



**A BUENA VIDA BUENA MUERTE
PRÁCTICAS DE LA CONGREGACIÓN DE LA BUENA MUERTE
EN BOGOTÁ (1884-1911)**

**Requisito parcial para optar al título de
MAESTRÍA EN HISTORIA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**

2017

Presentado por:

Darío Arturo Zuleta Gómez

Dirigido por:

Jorge Enrique Salcedo Martínez, S.J.

Yo, Darío Arturo Zuleta Gómez, declaro que este trabajo de grado, elaborado como requisito parcial para obtener el título de Maestría en Historia en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Javeriana es de mi entera autoría excepto en donde se indique lo contrario. Este documento no ha sido sometido para su calificación en ninguna otra institución académica.

Darío Arturo Zuleta Gómez

3 de febrero de 2017

Manifiesto mi agradecimiento a Jorge Enrique Salcedo Martínez, S.J., quien acompañó con rigor académico y entera disposición la elaboración de este trabajo. Igualmente, agradezco de manera póstuma al maestro Martín Eduardo Vargas Poo por haberme compartido años atrás su pasión por la Historia y en retribución a ello le dedico la investigación presente como manifestación de mi sincera admiración.

CONTENIDO

LISTA DE IMÁGENES.....	VI
INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I: UNA CONGREGACIÓN EN MARCHA 1884-1911	16
1.1. LA SOCIABILIDAD CONSERVADORA DEL SIGLO XIX.....	17
1.2. RESTABLECIMIENTO DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN COLOMBIA A FINALES DEL SIGLO XIX	28
1.3. LA DEVOCIÓN EN LAS NUEVAS ASOCIACIONES (SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX).....	33
1.4. REPRESENTACIONES EN LA CAPILLA DE SAN JOSÉ (1896-1898)	35
1.5. UNA CONGREGACIÓN ORGANIZADA (1899-1911).....	45
1.5.1. RESPONSABILIDADES DEL CONSEJO DIRECTIVO.....	47
1.5.2. EL CULTO	49
1.6. MUERTE DE TEÓDULO VARGAS, S.J. (1911).....	50
CAPÍTULO II: “LA MUERTE VIVIDA” EN BOGOTÁ 1884-1911.....	52
2.1. LA MUERTE COMPRENDIDA DESDE LA HISTORIA DE LAS MENTALIDADES.....	53
2.1.1. EL TESTAMENTO.....	55
2.1.2. LAS ARTES DEL BUEN MORIR	57
2.1.3. OTRAS FUENTES	60
2.2. EL CONCILIO DE TRENTO	61
2.3. VENCIENDO EL TEMOR A LA MUERTE	62
2.3.1. SAN JOSÉ Y LA BUENA MUERTE – SU INTERPRETACIÓN	65
2.4. LA MUERTE EN LA REFORMA CATÓLICA	66
2.5. EL PURGATORIO.....	67
2.6. COMPRENSIÓN DE LA MUERTE EN NUESTRO TERRITORIO	71

CAPÍTULO III: DEVELANDO LAS PRÁCTICAS	78
3.1. ESTUDIO DE LAS PRÁCTICAS IDENTIFICADAS.....	79
3.2. ESTUDIO DE LOS TESTAMENTOS ENCONTRADOS	89
CONCLUSIONES.....	93
APÉNDICE 1. NOMBRES IDENTIFICADOS DE LAS SEÑORAS Y SEÑORITAS QUE PERTENECIERON A LA CONGREGACIÓN DE LA BUENA MUERTE (1884-1911).	97
BIBLIOGRAFÍA	104

LISTA DE IMÁGENES

IMAGEN 1. EL FIN DEL MUNDO.....	39
IMAGEN 2. EL JUICIO FINAL.....	41
IMAGEN 3. ALTAR DE LA CAPILLA DE SAN JOSÉ.....	43
IMAGEN 4. LA MUERTE DE SAN JOSÉ.....	44
IMAGEN 5. SOR TERESA JULIANA DE JESÚS (CONCEPCIONISTA).....	75
IMAGEN 6. LA MUERTE DEL JUSTO.....	76
IMAGEN 7. LA MUERTE DEL RÉPROBO.....	76

INTRODUCCIÓN

La Congregación de la Buena Muerte fue fundada por Vicente Caraffa, Superior General de la Compañía de Jesús y establecida en la Iglesia del Gesù, en Roma en 1648¹, bajo la denominación de “Asociación de Nuestro Señor Jesucristo agonizante y de la Sma. Virgen participando en sus Dolores²”. Ésta fue aprobada posteriormente por el Papa Alejandro VII en 1651 y, más adelante, instituida en congregación por el pontífice Benedicto XIII.

Según lo manifiesta Revuelta González en su obra, la mayor novedad de la Congregación de la Buena Muerte frente a las Congregaciones Marianas animadas por los jesuitas, se identificó en que los congregantes participantes, hombres y mujeres, se reunieron a orar los viernes en la tarde para encomendar a Dios el trance de su alma hacia el más allá³.

Posteriormente, con el deseo de extender dicha congregación por el mundo, la dirección fue confiada al Superior General, a través de la bula *Redemptoris nostri* proclamada por Benedicto XIV el 23 de septiembre de 1729. El jesuita recibió la facultad de establecer las congregaciones en distintas iglesias y capillas y, en su defecto, otorgar los privilegios e indulgencias concedidas a sus miembros en los lugares donde se presentaron las nuevas fundaciones. A partir de este hecho, las congregaciones se instauraron en las ciudades y tierras de misión donde la Compañía de Jesús estuvo presente.

Conforme a lo anterior, la congregación asumió las principales prácticas de preparación para una buena muerte que circularon inicialmente en Europa e influyeron en la llegada de un imaginario sobre la muerte al continente americano, que quedó plasmado en testamentos, devocionarios, en el arte, la doctrina y la difusión editorial.

Sobre la presencia de la Congregación de la Buena Muerte en nuestro territorio Pacheco registró su existencia en Popayán, en 1689⁴, y en Buga alrededor de 1750, creada en esta

¹ Congregación de la Buena Muerte, *Manual de la Congregación de la Buena Muerte bajo el patrocinio de San José* (Barcelona: Escuela Tipográfica Salesiana, 1905).

² Manuel Revuelta González, S.J., *La Compañía de Jesús en la España contemporánea: Palabras y Fermentos (1868-1912)* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, Tomo III, 1984), 638.

³ Revuelta González, S.J., *La Compañía de Jesús en la España contemporánea*, 638.

⁴ Juan Manuel Pacheco, S.J., *Los Jesuitas en Colombia* (Bogotá, D.C.: Editorial San Juan Eudes, Tomo II (1654-1696), 1962), 177.

última ciudad por el jesuita Juan Garriga⁵. Resulta así, que no existen más referencias en el espacio colonial neogranadino, sólo hasta el restablecimiento de la Compañía de Jesús en Colombia hacia finales del siglo XIX, luego de la extinción y dos expulsiones en 1850 y 1861⁶. Este nuevo surgimiento trajo consigo nuevamente la congregación a la capital de la República, asentada en la capilla de San José de la Iglesia de San Ignacio, bajo la dirección de los padres Prudencio Aldecoa, Manuel Gil y Teódulo Vargas. Así mismo, Patricia Londoño Vega menciona en su investigación que en la ciudad de Medellín también se reinstauró la congregación en el año de 1886, de la mano de los jesuitas que allí retornaron y quienes avivaron otras asociaciones devotas como la Asociación de Madres Católicas, el Apostolado de la Oración y la Congregación Mariana.

Resulta así, un interés por indagar y exponer las prácticas estratégicas desarrolladas por la Congregación de la Buena Muerte, en Bogotá, entre 1884 y 1911⁷, de modo que se puedan presentar las motivaciones de las devotas para sumarse a la lista de congregadas y, a continuación, contrastarse con las prácticas tácticas desplegadas por algunas de ellas⁸. En consecuencia, esta investigación busca describir el conjunto de prácticas reconocidas en el contexto de observancia del buen vivir como preparación para una buena muerte. Para ello, es necesario identificar el conjunto de representaciones en el marco de la devoción a la buena muerte, evidenciar los imaginarios presentes a partir de la caracterización de la congregación y establecer su relación con la sociabilidad conservadora de finales del siglo XIX.

Se parte entonces con la hipótesis de que las congregadas se prepararon para recibir una buena muerte y buscaron que sus almas sufrieran lo menos posible en el purgatorio. Lo

⁵ Juan Manuel Pacheco, S.J., *Los Jesuitas en Colombia* (Bogotá, D.C.: Pontificia Universidad Javeriana, Tomo III (1696-1767), 1989), 53.

⁶ La obra de Jorge Enrique Salcedo, S.J. expone el restablecimiento de los jesuitas en la Nueva Granada desde 1842 hasta 1861, en donde da cuenta de la misión de la Compañía de Jesús en dicho período y analiza las expulsiones ordenadas por José Hilario López y Tomás Cipriano de Mosquera, teniendo en cuenta la propaganda –a favor y en contra de la orden- y demás literatura producida en la disputa sobre la permanencia o salida de la Compañía de Jesús.

⁷ La periodización elegida para la presente investigación inició en el año en el que los jesuitas retornaron al país y el cierre se limitó teniendo en cuenta la fecha de fallecimiento del director de la congregación: Teódulo Vargas.

⁸ Las fuentes consultadas sólo permitieron analizar una de las secciones de la Congregación de la Buena Muerte, la cual corresponde a la de señoras y señoritas. Al indagar sobre las otras dos unidades no se comprobó la existencia de materiales sobre los demás congregados. En consecuencia, el objetivo de la investigación se concentra en las prácticas desarrolladas en la rama femenina, mencionada anteriormente.

anterior, devino en un ejercicio de prácticas consecuentes con una buena vida en donde se trasladaron los valores religiosos a la vida ordinaria de las feligresas asistentes a la congregación. No obstante, el asentimiento de la buena vida no garantizó un cumplimiento estricto de las prácticas estratégicas propuestas por la congregación, pues existió la necesidad de acomodar algunas prácticas tácticas que favorecieron la aceptación de las devotas frente a lo establecido por la institución, pero respondiendo a ello con un interés moderado y condicionado por los imaginarios sobre la muerte que circularon en Colombia.

El acervo bibliográfico consultado para construir la propuesta de investigación sobre la Congregación de la Buena Muerte en Bogotá entre 1884 y 1911 la expongo bajo dos bloques globales: El primero abordó el material existente sobre la sociabilidad conservadora, el retorno de los jesuitas al país hacia finales del siglo XIX y la creación de la capilla de San José. Posteriormente, el segundo bloque bibliográfico agrupó un contenido particular sobre el desarrollo de las mentalidades e imaginarios sobre la muerte en el contexto europeo y colombiano.

El primer conjunto de libros analizados destacó los datos biográficos de Teódulo Vargas y Santiago Páramo, junto con los detalles más sobresalientes de la transformación de la antigua sacristía de la Iglesia de San Ignacio en la posterior capilla de San José, lugar de encuentro de los congregantes. Se abordaron aquí los trabajos de Alberto Moreno⁹, Miguel Aguilera en asocio con Eduardo Ospina¹⁰, Benjamín Villegas¹¹ y Lina Constanza Beltrán¹², junto con una guía turística realizada por Leonardo Ramírez¹³. Si bien no es bibliografía especializada sobre la Congregación de la Buena Muerte, la lectura meticulosa de estos trabajos permitió la verificación de la existencia del objeto de estudio y constatar el fin por el cual fue fundada en la ciudad de Bogotá, sorteando la principal dificultad al no hallar material bibliográfico sobre la congregación en Bogotá. Así mismo, las referencias aquí señaladas facilitaron el análisis y la relación que existió entre la institución y el espacio físico en el que se desarrollaron sus principales prácticas.

⁹ Alberto Moreno, S.J., *Necrologio de la Compañía de Jesús en Colombia* (Medellín: Bedout, 1957).

¹⁰ Miguel Aguilera y Eduardo Ospina, *El pintor Santiago Páramo* (Bogotá, D.C.: Editorial El Grafico, 1941).

¹¹ Benjamín Villegas, *Santiago Páramo y la capilla de San José* (Bogotá, D.C.: Villegas Editores, 2013).

¹² Lina Constanza Beltrán, *Iglesia de San Ignacio en Bogotá 1610-2012* (Bogotá, D.C.: ICAC, 2012).

¹³ Leonardo Ramírez Uribe, S.J., *Guía turística de la iglesia colonial de San Ignacio* (Bogotá: Movifoto, 1982).

A continuación, el material bibliográfico escrito por Oscar Beozzo¹⁴, Fernán González¹⁵, Jorge Enrique Salcedo¹⁶, Eduardo Cárdenas¹⁷, Gilberto Loaiza Cano¹⁸, José David Cortés¹⁹, Marco Palacios y Frank Safford²⁰ permitieron contextualizar el modelo de sociedad propuesto por el partido conservador colombiano y las vicisitudes de la Iglesia Católica a mediados del siglo XIX. Así mismo, la visión del panorama político y social anterior se enriqueció con la exposición de Juan Manuel Pacheco²¹ y Charles O'Neill²² sobre la misión de la Compañía de Jesús en Colombia a finales del siglo XIX y comienzos del XX.

En lo que respecta al segundo apartado se enfatizó la consulta de las obras de Philippe Ariès²³, Michel Vovelle²⁴, Jacques Le Goff²⁵, Georges Duby²⁶, Louis-Vincent Thomas²⁷, Fernando Martínez Gil²⁸ y Manuel Revuelta González²⁹, las cuales dieron cuenta sobre la concepción de la muerte y las lecturas que se realizaron sobre el más allá, a partir de

¹⁴ José Oscar Beozzo, «La Iglesia frente a los Estados liberales (1880-1930)», en *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, comp. Enrique Dussel (San José: Editorial DEI, 1995), 173-234.

¹⁵ Fernán González, S.J., «La Iglesia Católica durante la Regeneración y la hegemonía conservadora (1886-1930)», en *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*, ed. Fernán González, S.J. (Bogotá: CINEP, 1997), 247-281.

¹⁶ Jorge Enrique Salcedo, S.J., *Las vicisitudes de los Jesuitas en Colombia. Hacia una historia de la Compañía de Jesús, 1844-1861* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2014).

¹⁷ Eduardo Cárdenas, S.J., *América Latina: La Iglesia en el siglo liberal* (Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 1996).

¹⁸ Gilberto Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación. Colombia 1820-1886* (Bogotá, D.C.: Universidad Externado de Colombia, 2011).

¹⁹ José David Cortés, *La batalla de los siglos. Estado, Iglesia y religión en Colombia en el siglo XIX. De la Independencia a la Regeneración* (Bogotá, D.C.: Universidad Nacional de Colombia, 2016) y *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja 1881-1918*, (Bogotá, D.C.: Ministerio de Cultura, 1998).

²⁰ Marco Palacios y Frank Safford, *Colombia país fragmentado, sociedad dividida* (Bogotá: Editorial Norma, 2002).

²¹ Juan Manuel Pacheco, S.J. *Los Jesuitas en Colombia* (Bogotá, D.C.: Editorial San Juan Eudes. Tomo I (1567-1654), 1959), *Los Jesuitas en Colombia* (Bogotá, D.C.: Editorial San Juan Eudes. Tomo II (1654-1696), 1962) y *Los Jesuitas en Colombia* (Bogotá, D.C.: Pontificia Universidad Javeriana, Tomo III (1696-1767), 1989).

²² Charles O'Neill, S.J., *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús* (Roma: Institutum historicum, Volumen I, 2001).

²³ Philippe Ariès, *El hombre ante la muerte* (Madrid: Taurus, 2011).

²⁴ Michel Vovelle. *Ideologías y Mentalidades* (Barcelona: Editorial Ariel, S.A., 1985).

²⁵ Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio* (Madrid: Taurus Ediciones, S.A., 1985).

²⁶ Georges Duby, «La muerte», en *Europa en la Edad Media. Arte Románico y Arte Gótico*, Georges Duby (Barcelona: Editorial BLUME, 1981), 245-268.

²⁷ Louis-Vincent Thomas, *Antropología de la Muerte* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1983).

²⁸ Fernando Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias* (Castilla: Universidad de Castilla – La Mancha, 2000).

²⁹ Manuel Revuelta González, S.J., *La Compañía de Jesús en la España contemporánea: Palabras y Fermentos (1868-1912)* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, Tomo III, 1984).

escenarios sociales, culturales y religiosos desde la Edad Media. De esta forma, los libros mencionados en esta sección permitieron reconocer los vínculos entre el presente terrenal y el más allá que se desarrollaron en distintos grupos humanos y asentaron una mentalidad europea que definió una relación cercana entre los vivos y los muertos. Por último, se consultaron los trabajos de Martín Vargas y Silvia Cogollos³⁰, Luis Rubén Pérez Pinzón³¹, Gloria Díaz Cárdenas³² y Alma Montero Alarcón³³ para entender la presencia de los imaginarios sobre la muerte en el escenario colombiano, tanto en la colonia como en las centurias siguientes. En efecto, la importancia del material recopilado en este último apartado permitió proyectar un marco teórico que abordó el imaginario mortuorio desde lo más general, Europa siglo XII, hasta acercarse a la ciudad de Bogotá en la primera década del siglo XX.

En la colección de Libros raros y manuscritos de la Biblioteca Luis Ángel Arango se consultaron algunas instrucciones, ejercicios y manuales de la Congregación de la Buena Muerte³⁴ del siglo XIX en Colombia, que si bien no están dentro de la periodización demarcada en el objeto de estudio, constataron el interés de religiosos y feligreses por patrocinar la publicación de materiales, para uso popular de devotos y devotas, en el que circularon las formas de preparar el alma para la muerte y despojarla de aquello que impidiera el encuentro con Dios. La importancia, así, de estas fuentes consistió en que permitieron verificar la presencia de la devoción a la buena muerte en el país, a pesar de la interrumpida presencia de la Compañía de Jesús³⁵.

³⁰ Martín Vargas y Silvia Cogollos, «La teología de la muerte: Una visión española del fenómeno durante los siglos XVI al XVIII», en *Inquisición, muerte y sexualidad en el Nuevo Reino de Granada*, coord. Jaime Borja (Bogotá, D.C.: Editorial Ariel, S.A. - CEJA, 1996), 117-141.

³¹ Luis Rubén Pérez Pinzón, «Pensar la muerte: miedos e imaginarios en la provincia de Girón. Siglo XVIII», en *El Hecho Religioso. Historia en perspectiva regional*, ed. William Elvis Plata Quezada (Bucaramanga: Dirección Cultural UIS, 2013), 25-69.

³² Gloria Díaz Cárdenas, *Testamentos, muerte y salvación. Una aproximación histórica a la representación de la muerte en el Nuevo Reino de Granada* (Bogotá, D.C.: UNIMINUTO, 2010).

³³ Alma Montero Alarcón (curadora), *Muerte Barroca. Retrato de Monjas Coronadas* (Bogotá, D.C.: Museo de Arte de la República, 2016).

³⁴ Congregación de la Buena Muerte, *Instrucción a los individuos de la Congregación de la Buena Muerte* (Bogotá: Impr. de Espinosa, 1848), *Instrucción a los individuos de la Congregación de la Buena Muerte* (Barcelona: Imprenta de los herederos de la V. Bla, 1858) y Jacques-Bénigne Bossuet, «Ejercicios para la buena muerte», en *Aspiraciones del alma cristiana*, comp. Pedro Navas Azuero (Bogotá: Imprenta de Echeverría hermanos, 1870), 143-168.

³⁵ En el siglo XIX la orden de los jesuitas fue expulsada del país en los años 1850 y 1861 por José Hilario López y Tomás Cipriano de Mosquera, regresando oficialmente en 1884.

En el mismo fondo se consultaron dos manuales o reglamentos que dieron cuenta de aspectos prácticos como aquellos que concernieron al lugar de reunión, la frecuencia del culto y la distribución del mismo para caballeros, damas y señoritas, la admisión de nuevas personas, privilegios, indulgencias, contribuciones, reglas para el buen funcionamiento y consagración al santo patrono, San José³⁶. Se consultaron allí también ejercicios de meditación cotidianos y otros más particulares para recibir una buena muerte y, finalmente, oraciones para rendir honor a Cristo, a María y a José, a partir de novenas, triduos, consagraciones, peticiones, visitas, cánticos, viacrucis y bendiciones, entre otras devociones.

Por otro lado, en el Archivo del Colegio Mayor de San Bartolomé fueron consultados dos libros de actas de la sección de señoras y señoritas de la congregación³⁷, material que aportó un valioso testimonio sobre el orden de las reuniones e inscribieron datos muy concretos como la hora de inicio, el número de asistentes y ausentes, así mismo, decisiones y prácticas que se desarrollaron alrededor de la asociación. Estas fuentes desafortunadamente no dieron cuenta de todos los nombres de las congregadas ni exhibieron testimonios sobre las expectativas reales de sus asociadas. Sin embargo, en ellas sí aparecieron los nombres de los directores, presidentas, secretarias y otras personas que fueron mencionadas de manera escueta y que adoptaron alguna decisión o tuvieron alguna responsabilidad en la congregación.

En la Biblioteca Nacional en la colección digitalizada se consultaron dos documentos sobre la Capilla de San José³⁸ que junto a una publicación de prensa conservada en la colección general de la biblioteca Luis Ángel Arango³⁹ manifestaron la majestuosidad estética de la capilla, su inauguración y su función como lugar de culto y reunión para los congregantes.

³⁶ Congregación de la Buena Muerte, *Reglamento de la Congregación del Patriarca San José patrono de la Buena Muerte, establecida canónicamente en la Iglesia de San Ignacio por los RR. PP. de la Compañía de Jesús* (Bogotá: Imprenta de vapor de Zalamea Hermanos, 1892) y *Manual de la Congregación de la Buena Muerte bajo el patrocinio de San José* (Barcelona: Escuela Tipográfica Salesiana, 1905).

³⁷ Congregación de la Buena Muerte, *Libro de actas de la Congregación de San José* (Bogotá: 1905 en adelante) y *Congregación de la Buena Muerte bajo el patrocinio de San José erigida canónicamente en la Iglesia de San Ignacio de Bogotá en el mes de febrero de 1892* (Bogotá: 1911 en adelante).

³⁸ Autor desconocido, *La capilla de San José en la Iglesia de San Ignacio* (Bogotá: Imprenta de Luis M. Holguín, 1899) y *La capilla de San José obra maestra del P. Santiago Páramo* (Bogotá: Imp. del C. de J., 1841?).

³⁹ Ismael Crespo, «La capilla de San José», *Repertorio Colombiano* [Bogotá], Vol. XX, Núm 2, junio, 1899, 99-112.

Dicho espacio recogió las representaciones principales de la devoción acogida y se constituyó como el espacio privado y de encuentro al que asistieron hombres y mujeres de distintas clases sociales con el propósito de conseguir una buena muerte, bajo el amparo de San José, patrono de la congregación

El planteamiento del problema exigió abordar seis categorías analíticas que deben tenerse en cuenta para la interpretación de la investigación, estas son: Congregación, Muerte Vivida, *Sacramentis*, Prácticas, Imaginarios y Representaciones.

Al consultar el Diccionario de Autoridades de 1729 en el tomo II se pudo obtener un primer acercamiento en lo que respecta al término **Congregación**. Allí se observó una primera referencia que hacía alusión a “la Junta de diversas personas, convocadas y nombradas para tratar alguna dependencia”⁴⁰ y, más adelante añadió al término un parentesco espiritual al definirlo como un “agregado de personas que se juntan, y forman un cuerpo para ejercer alguna obra piadosa o devota: lo que también se dice Cofradía”⁴¹. En efecto, esta definición que derivó del latín *Congregatio* se refiere a la reunión de hombres y mujeres que no estaban consagrados como religiosos ni ostentaban ninguna dignidad eclesiástica⁴², a diferencia de la identidad que podría abarcar el término al asociarlo a las referencias de *Consessus*, *Conventus* y *Comitia*, las cuales respondieron a los significados de tribunal o consejo propios de la Sede Apostólica y la Curia Romana, a la división de cada provincia de las órdenes religiosas y también al “Capítulo que celebran las Religiones”⁴³, es decir, aquellos órganos colegiados de máxima autoridad que se constituyeron al interior de una orden religiosa con propósitos de gobierno u otro particular específico.

El carácter de *Congregatio* apareció de esta manera en la definición sobre la Congregación de la Buena Muerte y se evidenció en el Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús, en el cual indicó que “sus comienzos se dieron en Venecia hacia 1600, cuando los jesuitas reunían los viernes de cuaresma a los fieles ante el Santísimo expuesto durante cinco horas,

⁴⁰ ASALE, «Congregación». *Diccionario de Autoridades 1729*. <http://web.frl.es/DA.html> (consultado el 29 de agosto de 2015).

⁴¹ ASALE, «Congregación». *Diccionario de Autoridades 1729*.

⁴² Dentro de la Iglesia Católica quienes no pertenecen a ninguna orden religiosa o al clero secular se desenvuelven en la comunidad en calidad de feligreses y normalmente están adscritos a una parroquia en donde participan de las actividades pastorales allí propuestas.

⁴³ ASALE, «Congregación». *Diccionario de Autoridades 1729*.

para meditar sobre la pasión y muerte del Señor”⁴⁴. Por lo anterior, se asistió a un tipo de devoción o culto en el que los participantes eran feligreses, sin que éste se constituyera aún bajo una figura de asociación formalmente constituida, pues inicialmente se buscó fomentar la salvación del alma y la frecuencia de los sacramentos.

