estas otras tierras. Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables. (1665-1703)*, 3 vols., México, Editorial Porrúa, 1946.

eclesiástica, por ser la única reguladora de las prácticas tendientes a contener la ira divina.

Queda claro que las situaciones de grave peligro o de muerte, pueden llegar a sacudir aún más que los consejos espirituales o los sermones. Hacer que la gente pensara en la muerte con este tipo de noticias era una forma eficaz de influir sobre su conducta. Paralelamente, observamos que las explicaciones no religiosas de este tipo de fenómenos eran aún escasas. La mayor parte de las noticias de sismos o erupciones que tenemos, están aún más inspiradas en la superstición que en la observación rigurosa y racional. Sugieren, como en el diario de Antonio de Robles, la relación entre los movimientos de tierra con periodos previos de sequía y hambruna, con fuertes nevadas, eclipses, cometas, potentes vientos o con el incesante ladrido de los perros. Sin embargo, a pesar de lo extendido de estas creencias, había un pequeño número de personas a quienes no satisfacía del todo las explicaciones otorgadas por la Iglesia y preferían aventurarse a interpretar estos fenómenos basados más en la propia observación y el conocimiento natural que en la exégesis religiosa. Algunas veces coincidía que quienes compartían estas inquietudes eran religiosos o laicos que se movían dentro de los círculos cultos de la sociedad<sup>25</sup>.

Sahagún de Arévalo analizó los movimientos de tierra que presidieron una erupción volcánica el 16 de marzo de 1729. Sus observaciones, aunque todavía lejos de dar con las verdaderas causas de los movimientos sísmicos o las exhalaciones de los volcanes, reflejan, por lo menos, una inquietud científica. Para él, los temblores

---

<sup>25</sup> Recordemos el profundo interés que despertó el cometa que apareció entre 1680 y 1681 en la persona de Carlos de Sigüenza y Góngora, y en otros ilustres novohispanos, entre quienes la explicación de la naturaleza de aquel cuerpo celeste generó una acalorada polémica. En palabras de Alicia Mayer, "la superstición se fue desvaneciendo lentamente desde los medios cultos a partir de las respuestas científicas, aunque todavía tardó mucho para que el nuevo concepto llegara a todas las capas de la población". Alicia Mayer, *Dos americanos, dos pensamientos. Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather*, México, Instituto de Investigaciones Históricas - Universidad Nacional Autónoma de México, 1998. (*Serie Historia General, 18*). p. 206.

eran originados por la fuerza que ejercen los rayos solares sobre el cuerpo terrestre, lo que engendra "copiosas y sutiles exhalaciones" que al no poder encontrar salida a la atmósfera, se condensan hasta llegar al punto en que se inflaman y encienden los minerales combustibles que se encuentran en el subsuelo. Cuando el volumen de estas formaciones crece, la presión llega a ser tan grande que empuja con violencia "los fuertes del terreno, y en la comarcana región, prorrumpe a veces a la vomeración [sic] de volcanes, y en veces al estremecimiento". Para Sahagún esto ocurría de la misma manera que las fiebres en el cuerpo humano, toda vez que "ardiendo [al] interior la sangre, tiene lo externo refrigerado, de que proviene el tremor: de que clara y fácilmente se deduce, ser la causa de los temblores el fuego, y no el aire."<sup>26</sup>

Pero este tipo de explicaciones eran la excepción y no la norma. La influencia que ejercía el clero sobre la población era todavía más fuerte y decisiva que las disquisiciones de tipo científico. En realidad, para muchos era más comprensible pensar las cosas en términos de la ira divina, a la que, con los debidos ritos, se podía aplacar, que en los de la fuerza incontenible de la naturaleza, ante la cual poco podían ayudar los rezos y el arrepentimiento.

La explicación oficial seguía siendo la misma: los temblores, las epidemias, e incluso fenómenos naturales como eclipses o la aparición de un cometa no eran sino presagios de catástrofes o manifestaciones de la cólera divina que arremete contra los pecadores. Por esto apareció en el año de 1737 el sermón moral de Bartolomé Felipe de Ita y Parra titulado *Los pecados, única causa de las pestes*<sup>27</sup>. Este sermón resulta de gran interés no sólo por la idea que encierra en su título, sino

---

<sup>26</sup> Roja Rabiela, *Op cit.*, p. 88.

<sup>27</sup> Bartolomé Felipe de Ita y Parra, *Los pecados, única causa de las pestes: Sermón moral que predicó en la Santa Iglesia Catedral de México, en presencia del Excelentísimo e ilustrísimo señor Arzobispo Virrey Doctor Don Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta, Real Audiencia, demás tribunales y religiones, México, Imprenta de Antonio Marín, 1740.*

porque además hace referencia a esa atmósfera de incredulidad o escepticismo compartida por personas a quienes no satisfacían del todo las explicaciones teológicas de fenómenos naturales.

El sermón de Ita y Parra fue predicado en respuesta a la epidemia de matlazahuatl<sup>28</sup> más fuerte y devastadora que haya sido registrada en aquel entonces, observándose en las parroquias, por ejemplo, un brusco incremento en el número normal de entierros. En la Santa Vera Cruz, de un promedio anual de 200 inhumaciones, se pasó al gigantesco número de 828 aquel año. Ante la gravedad de la situación y la dificultad para hacerse cargo de los muertos, más de la mitad de aquellos sepelios tuvieron que hacerse por medio de limosnas.

Probablemente por eso también fue la peste más recordada de la primera mitad del siglo XVIII, ya que la mayoría de los cronistas de la época hicieron referencia a ella. En su *Escudo de armas de México*, el presbítero Cayetano de Cabrera y Quintero contabilizó en más de 40,000 los decesos ocasionados por la epidemia. Esta cifra fue cuestionada por Juan Javier Pescador por considerarla exagerada e inconsistente. Para el caso de la Parroquia de Santa Catarina, Pescador contabilizó tan sólo 400 entierros en aquel año, número considerable que sin embargo está muy por debajo de los 1400 que registró el padre Cabrera para la misma Parroquia. En nuestro estudio, como ya se mencionó, el número de muertos que contabilizamos según los libros de entierro de la Parroquia de la Santa Vera Cruz ascendía a 828,

---

<sup>28</sup> Conocido vulgarmente como 'piojo de la ropa', el agente transmisor del tifo exantematicus, o matlazáhuatl en su nombre indígena, está "ligado a una falta de higiene personal, insalubridad pública y falta de infraestructura sanitaria", por lo que afectaba principalmente a los barrios más pobres. Muchas veces la ignorancia médica era aún más grande que los esfuerzos por contener esta enfermedad, por lo que ante la evidencia de que sus consecuencias afligían más a las clases bajas se pensó en la posibilidad de aislar a los pobres y replegar sus barrios a las afueras de la ciudad. Manuel Hernández, *La muerte...* y Josefina Muriel, *Hospitales de la Nueva España. Fundaciones de los siglos XVII y XVIII*, 2a. ed., 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México - Cruz Roja, 1991. (IHH - Serie Historia Novohispana, 15).

mientras que la obra *Escudo de armas de México*, registra 5000<sup>29</sup>.

Más allá del excesivo número de muertos registrados por el padre Cabrera en su obra, lo cierto es que el impacto que tuvo la epidemia de matlazahuatl en la sociedad y en la economía fue considerable. Para darnos una mejor idea, la crisis demográfica de 1737 alcanzó en algunas zonas la magnitud 5 que, según la escala Dupâquier, la convertía en una supercrisis<sup>30</sup>.

Las altas tasas de mortandad tenían por fuerza que hacer reflexionar a toda una sociedad, y más aún a quienes tenían la responsabilidad de ser guía de almas. Tal es el caso de Ita y Parra para quien el estado de pecado era la única causa de la peste, y la penitencia el único remedio posible. El sermón del religioso novohispano, que fuera catedrático de vísperas de filosofía en la Real Universidad, nos interesa por la forma en que denuncia y ataca a las personas que no se conforman con una explicación teológica de la terrible epidemia. "Acaba, pues, México de despertar: no te fatigues inútilmente buscándole las causas a esta tu Epidemia, discurrendo que las son, o las bebidas, o los alimentos, o los Astros. Abre ya los ojos, y sabe cierto, que no viene sino de la mano de Dios que te castiga."<sup>31</sup> Acusa de faltos de juicio e ignorantes a quienes no atribuyen a Dios la epidemia de matlazahuatl. De igual forma, Fray José Reynalte en la aprobación del sermón

---

<sup>29</sup> Philippe Ariès nos advierte acerca del cuidado que debemos tener al manejar este tipo de fuentes ya que provienen de hombres de Iglesia "con frecuencia, poco habituados a manejar cifras, inclinados por naturaleza a aumentar las pérdidas y las dificultades, a presentar una imagen deformada, novelada, a quejarse de las desgracias de la humanidad que veían tocada por la cólera de Dios, a acreditar entonces una especie de leyenda negra de su tiempo". Philippe Ariès, *El hombre ante la muerte*, Mauro Armiño, Madrid, Taurus, 1999. (*Taurus Humanidades*). p. 112.

<sup>30</sup> Jacques Dupâquier propuso en 1975 una metodología que ayuda a la demografía histórica a calcular los efectos de las crisis demográficas. Para calcular el índice de mortandad de la crisis demográfica en un año determinado, se resta al número total de defunciones ocurridas, la media anual de las defunciones de los diez años anteriores, y el total se divide sobre la "desviación típica de los decesos durante los mismos diez años anteriores". Juan Javier Pescador, *De Bautizados a Fieles Difuntos. Familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820*, México, El Colegio de México, 1992. pp. 93-96.

<sup>31</sup> Ita y Parra, *Los pecados...* p. 7.

afirma: "pónense los Filósofos a filosofar sobre la causa de las inundaciones, de los terremotos, y de las tempestades; del poder de Dios, que en todos preside y obra, como causa suprema y agente principal, ninguno habla"<sup>32</sup>.

El tono del sermón era francamente duro pues pretendía desterrar toda idea de incredulidad además de demostrar que el verdadero remedio de la epidemia no vino de aquellas nuevas teorías, ni tampoco de las medidas que emprendieron las autoridades civiles y que fueron superadas por la violencia de la epidemia, sino de la intercesión de la Virgen de Guadalupe que actuó en respuesta a las súplicas de la sociedad.

Bartolomé Felipe de Ita y Parra se respaldaba en la obra de Agustín Mascardo y Claudio Aquilino, impresa en Roma en 1631 y que encontraba eco 106 años después en la Nueva España bajo la pluma del novohispano. El argumento principal de ambos escritos defendía la idea de que la causa de las pestes no era ni podía ser natural. Las bases aún endeble de un pensamiento racional y científico se cimentaban muy lentamente en lo que aún era un territorio hostil para ese tipo de ideas. Por otro lado, podemos observar cómo la religiosidad novohispana y contrarreformista seguía descansando firmemente sobre bases mágicas. La idea general que prevalecía en torno a la muerte y sus causas seguía estando profundamente impregnada de símbolos religiosos que inclusive podemos observar hoy en día. La enfermedad y las catástrofes naturales, dos fuentes inagotables de muerte durante la época colonial, al ser desatadas por la ira divina sólo podían enfrentarse de dos formas: con ruegos y con resignación. Esta última cualidad, elevada al grado de virtud por el discurso religioso, seguía siendo el mejor remedio para afrontar la muerte. Había que consolar las aflicciones propias pensando en lo mucho que había sufrido Cristo por nosotros, o aceptar el dolor como parte de una prueba más o como una forma de templar el alma gracias a la

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. VII-VIII.

cual se podía glorificar el nombre de Dios. Ante la imposibilidad de vencer los males, había que responder como Job: *Dios me lo ha dado, Dios me lo ha quitado, cúmplase su santísima voluntad y su santo nombre sea bendito*. Tal y como se repetía en una frase que se plasmaba de manera recurrente en los testamentos de la época, la gente se despedía de este mundo: "Estando enfermo de enfermedad que Dios ha servido darme."

## **Tres tipos de muerte**

Ricos y pobres, religiosos o laicos, hombres y mujeres tenían tiempo, estando en el lecho de muerte, de meditar sobre sus faltas. Tener frente a sí el dilema de la salvación o la condenación eterna seguramente hacía temblar hasta al más seguro y devoto de los cristianos, haciéndole sentir una especie de temor e incertidumbre por su futura suerte. El odio, la codicia, los agravios cometidos en contra de los demás, los pecados no confesados, las enemistades, las mandas no cumplidas y todo tipo de ofensas contra Dios y contra los hombres pesarían sobre la conciencia de aquellos que tenían tiempo de recibir a la muerte de una manera conciente.

Sin embargo, la muerte no era igual para todos: mientras que los ricos podían sufrir muertes más tranquilas, acompañados por familiares y asistidos por doctores y por su servidumbre, los pobres tenían que abandonar sus labores y esperar, en medio de una penosa situación económica, el momento en que dejaran escapar el último aliento. Algunas veces podía llegar primero la muerte por desnutrición. Para los estratos medios, estos extremos rara vez eran experimentados en carne propia. Es cierto que no contaban con dinero suficiente como para dejar este mundo rodeados de sirvientes y médicos, pero tampoco tenían que sufrir tan penosamente los estragos de la enfermedad, el abandono del trabajo o, en el caso extremo, el hacinamiento en un hospital donde

muchas veces el remedio más efectivo era el rezo y las plegarias.

La muerte natural<sup>33</sup> daba a las personas el tiempo suficiente para cumplir con los deberes espirituales que mandaba la iglesia para este tránsito, además de que permitía a las personas encomendarse en su trance final a los santos de su devoción, a su ángel de la guarda, a la Virgen en cualquiera de sus advocaciones, o a otros miembros de la corte celestial. Los sacerdotes recomendaban repetir oraciones o simplemente el nombre de Jesús pues así se conseguían indulgencias. Uno de los requisitos estipulados para tener una *buena muerte* consistía en la recepción de tres sacramentos: confesión, comunión y extremaunción. La confesión, al igual que los testamentos, debía realizarse cuando el moribundo aún gozaba de buena salud mental, a fin de que al descargar su conciencia pudiera recordar sus fallas, pecados y malas inclinaciones. La importancia de la confesión final era enorme toda vez que nadie que tuviera mancha de pecado podía entrar al cielo, por lo mismo, se presentaba como la última oportunidad que tendría el cristiano para hacer un profundo examen de conciencia y así borrar sus faltas.

Acerca del alcance de este sacramento existen posiciones encontradas. Por un lado vemos a aquellos que conferían a la confesión final cualidades casi mágicas al suponer que el auxilio que prestaba podía serenar a las personas, aliviarle sus dolores e inclusive curarlas. El padre Manuel Valtierra se refiere a esta confesión como “la antorcha encendida para la buena muerte”, “la tabla segura para llegar al puerto de la salvación”, y “el vestido para la Gloria, y la blanca estola de la inmortalidad.”<sup>34</sup> Por otro lado, el teólogo

---

<sup>33</sup> Por muerte natural me refiero a cualquier tipo de deceso que no es causado por accidente o imprevisto cualquiera, sino a aquella que, a causa de la vejez o una enfermedad prolongada, da tiempo al creyente de meditar sobre su vida, sus obras y su futuro, para que así pueda contar con el tiempo suficiente para enderezar su camino, quitarse la mancha de viejos pecados y entrar en “carrera de salvación”.

<sup>34</sup> Christoval Leutebreuer, *El pecador arrepentido, o método fácil para disponerse a una buena confesión general, o particular. Discurrido en francés*, trad. por Don Juan

José Boneta llama la atención para que los fieles no dilaten su confesión, pues siempre existe la posibilidad de ser sorprendidos por una muerte repentina. Sebastián Izquierdo afirma que los que la aplazan confiados en una larga vida, o los que pretenden confesarse en el último momento de su existencia, tienen pocas posibilidades de conseguir la salvación, ya que prefirieron andar por el ancho camino que guía a la perdición, y no por aquel más estrecho que demanda una vida de trabajos y mortificaciones. Si la confesión se va dilatando para el final, continúa el religioso español, es más probable que llegue antes la muerte que la penitencia. Además de que aplazar la confesión acarrea muchos males, como la acumulación de pecados mortales, enemistad con Dios, aumento de las deudas a pagar en el Purgatorio y, por consiguiente, de los suplicios que ahí se sufren, además de perderse los méritos y la gloria de la gracia divina. Por ello recomienda "que estemos siempre en vela, y prevenidos para la muerte, viviendo siempre en gracia suya; porque sabemos de cierto que hemos de morir, y que del morir en su gracia depende nuestra salvación, y no sabemos el día, ni la hora: y así debemos de estar siempre con esta prevención velando"<sup>35</sup>.

Posterior a la confesión final y una vez que fuese absuelto de sus pecados, el moribundo debía recibir la comunión, que en este único caso recibía el nombre de *viático*. La tradición marcaba que el viático debía salir en procesión de la parroquia o iglesia a la que asistía el agonizante, recorriendo las calles necesarias hasta llegar a su casa, y era acompañada regularmente por algunos familiares, compañeros cofrades, monaguillos y el sacerdote. Ante el intenso repicar de campanas al paso del Santo Viático, que en algunos casos se hacía acompañar de cantos, la gente salía a la calle para arrodillarse, santiguarse u orar por el alma de la persona

---

Bautista Joseph de Barry y de Ricavilla, México, Herederos de Juan Joseph Guillena Carrascoso, 1715. p. VII.

<sup>35</sup> Izquierdo, *Medios...* p. 70.

que esperaba la muerte. Incluso había quienes decidían agregarse a la procesión y caminar junto al sacramento.

La extremaunción, por último, consistía en aplicar el aceite de oliva que bendecía el obispo el Jueves Santo en manos y frente del enfermo moribundo, lo que le ayudaba a su tránsito al más allá al suponer que incluso podía borrar los pecados que había olvidado confesar<sup>36</sup>. Este acto que representaba la forma en que la gracia del Espíritu Santo ungió invisiblemente al alma del enfermo para purificarlo y fortalecerlo, sólo podía ser aplicado por sacerdotes ordenados u obispos a aquellas personas a quienes parecía extremadamente cercana la hora de muerte, razón por la cual también era conocido como el *Sacramento de los que están de partida*.

Los enfermos que mejoraban o recuperaban sus fuerzas, postergándose así su tránsito al más allá, podían volver a ser auxiliados más adelante con los mismos sacramentos si así lo requerían; no obstante, se estipulaba que no podía recibirse dos veces el viático en un periodo menor a los doce o quince días de haberlo recibido por última vez.

Estos últimos actos preparatorios para la muerte eran esenciales, pues era muy extendida la creencia de que en el momento final, aquel en el que el cuerpo y el espíritu de la persona carecían de fortaleza y salud, era cuando se volvía más susceptible de ser atacado por los demonios que deseaban llevarse su alma al infierno, motivo que impulsaba, a quienes tenían bajo su responsabilidad el cuidado de las almas, a prevenir a sus feligreses para que estuvieran siempre atentos para tal momento. Los sermones llamaban a meditar sobre la ligereza del tiempo y de la vida, sobre las terribles consecuencias que traería para los fieles el ocupar más tiempo en asuntos ociosos que en cosas del alma. Exhortaban a los fieles a confesarse, a realizar buenas

---

<sup>36</sup> Verónica Zárate Toscano, *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*, México, El Colegio de México - Instituto Mora, 2000. p. 203.

obras y a estar siempre listos y prevenidos para recibir a la muerte que estaba al acecho, ya que "en el borrascoso mar de este mundo, [...] cuanto más descuidado estuvieres, serás salteado de la muerte."<sup>37</sup>

Así parecía suceder cuando esporádicamente la muerte sorprendía a las personas sin darles tiempo suficiente para recibir los sacramentos, ni para el descargo de su conciencia. Este tipo de **muerte repentina o accidental** es muy distinta de aquella que mencionamos antes y podía acarrear terribles consecuencias para el alma del difunto. Sin duda alguna, era el tipo de deceso menos deseado toda vez que podía sorprender a los fieles en estado de pecado, lo que se traducía, gracias a la prédica religiosa, en una condenación segura. Ante tal posibilidad había quienes optaban por traer al cuello algún crucifijo, imagen santa o amuleto para abrazarla en el momento final.

A pesar de lo grave de las repercusiones de la muerte repentina, la sociedad novohispana, como cualquier otra sociedad, sufría ocasionalmente este tipo de decesos. El diario de Antonio de Robles registra un buen número de muertes violentas que iban desde los casos de un novio celoso que asesinó a su amante, hasta el esclavo o el sirviente que, en un momento de ira se abalanzó cuchillo en mano sobre el patrón para darle muerte. En los libros de entierro de las parroquias también existen estos casos. En ellos aparecen informes de ahogados o de víctimas de enfermedades fulminantes que no alcanzaron a recibir los sacramentos "por morir de repente". Inclusive encontramos casos más curiosos de personas que fueron embestidas por carrozas o que murieron fulminadas por un rayo durante una tormenta.

En la Parroquia de la Santa Vera Cruz, del promedio anual de muertes registradas en los quinquenios que van de 1700 a 1720, sólo del 5 al 10% moría sin recibir alguno o todos los sacramentos. Si consideramos que ese era un requisito indispensable para todo buen cristiano y que en la mayoría de los casos la

---

<sup>37</sup> Bosch de Centellas y Cardona, *Op cit.*, p. 25.

gente buscaba un sacerdote que le administrara los tres sacramentos antes mencionados, podríamos suponer entonces que ese porcentaje de muertes en las que se asienta que el difunto no pudo recibir los sacramentos reflejaban en su mayoría los casos de defunciones repentinas o por accidente, aunque tampoco descartamos los decesos de niños, que por su corta edad no podían recibir los santos óleos, así como casos aislados de quienes fueron condenados por alguna herejía o de personas que se encontraban en un estado tan avanzado de enfermedad o locura que hacía imposible que los recibieran.