Cuatro años más tarde, el 7 de diciembre de 1604, el Papa Clemente VIII estableció unas normas sobre la Congregación de la Buena Muerte en el breve *Quacumque a Sede Apostolica*, luego de que en menos de cinco años la devoción mencionada se extendiera por algunas ciudades y regiones europeas. Posteriormente, se tuvo noticia de la fundación de la primera congregación el 7 de octubre de 1648 por Vicente Caraffa, quien la estableció en la Iglesia del Gesù, en Roma⁴⁵. Aquí la transición que aconteció entre 1600 y 1648 permitió verificar la transformación de una asociación no formalizada que giró en torno a la devota reunión de hombres y mujeres hacia un conjunto, nuevamente de feligreses amparados por unas normas concedidas por la máxima autoridad de la Iglesia Católica, con el fin de “preparase para una muerte en estado de gracia, sobre todo con la recepción mensual de la confesión y comunión en un día dedicado a la oración, con un sermón del director”⁴⁶. Más adelante, el Papa Alejandro VII ratificó la congregación entre 1651 y 1655, y con el transcurso de los años fue

...erigida por el Pontífice Benedicto XIII en archicofradía, o congregación primaria; enriquecida de muchas indulgencias y confiada a la dirección suprema del General de la Compañía de Jesús, quien obtuvo de Su Santidad León XII la facultad de establecer otras de esta misma especie en cualesquiera iglesias, de agregarlas a la Primaria de Roma y de hacerlas participantes de las mismas indulgencias⁴⁷.

Otra fuente señaló que fue el 23 de septiembre de 1729, en la bula *Redemptoris nostri* del Papa Benedicto XIV donde se “declaró primaria la Congregación de la Buena Muerte de la casa profesa de Roma, poniéndola bajo la autoridad del Superior General de la Compañía, y extendiendo los privilegios a las congregaciones que se le agregasen”⁴⁸. No obstante, ambos datos coinciden en señalar que existió una aprobación papal para extender dicha

⁴⁴ O'Neill, S.J., *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, 566.

⁴⁵ Congregación de la Buena Muerte, *Manual de la Congregación de la Buena Muerte bajo el patrocinio de San José*, 5 y O'Neill, S.J., *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, 566.

⁴⁶ O'Neill, S.J., *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, 566.

⁴⁷ Congregación de la Buena Muerte. *Manual de la Congregación de la Buena Muerte bajo el patrocinio de San José*, 5.

⁴⁸ Revuelta González, S.J., *La Compañía de Jesús en la España contemporánea*, 638.

congregación por el mundo en distintas iglesias y capillas y, en su defecto, otorgar los privilegios e indulgencias concedidas a sus miembros en los lugares donde fueron fundadas.

La identidad de asociación o cuerpo de devotos que se reconoció anteriormente, permitió asociar a la Congregación de la Buena Muerte con el término de *Congregatio* en cuanto que cumplieron el propósito de reunirse alrededor de la piedad y la caridad, en la perspectiva ante la muerte. Esto último llama la atención en cuanto que el móvil para congregarse no giró en torno a un santo en específico⁴⁹ sino a la figura de la muerte, en concreto, en preparar el alma para la muerte terrena, rasgo que la identificó de otras asociaciones y congregaciones pares.

Por todo lo anterior y teniendo en cuenta el Diccionario de la Lengua Española fue oportuno, también, tener presente la definición de la palabra Congregación como “Hermandad autorizada de devotos”⁵⁰ que, con una autorización competente, se ejercitaron en obras de piedad y otras prácticas espirituales.

En lo que respecta a la categoría **Muerte Vivida** se puede señalar que el ser humano observando su propio ciclo vital se ha permitido a sí mismo, descubrirse inmerso en una duración finita que comienza con el nacimiento y concluye con la muerte física. Ahora bien, ese acontecimiento inevitable ha permeado culturalmente las distintas sociedades desde el Neolítico y se ha manifestado a partir de “prácticas funerarias, mágicas, religiosas, cívicas, que en todos los tiempos han tratado de domesticar la muerte dando a los ritos del último pasaje, funerales, sepultura y duelo, una estructura en la que se revela tanto un sistema como más a menudo una estratificación de sistemas ensamblados”⁵¹. Con lo que expresa Vovelle y con el aporte de autores como Ariès, Le Goff, Duby y Thomas se realizó un acercamiento teórico para comprender cómo el acontecimiento de la muerte humana generó una mentalidad en Europa Occidental y cómo, en torno a ésta, se suscitó una transformación cultural en lo terrenal que respondió tanto a los imaginarios místicos del

⁴⁹ Manuel Revuelta González, S.J., señala en su obra que la congregación nació bajo la denominación de “Asociación de Nuestro Señor Jesucristo agonizante y de la Sma. Virgen participando en sus Dolores” en 1648, pero es comúnmente llamada “de la Buena Muerte”, Cfr. 638.

⁵⁰ ASALE, «Congregación». *Diccionario de la Real Academia Española*. <http://dle.rae.es/?id=AJZL7Y> (consultado el 16 de febrero de 2016).

⁵¹ Vovelle, *Ideologías y Mentalidades*, 103.

más allá, como a la idea de que con la muerte física se podría hallar un plácido bienestar, en la medida en que se haya dispuesto el alma para que fuera conducida hacia el cielo o que permaneciera lo menos posible en el purgatorio.

De esta manera se aprecia cómo el desarrollo de la mentalidad occidental de la muerte se convirtió en “un medio de vivir mejor”⁵², en el que se elaboraron imaginarios del más allá, tránsitos hacia la eternidad y escenarios de purificación, los cuales fueron suscitados alrededor de la muerte en el interior del clero y las órdenes religiosas y, posteriormente, por congregaciones laicas comprometidas en la preparación espiritual para el cuidado de las almas en su tránsito hacia el más allá. Lo anterior, permitió a los académicos plantear un cuerpo temático en el que se pueden revisar los vínculos entre el presente y el escenario ultraterreno, al que debe enfrentarse el alma de un moribundo, lo cual posibilitó, en consecuencia, descubrir una influencia notable respecto a las formas de pensar, de vivir y de mantener un control social.

Ahora bien, Ariès, Le Goff, Duby y Thomas aportaron en la construcción del marco teórico en lo que respecta al tema de las mentalidades, camino sobre el cual la buena muerte transitó⁵³. Sin embargo, fue a través de Vovelle en donde se definieron los antecedentes necesarios para establecer la categoría de la muerte vivida. Ésta es descrita, entonces, como “la red de gestos y ritos que acompañan el recorrido de la última enfermedad a la agonía, a la tumba y al más allá⁵⁴”. Así, bajo esta naturaleza se expuso convenientemente, en el desarrollo de la presente investigación, la insistencia de los autores en que para lograr una buena muerte era preciso prepararse en vida a través de ejercicios devotos y prácticas espirituales, para garantizar un tránsito hacia el más allá tranquilo y edificante para aquellos que rodearon al difunto. Lo cual, generó un lazo constante entre vivos y muertos, materializando una articulación de la vida y la muerte como estados de una existencia en búsqueda de un feliz destino hacia el seno del Padre Creador.

En lo que respecta a la Congregación de la Buena Muerte, lo que ha sido acaparado como la Muerte Vivida permitió explorar, fundamentalmente, el conjunto de prácticas que le dieron

⁵² Ariès, *El hombre ante la muerte*, 252.

⁵³ Fernando Martínez Gil manifiesta que la buena muerte estaba asociada a la muerte natural, “la que tenía lugar apaciblemente en la cama habiendo cumplido todo el ceremonial que exigía la costumbre, dejando bien atado todo lo que se abandonaba en este mundo y preparada el alma para ser bien recibida”, 171.

⁵⁴ Vovelle. *Ideologías y Mentalidades*, 103.

su razón de ser a la devoción de la buena muerte en el plano terreno. Expuesto así la presente categoría fijó un límite marcado por la temporalidad de la vida, así, cualquier imaginario más allá de lo finito se recuperó en el marco de la siguiente categoría.

La categoría *Sacramentis* que se extrajo del Concilio de Trento hace referencia a los sacramentos estipulados por la Iglesia Católica, los cuales marcaron una fuerte influencia desde el punto de vista teológico y doctrinal a partir del siglo XVI hasta el Concilio Vaticano II. Al respecto, Díaz Cárdenas señala que

El éxito de Trento estuvo justamente en su implementación y la amplitud en su desarrollo temático-teológico, hasta el punto de que durante los siguientes tres siglos no hubo otro concilio ecuménico. A partir de éste, los nuevos documentos de la Iglesia católica, tales como catecismos, devocionarios, confesionarios, entre otros, se escribieron teniendo como base los preceptos estipulados en Trento y con el fin de seguir promulgando el Concilio central”⁵⁵.

Las doctrinas sobre los sacramentos del Concilio de Trento llegaron al territorio americano y, en concreto, a Santafé a través de la Corona Española, de la mano del clero diocesano y regular, del intercambio de textos eclesiales y de instrucciones para la formación de los religiosos⁵⁶. Sobre este último elemento, la *Ratio Studiorum*⁵⁷, exhortaba a los educandos a consultar la suma teológica de Santo Tomás (a los teólogos) y los tratados de Aristóteles (a los filósofos) pero eligiendo, además, comentarios y pasajes del concilio, de modo que pudieran recurrir de manera familiar al texto conciliar y a las sagradas escrituras. Por lo anterior, profesores y estudiantes debieron leer las doctrinas e instrucciones disciplinares del Concilio y apelar constantemente a éste, con el ánimo de habituar a sus enseñanzas y facilitar una amplia difusión de su contenido doctrinal.

En lo que respecta al objeto de estudio de este trabajo el concilio tridentino promulgó siete sacramentos y otorgó validez a cada uno de ellos al dotarlos de gracia y apelar a ellos como

⁵⁵ Gloria Díaz Cárdenas, *Testamentos, muerte y salvación*, 55.

⁵⁶ Ver la obra de Juan Fernando Cobo Betancourt, «The Reception of Tridentine Catholicism in the New Kingdom of Granada, 1550-1650» (Tesis doctoral, Universidad de Cambridge, 2014).

⁵⁷ La *Ratio Studiorum* explica Edgar Ramírez en su artículo es “la ordenación de los estudios desarrollada por la Compañía de Jesús (1599) a partir de la experiencia académica y espiritual de San Ignacio y los primeros jesuitas. La Compañía de Jesús la implementa en el Nuevo Reino de Granada durante la colonia, en el Colegio de los jesuitas de Santa Fe (1604), luego en San Bartolomé (a partir de 1605) y en la Academia y posterior Universidad Javeriana (1623) derivada de aquél. De esta labor educativa de los jesuitas se desprenden innumerables aportes a la fe, la cultura y la ciencia nacional. En ella se formaron, por ejemplo, la mayoría de los próceres de nuestra emancipación y la nacionalidad colombiana. Por esto, se puede decir que la *Ratio Studiorum* es la pedagogía y la didáctica que más ha influido en la comprensión de la educación y en la formación de la mentalidad nacional”, 651.

indispensables para la salvación del alma. Por otro lado, abordó el tema de la muerte como un vínculo innegable entre la vida y la muerte, que generó la necesidad primordial de mantener abierta la comunicación entre los vivos y los muertos⁵⁸. En consecuencia, el recorrido de un buen cristiano se desarrollaba con la vivencia del Bautismo, la Confirmación, la asistencia a la misa, la Penitencia, la Extremaunción y el Matrimonio u Orden Sacerdotal, condicionantes de una vida que debió vivirse conforme a la doctrina y alejada del pecado. Así, el testimonio de una vida cristiana recobró mayor relevancia y estuvo sujeto a la mediación de los sacramentos y al culto de los santos y difuntos como ejemplos.

Fue así como se encontraron en las páginas del texto conciliar las disposiciones que debieron seguirse para la salvación de las ánimas, acogidas por hombres y mujeres que en vida comunicaron a sus allegados sus disposiciones para hallar tal salvación. En consecuencia, se observó que la Iglesia Católica le compartió a sus feligreses las garantías para asegurar, en vida, la salvación prometida sólo bajo el cumplimiento de los sacramentos y del dogma cristiano, materializado también a través de la adquisición de capellanías de misas, sostenimiento de advocaciones, indulgencias y obras pías, establecidas y aprobadas por la misma institución⁵⁹.

En consecuencia, el deseo por una preparación para la muerte de la feligresía católica no sólo quedó constatada en el ejercicio de una vida llevada conforme a los sacramentos y el cumplimiento de la doctrina sino también en la voluntad manifestada en los testamentos, a través de los cuales se aseguraba el cumplimiento de la misma, a través de quienes quedaban en la tierra y debían cumplir la voluntad del difunto. De esta forma, el yacente podía manifestar el deseo de recibir oraciones de sus familiares y allegados para garantizar la salvación de su alma. De esta forma, la preparación para la buena muerte permitió comprender cómo

...el fin último del hombre es buscar y conseguir la salvación del alma, haciéndose partícipe y practicante de todas aquellas normativas religiosas exigidas por Dios, a través de la Iglesia católica. Para alivianar el temor que, luego de la muerte, suscita la condena eterna, aparece la representación del purgatorio. Un lugar intermedio y de esperanza que posibilita al alma

⁵⁸ Gloria Díaz Cárdenas, *Testamentos, muerte y salvación*, 56.

⁵⁹ Gloria Díaz Cárdenas, *Testamentos, muerte y salvación*, 57.

vislumbrar una posibilidad de salvación que permite dejar atrás la condena eterna, a saber, el infierno⁶⁰.

Uno de estos últimos elementos señalados, el purgatorio, sobre el cual el Concilio de Trento confirmó su subsistencia, facilitó en los hombres y las mujeres que se estrechara aún más la continuidad entre el presente que se vive en la tierra y la eternidad, sobre la cual se supone una existencia en la que el alma emprende un rumbo ultraterreno y sobre ésta puede recaer la salvación o la condenación. Por lo anterior y como ha revelado Martínez Gil y Díaz Cárdenas, se suscitó con fuerza el movimiento de fieles y devotos por obtener la salvación a partir de indulgencias y oraciones luego de la muerte, buscando el propósito de purgar el alma por intercesión de las misas, oraciones y obras pías hechas por los vivos en beneficio de los difuntos.

Por todo lo anterior, el Concilio de Trento dejó una huella particular que generó un especial cuidado del alma, un ejercicio constante que permitía en el umbral de la muerte un camino para ella, de acuerdo a la asistencia y atención que se le brindó en vida. Y sobre este afán de cuidar el alma, la Congregación de la Buena Muerte consagró algunas disposiciones en uno de sus reglamentos en los que señala que:

El fin que esta Asociación se propone es tributar al glorioso Patriarca San José un culto diario y constante, para alcanzar del Señor, por su poderosa mediación, principalmente estas cinco gracias:

- 1ª. La pureza de alma y cuerpo;
- 2ª. Aumento y fervor para la Asociación;
- 3ª. Conversión de los pecadores en general y santificación de cada uno de los miembros de su familia en especial;
- 4ª. Aplacar la Divina Justicia provocada con tantos crímenes;
- 5ª. Una dichosa y santa muerte, después de recibidos los Sacramentos de la Iglesia⁶¹.

Así, el tránsito del moribundo al más allá quedó marcado por la esperanza de sus seres más cercanos, y si el alma a buen destino comenzó su tránsito, los congregantes debieron completar la tarea de la salvación garantizándole los sacramentos de la Penitencia y la Extremaunción, junto con el cumplimiento de obras pías y misas en su nombre.

⁶⁰ Gloria Díaz Cárdenas, *Testamentos, muerte y salvación*, 57.

⁶¹ Congregación de la Buena Muerte. *Reglamento de la Congregación del Patriarca San José*, 6.

En cuanto a la categoría de **Prácticas** Hering y Pérez las conceptualizaron, a partir de Dube y Bachmann-Medick, “como acciones humanas que configuran escenarios de producción, negociación, transacción y contestación de significados de redes y relaciones de poder mayores”⁶², las cuales devienen en una performance, “como una especie de proceso durante el cual se construye sentido”⁶³. Ahora bien, las prácticas, conforme lo manifiesta Michel de Certeau pueden distinguirse como estrategias y tácticas. La primera evidencia la ostentación de una relación de fuerzas para someter al otro e incluirlo dentro del lugar de *lo propio* -su visión-, que ha constituido como su escenario particular una institución, ya sea para conseguir una meta o cumplir una amenaza. Por ejemplo, se puede considerar que una empresa constituye las prácticas estratégicas, con el ánimo de mantener a su cliente y excluir a su competidor, quizá de la misma manera como podría ejecutar las mismas prácticas la administración de una ciudad con sus ciudadanos y enemigos. En contraste, las tácticas se realizan desde el campo del *otro*, del débil, de aquel que se resiste a la institución y genera una serie de prácticas en un espacio determinado “por la ausencia de poder”⁶⁴. En consecuencia, la táctica no cuenta con un lugar propio, ni define sus fronteras como sí lo haría una institución política, social, económica o religiosa.

Teniendo en cuenta lo anterior, las prácticas que se reconocen alrededor de la Congregación de la Buena Muerte y sus asistentes develan el reconocimiento de un **Imaginario** del más allá, el cual, como categoría Hering y Pérez presentan como aquel “universo simbólico que empapa, orienta y dirige la vida de una sociedad”⁶⁵, según Castoriadis, en el que abundan imágenes heredadas que le permite a los sujetos configurar su realidad objetiva y reconfigurar sus significados. El imaginario o conjunto de imágenes mentales alrededor de la buena muerte circularon en el marco de la existencia de un más allá y de la subsistencia del alma luego de abandonar el cuerpo mortal, en el cual se realiza un tránsito de purificación. Resulta interesante que tales imaginarios han sido compartidos a través de múltiples representaciones a partir de las *Ars Moriendi*, heredados a través de la larga y la

⁶² Max S. Hering Torres y Amada C. Pérez Benavides, «Apuntes introductorios para una historia cultural desde Colombia», en *Historia Cultural desde Colombia. Categorías y Debates*, ed. Max S. Hering Torres y Amada C. Pérez Benavides (Bogotá, D.C.: Universidad Nacional de Colombia, 2012), 27.

⁶³ Hering Torres y Pérez Benavides, «Apuntes introductorios para una historia cultural desde Colombia», 29.

⁶⁴ Michel de Certeau, «Valerse de: usos y prácticas», en *La invención de lo cotidiano*, Michel de Certeau (México: Universidad Iberoamericana, Vol. I: Las artes del hacer, 1999), 44.

⁶⁵ Hering Torres y Pérez Benavides, «Apuntes introductorios para una historia cultural desde Colombia», 29.

media duración. Ahora, la **Representación** como categoría permite comprender la materialización concreta de los imaginarios y de aquellas construcciones simbólicas presentes en la historia de la humanidad, que posibilita su exteriorización a través de medios materiales. En efecto, las manifestaciones materiales que se abordaron en el presente trabajo son aquellas asentadas en la Capilla de San José, dispuestas allí para servir al fin de la Congregación de la Buena Muerte.

Metodológicamente, esta investigación consta de tres niveles de indagación. El primero muestra el desenvolvimiento de la Congregación de la Buena Muerte en la periodización propuesta. Un segundo nivel expone el imaginario de la muerte y, finalmente, el tercer nivel presenta el contraste entre los dos niveles anteriores, a través de la información institucional presentada y el análisis de las prácticas desplegadas por la congregación y las feligresas.

En consecuencia, la presente tesis consta de 3 capítulos, el primero aborda la descripción del contexto, alrededor de la sociabilidad conservadora, en el que la Congregación de la Buena Muerte cimentó su particular devoción a la muerte, a partir de las prácticas devocionales y las representaciones elaboradas en el espacio común de encuentro: la capilla de San José. El segundo capítulo presenta la conceptualización de la muerte como imaginario, a partir de su desarrollo histórico y posteriormente establece su influencia en el territorio colombiano. Por último, el tercer capítulo realiza la contrastación de las prácticas estratégicas y tácticas desplegadas por la congregación y sus asistentes, bajo la tensión por mantener una observancia del bien vivir y la preparación para una buena muerte.

CAPÍTULO I: UNA CONGREGACIÓN EN MARCHA 1884-1911

Abordar teóricamente las prácticas de la Congregación de la Buena Muerte exige la comprensión de dos antecedentes históricos que se ubicaron en la mitad del siglo XIX en Colombia. Éstos no son otros que la evolución histórica de la sociabilidad⁶⁶ conservadora y el restablecimiento de la Compañía de Jesús en nuestro territorio. Es preciso abordarlos en la medida en que justifican el por qué el interés de fundar la congregación en el momento del restablecimiento de la orden en el país y su amoldamiento a un tipo de sociabilidad muy cercana a los valores de la Iglesia Católica.

Ahora bien, tocar los dos temas mencionados junto con el reconocimiento de las nuevas devociones que surgieron en la segunda mitad del siglo XIX se justifica en la medida en que la nueva fervorosidad religiosa respondió al agitado acontecer político de disputa por una hegemonía liberal o conservadora⁶⁷. Sobre lo anterior, se observará que la Congregación de la Buena Muerte atendió no sólo la proyección de fortalecimiento de una Iglesia que mantuvo una tensión con el Estado sino, que también, fue fiel al carisma en el que se fundó siglos atrás, es decir, que siendo heredera de una tradición de más de siete siglos logró ajustarse a las exigencias de finales del siglo XIX y comienzos del XX en Colombia.

A continuación, se abordarán los hechos que explican el establecimiento de la congregación en la capilla de San José, la organización escogida y la muerte de quien fuera el director que animó su espíritu devocional. En efecto, este apartado contribuye a la investigación datos concretos sobre la existencia de la Congregación de la Buena Muerte y la relación con las prácticas y las representaciones que se desplegaron a su alrededor.

⁶⁶ Gilberto Loaiza Cano emplea el término de sociabilidad política para referirse a un instrumento para incentivar modalidades asociativas, en el marco de una competición para establecer una hegemonía en la esfera pública y tal categoría la cimienta a partir de la obra de Maurice Agulhon y los aportes posteriores de Augustin Cochin, Francois Furet y Pierre Rosanvallon.

⁶⁷ José David Cortés Guerrero aborda de manera conveniente la confrontación bipartidista en su obra *La batalla de los siglos: Estado, Iglesia y religión en Colombia en el siglo XIX. De la independencia a la Regeneración*.

1.1. LA SOCIABILIDAD CONSERVADORA DEL SIGLO XIX

Acaecida la Independencia de Colombia frente al dominio español el país avanzó hacia la “dominación económica inglesa y a la intrincada gestación de una legitimidad política basada en los principios de la democracia representativa”⁶⁸. Por esta razón se redactaron múltiples constituciones políticas con el ánimo de dar orden a la nación, mientras acontecieron disputas entre bandos políticos y prácticas asociativas antagónicas que

...parecían ya dividirse entre las que podían contribuir a la tranquilidad, a la felicidad y el buen gobierno, sobre todo aquellas que eran la prolongación del espíritu ilustrado, y aquellas que podían perturbar esa tranquilidad porque estarían animadas por el espíritu de facción y por afanes de conspiración política⁶⁹.

Éstas, no obstante, aportaron a la consolidación de la democracia representativa y se impusieron como instrumento para el reconocimiento de los derechos individuales, también como el lugar donde cada individuo opinaba libremente y adquiriría conocimientos básicos sobre su ciudadanía, muy a pesar de la intermitencia reportada en la participación, como consecuencia de una variable movilidad, sujeta a los distintos fines perseguidos, adhesiones, lealtades y triunfos electorales del siglo XIX. Por lo anterior, Loaiza Cano señala que

En algunos momentos, y por la voluntad de algunos líderes políticos e intelectuales, la sociabilidad fue vista como una actividad racionalizadora de esfuerzos que permitía distribuir funciones en la conquista de hegemonía. El hombre o la mujer solitarios estaban desahuciados para la vida pública y era entonces indispensable pertenecer a algo, reunirse en algún lugar. La tertulia en un café, la reunión en las gallerías, en la casa de un artesano, en el taller de imprenta, en el templo católico, en la plaza central, la tenida de una logia, la sesión en un salón de la escuela primaria; en fin, todos esos sitios y otros más sirvieron de punto de encuentro esporádico o regular de quienes se iniciaban en ciertas prácticas republicanas de discusión, de lectura, y formación colectivas en algunos comportamientos cívicos, en la adhesión fugaz y a menudo beligerante a candidaturas locales o nacionales. La sociabilidad política del siglo XIX fue, en fin, un dispositivo de legitimación en que los asociados ratificaban o intentaban imponer su papel de tutores o de representantes de fragmentos de la sociedad; heraldos de formas difusas de invocación del pueblo, el público, el bien común y la voluntad general⁷⁰.

En lo que respecta a la Congregación de la Buena Muerte, ésta respondió a una asociación de individuos, particularizados dentro del ámbito de la sociabilidad católica, mediada exclusivamente para incidir en la dimensión espiritual de quienes abrigaron su propuesta.

⁶⁸ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 19.

⁶⁹ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 19.

⁷⁰ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 20.

Así, no se evidenció alrededor de la congregación un tipo de asociación para deliberar en el campo de lo político, opinar ni hacerse representar, pero sí con una clara tendencia conservadora. Ahora, para entender este último elemento es oportuno señalar cómo Loaiza Cano en su obra describe los dos tipos de sociabilidad que se dieron en el país: la liberal y la conservadora, pese a que señale que en nuestro país entre los siglos XVIII y XX no se reveló

...una expansión concreta, en cada distrito o municipio, [de] los principios administrativos institucionales del Estado laico y del mundo republicano. [Pues] Al contrario, el sacerdote católico permaneció por mucho tiempo como la figura central y a veces exclusiva de la organización social, política y cultural de la vida rural, e incluso urbana del país⁷¹.

En consecuencia, a pesar de configurarse clubes políticos liberales, en los cuales participaron artesanos, las creencias religiosas católicas estuvieron presentes en el panorama político. Ahora, si bien existió la anterior situación,

Dentro del mismo mundo asociativo hubo una intensa pugna por expandir proyectos de adhesión y cohesión; hubo polos asociativos que correspondieron con las principales fuerzas históricas del siglo; el liberalismo y el conservatismo fueron, en Colombia, las dos principales fuerzas políticas que promovieron redes asociativas que y que establecieron alianzas con el difuso movimiento popular. La iniciativa de cada fuerza fue diferente según las circunstancias; por momentos, ciertas vertientes del liberalismo colombiano prefirieron el repliegue y hasta el retorno a modalidades ilustradas y, por tanto, excluyentes. En otras ocasiones, la Iglesia católica y sus aliados tomaron la iniciativa y desplegaron modalidades asociativas más audaces y modernas con tal de defender el viejo predominio de esa institución religiosa. Los artesanos intentaron en la segunda mitad del siglo [XIX] asumir prácticas asociativas autónomas, pero terminaron absorbidos por los juegos coyunturales de alianzas, sobre todo en las vísperas electorales⁷².

Históricamente, los primeros intentos de asociación en la primera mitad del siglo XIX generaron prevención en las autoridades a causa del temor alimentado al pensar que dichos esfuerzos podrían deslegitimar los logros conseguidos en la configuración de la nueva nación y el orden republicano, en la que ejerció influencia la Iglesia. Lo anterior, pone en evidencia una primera etapa en la que se limitó la libertad de asociación, pero que, al terminar este periodo inicial, alrededor de 1828⁷³ se cristalizaron las facciones políticas en disputa que recurrieron “al mecanismo asociativo para identificar adeptos y enemigos”⁷⁴.

⁷¹ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 24.

⁷² Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 27.

⁷³ El autor pone como límite el año de 1828, año de la conspiración contra el libertador Simón Bolívar.

⁷⁴ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 30.

Se pasó así, de “una primera etapa asociativa basada en la necesidad de fabricar un consenso patriótico en aras de instaurar una república católica”⁷⁵, a una siguiente etapa entre 1828 y 1854 marcada por la competición electoral, la adhesión a candidaturas y en efecto a los resultados electorales. Bajo este sentido de sociabilidad con fines electorales, se presentó una visible disputa entre partidos. Al respecto es oportuno tener en cuenta que entre 1838 y 1849 se conformaron los partidos liberal y conservador, desplegando una cobertura nacional de asociación, bajo una dirigencia política nacional que alentaron asociaciones afines a sus intereses, siendo muestra de ello que para mediados del siglo se multiplicaron las asociaciones políticas, especialmente de carácter liberal.

La tercera etapa comprendió desde 1855 a 1886, la cual se caracterizó por un despliegue asociativo de la Iglesia católica y sus simpatizantes⁷⁶. En consecuencia,

La competición asociativa se orientó más claramente a favor de la iniciativa católica en el frente de la caridad cristiana, algo que implicó atraer y consolidar a la mujer como agente de proselitismo político y religioso, además de conseguir la adhesión de grupos artesanos desilusionados con el liberalismo⁷⁷.

En contraste, el partido opuesto procuró la gestación de asociaciones regionales, otras elitistas y masónicas. Loaiza Cano destaca así la contienda y la pugnacidad feroz entre ambas formas de sociabilidad, con una voluntad hegemónica que los enfrentó con ardua frecuencia. Lo anterior, favoreció el

...florecimiento de títulos de prensa, un aumento de talleres de imprenta, una multiplicación de librerías que reproducían la competencia entre lo sagrado y lo profano y una enconada disputa en torno a la implantación de un sistema escolar laico o confesional. La sociabilidad política y religiosa definió identidades partidistas; amplió el espectro de la educación política; animó disputas locales entre el sacerdote católico artesanos con ínfulas protestantes o librepensadoras y preparó ambientes hirsutos en las jornadas electorales⁷⁸.

Es preciso señalar que en esta segunda mitad del siglo XIX ocurrió un despliegue de la vida asociativa y se resaltó la importancia del individuo asociado. Por lo anterior, aparecieron asociaciones con identidades propias y exclusivas, que no se limitaron a la participación política bipartidista. En consecuencia, se gestaron clubes políticos, científicos, literarios, comerciales, católicos, entre otros. Ahora bien, llama la atención que el “asociacionismo

⁷⁵ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 29.

⁷⁶ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 31.

⁷⁷ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 31.

⁷⁸ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 32.

reprodujo fidelidades, pero también deslizamientos y ambigüedades”⁷⁹ y como ejemplo de esta premisa Loaiza Cano señala en su obra que un hombre podía estar inscrito en una asociación liberal radical o en una logia masónica y aparecer como contribuyente de una asociación católica. Pese a lo anterior, fueron tres los polos fundamentales de asociación que se instituyeron: uno conformado por la Iglesia católica y la dirigencia conservadora, otro por la dirigencia liberal y el tercero por los sectores populares denominado como artesanos.

Al tener como antecedente los esfuerzos por conformar un partido católico en la década de los 30 del siglo XIX, el proselitismo político-religioso se extendió y la práctica asociativa se ligó a la competición electoral. Ya entre 1849 y 1851 la sociabilidad católica “alcanzó a insinuar el proyecto de la lucha hegemónica de la Iglesia católica en el mismo terreno en que habían comenzado a obrar los liberales”⁸⁰, a través de las Sociedades populares y las Sociedades conservadoras en ciudades como Bogotá, Pasto, Mompox, Popayán, Ambalema, Cali, Cartago, Mariquita, Honda, Medellín, Buga, Santa Marta, Susa, Riohacha y Cartagena.

Una década más adelante, señala Loaiza Cano que “la Iglesia Católica promovió formas más verticales de asociación, trasladó al mundo de la sociabilidad católica la tesis de una sociedad jerarquizada y organicista basada en el principio de organización de la familia”⁸¹, de modo que la familia pudiera estar regida por la obediencia a la autoridad religiosa.

Sobre estos primeros años, en la mitad del siglo XIX el autor afirma que

Esta fase de sociabilidad conservadora fue, en definitiva, una reacción tímida comandada por un notablato que está acostumbrado a delegar en los jesuitas las tareas de contacto directo con el artesanado. Por eso, en esta reacción inmediata, las *Sociedades populares* fueron más bien la reunión defensiva de quienes en nombre del naciente partido conservador y del catolicismo iban a dedicarse a disputarles la hegemonía asociativa a los liberales (...) [y] fue después de 1854, ante las aprensiones y ambigüedades de la élite liberal, que la dirigencia conservadora tendría la iniciativa en el acercamiento al movimiento artesanal⁸².

La sociabilidad representada por la Iglesia Católica en el siglo XIX participó en la disputa hegemónica a partir del “legado de prácticas asociativas que pudieron prolongarse y

⁷⁹ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 33.

⁸⁰ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 227.

⁸¹ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 227-228.

⁸² Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 236.

adaptarse a la nueva situación”⁸³, al respecto Loaiza Cano sostiene que la Iglesia fue capaz de innovar y preparar a su clero para que ejerciera actividades proselitistas dentro y fuera del templo católico, a partir de su ministerio apostólico. Al respecto, el autor presenta una influencia del clero en “el diseño de proyectos constitucionales de repúblicas católicas; de sistemas de representación política basados en el ejercicio del voto y en que el nuevo Estado se erigía como protector de la única religión permitida”⁸⁴. Para el autor ya en 1830 la Iglesia “estaba dispuesta a fomentar una red asociativa nacional a favor del triunfo electoral de un pretendido partido católico o, por lo menos, de aquellos que pudieran ser sus aliados”⁸⁵ y en virtud de ello destaca el papel del párroco como agente político quien propiciaba reuniones políticas y lectura de prensa en el templo católico.

Al respecto, la interacción política de la Iglesia confluyó con las prácticas católicas, así, acontecieron peregrinaciones, procesiones, devociones, fiestas, se fundaron cofradías, e incluso, hasta asonadas y rebeliones que fueron promovidas por sacerdotes católicos. Ya en la segunda mitad del siglo XIX su expansión asociativa buscó incluir “el control social y el proselitismo político-religioso”⁸⁶ y para ello ofreció “una alternativa a un problema social creciente mediante la difusión de la sociabilidad caritativa y tenía que evitar la expansión asociativa del liberalismo, la masonería y el protestantismo”⁸⁷.

En consecuencia, a partir de 1855 se generó una alianza con la dirección laica del partido conservador junto con el activismo de las mujeres de la élite, lo cual “sirvió de sustento al proyecto de instauración de una república católica que tuvo su concreción en la Constitución de 1886”⁸⁸. En efecto, se desplegó una ideología conservadora y católica que no quiso hacerle ninguna concesión al liberalismo y por ello vinculó a distintos políticos, mujeres devotas y artesanos decepcionados con las políticas liberales, siendo clave el haber recurrido al modelo caritativo francés y a la participación de la mujer en la acción social, “en nombre de la difusión de las virtudes teologales y, particularmente, de la caridad”⁸⁹.

⁸³ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 33.

⁸⁴ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 34.

⁸⁵ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 34.

⁸⁶ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 35.

⁸⁷ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 35.

⁸⁸ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 35.

⁸⁹ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 35.

Por lo anterior, fue consecuente el surgimiento de congregaciones femeninas alrededor del culto al Sagrado Corazón de Jesús y también al Corazón de María, que reforzó el círculo de formación de feligreses, pero que en la segunda mitad del siglo XIX se sirvió de la mujer para establecer un fuerte asociacionismo femenino que les permitió a ellas el aprendizaje de la cuestión pública, aunque “no ganaran todavía el acceso a la condición de ciudadanas [Así] fue por la vía del activismo religioso católico, en la organización de obras de beneficencia, que la Iglesia les dio a las mujeres la ocasión de participar en la vida pública”⁹⁰. Se destaca así, la influencia del sacerdote católico y su “capacidad de cohesión mediante prácticas asociativas a favor de la consolidación de la Iglesia católica como la principal institución reguladora de la sociedad”⁹¹.

La relación de la sociabilidad conservadora con el mutualismo artesanal estuvo marcada por el vínculo de la Iglesia católica con las cofradías que existieron a comienzos del siglo XIX, las cuales devinieron en asociaciones de protección mutua. Así, se pasó de la cofradía como “práctica corriente de los vecinos de ayudar con dineros, obras y donaciones al sostenimiento de un templo, de su sacerdote y del calendario de festividades religiosas”⁹² a un tipo de asociación cuyo propósito les permitió “protegerse mutuamente de los agravios o injusticias cometidos por cualquier tribunal o autoridad pública”⁹³. En efecto, estas nuevas asociaciones abanderaron la fraternidad, la protección y el socorro o auxilio entre sus miembros.

En la construcción del orden católico nacional tuvo injerencia entonces la consolidación de una red asociativa ligada a la caridad y la devoción, movido por “mujeres y hombres que aseguraron la dirección laica de gran parte del proceso de expansión de nuevas congregaciones”⁹⁴. En contraste, el liberalismo buscó socavar la influencia eclesiástica en la naciente nación favoreciendo la formación de un clero liberal, reformas para la secularización, adoptando un tipo de educación como la Lancasteriana, sociedades de amigos, democráticas y asociaciones con tinte masónico y otras que aglomeraron incluso a los artesanos y a los sectores populares. La neutralidad religiosa y la propagación de una

⁹⁰ Loiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 35.

⁹¹ Loiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 215.

⁹² Loiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 237.

⁹³ Loiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 238.

⁹⁴ Loiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 36.

moral republicana fueron esfuerzos de la sociabilidad liberal, sin embargo, el triunfo de la república laica no se configuró sin el apoyo del pueblo y por ello es importante comprender que

El liberalismo colombiano no supo construir ni expresar en la vida asociativa una unidad de propósitos ni una voluntad de emancipación de los valores religiosos católicos. Por eso descollaron, más bien, figuras individuales que construyeron sus propios proyectos políticos en nombre de un liberalismo muy genérico que abarcaba aspiraciones socioraciales muy disímiles. (...) Con todas sus intermitencias y flaquezas el liberalismo en Colombia intentó darle algún fundamento a una sociedad compuesta de ciudadanos y no de fieles cristianos⁹⁵.

Por otro lado, en lo que se ha llamado la segunda etapa de la sociabilidad, con el regreso de la Compañía de Jesús en 1844, la orden religiosa reforzaba el deseo de la facción conservadora de contrarrestar los avances asociativos liberales que abanderaron la instauración de una instrucción técnica y la organización mutualista del artesanado. En consecuencia, se organizaron las congregaciones de artesanos de San José, desaparecidas luego con la segunda expulsión de los jesuitas en el siglo XIX del país. Como efecto de lo anterior, alrededor de 1854 el artesanado de Bogotá “estuvo más cerca de establecer alianzas con el notablatto conservador que con el liberal”⁹⁶ para luchar por el respeto a su trabajo y la auto-educación, así mismo, los líderes artesanales de Bogotá “intentaron, sobre todo, unificar al estamento artesanal en un proyecto nacional de partido político”⁹⁷, la cual no se consolidó dada la dispersión del gremio y algunas relaciones que mantuvieron con dirigentes liberales y conservadores. No obstante, “hacia el decenio de 1870, ya era notorio que buena parte del artesanado bogotano había preferido ser un aliado del proyecto católico y conservador”⁹⁸. A continuación, diez años más tarde “el mutualismo artesanal de Bogotá estaba definitivamente subordinado a la anuencia del arzobispo”⁹⁹ y fue insistente el carácter de este mutualismo como lucha contra el empobrecimiento de los gremios, la caridad y la divulgación del catolicismo.

Loaiza Cano manifiesta que “la expansión asociativa en nombre de la caridad cristiana, después de 1854, fue el síntoma más evidente de la puesta en marcha de un proyecto

⁹⁵ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 43.

⁹⁶ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 240.

⁹⁷ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 241.

⁹⁸ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 241.

⁹⁹ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 248.

asociativo católico que involucró al laicado conservador”¹⁰⁰. Esta expansión facilitó su regencia en la vida pública, en convocar fieles y “formar agentes del proselitismo político religioso”¹⁰¹, la cual incidió en las clases pobres y “garantizó la prolongación de la adhesión masiva de la población a la religión católica”¹⁰², a la par que aumentaron en 1876 las Sociedades católicas, las congregaciones de artesanos católicos, las escuelas primarias católicas, peregrinaciones multitudinarias y populares, junto con la propagación de las asociaciones del Sagrado Corazón de Jesús y de conferencias de la Sociedad de San Vicente de Paúl.

La Iglesia católica y el Estado contaron con el obrar de “un conjunto de mujeres y hombres que aseguraron la dirección laica de gran parte del proceso de expansión de nuevas congregaciones”¹⁰³, con el deseo de implantar un orden nacional católico, que tuvo como antagonista la ideología liberal y otro tipo de sociabilidad popular: el pueblo, a quien intentaron vincular a sus intereses para perpetuar el control de la religiosidad católica. Al respecto, el autor sostiene que la sociabilidad conservadora buscó “alejar a los artesanos y a las gentes que estaban aún más abajo en la escala social, del contacto con ideologías que pudieran poner en peligro la propiedad, la riqueza y el predominio cultural de la Iglesia católica”¹⁰⁴, a la par que socavaba la filantropía liberal y masónica.

En cuanto a la contribución de las mujeres católicas, su participación a través de la caridad se consolidó como “un elemento activo de la política cumpliendo el papel de agente de divulgación de la fe católica y no como agente difusor del proyecto reformista liberal”¹⁰⁵. En consecuencia, la Iglesia católica se ganó la participación de las mujeres y de los artesanos para servir a sus intereses, siendo las mujeres, especialmente, quienes difundieron la fe cristiana, la caridad e influyeron en sus esposos para abanderar la ideología conservadora.

Un ejemplo de lo anterior se logra reconocer en la Familia Samper Acosta, al identificar a la Sra. Soledad Acosta de Samper como la presidenta de la congregación, entre 1907 y

¹⁰⁰ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 259.

¹⁰¹ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 259.

¹⁰² Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 260.

¹⁰³ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 36.

¹⁰⁴ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 261.

¹⁰⁵ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 275.

1912, de la rama de señoras y señoritas, en contraste con el devenir político de su esposo José María Samper, quien se destacó como un liberal radical hacia mediados del siglo XIX y “llegó a las últimas décadas del siglo como un hombre más moderado y defensor de las ideas conservadoras”¹⁰⁶. Ahora bien, las mujeres no sólo participaron en la difusión de la ideología conservadora, sino que también atendieron enfermos, consiguieron fondos para causas benéficas, catequizaron presos, atendieron mendigos, huérfanos y vagabundos.

Loaiza Cano manifiesta que la adaptación de la Iglesia Católica se constata en la evolución de la cofradía hacia “una asociación laica, por supuesto con la tutoría simbólica y administrativa de la jerarquía eclesiástica”¹⁰⁷, sirviéndose de la devoción y la solidaridad como principios de movilización, para incidir en la vida pública y “sobre todo, en las pugnas partidistas y electorales”¹⁰⁸. Se observa, así, una ampliación del repertorio de instrumentos de comunicación empleados por los eclesiásticos, aconteciendo una incursión en las publicaciones en la prensa, junto con los sermones, cartas pastorales y demás propaganda devocionaria manejada por la Iglesia católica en su ministerio dominical.

La Congregación de la Buena Muerte, en consecuencia, ostentó en su fundación en Bogotá un carácter asociativo de oración y preparación para una buena muerte. Por esta razón, las fuentes primarias no confirmaron la existencia de algunos aspectos más propios de las cofradías coloniales como el mantenimiento de una economía material a través de donaciones, sostenimiento de sacerdotes, fundación de patronatos y capellanías, limosnas en especie o tierras que produjeran excedentes, ni tampoco ostentosas procesiones litúrgicas o concurridos funerales¹⁰⁹. De igual forma, el carácter de la congregación tampoco mostró asimilarse a otro tipo de asociación como aquellas de ayuda mutua o de asistencia caritativa¹¹⁰.

¹⁰⁶ Lucela Gómez Giraldo, «José María Samper». *Biografías de la Biblioteca Luis Ángel Arango*. <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/biografias/sampjose.htm> (consultado el 29 de enero de 2017).

¹⁰⁷ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 216.

¹⁰⁸ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 216.

¹⁰⁹ Para tipificar el carácter de las cofradías coloniales se consultaron las investigaciones realizadas por Gary Wendell Graff, Carmen Adriana Ferreira Esparza, Ana Luz Rodríguez González y María Lucía Sotomoyor. Así mismo, se indagó en las mismas obras sobre la existencia de la Congregación de la Buena Muerte y no se halló referencia alguna, en calidad de cofradía o con vínculos a alguna actividad asociativa, distinta a las fundaciones que destacó Pacheco en Popayán y Buga.

¹¹⁰ El artículo de Beatriz Castro presenta la caracterización de las sociedades de ayuda mutua en Colombia, a mediados del siglo XIX y avanzado el siglo XX.

En contraste, las nuevas manifestaciones asociativas, al desligarse de las prácticas coloniales que las identificaban, concurren de la siguiente manera:

Entre el templo católico y la conquista de la opinión pública se tejió una red de agentes y actividades que se concretó en asociaciones musicales, academias religiosas, conferencias dominicales, congregaciones de caridad, sociedades católicas, sociedades de fraternidad cristianas. Algunas reunían a la élite conservadora, a los escritores y periodistas que se dedicaron a la sistemática divulgación de los valores de la religión católica; otras asociaciones concretaban el esfuerzo por moralizar el pueblo y por evitar que se convirtiera en una amenaza política y social¹¹¹.

Otro punto de atención de la sociabilidad promovida por la Iglesia católica estuvo dirigida a erradicar la masonería, el protestantismo y el espiritismo, aunque este propósito sembrara discordia entre algunos dirigentes políticos o artesanos inmiscuidos en alguno de los tres enemigos doctrinarios y asociativos mencionados anteriormente¹¹². Loaiza Cano asegura que en la segunda mitad del siglo XIX aconteció una amplia difusión y recepción del espiritismo, que se concretó en una expansión asociativa del mismo. La pugna así del asociacionismo católico fue antagónica dado que éste veía el peligro de ver socavada su autoridad ante la sociedad y acusó al espiritismo de “ser una especie de prolongación del protestantismo y de ser un producto de libre albedrío y del individualismo”¹¹³.

Se puede señalar que la forma como se adaptó la Iglesia católica a las exigencias del contexto de la segunda mitad del siglo XIX y los instrumentos utilizados para multiplicar y consolidar los agentes políticos que renovaran su tradicional preeminencia, no fueron otros que, en primera instancia, incidir en la prensa nacional con la creación e impresión de diarios católicos que también reforzaron los sermones y demás actividad literaria del clero; en segunda instancia el autor expone la articulación de unos intereses hegemónicos a partir de la caridad y el protagonismo de la mujer en la sociabilidad conservadora, así, “en suma, la creciente expansión del frente de la caridad no era ajena a la difusión de un catolicismo intransigente, antiliberal, que dio origen a una compleja red de adeptos y dirigentes que se reunieron en diversas prácticas asociativas”¹¹⁴. Si bien la caridad permitió reconocer a una Iglesia católica propositiva, no sólo a la defensiva contra el liberalismo, ésta contribuyó a

¹¹¹ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 219.

¹¹² Gilberto Loaiza Cano, «El catolicismo confrontado: las sociabilidades masonas, protestantes y espiritistas en la segunda mitad del siglo XIX», en *Historia de la vida privada en Colombia*, ed. Jaime Borja Gómez y Pablo Rodríguez Jiménez (Bogotá, D.C.: Taurus, Tomo I, 2011).

¹¹³ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 252.

¹¹⁴ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 261.

“aliviar las tensiones y divisiones sociales”¹¹⁵, pero en 1870 se mostró con una actitud intransigente en contrapeso a la reforma educativa del liberalismo radical. Al respecto, la Iglesia católica y la dirigencia conservadora “organizaron una avanzada asociativa no solamente en oposición a la escuela laica, sino además capaz de impulsar un proyecto escolar confesional apoyado en la alianza de notables locales y sacerdotes en cada distrito”¹¹⁶. No obstante, el laicado demandó una reeducación del clero para “ponerlo a tono con las exigencias doctrinarias y políticas del momento”¹¹⁷.

En tercer lugar, la Iglesia católica asoció a los artesanos, desarrollando un mutualismo entre el gremio y unos vínculos de apoyo o caridad entre ricos y pobres –élite y artesanos-; y, en cuarto lugar, los vínculos asociativos se estrecharon en beneficio de la hegemonía conservadora al presentar un triple enemigo común: el protestantismo, la masonería y el espiritismo.

Vale la pena señalar que los esfuerzos de la sociabilidad conservadora no correspondieron a los eclesiásticos exclusivamente, pues allí participaron feligreses, hombres y mujeres simpatizantes con la ideología conservadora. En consecuencia, se puede resaltar un protagonismo preponderante del laicado, que incluso a través de las juventudes católicas manifestó el deseo de un partido católico en el que los devotos, aliados a los eclesiásticos, pudieran fortalecer el frente ideológico conservador en el país, sirviéndose del reclutamiento masivo de jóvenes.

Es entonces en este entramado de la sociabilidad conservadora en el que se gestó la primera condición de posibilidad para la fundación de la Congregación de la Buena Muerte, la cual se mostró adepata a dicha sociabilidad. No obstante, debió acontecer una segunda condición para que se gestara la fundación de la congregación en Bogotá: el regreso de los jesuitas y la nueva propuesta de devociones.

¹¹⁵ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 286.

¹¹⁶ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 290.

¹¹⁷ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 291.

1.2. RESTABLECIMIENTO DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN COLOMBIA A FINALES DEL SIGLO XIX

La Compañía de Jesús se estableció en el territorio de la Nueva Granada en septiembre de 1604 cuando el P. Martín Funes arribó a la ciudad de Santa Fe de Bogotá, junto con 5 compañeros jesuitas más. Dicho asentamiento fue requerido por el Arzobispo de Bogotá Don Bartolomé Lobo Guerrero y atendida la petición por el entonces Superior General el P. Claudio Aquaviva. A su llegada los jesuitas incursionaron en ministerios apostólicos como la formación del clero diocesano, la formación en filosofía y teología a través de colegios que se establecieron en la capital, Mompox, Honda, Antioquia, Pamplona, Tunja, Buga, Popayán, Cartagena, Pasto y la Academia Javeriana. Así mismo, se ocuparon de misiones con indígenas en los Llanos del Casanare, riveras del Meta y el Orinoco, a la par que realizaban un apostolado entre los negros esclavos en Cartagena.

Posteriormente, aconteció la expulsión de los jesuitas de Portugal (1759) y de España y sus dominios en 1767, sin olvidar la disolución en Francia (1764), sucesos que precedieron la supresión de la Compañía de Jesús. Así, esta última se llevó a cabo mediante la promulgación del breve *Dominus ac Redemptor Noster*, difundido el 21 de julio de 1773. De acuerdo a lo anterior, los jesuitas residentes en la Nueva Granada fueron expulsados en 1767 y embarcados para España, la Habana (Cuba), Córcega y Cádiz, para luego ser repartidos en distintas ciudades. Su futuro fue incierto y ninguno regresó al Nuevo Reino de Granada pues al acontecer la supresión de la orden en 1773 algunos se secularizaron, otros murieron en el destierro o se incorporaron al clero diocesano en otros países.