Existía además otro tipo de muerte, que llamaremos **santa**, que era monopolizada por un pequeñísimo grupo de personas que, debido a lo venerable de su vida y lo virtuoso de su ejemplo, se hacían merecedores de tan digno tránsito. Tenemos varios casos de estos en la Nueva España, y el de la monja poblana María de Jesús, quien muriera en la primera mitad del siglo XVII, destaca por los prodigios que rodearon el cuerpo de la difunta. “Tras una edificante agonía –escribe Antonio Rubial–, el alma de sor María se elevó al cielo dejando un cuerpo apacible y milagroso que fue objeto de inmediata veneración”<sup>38</sup>. El cadáver de la monja fue rápidamente asaltado por un ejército de religiosos y religiosas que buscaban llevar consigo todo tipo de reliquias, ya sean gotas de sudor, el hábito, telas o cualquier otro objeto de uso personal con el que sor María hubiera tenido contacto. Se le cortó un dedo del pie, y la fervorosa muchedumbre que asistió al sepelio se llevó consigo flores y tierra del lugar. Con el tiempo el recuerdo de tan portentosa mujer se comenzó a manifestar en los sueños de la gente, lo mismo advirtiendo de peligros que ayudando a los desconsolados.

---

<sup>38</sup> Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Fondo de Cultura Económica, 1999. (*Serie Obras de Historia*), p. 185.

Otro ejemplo lo tenemos en la figura del ya mencionado Antonio Núñez, quien murió acompañado por congregantes y demás miembros de su orden, asistido por su confesor y vigilado por la imagen de la Virgen que descansaba en la capilla de la congregación y que fuera llevada a su cuarto para que le diera "consuelo y ayuda en la hora de la muerte"<sup>39</sup>. Para alguien que, según versiones de su biógrafo Juan de Oviedo, viviera preocupado por la hora en que le tocaría fallecer, resultan sorprendentes las palabras que pronunciara con estoica calma poco tiempo antes de expirar: "cuánto me alegro de morir en la fe católica romana, bendito sea Dios, alabado sea Dios..."<sup>40</sup>, tras lo cual, lejos de sentir horror o temor, entró en un estado de paz interior y alegría.

Su entierro corrió a cargo de los Padres Predicadores, quienes tenían en gran estima al religioso. El repicar de las campanas se pudo escuchar por dos días seguidos en varios templos y parroquias de la ciudad en señal de duelo. Un gran número de personas, entre quienes se cuentan sacerdotes y nobles, acudió al funeral. Muchos de ellos, con lágrimas en los ojos y en señal de reverencia besaban los pies del difunto. A los pocos días del deceso, una entusiasta admiradora del padre Núñez aseguró haberlo visto en sueños cargando un escapulario de Nuestra Señora del Carmen. Estaba rodeado de ángeles y lo envolvía un vistoso resplandor blanquecino.

Referiremos un caso más, el del fraile franciscano Antonio Margil de Jesús, quien como los anteriores, murió en "olor a santidad". Antes y después de expirar el fraile fue visitado por todo tipo de personas que reconocían en él a un santo. Su cuerpo tuvo que ser custodiado por guardias para evitar que fuera ultrajado por todos aquellos que querían hacerse de una reliquia.

---

<sup>39</sup> Juan de Oviedo, *Vida exemplar, heroicas virtudes y apostólicos ministerios de el V. P. Antonio Núñez de Miranda de la Compañía de Jesús*, México, Herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1702. p. 203.

<sup>40</sup> Idem.

Muchos tuvieron que conformarse entonces con tocar o besar alguna parte del cuerpo de fray Antonio y, los que no alcanzaron a llevarse alguna ofrenda, partieron a sus casas con el recuerdo de aquel suave olor que rodeaba al cadáver.

Cargadas de un palpable tono moralizante, estas narraciones cumplían dos finalidades: la de edificar con el ejemplo y la de promover santos novohispanos<sup>41</sup>. Este tipo de literatura, que gracias a la imprenta logró difundirse más ampliamente, aunque principalmente entre los círculos ilustrados, pretendía que el fiel identificara en estas personas un modelo de vida digno de ser imitado. "Ese carácter didáctico y edificante era el que marcaba la narración de una vida de virtudes y una muerte ejemplar que estos venerables ofrecían a todos los cristianos que querían ganar el cielo en la tierra americana"<sup>42</sup>. Sin embargo, en la práctica lo que se logró fue hacer de estos ideales un imposible de alcanzar para el pueblo llano además de exacerbar la espiritualidad y las muestras de religiosidad exteriores como el culto a las reliquias que, si bien eran impulsadas por la Contrarreforma, muchas veces rebasaban los límites fijados por el dogma.

## Testamentos

Una práctica más de las recomendadas para el bien morir era la redacción del testamento. Cuando la enfermedad o la vejez avanzaban, los sacerdotes exhortaban a las personas a recurrir a un notario para dejar sentada su última voluntad, arreglando así sus asuntos terrenales y teniendo tiempo suficiente para dedicarse de lleno a la preparación espiritual que demandaba el óbito.

---

<sup>41</sup> Vid. Rubial García, *La santidad controvertida*.

<sup>42</sup> *Ibid.* p. 76.

En Europa, para los siglos XII y XIII, la intromisión eclesiástica en los testamentos era común y ésta se reflejaba en prácticas coercitivas que iban desde hacer suyos los bienes de los intestados o condenar a quienes no dejaban bienes piadosos, hasta reafirmar el derecho del obispo a una fracción de lo legado por el fiel<sup>43</sup>. Las Cortes de Castilla, por ejemplo, se alarmaron al ver el disparado crecimiento económico que registró la Iglesia en el año de 1351 cuando la peste azotó aquella región trayendo consigo altas tasas de mortandad. La Iglesia justificó su intromisión en este ámbito al afirmar que era ella la que intervenía decisivamente en beneficio del alma del fiel y de los acreedores. No obstante, a pesar de esta explicación, las supuestas buenas intenciones eclesiales se enfrentaron a una realidad diferente en la que incluso se podía ver a sacerdotes disputándose la cabecera de los moribundos.

En la Nueva España los testamentos estaban compuestos por un protocolo inicial y otro final en medio de los cuales se ubicaba el cuerpo del documento. El protocolo inicial era una cláusula que incluía algunas invocaciones piadosas y los datos de la persona, incluyendo el estado civil, lugar de nacimiento y su estado de salud física y mental. Por su parte el protocolo final cerraba el documento con las firmas de los testigos, el notario y el testador junto a la fecha de su elaboración.

El cuerpo del testamento incluía la declaración de fe y encomendaciones a la Virgen y a los santos. También se solía consignar el tipo y el lugar deseado para el entierro, que usualmente era en la Parroquia. La importancia de los personajes y su jerarquía se puede establecer claramente de acuerdo con el sitio señalado para su inhumación: los lugares iban "desde las gradas del presbiterio, hasta el rincón más humilde del templo.

---

<sup>43</sup> En la Nueva España, como señala Verónica Zárate, "cada arzobispado [establecía] obligaciones para los testadores y, para asegurar su acatamiento, se amenazaba con intervenir en los bienes del difunto si este no cumplía con dichos preceptos". Zárate Toscano, *Op cit.*, p. 183.

Se ve, además, una marcada y devota tendencia a ser sepultados junto a la pila del agua bendita<sup>44</sup>. En esta cláusula se incluía también la elección de la mortaja, la sepultura, así como las misas, mandas, legados y obras pías que el testador mandaba hacer. Existía un interés común, compartido por todos los estratos sociales, de ser enterrados con el hábito franciscano, práctica que obedece al elevado número de indulgencias que obtenía el difunto para sí o para sus familiares.

Dentro de este mismo apartado del documento se asentaba la última voluntad del testador con respecto a sus bienes. Se nombraban herederos y se repartía el patrimonio. En la mayoría de los casos se dejaban misas pagadas, novenarios o rezos por el alma del difunto, se hacían legados para la fundación de capellanías o mayorazgos, o se donaba dinero para cofradías, hermandades religiosas, construcción de templos, sostenimiento de alguna obra pia o para el culto de santos. También era costumbre dejar pagadas deudas que se habían contraído y que por una u otra razón no habían podido saldarse a tiempo. En su caso también se debían consignar las deudas en favor del otorgante, y de igual forma los gastos adelantados dados a los hijos por concepto de herencia, la devolución de la dote, arras y de otros bienes que pudieran pertenecer a la esposa, el nombramiento de futuros apoderados y albaceas, y la revocación de testamentos anteriores<sup>45</sup> si es que ese era el caso. A veces se agregaba un inventario de los bienes del testador.

No respetar lo estipulado en un testamento era considerado como una falta grave que perjudicaba al

---

<sup>44</sup> Lilia E. Villanueva de Cavazos, *Testamentos coloniales de Monterrey, 1611-1785*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, 1991. p. 6.

<sup>45</sup> Para quienes deseaban hacer algún agregado a su testamento existían los codilicios que eran de menor precio y simplemente se añadían al final del documento original. Existía también la posibilidad de dejar hojas en blanco para su posterior uso. Sin embargo en algunos casos, como en aquellos en que se decidía desheredar a alguien, se tenía que volver a redactar el testamento. Zárate Toscano, *Op cit.*, Gaspar Calderón y Antonio Alonso, *Catálogo. Resumen e índices de protocolos del Archivo General de la Nación de la Ciudad de México. 1554-1581.*, México, Seminario de Historia Novohispana - Instituto de Investigaciones Históricas, 1997.

alma del testador tanto como a la de su albacea. Sin embargo, en algunos casos, dada la precaria situación económica de uno u otro, el cumplimiento de la voluntad de la persona no era posible. El Capitán Don Gregorio Fernández, quien redactara su testamento el 21 de julio de 1689, confiesa no haber podido cumplir enteramente con la voluntad de su padre quien le mandó pedir doscientas misas por su alma en el Altar del Perdón de la ciudad de México, de las cuales sólo había podido mandar decir unas cuarenta, poco menos de la cuarta parte de las solicitadas. De igual forma declara que tampoco pudo pagar la parte que le correspondía del funeral de su padre<sup>46</sup>.

Marcos Pacheco Figueroa, quien muriera de tifo a principios del siglo XVIII, no sólo no pudo mandar decir misas por su alma sino que tampoco logró reunir dinero suficiente para hacer un testamento en forma, tan sólo dejó un poder para testar en el que solicitó que, debido a su "muchacha pobreza y necesidad", su albacea pidiera limosna para su entierro. Estos poderes para testar fueron regularmente utilizados por dos razones: el elevado precio de los testamentos que rebasaba las posibilidades económicas de muchos novohispanos, pues tenían que cubrirse, además de los honorarios del notario, los gastos de papel sellado y el número de hojas usadas; y por otro lado, la proximidad de la muerte<sup>47</sup>. Muchas veces, y ante la creencia extendida de que la persona moría después de redactar el testamento, la gente prefería retardar su redacción, por lo que algunos eran sorprendidos por la muerte antes de haberlo escrito. Aún así, era viable el uso de esos poderes para aquellas veces en las que no había posibilidades o tiempo suficiente de visitar a un notario.

---

<sup>46</sup> Villanueva de Cavazos, *Testamentos...*, p. 41.

<sup>47</sup> Los estudios de Verónica Zárate Toscano nos muestran como casi la mitad de los nobles estudiados entre 1750 y 1850 redactaron su testamento estando en algún tipo de peligro de muerte ya sea por enfermedad o, en el caso exclusivo de las mujeres, por embarazo. Sólo el 39% lo redactó gozando de plena salud. Hasta donde se ha podido comprobar observamos cómo en años anteriores se venía presentando esa misma tendencia.

El testamento era también una oportunidad dorada para que las personas mostraran de manera categórica su generosidad cristiana con gente con la que no tenían ningún tipo de vínculo consanguíneo o que no eran miembros del círculo familiar. Hubo varios casos, principalmente de personajes acaudalados, que al morir repartían su herencia abarcando un amplio espectro de amigos, sirvientes, trabajadores y diversos allegados, además, claro está, de los familiares, entre los que destacaban primero los hijos y después el cónyuge. También, como clara muestra de caridad, había quienes participaban de su herencia a las huérfanas o los pobres de algún lugar, a los enfermos de un hospital o a los mendigos que se reunían a las afueras de alguna iglesia. Otros concedían la libertad a alguno de sus esclavos, o perdonaban deudas de sirvientes o conocidos. En su testamento, María Baez Treviño dejó pagadas más de 950 misas por su alma, por las ánimas de sus criados y demás sirvientes difuntos y por las de aquellas personas con quienes su esposo o ella tuvieron algún trato o comercio. Además dejó estipulado que se diera en donación cerca de mil pesos para la fábrica, reedificación, ornamentación y demás gastos de diversas iglesias y capillas. Doña Magdalena de Sotomayor, por otro lado, legó 1000 pesos para ayudar al niño de 4 años Miguel José, quien fuera abandonado a las puertas de su casa, además de entregar 600 pesos a dos niñas huérfanas y 50 al niño expósito Ignacio Diego.

A principios del siglo XVII encontramos algunos testamentos que dejaban dinero o rentas de algunos bienes "para que se vaya dando y enseñando la doctrina a los naturales y se pongan en policía cristiana"<sup>48</sup>. Otra cláusula por demás interesante la encontramos en testamentos como el del Capitán Miguel de Montemayor en 1643, o años más tarde en el de Pedro Flores Ábrego, en los que se asentaba lo siguiente: "quiero y es mi voluntad que si alguno viniere pidiendo que le soy

---

<sup>48</sup> Testamento de Diego de Montemayor, en Villanueva de Cavazos, *Testamentos...* p. 15.

deudor de hasta la cantidad de seis pesos sin vale ni recaudo se le pague debajo de su simple juramento”<sup>49</sup>.

Podemos suponer, como sostienen algunos autores, que los testamentos funcionaron como medios de distribución de la riqueza, siempre y cuando maticemos tal afirmación mencionando que el verdadero alcance de tales prácticas era relativamente reducido a juzgar por el número de gente que testaba y por las cantidades que destinaban para tales obras caritativas. Pese a estas muestras de caridad o solidaridad cristiana para con los pobres y desamparados, el grueso de los legados fue casi siempre destinado a la Iglesia o con fines rentísticos si es que eran canalizados a través de instituciones como capellanías u obras pías.

El testamento también era entendido como una forma de confesión final. De ahí su enorme importancia y la necesidad de aclarar cuál era el estado de salud física y mental del testador. Como ya mencionamos antes, era muy extendida la idea de que en el momento de muerte la persona era asaltada por demonios que la tentaban aprovechándose de su desventajosa condición. Así entonces, al moribundo ya no se le presentaba la vida como el objeto de un juicio, sino como la última posibilidad de probar su fe. Podía caer ante las tentaciones del demonio que peleaba con los ángeles y los santos por su alma, o ante la siempre temible y temerosa opción del suicidio debido a lo terrible de sus propios padecimientos. Esto había que tenerlo en cuenta hasta en el lecho de muerte, pues uno debía afirmarse en la fe católica en todo momento, inclusive dejándolo por sentado en el propio testamento, ya que si, ante la cercanía de la muerte, uno llegara a renegar de Dios o la fe católica, se podía estar cometiendo un pecado mortal. Por eso es que en muchos testamentos se advierten consideraciones como la siguiente:

si por instigación o inducimiento del enemigo de nuestra naturaleza humana, por mi fragilidad o por otra alguna causa, en el artículo de la muerte o en

---

<sup>49</sup> *Ibid.* p. 19.

otro cualquier tiempo, algún mal pensamiento o duda tuviere, o alguna palabra dijere o hiciere alguna ofensa de la Santísima fe que así tengo confesada, desde ahora para entonces lo doy todo por ninguno y de ningún valor y que no estaré, si tal lo hiciere, en el juicio que debo.<sup>50</sup>

Podemos ver otro ejemplo que refleja mucha mayor angustia en el caso del padre Fray Andrés Leonardo de Santa Anna, para quien, como nos cuenta su biógrafo, era tal el horror y miedo que tenía, aún al más leve pecado, que habiendo hecho su última confesión, en su entero juicio, habló con su confesor de este modo: “Ahora fuera bueno pedir a Dios, y a María Santísima que mi juicio se acabara; porque un hermanito loco, aunque no puede merecer, tampoco puede venialmente pecar”<sup>51</sup>.

Debemos también considerar que la escritura del testamento no implicaba necesariamente la cercanía de la muerte como se entiende cuando se contrae una enfermedad terminal, que en la Nueva España podía ser adquirida fácilmente por contagio de cualquiera de las epidemias que de manera cíclica flagelaban a la población, o también en el caso de vejez avanzada. Había mujeres que testaban cuando iban a parir, también había quienes ante la cercanía de una empresa peligrosa, o un viaje por altamar sentían la necesidad de descargar su conciencia a sabiendas de que “la muerte es natural y cierta y la hora de ella incierta”. Tal es el caso de Bartolomé Jurado quien justificó la escritura de su testamento de la siguiente manera:

de partida para Tierra Firme, considerando el riesgo que siempre tenemos de la vida, [...] y particular el peligro que se lleva navegando por la mar, y

---

<sup>50</sup> Gaspar Calderón, *Op cit.* p. 146.

<sup>51</sup> Juan Antonio Tirado, *Oro purificado y encendido. Sermón funeral que en honras del venerable padre Fray Andrés Leonardo de Santa Anna, México, Herederos de la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1727.* p. 10.

previniendo mi muerte y deseando poner mi alma en carrera de salvación.<sup>52</sup>

El caso de Juan Caballón, habitante de León, Nicaragua, es similar. Caballón partiría de su tierra “[para conquistar, pacificar] y poblar las provincias de Cartago y Costa Rica, por me haber ofrecido a la Real Audiencia [...] por servir a Dios Nuestro Señor y a su Majestad”, y por lo tanto reconoce que “temiendo el riesgo y peligro de la vida [...] hago y ordeno este mi testamento”.<sup>53</sup> Adjunto al documento, aparece otro firmado por el notario Pedro de Padilla que corrobora la angustia de su cliente al dejar escrito que “estando [Juan Caballón] en las casas de su morada, dijo que, por estar de partida para la conquista y población de la provincia de Cartago, temiéndose de la muerte, que es cosa natural, hizo y ordenó su testamento, que es éste, escrito de su propia mano y letras”.<sup>54</sup>

No sabemos cuál fue la suerte que corrieron Bartolomé Jurado y Juan Caballón; no obstante, es claro que la preocupación por la salvación, ante la incertidumbre de ser sorprendidos por la muerte, debió ser compartida con particular ardor por soldados y viajeros por igual. Pedro Murillo en su libro *Práctica de testamentos*<sup>55</sup>, que tuvo varias reimpressiones e inclusive algunas correcciones y adiciones en el siglo XIX, afirma que los soldados que están en campaña pueden dejar escrito su testamento sobre la tierra, sobre su escudo o donde pudieran. Y añade de una manera un tanto dramática pero que sin lugar a dudas refleja la importancia que se le concedía a dicho documento, que, de ser preciso, había que escribirlo con la propia sangre si es que uno había sido herido de muerte y no tenía a su

---

<sup>52</sup> Antonio García-Abasolo, *La vida y la muerte en Indias. Cordobeses en América (s. XVI - XVIII)*, Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1992. p. 30.

<sup>53</sup> Calderón, Alonso, *Catálogo...* p. 146.

<sup>54</sup> *Ibid.* p. 147.

<sup>55</sup> Pedro Murillo Velarde, *Práctica de testamentos en que se resuelven los casos más frecuentes que se ofrecen en la disposición de las últimas voluntades, escrita por el R. P. Pedro Murillo Velarde de la Compañía de Jesús*, México, Imprenta del Nuevo Rezado de los Herederos de doña María de Rivera, 1755.

alcance tinta y papel. Así pues, sólo los testamentos de soldados o aquellos destinados *ad causas pias* podían hacerse sin la presencia de notarios o testigos, ni necesitaban de la solemnidad propia del acto.

Ante la necesidad imperiosa de prepararse para la muerte es que aparecen impresos como el de Pedro Murillo, o el anónimo, *Dificultad imaginada, facilidad verdadera. En la práctica de Testamentos...*, que pretenden ser una llamada de atención acerca de la importancia de disponer de las cosas espirituales y materiales antes de la muerte. Para el autor de esta última obra queda claro “cuán unidos y alianzados andan el testar y el morir”<sup>56</sup>, ya que esta práctica no sólo sirve para tranquilizar la conciencia del creyente una vez que ha dejado saldadas viejas deudas o satisfechas algunas obligaciones contraídas, sino que además, al otorgar el testamento, está previniendo su propia salvación.

Obviamente este tipo de impresos cumple tres funciones: una religiosa, que es la de advertir al fiel sobre las ventajas de arreglar los asuntos materiales antes de morir; otra legal, que poco a poco iba cobrando mayor importancia en la medida en que se presentaban pleitos por cuestiones testamentarias o de herencia; y otra económica, de la que también se llegó a beneficiar la Iglesia.

En estas obras se advertía acerca de la dificultad de hacer valer los testamentos cuando estos no habían sido escritos con el tiempo y la calma necesarias. “Muchísimos pleitos que ordinariamente se originan de cláusulas confusas, y aún de solo una palabra de una cláusula”<sup>57</sup> podían ser resueltos de manera muy sencilla si no se aplazaba la escritura y revisión de los testamentos.

Ambos libros refieren además los casos más comunes que obstaculizan su ejercicio, y llaman a estar alerta ante ellos, ya que, por ejemplo, “no falta quien hurte, y oculte” los bienes del difunto, o, “porque

---

<sup>56</sup> Anónimo, *Dificultad...* p. VI.

<sup>57</sup> *Ibid.* p. 5.

muchos deudores niegan las ditas o porque se imposibilita la cobranza, o porque los bienes se venden por mucho menos de sus precios"<sup>58</sup>. Otras veces sucedía que las personas no testaban por creer que era una obligación dejar sentadas sus deudas y tenían miedo o pena de que la gente se enterara de "sus drogas y cuán atrasados se hallan de caudal"<sup>59</sup>. También había quienes preferían no dar a conocer el monto de sus bienes por codicia o prudencia.