La posterior restauración de la orden aconteció en 1782 en el ducado de Parma, Italia, con la apertura de una casa de formación para los jesuitas: el noviciado. Los posteriores restablecimientos en Italia, Rusia y Nápoles desembocaron en el restablecimiento mundial de la orden el 7 de agosto de 1814 por Pío VII a través de la bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum*. Ahora bien, al reestablecerse, la Compañía de Jesús no dejó de estar sujeta a continuas expulsiones y es un ejemplo de ello las que acontecieron en España en 1820 y 1835. Para el desarrollo de la presente investigación llama la atención este ejemplo pues guarda conexión con el restablecimiento de la orden religiosa en nuestro territorio, ya que

fue en Suramérica donde se invitó a los jesuitas españoles a establecerse en la República Argentina (1836) y la Nueva Granada (1844)¹¹⁸.

Fue así como Mariano Ospina, ministro del interior del presidente General Pedro Alcántara Herrán y Zaldua, quien expuso “el triste estado de abandono en que se hallaban las numerosas tribus salvajes que pueblan parte tan considerable y rica de la república, la total decadencia de las Misiones, la necesidad de reestablecerlas sobre una base fija y acomodada a las circunstancias del país”¹¹⁹. Conforme a lo anterior, el Congreso y el Senado de la República deliberó positivamente sobre el retorno de la Compañía de Jesús al territorio para atender la necesidad manifestada por el ministro. El proyecto de ley presentado por Joaquín Mosquera y Vicente Borrero que concretaba el regreso de los jesuitas fue aprobado “y pasó a ser ley del estado en 28 de abril de 1842, con universal aplauso y regocijo de la parte sana de la Nación”¹²⁰. A continuación, el 3 de mayo del mismo año se publicó el decreto de ejecución que confirmó a la Compañía de Jesús como el instituto religioso idóneo para ocuparse de las misiones y atender, por interés de los granadinos, el apostolado de los jesuitas en la educación y atención espiritual. En consecuencia, arribaron al país 18 jesuitas españoles, residentes en Francia, Italia y Bélgica, para atender las Misiones de Nueva Granada y Centro-América, que se enfrentaron a la desconfianza de liberales y masones, quienes propagaron “entre la gente sencilla el absurdo de que los Jesuitas iban a reestablecer el Gobierno Español”¹²¹. Su labor apostólica se centró en sermones, catequesis a niños, visitas a cárceles y hospitales, celebración de fiestas religiosas fueron las acciones de los jesuitas al entrar en el territorio neogranadino, hasta que en junio de 1844 llegaron a Santafé para dedicarse a la predicación, la confesión, el acompañamiento de los Ejercicios Espirituales, la retoma de congregaciones y la misión entre indígenas. Sin embargo, en 1848 el diputado Julio Arboleda presentó un proyecto de

¹¹⁸ Las obras del jesuita Lesmes Frías, *La provincia de España de la Compañía de Jesús 1815-1863* (Madrid: Est. Tipográfico "Sucesores de Rivadeneyra", 1914) y *La provincia de Castilla de la Compañía de Jesús desde 1863 hasta 1914* (Bilbao: Mensajero del corazón de Jesús, 1915) presentan el enlace preciso entre el imaginario sobre la muerte en España y el quehacer inmediato de la Congregación de la Buena Muerte que llega a Colombia en el siglo XIX. Así, los jesuitas españoles que llegaron al territorio colombiano trasladaron sus apostolados realizados en la península ibérica, siendo uno de ellos el acompañamiento de la congregación en estudio.

¹¹⁹ Rafael Pérez, S.J., *La Compañía de Jesús en Colombia y Centro-América después de su restauración* (Valladolid: L.N. de Gaviria, Volumen I, 1896), 26.

¹²⁰ Pérez, S.J., *La Compañía de Jesús en Colombia y Centro-América*, 27.

¹²¹ Pérez, S.J., *La Compañía de Jesús en Colombia y Centro-América*, 40.

ley para declarar ilegal la existencia de los jesuitas en la Nueva Granada y aunque no pasó los posteriores debates sí facilitó el desprestigio contra la orden y otros intentos de funcionarios liberales por lograr su cometido de romper con la herencia colonial. Muestra de lo anterior se materializa en los debates y propuestas atendidas en las sesiones anuales del Congreso entre los años 1845 y 1849. Posteriormente, en mayo de 1850 el Presidente José Hiliario López firmó el decreto de expulsión, apelando a la vigencia de la sanción del 2 de abril de 1767 en la que el rey Carlos III expulsa a los jesuitas de España e Indias, saliendo los religiosos hacia Jamaica, Guatemala, México, Cuba, Ecuador y otros destinos en Europa. En el contexto nacional y posterior a la salida de los jesuitas “el Gobierno decretó la elección de párrocos por las autoridades municipales, la supresión del derecho de estola, el desafuero eclesiástico, la reducción y la supresión del diezmo, el matrimonio civil, el divorcio y la separación de la Iglesia y el Estado”¹²², para hacer alarde de conquistar un Estado moderno, reforzando las medidas anteriores con el juicio y la expulsión del arzobispo de Bogotá, Manuel José de Mosquera, en 1852.

La salida de la Compañía de Jesús se ratificó con la promulgación del decreto del 9 de mayo de 1851, el cual prohibió la restauración de la orden en el territorio. Y fue así como el predominio político liberal reiteró su contienda contra los jesuitas y los miembros del partido conservador. Al respecto, sobre este escenario de contienda política Salcedo Martínez señala que:

La expulsión de los jesuitas despertó resentimientos en la sociedad neogranadina en general y en los miembros del Partido Conservador que le hacían oposición al gobierno de López. Desde la expulsión hasta 1858, cuando los jesuitas regresaron al país, la sociedad neogranadina estuvo polarizada, y aunque los religiosos no estuvieron presentes en el país, la prensa continuó una campaña de desprestigio hacia la orden religiosa¹²³.

Si bien existió un decreto elaborado en 1851 junto con la Constitución de 1853 donde se prohibió la presencia de la Compañía de Jesús, en el gobierno de Mallarino entre 1855 y 1857 tal situación se derogó a través de la ley del 14 de mayo de 1855. Para aquella época, en el contexto nacional aconteció el golpe militar en contra del General José María Obando y los conservadores recobraron el poder en el año de 1855. Posteriormente, Mariano Ospina Rodríguez fue elegido presidente y se posesionó en 1857, siendo él quien permitió el

¹²² Salcedo, *Las vicisitudes de los Jesuitas en Colombia*, 14.

¹²³ Salcedo, *Las vicisitudes de los Jesuitas en Colombia*, 242.

regreso de los jesuitas y quien comisionó al arzobispo Antonio Herrán para atender el retorno de los religiosos. En consecuencia y ante la petición del gobierno nacional, el jesuita Pablo de Blas fue destinado a trasladarse desde Guatemala a Bogotá para reestablecer la Compañía, llegando a la capital el 18 de febrero de 1858 junto a Luis Segura y Lorenzo Navarrete. El 1° de mayo del mismo año se dio apertura al noviciado, lugar en el que son recibidos los religiosos para comenzar su formación, y allí ingresaron un año más tarde, Teódulo Vargas y Santiago Páramo, entre otros. Así mismo, asumieron el régimen interno del Colegio de San Bartolomé para continuar el legado académico dejado años atrás. El 18 de julio de 1861 se tomó el poder Tomás Cipriano de Mosquera con sus tropas

...e intervino la institución eclesiástica a través de sucesivas medidas regalistas, entre las que se encontraban: el decreto de tuición de cultos del 20 de julio, la expulsión de los jesuitas y del nuncio apostólico del papa Pío IX, monseñor Ledochosky, el 26 de julio, el decreto de desamortización de bienes de manos muertas del 9 de septiembre, la puesta en prisión del arzobispo de Bogotá Antonio Herrán el 3 de noviembre y la extinción de las comunidades religiosas el 5 de noviembre de 1861¹²⁴.

Las anteriores decisiones fueron motivadas por la amenaza que veía en la injerencia del clero y demás prelados en los asuntos políticos, los cuales fueron acusados de generar división e incitación a la violencia en la sociedad. Así mismo, acusó al clero de relajación moral y no haber suficiencia de seminarios para formar a los sacerdotes. Para Cipriano de Mosquera no fue bien visto la presencia de la Compañía de Jesús y que ésta haya sido llamada por Ospina Rodríguez, su contrincante político, por lo cual se valió de acusar a los jesuitas “de haber servido en la guerra civil de 1860 como capellanes de los ejércitos conservadores”¹²⁵ y haber arribado al país ilegalmente “sin el permiso que la ley de incorporación exigía en el artículo 2° de la Ley del 14 de mayo de 1855”¹²⁶. Salcedo argumenta que ambas expulsiones en el siglo XIX se enmarcaron en el contexto de enfrentamientos entre el Estado y la Iglesia, los cuales se “radicalizaron a mediados del siglo XIX con las medidas del gobierno de López, lo que desencadenó la Constitución de 1853”¹²⁷ y la instauración del decreto de desamortización de bienes de manos muertas. Así, fueron expulsados, en aquella ocasión, 52 jesuitas que estuvieron presentes en la ciudad de Bogotá, quienes partieron con destino hacia Guatemala y otros destinos en Europa.

¹²⁴ Salcedo, *Las vicisitudes de los Jesuitas en Colombia*, 258.

¹²⁵ Salcedo, *Las vicisitudes de los Jesuitas en Colombia*, 142.

¹²⁶ Salcedo, *Las vicisitudes de los Jesuitas en Colombia*, 262.

¹²⁷ Salcedo, *Las vicisitudes de los Jesuitas en Colombia*, 15.

Posteriormente, en 1863 el partido liberal se dividió en dos facciones, mosqueristas y radicales, continuando una tendencia de política intransigente contra la Iglesia Católica. No obstante, desde 1867 se iniciaron esfuerzos para reorganizar la institución eclesiástica de la mano del arzobispo de Bogotá Antonio Herrán, siguiendo las orientaciones del Papa Pío IX. Como consecuencia se convocó el primer Concilio Provincial con el ánimo de concretar una permanencia en el país que le permitiera mayor estabilidad a la institución eclesiástica y menor vulnerabilidad ante el Estado. Más adelante, al ser elegido Rafael Núñez como presidente, el mandatario buscó propiciar una distensión entre los actores políticos más influyentes “para lograr la paz política y religiosa del país”¹²⁸, no obstante, aconteció un panorama de guerras civiles en los años 1876, 1885, 1895 y 1899. Al respecto, Salcedo sostiene que “entre la expulsión de los jesuitas en 1861 y la constante pugna entre los liberales radicales y la Iglesia Católica se fue dando un paso hacia la concordia que permitió nuevamente el regreso y establecimiento definitivo de los jesuitas en el país en 1884”¹²⁹.

Frente a las expulsiones de los jesuitas en el territorio colombiano,

El primer regreso de la Compañía de Jesús coincidió con la conformación de estos partidos políticos. Finalmente, la presencia permanente de los jesuitas en Colombia se pudo dar gracias a la reacción conservadora de 1886 y a las políticas firmes de la Regeneración¹³⁰, que no se habían dado antes en los gobiernos conservadores¹³¹.

Esto último aconteció cuando José Eusebio Otálora, presidente de Colombia, vio sin reparo el regreso de la Compañía de Jesús al país y en razón de ello desde 1883 le escribió al padre Mario Valenzuela sobre tal intención. Éste junto al padre Eugenio Navarro viajaron desde Costa Rica hasta Colombia, llegando a Bogotá el 14 de diciembre del mismo año. Allí conversaron con el arzobispo Vicente Arbeláez y otros personajes sobre las condiciones propicias para su regreso. Finalmente, en 1884 llegaron a la capital del país los sacerdotes Ignacio Taboada, Santiago Páramo y Teódulo Vargas para atender los trabajos apostólicos, y en 1886 se abrió el colegio de la Inmaculada, el cual fue trasladado al año siguiente al Colegio de San Bartolomé. Así mismo, llegaron al país algunos jesuitas españoles que

¹²⁸ Salcedo, *Las vicisitudes de los Jesuitas en Colombia*, 263.

¹²⁹ Salcedo, *Las vicisitudes de los Jesuitas en Colombia*, 263.

¹³⁰ El contexto político de 1880 estuvo marcado por el dominio conservador y la revocatoria de reformas aprobadas durante la hegemonía liberal. Bajo dicho panorama la Constitución de 1886 le devolvió a la Iglesia Católica su protagonismo e incidencia en asuntos públicos.

¹³¹ Salcedo, *Las vicisitudes de los Jesuitas en Colombia*, 272.

fueron expulsados de España y se encontraban dispersos en Europa y Centroamérica, entre ellos Prudencio Aldecoa y Manuel Gil¹³².

Ahora, si bien no se busca agotar en la presente investigación toda la trama histórica sobre el regreso de los jesuitas al país, sí es importante que quede explícito el contexto en el que la Congregación de la Buena Muerte se asentó en la ciudad capitalina, especialmente cuando se ha reconocido la inasistencia de tal asociación, desde la colonia, en el principal centro político-administrativo. Por lo anterior, es oportuno preguntarse cómo, con el segundo retorno de los jesuitas al país en el siglo XIX, surgió la necesidad de destinar a algunos religiosos para darle vida a la congregación.

Sobre el interrogante expuesto los argumentos de Salcedo Martínez permiten identificar que en los años anteriores al segundo retorno de la orden en el siglo XIX aconteció un clima favorable para las labores apostólicas, como consecuencia de una tolerancia entre la Iglesia y el Estado. Siendo allí, cuando surgieron las devociones de las nuevas asociaciones que germinaron en la segunda mitad del siglo XIX, las cuales atendieron al panorama de la sociabilidad regente y a las vicisitudes sobrellevadas por una Iglesia atacada en las décadas precedentes.

En consecuencia, ya se han señalado las dos condiciones que a mi modo de ver se sitúan en el orden del contexto histórico y que orientan la respuesta sobre la existencia en Bogotá de la Congregación para la Buena Muerte, no obstante, será la propuesta sobre la devoción que ostenta la que le dio la garantía para ser recibida por los capitalinos, por esa razón se avanza en la presente investigación abordando el tema sobre las devociones de las nuevas asociaciones.

1.3. LA DEVOCIÓN EN LAS NUEVAS ASOCIACIONES (SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX)

Como se ha observado, anteriormente, en el campo religioso se desarrollaron algunos cambios y en el país fue fluctuante el apoyo y el rechazo de la Iglesia desde el ámbito político, a tal punto que las constituciones liberales buscaron disolver jurídicamente la influencia de la institución eclesiástica en el papel del Estado.

¹³² Cfr. Lesmes Frías, S.J., *La provincia de Castilla de la Compañía de Jesús desde 1863 hasta 1914 y La provincia de España de la Compañía de Jesús 1815-1863*.

En consecuencia, se ha reconocido que la Iglesia

...fue desafiada y cuestionada por el ascenso al poder de nuevas clases más secularizadas, y con un proyecto de sociedad y de Estados laicos y laicizantes, gestados y promovidos en clubes, periódicos y partidos liberales, en sociedades literarias y principalmente en las logias masónicas¹³³.

En el país no sólo aconteció una secularización de los bienes eclesiásticos para convertirlos en bienes nacionales, sino que también se suscitó el debate por una escuela laica, la ampliación de la libertad de cultos, entre otros aspectos. Así mismo, tanto en Colombia, como en Latinoamérica

En los sectores populares, los desplazamientos de población en el campo, el surgimiento de una clase obrera en las ciudades, de una escuela pública laica, erosionaron las antiguas fidelidades e hicieron brotar, algunas veces, un sordo anticlericalismo contra las alianzas de la jerarquía católica con los sectores conservadores, e incluso liberales moderados. Al mismo tiempo aumentó la influencia de los anarquistas, liberales de izquierda y socialistas. La pertenencia a la Iglesia fue a menudo cambiada por la indiferencia, o por la adhesión y pertenencia a los sindicatos y otras organizaciones de trabajadores¹³⁴.

Ante la dura posición de los gobiernos liberales, al regreso de las comunidades religiosas se extendieron esfuerzos por hacer resurgir un aparato escolar católico e impulsar “las nuevas devociones, transformadas en universales por el sello romano”¹³⁵. Así, se explotaron las devociones al Sagrado Corazón de Jesús y de Nuestra Señora de Lourdes y reimpulsaron la figura e ilustración de Cristo, la Virgen María y San José. Ahora bien, la ruptura manifestada en esta nueva época de restablecimiento se diferencia con el catolicismo colonial en el que se organizaron terceras órdenes, cofradías y hermandades como forma de participación social y religiosa. A partir de la segunda mitad del siglo XIX se intensificó la difusión de otras formas de asociaciones religiosas como las conferencias de San Vicente de Paúl, el Apostolado de la Oración y las Congregaciones Marianas.

En algunos países las cofradías, terceras órdenes y otras asociaciones no sobrevivieron la prohibición del Estado liberal, la confiscación de los bienes o la expulsión de las órdenes religiosas que las orientaban, resultando, así, que las nuevas asociaciones debían “recogerse al ámbito interno de la Iglesia, con un estatuto apenas eclesiástico y sin personería civil, consagrarse al culto y a la santificación de sus miembros, dedicarse más a la oración que a

¹³³ Beozzo, «La Iglesia frente a los Estados liberales», 174-175.

¹³⁴ Beozzo, «La Iglesia frente a los Estados liberales», 175.

¹³⁵ Beozzo, «La Iglesia frente a los Estados liberales», 189.

la acción social, no poseer bienes que no fuesen estrictamente eclesiásticos, y subordinarse en todo al obispo”¹³⁶. De este modo, las asociaciones fueron más cercanas a pequeñas fundaciones devocionales en las parroquias y capillas, en las que participaron no sólo los hombres sino también las mujeres y los niños de ambos sexos, donde se mezclaba la oración con el apostolado o la acción católica, con el ánimo de hacer confluir los valores religiosos con los cívicos y sociales.

Respecto a lo anterior, Beozzo destaca un florecimiento de estas asociaciones

...comenzando por las infantiles, como la Cruzada Eucarística, prosiguiendo con las de jóvenes, como las Hijas de María y los Congregados Marianos, y las de adultos: Apostolado de la Oración, Asociaciones de San José, Ligas de Jesús, María y José (para obreros), conferencias vicentinas, Señoras de la Caridad y muchísimas otras¹³⁷.

En efecto, se descubrió un modo de proceder distinto a las asociaciones coloniales pues el núcleo de las devociones ya no residió “en procesiones o en cualquier otra manifestación exterior multitudinaria, sino en una conversión individual, expresada en la oración y en la devoción a la eucaristía”¹³⁸, siendo muestra de ello la dinámica interna que se descubrirá, más adelante, en la Congregación de la Buena Muerte.

Ahora, habiendo planteado las condiciones que posibilitaron la fundación de la congregación el porqué de su reinstalación, en el país, se hace evidente por la facultad de ésta para asociar individuos apegados a la doctrina cristiana y a los valores de una sociedad conservadora, de la mano de una de las órdenes religiosas en la que la sociedad confiaba su cuidado espiritual y formativo de sus conciudadanos. Es así como al regreso de los jesuitas se le destina a uno de sus religiosos la dirección de la congregación y la preparación de un espacio particular de encuentro: la capilla de San José.

1.4. REPRESENTACIONES EN LA CAPILLA DE SAN JOSÉ (1896-1898)

La capilla de San José se encuentra en la Iglesia de San Ignacio en Bogotá y fue encargada al jesuita y pintor Santiago Páramo, quien realizó la adecuación entre los años de 1896 y 1898, siendo inaugurada el 23 de abril de 1899. Al ingresar al país, los padres Prudencio

¹³⁶ Beozzo, «La Iglesia frente a los Estados liberales», 205.

¹³⁷ Beozzo, «La Iglesia frente a los Estados liberales», 205-206.

¹³⁸ Beozzo, «La Iglesia frente a los Estados liberales», 206.

Aldecoa¹³⁹ y, posterior a su muerte, Manuel Gil¹⁴⁰, fueron designados para dirigir la Congregación de San José. No obstante, el fallecimiento de estos dos hombres no obstaculizó la fundación en marcha y la dirección le fue confiada al padre Teódulo Vargas, quien le encargó a Páramo la misión de acomodar un recinto propicio para el “gran número de señoras y caballeros de la sociedad bogotana y que hacia 1895 gozaba de pleno florecimiento”¹⁴¹. El espacio en el cual se encuentra establecida la capilla fue una de las dos sacristías de la iglesia y también sede de la Capilla de Nuestra Señora del Socorro, fundada por los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada en el siglo XVII.

Sobre el espacio físico se puede señalar que “es un cuadrilátero alargado de oriente a occidente con 26,50 metros de largo por 8,70 de ancho, cubierto por una bóveda de cañón corrido, cuya clave está a 9,90 metros de altura, y coronado en su extremidad oriental por una cúpula de 8 metros de diámetro”¹⁴² y el importe total de la obra tuvo un costo alrededor de los 66.000 pesos colombianos, asumidos por los socios de la institución¹⁴³.

El altar fue ideado y dibujado por Páramo pero fue encargada su elaboración al artista Oreste Monacelli, a quien se le encargó la representación de la Muerte de San José. Por otro lado, “los fondos de los planos verticales del mismo y de las pilastras de toda la capilla son sencillas imitaciones de mármol, al óleo, mientras que en los lienzos de los tramos lo son en estucos de tonos azules”¹⁴⁴. La capilla rinde honores a San José, esposo de María y su representación se mezcla con la figura de José, hijo de Jacob, quien es considerado como un preconfiguración del padre putativo de Jesús. Dicho contraste que mezcla el símbolo bíblico del José que aparece en el Antiguo Testamento

...se toman cuatro hechos especialmente relacionados con San José, hechos que nuestro pintor conmemoró en los medallones de las pechinas. José vendido por sus hermanos y transportado a Egipto, representa el destierro de San José y la Sagrada Familia en la

¹³⁹ El padre Aldecoa al ser expulsado de España en 1855 fue destinado a trabajar en Cuba donde ejerció como profesor y operario. Posteriormente, viajó a Colombia en 1889 y residió en el Colegio de San Bartolomé. En la capital ejerció como director de las congregaciones de las Hijas de María y de la Buena Muerte. El Necrologio de la Compañía de Jesús lo destaca como un devoto del Sagrado Corazón y un fervoroso apóstol de las asociaciones católicas.

¹⁴⁰ El padre Gil, de origen español, arribó a Colombia en el año de 1889 y se estableció en el Colegio de San Bartolomé, en la ciudad de Bogotá.

¹⁴¹ Aguilera y Ospina, S.J., *El pintor Santiago Páramo*, 93.

¹⁴² Aguilera y Ospina, S.J., *El pintor Santiago Páramo*, 93.

¹⁴³ Ismael Crespo, «La capilla de San José», *Repertorio Colombiano* [Bogotá], Vol.XX, Núm 2, junio, 1899, 99.

¹⁴⁴ Aguilera y Ospina, S.J., *El pintor Santiago Páramo*, 95.

persecución de Herodes. La tentación de José en casa de Putifar es figura de la castidad de San José. José interpretando los sueños del Faraón es imagen del conocimiento que tuvo San José de la futura Redención después del predominio de la miseria moral en el mundo. José distribuyendo el trigo simboliza la persona de San José que guardó para la humanidad el verdadero Pan de Vida, Jesucristo¹⁴⁵.

La representación juega aquí un doble sentido, pues la advocación se desprende del imaginario del santo que protege contra las calamidades naturales para presentarlo como el patrono u hombre que realizó de forma afortunada el tránsito a la muerte. Ahora, si bien esta representación es la que mejor se acomodó al propósito de la congregación, existió un segundo sentido, pues al compararlo con el José “virrey de Egipto como prefiguración de san José “virrey de Indias” lo convertía en el paradigma del buen gobernante”¹⁴⁶, y pese a que Carlos II, lo estimara regente desde una perspectiva política al nombrarlo Patrono de España y sus dominios, a través de una real cédula emitida en 1678, muy seguramente el propósito de Vargas y Páramo se acercó más a la regencia espiritual por encima de lo terrenal y sus pasiones.

En efecto, los valores católicos presentes en la Congregación de la Buena Muerte o de San José se materializaron para transformar la antigua sacristía mayor de la Iglesia de San Ignacio en la capilla de San José con el fin de impartir una enseñanza moral sobre la vida virtuosa y la muerte. En consecuencia, se realizó un esfuerzo significativo para que los valores de la congregación a través de un programa pictórico de representaciones. Así, se elaboraron 6 escenas de la vida de San José que se encuentran en la bóveda sobre la cornisa de cada tramo, dispuestas por Santiago Páramo de manera cronológica, empezando “por el costado sur y la primera se encuentra inmediata al testero occidental (sobre el armónium), continúan por el mismo costado sur hasta la inmediata a la cúpula y siguen por el costado norte hasta la inmediata al testero occidental”¹⁴⁷. Cada escena se configura como una composición en la que aparece una composición central, junto con dos figuras en ambos laterales y una leyenda sostenida por un pequeño ángel. Aparecen así, el sueño de San José,

¹⁴⁵ Aguilera y Ospina, S.J., *El pintor Santiago Páramo*, 96 y 99.

¹⁴⁶ Mónica Pulido Echeveste, «Patrocinio, monarquía y poder: el glorioso patriarca señor san Joseph en el Perú virreinal, de Irma Barriga Calle». *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*. <http://www.analesiiie.unam.mx/index.php/analesiiie/article/view/2394/2576> (consultado el 5 de enero de 2017).