No obstante la existencia de este tipo de obras y la fuerte promoción que se hacía de los testamentos en el ámbito religioso y en el civil, o de los beneficios materiales y espirituales que obtenía el fiel al disponer sus bienes, y aún a pesar de ser un requisito inestimable para lograr una buena muerte, a finales del siglo XVII y principios del XVIII, el número de fieles que testaba era, como veremos, mínimo.

## El caso de la Parroquia de la Santa Vera Cruz<sup>60</sup>

Para tener una idea más exacta acerca de la verdadera dimensión de esta práctica debemos revisar los archivos parroquiales. Un cuidadoso estudio de los libros de entierros de la Parroquia de la Santa Vera Cruz arroja datos muy interesantes<sup>61</sup>.

---

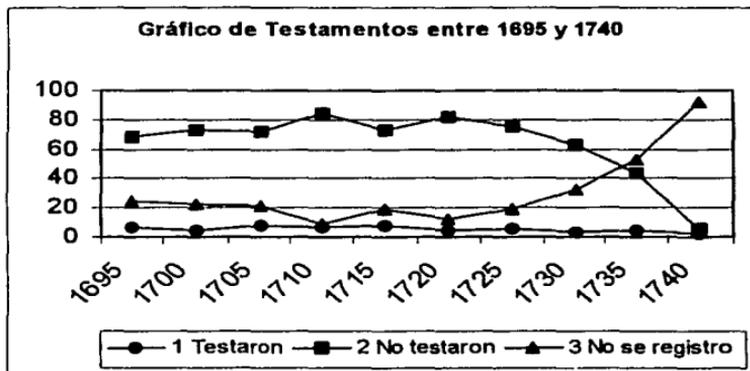
<sup>58</sup> *Ibid.* p. 8.

<sup>59</sup> *Ibid.* p. 9.

<sup>60</sup> La parroquia de la Santa Vera Cruz, ubicada a un costado de lo que hoy es la Alameda Central, detrás del Palacio de Bellas Artes, fue el asiento de varias cofradías entre las que podemos contar: la Cofradía del Santísimo Sacramento, la de la Santa Cruz, la del Rosario, la de Nuestra Señora de los Dolores, la de los Cocheros del Santísimo Sacramento, la Cofradía de la Exaltación de la Cruz de los Negros y la de San Nicolás. Estas dos últimas fueron exclusivamente de negros y mulatos y el resto era para españoles. Dicha parroquia, junto con la de Santa Catarina, terminó con el monopolio que, hasta mediados del siglo XVI, tuvo el Sagrario sobre toda la población no indígena de los vecindarios de la ciudad de México. La Santa Vera Cruz se benefició de sus cofradías por el número de fieles y de limosnas que éstas atraían. Sus capillas y altares fueron reconocidos por su lujo y ornamentos.

<sup>61</sup> Para el estudio de los libros de entierro de dicha parroquia, y por tratarse de un análisis de mediana duración en el que no encontraremos cambios drásticos sino que,

El número de personas que antes de morir dejó sentada su última voluntad en un testamento no rebasó, hasta el año estudiado de 1750, el 10% del total de muertes registradas. De hecho, si analizamos los registros, podemos observar cómo conforme avanzaba el tiempo se daba un curioso fenómeno: en lugar de aumentar el total de testamentos, se advierte una reducción porcentual en su número (ver tabla). Esto, más que expresar un desinterés por realizar un acto preparativo para la muerte, refleja que eran principalmente los miembros de un estrato social privilegiado los que podían absorber los gastos que implicaba hacer un testamento. A principios del siglo XVIII esta práctica podía costar, dependiendo de la extensión del documento, de cuatro pesos en adelante, pues había que comprar el papel sellado y cubrir los honorarios que cobrara el notario así como el traslado al juzgado. Había testamentos que por su tamaño rebasaban por mucho la cantidad antes mencionada.



por el contrario, descubriremos tipos de variables más sutiles, he empleado el siguiente método: hago una serie de cortes cada cinco años y reviso todos los entierros que se realizaron en los años designados, comenzando por 1695, seguido por 1700, 1705 y así hasta el año de 1740. Estos cortes quinquenales revisados en su conjunto nos permitirán obtener una visión más exacta del número de personas que testaban, y analizar las variantes que surgieron con el paso del tiempo.

También influyó el hecho de que paulatinamente el uso de los testamentos se fue apartando de su aspecto espiritual para centrarse principalmente en su función civil, tal y como parecieran indicar obras como la de Pedro Murillo y el anónimo *Dificultad imaginada, Facilidad verdadera*. Esta lenta transformación del testamento en un documento del orden jurídico antes que religioso, pudo haber terminado por convertirlo en una herramienta utilizada esencialmente por quienes tenían algún tipo de fortuna que repartir, y que seguían siendo, a pesar del aumento de población, una minoría dentro del grueso de la población novohispana.

La distinción de sexos entre aquellas personas que testaban era clara por lo menos en lo que a la parroquia de la Santa Vera Cruz se refiere. La mayoría de las veces los hombres superaban a las mujeres en una relación de dos a uno. No obstante, la distinción más evidente era la estamental. Casi la totalidad de quienes dejaban un testamento pertenecían a la élite novohispana. Así tenemos a presbíteros, sargentos, capitanes, contadores o a personajes como Doña Juana de Luna y Arellano, conocida como *La Mariscala de Castilla*. Estas personas podían pagar por entierros solemnes y, en ciertos casos, ostentosos, mientras que el resto tenía que conformarse con una ceremonia más austera. Aún así, alrededor de la tercera parte de los sepelios que se realizaban en dicha parroquia eran costeados por medio de limosnas.

El precio de los sepelios en la Parroquia varió muy poco en el periodo estudiado: de 3 pesos en promedio a finales del siglo XVII a 4 pesos a mediados del XVIII. A las personas se les solicitaba en vida una donación para que la iglesia pudiera hacerse cargo de su entierro. Quienes gozaban de una mejor posición económica dejaban grandes cantidades de dinero para este fin, algunas veces más de 300 pesos, sin embargo, en todos los casos revisados, el entierro más caro no pasó de 14 pesos y 4 reales. Dicho tope no fue excedido ni siquiera en el caso del virrey Don Fernando de

Alencastre, Duque de Linares, quien también fungiera como Capitán General y Presidente de la Real Audiencia. Al morir, el virrey dejó más de 14,000 pesos para la Congregación de la Buena Muerte, 18,000 para la fundación de 3 capellanías, 12,000 misas por su alma, además de otros tantos legados, no obstante, su entierro no rebasó el monto antes mencionado.

Los entierros de cruz alta más caros llegaron a costar como máximo 9 pesos con 4 reales, sin importar la cantidad de dinero que se diera para este fin. Así, Don Juan González Cuegio dio 218 pesos con 2 reales para su sepelio, y en el libro de cuadrante de aquel año encontramos que el costo de su entierro fue de tan sólo 9 pesos. Por otra parte, los entierros "de cuerpo presente", llegaron a costar un máximo de 14 pesos con 4 reales, convirtiéndose en los más caros. En el caso de aportaciones más modestas, el gasto neto que hacía la iglesia solía ser de la mitad de lo aportado por el fiel, de tal forma que si alguien daba 10 pesos para su sepultura, el costo real, tal y como quedaba asentado en los libros de cuadrante, sería de 5 pesos. El dinero que sobraba se utilizaba para las misas y otras mandas que solicitara el difunto o, en su defecto, para cubrir otros gastos que demandaba la Parroquia, como ceras, sueldos para sacerdotes o músicos, reparaciones, etc. Don Juan Baptista de Ansoldo dejó pagadas misas, vigiliias y ofrendas por su alma por un valor de 157 pesos, el Duque de Linares fue recordado con ceremonias religiosas cuyo valor superó los 250 pesos.

Existiendo ese tipo de topes para los gastos de entierro observamos cómo mientras las personas con menores ingresos preferían ahorrar lo suficiente para contar con un sepelio digno y una fiesta humilde, los ricos optaban por cortejos multitudinarios, pomposas fiestas y fastuosos féretros que podían ser tirados por carruajes. Gustaban de acompañarse de pobres, corporaciones, miembros del clero y autoridades civiles. Aquel ideal de la muerte como una igualadora que no respetaba condición social o racial siguió siendo una

utopía, pues aún en el momento del óbito las clases acomodadas encontraban una inmejorable oportunidad para dar muestra del estatus del que habían disfrutado en vida.

Para quienes no podían aportar mucho dinero existían entierros más económicos, e incluso había corporaciones como la cofradía de la Caridad o de la Misericordia que se dedicaban a ayudar a niños expósitos o a ajusticiados e indigentes respectivamente, pidiendo limosna para poder costear los gastos de sus entierros o, de lo contrario, trasladarlos a alguna de las fosas comunes que había en los límites de la ciudad o a los cementerios de Tepito, Tacuba o Iztacalco<sup>62</sup>. Dada la precaria situación económica de muchos novohispanos, hubo un gran número de personas que tenían que arrojar los cuerpos de sus muertos a las puertas de la Parroquia con la esperanza de que contaran con un entierro digno y cristiano. En 1730, los sacerdotes de la Santa Vera Cruz se encontraron con la sorpresa de haberles sido arrojados a la puerta de su iglesia, cuatro cadáveres en un solo día para ser inhumados.

Algunas veces los agonizantes dejaban pagadas misas con rentas, dinero o bienes inexistentes, por lo que los religiosos que debían cumplirlas no las realizaban.

Otro dato que salta a la vista, es el menor interés de los testadores por las misas *pro remedio animae*, circunstancia que indudablemente preocupaba a los párrocos por representar eso una caída en las rentas percibidas. En una muestra tomada en un lapso de 20 años<sup>63</sup>, de un total de 197 testamentos, sólo en 51 casos, casi el 26% del total, se dejó pagado algún tipo de misa. De éstos, sólo en 4 casos se solicitó un número que rebasaba las mil misas, el resto fluctuaba entre las cuatro y las cien misas.

---

<sup>62</sup> Alicia Bazarte Martínez, "El espacio vivo de la muerte" en María Alba Pastor, Alicia Mayer [coord.], *Formaciones religiosas en la América colonial*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000. (*Colección Seminarios*). p. 169-170.

<sup>63</sup> Se revisó en el libro de testamentos de la Parroquia de la Santa Vera Cruz los años que van de 1700 a 1720.

En este sentido encontramos varios casos como el de don Juan Miguel Téllez de Acuña o doña María de Lau quienes en su testamento no dejaron misas pagadas, mandas u obras pías "por no tener con qué". Sin embargo, por ser una manda forzosa, ambos donaron alguna cantidad de dinero para la beatificación del ermitaño Gregorio López quien, a finales del siglo XVII, se había convertido en orgullo y emblema de un creciente número de devotos novohispanos que impulsaban y financiaban su proceso en Roma<sup>64</sup>. Este tipo de donativos de la feligresía suponía que la intercesión a favor de una persona santa le podría granjear mayores beneficios para el futuro de su alma que la sola celebración de una o varias misas *post mortem*. Esta idea responde a que "existía la convicción generalizada de que el acto caritativo obligaba a una relación personal de reciprocidad entre el donante y el receptor"<sup>65</sup>, de tal forma que al donar dinero para la beatificación de una persona, se estaba realizando una obra de caridad, que, según lo estipulaba la ortodoxia tridentina, era un requisito indispensable para lograr la salvación.

Estos casos en los que se prefería mediar por alguien venerable antes que confiar en la ayuda que los vivos le podían prestar a uno mismo, son un excelente ejemplo de los mecanismos empleados por la gente para adquirir algún tipo de seguridad con respecto a la suerte que correría su alma en el más allá. Son casos que demuestran la mayor confianza que se tenía en la ayuda que podía brindar un aliado celestial antes que en la solidaridad de tipo horizontal que amigos y familiares podían prestar a la persona. Como veremos en el siguiente capítulo, la prédica religiosa hizo mucho hincapié en este tipo de prácticas al promover la solidaridad de los vivos con las Almas del Purgatorio o los santos del cielo como un medio eficaz para lograr la salvación

---

<sup>64</sup> Rubial García, *La santidad*, pp 88-128.

<sup>65</sup> Zárate Toscano, *Op cit.* p. 172.

## La función solidaria de la muerte

### El Purgatorio

Desde el siglo XII, en pleno florecimiento del feudalismo, apareció el término *purgatorium* como referencia a un lugar medio entre el cielo y el infierno<sup>66</sup>. Dicha doctrina fue convertida en dogma por los concilios de Lyon en 1274 y de Florencia en 1439, además de haber sido imaginada por Dante Alighieri en su *Divina Comedia*, a principios del siglo XIV. El Concilio de Trento en su sesión XXV, celebrada en diciembre de 1563, reafirmó la existencia de este lugar de purificación y advirtió sobre la necesidad de enseñar y predicar en todas partes este artículo de fe, para que su existencia “se crea y conserve por los fieles cristianos”.

La razón de ser del Purgatorio descansaba en la idea de que al morir, cada persona enfrentaba un juicio particular de donde se desprendían tres posibilidades: en caso de haber muerto en pecado mortal, vivido fuera de la fe católica u obrado sistemática y voluntariamente en contra de la ley de Dios, la persona era condenada a una eternidad de sufrimientos en el Infierno; si, por el contrario, su vida y su conducta reflejaban lealtad al ideal de virtud cristiana, además de ser muestra de rechazo al pecado y desinteresado amor a Dios, el creyente sería recompensado con el Cielo; y, por último, si a pesar de haberse mantenido bajo los preceptos requeridos por la fe católica y haber muerto en estado de gracia, el fiel aún necesitaba *purificarse*, debía pagar una cierta estancia de tiempo en el Purgatorio para poder acceder al Cielo sin ninguna mancha de pecado.

---

<sup>66</sup> Sobre la relación entre el Purgatorio y el nacimiento de una capa social media durante el feudalismo ver: Jacques Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus Ediciones, 1989.

Estrechamente vinculada a este lugar de purificación encontramos la idea católica del libre albedrío, que presupone una relación compartida entre la gracia de Dios y la acción responsable del ser humano en su búsqueda por la salvación. Ambos preceptos, negados por el protestantismo, se convirtieron en cimiento de la religiosidad que el catolicismo romano impulsó de manera decidida tras su reforma interna con el Concilio de Trento.

Es difícil definir con exactitud al Purgatorio. Pocas veces se lograron poner de acuerdo los teólogos acerca de la naturaleza y ubicación del mismo. Para algunos religiosos como Antonio Núñez de Miranda, el Purgatorio se encontraba muy cerca del infierno, en el centro de la tierra. En aquel lúgubre y cavernoso lugar, sin respiraderos ni luz, un fuego negro cubría y penetraba a las almas, mientras eran atormentadas por horribles monstruos y demonios. Balthasar Bosch añade que el propio ángel de la guarda era quien se encargaba de llevar el alma de su protegido a aquel lugar, para que pagara las penas que merecía por sus pecados<sup>67</sup>.

Para José Boneta Laplana<sup>68</sup> y para Christoval Leutebreuver, las penas del Purgatorio eran las mismas que las del Infierno, con la única diferencia que las primeras se acababan. Quienes llegaban a aquel lugar podían padecer aún más que el propio Cristo, aún más que todos los mártires y sufrir dolores más intensos que los de todas las mujeres que habían parido y que darían a luz. A todo esto le suman los tormentos que sufren los cautivos, además de que las ansias y las agonías de los moribundos que los cubren, atraviesan y despedazan no

---

<sup>67</sup> Bosch de Centellas y Cardona, *Op cit.*, p. 5.

<sup>68</sup> La obra del español José Boneta, destaca por su minuciosidad y extensión. De todos los impresos consultados es éste el que describe al Purgatorio con mayor detenimiento, tanto los tipos de penas que ahí se sufrían así como la manera de ayudar a las ánimas que se encontraban en aquel lugar y los beneficios que se obtenían con esta devoción. Seguramente en su tiempo también gozó de buena fama pues fue consultada, citada y discutida por teólogos novohispanos que abordaron el tema del Purgatorio como fue el caso de Antonio de Saldaña y Ortega. José Boneta y Laplana, *Gritos del purgatorio y medios para acallarlos*, Puebla de los ángeles, Diego Fernández de León, 1700.

se interrumpen durante el día o la noche, por lo que no llegan a sentir ningún alivio hasta quedar totalmente purificados. Otros más rigurosos, como Antonio de Saldaña y Ortega, afirmaban que las penas del Purgatorio eran aún “más severas, atroces y terribles” que las del Infierno.

Probablemente, quienes sostenían esta misma idea pretendían evitar que el fiel confiara ciegamente en una estancia en el Purgatorio que, por más cruel y dolorosa que fuera, implicaba necesariamente la eventual expiación de las culpas y el consiguiente acceso al Cielo. Dicho con otras palabras, llegar al Purgatorio suponía la salvación de las personas, aunque antes tuvieran que purgar sus penas y éstas fueran terribles. No obstante el carácter optimista propio de este lugar, en el que sólo se podía ascender al Cielo y ya no descender al Infierno, sus descripciones estaban siempre acompañadas por detalladas imágenes de los tormentos que ahí se sufrían.

Más allá de las diferentes opiniones que suscitara la descripción del Purgatorio, lo cierto es que el discurso que se construyó en torno a él reflejaba de una manera excepcional el barroquismo de la época. En un lugar de tránsito al Cielo se sufrían penas similares a las del Infierno, y todos, salvo los pocos que hubieran llevado una vida santa, tendrían su oportunidad de probar aquellos terribles castigos. Las posibilidades de librarse del paso por aquel lugar eran ínfimas. José Boneta afirmaba que no se podía ser tan temerario como para creer que un pariente se encontraba en el Infierno, ni tan presuntuoso para suponer que se había salvado y se hallaba en el Cielo, sino que más bien la *prudencia Christiana* dictaba que debía estar en el Purgatorio, lugar que terminó por convertirse para el grueso de la población en un sitio de tránsito obligado, pues la gente estaba convencida de que la debilidad humana, por más mortificaciones y muestras de piedad que se practicaran, era más fuerte que la capacidad de las personas por apartarse del pecado. Cuanto más si observamos cómo

los diferentes impresos de la época que trataban el tema afirmaban que nadie podía sentirse seguro de librar su paso por el Purgatorio, ni siquiera los santos, los obispos o los papas, ni tampoco los niños, como podemos ver en el cuadro *Ánimas* del pintor Cristóbal de Villalpando en el que uno es devorado por las ardientes llamas<sup>69</sup>.

Las referencias al Purgatorio como un lugar intermedio reservado para todos aquellos que se encontraban entre la pureza de los santos y la maldad de los herejes y los pecadores más perversos, lo convirtieron en un lugar ineludible en la conciencia de los novohispanos que vieron en él la única forma de acceder al Cielo a pesar de su condición de pecadores. Para mantener siempre viva esa esperanza, existieron fuertes lazos que vinculaban el mundo de los vivos con el de los muertos. Buena parte del destino que correría una persona tras su muerte, dependía de los actos que realizara durante su vida en ejercicio de su libre albedrío y de su capacidad para insertarse en el entramado de las relaciones ultraterrenas. Aún en el Purgatorio el creyente podía confiar, si había sido lo suficientemente precavido, en la ayuda que se le podía prestar desde la tierra para aminorar su sufrimiento o acelerar su salida de aquel lugar<sup>70</sup>.

## La solidaridad ultraterrena

De la misma manera que se impulsaba en la tierra una decidida política de congregación que se basaba en el establecimiento de vínculos solidarios y

---

<sup>69</sup> Gisela von Wobeser, *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España, 1600-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas, 1999. (*Historia Novohispana*, 64). pp.99-100.

<sup>70</sup> En los dos siguientes apartados detallo la forma en que funcionaban los mecanismos de ayuda entre vivos y muertos, además de que en el último capítulo hago referencia a otros medios que tenían las personas para asegurar su salvación, como las indulgencias.

asistenciales<sup>71</sup>, también se promovió otro tipo de solidaridad, una que no descansaba sobre la base tangible de la ayuda económica o material de un familiar, vecino o compañero, sino que estaba fundada sobre la creencia de que quienes morían y lograban purgar sus penas en el Purgatorio podían interceder a favor de aquellos que aún vivían en la tierra. Esta idea proviene de la vieja división de la Iglesia en *Triunfante*, *Militante* y *Purgante*. La primera era aquella compuesta por los espíritus bienaventurados que vencieron al mundo, a la carne y al demonio, y que gozaban felices de las gracias del Cielo. La segunda, es decir, la Iglesia Militante, estaba compuesta por todos aquellos que aún vivían en la tierra y que por lo mismo se debatían en constante lucha contra el pecado y los placeres e inclinaciones concupiscentes. La Iglesia Purgante reunía las almas de todas aquellas personas que, sin importar su edad, condición social o étnica, habían muerto en gracia de Dios pero aún debían ser purificados antes de poder entrar al Paraíso.

Estas partes en que se dividía la Iglesia formaban en realidad una unidad, un solo cuerpo que estaba en constante comunicación y que interactuaba en beneficio mutuo formando una comunidad de intereses conocida como la *Comunión de los Santos*. Según esta creencia "el fruto de los sacramentos pertenece a todos". Aún el menor de los beneficios de un acto de caridad realizado por un fiel, repercute positivamente en beneficio de todos; de igual forma, como vimos anteriormente, un acto pecaminoso acarreará consecuencias negativas al común de los creyentes.

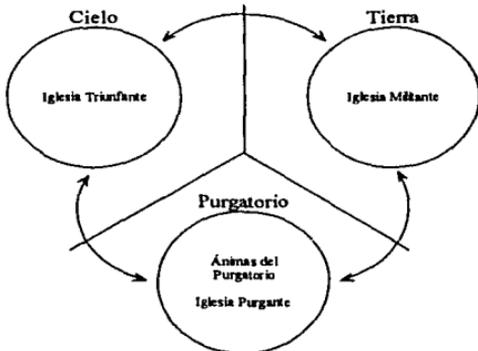
Los esquemas de ayuda que se construían entre los miembros de este cuerpo permitieron que el lenguaje de la muerte fuera tan real y natural como el lenguaje de los vivos. Así por ejemplo, aquel miembro de la Iglesia Militante que había ofrecido oraciones, limosnas o cualquier otro tipo de obras piadosas por alguna alma que se encontrara purgando sus penas, podía estar seguro

---

<sup>71</sup> Ver siguiente apartado "La solidaridad terrena".

que dicha alma intercedería por él en agradecimiento por haberla ayudado a salir del Purgatorio. Este tipo de solidaridad entre los hombres vivos o muertos es la que le da sentido a la Comunión de los Santos.