¹⁴⁷ Aguilera y Ospina, S.J., *El pintor Santiago Páramo*, 100.

los desposorios, el Nacimiento de Jesús, la huida a Egipto, el taller de Nazareth y la Muerte de San José, con medidas entre los 4,40 mts. de base por 2 mts. de alto.

Estas composiciones señaladas están acompañadas por el Fin del Mundo, ubicado en el muro norte, y el Juicio Final en el extremo contrario, siendo éstas de mayor formato pues se conoce que el Juicio Final tiene 7,50 mts. de ancho x 6,50 mts. de alto y sobre la otra se intuyen medidas similares.

El Fin del Mundo, obra inspirada por el Juicio de Julien Michel Gue, está compuesto por elementos escatológicos como los cuatro jinetes¹⁴⁸, los siete ángeles con las fialas áureas que esparcen la ira de Dios y la representación de los siete pecados capitales, con excepción de la pereza y la envidia, que caracterizan las concupiscencias humanas. Por ello, aparece hacia la izquierda de la composición un hombre soberbio, a su lado “un avaro guarda sus tesoros; un gran señor estudia los planos de su mansión y lucha por glorias efímeras, mientras al fondo se derrumba una torre”¹⁴⁹. Al lado derecho aparecen los tahúres, la gula, los borrachos y los danzantes.

También se observan alusiones a la muerte de los pecadores junto con algunos ángeles derramando la ira divina, la inscripción *Qua hora non putatis* que refiere a la segunda venida de Jesús.

En consecuencia,

... toda la composición es, pues, una expresión artística de los pasajes referentes a la consumación del tiempo, según el Apocalipsis: Los Cuatro Jinetes, capítulo VI, 1-8; los Ángeles que vierten la ira de Dios, capítulo XV, 7-21; y el castigo de la *Meretrix magna*, capítulos XVII y XVIII¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Los jinetes que cabalgan son “la guerra, con capa y caballo rojizos como la sangre; la muerte, en el caballo bayo; el hambre, sobre montadura negra empuña la balanza en la que se mide todo por la escasez; y la justicia vencedora, con arco y corona, sobre el corcel blanco” Villegas, *Santiago Páramo y la capilla de San José*, 95.

¹⁴⁹ Villegas, *Santiago Páramo y la capilla de San José*, 95.

¹⁵⁰ Aguilera y Ospina, S.J., *El pintor Santiago Páramo*, 103.



Imagen 1. El Fin del Mundo. Santiago Páramo. 1898. Mural al temple sobre yeso, cal y mármol en polvo. Capilla de San José. Imagen extraída de: Benjamín Villegas, *Santiago Páramo y la capilla de San José*, 94.

El Fin del Mundo se contrasta con la obra sobre el Juicio Final, inspirada en el pasaje del Evangelio de San Mateo en el que el evangelista en el capítulo 24 pone en boca de Jesús que

Inmediatamente después de la tribulación de aquellos días, el sol se oscurecerá, la luna no dará su resplandor, las estrellas caerán del cielo, y las fuerzas de los cielos serán sacudidas. Entonces aparecerá en el cielo la señal del Hijo del hombre; y entonces se golpearán el pecho todas las razas de la tierra y verán al Hijo del hombre venir sobre las nubes del cielo con gran poder y gloria. Él vendrá a sus ángeles con sonora trompeta y reunirán de los cuatro vientos a sus elegidos, desde un extremo de los cielos hasta el otro¹⁵¹.

El pasaje continúa exhortando al oyente en que pueda estar preparado para la segunda venida del mesías en la que separará a buenos de los malos, con el fin de otórgales la gloria a los primeros y castigos a los segundos.

Esta composición al temple muestra “el mundo celeste cerniéndose sobre el mundo humano en la hora definitiva del universo”¹⁵². Allí, en esta escena se representa a Cristo como juez y figura central, acompañado por sus apóstoles y algunos ángeles flotantes. En la parte inferior aparecen los condenados y los predestinados, separados por cuatro ángeles, de la siguiente manera: “a la derecha del Juez Supremo, los buenos en diferentes actitudes. Unos acaban de oír la trompeta y resucitan, otros esperan la divina palabra y algunos vuelan conducidos por los ángeles. A la izquierda, los réprobos salen despavoridos de los sepulcros, unos se aturden, otros son arrebatados por los demonios”¹⁵³.

Ambas representaciones, finalizadas en octubre y noviembre de 1898, nutren un sentir apocalíptico en el que se señala el fin de los tiempos para la humanidad, es decir, la finalización de la vida sobre la tierra, y la necesidad de rendirle cuentas a Jesucristo, cada hombre delante de Dios.

¹⁵¹ Varios Autores, *Nueva Biblia de Jerusalén: Revisada y aumentada* (Bilbao: Desclée de Brouwer, S.A., 1998, Evangelio de San Mateo 24, 29-31), 1460.

¹⁵² Aguilera y Ospina, S.J., *El pintor Santiago Páramo*, 128.

¹⁵³ Villegas, *Santiago Páramo y la capilla de San José*, 75.



Imagen 2. El Juicio Final. Santiago Páramo. 1898. Mural al temple sobre yeso, cal y mármol en polvo. Capilla de San José. Imagen extraída de: Benjamín Villegas, *Santiago Páramo y la capilla de San José*, 74.

Es oportuno señalar que Páramo, como artífice de la propuesta estética de la capilla de San José, materializó una representación presente en el sentir de la devoción cristiana y al temor por el destino último del ser humano. De esta forma, recogió la concepción escatológica de la Iglesia Católica y la plasmó a través del lenguaje pictórico para que el congregado pudiera afectar sus sentidos¹⁵⁴ a través de lo que ve e interiorice el imaginario sobre ultratumba, así mismo, para que la congregación -como institución- a través de la imagen instrumentalice su fuerza y se fundamente como una estructura de poder. En efecto, el programa pictórico que ostentaron el Juicio Final y el Fin del Mundo recogieron un entramado simbólico que legitimó la posibilidad de pensar y aspirar una buena muerte, así, en razón de la anterior premisa se considera que el conjunto de devotos que concurrieron por el espacio físico de la capilla recibieron el mensaje propuesto y participaron en la producción de sentido que éste quería conducir. En consecuencia, hacer parte de la Congregación de la Buena Muerte se constituyó en la oportunidad para buscar y hallar la salvación de su alma.

Ahora, el sentido apocalíptico de las obras anteriores contrasta con una tercera representación, la cual ocupa el altar de la capilla: La Muerte de San José¹⁵⁵. Un óleo con dimensiones de 3,02 mts. de alto x 2,02 mts. de ancho, el cual representa la síntesis de aquel que fue justo y virtuoso, en otras palabras, “el hombre que empleó sabiamente la vida en servicio de Dios, Juez eterno”¹⁵⁶, así mismo, quien ostentó una muerte ideal en presencia de Jesús y María, y con el beneplácito del Creador para ingresar a su morada celestial. Por lo anterior, se evocó a José en su lecho de muerte en actitud de profunda serenidad. En consecuencia, tal representación se presentó como el mayor anhelo y esperanza de los congregados, al justificar a San José como el “modelo de la vida santa y el Patrono de la santa muerte, y por las dos razones titular”¹⁵⁷ de la Congregación de la Buena Muerte. Así, la capilla cumplió el propósito de “motivar y ayudar a los miembros de la congregación a

¹⁵⁴ Afectar los sentidos hace parte de la pedagogía de San Ignacio propuesta en los Ejercicios Espirituales que busca que el devoto -ejercitante- sienta con la mente, los sentidos y el corazón la consideración espiritual que se le propone, ya sea meditación, contemplación o repetición de los ejercicios anteriores. Ahora, dentro de la espiritualidad ignaciana el hecho de afectar los sentidos se extendió también al campo del arte, con el fin de que los devotos al ver una escena a través de la pintura o la escultura pudieran re-crearse en aquella puesta en escena y transformarla en una oración fervorosa que pudiera comprometer el intelecto y las emociones.

¹⁵⁵ El lienzo que adorna el altar mayor fue diseñado por Santiago Páramo, pero su realización se le encargó al artista napolitano Oreste Monacelli.

¹⁵⁶ Aguilera y Ospina, S.J., *El pintor Santiago Páramo*, 106.

¹⁵⁷ Aguilera y Ospina, S.J., *El pintor Santiago Páramo*, 106.

edificarse con el ejemplo de José y a considerar su buena muerte planteando al mismo tiempo didácticamente algunas enseñanzas sobre virtudes del patriarca”¹⁵⁸.



Imagen 3. Altar de la Capilla de San José. Imagen extraída de: Benjamín Villegas, *Santiago Páramo y la capilla de San José*, 82.

¹⁵⁸ Villegas, *Santiago Páramo y la capilla de San José*, 51.



Imagen 4. La Muerte de San José. Oreste Monacelli. 1897. Óleo sobre tela. Capilla de San José. Imagen extraída de: Benjamín Villegas, *Santiago Páramo y la capilla de San José*, 83.

Se justificó, entonces, el fin principal del espacio construido: que cada congregado descubriera en San José la promesa de una buena muerte, de modo que el ejercicio de la muerte vivida fuera orientada por el modelo del padre putativo de Jesús, a través de sus principales atributos. Así, construido el lugar para encontrarse y, sin duda, para exteriorizar el discurso de la asociación a través de las imágenes (representaciones), la congregación como institución se organizó a través de ciertas disposiciones y prácticas que se expondrán a continuación.

1.5. UNA CONGREGACIÓN ORGANIZADA (1899-1911)

El reglamento que rigió la Congregación de la Buena Muerte para el período en estudio, se puede conocer hoy a través de un manual editado en Sarriá (Barcelona), adaptado para la congregación en Bogotá y dispuesto por Teódulo Vargas. El manual contó con la debida aprobación eclesiástica y está fechado con el año de 1905, razón por la cual se puede intuir que el director jesuita mandó a elaborar el documento que aquí se referencia cuando asumió la dirección de la congregación y, posteriormente le fue entregado, con el ánimo de compartirlo entre los congregados y congregadas.

Si bien se menciona a la congregación como una sola institución, ésta estaba dividida en 3 secciones y tal como lo señala el manual para 1905 se organizaron de la siguiente manera:

La primera se compone de casi mil caballeros, muchos de los cuales son honra de la milicia, del comercio, del foro de las letras y de la magistratura; la segunda consta de mil quinientas señoras y señoritas; la tercera de mil doscientas mujeres de la clase obrera, a las cuales se les ofrece por el Director más auxilios espirituales¹⁵⁹.

Atendiendo la cifra anterior se comprende que el censo aproximado de congregados giró alrededor de un número de 3.700 hombres y mujeres que conformaron dicha asociación, organizados por pequeños grupos llamados coros, los cuales eran coordinados por un celador y algunas personas que funcionaron como auxiliares (ayudantes), orientados por el director de la congregación. Un solo hombre era el director y era nombrado por el superior jesuita en Colombia. Ahora bien, dos libros de actas que también fueron consultados revelan un dato importante y es que los padres Prudencio Aldecoa y Manuel Gil antecedieron al padre Teódulo Vargas en la dirección de la congregación. Así, Gil reemplazó en el cargo a Aldecoa, luego de la muerte de éste el 14 de julio de 1892. Posteriormente, Vargas reemplazó a Gil, quien estuvo un par de meses encargado de la congregación hasta noviembre del mismo año. En consecuencia, Teódulo Vargas fue director de la congregación desde el 21 de noviembre de 1892 hasta el 14 de julio de 1911.

Como se ha indicado, las sucesiones anteriores se tuvieron en cuenta para destacar uno de los cambios acontecidos en la congregación y es respecto a la separación de las clases sociales entre las mujeres, pues, uno de los libros de actas permitió reconocer que en la

¹⁵⁹ Congregación de la Buena Muerte, *Manual de la Congregación de la Buena Muerte bajo el patrocinio de San José*, 13.

dirección de los padres Aledecoa y Gil las mujeres constituyeron un único núcleo, mas en la dirección de Vargas

...al recibir el cargo, inició la separación de las clases sociales para facilitar mejor la dirección, y, aceptado esto por el consejo, se estableció la Comunión para las señoras de la clase alta de la sociedad los días 19 de cada mes a las 7 a.m. y el rosario y la plática a la 1 p.m., y para las sirvientas los segundos y cuartos domingos de mes, a las 5 a.m. y a la 1:00 p.m. el rosario y la plática, quedando separadas ambas Congregaciones¹⁶⁰.

La congregación para los caballeros comulgaba “el domingo siguiente al día diez y nueve de cada mes, y asisten ese mismo día a las seis de la tarde a la exposición y bendición del Santísimo, plática y otros piadosos ejercicios¹⁶¹, para formar en la piedad cristiana que se debe compartir con los vivos y los muertos.

Desafortunadamente, no se encontró información alguna que diera cuenta de la motivación para separar las congregaciones de hombres y mujeres, sí en cambio, sí se justificó la razón para separar las mujeres de acuerdo a las condiciones sociales, afirmándose que se realizó tal separación para facilitar la dirección del núcleo femenino. Sobre este último elemento, bien se podría pensar que el contenido compartido en las pláticas y el manejo de intenciones para las prácticas espirituales fueron acomodados, de acuerdo al público receptor. Así, pudo haber influenciado en la anterior decisión el nivel de formación de cada mujer, sus necesidades, sus anhelos y la capacidad de acción de éstas, en especial, si recordamos el papel de la mujer en la sociabilidad conservadora vigente y la incidencia que tuvo en la sociedad al ejercer con protagonismo la caridad cristiana.

Establecida la primera división entre géneros y condiciones sociales, las fuentes primarias permitieron reconocer un tipo de reuniones generales para cada rama y otras para el Consejo Directivo. Este último órgano mencionado tuvo como propósito el acrecentar el número de participantes y procurar la toma de decisiones en torno al buen funcionamiento de la organización. En dicho consejo participaron el Director, el Presidente, el Tesorero, el Secretario y los Celadores junto a sus auxiliares, como parte representativa de la congregación, quienes se reunieron una vez al mes. En dicha reunión se verificó la asistencia de los consejeros, luego se aprobaba o modifica el acta de la sesión anterior, a

¹⁶⁰ Congregación de la Buena Muerte, *Congregación de la Buena Muerte bajo el patrocinio de San José erigida canónicamente en la Iglesia de San Ignacio de Bogotá en el mes de febrero de 1892*, 6.

¹⁶¹ Autor Desconocido, «La Congregación de San José erigida en la Iglesia de San Ignacio», *El Mensajero* [Bogotá], octubre, 1895, 267.

continuación, se hacía recuento de los socios ausentes a la anterior comunión general y luego se compartían los nombres de las personas a ingresar y los que se consagrarían, posteriormente, se deliberaban los temas alrededor del bienestar y del fin de la congregación y se terminaba con una plegaria. Sobre estos encuentros el manual señala que el mismo orden se debía seguir en cada una de las secciones: caballeros, damas de la alta sociedad y sirvientas.

Sin duda, las disposiciones para organizar cada congregación buscaron desarrollar algunos roles entre los sujetos más comprometidos para favorecer el control, el orden y la vigilancia de cada miembro inscrito. Así, al realizar la lectura de las actas, las cuales se conservan únicamente de las señoras y señoritas de la clase alta, las estrategias que allí se mencionan se comparten como normas que buscaron un estricto cumplimiento y soluciones para desvincular a quienes no efectuaron los compromisos adquiridos, tales como la asistencia a las celebraciones, pláticas, comuniones, reuniones o contribuciones económicas.

1.5.1. RESPONSABILIDADES DEL CONSEJO DIRECTIVO

En el manual se contempla entonces que los participantes del Consejo Directivo debieron asumir algunas responsabilidades. Según el manual de 1905 el director era nombrado por el padre superior de la Compañía de Jesús en el país y entre sus funciones debía escoger a los celadores y auxiliares, realizar tanto las funciones religiosas como las pláticas que se realizaban regularmente, así mismo, autorizar la admisión de nuevos miembros, atraer a nuevas personas y resolver cuestiones alrededor del buen funcionamiento de la congregación. Como se ha señalado, cumplieron estas funciones los padres Aldecoa, Gil y Vargas, quienes fueron nombrados para desempeñar la dirección de la congregación como su misión apostólica en la orden religiosa. Sobre este elemento no hay mayor problematización y la discreción para su nombramiento era responsabilidad absoluta del padre superior.

A continuación, el manual presenta al presidente quien compartió con el director la animación de la asociación, “buscando recursos, procurando el esplendor de las fiestas, haciendo que las comuniones generales se hagan con el mayor orden y decoro, presidiendo todas las funciones y consejos, autorizando las actas con su firma, y velando sobre el

cumplimiento de los demás empleados y de todos los socios”¹⁶². El vicepresidente reemplazaba al anterior en su ausencia y le acompañaba en las fiestas religiosas y comuniones.

La secretaria comunicaba información enviada por el director, tomaba nota del acta de cada reunión y mantenía en orden el catálogo general de miembros. Al respecto no se conserva ninguno de los catálogos, aunque sí es notorio el esfuerzo realizado por organizar los libros donde contenía información sobre los coros. El tesorero manejaba los fondos de la asociación, organizaba los aportes de los socios (10 centavos de peso mensual y un 1 peso para la fiesta se san José en el mes de marzo), daba reporte de los mismos y mantenía el inventario de la asociación.

Si bien el manual de 1905 estipula los cargos de vicepresidente, prefectos de capilla y lectores, estos no aparecen en los libros de actas consultados, por lo cual se intuye que las responsabilidades de los miembros ausentes eran asumidas por celadores cercanos u otro miembro cercano al Consejo Directivo. Por otro lado, las actas no oficializaron los cargos de los lectores, aunque sí se evidenció en algunas páginas de los libros que algunos congregados leían antes de cada misa pasajes piadosos elegidos por el director, entonaban oraciones y señalaban los nombres de los difuntos del mes anterior, así mismo, fueron rotativos el cargo de portero, encargado de la asistencia de los congregados para dar cuenta de la inasistencia y recoger la limosna de cada culto, posteriormente, la responsabilidad de cada asistencia se le confió a cada celador, de modo que pudiera dar cuenta estricta de su respectivo coro.

Las responsabilidades descritas anteriormente permiten reconocer una estructura jerarquizada con el propósito de canalizar la comunicación entre los diferentes niveles, organizar la información, subordinar los intereses y, por último, fomentar la capacidad de liderazgo y participación de sus miembros, en servicio de las tareas internas y de los cultos en los que participaban todos los congregados.

¹⁶² Congregación de la Buena Muerte, *Manual de la Congregación de la Buena Muerte bajo el patrocinio de San José*, 15.

1.5.2. EL CULTO

El culto establecido para la congregación giró en torno a la comunión general¹⁶³ y una función vespertina, por separado, de cada una de las secciones. Las señoras y señoritas el 19 de cada mes, los caballeros el domingo siguiente al 19 y las mujeres de clase obrera o sirvientas el segundo domingo, recibiendo además una función vespertina el cuarto domingo. Esta última congregación presenta dos días para el culto y las pláticas, pues fue intención del director redoblar esfuerzos para salvar las almas de aquellas mujeres sujetas a situaciones de precariedad.

También se celebraba con pomposidad el día de San José el 19 de marzo, en cumplimiento de dicha festividad estipulada en el calendario litúrgico desde 1621, por consideración del Papa Gregorio VI. También se elogiaba la soledad de la virgen en el viernes santo, en honor a la mujer que padeció el dolor de la muerte de Jesucristo; la fiesta del patrocinio del Santo Patriarca, y el 2 de noviembre, fecha en la que se conmemora a los fieles difuntos o las ánimas, encomendando especialmente a los difuntos de la asociación. Por otro lado, el manual señala que todos los miércoles del año se celebre “con alguna solemnidad una misa en la capilla de San José”¹⁶⁴ con la recomendación de que todos los congregantes asistan, sin embargo, no hay noticia de esta celebración.

Por último, se le pedía a los congregados que en honor a las almas de los socios difuntos cada uno debía “aplicar por los de la sociedad que hayan fallecido en el mes anterior, la indulgencia plenaria de la comunión de la regla, y las parciales de una misa y un rosario; y en los actos públicos se rezarán siempre algunas súplicas por ellos”¹⁶⁵.

En consecuencia, el rito y la celebración fueron los móviles para congregar a los devotos, para reforzar el mensaje que se compartió a través de las representaciones pictóricas y el discurso, así mismo, fueron el espacio propicio para circular el temor y la esperanza que

¹⁶³ Rafael Tamayo presenta en su tesis doctoral que la misa, como celebración litúrgica, representa el triunfo del sacrificio de Cristo y es allí, en donde la hostia y el vino se convierten en el cuerpo y la sangre del redentor que se ofreció como alimento espiritual para fortalecer el espíritu de los feligreses, a través de la comunión.

¹⁶⁴ Congregación de la Buena Muerte, *Manual de la Congregación de la Buena Muerte bajo el patrocinio de San José*, 20.

¹⁶⁵ Congregación de la Buena Muerte, *Manual de la Congregación de la Buena Muerte bajo el patrocinio de San José*, 20-21.

giraron alrededor de la buena muerte y sus imaginarios, a través de la representación escénica de la liturgia.

1.6. MUERTE DE TEÓDULO VARGAS, S.J. (1911)

Si bien en este primer capítulo he discurrido sobre los móviles que permitieron la fundación de la Congregación de la Buena Muerte es oportuno señalar un hito que permitió cerrar la fecha de la presente investigación: la muerte de Teódulo Vargas, director de la congregación.

Vargas falleció el 14 de julio de 1911, siendo religioso de la Compañía de Jesús desde el 3 de marzo de 1859, fecha en la que ingresó al noviciado de los jesuitas. En su itinerario de formación sufrió el destierro establecido por el General Mosquera y en su diáspora llegó a Ecuador donde ejerció como maestro de retórica entre 1872 y 1892. En este último año fue enviado a Colombia y, según lo señala el Necrologio de la Compañía de Jesús y Aguilera, a su regreso al país fue destinado a formar la congregación de la Buena Muerte. Al respecto, ambos textos facilitan una posible confusión en la medida en que apuntan a señalar que Vargas fue el único director existente hasta 1911¹⁶⁶, desconociendo el servicio que prestaron los padres Aldecoa y Gil. Si bien pudo haber sido un error por omisión, en lo que sí coinciden las fuentes es en señalar que Teódulo Vargas trabajó con esmero para fortalecer la congregación y en razón de ello se manifestó que por “su perseverante empeño se debe la preciosa capilla de San José que posee la Iglesia de San Ignacio, y, lo que vale más, a su insinuante celo se debieron no pocas conversiones de almas alejadas de Dios, y la perseverancia de otras muchas en el buen camino”¹⁶⁷.

En sus honras fúnebres, realizadas el 15 de julio de 1911 “unos dos mil congregantes se reunieron para ofrecer la Sagrada Comunión por el alma del que había sido su amado Director”¹⁶⁸. En esencia, el número de congregados en la fecha de fallecimiento de Vargas es un número considerable y este aspecto de las cifras es mencionado constantemente. El

¹⁶⁶ Las fuentes que utilizan Aguilera y Ospina omiten a los padres Aldecoa y Gil como directores anteriores y señalan que Vargas, inmediatamente a su regreso, fue destinado como director de la Congregación de la Buena Muerte. No obstante, los libros de actas y una reseña sobre la asociación en *El Mensajero* publicada en 1895 confirmaron la dirección ejercida por Aldecoa y Gil, quienes tuvieron oportunidad de conocer el funcionamiento de la Congregación de la Buena Muerte en España y demás países por los que circularon, como consecuencia de la supresión de la orden en la península ibérica en el siglo XIX.

¹⁶⁷ Moreno, S.J., *Necrologio de la Compañía de Jesús en Colombia*, 68.

¹⁶⁸ Moreno, S.J., *Necrologio de la Compañía de Jesús en Colombia*, 68.

diario el Mensajero señala que durante los dos primeros años (1892-1894) “logró subir el número de socios de 200 a 1.900”¹⁶⁹, convocando alrededor de 300 caballeros, 600 damas y 1.000 sirvientas. Para 1905 se habla de 3.700 congregados distribuidos en 1.000 caballeros, 1.500 señoras y señoritas, y 1.200 sirvientas o mujeres obreras según el manual de 1905, siendo un número considerable de adeptos si se tiene en cuenta, según la cifra presentada por José David Cortés¹⁷⁰, que el censo de religiosos en Bogotá para el año de 1891 era de 509 hombres y mujeres en Bogotá y de 1.205 en el país.

Ahora, si la proporción de congregados es mayor en contraste con el número de religiosos en Bogotá, resulta también interesante descubrir que los asociados lograron constituir un gran número en contraste con la población general capitalina, la cual contó con 95.813 ciudadanos en 1884, 78.000 catorce años después, 863.28 en 1907 y posteriormente, 116.951 en 1912¹⁷¹. Ahora si a la muerte de Vargas asistieron a sus honras fúnebres 2.000 congregados, las listas de la congregación podrían girar alrededor de ese número o de 1.000 más. En efecto, las cifras señalan un gran número de asistentes devotos, sin embargo, el libro de actas mostrará un elemento que no aparece en los manuales ni en las publicaciones de prensa: la inasistencia a las reuniones y a los cultos. Este elemento es de interés relevante porque permitirá analizar en el tercer capítulo las prácticas estratégicas de la congregación y las prácticas tácticas desarrolladas en la rama de las señoras y señoritas como forma de escape a la institución. Así mismo, permitirá preguntarnos sobre la auténtica acogida de la congregación entre sus devotas.

Antes será preciso esbozar el imaginario que facilitó la adhesión a la congregación, heredado por la tradición de la Iglesia y presente en los feligreses colombianos de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX.