Dentro de este esquema triple de solidaridad encontramos un sinfín de posibilidades. Desde la tierra, los fieles podían rogar por santos reconocidos, por ángeles del Purgatorio o por aquellas personas que habían muerto *en olor a santidad* y esperaban procesos de beatificación. En el primer caso, las personas anhelaban una intercesión rápida usualmente por motivos más urgentes, como cuando se rogaba a San José para que detuviera los temblores, a San Nicolás para que aliviara las enfermedades infantiles, o a San Jacobo de Bevaña, para que sanara las hernias, las roturas o las quebraduras<sup>72</sup>. En los otros dos casos el beneficio no era inmediato, sino que hacía las veces de un ahorro espiritual que podría servirle al fiel en el momento de la muerte y, como afirmaban algunos teólogos, también en vida. La idea que confería cualidades casi mágicas a la veneración de los santos era una creencia muy común y extendida, más aún cuando la posibilidad de hacerse de algún aliado en el más allá era relativamente sencilla. Bastaban algunas oraciones,



Esquema triple de solidaridad planteado por la Comunión de los Santos

algunos actos de caridad como la dedicación de misas o la compra de indulgencias en favor de algún familiar muerto o de cualquier otra persona, para poder así liberar un alma de las terribles penas del Purgatorio, mereciendo de tal

<sup>72</sup> Muriel, *Op cit.* pp. 292-293.

forma una valiosa recompensa espiritual.

El texto del clérigo francés Christoval Leutebreuver, traducido al español por Don Juan Bautista Joseph de Barry y de Ricavilla, y publicado en la Nueva España en 1715 animaba a los creyentes en este sentido: "Sírvede para aliviar o librarlas, de los medios que te de la Iglesia; y acuérdate que si ayudas [a las ánimas] mientras estás en esta Vida, sin duda, cuando se hallasen en el Cielo, te aliviarán y se esforzarán Santamente a procurarte la Gloria del Paraíso."<sup>73</sup> En este mismo sentido, el novohispano Antonio Núñez invitaba a los fieles a asegurarse el vital socorro de las ánimas con las siguientes palabras: "obligalas con sufragios, que tan fáciles son, y baratos, y te sacarán en paz y a salvo con salvación eterna"<sup>74</sup>.

En realidad, la rápida difusión y la creencia extendida en aquel lugar obedecían por un lado a la fuerte campaña de promoción que se hizo a partir del Concilio de Trento, apoyándose no sólo en sermones y pláticas espirituales, o en la fundación de cofradías y congregaciones que practicaban dicha devoción, sino también en grabados, pinturas y demás manifestaciones del arte religioso; además de que, por otro lado, el carácter esperanzador del Purgatorio permitía que las personas que llegaran a él creyeran que tenían asegurado su ascenso al Cielo toda vez que superaran los trances propios de la purificación de sus penas, por lo que se convirtió, como ya mencionamos, en un lugar de obligado tránsito. Esto último encajaba perfectamente con la lógica asistencial y solidaria de la religiosidad novohispana, para la cual las obras de caridad emprendidas en favor de vivos o muertos eran uno de los requisitos sin el cual no era posible obtener la salvación<sup>75</sup>. Por si fuera poco, el poder de estas ánimas

---

<sup>73</sup> Leutebreuver, *Op cit.*, p. 66.

<sup>74</sup> Núñez, *Sumarias...* p. 59.

<sup>75</sup> El Concilio de Trento advirtió en su decreto sobre la justificación, celebrado el 13 de enero de 1547, que la fe que no era acompañada por la caridad no servía para comunicar los méritos de la pasión de Cristo a las personas. *Catecismo para párrocos...*, *Op cit.*

no se reducía únicamente al campo estrictamente espiritual. Más allá de la mediación que condonaría la estancia del creyente en el Purgatorio, más allá de la intercesión, las oraciones y los socorros que las benditas almas podían hacer en favor del fiel en las cortes celestiales, las Ánimas del Purgatorio tenían también una ingerencia en el mundo terreno y en los actos de la vida diaria. El padre Antonio Núñez nos relata el caso de una persona que regresaba de noche a su casa por un camino peligroso y poco transitado, donde fue sorprendido por un grupo de ladrones que se disponían a robarle sus pertenencias. Dicha persona, confiando su seguridad a las ánimas del Purgatorio, de quienes era un fiel devoto, fue socorrida casi inmediatamente por una multitud de seres que salieron del cementerio cercano en su defensa. El mismo Núñez nos cuenta más adelante de otro caso fantástico en el que las almas sofocaron el incendio de una casa cuando sus habitantes prometieron un Novenario de Misas por ellas.

Las ánimas del Purgatorio estaban siempre prestas para socorrer a sus devotos en todo lo que fuera necesario: "si se pierde, o hurtan algo, manden algunas Misas a las ánimas, y luego aparece. Si pelagra el enfermo, tarda el ausente, o vacila el negocio, etc., con alguna promesa a las almas del Purgatorio, parece que se aseguran"<sup>76</sup>. En otras palabras, se les concede una acción milagrosa ya que sus devotos "tienen perdido el miedo a toda humana contingencia" toda vez que las ánimas los socorren siempre.

Heredero de la reforma tridentina, el catolicismo novohispano es una muestra clara de religiosidad exterior, en la que observamos cómo los beneficios de una devoción que tiene un origen y una finalidad espiritual, también se pueden ver reflejados en el plano material y terrenal. Dentro de esta lógica utilitaria de relaciones de solidaridad entre vivos y muertos, las Almas del Purgatorio se convirtieron en verdaderos aliados que actuaban junto con los devotos en un plano

---

<sup>76</sup> Núñez, *Sumarias...* p. 39.

de relativa igualdad. Esto también explica en buena medida el gran auge de la devoción a las benditas ánimas del Purgatorio que, como menciona la historiadora Alicia Bazarte, experimentó un gran crecimiento en los siglos XVII y XVIII, pues no sólo eran leales ayudantes en materia espiritual, o excelentes socios en todo lo referente a la salvación, sino que además el discurso religioso no escatimó en otorgarles cualidades y atributos que les permitían socorrer a los devotos en sus asuntos materiales, que en algunos casos preocupaban tanto o más que los espirituales.

Queda claro entonces, cómo la devoción a estas ánimas benditas se construyó y operó en torno a tres ejes: por un lado la promesa de un bien espiritual como lo era la perspectiva de acortar el tiempo de estancia o, de ser posible, evitar el paso por el Purgatorio, además de los enormes beneficios que significaba para cualquier persona la posibilidad de tener un aliado en las cortes celestiales. Por otro lado, encontramos una promesa más, que ya no versaba sobre asuntos espirituales sino materiales, y que giraba alrededor de los socorros terrenales con los que las ánimas restituían a los fieles los favores prestados cuando ellas penaban. Por último, esta devoción ilustra de manera excepcional cómo la vida diaria de los novohispanos se entretejía dentro de una compleja red de vínculos de solidaridad que enlazaba a vivos y muertos, entre quienes se establecía una estrecha comunicación además de un intercambio de intereses, preocupaciones y favores.

Esta solidaridad permitía convertir los valores religiosos en algo mucho más tangible. El destino que pudiera correr alguna persona tras su muerte dependía en buena medida de las relaciones que ésta lograra estrechar con los demás mientras aún vivía. "Así, el miedo esperanzado al Purgatorio se convierte en patrimonio de la sociedad: es una adversidad que siempre puede superarse, y cuya duración temporal depende de los otros."<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> Serrano Martín, *Op cit.* pp. 48-49.

El alma que llegaba al Purgatorio no podía hacer nada para abreviar los castigos, mitigar los dolores o acelerar su salida de aquel lugar. Una vez más queda de manifiesto cómo el espacio intramundano es en realidad el único campo de acción para quienes pretendían trabajar por su salvación, por ello es que desde la tierra se planeaba la estrategia a seguir tras la muerte de la persona. Una de las prácticas que gozó de mayor popularidad y fue más socorrida por todos los fieles, sin importar condición social o étnica, era la misa *post mortem*. Por medio de ella el difunto se aseguraba de obtener los sufragios necesarios que familiares o amigos podían solicitar en su nombre. El carácter redentor del sacrificio de Jesús, que se repetía simbólicamente durante la misa, adquiriría un nuevo significado cuando ésta se ofrecía por el ánima de una persona en particular. Para Núñez de Miranda la misa podía mitigar los dolores o liberar totalmente a una o varias almas de los castigos que se le provocaban en el Purgatorio.

La fundación de "capellanías de misas" fue una práctica casi exclusiva de una élite económica que, temerosa por su salvación, se aseguraba "que hubiera un sacerdote que oficiara misas por sus almas y las de sus allegados, de manera perpetua"<sup>78</sup>, en lugar de que, como sucedía en la mayoría de los casos, se celebraran tan sólo unas cuantas misas tras la muerte de la persona. Este tipo de capellanías garantizaba a sus fundadores el respaldo y apoyo de algún sacerdote que se comprometía a officiar un número determinado de misas a cambio de una renta sobre un bien inmueble, con la cual se aseguró, en muchos casos, la subsistencia y ordenación de religiosos así como la manutención de parientes por medio de pensiones.

Existían además las indulgencias, negocio redondo que redituaba copiosas ganancias a la Iglesia.

---

<sup>78</sup> Wobeser, *Op cit.* p. 109. La obra de Gisela von Wobeser es una referencia obligada para quienes estén interesados en conocer el carácter, la naturaleza y las repercusiones económicas, sociales y espirituales que tuvieron las Capellanías de Misas en la Nueva España.

Este tipo de sufragios perdonaba o *disimulaba* los castigos temporales y las penas impuestas a los creyentes durante la confesión, ya que, a pesar de que ésta quitaba las culpas, imponía una penitencia que era necesario que el fiel cumpliera para resarcir la ofensa cometida. Quien se encontrara libre de pecados por haberse confesado, no estaba plenamente purificado sino hasta haber cumplido con la penitencia impuesta durante la confesión. La Cofradía de las Benditas Animas del Purgatorio de la Parroquia de la Santa Vera Cruz, vendía indulgencias que libraban a vivos y muertos de las penas del Purgatorio. Por dos reales de plata una persona podía sacar de aquel lugar a algún familiar, compadre, conocido o a cualquier otra persona siempre y cuando supiera su nombre completo.

Todo esto sirvió para dar un vuelco a la forma en que la gente percibía la religiosidad, pues ya no era la muerte el momento clave en el que los fieles se jugaban su destino, sino que éste se iba asegurando durante la vida al cumplirse con ciertas prácticas y conductas debidamente reguladas y alentadas por la iglesia. Sin embargo, dichas prácticas terminaron por convertirse muchas veces en manifestaciones supersticiosas, y en claras muestras de la diferencia que existía entre la religión oficial y las creencias y costumbres populares<sup>79</sup>, más influidas por las prácticas exteriores y mágicas de la religión, que por los complejos tratados teológicos. Prueba de ello es el llamado de atención que hacía José Boneta para desmentir a aquellos que afirmaban haber visto almas que salían del Purgatorio para solicitar ayuda. Algunos de estos rumores, que formaban parte de la vida diaria, eran negados probablemente por ir contra el monopolio de autoridad que tenían los religiosos sobre los asuntos piadosos y trascendentales, o porque se podía prestar para que personas de mala reputación

---

<sup>79</sup> Por creencias y costumbres populares no me refiero a aquellas prácticas propias de los estamentos bajos de la sociedad, sino a las relaciones devocionales y piadosas más sencillas, que se distancian de la praxis religiosa demasiado intelectualizada, abstracta y dogmática propia del alto clero. En este sentido la distinción no sería ni étnica ni económica sino intelectual.

desorientaran a la gente en asuntos de fe. Sin embargo, las apariciones eran tan comunes, lo mismo entre la aristocracia que entre los estamentos más bajos, que cualquier intento sistemático por desmentirlas y combatir su difusión, hubiera sido en vano.

Pocas veces la doctrina del Purgatorio sufrió reveses. Algunos casos aislados llegaron al Tribunal del Santo Oficio cuando alguien negaba su existencia o confundía algún elemento de su naturaleza, pero éstos eran rápidamente resueltos con la rectificación o el encarcelamiento. Probablemente su rival más importante y que, a la larga, perdurara por encima del Purgatorio, fue el mismo culto mariano, ya que la Virgen fungió como intercesora, abogada e intermediadora de las ánimas del Purgatorio, convirtiéndose en un elemento colmado de virtudes y en una fuente inagotable de milagros. Además la devoción mariana centraba su atención en el lado benévolo y protector de María antes que en la advertencia de los castigos y el sufrimiento que se experimentaba al pasar por el fuego purificador de las almas.

Ahora bien, cabe preguntarnos ¿por qué, si el Purgatorio era un lugar de ascensión, un lugar en el que sólo era necesario expurgar temporalmente las culpas para poder acceder al cielo, se le describe continuamente como un paraje horrible y de crueles sufrimientos?

La respuesta es sencilla. Con la aparición de este lugar intermedio y más aún con la fuerte campaña de promoción que se le dio tras el Concilio de Trento, el temor al infierno fue aminorando ante la esperanza de que las obras que pudiera emprender una persona durante su vida fueran suficientes para librarse de él. Era, pues, necesario dotar a este lugar de elementos temibles que no lo convirtieran en una simple antesala del Paraíso. Por otro lado, las bases de la solidaridad ultraterrena del cristianismo descansaban principalmente sobre el supuesto carácter doloroso e insoportable de las penas que se provocaban en el Purgatorio, mientras que la ortodoxia dictaba que nada se podía hacer ya por

quienes caían en el infierno. Por ello, para dar sentido a dicha solidaridad era necesaria la existencia del sufrimiento, pues sólo así la ayuda cobraba algún tipo de sentido caritativo, de lo contrario, de qué servirían los sufragios por alguien que sólo transitaba por el Purgatorio, sin sufrir por su purificación.

En realidad, eran comunes las llamadas de atención a los fieles para que sintieran temor por el Purgatorio y se alejaran del pecado. La sociedad novohispana que transitó del siglo XVII al XVIII muchas veces se mostraba más atenta y preocupada por los juegos, las joyas, los vestidos, la comida o la música, que por las cosas del alma. México, la ciudad que tanto asombró a los viajeros que por aquellos tiempos la visitaron, era sin lugar a dudas un lugar colorido y bullicioso, heterogéneo, majestuoso, de enormes contrastes, poblada de templos pero también de mercados, hosterías, burdeles y puestos de comida. La moral, muchas veces más relajada de lo que algunos religiosos toleraban, podía llegar a endurecer algunos aspectos del discurso acerca del Purgatorio. Probablemente eso fue lo que llevó a Antonio de Saldaña y Ortega a escribir lo siguiente en un sermón:

O fuego! Tan poderosamente activo y devorante, que has de reducir a cenizas los cielos y la tierra, saliendo del Purgatorio con espantoso estruendo el día del Juicio. O si para darlo a nuestra locura, arrojaras algunas centellas, que abrasaran la pompa, vanidad y profanidad Mexicana. Que destruyeran las elevadas torres de su dementada ambición, diabólica soberbia y apetito insaciable de lucir. Que purificaran sus Templos de la irreverencia, con que los violan los trajes escandalosos, las conversaciones ilícitas, los birretes de adorno y gala, que ha introducido el Demonio en desprecio y desacato de Cristo Sacramentado [...] O fuego! Tan poco temido y mal

considerado de los vivientes como severa e inconsolablemente padecido por los difuntos.<sup>80</sup>

## La solidaridad terrena

Con la implantación de los decretos del Concilio de Trento en América en 1585, la iglesia católica hizo todo lo posible por echar a andar una reforma en las costumbres, instaurando al interior un régimen de disciplina más estricto que los anteriores, mientras que al exterior, impulsó un proyecto de religiosidad popular que pretendía ser sigilosamente vigilado por los religiosos, y que descansaba sobre la base del culto a las imágenes, a las reliquias, a los santos y a la Virgen en sus diferentes advocaciones. Se promocionaron así, de manera más decidida, viejas instituciones de origen medieval que ya existían en la Nueva España, como lo eran los gremios o las cofradías, que pretendían aglutinar a individuos que tenían intereses comunes o compartían una creencia. Si, por un lado, los gremios reunían a personas con un mismo oficio, por el otro, las cofradías podían juntar a los devotos de un santo, a los miembros de un grupo étnico, o simplemente a los vecinos de un barrio, y así hasta abarcar un amplio espectro de la población.

Había cofradías para españoles, para indios, para negros y otras más en las que se reunía un amasijo de personas de distintos orígenes, siempre y cuando pudieran aportar las cuotas necesarias. Si bien es cierto que en un buen número de cofradías existían restricciones étnicas y económicas para quienes pretendían ingresar, mismas que a su vez acentuaban la estratificación social novohispana, también lo es el hecho de que ésta no era la norma y que en un buen

---

<sup>80</sup> Antonio de Saldaña y Ortega, *Motivo heroico que eleva a la utilísima devoción a las benditas Almas del Purgatorio*, México, Herederos de la Viuda de Miguel Ribera Calderón, 1718. p. 7.

número de cofradías populares, la pureza de sangre o el prestigio de la profesión no importaban. El peso que llegaron a adquirir estas instituciones se refleja en su número ya que para mediados del siglo XVIII había en la ciudad de México más de novecientas cofradías<sup>81</sup>. La iglesia postridentina encontró en ellas un excelente medio para homogeneizar la vida religiosa y moral de una vasta y disímil feligresía. Este impulso sirvió para incorporar a la sociedad a grupos que por razones raciales o económicas podían ser relegados, ayudando así a contener la violencia interna y promoviendo valores como la concordia y la fidelidad. Pero además de su carácter conciliador, las cofradías eran también el espejo a un mundo en el que se manifestaba de manera palpable el catolicismo popular con algunas de sus prácticas más importantes: sus fiestas, sus procesiones, sus muy particulares formas de veneración a Cristo, a la Virgen y a los santos. Las cofradías eran ejes en torno a los cuales se cristalizaba la devoción popular y la vida comunitaria, por esto mismo es que podemos estudiarlas como expresión de fe y como signo de estructuras humanas<sup>82</sup>.

Por lo que corresponde a este trabajo tendremos que dejar de lado algunos aspectos para centrarnos en aquellos que reflejan de manera más clara la forma en que la cofradía se constituyó como una institución religiosa y social que materializó los ideales de solidaridad y convivencia entre cristianos con la finalidad de preparar a los fieles para su muerte y su salvación. En este sentido rescataremos y analizaremos los tres pilares sobre los cuales el mundo laico cimentó un modo de vida en torno a las cofradías: "salvación, caridad y armonía social"<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> Alicia Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México, 1526-1860*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1989.

<sup>82</sup> Luis Maldonado, *El catolicismo popular*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1990. p. 87.

<sup>83</sup> Tomás Antonio Mantecón, *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria. Las cofradías religiosas*, Santander, Universidad de Cantabria - Asamblea Regional de Cantabria, 1990. (*Biblioteca Básica*, 4), p. 59.

## Salvación, caridad y armonía social

Para ingresar a una cofradía era necesaria la aprobación de todos sus miembros reunidos en asamblea y un pago por afiliación. Además se cobraban semanal o mensualmente cuotas que los hermanos cofrades debían costear para poder gozar de la patente que se les otorgaba al afiliarse, misma que les garantizaba, entre otras cosas, las indulgencias, el acompañamiento de los hermanos en su última morada, el entierro y la celebración de misas *post-mortem*. El pago de cuotas también servía para que, en caso necesario, la cofradía absorbiera los gastos que, por enfermedad, un hermano pudiera llegar a necesitar. Igualmente con dichas cuotas se pagaban los sueldos de los funcionarios y otras partidas. Algunas veces los egresos superaban a los ingresos por lo que las donaciones y los legados fueron siempre bien recibidos.

Previo a la fundación de una cofradía, sus estatutos debían ser aprobados por un obispo y en ellos se establecían los derechos y las obligaciones de todos aquellos fieles que se asociaran. Además se especificaban las tareas que desarrollarían quienes estuvieran a cargo de la misma y la forma en que serían elegidos el rector, el secretario y los mayordomos, por sólo mencionar algunos de sus funcionarios. En los estatutos también se especificaban los trabajos que las cofradías se comprometían a realizar. Había cofradías que se dedicaban a sufragar los gastos de algún hospital, la construcción de una iglesia o una parroquia, asumían el cuidado de enfermos o ancianos de algún barrio, el entierro de los ajusticiados o de aquellos que por su precaria situación no podían contar con una sepultura cristiana, la protección y alimentación de los necesitados, el dote de huérfanas, etc. También había otras que se dedicaban exclusivamente a rezar a su santo patrón y cuidaban de la salud y el bienestar de sus hermanos de congregación. Sin embargo, por diferentes que pudieran llegar a ser, todas coincidían en la

importante labor de acompañar a los cofrades en su última morada y encargarse de brindarles un entierro digno. La muerte como un ritual que involucraba a la comunidad, refleja su importancia en este hecho.

Los estatutos contemplaban los actos a realizar desde el momento en que el miembro de la cofradía estuviera en peligro de muerte, ya sea por lo avanzado de su edad, la gravedad de alguna enfermedad o por haber sufrido algún accidente, hasta los momentos posteriores al deceso. Cuando se recibían noticias del precario estado de salud de un congregante del Espíritu Santo, sus hermanos de congregación debían acompañarle para que recibiera el viático. Una vez ocurrido el deceso, la propia congregación tenía la obligación de dar veinticinco pesos para el entierro, mismos que quedaban sentados en un recibo de gastos que extendía el Tesorero para que constara tanto al prefecto como a los demás hermanos conciliares. Al difunto se le daba sepultura en la capilla de la congregación poniéndose doce hachas<sup>84</sup> sobre la tumba, acto seguido se debía ofrecer por el muerto una misa con su Doble y Responso, además de tres misas rezadas por su alma en el altar y capilla de dicha congregación<sup>85</sup>. El acompañamiento del cadáver era una obligación de la que nadie se debía excluir. De igual forma que cuando la sociedad en su conjunto se reunía para pedir por el fin de una epidemia, congregarse en torno al hermano muerto era una forma general de mostrar el dolor por la pérdida de un miembro, además de ser la manera en que la comunidad demostraba su cohesión, superando o aminorando así la consternación y el desconcierto que producía la muerte de un conocido.