¹⁶⁹ Autor Desconocido, «La Congregación de San José erigida en la Iglesia de San Ignacio», 267.

¹⁷⁰ Cortés, *Curas y políticos*, 98.

¹⁷¹ Germán Mejía Pavony, *Los años del cambio: historia urbana de Bogotá, 1820-1910* (Bogotá, D.C.: CEJA, 1998), 230.

CAPÍTULO II: “LA MUERTE VIVIDA” EN BOGOTÁ 1884-1911

Pensar en una Congregación de la Buena Muerte permite entrar en el campo de una aceptación de la muerte misma como un destino inherente del ser humano y en la forma de domesticar la incertidumbre que ésta suscita. La congregación, sobre la cual se ocupa la presente investigación tiene su origen en el siglo XVII en Europa y, en consecuencia, heredó toda la tradición de la mentalidad sobre la muerte desde el siglo XII en adelante. Frente a los posibles motivos de las variadas congregaciones existentes en el viejo continente que se multiplicaron en los siglos XIV y XV, la de la Buena Muerte procuró hallar una seguridad en el más allá a partir de sufragios e indulgencias acumuladas y de la proyección de un modelo de vida acorde con el régimen de vida religioso. Lo anterior, se manifestó principalmente en las ciudades y acaparó el imaginario de todas las clases sociales. En efecto, las prácticas reconocidas en la Congregación de la Buena Muerte establecida en Bogotá, correspondieron a esta tradición que la antecedió un par de siglos atrás.

Estudiar a la muerte y su injerencia en la vida de Bogotá hacia finales del siglo XIX e inicios del siglo XX permite conocer la interpelación que suscitó ésta sobre la vida de los hombres y las mujeres, proporcionando un valor agregado sobre la comprensión de las estructuras sociales, los vínculos entre el ser humano y algunos mecanismos de control que se establecieron sobre la vida laical. Así, la angustia que supuso la muerte y sus imaginarios, especialmente, por lo que podía acontecer en el más allá, facilitó que se desarrollara un comportamiento frente a la buena vida y a la buena muerte, entre otras formas de intentar dominar lo desconocido para acercarlo a un escenario más controlable, quizá para tranquilidad de cada ser humano que comprendió que estaba abocado a la muerte o para aquellos que buscaron un control social, “ya por medio de métodos persuasivos y tranquilizadores, ya de la intimidación y el terror de las conciencias”¹⁷².

Corresponde a la Historia de las Mentalidades, problematizada por la escuela historiográfica de los “Annales”, recuperar ese lugar común que visionaron las religiones antiguas y el cristianismo sobre un destino ultraterreno y la influencia en la vida cotidiana de los hombres, para recorrer ese camino que le permite al historiador reconocer “los signos

¹⁷² Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, 633.

visibles de los cambios, tanto más profundos cuanto menos perceptibles, de la idea que el hombre, y no necesariamente el cristiano, se ha hecho de su destino”¹⁷³. Así, explica Aries que los cambios en cuanto al culto sobre la muerte acontecen espontáneamente, generando signos que se superponen a otros “porque traducen mejor las tendencias profundas del comportamiento colectivo”¹⁷⁴.

Aprender a bien morir llegó entonces al territorio americano y así como se desarrolló en Europa este aprendizaje cobró vital importancia en la capital de Colombia, al constituirse como garantía de la salvación eterna, centrada en la confianza de la capitalización de plegarias, institución de obras pías e indulgencias. Ahora, para comprender el desarrollo del imaginario sobre la muerte, y su influencia en la Congregación de la Buena Muerte, se deben reconocer sus orígenes e interpretaciones teóricas, las cuales se presentan a continuación.

2.1. LA MUERTE COMPENDIDA DESDE LA HISTORIA DE LAS MENTALIDADES

La confrontación del hombre ante la muerte ha acontecido desde el mismo inicio de su existencia, siendo éste un hecho que ha acompañado la evolución del hombre y su caminar a través del paso de los años. Sobre la importancia de estudiar la muerte Thomas advierte “en primer lugar, porque la muerte es el acontecimiento universal e irrecusable por excelencia”¹⁷⁵. Ahora, si la muerte pareciera un final homogéneo a todo aquel que ha nacido lo que no resulta semejante son “las respuestas, inmensamente variadas, que se dan ante un mismo fenómeno; respuestas siempre necesarias y urgentes por cuanto de ellas depende la mejor o peor adaptación de una sociedad a lo desconocido que amenaza su existencia o, cuando menos su estabilidad”¹⁷⁶.

Sobre lo anterior, Martínez Gil y los demás autores consultados evidencian múltiples respuestas ante la muerte que han desarrollado los hombres al interior de la cultura a la que pertenecen. Así, en sus estudios han expuesto manifestaciones culturales que no han permanecido fijas e inmóviles “sino que evolucionan más o menos lentamente en la larga

¹⁷³ Ariès, *El hombre ante la muerte*, 112.

¹⁷⁴ Ariès, *El hombre ante la muerte*, 112.

¹⁷⁵ Thomas, *Antropología de la Muerte*, 7.

¹⁷⁶ Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, 18.

duración, pero también –no conviene despreciarlo- a impulsos de las convulsiones del tiempo corto”¹⁷⁷, que se evidencian como respuestas al surgimiento de las Danzas Macabras, las *Ars Moriendi*, la influencia de Erasmo de Rotterdam, la Reforma Protestante, el Concilio de Trento, las grandes épocas de mortandad a causa del hambre y la peste, entre otros elementos. En efecto, este desarrollo ha sido comprendido como objeto de estudio por autores como Ariès y Vovelle, principalmente y, en consecuencia, la comprensión de la vida y de la muerte, se ha podido recuperar y exponer en el plano académico con el objetivo de comprender la relación que existe entre ambas, así

... la muerte, sin duda, constituye un misterio para todas las culturas, que se han esforzado—muchas de ellas por medio de la religión- en dotarla de sentido, en integrar lo desconocido e intranquilizador en lo racional y controlado. Pero este sistema de adaptación es obra de unos hombres que viven en sociedad, que aspiran a fundir sus angustias metafísicas con sus expectativas de vida terrena¹⁷⁸.

Aunque no siempre hubo esta preocupación por morir bien, la recuperación literaria elaborada por Ariès da inicialmente cuenta de la primera Edad Media, en donde toma como ejemplo a los caballeros medievales para señalar que a ellos la muerte les sobrevinía de forma “común, normal, no le coge a uno traidoramente, aunque sea accidental a consecuencia de una herida”¹⁷⁹, destacándose la existencia de un tiempo para el aviso de la inminente muerte, sin atisbos de desvanecimientos anteriores a la última exhalación. Esta actitud de serenidad también se registró en los monjes, acompañada de la calma y la aceptación resignada por un hecho normal, precedida por visiones o interpretación de presentimientos, que en la literatura distingue Ariès sobrepasan la barrera entre lo natural y lo sobrenatural. Es decir, “que la muerte se hiciera anunciar era un fenómeno absolutamente natural, incluso cuando iba acompañada de prodigios”¹⁸⁰. Este primer anuncio rescata el reconocimiento del confinamiento seguro hacia la muerte, conociendo o no con anterioridad su fecha, se reconocía la certeza de morir¹⁸¹. Cuando la muerte del caballero dejó de ser modelo de buena muerte se empezó a considerar como ideal una muerte cristiana, en la que luego del triunfo de Jesucristo sobre la muerte se propuso comprender el fallecimiento humano como el acceso a la vida eterna, “por eso el cristiano

¹⁷⁷ Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, 18.

¹⁷⁸ Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, 26-27.

¹⁷⁹ Ariès, *El hombre ante la muerte*, 16.

¹⁸⁰ Ariès, *El hombre ante la muerte*, 18.

¹⁸¹ En la mentalidad popular circularon los testimonios de personajes que conocieron el día de su defunción.

está comprometido a desear la muerte con alegría, como un nuevo nacimiento”¹⁸². Este cambio comenzó a movilizar las actitudes frente a este último momento y se fueron constituyendo costumbres y creencias populares, algunas con un carácter ceremonial que vincularon al difunto y a sus seres más cercanos, de una manera pública¹⁸³.

Ahora bien, luego de haber reconocido la existencia de la mentalidad sobre la muerte que comenzó a elaborarse en la cultura medieval europea, es oportuno recuperar aquellas fuentes principales que hablan de ella y permiten de manera concreta teorizar sobre su difusión e influencia en la cultura, siendo éstas las de mayor presencia en la larga duración y las más homogéneas en distintos lugares.

2.1.1. EL TESTAMENTO

El testamento se configuró no sólo como un medio para ordenar el traspaso de los bienes materiales del yacente, sino también como la oportunidad de concertar un acuerdo entre él y Dios, en el que ajustaba sus propósitos espirituales ante Dios y su propia conciencia, mediado por la intercesión de la Iglesia. Antes de instituirse como documento escrito se hacía oral la voluntad del moribundo, “la profesión de fe, la confesión de los pecados, el perdón de los supervivientes, las disposiciones piadosas hacia ellos, la encomendación a Dios de su alma y la elección de la sepultura”¹⁸⁴. Posteriormente, el testamento medieval se materializó a través de la escritura y fue visto como un pasaporte para el cielo, en el que resuelta la transferencia de los bienes materiales, aseguraba un buen destino a cambio de legados piadosos, misas, oraciones, fundaciones caritativas, entre otros. En consecuencia, resultó que los testamentos manifestaron “una protesta de fe, una serie de cláusulas piadosas y otras relativas a la distribución de la herencia”¹⁸⁵. Finiquitar un testamento era una oportunidad de ordenar el alma y disponerla para bien morir. Este documento respondió a cánones acordados culturalmente por la sociedad a la que pertenecía el moribundo y, a razón de ello, se encuentran algunos estereotipos fijos, con algunas

¹⁸² Ariès, *El hombre ante la muerte*, 23.

¹⁸³ Acontecieron transformaciones como la de enterrar a los muertos fuera de la ciudad y luego hacia el siglo XVIII en cementerios cercanos a las mismas o incluso dentro de la iglesia. En consecuencia, el espacio mortuorio, la ceremonia y el cortejo fúnebre, sufrieron variaciones que dieron cuenta de los posibles temores experimentados por el yacente, que en algunas ocasiones buscó garantizar una muerte pública y en otras circunstancias de manera privada.

¹⁸⁴ Ariès, *El hombre ante la muerte*, 29.

¹⁸⁵ Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, 33.

variaciones detectadas en el marco de una larga duración. Ahora bien, el testamento no es una fuente que agota toda la manifestación sobre la muerte pues no existen pruebas en España ni en otras sociedades en las que se confirme que la totalidad de la población realizara un testamento, dado que algunos difuntos no realizaron este tipo de documento por causa de pobreza, menoría de edad, muerte súbita u otras causas que se desconocen.

La importancia del testamento pudo revelar, así mismo, la aceptación de la muerte que llegaba, pues al heredar lo material, el yacente, dejaba en la tierra todo lo que a ella pertenecía y su alma, un poco más ligera, podría lanzarse hacia el encuentro con Dios. Al respecto San Francisco de Borja y J.E. Nieremberg, citados por Martínez Gil, señalan que el testamento le entregaba a cada uno lo que bien le correspondía, es decir, el cuerpo a la tierra, las deudas a los acreedores, la hacienda a los herederos, la limosna a los necesitados y el alma a Dios. Bajo esta perspectiva el testamento revela las expectativas del moribundo en indulgencias y sufragios, cuestiones prácticas sobre el luto a guardar, el sepelio y el cortejo fúnebre, su posición social y económica, también, las exigencias de su ofrenda y acompañamiento, entre otros detalles.

El testamento así, fue un valioso ejercicio para ordenar los asuntos que el difunto ya no podría determinar, en el que estando consciente y con plenas facultades recordaba que estaba abocado a la muerte, así mismo,

Era, en definitiva, una reconciliación con Dios, una declaración pública y solemne de la completa aceptación de la muerte y de la voluntad divina, una puesta en regla de los asuntos mundanos antes de renunciar a ellos y disponerse a morir cristianamente. Esta es la razón de la plena integración del testamento en el proceso de la buena muerte (...) por medio de su disposición interior y de los sufragios que ordena, el testador gana méritos delante de Dios para la remisión de su pena y aumento de su gloria¹⁸⁶.

El testamento marcó su importancia y difusión al permitirle al agonizante asegurar las plegarias necesarias para su salvación, estuviese o no inscrito a una cofradía u otro tipo de asociación devota. Este documento contenía un carácter religioso y civil, que garantizaba los bienes espirituales al intercambiarlos por la moneda temporal dejada a los legados piadosos, en donde el testador expresó “desde mediados de la Edad Media, un sentimiento cercano al de las *Ars Moriendi*: la conciencia de sí, la responsabilidad de su destino, el derecho y el deber de disponer de sí, de su alma, de su cuerpo, de sus bienes, la importancia

¹⁸⁶ Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, 190.

dada a las voluntades últimas”¹⁸⁷. Ahora, sólo hasta mediados del siglo XVIII, según Vovelle, aconteció un decrecimiento en el destino de herencias para obras pías, limosnas y otras fundaciones.

Conforme a lo anterior, el testamento constituye una de las fuentes principales de consulta para descubrir lo que las culturas fueron formulando alrededor del imaginario ultraterreno y la respuesta que suscitó en los mortales para garantizar un tránsito sin tormentos. Su producción fue prolífica y su conservación permite en la actualidad realizar un estudio científico. No obstante, esta fuente no es la única referencia que existe, pues, comparte el escenario de estudio junto a un variado conjunto de artes del buen morir, las cuales confirman el desarrollo de una mentalidad sobre la muerte.

2.1.2. LAS ARTES DEL BUEN MORIR

En la baja Edad Media se desarrolló un tipo de arte bien recibido para preparar la muerte individual, así, se materializaron obras que representaron la disputa espiritual entre las fuerzas del bien y del mal, lucha encarnada por el mismo moribundo antes de su paso hacia la muerte y sobre la cual esperaba un particular triunfo, luego de ejercitarse en el rechazo a las tentaciones en contra de la gracia divina. Este tipo de literatura acompañó a hombres y mujeres, en su mayoría religiosos, en la tarea de acompañar a bien morir utilizando libros, manuales, imágenes y documentos dispuestos para ese uso. Posteriormente, las artes del buen morir se popularizaron entre los fieles y sin que hiciera falta un religioso o letrado, éstas acompañaron la preparación de los devotos. Así “una vez llegado el momento temido, el devoto lector de las artes de morir podía poner en práctica lo aprendido y utilizarlas como guía de su peligroso tránsito”¹⁸⁸.

La iconografía, específicamente el arte a partir del siglo XII, mostraba el juicio final que separaba a los justos de los condenados, inspirado en el evangelio de Mateo, capítulo 25, y menos en el Apocalipsis de Juan. Posteriormente, aconteció una simbiosis entre ambos evangelios de la Biblia y, luego, en el siglo XIII comenzó a ser más relevante la figura del Cristo resucitado impartiendo justicia. Esta última transición señalada condujo a presentar la vida humana “como un largo proceso, en el que cada acción es sancionada por un acto de

¹⁸⁷ Ariès, *El hombre ante la muerte*, 226.

¹⁸⁸ Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, 49.

justicia”¹⁸⁹. En los siglos posteriores el juicio final no se perdió en la representación artística porque el temor frente a este no dejó de prevalecer, sin embargo, se fue representando con mayor atención el tiempo entre el juicio final y la muerte definitiva –a la espera de la resurrección de los muertos–, que dejó de ser un reposo o eterno ajuste de cuentas para devenir en la purificación que acontece en el purgatorio.

Desde el siglo XV se manifestó un auge de las artes para el bien morir, especialmente impulsado por el Concilio de Trento. Martínez Gil destaca que en España y en Francia la literatura, que contenían las artes para el buen morir, fueron elaboradas por clérigos y en menor proporción por feligreses católicos y protestantes. Llama la atención al respecto que entre las 91 obras consultadas por Martínez Gil, producidas entre 1480 y 1720, el mayor número (20) fue publicado por religiosos de la Compañía de Jesús. En ellas se destacan como escritores: Juan Polanco, Roberto Belarmino, Francisco Escrivá, Pedro Egidio, Martín de Roa, Juan Bautista Poza, Esteban de Castro, Francisco de Salazar, Esteban de Palma, Luis de la Puente, Juan Eusebio Nieremberg, Manuel de Ortigas, Alfonso de Andrada, Juan Bautista Catalá, Sebastián Izquierdo, Juan de Santiago, Miguel Díaz y Francisco Arana¹⁹⁰.

La difusión de las artes del buen morir, entre el público masivo que las acogió, evidencian una evolución al responder a la necesidad de amoldarse a la sensibilidad espiritual colectiva que fue aconteciendo. Por lo anterior, distintos autores señalan que posterior a sus inicios y divulgación original luego de la imprenta de Gutenberg, hubo una expansión por Europa Occidental. Esta literatura desde sus inicios se propuso concentrar la atención del devoto en el juicio particular y el momento de la muerte, luego, con la influencia de los escritos de Erasmo de Rotterdam el bien morir se desarrolló como un proceso más largo en el que se incluyó el arte de bien vivir. Lo anterior, estuvo acompañado de una búsqueda más interior y profunda, así, no es en el momento de la muerte ni en su cercanía cuando se preparaba para la muerte sino durante toda la vida, siendo la meditación de la muerte el centro de la conducta de la vida. Señala Ariès que “en los tratados de espiritualidad de los siglos XVI y XVII, no se trata por tanto, o por lo menos no es lo primordial, de preparar a los

¹⁸⁹ Ariès, *El hombre ante la muerte*, 118.

¹⁹⁰ Cfr. Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, 55 y 56.

moribundos para la muerte, sino de enseñar a los vivos a meditar sobre la muerte”¹⁹¹. Más adelante, el Concilio de Trento enriqueció esta literatura con la creencia del purgatorio, los sufragios e indulgencias. Desde esta última perspectiva la vida se asumió como una preparación para la muerte y ésta se debía ejercitar desde la edad temprana. El cambio de perspectiva que aquí se realizó conmovió al yaciente a no temer a la muerte y en efecto el justo no debía temerle, pues así comenzaba su tránsito al cielo. No obstante, la sensibilidad macabra no desapareció y junto al movimiento barroco se insertaron nuevamente en la literatura para mover al devoto hacia el desprecio de las vanidades del mundo a partir de la meditación de las postrimerías¹⁹². Sin embargo, ya en el siglo XVII la representación gráfica apuntaba a alejarse de los imaginarios del más allá para darle fuerza a la representación de la lucha espiritual en la habitación del yaciente en su propio lecho de muerte. La novedad más destacada hacia el barroco se acentuó en la mediación de la Iglesia para disponer al moribundo hacia la buena muerte y la salvación, y en la influencia sobre la comunión entre vivos y muertos en la travesía por el purgatorio.

Las prácticas populares propendieron por la muerte pública y aunque los asistentes no veían lo que espiritualmente allí acontecía, el arte sí dejó prueba del combate que realizaba el yaciente y lo que sería su destino, plasmando allí seres sobrenaturales y demonios o por el contrario, la santísima trinidad acompañada de ángeles, “la gran asamblea del fin de los tiempos tiene lugar en la habitación del enfermo. La corte celestial está ahí, desde luego, pero ya no tiene todas las apariencias de una corte de justicia”¹⁹³.

Pareciera suficiente estudiar los testamentos y el conjunto de materiales elaborados alrededor de las artes de la buena muerte pues sus testimonios contrastan una mentalidad sobre la muerte que se logra presentar de manera expositiva y en la que se desarrolla un devenir cultural alrededor de lo religioso y lo sagrado. Sin embargo, el estudio concienzudo permite reconocer otro tipo de fuentes que completan la exposición y el conjunto de símbolos que surgen alrededor de la confrontación de los vivos ante la muerte.

¹⁹¹ Ariès, *El hombre ante la muerte*, 335.

¹⁹² Culturalmente asociadas a la muerte, el juicio, el infierno y la gloria. Las postrimerías y los temas macabros son paralelas al *Ars Moriendi* y representaron el cuerpo humano en descomposición y corrupción, menos presente en los siglos XIV y XV y con mayor presencia en el XVII y el XVIII, apuntando esencialmente a la vanidad de la vida terrestre.

¹⁹³ Ariès, *El hombre ante la muerte*, 124.

2.1.3. OTRAS FUENTES

En Europa, otras fuentes también dan testimonio sobre la existencia de actitudes ante la muerte. Las actas de Congregaciones en donde se señala que le dieron sepultura a enfermos, pobres y abandonados explica una intención caritativa por brindar una cristiana sepultura a aquellos más desprotegidos. Por otro lado, una fuente que rige la vida civil y religiosa como los sínodos realizados, sobre los cuales se pueden consultar los del siglo XV en adelante, dan testimonio de las disposiciones locales de los obispos en materia sobre la muerte. Así mismo, los sermones impartidos por los sacerdotes en el púlpito recuperados en opúsculos sueltos o en conjunto para guiar las meditaciones de los devotos que sabían leer y buscaban inspiración en discursos edificantes. También distintas plegarias que pasaron de generación en generación y epitafios inscritos en las tumbas. De esta manera, se conoce que la muerte tocó el ámbito social y cultural de muchas comunidades y proliferó su heterogénea interpretación a partir de la iconografía (miniaturas, esculturas fúnebres, vitrales y pintura), ceremoniales, sermonarias, manuscritos que relataron las ceremonias y vidas ejemplares, en algunos casos de familias reales, cortesanos, arzobispos, entre otros. A partir de Trento y su afán de difundir la doctrina católica aumentaron devocionarios, catecismos, hagiografías y santorales, entre otros, los cuales permitieron recuperar una lectura sobre la muerte.

Hasta este punto, se reconocen fuentes que pueden organizarse como testimonio efectivo de la existencia de una mentalidad sobre la muerte, las cuales leídas en conjunto permiten deducir que “a la antigua clericalización de la muerte sucede un intento de clericalización de la vida. Morir ya no es cuestión de unos instantes, sino de toda una vida entendida como preparación, como continuo acercamiento a la muerte, como una progresiva familiarización con ella que la hará, cuando llegue la hora, más tolerable y aceptada”¹⁹⁴, y esto no es otra cosa que el centro del discurso católico. Al respecto, es importante continuar con la observación del Concilio de Trento para concretar, desde la doctrina, el discurso oficial de la mentalidad que se estudia, elaborado ya no por una cultura popular sino por la institución católica, que ostentó una gran influencia en la cultura occidental.

¹⁹⁴ Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, 637.

2.2. EL CONCILIO DE TRENTO

En Europa, en el siglo XVI, se reconoce una alta injerencia de la Iglesia Católica en la vida y la muerte de los cristianos, siendo el concilio tridentino el que permitió el fortalecimiento y unificación del clero y la unidad de la doctrina del catolicismo. Se entiende entonces que “la Iglesia controla así los nacimientos, el matrimonio y la forma de vida, las creencias y los ritos, el último paso de la muerte; la Iglesia administra, en fin, la salvación, con la que premia a los que se han comportado de acuerdo con sus directrices”¹⁹⁵. Esta tradición religiosa que heredó el Nuevo Reino de Granada estuvo influenciada por un carácter reformista católico y una vocación de salvación. Si bien la Reforma Protestante negó la existencia del purgatorio, la Iglesia Católica lo confirmó en el Concilio de Trento y buscó tener el máximo control para proclamar dicha existencia valiéndose de la imprenta y otros mecanismos de divulgación. Además, se potencializaron las misas, fundaciones, cofradías y devoción a las ánimas benditas. La muerte se constituyó entonces en un elemento importante de confrontación entre católicos y protestantes¹⁹⁶. A los primeros les sirvió para establecer un control social y religioso con el constante recordatorio de la mortalidad del ser humano. Al respecto, los comentaristas más notables del concilio tridentino no dudan en afirmar que la Iglesia quedó fortalecida en su doctrina y en la influencia sobre la sociedad, “una Iglesia nuevamente ligada al poder temporal, que pudo confundir así sus fines políticos con los religiosos”¹⁹⁷.

De esta forma, “el concilio consolidó las prerrogativas del clero, único que podía dispensar los sacramentos y, en consecuencia, su control sobre la muerte”¹⁹⁸. Acrecentó entonces un orden jerárquico, garante de una conservación de las estructuras sociales, con la que intervino a través de un especialista para mediar los últimos instantes de vida, indispensable para acompañar la buena muerte, especialmente en sus últimos momentos en las que el diablo buscaba quedarse con el alma del moribundo. Por otro lado, el Concilio de Trento también estableció el sacramento de la Extremaunción como último sacramento conducente a la vida verdadera y el reconocimiento del purgatorio como estado, sin que se le definiera

¹⁹⁵ Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, 101.

¹⁹⁶ La Reforma Protestante denunció las indulgencias, suprimió el día de los muertos junto con los sufragios y negó la existencia del purgatorio.

¹⁹⁷ Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, 313.

¹⁹⁸ Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, 314.

un lugar concreto u otras características particulares¹⁹⁹. Al respecto Le Goff señalaría que su localización y lo que en él acontecía no fueron definidas por la Iglesia, quedando como opinión libre, y a razón de ello resultó la variedad de iconografía e imaginarios surgidos. El gran resultado del concilio en materia de acompañar una buena muerte es que “no se podía salir de este mundo con garantías de salvación sin contar con la Iglesia; ella era quien otorgaba el lugar sagrado de descanso y quien orquestaba los medios para superar la prueba del purgatorio”²⁰⁰.

En consecuencia una mirada aguda sobre el concilio tridentino puede señalar que:

...la pastoral de la Iglesia se hizo más combativa a partir de Trento y para este combate se valió del púlpito, la imprenta y el arte. Como ya indicara Emile Mâle al estudiar los monumentos fúnebres romanos, es detectable un cambio que coincide con la difusión de las directrices de Trento. El arte ensalza lo que el protestantismo ataca: la Virgen, los santos, el papado, las imágenes, los sacramentos, las obras de misericordia y la oración por los difuntos; celebra el martirio, convierte el éxtasis en la más alta cima de la vida cristiana y sitúa al creyente frente a la muerte, en forma de calavera o esqueleto, para enseñarle a no temerla o –podría objetarse– para enseñarle a temerla. Una vez más la muerte es un instrumento al servicio de unos fines espirituales pero también de otros muy imbricados en la vida terrena. Macabra, omnipresente, moralizante, recubierta de gran aparato y ceremonial. Así es la muerte barroca²⁰¹.

Puesto de presente el marco de las interpretaciones culturales más populares con las que inició Ariès en su obra, en contraste con una doctrina sólida de la Iglesia Católica, se observa un amplio conjunto de referentes sobre los imaginarios abordados en donde lo popular y lo dogmático desencadenaron un fenómeno de relaciones sociales con intereses, valores y costumbres que se van configurando como comunes y comenzaron a sostenerse a partir de un hecho religioso que permeó la esfera individual y colectiva de las sociedades en donde se fue instalando.

2.3. VENCRIENDO EL TEMOR A LA MUERTE

Si bien la cultura occidental transitó por múltiples asociaciones de la muerte con el pecado, el castigo divino y el hechizo, se fue consolidando una perspectiva de resignación frente al buen morir. Este ejercicio buscó consolar al moribundo con el fin de alentarlo a una muerte tranquila custodiado de “consolación, doctrina, consejo y compañía”²⁰², dando ocasión al

¹⁹⁹ Cfr. Sesión XIV del Concilio Ecuménico de Trento.

²⁰⁰ Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, 635.

²⁰¹ Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, 317.

²⁰² Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, 150.

arrepentimiento y a la penitencia, garantes de una salvación posterior, acompañados por la mediación del sacerdote y los últimos sacramentos del cristiano. En contraste, se fue consolidando el temor de no aprovechar los anteriores elementos al acontecer una muerte horrible, arrebatada o súbita (imprevista). La muerte repentina comenzó a cargarse de infamia y vergüenza, por la razón de sorprender al difunto, de no haber domado ese último momento, asociado al castigo y al desprestigio, “era la muerte fea y villana, daba miedo, parecía cosa extraña y monstruosa de la que no se osaba hablar”²⁰³. Así también, gozaba de esta condición la muerte clandestina y no acompañada. Ahora bien, el cristianismo contrarrestó las interpretaciones anteriores atribuyendo el hecho de la muerte inesperada a la voluntad de Dios, no obstante, la creencia popular de la ruindad de esta muerte siguió surtiéndola de malos comentarios, incluso hasta el siglo XVII.

La línea fundamental de adoctrinamiento cristiano consistió en vivir bien para morir bien, es decir, una vida de buen comportamiento, alejada del pecado, que pudiera asegurar una muerte serena para ampliar las posibilidades de obtener una salvación eterna. Señala así Martínez Gil:

Se había producido así la desdramatización del momento de la muerte o, al menos, la relativización de su trascendentalidad. La importancia de la forma de morir cedía paso a la forma de vivir; la clericalización de la muerte se quería completar con la clericalización de la vida. No en vano se trataba de convertir a ésta en un continuo *memento mori*²⁰⁴.

Por otro lado, señala Ariès que el temor a la condenación aumentaba y se volvía cada vez más amenazador. Al respecto, las concepciones sobre la muerte “descubrieron y desarrollaron medios para prevenirla con la esperanza de hacer más flexible la misericordia divina, también después de la muerte”²⁰⁵.

La nueva orden de los jesuitas fundada en 1540 procuró al respecto garantizar una buena vida a través del ejercicio diario del examen de conciencia, invitando a los devotos a realizarlo en la mañana y en la noche. Por lo anterior, el ejercicio diario del examen de conciencia se fue cargando de garantías para conseguir una buena muerte. Así, una transformación como la de cambiar de significado, la muerte sin preparación contenía un carácter neutro y sin señalamientos.

²⁰³ Ariès, *El hombre ante la muerte*, 21.

²⁰⁴ Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, 157.

²⁰⁵ Ariès, *El hombre ante la muerte*, 173.

Implorar una buena muerte y ejercitarse en vida para conseguirla se popularizó en múltiples fórmulas devocionales, en efecto, “éste es el mayor bien, y la suma dicha que se ha de pretender en esta vida, una buena muerte, la cual es morir en la gracia de Dios”²⁰⁶. Se espera, entonces, una muerte normal y apacible en el lecho del yaciente, luego de preparar el alma para ser recibida en el otro mundo, desprendida de todo lo terrenal. Se entendió así, “una muerte en la cama, preparada conscientemente mediante la oración, la recepción de los sacramentos, la redacción del testamento y la asistencia de un sacerdote”²⁰⁷. Al respecto, se presentaron así la muerte de los santos más representativos de la Reforma Católica, alejada de la norma del martirio, conmoviendo a los feligreses a comprender que “la buena muerte por antonomasia es una muerte más cotidiana y accesible, menos heroica pero más serena y tranquilizadora. A buena vida, buena muerte; a buena muerte, salvación segura”²⁰⁸. Por lo anterior, fue común presentar la muerte de la virgen María y San José, siendo la de este último un gran prototipo de la buena muerte. La iconografía lo presenta así con un aire tranquilo, acompañado normalmente de Jesús y María, en otros casos de Dios y el Espíritu Santo. Conforme a lo anterior, la buena muerte se presentó homogéneamente “en un triunfo que momentáneamente borra las fronteras de lo material y lo espiritual”²⁰⁹.

Ariès rescata en su investigación que el buen vivir generó un pequeño giro en la comprensión hacia lo ultraterrestre y aunque se reforzaba la idea de vivir en trance de muerte “se traza un ideal de vida plena que el miedo al más allá ya no amenaza”²¹⁰. Ahora, en lo que respecta a la Congregación de la Buena Muerte, el compromiso con la buena vida se materializó en el interior de sus asociados, atestiguándose en un artículo escrito en la Revista El Mensajero en donde se consignó lo siguiente: “Honor y dicha es pertenecer a esta Congregación, porque en su seno amolda el verdadero cristiano sus costumbres, sus máximas y su vida”²¹¹.

Por todo lo anterior, se consolidó el discurso de la buena muerte para brindar al cristiano y a las congregadas la tranquilidad ante el hecho inevitable de perder la vida y creó unas

²⁰⁶ Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, 171.

²⁰⁷ Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, 181.

²⁰⁸ Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, 172.

²⁰⁹ Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, 178.

²¹⁰ Ariès, *El hombre ante la muerte*, 148.

²¹¹ Un Congregante de San José, «Congregación de San José», *El Mensajero* [Bogotá], julio, 1894, 265.

expectativas ultraterrenas, que en vida condicionaron un comportamiento virtuoso. Llegada la muerte, el difunto continuó edificando a los que le sobrevivían por el valor y la resignación manifestada. Así mismo, las mentalidades dan cuenta no sólo de lo que podrían hacer los vivos por los muertos, sino el ejercicio realizado por el yaciente, junto con la acumulación de indulgencias, misas, preces de intercesión, fundaciones, entre otras. Al respecto, los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola fueron una oportunidad para ponerse de cara a la fragilidad humana a través de la sugestión y del empleo de los sentidos para contemplar la vida y la muerte del mismo ejercitante. Estos Ejercicios Espirituales buscaron educar el pensamiento y la imaginación para abordar la muerte “en pretexto para una meditación metafísica sobre la fragilidad de la vida, a fin de no ceder a sus ilusiones”²¹², potenciando así, la muerte como un medio de vivir mejor. Igualmente, los Ejercicios de San Ignacio promovieron una asociación de feligreses al servicio del tránsito hacia la buena muerte, como modelo de piedad en la que no mediaba el oficio, su papel en la sociedad u otra condición, sino la libre asociación y la voluntad del interesado, en ésta no sólo podía ejercitarse en una buena vida y compartirla con los demás miembros sino también asegurar las plegarias de la congregación y los servicios correspondientes para el descanso de su alma²¹³.

Estos últimos elementos contrarrestaron la actitud inicial del temor ante la muerte y marcaron el tránsito desde una resignación negativa hacia una aceptación adornada por el gozo y la expectativa ante la muerte, en el que el máximo exponente de los nuevos valores ante la muerte es San José.

2.3.1. SAN JOSÉ Y LA BUENA MUERTE – SU INTERPRETACIÓN

Tal como se señaló en el capítulo anterior, el esposo de María y padre putativo de Jesús, se convirtió en el ideal de buena muerte. Al revisar la iconografía alrededor de su fallecimiento se entiende el por qué y sin duda es aquello a lo que el devoto aspiraría: una muerte serena, carente de dolor, sin tentaciones, acompañado por sus seres más queridos y

²¹² Ariès, *El hombre ante la muerte*, 335.

²¹³ Al consultar las Constituciones de la Compañía de Jesús, en el capítulo IV de la Sexta Parte Principal, se lee allí la instrucción a los jesuitas de acompañar a los miembros de su orden en el trance de muerte con oraciones, sufragios y la asistencia conveniente, antes y después de la muerte. Teniendo en cuenta lo anterior, se puede reconocer que haber promovido la ayuda para bien morir entre los feligreses es una extensión del llamado original a los jesuitas, manifestado en el documento que rige la orden religiosa.

finalmente aceptado por Dios Padre. En efecto, el *Flos Sanctorum* señala que Jesús “le cerró los ojos, y mandó a muchos ángeles llevasen su bendita alma al seno de Abraham, donde dio alegre nueva a todos los Santos Patriarcas, y Profetas que allí estaban de su breve Redención”²¹⁴. En consecuencia, su veneración “en la hora de la muerte pretendía así recibir de este santo algunos de los dones que él había gozado en la suya”²¹⁵.

Desde la segunda mitad del siglo XVI se conoce la devoción a San José por parte de santa Teresa, la composición de excelencias y muerte del gloriosísimo patriarca y esposo de nuestra señora San Joseph escrito por José de Valdivieso en Toledo, sus apariciones en el siglo XVII y XVIII en las *Ars Moriendi*, igualmente, por el alto número de altares, capillas y cofradías dedicadas a su nombre.

2.4. LA MUERTE EN LA REFORMA CATÓLICA

En consonancia con los alcances del Concilio de Trento, la pastoral de la reforma de la Iglesia Católica hizo uso constante a la memoria de la muerte, sirviéndose de “las artes plásticas, el teatro, la letra impresa e incluso ejercicios de imaginación”²¹⁶, en el siglo XVII. Ahora bien, esta pastoral no se hizo por imposición cultural sino por un hecho que acompañó el devenir de las poblaciones europeas a partir de la mortalidad infantil, la baja expectativa de vida, las carestías y pestes que sobrevinieron en Europa. La muerte acompañó así, a la vida familiar de muchos hombres y mujeres, sin que fuera una figura abstracta, sino real, presente en la sociedad, así, señala Martínez Gil que

A esta familiaridad forzada sumó la Iglesia la conversión de la muerte en una de las piedras angulares de su discurso. Convenía prepararse para morir, meditar y anticipar la propia muerte con la imaginación, y también contemplar la muerte. El arte de la Contrarreforma no sólo difunde por doquier la figura estereotipada del esqueleto, sino que se complace en representar las buenas muertes de los santos y otros mucho más realistas. Se redescubren los martirios y Caravaggio marca un hito con su Muerte de la Virgen. Pero no sólo es válida la muerte figurada. Junto a todo lo que recuerda la muerte propia, es importante la contemplación de la muerte de otro por cuanto suele estar dotada de la más eficaz ejemplaridad. La muerte barroca es un espectáculo; es por eso mismo una muerte pública²¹⁷.

²¹⁴ Alonso de Villegas, *Flos Sanctorum. Vida y hechos de Jesucristo, Dios y Señor Nuestro, de que reza la Iglesia Católica* (Barcelona: 1787), 254.

²¹⁵ Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, 273.

²¹⁶ Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, 323.

²¹⁷ Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, 324.

Quizá al señalar esta nueva perspectiva de la muerte pública, poco recomendada en el siglo XVI, pues sobre esta se recomendó en las *Ars Moriendi*, fuera privada, íntima y acompañada de familiares, amigos o devotos para acompañar al moribundo. No obstante, la novedad no es una gran ruptura, pues la comprensión de la muerte barroca adoptó elementos de las épocas que la preceden, sólo que ahora con mayor libertad y propósito catequético para perpetuar un discurso moralizante y colectivo sobre la muerte. Sigue entonces una perspectiva de una larga duración con atisbos de pequeñas revoluciones²¹⁸.

La muerte procura, sin embargo, no desviarse hacia una comprensión pagana sino sujeta a la ortodoxia católica, en consecuencia, la muerte es una mensajera de Dios y actúa conforme a la voluntad divina, que en el plano terrenal es “la muerte, pues, poder terrible y disuasorio, al servicio de Dios, de la religión y de la conservación del orden dentro de cada uno de los estados que componen la sociedad”²¹⁹.

2.5. EL PURGATORIO

Tal como se ha venido nombrando en los títulos anteriores, el purgatorio tiene un lugar relevante en la comprensión de la muerte. Para investigar su surgimiento se acude al trabajo realizado por Le Goff en el que se propone de manera clara y precisa exponer “la formación secular de este tercer lugar a partir del antiguo judeo-cristianismo, mostrar su nacimiento al tiempo de la expansión del Occidente medieval en la segunda mitad del siglo XII, y su rápido éxito en el curso del siglo siguiente²²⁰.

Conforme a lo anterior, Le Goff expone el desarrollo histórico del purgatorio, no sin antes despertar el interés al señalar que el tema sobre “el más allá es uno de los grandes horizontes de las religiones y las sociedades²²¹” y no es exclusivo de la religión cristiana. Así, al concentrarse en este tercer lugar recupera algunas modificaciones significativas en

²¹⁸ Estas pequeñas revoluciones a las que aludo son a las caracterizaciones de la muerte barroca con imaginarios asociados a Eros y Thanatos, la muerte con guadaña, la vida como una farsa y la muerte como un sueño, *memento mori*. Así mismo, se reconoce que reverdeció la literatura del renacimiento sobre las postrimerías, lo macabro a través del barroco español. También en la literatura se dio un cambio que partió desde las *Ars Moriendi*, hacia las artes de bien vivir y de bien morir, para devenir en arte de ayudar a bien morir. Esta última transformación estuvo influenciada por el Concilio de Trento para asegurar como protagonista al religioso junto al lecho de muerte, acompañando al moribundo, escuchando la confesión y proporcionando el viático y la unción.

²¹⁹ Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, 327-328.

²²⁰ Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, 9.

²²¹ Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, 9.

lo que respecta a las categorías de lo espacial y lo temporal, las cuales influyeron en la forma de pensar y vivir de la sociedad medieval. De esta forma, el autor señala que “cambiar la geografía del más allá, y por tanto del universo, modificar el tiempo de después de la vida, y por tanto la articulación entre el tiempo terreno, histórico, y el tiempo escatológico, entre el tiempo de la existencia y el de la espera, equivale a operar una lenta pero esencial revolución mental²²²”. Ahora bien, en esta lenta revolución el autor afirma la existencia de modificaciones profundas, que adquieren su condición de posibilidad, al impregnar la idea de purgatorio de un espacio físico, de fortalecer las categorías de inmortalidad y resurrección, de concentrar el imaginario respecto a la purificación y constituir una solidaridad entre los vivos y los muertos.

En su obra Le Goff expone los elementos previos que logra rastrear en las antiguas religiones y narra en el texto las visiones antiguas sobre el más allá de la India, Irán, Egipto, Grecia, Roma, Babilonia, así mismo, la religión judía y posteriormente la judeo-cristiana con el deseo de demostrar que “el purgatorio no fue engendrado automáticamente por una serie de creencias e imágenes –aunque se tratase de una serie diacrónica–, sino que es el resultado de una historia en que se mezclan la necesidad y los azares²²³”.

Para Le Goff la fundación del purgatorio desde la visión de los teólogos griegos y los latinos, asentó una paradoja entre ambas visiones, a tal punto que una de ellas devino en herejía posteriormente, vista por su contraparte. Ahora, entre el siglo VII d.C. con los aportes de Gregorio Magno hasta el siglo XII no se avizoraron mayores progresos teológicos, aunque en contraste las visiones y los viajes imaginarios al más allá se concebían como un espacio en el que ardía el fuego purgatorio y las relaciones se estrechaban entre los vivos y los muertos²²⁴. Así, Le Goff da cuenta de la mentalidad que pre-configuró poco a poco la noción del purgatorio, desde lo que llamó visiones heterogéneas, con el propósito de evidenciar de que dicho nacimiento no surgió de un desarrollo genealógico, sino más bien de procesos más arraigados a la cultura que respondieron a contextos particulares como España, Irlanda, Galia, Germania, Gran Bretaña, entre otros. Ahora bien, sin que aún se defina el nacimiento del purgatorio el autor

²²² Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, 10.

²²³ Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, 30.

²²⁴ Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, 114.

destaca un precedente, sobre el cual afirmó que “el período carolingio en su más amplio sentido es también el momento de un gran renacimiento litúrgico²²⁵” que facilitó algunas transformaciones en la liturgia de difuntos “ligadas a nuevas concepciones del más allá y de la suerte de las almas de los muertos²²⁶” como el *refrigerium*, la petición para una espera tranquila, sufragios y misas por los difuntos. En consecuencia, el contenido señalado hasta el momento permite reconocer una preconfiguración sobre la existencia de un lugar (o espacio) que aún no se nombra como purgatorio y que comenzó a transformar la práctica litúrgica, la cultura, y el vínculo entre vivos y muertos.

Avanzando en su investigación, Le Goff estableció el nacimiento del purgatorio, específicamente en el desarrollo del siglo XII, en un contexto donde la esclavitud había desaparecido, el sistema señorial se desplegaba y la población de la cristiandad latina se duplicaba²²⁷. Ahora bien, con el desarrollo urbano ligado en la explotación agrícola, se dio una renovación del comercio y aconteció el surgimiento de las clases medias y libres. Por lo anterior, Le Goff infiere que ante los anteriores cambios se requirió una nueva normatividad para una sociedad dividida en tres órdenes: el clero, los nobles y el pueblo. Además, es consciente el autor de que en el siglo XII se presentó una expansión geográfica e ideológica, a partir de las cruzadas, la renovación monástica y el surgimiento de la *escolástica*. Así, el purgatorio resultó ser una conquista del siglo XII y en palabras del investigador “un elemento de esta expansión en lo imaginario social, en la geografía del más allá, [y] en la certidumbre religiosa²²⁸”.

Al fijar el nacimiento del purgatorio en el siglo XII se puede encontrar la indagación que realiza el autor sobre la lógica del purgatorio, sistemáticamente desde una perspectiva teológica con la cual se contrastan la redención y el desenvolvimiento de concepciones como el pecado y la penitencia. Ahora, al recuperar la concepción del purgatorio anclada a realidades geográficas de nuestro planeta, expuso en su investigación cómo el purgatorio influyó en la conformación de una nueva sociedad, una sociedad con intermedios y nuevas transiciones. Le Goff afirma que la reforma gregoriana superó la retórica del dualismo y bajo el papado de Inocencio III se establecieron tres iglesias y tres ejércitos (el de Dios, el

²²⁵ Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, 115.

²²⁶ Cfr. Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, 115, 142 y ss.

²²⁷ Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, 152.

²²⁸ Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, 153.

de aquellos que se encuentran en el purgatorio y el de Zabulón), con lo que apareció una nueva comprensión de justicia y salvación, pecado y penitencia, tiempo y espacio, juicio individual y el juicio final de la resurrección desde el imaginario del más allá.

En el siglo XIII el purgatorio se reconoció como lugar específico, con temporalidad propia y se incorporó en la predicación, en la enseñanza cotidiana, en la literatura vernácula y la acción pastoral, lo cual desencadenó en una importancia mayor del tiempo que precede a la muerte y se establecieron comportamientos condicionantes de poder y control colectivos, marcados por los vínculos desplegados entre los vivos y los muertos.

Concluye el autor que el purgatorio en la sociedad cristiana no ha desaparecido y su devoción se legitima a través del sermón, el escrito, el libro y la imagen (como el grabado, la miniatura, el fresco, la arquitectura, la escultura, entre otros), con gran auge entre los siglos XV y XIX. Se marcó entonces una transición en la que si en el siglo XIII el purgatorio “sólo había dado lugar a formas limitadas de espiritualidad”²²⁹, ya a partir del siglo XIV el purgatorio alcanzó un lugar recurrente en la mística cristiana y en el campo dogmático, donde también repercutió en la práctica de los fieles a través, de las misas para los difuntos, el establecimiento de asociaciones y cofradías dedicadas a las almas del purgatorio y la venta de indulgencias²³⁰.

Le Goff logró exponer el purgatorio como intermedio entre el paraíso y el infierno, sirviéndose de fuentes primarias que dieron cuenta de aquel lugar de expiación y examinó su contenido, recorriendo un vasto número de autores, pensadores e intelectuales que tomaron parte en el debate sobre el purgatorio. La obra de Le Goff resultó pertinente porque permitió demostrar cómo la mentalidad se nutrió de distintas representaciones e imaginarios y, a partir de ello, desarrolló un sistema que partió de lo imaginativo y legitimó un vínculo con “las estructuras de poder, clase y control”²³¹. En lo anterior aporta significativamente *El nacimiento del purgatorio* y en la presentación de las relaciones entre los cambios sociales y la comprensión del imaginario del más allá, que devino en unas funciones ideológicas permeadas por las concepciones de dolor y esperanza, como contraparte.

²²⁹ Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, 412.

²³⁰ Natalie Zemon, «Finales Felices», *Historias*, n.º36, (oct. 1995 – mar. 1996): 156.

²³¹ Zemon, «Finales Felices», 157.

2.6. COMPRENSIÓN DE LA MUERTE EN NUESTRO TERRITORIO

En el desarrollo de los siglos XVI al XVIII se pueden reconocer múltiples creencias y prácticas alrededor de la muerte en el Nuevo Reino de Granada y posteriormente la República Colombiana. Las cosmovisiones étnicas se fueron confluyendo con la mentalidad de la cristiandad europea, aconteciendo que “España fue el vehículo encargado de trasladar las normas para dar paso a las condiciones de occidentalización”²³², formalizando un encuentro cultural heterogéneo en el que se mezclaron los grupos indígenas del territorio, africanos, colonizadores, criollos y demás habitantes. Al respecto es oportuno abordar la concepción teológica de la muerte a partir de su difusión popular y también especializada.

Vargas y Cogollos realizaron una investigación sobre la muerte para los españoles que residieron en el Nuevo Mundo. Al respecto, su aporte consistió en identificar las principales fuentes que nutrieron el imaginario sobre la muerte desde el pensamiento de la Iglesia Católica. En consecuencia destacaron 3 núcleos fundamentales: el primero El Catecismo para los párrocos, publicado por Pío V conforme a los lineamientos del Concilio de Trento; el segundo, los discursos de teólogos y tratadistas como Iván Eusebio Nieremberg, Miguel de Meca Bobadilla y Juan de Palafox y Mendoza; el tercero, sermones del arzobispo de Santafé de Bogotá Juan de Arguinao y los catecismos de Jerónimo Martínez de Ripalda, Gaspar de Astete y Luis Zapata de Cárdenes, este último quien publicó el Primer Catecismo en Santafé de Bogotá. Lo anterior presenta un primer hecho y es el de reconocer la literatura que circuló y fue escrito en el Nuevo Reino de Granada, dejando ver la influencia de la España peninsular sobre sus territorios colonizados. Así, Vargas y Cogollos constataron sobre la muerte en la anterior literatura lo siguiente:

...un ánimo por describirla, por hacerla entender de sus lectores desde la óptica cristiana, y por tratar de generar un clima de optimismo y de expectativas positivas ante un evento desconocido, que inquietaba y que generaba temor entre los individuos (...) [para] acercar más a los individuos con los principios expuestos por el catolicismo y hacerlos partícipes de los mismos²³³.

Los textos producidos en España insistieron en la constante reflexión sobre la muerte, el infierno, el juicio y la gloria, instruyendo al devoto sobre el destino del alma y exponiendo

²³² Montero Alarcón, *Muerte Barroca. Retrato de Monjas Coronadas*, 7.

²³³ Vargas y Cogollos, «La teología de la muerte», 118-119.

los motivos necesarios para prepararse ante la muerte y comprenderla como un destino favorable. Esta comprensión generalizó un imaginario en el que

El morir no debe ser sinónimo de temor ni de angustia; por el contrario, morir significa la posibilidad de esa ‘nueva vida’, de liberación definitiva del pecado y de entrar a gozar de la presencia divina. Al creyente se le muestran los caminos y los medios para lograrlo, se le enseña sobre lo que será su futuro después de su muerte y se le motiva a acogerse a los preceptos dictados y ejercidos por parte del representante de Dios, la Iglesia²³⁴.

El terror y el horror fueron transformados por una concepción de esperanza, a partir de una buena muerte, la cual inauguró el tránsito hacia una vida mejor. Vargas y Cogollos señalan al respecto que los teólogos que influenciaron el imaginario sobre la muerte en el Nuevo Reino de Granada relacionaron ésta “con el bien, con la dicha y con el bienestar”²³⁵, especialmente, por el descanso eterno posterior y el encuentro con Dios. Ahora, la garantía del gozo de una buena muerte devino en el aprendizaje durante la vida a morir bien.