La cofradía de Santa Catarina exhortaba al rector o al oficial a acompañar a los cofrades que se

---

<sup>84</sup> Especie de velas o antorchas.

<sup>85</sup> Congregación del Espíritu Santo y Nuestra Señora de los Dolores, *Eplto me de las obligaciones y constituciones de la Congregación del Espíritu Santo, y N. Señora de los Dolores por los que están en pecado mortal, fundada en su capilla; cita en la parrochia de Santa Catharina Virgen, y Martyr de esta ciudad, México, Juan Joseph Guillena Carrascoso, 1712.*

encontraran enfermos para consolarlos y socorrerlos. Al mismo tiempo, les recordaban a los hermanos acerca de los importantes beneficios espirituales que obtendrían de una confesión final y de la recepción de los Santos Sacramentos, además de invitarlos a donar dinero a su cofradía o a la parroquia. Cuando se producía el deceso, el cadáver debía ser enterrado en la Capilla Mayor de la iglesia de Santa Catarina, junto a las gradas inferiores, además de asegurárseles que “todos gozarán de las misas, sufragios, oraciones y demás buenas obras de dicha cofradía”<sup>86</sup>. La cofradía del Espíritu Santo y Nuestra Señora de los Dolores fundada a finales del siglo XVII bajo el altar de la misma advocación, en la iglesia de Santa Catarina, se comprometía a ofrendar por los hermanos muertos una misa de 12 luces pagando al sacristán 4 tomines por la misma, mientras que otra cofradía, también dedicada a Nuestra Señora de los Dolores, fundada hacia 1703 en el convento del Espíritu Santo, además de hacerse cargo de la misa y el doble de campanas tras el deceso del hermano, entregaba 20 pesos a la familia del difunto.

Con el establecimiento en el año de 1671 de la fiesta de los Dolores de la Santísima Virgen, instituida por Clemente X, proliferaron las cofradías dedicadas a dicha advocación, aunque ya desde mediados del siglo XVII el Colegio de San Pedro y San Pablo contaba con una congregación consagrada al mismo nombre. Otra advocación que también gozó de cierta popularidad a juzgar por el número de cofradías que se fundaron bajo ese título, principalmente en el siglo XVIII, fue la de las Benditas Ánimas del Purgatorio, llegándosele a considerar, junto con aquellas dedicadas al Santísimo Sacramento, como las dos más importantes que debían existir en cada iglesia. Las cofradías dedicadas a las Benditas Ánimas tomaban bajo su cuidado las almas de los difuntos en general, aunque también vieran por el descanso eterno de sus propios miembros. El grueso de la limosna que recaudaban estaba destinado a

---

<sup>86</sup> Pescador, *Op cit.* p.302.

proporcionar un entierro digno y solemne a los huesos que recogían en sus parroquias durante el año. La cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio de San Antonio de Padua ofrecía, el día de su patrono y el día de Muertos, más de treinta misas rezadas por los todos difuntos. Con sólo pagar 4 reales, sus miembros podían ser sepultados en el propio altar de la cofradía además de que “la hermandad gozaba de la indulgencia plenaria concedida por el papa Inocencio II en diciembre de 1668, así como la remisión de todos sus pecados si habían confesado y comulgado”<sup>87</sup>.

En el siglo XVIII, la cofradía de la Sangre Vertida de Cristo, del convento de Santo Domingo, socorría a los cofrades muertos con 25 pesos “para su entierro, ataúd, paño, seis velas de cera y una misa rezada en el altar de la cofradía”<sup>88</sup>. Por su parte, la Archicofradía del Santísimo Sacramento y Caridad estipulaba en sus estatutos que tras la muerte de un hermano, su cadáver debía ser acompañado por seis cofrades cargando igual número de hachas, además del resto de los hermanos quienes acompañarían al difunto rezando cinco padres nuestros y cinco aves Marias. Se debían decir además tres misas rezadas una de las cuales debía oficiarse en la capilla del Santísimo Sacramento para que tuviera efecto la bula de que gozaba dicha archicofradía y que garantizaba al alma del recién difunto la plena remisión de sus pecados. También se dio la costumbre de pagar tres pesos de limosna a doce pobres que acompañaran al difunto cargando los escudos del Santísimo Sacramento<sup>89</sup>, y en algunas otras ocasiones se llegaron a dar casos de niños pagados para cargar los ataúdes.

Los congregantes de la Purísima debían dar aviso al padre inmediatamente después de la muerte de un hermano para que se celebraran en conjunto y dentro de las 24 horas siguientes las misas, indulgencias y obras

---

<sup>87</sup> *Ibid.* p. 318.

<sup>88</sup> *Ibid.* p. 308.

<sup>89</sup> Bazarte Martínez, *Las cofradías...* pp. 201-202.

satisfactorias por el alma del difunto. Lejos de considerarse a la muerte como un acto individual que concernía únicamente a quien partía de este mundo y, acaso, a un círculo pequeño de familiares, la muerte se revestía con un halo comunitario y cobraba sentido en tanto que existía un sentimiento de solidaridad entre quienes seguían en esta tierra y quienes morían. "Ni siquiera los pobres, los ajusticiados, o los que han muerto lejos de sus casas se entierran sin acompañamiento. De ellos y de su entierro se encargan aquellas cofradías que tienen reservada por sus estatutos la labor de asistencia social."<sup>90</sup> Bajo este entendido es que debemos reconocer a las cofradías no sólo como instituciones de tipo religioso sino también de tipo social, aunque en aquella época la frontera entre ambos conceptos fuera muy difícil de trazar.

El acompañamiento del enfermo y posteriormente del difunto era un acto de suma importancia que encerraba profundos significados y acarreaba beneficios para ambas partes. La presencia de familiares y hermanos cofrades era verdaderamente un acto de apoyo y auxilio espiritual ya que los rezos y las plegarias de los asistentes, además de las reliquias, escapularios, crucifijos o estampas que éstos colocaran junto a la cabecera del moribundo, le ayudaban a superar las tentaciones finales, a rechazar los ataques de los demonios y a meditar con más calma acerca de su vida, sus faltas y la gracia divina. Así entonces, el acompañamiento no era un acto pasivo, sino que revelaba una clara intención de socorro y solidaridad con el agonizante. Aún después de ocurrido el deceso, no fueron raros los casos en los que el cadáver permanecía en la casa por algunos días más para ser velado. Cuando los recursos lo permitían, los familiares del difunto preparaban algo de comer para los parientes y amigos que acudían para rogar por el alma del difunto, cuyo cuerpo permanecía frente a ellos como recordatorio del destino común de todos los hombres.

---

<sup>90</sup> Serrano Martín, *Op cit.* p. 353.

La utilidad de esta labor asistencial que llevaban a cabo las cofradías era notoria y muy popular en la época. Eran ellas las que se ocupaban de proveer a sus miembros de la mortaja, el entierro y las misas necesarias para lograr una buena muerte. Y como hemos visto no sólo aseguraban el buen descanso de sus miembros sino que además veían por aquellos que carecían de recursos para afrontar este irreversible tránsito. Incluso, en algunos casos, auxiliaban a los familiares. La difícil tarea de enterrar muertos y ver por el descanso eterno de su alma era llevada a cabo, casi en su totalidad, por las parroquias y sus cofradías. Desde que empezaron a fundarse las primeras congregaciones en la Nueva España bastaba que se asegurara el entierro del cofrade para que la nueva fundación fuera autorizada, y aún después de haber sido disueltas oficialmente "las cofradías, archicofradías, hermandades y, en general, todas las corporaciones o congregaciones que existen de esta naturaleza"<sup>91</sup> con la promulgación de las Leyes de Reforma, hubo diversas organizaciones de tipo asistencial como las sociedades de socorro mutuo que continuaron con la práctica de asegurar el entierro de sus miembros. El viajero italiano Claudio Linati describe a principios del siglo XIX esta situación de la siguiente manera:

Los pobres de México se organizan en cofradías para celebrar sus funerales [...] La cuestión de ser enterrados convenientemente es, quizá, la única que ejerce la previsión de las clases bajas [...] aunque les falten durante su vida las cosas más necesarias, tienen, por lo general, más dinero del que necesitan para ser enterrados. A una cierta edad hombres y mujeres se inscriben en una cofradía y pagan religiosamente una retribución mensual, que equivale a seis centavos en Francia y aún a medio shelling. La cofradía se encuentra por lo tanto en posesión de unos fondos suficientes para pagar cirios, campanas, sacristanes, oraciones, agua bendita, ataúd y entierro. En el fondo no está mal, a lo menos para el cura de la

---

<sup>91</sup> Bazarte Martínez, *Las cofradías* p. 138.

parroquia, que se encuentra tan bien pagado por los pobres como por los ricos. Por lo demás, las menores acciones de los mexicanos tienen relación más o menos directa con la religión<sup>92</sup>.

Este breve texto que hace referencia al entierro de un pobre es por demás significativo aunque haya que hacer a un lado el tono recargado empleado por el italiano, mismo que seguramente proviene del asombro que le causó el interés y la previsión de los novohispanos por aquello relacionado con la muerte. Linati nos habla del cuidado con que los fieles esperaban y se preparaban para el momento del óbito, interés que era compartido lo mismo por ricos que por pobres. La aseveración algo exagerada de que "las clases bajas" pueden no tener cubiertas sus necesidades primarias pero siempre tendrán "más dinero del que necesitan para ser enterrados" nos puede mostrar una realidad que seguramente escapó a los ojos del autor: ante la incapacidad económica de muchos para contar con un entierro digno que incluyera todos los símbolos y rituales requeridos por la iglesia católica, hubo quienes vieron en las cofradías la única oportunidad de lograr una *buena muerte*. Con tan sólo estar al día en sus pagos la cofradía garantizaba a sus miembros el cuidado en la enfermedad, el entierro y el acompañamiento además de las misas e indulgencias por su alma. En muchos casos, estar inscrito en una cofradía era la única manera que tenían las personas de asegurar la presencia de un sacerdote en sus momentos finales para así poder recibir la confesión y los Santos Sacramentos. Esta *oferta* fue aprovechada por muchas personas que podían pertenecer a dos o más cofradías, "o que cuando se sentían enfermos o sospechaban que podían morir se inscribían a varias."<sup>93</sup> No obstante, cabe recordar que a pesar de lo anterior, muchas personas sufrían fuertes carencias como consecuencia de la pobreza y no alcanzaban a ingresar a

---

<sup>92</sup> Claudio Linati, *Trajes civiles, militares y religiosos de México*, trad. e int. por Justino Fernández prol. Manuel Toussaint, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Estéticas, 1956. lám. 36.

<sup>93</sup> Bazarte Martínez, *Las cofradías...* p. 74.

cofradía alguna por lo que al morir debían ser enterrados de limosnas.

## El camino de la salvación

Más allá de la preparación para la muerte, no podemos olvidar que el destino común que perseguían los cristianos era la salvación y para conseguirla no bastaba tan sólo con un buen entierro, ni con el acompañamiento solidario de los familiares, vecinos o hermanos de congregación. Como se dijo anteriormente, la buena muerte y la salvación no eran actos que se definieran por la conducta de la persona en los momentos finales de su existencia sino que, por el contrario, eran una tarea de toda la vida. A pesar de que la prédica de algunos sacerdotes le otorgaba poderes de remisión milagrosos a la confesión final, la ortodoxia dictaba que estos casos serían más bien extraordinarios y poco frecuentes, ejemplos de un amor a Dios y una contrición perfecta y no de un arrepentimiento de última hora, y que lo común y más prudente debía ser la preparación diaria. Tal y como fue predicado por el Concilio de Trento, la salvación sería el fruto de una vida piadosa y desinteresada, el colofón al ejercicio cotidiano y generoso de la fe y las obras<sup>94</sup>.

---

<sup>94</sup> Como resultado del cisma protestante encabezado por Martín Lutero a principios del siglo XVI, la Iglesia Católica definió en el Concilio de Trento algunos de los dogmas que habían sido rebatidos por el monje agustino, entre los cuales se encontraba el de la justificación. Este fue uno de los puntos que más discordia habría causado entre ambas partes. Frente a la propuesta luterana de la *sola fides* según la cual Dios, a través de los méritos de Cristo, nos prometió la salvación y por lo tanto sólo la fe en Cristo podía salvarnos y hacernos merecedores de la gracia divina, la Iglesia romana respondió con la fórmula de la fe y las obras. De acuerdo con esta doctrina existe una cooperación voluntaria del hombre con Dios en el proceso de salvación, reconociendo y revalorándose así el libre albedrío. Ver: *El Concilio de Trento: exposiciones e investigaciones*, Madrid, Razón y Fe, 1945; Ricardo García-Villoslada, *Raíces históricas del luteranismo*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1969; José María G. Gomez-Heras, *Teología protestante. Sistema e historia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1972; Hubert Jedin, *Historia del Concilio de Trento*, 5 vols., Pamplona, EUNSA, 1972-1981; Hans Küng, *La justificación: doctrina de Karl Barth y una interpretación católica*, Barcelona, Estela, 1967; Joseph Lortz, *Historia de la*

Pero ¿cuáles eran en realidad las prácticas que debía observar una persona que deseara alcanzar la salvación? La Iglesia mandaba, por medio de una completa red de enseñanzas, que lo mismo abarcaba sermones, pláticas, material impreso o pinturas, e inclusive el confesionario, a que los fieles conocieran y tuvieran presentes las cosas necesarias para su salvación. Como se advertía en la obra de Christoval Leutebreuver, *El pecador arrepentido*, quien no supiera cuáles eran las prácticas a seguir o la conducta requerida para lograr la salvación estaría cometiendo un pecado. La lista va más allá: la gente pecaba si no quería oír hablar de Dios o de la salvación, si tenía poco o ningún cuidado por alcanzar la propia, la de sus hijos o la de su familia, si no había hablado a otros al respecto o si había mal aconsejado a alguien que buscaba salvarse. También pecaba quien perdía la fe en la misericordia divina e inclusive se advierte que pecaba quien creyera que “en todas las religiones o sectas se puede salvar uno”<sup>95</sup>.

El fiel debía confesar públicamente su fe por medio de sus actos y practicar los cinco mandamientos de la Iglesia: oír misa entera los domingos y fiestas de guardar, confesarse una vez por año, o antes si es que iba a comulgar o existía peligro de muerte, comulgar en la Pascua florida, ayunar o guardar abstinencia en las fechas en las que estaba estipulado<sup>96</sup> y pagar diezmos. Además debía conocer y guardar, según fuera el caso,

---

*Reforma*, Madrid, Taurus, 1963; y quizás la obra más completa y reciente sobre el tema: Alistér E. McGrath, *Iusticia Dei: a history of the christian doctrine of justification*, 2 vols., New York, Cambridge University, 1986.

<sup>95</sup> Leutebreuver, *Op cit.* p. 16.

<sup>96</sup> Juan Javier Pescador nos habla de una *edad dorada de la abstinencia cuaresmal* entre los años 1656 y 1725. Lo que el autor nos quiere decir es que en esos años, entre los meses de marzo y abril, meses en que se debía respetar la abstinencia sexual según era mandado por la Cuaresma, se registraban los niveles más bajos de concepciones entre la población española y criolla. Gracias a este estudio demográfico podemos ver además que la población blanca era la que más respetaba esa abstinencia cuaresmal, ya que, por el contrario, las castas fueron poco observantes de dichas reglas, a tal grado que ya en el siglo XIX era difícil encontrar huellas de observancia alguna. Pescador, *Op cit.* pp. 76-77.

los siete sacramentos<sup>97</sup>: bautismo, comunión, confirmación, penitencia, orden sacerdotal, matrimonio y extremaunción, las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, y las cuatro cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Al hacer esto el creyente recibía todos los bienes y provechos espirituales que se prometían con la pasión de Cristo.

Además estaban las 14 obras de misericordia que impregnaban de virtud los actos de quienes las realizaran. Siete de ellas eran corporales (visitar enfermos, dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, vestir al desnudo, dar posada al peregrino, redimir al cautivo y enterrar los muertos) y 7 espirituales (enseñar al que no sabe, dar buen consejo al que lo necesite, corregir al que yerra, perdonar las injurias, consolar al triste, sufrir con paciencia las flaquezas de nuestros prójimos y rogar a Dios por vivos y muertos).

Todas estas exigencias formaban parte de las obras satisfactorias que demandaba la iglesia a todos los creyentes que buscaban su salvación y se hacía hincapié en la idea de forjar cristianos virtuosos, hombres nuevos que resaltarán por su paciencia, su humildad, su excesiva caridad, mansedumbre, obediencia y constancia de ánimo al sufrir aflicciones y padecer la muerte<sup>98</sup>.

Sin duda alguna estas eran cualidades difíciles de hallar en una sociedad tan heterogénea como la novohispana, y más aún de exigir a su población menos favorecida económicamente, para la que no había otra opción que la convivencia comunal en los espacios de las vecindades<sup>99</sup>, donde prácticamente no había lugar

---

<sup>97</sup> De los siete sacramentos, el bautismo era considerado como el más importante, pues era el que quitaba la mancha del pecado original e introducía a la persona a la comunidad de fieles. La práctica de otros sacramentos como el orden sacerdotal o el matrimonio dependían de la vocación o de las decisiones personales que tomaran los fieles.

<sup>98</sup> *Catecismo...* pp. 63-64.

<sup>99</sup> Las vecindades fueron el tipo de vivienda más frecuente, y en ella convivían distintos grupos raciales cuyo común denominador era la carencia de recursos. Era un tipo de casa-habitación que favorece las relaciones de tipo solidario, o bien, somete a las personas a ese tipo de relación. Las vecindades eran propiedad de instituciones religiosas que a su vez las rentaban. En su mayoría las fachadas eran coronadas por un nicho que guardaba la figura de un santo o una virgen. "Casi invariablemente las

para la vida privada. Bajo estas condiciones, la solidaridad no era sólo un ideal sino una necesidad, que algunas veces podía ocultar verdaderos sentimientos de animadversión entre vecinos. Esta convivencia obligada que implicaba la coordinación en el uso de áreas y servicios comunes, ya sea al utilizar agua para lavar o cocinar, o al usar las letrinas, generaba, además de las tensiones inherentes a situaciones de hacinamiento similares, una "inevitable trama de solidaridades y contrasolidaridades"<sup>100</sup> que sin duda alguna suscitaba conflictos y rivalidades.

Sin embargo, por estas mismas razones es por lo que se hacía necesario impulsar una moral media, regulada siempre por los extremos del castigo y el pecado por un lado, y la severa austeridad y espiritualidad ejemplar por el otro. La sola idea de pensar uniformar un riguroso tipo de vida ascética para el común de los cristianos resultaría descabellada, no así la de pretender corregir los principales defectos de la moralidad media. Para "los fieles -afirma María Alba Pastor-, la castidad y la virginidad resultaron impracticables. Los bastardos y los hijos ilegítimos proliferaron e incluso fueron socialmente aceptados. De este modo, aunque los ideales fueron unos, otros muy diferentes eran las realidades que distinguían a la cultura de la época: la castidad, la virginidad y la libre sexualidad convivían en una enmarañada armonía"<sup>101</sup>. Aún para el bajo clero, aquél que se encargaba de difundir y mantener la fe, resultaba prácticamente imposible realizar a la perfección el ideal de vida que predicaban. Los burdeles, las obras de teatro que a más de un sacerdote hicieron rabiar por el contenido altamente erótico de sus tramas, las casas de juego, las peleas de gallos, las corridas de toros, algunos bailes y

---

vecindades pertenecían a un templo y en ocasiones su renta estaba destinada a un culto particular". Pescador, *Op cit.* pp. 195-204.

<sup>100</sup> Arlette Farge, "Familias, el honor y el secreto," en *Historia de la vida privada*, editado por Philippe Ariès, y Georges Duby, Madrid, Editorial Taurus, 1989, p. 585.

<sup>101</sup> Marialba Pastor, *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999. p. 62-63.

tertulias privadas, e incluso las fiestas públicas organizadas por el clero o las autoridades civiles, eran ocasiones ideales para el desenfreno y la diversión de los novohispanos. Las pulquerías y algunos otros expendios callejeros proveían de alcohol a quienes los frecuentaban y en no pocas ocasiones tuvieron lugar pleitos en los que salieron a relucir los cuchillos<sup>102</sup>.

Como hemos visto, uno de los canales que mejor ayudaron a contener los antagonismos, las enemistades y las situaciones conflictivas cotidianas, además de encauzar las diferencias por las vías institucionales fueron las cofradías. A través de ellas las personas no sólo cumplían con sus deberes como cristianos, sino que además participaban de un ideal de fraternización que favorecía "la organización colectiva de la vida religiosa, la caridad y asistencia social."<sup>103</sup> Si atendemos a las constituciones que reglamentaban el funcionamiento de las mismas, podemos observar cómo la gran mayoría pretendía de alguna u otra manera formar hombres y mujeres nuevos, íntegros, dispuestos a "hacer caridad y usar misericordia con los pobres y necesitados vergonzantes, y casar huérfanas, y socorrer viudas y menesterosos"<sup>104</sup>, personas devotas y solidarias, que vivieran vidas virtuosas y sirvieran de ejemplo a sus prójimos "mediante un modo de vida no conflictivo [además de participar] en el ritual religioso que se organiza colectivamente en hermandad."<sup>105</sup> Dichas instituciones vigilaban el grado de participación de sus miembros en los actos públicos y privados que se organizaban, además de procurar el cumplimiento de los mandamientos de la iglesia.

Es necesario hacer una distinción entre las actividades salvíficas de índole moral de aquellas que eran de índole social. Las primeras actuaban en un plano personal, más íntimo, mientras que las segundas

---

<sup>102</sup> Rubial García, *La plaza...* pp.112-119.

<sup>103</sup> Mantecón, *Op cit.* p. 126.

<sup>104</sup> Constituciones de la Archicofradía del Santísimo Sacramento y Caridad, en Apéndice I de Bazarte Martínez, *Las cofradías* p. 197.

<sup>105</sup> Mantecón, *Op cit.* p. 38.

vinculaban a los fieles con su entorno. Las cuestiones de tipo religioso moral pretendían el control de los feligreses además de asegurar el cumplimiento de los rituales católicos por medio de prácticas devotas como: rezos por la fe, por la concordia entre cristianos y por el bienestar del reino, rezos también contra la herejía y por la salud de los pontífices, actos como el besar la cruz o hacer reverencia cuando se pasaba junto a una imagen santa, una iglesia o un sacerdote. Se promovía además la visita a altares y capillas, y se insistió con firmeza en la difusión de valores familiares y matrimoniales. Por otro lado, los asuntos de tipo religioso social superaban la dimensión meramente personal e incluían prácticas que ya hemos mencionado como la asistencia a procesiones, el auxilio a los pobres, enfermos y moribundos, el “acompañamiento a entierros, así como las iniciativas tendientes a lograr una atenuación de tensiones sociales: perdonar injurias, «poner paz entre los enemigos» o confesarse en público”<sup>106</sup>.

En la época a la que nos referimos resulta complicado intentar situar los límites de la esfera de lo social y lo individual. La sociedad era el entorno que le daba cabida a las personas, era el marco obligado de acción del individuo. Este último siempre aparecerá ante nuestros ojos como parte de una comunidad, ya sea la comunidad espiritual conformada por todos los miembros de la iglesia universal, o la que integraban los fieles de su parroquia, o la que estaba compuesta por sus hermanos de congregación, y pocas veces, si es que alguna, asomará el individuo como un ser autónomo. En realidad instituciones como las cofradías eran las que proporcionaban los únicos canales de representatividad para las personas, eran los medios por los cuales los fieles podían llegar a tener voz. Sin embargo, a lo largo de su historia, el cristianismo ha tenido que afrontar esta dicotomía siendo a la vez, “una religión eminentemente personal que llama a cada cual, con individualidad, a la

---

<sup>106</sup> *Ibid.* p. 63.

fe y a la salvación, [y] una religión colectiva que se apoya en una Iglesia"<sup>107</sup>.

Muchos eran los impresos que invitaban a la feligresía a hacer un esfuerzo para superar sus debilidades o a practicar la oración mental, al menos una o dos veces al día, lejos de multitudes y ruidos para poder hacer un mejor examen de conciencia. El autoconocimiento era considerado como la disciplina más ilustre del alma y como un remedio que apartaba de las culpas y el pecado, además de ayudar a que el fiel pudiera realizar una confesión más sincera. No olvidemos tampoco que la salvación era un acto esencialmente individual, aún a pesar de estar enmarcado por estructuras sociales muy específicas. Por tanto, aunque el trabajo por la salvación podía ser una actividad en común, pues es cierto, nadie se salvaba sólo, en el fondo existía un interés profundamente personal. Tampoco debemos de pasar por alto el hecho de que la vinculación social que demandan las obras de caridad era, en sentido estricto, una vinculación obligada, un medio *necesario* para la salvación. "Aunque todos los cristianos no sean Apóstoles —afirmaba Baltasar Bosch—, deben sin embargo tener todos el celo de la salvación del prójimo. Mas para que este celo sea bien reglado, cada uno debe comenzar convirtiéndose a sí mismo primero"<sup>108</sup>. Y este, seguramente, fue el dilema personal al que se enfrentó la mayoría de los novohispanos, el de procurarse para sí mismos el anhelado premio de la vida en gracia después de la muerte, dilema que se convertía en un interés personal al ser cada uno, en ejercicio de su libre albedrío, plenamente responsable de su suerte.

Muchas de las manifestaciones de solidaridad que podemos observar en una sociedad como la novohispana eran impulsadas por razones que iban más allá del simple ejercicio de la caridad. Ya sea como un

---

<sup>107</sup> François Lebrun, "Las reformas: devociones comunitarias y piedad personal," en *Historia de la vida privada, Op cit.*, p. 72.

<sup>108</sup> Bosch de Centellas y Cardona, *Op cit.* p. 101.

mecanismo de contención de las pasiones y la violencia interna, o como un requisito necesario para quienes pretendían alcanzar su salvación, los vínculos solidarios que unían a los cristianos descansaban sobre bases y motivaciones personales que, como veremos claramente más adelante, podían estar más ligadas a la reputación y al prestigio que al genuino interés por los demás. El culto a las ánimas, por ejemplo, tenía una doble faceta: por un lado se hacía una obra de caridad al liberar un alma, y por el otro se lograba un aliado e intercesor personal que ayudaría al individuo en la tierra y en el más allá. Esto nos habla de una mentalidad profundamente inmersa en una dinámica de reciprocidades que involucraba tanto a vivos como a muertos, y en torno a la cual se organizaba colectivamente el cuerpo social. Aún el acto caritativo suponía que el beneficiado restituiría de alguna forma la generosidad del benefactor. Cuando un convento recibía algún tipo de donación, las monjas estaban obligadas a rezar por el descanso eterno del donador. Las muchachas huérfanas que recibían una dote por parte de un particular, se comprometían a pedir diariamente por el alma de su benefactor además de asistir a misa el día de su muerte<sup>109</sup>.

Muchos y muy diversos fueron los llamamientos que hizo la Iglesia para que las personas trabajaran por su salvación haciendo uso de su libre albedrío, sin el cual, la acción del hombre no tendría sentido. Frases como las siguientes las podemos encontrar dispersas en varios libros: "Cierto es que Dios te quiere salvar, pero es menester que cooperes en tu salvación"<sup>110</sup>, o "si quiero puedo salvarme, pues tengo en mis manos la vida, y la muerte [...] Tengo el libre albedrío y la gracia nunca me falta, si la busco [...] Mi buena o mala fortuna depende de mi durante esta vida."<sup>111</sup>

---

<sup>109</sup> Bazarte Martínez, *Las cofradías...* p. 96.

<sup>110</sup> Bosch de Centellas y Cardona, *Op cit.* p. 137.

<sup>111</sup> *Ibid.* p. 33.

Varios teólogos novohispanos entre los que destacan Antonio Núñez de Miranda, Matías Blanco e Ignacio Camargo, todos ellos jesuitas, escribieron importantes tratados acerca de la *ciencia media*, doctrina que intentaba ubicar “la libertad del hombre en su relación con la gracia divina y [...] la posibilidad de la acción del hombre en la historia”<sup>112</sup>. El libre albedrío como premisa básica de la soteriología católica abría las puertas a un mundo de posibilidades infinitas, a una realidad que estaba en constante transformación, a un mundo realizándose y no a un mundo realizado<sup>113</sup>. La vida sería entonces la posibilidad de la condenación o la salvación, y en ella el hombre se insertaba teniendo en sus manos, en concordia con la gracia divina, su propio destino. Esta integración simbólica del hombre con Dios a través de la gracia, sirvió también para que cada fiel participara dentro del marco social que lo circundaba, fusionándose en una especie de *yo colectivo* con el resto del cuerpo social. Sin embargo, y a pesar del mayor peso que la comunidad guardó por encima del individuo, este último se mantuvo presente y firme de muy distintas maneras.

La discusión en torno al individuo y a la comunidad en la época que concierne a este estudio, ha fracasado en tanto se ha pensado que la existencia de uno imposibilitaba la existencia del otro. No obstante, ambos niveles no se contraponen y pueden subsistir aún a pesar de no ser plenamente conscientes de sí mismos. De hecho, ambas nociones son “tan complementarias como opuestas”<sup>114</sup>, y permiten un juego de intereses que parecieran ser totalmente antagónicos, pero que en realidad se equilibran, tal y como lo señala François Lebrun en su estudio sobre las devociones comunitarias y la piedad personal en tiempos de las reformas católica y protestante:

---

<sup>112</sup> Ramón Kuri Camacho, *Scientia Condittonata. Tradición barroca y modernidad en la Nueva España*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, 1999. pp. 9-10.

<sup>113</sup> *Ibid.* p. 117.

<sup>114</sup> Ariès, *Op cit.* p. 121.

Desde luego, los cofrades se asisten mutuamente en su lecho de muerte, se encargan de los funerales y de los entierros, rezan regular y prioritariamente por el descanso del alma de los cofrades fallecidos; pero, al fin y al cabo, el calculado proceder que empuja a un hombre o a una mujer a inscribirse, contra dinero, en determinada cofradía bien surtida de indulgencias manifiesta más que la expresión del amor desinteresado a Dios y al prójimo, la búsqueda de la salvación individual.<sup>115</sup>

---

<sup>115</sup> Lebrun, *Op cit.* p. 91.

## Los esquemas de salvación en una sociedad desigual

### Entre el buen rico y el mal pobre

Una sociedad claramente estratificada como era la novohispana, que aún basaba parte de su estructura social en códigos de honor medievales, tenía por necesidad que reflejar estas distinciones y diferencias en el ámbito de la salvación. Tres eran, según nos dice Juan Suárez de Peralta en 1589, los valores que más podía estimar un caballero: “vida, honra y hacienda”<sup>116</sup>. Ciento treinta y siete años después, el teólogo jesuita Antonio Núñez de Miranda en sus *Sumarias*<sup>117</sup>, nos señala que uno de los más importantes beneficios que se obtenían con la devoción a las Benditas Almas del Purgatorio, era el auxilio que éstas le prestaban al fiel en su “hacienda, vida y honra.”<sup>118</sup>

Para los ricos que buscaban su salvación se abría un abanico de posibilidades enormes, y en casi todas ellas veían la inmejorable oportunidad de acrecentar su reputación y su fama, además de asegurarse un lugar en el más allá. Ellos podían hacer donaciones, regalar terrenos a la Iglesia, financiar obras pías y capellanías, construir hospitales, dar grandes limosnas, dotar a una iglesia de todos los instrumentos necesarios para el culto o disponer de indulgencias, con el consiguiente realce de su status. Y entre las clases opulentas, o aquellas que aspiraban a serlo, también se competía para “distinguirse en el tamaño y calidad de las mandas espirituales” de las que pomposamente hacían gala en suntuosas misas o en

---

<sup>116</sup> Juan Suárez de Peralta, *Tratado del descubrimiento de las Indias. (Noticias históricas de la Nueva España)*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990, p. 194.

<sup>117</sup> Núñez, *Sumarias...*, *Op cit.*

<sup>118</sup> *Ibid.* p. 43.

grandes entierros, como lo fue el de Don Agustín de Medina, quien dejó más de 100,000 pesos, además de una cláusula en su testamento para que asistieran a su funeral 200 sacerdotes. De igual forma, Doña Isabel Herrera Peregrina, dictó un testamento de 112 fojas, en el que legó 129,321 pesos para repartirse en beneficio de varias causas piadosas, 4,000 misas pagadas en la catedral y otras 106 misas "por su salvación y la de su esposo, el capitán don Diego Álvarez Montero"<sup>119</sup>.

Por si fuera poco, aquellos ricos, o sus familiares, que querían hacer del dominio público su ferviente fe y su *desinteresado* altruismo, pagaban a sacerdotes para que les hicieran sermones fúnebres que generalmente rebozaban en alabanzas. Tal es el caso de Don Juan de Chavarría y Valera, quien ayudó a la edificación de la Iglesia de San Gregorio con las sobras de sus limosnas. Adornó con retablos, ornamentos y alhajas la capilla de Nuestra Señora de Guadalupe, dotándola además de rentas suficientes para celebrar las fiestas, misas y oraciones correspondientes al nacimiento de San Juan, a la pasión de Jesús, a la Virgen María y a la titular de la capilla. Fundó además el Monasterio de San Lorenzo, que dotó con todo lo necesario para el culto, gastando más de trescientos mil pesos. Asimismo adelantó los salarios y estipendios de los médicos, la botica, la enfermería, el cirujano, los capellanes y el sacristán. Otros conventos se vieron también beneficiados por tan generoso mecenas, como el de Santo Domingo de Guzmán, el de la iglesia de San Agustín, los oratorios de La Purísima y de San Felipe Neri. Y aún después de su muerte dejó en su testamento pagadas ciertas cantidades para "las Capillas, Iglesias, y milagrosas Imágenes del Rosario de Guadalupe, los Remedios, la de la Virgen de San Juan de los Lagos, la

---

<sup>119</sup> Rosalva Loreto López, "La caridad y sus personajes: las obras pías de don Diego Sánchez Peláez y doña Isabel de Herrera Peregrina. Puebla, siglo XVIII," en *Cofradías, Capellanías y Obras Pías en la América colonial*, México, Instituto de Investigaciones Históricas - Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, pp. 269-270.

de Tlaxcala [...] Y finalmente todas las Iglesias de México”<sup>120</sup>.

Toda vez que la ayuda de personajes como Don Juan de Chavarría, servía para aminorar los gastos que la Iglesia o su feligresía, hubiera tenido que hacer a través de diezmos o limosnas, el mal rico, condenado siempre por el Evangelio, pasó a ser, dentro de la lógica del discurso religioso, el buen rico. En muchos sermones se dejó de atacar la riqueza, a menos que ésta fuera un fin en sí misma. Para Antonio Núñez las riquezas podían ser origen de todos los vicios y causa de una “adelantada condenación”, “no porque las riquezas de suyo sean malas: sino porque las malea nuestro abuso”<sup>121</sup>. Sin embargo, aquel rico que gracias a su perseverancia lograra sobreponerse a toda esa fuente de vicio y pecado, podía considerarse como bienaventurado.

La distinción es todavía más clara. El mal rico es aquel que “sacrifica su culto y adora sus riquezas”, es aquél “idólatra infame de la avaricia” que sucumbe ante ese “centro de los vicios”, y por lo tanto “se precipitará en los infernales abismos, en que perecerá sin remedio” y estará destinado a las eternas penas<sup>122</sup>. Por el contrario, el buen rico, es el que emplea sus riquezas para el servicio de Dios, para el culto, la ayuda de los necesitados y el cumplimiento de sus obligaciones: “templado, modesto, limosnero; no sólo se aventaja en todas las obras de misericordia, y justicia: sino que se arraiga y refija con su continuación habitual tan constante, y perseverante en ellas: que lo podéis dar por asegurado y salvo, y Bienaventurado, y contarle, a esta luz, entre los Santos”<sup>123</sup>. Todo rico que actuara así se hallaba seguro de una ‘salvación ventajosa’.

---

<sup>120</sup> Antonio Núñez, *Oración funeral, sermón de honras a las que el m. ilustre señor conde del Valle: como su principal testamentario y único heredero hizo al m. noble y piadoso cavallero su hermano el señor capitán Don Juan de Chavarría Valera: y el mismo se lo dedica o se le dedica por si propio el mismo sermón al mismo señor conde del Valle como a primer noble y único de su asunto*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1684, pp. 50-53.

<sup>121</sup> *Ibid.* p. 10.

<sup>122</sup> *Ibid.* p. 11.

<sup>123</sup> *Ibid.* p. 12.

Este cambio de discurso, o mejor dicho, este tono más mesurado responde a una necesidad propia de la época, pero también a un interés económico de la Iglesia. Si bien es cierto que la economía novohispana era cada vez más dinámica y que los frutos de la difícil recomposición social eran poco a poco más claros, también lo era el hecho de que ante esta nueva realidad, la Iglesia no debía distanciarse de las clases acomodadas que financiaban buena parte de sus gastos, ofreciéndoles, si era necesario, la salvación a cambio de sus generosas aportaciones, y proporcionándoles así medios suficientes para mantener su fama y reputación.

El mensaje que aún perdura de rechazo a la riqueza, toda vez que se le persiga como un fin, está más bien dirigido a los pobres que a los ricos, y representa una forma de perpetuar el *status quo*. Habría que hacer caso del llamado de atención de Balthasar Bosch, que pide a los ricos repartir sus bienes y a los pobres que se ocupen de la salvación de su alma, en lugar de estar buscando la oportunidad para hacerse ricos. "En este mundo estamos sólo para amar a Dios, para buscar su Reino y solicitar nuestra salvación -afirmaba el religioso-, poco importa que no seas rico, o dichoso en este mundo, si ganas el Cielo"<sup>124</sup>. No se perseguía una sociedad igualitaria, ésta podía esperar a la otra vida, sino la inmovilidad de las distintas capas de la sociedad para perpetuar el orden social. Es difícil pensar que un pobre ansiara volverse rico para adornar altares o socorrer a los necesitados, por eso Bosch condena la codicia, y al hacerlo aconseja que mejor cada cual atienda las obligaciones propias de su estado<sup>125</sup>.

En este sentido, la caridad y la limosna cumplían una doble función: por ser parte de las obras satisfactorias que ordenaba la Iglesia servían para purificar al donante, ayudándolo en su carrera de salvación y, por el otro, contribuían a suavizar en algunos casos los efectos del pauperismo, mas no sus

---

<sup>124</sup> Bosch de Centellas y Cardona, *Op cit.*, p. 9.

<sup>125</sup> *Ibid.* pp. 31-45.

causas. Sin embargo la práctica de la caridad sirvió para acentuar las diferencias entre los distintos estamentos de la sociedad novohispana. Los actos caritativos rara vez tuvieron el carácter de asistencia social tal y como la entendemos hoy en día ya que lo que se pretendía era la salvación de quien los realizaba, y no la eliminación de la pobreza. Se perseguía un interés personal más que un bien común. Las clases bajas siguieron siendo vistas con desprecio o con indiferencia en el mejor de los casos. El ideal cristiano del pobre y el pobre como una realidad social, continuaron siendo dos opuestos imposibles de conciliar.

El mismo Carlos de Sigüenza y Góngora, al hacer referencia a los tumultuosos acontecimientos que tuvieron lugar en 1692 en la ciudad de México, describe con un claro tono de displicencia a la muchedumbre que formó parte del famoso motín de aquel año. Indios, "negros, mulatos y todo lo que es plebe"<sup>126</sup> arremetieron contra las autoridades civiles y religiosas, sin respetar siquiera el símbolo de la cruz o el paso del santísimo sacramento.

La turba que tanto horrorizó a Sigüenza y Góngora estaba formada por los miembros de un grupo social bajo compuesto por indigentes y otros infortunados, que respondieron de manera violenta a una situación que se había venido haciendo cada vez más grave debido a las epidemias, la carestía y el hambre que azotaron por aquellas fechas a la Nueva España, y que los mecanismos de organización y asistencia social no pudieron apaciguar.

Para Sigüenza y Góngora, como para el resto de la privilegiada minoría ilustrada novohispana, la muchedumbre que participó en el motín no era imagen de aquella pobreza evangélica que se ensalzaba en libros y sermones, no vivía aquel ideal ni se resignaba a aceptar el papel ventajoso que su condición les otorgaba

---

<sup>126</sup> Mayer, *Op cit.*, p. 365.

dentro la economía de la salvación<sup>127</sup>. Su miseria, en realidad, ya no los convertía en pobres, sino, como él los llama, en *plebe*.

Esto último nos obliga a la siguiente pregunta: estando la miseria y la ignorancia aparejadas de tantos vicios, ¿cómo se podía distinguir cuándo es que una persona era simple y llanamente *un pobre*, y cuándo es que era un *sedicioso* o un *pecador*? La respuesta es ambigua debido a que la época aún no marcaba una diferencia clara entre estos conceptos, ni entendía muchas de las consecuencias que arrastra consigo la pobreza. Seríamos ingenuos si pretendiéramos obtener una respuesta moderna en los términos de aquel tiempo<sup>128</sup>. No obstante, podemos observar cómo el discurso religioso pareciera ser un ideal que funciona principalmente en los términos del *deber ser*. Así vemos que las piezas del ajedrez social tienen un lugar y una simbología específicos, máxime si nos referimos a una sociedad estratificada, por lo que todo trastorno significaba una fractura del discurso que le daba sentido y orden a dicha sociedad. Los estados que la religión elevaba al rango de ideales sociales, se convertían rápidamente en motivo de problemas cuando se salían del molde.

A pesar de lo anterior, una idea parece ser cierta: las capas más bajas de la sociedad novohispana, dada su condición de subalternas, comenzaban a dejar de ser el centro del discurso religioso conforme avanzaba el siglo

---

<sup>127</sup> La referencia habitual en el sentido de que los pobres son los predilectos de Dios, aparece no sólo en la Biblia en pasajes como, Mr. 10, 25; Lc. 18, 25; y Mt. 19, 24, con la famosa frase de: "Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja, que el que un rico entre en el reino de Dios", sino que era lugar común del discurso religioso.

<sup>128</sup> La distinción entre tipos de pobres (la pobreza consuetudinaria, la accidental, etc.) es propia del siglo XIX, aunque ya desde mediados del XVIII habían salido a la luz las primeras reglamentaciones en contra de la vagancia, y la miseria urbanas. Sin embargo, no fue sino "hasta las últimas tres décadas del siglo XIX cuando la pobreza y los pobres fueron objeto de análisis y estudio sistemáticos". Ver: Antonio Padilla, "Pobres y criminales. Beneficencia y reforma penitenciaria en el siglo XIX en México", y Sonia Pérez Toledo, "Los vagos de la ciudad de México y el Tribunal de Vagos en la primera mitad del siglo XIX", en *Secuencia*, 27, septiembre-diciembre de 1993. Además Moisés González, *La pobreza en México*, México, El Colegio de México, 1985.

XVIII, relegándolas a veces o convirtiéndolas en pecadoras. Aquellos pobres, que no lo eran por vocación religiosa sino por las circunstancias económico-sociales, vistos desde la óptica de las clases altas y a través de la lente de la época, no merecían más que indiferencia o menosprecio cuando incurrian, como fue en el caso del motín, en excesos y desmanes, o conmiseración cuando, por el contrario, aceptaban con docilidad su difícil situación.

Sólo hay una imagen del pobre que admite la religión, y esa es la de la pobreza espiritual, que rebasa los frívolos límites de la pobreza material. Esta dicotomía que, como repito, aún no estaba contemplada en el discurso religioso, convertía a la pobreza en un ideal que elevaba la sumisión, la paciencia y la mortificación a un estado de gracia, y relegaba a la plebe rasa probablemente por el temor que provocaba a la aristocracia. Esta última siguió defendiendo el valor social de la religión, que condenaban como pecado grave la turbación de la quietud pública y alentaba al pueblo a la paz y a la calma, valores particularmente necesarios para una sociedad desigual que acumulaba tensiones.

## **Economía de salvación. Indulgencias y bulas**

Mientras los ricos daban grandes limosnas, los pobres debían hacer oraciones o ir a misa. Las puertas del Cielo estaban abiertas para todos, sin importar su condición social, sin embargo los religiosos eran conscientes de la imposibilidad de las capas más bajas de la sociedad para imitar en métodos las obras de los ricos. Esta aparente contradicción ya había sido resuelta por la Iglesia desde tiempo atrás. La desigualdad en la tierra sería compensada con igualdad en el más allá. Para aquellos que no podían distinguirse por su posición social, o simplemente para aquellos para quienes era francamente imposible desprenderse de algún bien

material, existieron otros métodos útiles que les granjeaban la salvación. Asistir a Misa, comulgar y ofrecer comunión eran considerados medios necesarios y utilizamos, ya que eran parte de un acto "satisfactorio, impetratorio y deprecatorio [por lo que eran] una buena compensa y desquite para los pobres, que no pueden mandar decir misas."<sup>129</sup>

Después de la Misa, la limosna era el sufragio más efectivo. Sin embargo no estamos hablando aquí de la limosna particular hecha para los desamparados o entregada a un sacerdote, ni la que se depositaba en los cepos o en los platos, ni la que imponen los Sumos Pontífices en común o en particular, como las Bulas de Santa Cruzada, del cepo Santísimo, etc., sino más bien la "limosna corporal o espiritual, [...] y de la que se pone de pan, vino y carne en los sepulcros, para el culto divino, y sustento de sus ministros." "Los que por pobres, no pueden dar limosnas, podrán compensarla, con la espiritual, de oraciones, comuniones, indulgencias, etc."<sup>130</sup>

Otro método efectivo y ventajoso con que todos los estratos de la sociedad buscaban su salvación lo representaban las indulgencias. Éstas tenían como finalidad facilitar o librar al fiel de las penas corporales necesarias para satisfacer la justicia divina, además de darle valor a las buenas obras. La *Indulgencia Plenaria*, por ejemplo, eximía al creyente enteramente de toda pena por los pecados cometidos hasta el tiempo en que se ganaba la misma. Si el fiel moría confesado y sin haber vuelto a pecar después de haberla obtenido, iría directo al Cielo sin necesidad de purificar su alma. Por si fuera poco, la *Indulgencia Plenaria* no sólo se podía aplicar por los vivos sino que además se destinaba para que las ánimas de los muertos que purgaban sus penas en el Purgatorio pudieran abandonar aquel lugar. Otra indulgencia fue la *Revisión plenaria, o tantos días, o años, de las penitencias impuestas* que como su nombre

---

<sup>129</sup> Núñez, *Sumarias...* p. 67.

<sup>130</sup> *Ibid.* pp. 70-71.

indica, libraba al alma de la persona por la que se ofrecía, de una cierta cantidad de tiempo o de algún número de penas o días en el Purgatorio. Este tipo de indulgencias, reconoce Antonio Núñez de Miranda, “se deben aplicar, especialmente a los pobres, enfermos, y delicados que por su cortedad, no pueden hacer decir Misas, ni por su flaqueza, y embarazos ayudar, hacer penitencias, ni oraciones largas, etc.”<sup>131</sup>

Entre todas —continúa Núñez—, son de especialísima estimación, así por su certidumbre, constante y repetida concesión: como por su calidad, facilidad, y número, las de la Bula de la Santa Cruzada, en particular las de los cinco Altares: las cuales todas se pueden aplicar por los difuntos.<sup>132</sup>

Esta última era relativamente fácil de conseguir pues consistía en visitar cinco iglesias o altares y hacer en cada uno de ellos una oración diferente dedicada al bienestar de la Iglesia Católica. Se debía practicar en los días que había Estación en Roma<sup>133</sup>, para que pudiera granjearle al fiel todas los perdones que ganan aquellos que personalmente visitan las iglesias de Roma, “dentro y fuera de sus muros”. No había ni siquiera necesidad de trasladarse físicamente a cada altar, ya que si desde donde uno se encontraba se veían todos, bastaba con voltear y ofrecer los rezos en las direcciones deseadas. En caso de que no se lograran concluir las visitas no se conseguía el perdón, mas sin embargo quedaba el mérito de la buena obra y del acto de caridad.

En realidad, la posibilidad de obtener indulgencias era tan grande como la de pecar. Y si bien el discurso católico postridentino era particularmente afecto a desarrollar en los fieles el sentimiento de culpa ligado al pecado, en la práctica, también fue lo suficientemente flexible para proporcionar abundantes

---

<sup>131</sup> *Ibid.* p. 83.

<sup>132</sup> *Ibid.* p. 85.

<sup>133</sup> Las Estaciones de Roma son: todos los días de la Ascensión, la Vigilia de Pentecostés más los diez días que le siguen; los tres días de las Temperas de Septiembre, y los tres de las de Adviento, más las cuatro Dominicas, la Navidad y los tres días siguientes, la Circuncisión y epifanía, etc. Sumando en total, según Joseph de Torres, 94 días.

medios que ayudaran a sosegar y aquietar las tensiones que ella misma creaba, cuanto más si esto podía traducirse en un cierto beneficio económico. De hecho, algunas veces pareciera que la retórica o la afanosa promoción de las indulgencias rebasaban el ámbito de las disposiciones oficiales, ya que si bien el Concilio de Trento impulsó el uso, la venta y la concesión de indulgencias en el decreto que llevó el mismo nombre, también advirtió grandemente contra los posibles excesos que su abuso podía generar. A pesar de esta recomendación y pocos años después de finalizado dicho concilio, el papa Gregorio XIII pasó por alto las sugerencias de precaución con relación a las indulgencias y concedió a los jesuitas el privilegio de poderlas otorgar libremente, lo que propició la envidia de otros grupos de religiosos<sup>134</sup>. En la Nueva España, sermones, catecismos, libros de congregaciones y de cofradías, manuales de confesores y demás literatura religiosa, estaba plagada de referencias a estas prácticas que otorgaban al fiel, con muy poco esfuerzo o con algo de dinero, el perdón de sus pecados.

El texto del religioso franciscano Joseph de Torres es un claro ejemplo de esto. En su *Breve resumen de las más singulares indulgencias que gozan hoy día los hijos terceros de Nuestro Seráfico Padre San Francisco*, se hace una recapitulación de las absoluciones que pueden obtener los hermanos de su orden y los fieles en general.

Los Hermanos Terceros, por el sólo hecho de vestir el hábito y la cuerda de su orden, ganaban indulgencias que podían aplicar para sí, para sus difuntos o para otras personas. También al confesarse, comulgar, participar en procesiones o por encontrarse en el lecho de muerte ganan una indulgencia plenaria. Los perdones podían ir desde 3 años hasta 32,324 cuarentenas de indulto, además de tener la certeza de haber liberado trece almas del Purgatorio. Por su parte, lo fieles que oyeran sus prédicas y repitieran en silencio

---

<sup>134</sup> Lugo Olín, *Op cit.*, pp. 236-238.

lo que escuchaban también recibirían un número determinado de días de perdón, y si besaran el hábito de la tercera orden ganarían 5 años y 5 cuarentenas más, lo que a su vez equivalía a 2,065 días de ayuno a pan y agua. No sería arriesgado suponer que el común de la gente preferiría besar la sotana de un religioso franciscano en lugar de someterse a cinco años y medio de ayuno.

No obstante, la lista no acaba aquí, además tenían días de perdón los que repetían el nombre de Jesús en su lecho de muerte, los que rezaban el rosario, los que daban gracias a Dios, los que se hincaban ante una imagen de Cristo, besaban una cruz o hacían reverencia ante un sacerdote. Los que de rodillas rezaran el Salmo: *Miserere mei Deus* ganaban “todas las Indulgencias Plenarias y no plenarias de todo el mundo”<sup>135</sup> y a quien no lo supiera, si rezaba 3 Padres Nuestros y 3 Aves Marías, podía obtener las mismas indulgencias. Uno podía alcanzar 15,000 días de indulgencia si rezaba pensando en las llagas de Cristo. Los que oyendo el nombre de Jesús inclinaban la cabeza ganaban 20 días, de la misma forma que “los que saludan diciendo *alabado sea Jesucristo*; y los que responden *Amén*, ganaban 50 días de perdón”<sup>136</sup>.

Reconociendo seguramente las utilidades económicas que estas prácticas podían significar para el beneficio de sus propias corporaciones, diversas órdenes religiosas y congregaciones emprendieron campañas propagandísticas que pretendían convencer a la feligresía de las mayores ventajas que por sus almas podían conseguir si visitaban y realizaban los actos tendientes a obtener las indulgencias en sus propias iglesias o lugares de reunión, lo que en realidad desató una velada lucha por los fieles.

---

<sup>135</sup> Joseph de Torres, *Breve resumen de las más singulares indulgencias que gozan hoy día los hijos terceros de Nuestro Seráfico Padre San Francisco, por concesiones de muchos summos pontífices, y nuevamente confirmadas por Nuestro Santísimo P. Benedicto III por su bula expedida el día 10 de diciembre de 1725*, México, Joseph Bernardo de Hogal, 1728. p. 88.

<sup>136</sup> *Ibid.* pp. 65-66.

Todos los que “contritos y confesados -afirma Joseph de Torres- visitaren nuestras Iglesias en cualquiera día del año, y rezaren delante del Santísimo siete Padres Nuestros y siete Aves Marías, besando el suelo, ganan todas las indulgencias, remisión de pecados y sacan las almas.”<sup>137</sup> Dependiendo el día, uno podía ganar cierto número de indulgencias por oír sermones en conventos franciscanos. De igual forma, Alfonso Alberto de Velasco prometió indulgencia plenaria a quienes visitaran iglesias de Nuestra Señora del Carmen, se confesaran o comulgaran en determinadas fiestas, o cien días menos de penitencia para aquellos que asistieran al salve que se cantaba en dichas iglesias.

Por su parte, los Congregantes de la Purísima obtenían indulgencia plenaria al ingresar a la corporación, además de otras tantas por asistir, orar y comulgar el día de la Purísima en su iglesia, lo mismo que por morir estando confesados. Visitar el altar, la capilla, el oratorio o la imagen de aquella advocación le garantizaba a cualquier persona el perdón de todos sus pecados, y los congregantes que participaran en los eventos de su congregación, hicieran actos de caridad y misericordia, fueran a hospitales y cárceles y dieran la limosna de cada mes en los días que estaban estipulados por sus reglamentos (que en total eran doce al año, es decir uno por mes), se hacían merecedores de otras tantas indulgencias.

Inclusive las diversas órdenes hospitalarias pretendían atraer a enfermos y moribundos a sus hospitales ofreciéndoles la remisión total de sus pecados a quienes, muriendo en sus dispensarios, pronunciaran con la voz o con el corazón el nombre de Jesús por lo menos tres veces. Este interés responde también a que muchos moribundos hacían donaciones finales a los hospitales en que eran atendidos o a las congregaciones que los habían recibido.

Ciertamente, si nos fijamos con detenimiento, las prácticas que se promovían para conseguir indulgencias

---

<sup>137</sup> *Ibid.* p. 50.

no eran en realidad tan diferentes. Casi todas las congregaciones ofrecían cierto tipo de perdón por la visita de algún altar, una oración cierto día del año o la repetición de un saludo o del nombre de Jesús. No obstante, lo que sí parecía ser desproporcionado eran los diferentes beneficios que se ganaban. Los estímulos o recompensas que se podían obtener por el sólo hecho de realizar alguna de estas prácticas contrastaba enormemente con la vigorosa disciplina que demandaban muchos de los ejercicios requeridos por la Iglesia para alcanzar la salvación o el perdón de los pecados.

Los fieles tenían frente a sí una disyuntiva: podían elegir entre el camino difícil de los ayunos y las mortificaciones del cuerpo y el otro más fácil de las indulgencias. Creo que la elección es obvia, por lo menos en la mayoría de los casos debió haber sido así. La piedad popular, sin duda, se vio estimulada por este cúmulo de prácticas que demandaban una serie de ejercicios de fe y que además redituaban bienes en beneficio de las almas de los creyentes. De hecho, las indulgencias representaron claramente la idea de la salvación en los términos de una mentalidad más económica, pues la persona podía negociar con sus actos la absolución total o parcial de sus pecados.

Otras indulgencias y algunas bulas sólo estaban al alcance de los estratos medios o altos, pues únicamente se obtenían por medio de su compra y su precio variaba según la posición económica o racial de la persona, o de acuerdo con los privilegios espirituales o materiales que se pretendía obtener. El manejo de las Bulas en la Nueva España estaba a cargo del Comisario General de Cruzada, que se encargaba de remitirlas a las diferentes diócesis para distribuir las en las parroquias y curatos de sus jurisdicciones. Las bulas se vendían en expendios ex profesamente instalados y se llegaron a hacer verdaderas campañas publicitarias para lograr su venta cuando los fieles, por razones económicas, dejaban de adquirirlas. "Incluso se llegó a recurrir a diversas artimañas como las de simular milagros en los cuales

Dios manifestaba su disgusto por la falta de generosidad de los devotos"<sup>138</sup>.

De entre todas las bulas, la más importante fue la llamada Bula de la Santa Cruzada, que se expedía cada dos años en medio de fiestas y ceremonias. Al adquirirla, el fiel podía ser perdonado de sus excesos en lo espiritual y en lo material, salvo en los casos en que éstos fueran una evidente herejía. Además de ésta se expedían también las llamadas 'Bulas de Carne' o 'Bulas de Lacticinios', que libraban al creyente de la obligación de guardar ayuno de carne o leche durante los días previstos para su abstinencia. El precio de estas bulas variaba de entre uno a cuatro pesos de oro a principios del siglo XVIII<sup>139</sup>. Existían además las 'Bulas de difuntos' con las cuales, por medio del pago de una cierta cantidad de reales<sup>140</sup>, se podía librar a una o varias almas de sus penas en el Purgatorio, o por lo menos disminuir sus sufrimientos o su período de estancia en aquel lugar.

Las Bulas de Vivos, cuyo precio fluctuaba entre los diez y los veinte pesos de oro, exoneraban a la persona de sus pecados por cierto tiempo, llegándose a aplicar de manera más segura en el momento de la muerte. No obstante, de todas, la más curiosa fue la Bula de Composición, que concedía a los católicos algunas ventajas muy anheladas, como la posibilidad de quedarse con los bienes ajenos siempre y cuando se desconociera o no se encontrara, en un plazo determinado, al legítimo propietario. Sobra decir que los principales demandantes de esta bula eran los particulares usureros, los ladrones, los estafadores y diversos defraudadores que vieron la

---

<sup>138</sup> Alejandro Mansutti Rodríguez, *Catálogo del ramo Bula de Santa Cruzada*, México, Archivo General de la Nación, 1979. (*Gulas y Catálogos #15*). p. IV.

<sup>139</sup> Lugo Olin, *Op cit.*, p. 243.

<sup>140</sup> El precio de la Bula de difuntos variaba según el estamento o la posición económica de la persona a la que se pretendía ayudar. Librar, por ejemplo, el alma de un español de las penas del Purgatorio, costaba cuatro reales, redimir la de un español pobre, o en su defecto, la de un indio, la de un moreno o un religioso, costaba sólo dos. *Ibid.* p. 245., citado de Juan Antonio Oviedo, *La cruz ligera y suave para los vivos, lúcida y resplandeciente para los muertos*, México, Imprenta de José Bernardo de Hogal, 1731. p. 18

posibilidad de seguir en sus andanzas sin riesgo de rendir cuentas a su conciencia o a las personas que directamente habían perjudicado, ni de poner en entredicho su fama<sup>141</sup>.

Las rentas obtenidas por concepto de las bulas eran abundantes gracias a la incesante propaganda realizada por el clero, además de ser atractivas por la facilidad de obtenerlas y la cantidad de beneficios que los fieles conseguían al poseerlas. El ejercicio de las indulgencias fue una práctica común y extendida, máxime en los tiempos difíciles de catástrofes naturales y epidemias. Sin embargo, cabe preguntarnos si las indulgencias y las bulas no terminaron por convertirse en un espacio de permisividad y desenfreno de las pasiones e intereses propios de una sociedad tan heterogénea y desigual como la novohispana.

Debido a su naturaleza, éstos métodos de absolución abarcaron todo el espectro social, reproduciendo y perpetuando la desigualdad. En realidad, ya sea por necesidades económicas o por el lento proceso de mundanización por el que atravesaba la Iglesia, el discurso de salvación abrió una grieta que solapaba las actitudes y conductas indeseables o, en algunos casos, espontáneas, del cuerpo social, que hacía ver cada vez más lejana la necesidad de una vida ascética tal y como era demandada por las posturas religiosas más rigurosas.

Lo interesante es que todas estas ambigüedades formaban parte del intrincado discurso oficial de la Iglesia o, en su defecto, se toleraban con disimulo por religiosos que, conocedores de los vicios y debilidades de su grey, preferían hacerse de la vista gorda antes que actuar con excesiva severidad. Por el lado opuesto encontramos que la gente hizo uso del discurso de salvación de acuerdo con sus intereses, lo que era comprensible debido a que era una forma de sacudirse la

---

<sup>141</sup> *Ibid.* pp. 232-248., y Mansutti Rodríguez, *Op cit.*, pp. I-V.

rigidez y austeridad que demandaba la Iglesia y que la mayoría de la gente no estaba dispuesta a practicar.

Conocer y hacer uso de los intersticios doctrinales no sólo facilitaba el seguimiento de la religión, sino que además probó ser un medio efectivo para tranquilizar la conciencia y permitir a la gente actuar de una manera más activa al no recibir pasivamente el dogma que la élite religiosa pretendía imponer. Podríamos hablar, hasta cierto punto, de una apropiación del discurso por parte de los laicos, y apoyarnos en el siguiente ejemplo: las donaciones, las limosnas, u otras pruebas materiales de generosidad y desprendimiento que realizaba la nobleza, podían hacerse por una mezcla de piedad e interés por el realce social, antes que por el deseo del bien común o el amor desinteresado a Dios, tal y como lo recomendaban los sacerdotes. Eran tantos los pecados, pero tantas, a su vez, las formas de obtener un perdón, que la religión podía permitir que el rico ya no viera en su riqueza un estorbo para su salvación. De hecho, el ámbito de la religión fue convertido, por momentos, en el lugar común que permitió a unos hacer gala de su posición social y a otros aprovecharse de esta situación, como es el caso de los mendigos y algunos bribones que se arremolinaban a las afueras de las iglesias, esperando tocar el corazón de aquellos que salían de misa para poder recibir alguna limosna.

Independientemente del lugar en el que se viviera y del estamento al que se perteneciera, el interés por la salvación era un fenómeno generalizado que no respetó posiciones sociales. Con todo, a sabiendas de las profundas diferencias que existían en la sociedad novohispana, la Iglesia católica se preocupó por dar a cada uno un camino a seguir según sus posibilidades. No obstante, atendiendo a su labor como pastora de almas, la Iglesia fue, en lo que compete a la salvación, generosa con los pobres y demandante con los ricos. Supo darle a los primeros suficientes opciones para que mantuvieran viva la esperanza de redención, aún a pesar del estado de

pecado del que difícilmente podían estar exentos, y a los segundos, por su parte, logró mantenerlos cerca y envolverlos en una ambiciosa competencia por ostentar el prestigio y el estatus en su búsqueda por la salvación, lo que se tradujo, para la Iglesia, en importantes beneficios económicos.

## Conclusión

### 1.

Ante la inminencia de la muerte, la vida eterna se abre como una de las metas más estimadas por el ser humano. Su vulnerabilidad es fuente de muchos de sus más profundos miedos y, a la vez, uno de los principales motores de actividad y organización.

El catolicismo novohispano, heredero de una vieja tradición medieval que coexistía con la nueva espiritualidad propuesta por el Concilio de Trento, hizo frente a los retos que la muerte planteaba para la mentalidad y la piedad popular de los siglos XVII y XVIII. Debemos tener presente que prácticamente todos los actos en la vida de los fieles estaban directa o indirectamente relacionados con la religión, toda vez que no había fronteras claras entre lo religioso y lo terrenal. Así, al vincular el sufrimiento y la muerte de Cristo con el sufrimiento y la muerte humanas, se le confirió a esta última un signo de dignidad. Las imágenes del Cristo crucificado que era acompañado al sepulcro por su madre dolorosa, generaron una fuerte simbología con la cual se identificaron hombres y mujeres. La muerte ya no sería algo ajeno, sino algo cargado de significado. Lejos de ser un desenlace, la muerte era considerada como un momento intermedio que dividía la vida finita de la vida infinita y su vínculo con el proceso de salvación se tradujo en una necesidad de acción y preparación por parte del individuo y de la sociedad en su conjunto. En realidad, la idea de salvación era la que le daba sentido a la muerte, y esta última, a su vez, le daba sentido a la vida, que se presentaba como el único espacio posible de actividad para las personas que desearan salvarse. La vida era, en esencia, el campo de batalla contra el pecado y contra las tentaciones, el único lugar en el que los fieles podían demostrarse a sí

mismos y a los demás que eran buenos cristianos y que se habían preparado para una *buen*a muerte.

La Iglesia era quien administraba los canales de acción para quienes buscaban la gracia divina. Los actos públicos como procesiones religiosas, entierros o rogativas estaban bajo su cargo. Ella siempre estaba ahí, junto al fiel, acompañándolo y vigilándolo, desde el bautismo hasta el sepelio, y aún después, por medio de la participación de merecimientos que vinculaba tanto a vivos como a muertos. Su intervención ayudaba a tranquilizar las conciencias en caso de epidemias o a mitigar el miedo que la cercanía de la muerte podía producir en una sociedad como la novohispana. Fue ella, por medio de sus enseñanzas, la que convirtió a la muerte en un ejemplo de vida y mantuvo siempre fresca su memoria, a la vez que alimentaba el horror al pecado y a los castigos que se sufrían en el Infierno o en el Purgatorio. Sin embargo, este discurso plagado de elementos trágicos tuvo su balance positivo al otorgarle al hombre pecador la capacidad de sobreponerse a las adversidades, además de proveer a los fieles de un sinnúmero de mecanismos (bulas, indulgencias, asistencia a misa, rezos, ofrendar la comunión o dar limosnas, etcétera) que les ayudarían a sentir que la salvación estaba al alcance de sus posibilidades.

Los santos, las ánimas del Purgatorio y los creyentes en la tierra formaban parte de un solo cuerpo que se entrelazaba por medio de una compleja trama de intereses y favores. De la misma manera que funcionaba este esquema de ayuda ultraterrena, el catolicismo tridentino que demandaba a su feligresía una participación activa en su entorno como testimonio de su fe, ya sea por medio de la caridad o de cualquier otro tipo de ayuda al prójimo, reforzó el sentimiento de asistencia y solidaridad cristiana que impulsó a muchas de sus instituciones, como las cofradías, lo que permitió convertir los valores religiosos en algo mucho más tangible. Por si fuera poco, al ser la Iglesia la principal administradora de esta estrecha relación entre vivos y

muertos, los beneficios económicos que recibió por esta "carrera de salvación", fueron bastante importantes. En este sentido, las cofradías, a pesar de ser comunidades cerradas y vigiladas, organizadas jerárquicamente conforme al ideal tridentino, proporcionaron a la feligresía uno de los caminos más eficaces y confiables para acceder a la salvación, participando de los ideales de fraternidad y caridad. Formar parte de una congregación, además de ofrecer una sensación de seguridad y pertenencia, podía significar la diferencia entre cumplir con los deberes de todo buen cristiano por obligación o por la voluntad propia. Además estas instituciones ayudaron a contener las pasiones y los conflictos cotidianos propios de una sociedad en permanente debate consigo misma y con sus intereses.

En lo que respecta al estudio de la muerte en la Nueva España de los siglos XVII y XVIII, no podemos hablar de grandes rupturas pues nos enfrentamos a estructuras mentales que se desarrollan de manera muy lenta. Además el peso de la religión era todavía contundente, ya que ésta respondía de manera aparentemente más efectiva a muchas de las preguntas para las cuales el pensamiento científico todavía no tenía respuestas. Sin embargo, aunque aún estamos muy lejos de posiciones de franco ateísmo, no lo estamos tanto de un principio de incredulidad que comenzó a propagarse muy despacio entre las capas más altas de la sociedad y que después se filtraría a los demás estamentos.

La religión tan sólo llegó a competir con algunas disposiciones civiles que comenzaron a aparecer a finales del siglo XVIII o ya entrado el siglo XIX y que reflejaban la irrupción de una mentalidad ilustrada. Dichas disposiciones las observamos en asuntos tales como la secularización de los cementerios, la prohibición a los albaceas testamentarios para que recibieran algún tipo de retribución por su labor, e inclusive en las Leyes de Reforma que prácticamente acabaron con las cofradías en el año de 1859. No

obstante, como ya mencionamos, la vida y la muerte cobraban sentido en tanto que estaban vinculadas a la salvación, y despojar a la muerte de dicho sentido implicaría necesariamente tener que llenar los huecos que quedarán y que antes eran ocupados por toda la serie de prácticas piadosas y asistenciales en torno a las cuales se organizó la sociedad novohispana. A pesar de las nuevas determinaciones, las organizaciones de tipo asistencial, las instituciones de socorro mutuo, e inclusive los gremios, se rehusaron a abandonar por completo las viejas prácticas que le daban sentido a la muerte y continuaron haciéndose cargo de la asistencia a la familia del difunto o de los entierros de sus miembros.

## 2.

En el año de 1652, Joseph Díaz de Reyna, vecino de la ciudad de Taxco, platicaba a su hermano Juan acerca de un portento que lo había dejado estupefacto hacía tan sólo unos días: parada, bajo el quicio de la puerta de una casa del pueblo, pudo ver como un ánima del Purgatorio cuidaba las mulas de un devoto suyo que, por distracción, había olvidado vigilar.

Los relatos de apariciones de ánimas fueron cosa común en la Nueva España, pero éstos no venían sólo del púlpito, ni eran producto exclusivo de la promoción que hacían los sacerdotes a dicha devoción, sino que habían sido apropiados por una feligresía que dio rienda suelta a la imaginación creando un sinfín de historias de este tipo. Las almas pasaron a formar parte del *paisaje mental* de los creyentes, quienes pocas veces pusieron en duda la veracidad de tales apariciones. Estas últimas, a pesar de no ser siempre aprobadas por las autoridades religiosas, rara vez llegaron a ser condenadas. Sólo en los casos en que fueron promovidas por embaucadores que obtenían beneficios personales de sus *visiones* o cuando expresamente contradecían el dogma, fue que la iglesia decidió combatir las.

Como hemos visto, el Purgatorio era para los novohispanos un lugar tangible y podía llegar a ser una realidad tan presente como el tañido de las campanas en las iglesias, las aglomeraciones en los mercados o el olor a cempasúchil y a cera quemada que despedían las ofrendas a los muertos en cementerios o en altares domésticos. Además, la presencia del Purgatorio permitió la coexistencia de elementos de la ortodoxia cristiana con viejas ideas en torno a la comunicación entre vivos y muertos, mismas que podríamos rastrear hasta el pasado prehispánico y la herencia africana que llegó a formar parte activa de la cultura novohispana.

Junto a las ánimas, la piedad popular reunió a una pléyade de santos, imágenes y reliquias a las que otorgaba un carácter mágico, milagroso. Cuando se pedía a una advocación de la Virgen o a un santo en particular que intercediera a favor de una persona o de la sociedad en su conjunto para poder superar alguna desgracia, lo que se esperaba era que su mediación rindiera frutos, que fuera efectiva, por lo que acogerse a estas prácticas era tan legítimo como recurrir a curanderos o hechiceros. Definir cuál era o cómo funcionaba la religiosidad novohispana es sin duda una tarea difícil pues parecería imposible poder asir un concepto tan complejo y con tantas aristas. Sin embargo, más allá de precisiones que parezcan reducir la riqueza de este fenómeno, una cosa parece ser cierta: la novohispana era una sociedad que apelaba a una religión práctica, una religión que le resolviera sus necesidades espirituales y materiales más inmediatas, con la cual pudiera entrar en constante diálogo para así *negociar* de la manera más ventajosa posible sus culpas, sus penitencias, su vida, su muerte y su salvación.

## Bibliografía

### Fuentes de archivo

- Anónimo, *Dificultad imaginada. Facilidad verdadera. En la práctica de testamentos reducido a ocho documentos en que se manifiesta la facilidad con que se pueden tener en sana salud otorgados los testamentos: se ponen patentes las tentaciones diabólicas que los retardan; se dan los remedios de las dificultades; y se expresan las reglas que facilitan su disposición y otorgamiento. Ordenada por un devoto del bien común espiritual y temporal de los prójimos, de profesión jurista, experimentado en Reales Audiencias con continua ocupación de muchos años de abogacía y lo dedica a Christo Nuestro Señor crucificado.*, México, viuda de Miguel Ribera Calderón, 1714.
- Anónimo, *Relación breve de lo acaecido en la ciudad de Guatemala, desde el día 27 de agosto del año 1717 hasta hoy que se cuentan 16 de octubre del mismo año*, Impreso en Guatemala, y por su original en México, Herederos de Juan Joseph Guillena Carrascoso en la Alcayzeria, (s. f.).
- Ayala, Fray Antonio de, *Deprecación que por los temblores de tierra, fuego y enfermedades la sagrada imagen de Nuestra Señora la Virgen María con el título de Guadalupe, en el nombre de la santissima provincia del santissimo nombre de Jesús -hizo el día 20 de diziembre de 1711.*, México, Francisco de Rivera Calderón, 1711.
- Boneta y Laplana, José, *Gritos del purgatorio y medios*

*para acallarlos*, Puebla de los ángeles, Diego Fernández de León, 1700.

———, *Crisol del crisol de desengaños, compendio adecuado del milagroso libro de la diferencia entre lo temporal y eterno*, Madrid, Imprenta de los Herederos de Francisco del Hierro, 1705.

Bosch de Centellas y Cardona, Balthasar, *El triunfo de los santos, con un brevissimo compendio de sus vidas: para todos los dias del año, ilustrando con meditaciones y avisos espirituales, que conducen a conseguir la perfección Christiana y nos enseñan a vivir según la Ley Evangélica*, Madrid, Antonio de Zafra, 1694.

*Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos: ordenado por disposición de San Pío V*, trad. Agustín Borita, Madrid, Imprenta de la Compañía de Impresores y Libreros del Reino, 1860.

Congregación del Espíritu Santo y Nuestra Señora de los Dolores, *Epítome de las obligaciones y constituciones de la Congregación del Espíritu Santo, y N. Señora de los Dolores por los que están en pecado mortal, fundada en su capilla; cita en la parrochia de Santa Catharina Virgen, y Martyr de esta ciudad*, México, Juan Joseph Guillena Carrascoso, 1712.

Fiol, Ignacio, *Razones para convencer al pecador; para que salga del pecado y se ponga en gracia de Dios*, Génova, Antonio Iorge Franquelli, 1678.

Ita y Parra, Bartolomé Felipe de, *Nuevo camino que descubrió para el Cielo, el gran patriarca san Phelipe Neri. Sermón panegírico*, México, Herederos de la Viuda de Francisco Rodriguez

Lupercio, 1718.

———, *Los pecados, única causa de las pestes: Sermón moral que predicó en la Santa Iglesia Catedral de México, en presencia del Excelentísimo e ilustrísimo señor Arzobispo Virrey Doctor Don Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta, Real Audiencia, demás tribunales y religiones*, México, Imprenta de Antonio Marín, 1740.

Izquierdo, Sebastián, *Consideraciones de los quatro novissimos del hombre: Muerte, juicios, infierno y gloria*, Roma, Por el Varese, 1672.

———, *Práctica de los ejercicios espirituales de Nuestro Padre San Ignacio*, México, Viuda de Miguel de Ribera, 1709.

———, *Medios necesarios para la salvación*, Sevilla, Imprenta de las Siete Revueltas, 1738.

Lazcano, Francisco Javier, *Índice práctico moral para los sacerdotes que auxilian moribundos*, México, Colegio Real y más antiguo de San Ildefonso, 1750.

Leutebreuver, Christoval, *El pecador arrepentido, o método fácil para disponerse a una buena confession general, o particular. Discurrido en francés*, trad. por Don Juan Bautista Joseph de Barry y de Ricavilla, México, Herederos de Juan Joseph Guillena Carrascoso, 1715.

Maraver, Juan de Santa María, *Piscina zacatecana, Convento Hospital de N.P.S. Juan de Dios Reedificado, dedicado solemne, que se celebró el día 23 de febrero de este año de 1718*, México, Herederos de la Viuda de Francisco Rodriguez Lupercio, 1718.

Murillo Velarde, Pedro, *Práctica de testamentos en que se resuelven los casos más frecuentes que se ofrecen en la disposición de las últimas voluntades, escrita por el R. P. Pedro Murillo Velarde de la Compañía de Jesús, México, Imprenta del Nuevo Rezado de los Herederos de doña María de Rivera, 1755.*

Núñez, Antonio, *Oración funeral, sermón de honras a las que el m. ilustre señor conde del Valle: como su principal testamentario y único heredero hizo al m. noble y piadoso cavallero su hermano el señor capitán Don Juan de Chavarría Valera: y el mismo se lo dedica o se le dedica por si propio el mismo sermón al mismo señor conde del Valle como a primer noble y único de su asunto, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1684.*

—, *Sumarias. Meditaciones de los que parecen más principales y eficaces motivos a la devoción, y socorro de las Benditas Almas del Purgatorio, México, Viuda de Bernardo Calderón, Francisco Xavier de Morales y Salazar, 1726.*

Oviedo, Juan de, *Vida exemplar, heroicas virtudes y apostólicos ministerios de el V. P. Antonio Núñez de Miranda de la Compañía de Jesús, México, Herederos de la viuda de Francisco Rodriguez Lupercio, 1702.*

Saldaña y Ortega, Antonio de, *Motivo heroico que eleva a la utilissima devoción a las benditas Almas del Purgatorio, México, Herederos de la Viuda de Miguel Ribera Calderón, 1718.*

Tirado, Juan Antonio, *Oro purificado y encendido. Sermón funeral que en honras del venerable padre Fray Andrés Leonardo de Santa Anna,*

México, Herederos de la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1727.

Torres, Joseph de, *Breve resumen de las más singulares indulgencias que gozan hoy día los hijos terceros de Nuestro Seráfico Padre San Francisco, por concesiones de muchos summos pontífices, y nuevamente confirmadas por Nuestro Santísimo P. Benedicto III por su bulla expedida el día 10 de diciembre de 1725*, México, Joseph Bernardo de Hogal, 1728.

Valdés y Portugal, Pedro de, *Reglas de los congregantes de la Purísima con un compendio de sus indulgencias particulares, generales, temporales y perpetuas*, México, Imprenta nueva plantiniana de Juan Francisco de Ortega y Bonilla, 1721.

Velasco, Alfonso A. de, *Ofrecimiento de la 3ª. parte del Santo Rosario de Nuestra Señora en honra del Santísimo Sacramento de la Eucaristía. Con unas indulgencias concedidas a todos los fieles*, México, Imprenta de Francisco de Rivera Calderón, 1712.

Victoria, Agustín de, fray, *Instrucción de novicios de la orden de la hospitalidad*, México, María de Benavides Viuda de Juan de Ribera, 1693.

Archivo General de la Nación (AGN),  
Ramo Inquisición, vol. 212, exp. 10  
Ramo Inquisición, vol. 249, exp. 10  
Ramo Inquisición, vol. 562, exp. 5  
Ramo Inquisición, vol. 921, exp. 26  
Ramo Inquisición, vol. 775, exp. 31  
Ramo Inquisición, vol. 1296, exp. 12  
Ramo Inquisición, vol. 1622, exp. 335  
Ramo Inquisición, vol. 1994, exp. 9

**Archivo Histórico de la Parroquia de la Santa Vera Cruz  
(ASV)**

**Libros de cofradías**

tomo correspondiente a los años 1672-1708

tomo correspondiente a los años 1708-1717

**Libros de entierros**

tomo correspondiente a los años 1666-1681

tomo correspondiente a los años 1682-1692

tomo correspondiente a los años 1692-1705

tomo correspondiente a los años 1705-1710

tomo correspondiente a los años 1710-1722

tomo correspondiente a los años 1722-1732

tomo correspondiente a los años 1732-1741

tomo correspondiente a los años 1742-1751

**Testamentos**

tomo correspondiente a los años 1663-1698

tomo correspondiente a los años 1699-1798

**Fuentes secundarias**

Aranguren, José Luis L., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.

Ariès, Philippe, *El hombre ante la muerte*. Mauro Armiño, Madrid, Taurus, 1999. (Taurus Humanidades)

Bazarte Martínez, Alicia, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México, 1526-1860*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1989.

Calderón, Gaspar y Antonio Alonso, *Catálogo. Resumen e índices de protocolos del Archivo General de la Nación de la Ciudad de México. 1554-1581*,

México, Seminario de Historia Novohispana -  
Instituto de Investigaciones Históricas, 1997.

- Caro Baroja, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa (Siglos XVI y XVII)*, Madrid, Sarpe, 1985. (Biblioteca de la Historia, 10)
- Cope, R. Douglas, *The limits of racial domination. Plebeian society in colonial Mexico City, 1660-1728*, Madison, Universidad de Wisconsin, 1994.
- Delumeau, Jean, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión siglos XIII a XVIII*, Barcelona, Altaya, 1997.
- Farge, Arlette. "Familias, el honor y el secreto." en *Historia de la vida privada*, editado por Philippe Ariès, y Georges Duby, Madrid, Editorial Taurus, 1989. pp. 581-617.
- Flick, Maurizio, Zoltan Alszeghy, *Antropología Teológica*. Alfonso Ortiz. 7a. ed, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993. (Lux Mundi, 21)
- García Ayluardo, Clara y Manuel Ramos Medina [coord], *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Iberoamericana, Centro de Estudios de Historia de México, 1997.
- García-Abasolo, Antonio, *La vida y la muerte en Indias. Cordobeses en América (s. XVI - XVIII)*, Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1992.
- Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, México, Editorial Océano, 1997.

- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México, 1998.
- González, Moisés, *La pobreza en México*, México, El Colegio de México, 1985.
- Hernández, Manuel, *La muerte en las Canarias en el siglo XVIII. (Un estudio de historia de las mentalidades)*, prologado por Ignasi Terrazas, Tenerife, Centro de la Cultura Popular Canaria, 1990.
- Inchausti, Pedro Amado, *Orígenes del poder económico de la Iglesia*, Madrid, M. Aguilar Editor, 1932.
- Küng, Hans, *El cristianismo. Esencia e historia*, trad. Víctor Abelardo Martínez, Valladolid, Editorial Trotta, 1997.
- Kuri Camacho, Ramón, *Scientia Conditio nata. Tradición barroca y modernidad en la Nueva España*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, 1999.
- Lebrun, François. "Las reformas: devociones comunitarias y piedad personal." en *Historia de la vida privada*, editado por Philippe Ariès, y Georges Duby, Madrid, Editorial Taurus, 1989. pp. 72-111.
- Leonard, Irving A., *La época barroca en el México colonial*, trad. Agustín Escurdia, México, Fondo de Cultura Económica, 1995. (Colección Popular, 129)
- Linati, Claudio, *Trajes civiles, militares y religiosos de México*. trad. e int. Justino Fernández, prologado por Manuel Toussaint, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de

Investigaciones Estéticas, 1956.

- Lugo Olin, María Concepción, *Una literatura para salvar el alma. 1600-1760*, México, UAM-Azcapotzalco, 1998.
- Luque Alcaide, Elisa y Joseph-Ignasi Saranyana, *La Iglesia Católica y América*, Madrid, MAPFRE, 1992.
- Maldonado, Luis, *El catolicismo popular*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1990.
- Mansutti Rodríguez, Alejandro, *Catálogo del ramo Bula de Santa Cruzada*, México, Archivo General de la Nación, 1979. (Guías y Catálogos #15)
- Mantecón, Tomás Antonio, *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria. Las cofradías religiosas*, Santander, Universidad de Cantabria - Asamblea Regional de Cantabria, 1990. (Biblioteca Básica, 4)
- Márquez Morfin, Lourdes, *La desigualdad ante la muerte en la ciudad de México. El tifo y el cólera.*, México, Siglo XXI, 1994.
- Martínez López-Cano, Pilar, *et al.*, *Cofradías, Capellanías y Obras Pías en la América colonial*, México, Instituto de Investigaciones Históricas - Universidad Nacional Autónoma de México, 1998. (Serie Historia Novohispana, 61)
- Mayer, Alicia, *Dos americanos, dos pensamientos. Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather*, México, Instituto de Investigaciones Históricas - Universidad Nacional Autónoma de México, 1998. (Serie Historia General, 18)

- Medina Rubio, Aristides, *La iglesia y la producción agrícola en Puebla. 1540-1795*, México, El Colegio de México, 1983.
- Megged, Amos, *Exporting the catholic reformation. Local religion in early colonial Mexico*, Netherlands, E. J. Brill, 1996. (Cultures, Beliefs and Traditions. Medieval and early modern peoples, 2)
- Muriel, Josefina, *Conventos de monjas en la Nueva España*, México, Editorial Santiago, 1946.
- , *Hospitales de la Nueva España. Fundaciones de los siglos XVII y XVIII*. 2a. ed., 2 Vol., México, Universidad Nacional Autónoma de México - Cruz Roja, 1991. (IIH - Serie Historia Novohispana, 15)
- Pastor, María Alba, *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Pastor, María Alba, Alicia Mayer [coord.], *Formaciones religiosas en la América colonial*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000. (Colección Seminarios)
- Pescador, Juan Javier, *De Bautizados a Fieles Difuntos. Familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820*, México, El Colegio de México, 1992.
- Reardon, Bernard M. G., *Religious thought in the Reformation*, New York, Longman, 1995.

Robles, Antonio de, *Diario de sucesos notables. (1665-1703)*, 3 vols., México, Editorial Porrúa, 1946.

Rojas Rabiela, Teresa, *et. al.*, *Y volvió a temblar. Cronología de los sismos en México. (de 1 pedernal a 1821)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1987. (Cuadernos de la Casa Chata, 135)

Rubial García, Antonio, *La plaza, el palacio y el convento. La ciudad de México en el siglo XVII*, México, Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes, 1998.

———, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Fondo de Cultura Económica, 1999. (Serie Obras de Historia)

Serrano Martín, Eliseo, [ed.], *Muerte, Religiosidad y Cultura popular. Siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1994.

Terán Elizondo, María Isabel, *Los recursos de la persuasión. La portentosa vida de la muerte de fray Joaquín Bolaños*, Michoacán, El Colegio de Michoacán - Universidad Autónoma de Zacatecas, 1997.

Villanueva de Cavazos, Lilia E., *Testamentos coloniales de Monterrey, 1611-1785*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, 1991.

Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*, México, El Colegio de México - Fondo de Cultura Económica, 1994.

Wobeser, Gisela von, *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España, 1600-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas, 1999. (Historia Novohispana, 64)

Zárate Toscano, Verónica, *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*, México, El Colegio de México - Instituto Mora, 2000.