Díaz Cárdenas, por otro lado, nos señala que ya en el siglo XVI se evidenció la fundación de las capellanías de misas con el ánimo de establecer “una fundación piadosa por medio de la cual se podía dejar pago con bienes o dineros un número determinado de misas en pro de la salvación del alma, o apoyar de manera general diversas obras pías”²³⁶. Así mismo, las cofradías asistieron espiritual y materialmente a sus miembros, ahora, dependiendo de los bienes poseídos por estas asociaciones se apoyaron instituciones benéficas como iglesias, conventos, colegios, hospitales, entre otros. Un tercer elemento fueron las obras pías que mediante la donación de un capital se destinaba a apoyar a los más desprotegidos y desamparados, entre ellos los moribundos sin familia, y también “el financiamiento de fiestas y ceremonias, el suministro de velas, aceite y flores, o la propagación del culto a un santo o a la advocación a la virgen”²³⁷. Los anteriores esfuerzos jugaron un papel importante en la representación frente a la muerte en la sociedad, especialmente al agrupar a los hombres y mujeres para entrenarlos en el buen morir, aliviar el alma de los yacientes y solidificar el vínculo entre los vivos y los muertos.

Se identificó que, en Santafé, la Iglesia fue sin duda quien medió en el tránsito hacia un bienaventurado más allá, en donde la catequesis y el estímulo para realizar el testamento –

²³⁴ Vargas y Cogollos, «La teología de la muerte», 124.

²³⁵ Vargas y Cogollos, «La teología de la muerte», 125.

²³⁶ Díaz Cárdenas, *Testamentos, muerte y salvación*, 88.

²³⁷ Díaz Cárdenas, *Testamentos, muerte y salvación*, 89.

legado de la producción medieval europea- debía procurar un bienestar individual de los fieles, exhortándolos a responsabilizarse de su futuro, tanto en lo que correspondía a su cuerpo como a su alma.

Así mismo, se constató que en Santafé en el siglo XVII abundó la utilización del testamento para señalar en él el deseo del yaciente capitalino para establecer capellanías, obras pías, misas, entre otras indulgencias –para felicidad del cristiano y con el ánimo de reducir su paso por el purgatorio- siendo la Iglesia quien promovió su uso y escritura a través del Concilio de Trento, los catecismos que circularon y la Suma de Teología Moral y Canónica de Fray Henrique de Villalobos. De allí se desprende la tendencia a reconocer la influencia de la Iglesia no sólo en el ámbito religioso sino también social y cultural. Recordemos que sobre este aspecto ya se habló en el panorama europeo al mencionar el deseo de la Iglesia por secularizar la vida ordinaria a través de una buena vida, a través de los sacerdotes, religiosos, la producción escrita como catecismos y las misas. La suma teológica de Villalobos da cuenta de que para el siglo XVII testaban los hombres mayores de 24 años, las mujeres mayores de 12, diestros, sin ningún defecto físico, libres, con rentas y sin votos religiosos, criollos e indígenas. Así mismo, la fórmula empleada coincide con las usadas en Europa. Al respecto, Díaz Cárdenas argumenta que:

...puede afirmarse que desde la visión teológica sobre la muerte y las connotaciones del alma, del purgatorio, se convalidan forman o mecanismos para que los fieles puedan, a través de sus posesiones, bienes materiales y formalizados, alcanzar bienes espirituales. La Capellanía de misas y el testamento legalizan las peticiones de los feligreses hechas por su alma, y demuestran, mediante documento público, el apoyo y la confianza que tienen con la Iglesia como institución regulativa. La escritura del testamento y la fundación de Capellanías de misas, permite también comprobar una posición social privilegiada, pues para testar se necesitan bienes para heredar, y para fundar una Capellanía aún más, puesto que ésta representa el pago anticipado de misas²³⁸.

Así mismo, la profunda creencia en el purgatorio movió a los feligreses a prepararse en vida, para acumular suficientes indulgencias y asegurar oraciones después de la muerte para reducir el tiempo en el purgatorio. En Santafé, como en Europa, los cristianos no dejaron de orar por sus difuntos. Al respecto, Díaz Cárdenas confirma que “la Iglesia Católica desde el siglo XVI estableció para los fieles santafereños, como posibilidad de salvación, la fundación de Capellanías, buscando disminuir las penas de las almas sufridas en el

²³⁸ Díaz Cárdenas, *Testamentos, muerte y salvación*, 111.

purgatorio mediante oraciones y misas hechas por los vivos”²³⁹. En su investigación recuperó una fuente valiosa, *La Explicación a la Bula de los Difuntos* del Doctor Martín Carrillo, el cual circuló en Santafé y en él se exaltó el valor de las oraciones hechas por los vivos a favor de los difuntos. Lo anterior, amalgama no sólo una actitud expectante ante la muerte sino un conjunto de esperanza, enmienda e intercambio de los pecados cometidos. Para este amalgamamiento, no sólo se recurrió a una fuerte inversión económica para repartir entre fundaciones devotas y oraciones en beneficio del alma. En consecuencia, Díaz Cárdenas arguye que las anteriores prácticas y creencias se sustentaron “en una profunda y constante preparación ante la muerte, expresada en la conciencia religiosa que reflejan las mentalidades y voluntades de los testadores santafereños”²⁴⁰.

Las capellanías, las indulgencias, los testamentos, las misas y las oraciones desarrollaron los móviles propicios para ahondar en un imaginario sobre la muerte en el Nuevo Reino de Granada, justificados a partir de discursos, catecismos y devocionarios, ceñidos al Concilio de Trento, que desde los siglos XVI y XVII

...testadores, de clases sociales y razas diferentes, criollos, europeos e indígenas comparten una misma mentalidad religiosa que configura una representación contundente frente a la muerte. Representación articulada en torno a la dualidad entre cuerpo y alma, a la constitución del purgatorio como lugar intermedio, a la organización expresa del rito mortuario, a la legalización de un testamento que garantice la materialización del difunto testador-fundador de una Capellanía y al cumplimiento de la voluntad del difunto por parte de los vivos (...) Desarrollo que estuvo profundamente perfilado por la Iglesia Católica y las actividades rituales, mecanismos de evangelización e instituciones religiosas promovidas por la misma; que fueron permeando y definiendo las mentalidades y comportamientos cotidianos de los santafereños²⁴¹.

Se ha demostrado entonces, una influencia europea en la capital colombiana en cuanto a las expresiones de fe y devoción que denotaron un imaginario sobre la muerte y una preocupación por la buena muerte, partiendo de la creencia en la otra vida y la esperanza de la eternidad; aceptando la propuesta de la Iglesia Católica para intervenir en el ejercicio de una buena vida y el pago anticipado por la salvación de su alma a través de Capellanías de misas, cofradías y obras pías.

²³⁹ Díaz Cárdenas, *Testamentos, muerte y salvación*, 133.

²⁴⁰ Díaz Cárdenas, *Testamentos, muerte y salvación*, 136.

²⁴¹ Díaz Cárdenas, *Testamentos, muerte y salvación*, 164-165.

Otra materialización sobre la mentalidad de la muerte en Colombia se plasmó a través de la obra pictórica a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, con los retratos de las monjas coronadas. Estos retratos dejaron ver la creencia de las religiosas de que su muerte era el punto culmen de su vida conventual y el encuentro definitivo con Cristo, el cual celebraron con la respectiva coronación de la religiosa. Así, “las coronas, que llevan las monjas en sus cabezas, eran símbolo de la victoria por un tránsito gozoso a la gloria eterna, reservada solo a las almas justas”²⁴². Ahora, si para ellas y sus comunidades se gestó un imaginario de virtud alrededor de esta práctica, dichos retratos también les enseñaron a los devotos un modelo de vida a imitar ya que estas obras junto con su hagiografía eran ejemplos de virtud para la sociedad.



Imagen 5. Sor Teresa Juliana de Jesús (Concepcionista). Anónimo. Ca. 1820. Óleo sobre tela. Colección del Banco de la República. Imagen extraída de: Alma Montero Alarcón, *Muerte Barroca. Retrato de Monjas Coronadas*, 31

Paralelo a estos retratos de las Monjas Coronadas también circularon en la capital del país otras obras en donde se evidencia la tradición europea que llegó a nuestro país y donde se catequizó sobre el combate espiritual del yaciente, la compañía fundamental del sacerdote y un teatro celestial que acompañaría el alma de quien ha tenido una buena muerte. También se muestra en contraste, la imagen de aquel que no se preparó para bien morir y su alma es disputada por el demonio. Estas dos obras que aquí se presentaron pudieron adornar un

²⁴² Montero Alarcón, *Muerte Barroca. Retrato de Monjas Coronadas*, 29.

convento, una capilla o la sala de un hogar cristiano y son muestra de los imaginarios que estuvieron presentes, en cuanto a aquellos más específicos de la Congregación de la Buena Muerte la capilla de San José es su máxima representación.



Imagen 6. La Muerte del Justo. Emiliano Villa. Ca. 1893. Óleo sobre lienzo. Colección del Banco de la República. Fotografía del cuadro original tomada por Darío Zuleta.



Imagen 7. La Muerte del Réprobo. Emiliano Villa. Ca. 1893. Óleo sobre lienzo. Colección del Banco de la República. Fotografía del cuadro original tomada por Darío Zuleta.

En conclusión, morir en Santafé en los siglos XVII - XIX, incluso, comenzado el siglo XX, era un acontecimiento esencialmente religioso y Jaramillo de Zuleta confirma en sus múltiples estudios que “la preocupación por el destino final del alma que acompañaba a la gente durante toda su vida, se hacía entonces más evidente y descendía con toda su carga moral sobre el ánimo del moribundo”²⁴³, quien se preparó para “arrepentirse de los pecados, asegurar con el mayor número de misas y rezos posibles, y con la intercesión de vírgenes y santos, la salvación del alma”²⁴⁴.

²⁴³ Pilar Jaramillo de Zuleta, «El Rostro Colonial de la Muerte. Testamentos, cortejos y enterramientos». *Revista Credencial Historia*. <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/noviembre2002/elrostro.htm> (consultado el 25 de abril de 2016).

²⁴⁴ Jaramillo de Zuleta, «El Rostro Colonial de la Muerte. Testamentos, cortejos y enterramientos».

CAPÍTULO III: DEVELANDO LAS PRÁCTICAS

En este tercer capítulo propongo abordar las prácticas que se realizaron en la Congregación de la Buena Muerte, señaladas en el primer capítulo que fueron promovidas por aquella institución. A diferencia de lo expuesto anteriormente, aquí se hará el análisis entre las prácticas estratégicas y las prácticas tácticas identificadas en los dos libros de actas de la congregación de señoras y señoritas con el propósito de confrontar la tensión entre la propuesta elaborada por la congregación, a través de sus representaciones, discursos e imaginarios y la forma en la que fueron recibidas por las devotas asistentes.

Tal como se presentó, el universo simbólico que orientó a la asociación que aquí se estudia, sus percepciones y el conjunto de significaciones quedaron plasmadas en posteriores “elaboraciones simbólicas que remiten a un conjunto de imágenes -no sólo gráficas, sino también retóricas, textuales, discursivas- que explican, nombran, cualifican e incorporan unos registros culturales específicos”²⁴⁵. Así, el imaginario sobre el cual se desarrollaron las prácticas y las representaciones que giraron alrededor de la Congregación para la Buena Muerte respondieron a la concepción judeocristiana que desde Europa llegó al continente americano. En consecuencia, junto a la doctrina cristiana fue acogida la mentalidad sobre la muerte que en ella se fue extendiendo y la preocupación por aprender a bien morir como garantía de la salvación eterna.

Pensar la muerte llevó a la humanidad a cavilar sobre aquello que acontecía fuera del plano material y que desencadenó múltiples imaginarios en la historia de la cristiandad y para contrarrestar las herejías la Iglesia a través de los concilios buscó presentar su doctrina, de modo que ésta quedara fija e inmóvil a través del tiempo. Una prueba de ello aconteció en el Concilio de Trento, en la sesión XXV, cuando se confirmó la existencia del purgatorio y que “las almas detenidas en él reciben alivio con los sufragios de los fieles y en especial con el aceptable sacrificio de la misa”²⁴⁶. Allí mismo, se exhortó para que se predicara este mensaje entre los fieles, razón de ello fue legítimo fundar la congregación en 1884, en el marco de una sociabilidad conservadora que prosperó, con el acompañamiento de los

²⁴⁵ Hering Torres y Pérez Benavides, «Apuntes introductorios para una historia cultural desde Colombia», 30.

²⁴⁶ Varios Autores, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento* (París: Librería de A. Bouret y Morel, 1847), 360.

jesuitas, quienes recuperaban su potencial apostólico y abanderaron una nueva forma de abordar las devociones religiosas.

Ahora bien, ¿fueron suficientes los imaginarios y las representaciones para mover a los devotos a participar en la Congregación de la Buena Muerte? Inicialmente los argumentos expuestos en los dos capítulos anteriores permitieron creer que cualquier hombre y mujer que participara fervorosamente de los escenarios expuestos sobre la muerte través de la imagen, la liturgia y la palabra se abalanzaron hacia el deseo de morir bien y, en consecuencia, ajustaron su conducta hacia una buena vida. Sin embargo, las cifras y la pomposidad con la que los manuales y fuentes oficiales de la congregación describen la observancia de sus fieles se deslegitiman con el comportamiento de las prácticas descritas en los libros de actas consultados.

3.1. ESTUDIO DE LAS PRÁCTICAS IDENTIFICADAS

A través de las fuentes documentales se han podido recuperar algunas prácticas de los congregantes, que dieron sentido a su religiosidad, detonando algunas prácticas personales y colectivas, hacia finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Su estudio permite establecer los “escenarios de producción, negociación, transacción y contestación de significados de redes y relaciones de poder mayores”²⁴⁷, que no sólo permearon el ámbito espiritual sino también social.

La práctica más sobresaliente giró en torno a la comunión general y una función vespertina, por separado, de cada una de las secciones²⁴⁸. Las señoras y señoritas el 19 de cada mes, los caballeros el domingo siguiente al 19 y las mujeres de clase obrera el segundo domingo, recibiendo además una función vespertina el cuarto domingo. Llama aquí la atención la asistencia a misa y la posterior comunión como necesidad principal para salvar las almas de cada devoto. Esta práctica resultó común en la mentalidad, a partir del siglo XIV cuando el purgatorio alcanzó un lugar recurrente en la mística cristiana y en el campo dogmático, en consecuencia, se multiplicó la participación en las misas para los difuntos, que en este caso se celebraban por los congregados difuntos, por las almas del purgatorio y para atender la

²⁴⁷ Hering Torres y Pérez Benavides, «Apuntes introductorios para una historia cultural desde Colombia», 27.

²⁴⁸ El manual de la congregación de 1905 señala que existió una sección de alrededor 1.000 caballeros, otra donde se congregaron 1.500 señoras y 1.200 señoritas, en el año mencionado.

necesidad de ganar indulgencias. En honor a las almas de los socios difuntos “cada uno de los congregantes debió aplicar por los de la sociedad que fallecieron en el mes anterior, la indulgencia plenaria de la comunión de la regla, y las parciales de una misa y un rosario; y en los actos públicos se rezaban siempre algunas súplicas por ellos”²⁴⁹.

También se celebraba con pomposidad el día de San José el 19 de marzo, la soledad de la virgen en el viernes santo, la fiesta del patrocinio del Santo Patriarca, y el 2 de noviembre la fecha fúnebre de los difuntos de la asociación. Por otro lado, el manual señala que todos los miércoles del año se celebraba “con alguna solemnidad una misa en la capilla de San José”²⁵⁰.

La vida sacramental tuvo así una fuerte presencia en la práctica devocional porque, asumiendo las directrices del Concilio de Trento, procuró la asistencia a la misa y la extremaunción. De esta forma, el magisterio movió a la feligresía a asumir en cada individuo que su fin estaba abocado a conseguir la salvación de su alma, conforme a la doctrina impartida por la Iglesia católica.

Frente a este conjunto de estrategias se logra ver la influencia de la Iglesia Católica sobre los congregados, en el que se exterioriza una relación de fuerza que ostentó poder sobre sus devotos. Al fiel se le señaló como meta lograr la buena muerte, y desde allí la institución administró el conjunto de relaciones, valores propios y máxima voluntad para ahuyentar a sus principales enemigos: el liberalismo y la masonería. En razón a la herencia de un gran imaginario estos valores propios lograron dominar la voluntad colectiva y procuraron controlar las posibles variaciones, muestra de ello es el control sobre la hegemonía católica en el destino del país, la firma del concordato en el año 1887, la validez de los sacramentos como el bautismo y el matrimonio dentro de la vida civil²⁵¹, entre otros. Así mismo, este tipo de práctica se constituyó como un mecanismo vigilante para observar, controlar e

²⁴⁹ Cfr. Congregación de la Buena Muerte, *Manual de la Congregación de la Buena Muerte bajo el patrocinio de San José*, 20-21.

²⁵⁰ Congregación de la Buena Muerte, *Manual de la Congregación de la Buena Muerte bajo el patrocinio de San José*, 20.

²⁵¹ José David Cortés da cuenta en su obra de la función de la Iglesia en los campos de la salud, la justicia y la educación. Allí aporta ejemplos de la simbiosis entre las funciones del estado y la institución eclesiástica a través del registro civil y la regulación del matrimonio y la muerte, lo que en consecuencia le permitía a la Iglesia controlar la vida del individuo, desde su nacimiento hasta su muerte.

incluir en su propia visión, buscando transformar aquello que era ajeno a su fin, pero vulnerable a su transformación para servir a la institución más fuerte.

Examinados los manuales y los dos libros de actas se observó una congregación organizada y tal como lo referenciaron los números de asistentes parecía que los devotos concurrieron significativamente a las prácticas propuestas. Como evidencia de la reiterada publicidad realizada para exaltar la perseverancia y número de convocados a las prácticas, la Revista el Mensajero señaló en la publicación de abril de 1904, refiriéndose a la celebración del Patrocinio de San José, que “no hubo en efecto un congregante que no tomase activa parte en la proyectada festividad, convencido como lo está cada uno de ellos, de que ‘servir a Dios y a sus santos, es reinar’”²⁵².

Menciona el artículo que comulgaron 600 señoras, 200 señoritas obreras y 220 caballeros, en donde cada sección de socios y socias participó en orden, recogimiento y fervor. Así mismo, se señaló la concurrencia al triduo que precedió la festividad y de igual forma a la predicación del padre Zameza, luego a la consagración de socias, a la posterior exposición del Santísimo Sacramento y a un oficio en la tarde presidida por el director Teódulo Vargas, el cual finalizó con una bendición con el Santísimo.

No obstante, una de las dificultades que más sobresalen en la lectura de las actas es la inasistencia a la misa para comulgar y a las demás reuniones, permitiendo intuir que algunas congregadas anotaron sus nombres en el grupo pero se desentendieron de él. Lo anterior se sustenta en los documentos señalados al descubrirse que en las reuniones del Consejo Directivo asistieron un número menor de señoras, en comparación con las inasistentes, presentaran o no excusa o motivo de ello. Un ejemplo es la primera entrada que se conoce en el libro de actas más antiguo, allí el 2 de agosto de 1905 asistieron a la reunión 18 señoras y señoritas, mientras que dejaron de asistir 9 con excusa y 33 sin ella²⁵³. Al observar los registros posteriores, la relación permanece dado que el número de asistentes continúa siendo menor al de las personas que no lo hacen. La única excepción observada se percibe cuando en dos reuniones extraordinarias, convocadas para el 20 de febrero y el 18 de abril de 1906, asistieron el doble de mujeres con relación a las que

²⁵² Un Congregante de San José, «Congregación de San José», 265.

²⁵³ Congregación de la Buena Muerte, *Libro de actas de la Congregación de San José*, sin numeración de página, entrada del 2 de agosto de 1905.

permanecieron ausentes. Así mismo, llama la atención que en las actas se señala un número considerable de nombres de mujeres que se presentaron para ingresar y de igual manera el de aquellas que solicitaron su renuncia o fueron removidas de sus cargos de celadoras o auxiliares para ser reemplazadas por otras participantes, lo que permite ver una amplia rotación de personas que integraron la congregación.

Este primer elemento pone en evidencia la táctica de las mujeres frente a las responsabilidades impuestas por la congregación: no asistir a las prácticas. Ahora bien, si los números de devotas participantes realmente era más reducido de lo que se ostentó, su director buscó la manera a través de algunas estrategias para mantener la permanencia al grupo e incrementar el número de devotas. En relación a lo anterior, el 6 de diciembre de 1905 Vargas planteó la posibilidad de que cada coro se conformara tan sólo de 90 socias, abriendo la posibilidad de interpretar que los coros tenían mayor tamaño, posteriormente, confirmó dicha disposición en la reunión del 14 de febrero del siguiente año con la seguridad de que cada celadora conociera a sus congregadas y las listas de los coros permanecieran fijas. No obstante, las congregadas y las celadoras reincidieron en la inasistencia, por ello Vargas dictó una nota, en la reunión del 14 de febrero de 1906, que fue enviada “a las demás celadoras y auxiliares que no hubiesen asistido al consejo”²⁵⁴, con el ánimo de exhortar su asistencia a las reuniones y comprometerlas a la inmediata reunión extraordinaria para hacer el arreglo de listas de la congregación, siendo la primera vez que apareció la moción de realizar el censo real de congregadas. Así, en la reunión extraordinaria del 20 de febrero de 1906 las asistentes aceptaron acercarse a la secretaria de la congregación Consuelo Annexy para dar el estado actual de su respectivo coro. Desafortunadamente, el censo real nunca permaneció fijo y la rotación se mantuvo de forma constante.

Si bien, la inasistencia a las reuniones del Consejo Directivo comenzó a reflejar un poco sentido de pertenencia, en el acta del 7 de marzo de 1906 el “R.P. Director suplicó a todas las señoras la asistencia a la misa de los miércoles avisando que si no asistían, suspendería

²⁵⁴ Congregación de la Buena Muerte, *Libro de actas de la Congregación de San José*, sin numeración de página, entrada del 14 de febrero de 1906.

la misa celebrada en honor del Santo Patriarca [San José]”²⁵⁵. En efecto, se realizó el cumplimiento de la misa mensual para las señoras y señoritas, sin embargo, Vargas comprendió la desmotivación como una muestra del poco compromiso y relajación ante la muerte. En efecto, a la amenaza que ostentó el director se sumó la citación a una reunión extraordinaria “para ver entre las celadoras y auxiliares [cómo] se podría saber de muchas socias, que nos eran completamente desconocidas”²⁵⁶. La dificultad fue observada por el director y él buscó solución a la situación.

Vargas volvió a confirmar que muchas mujeres se alejaban de la congregación sin cumplir sus obligaciones, así, la cantidad de devotas sólo figuraron en las listas siendo un número inversamente proporcional a la asistencia de las prácticas propuestas. En consecuencia, se movieron de las listas a aquellas mujeres sobre las cuales no se pudo dar razón de ellas, sin embargo, no se eliminaron, pues se guardó la esperanza de recuperar la voluntad de éstas y convocarlas más adelante a nuevas prácticas. Sin embargo, sólo hasta marzo de 1909 sí se tomó la decisión en el consejo de retirar a las celadoras y auxiliares que sin excusa se hubieran ausentado de las reuniones mensuales y en consecuencia dieran muestra de desinterés, volviendo aparecer dicha moción en mayo del siguiente año. Con esto, las prácticas estratégicas continuaron su marcha, presionando a las celadoras para que las auxiliares tampoco faltaran. Para ello también se recurrió a la lectura de las listas en cada reunión para que cada coro pudiera identificar las personas desconocidas y ubicarlas en coros específicos, en donde se lograra tener mayor control de ellas. Este esfuerzo le permitió al Consejo Directivo señalar, tentativamente, que en septiembre de 1906 se entregaron los libros con el censo completo.

Sin embargo, en octubre del mismo año se dieron cuenta que aún existían mujeres que se presentaron a las reuniones del consejo sin conocer a sus celadoras o el coro al que correspondían. Resultó así, que algunas mujeres no aparecieron en aquella primera lista organizada en 1906, a pesar de ello, atestiguaron pertenecer a la congregación. Frente a esto, se resolvió señalar que en la misa de cada 19 el sacerdote convocaba a quien desconociera su coro a acercarse a la próxima reunión del Consejo Directivo. Ahora, pese a

²⁵⁵ Congregación de la Buena Muerte, *Libro de actas de la Congregación de San José*, sin numeración de página, entrada del 7 de marzo de 1906.

²⁵⁶ Congregación de la Buena Muerte, *Libro de actas de la Congregación de San José*, sin numeración de página, entrada del 18 de abril de 1906.

señalar el éxito de las listas, para el siguiente año continuaron señalando a las mujeres el coro al que pertenecían e inscribiendo mujeres, situación que se reiteró insistentemente cada año. Ahora, a partir del 7 de noviembre de 1906 se acordó recibir a las nuevas socias en las reuniones del Consejo Directivo y posteriormente consagrarlas en la misa del 19 del mismo mes. Lo anterior con el ánimo de ostentar públicamente el privilegio de ser congregada y de asumir un compromiso ante la comunidad, de modo que no fuera un ejercicio de inscribir su nombre con su domicilio y recibir las indulgencias para su alma sin mayores esfuerzos.

Este primer intento de usar el púlpito para insistir en la asistencia se volvió a utilizar, ya que a partir de agosto de 1908 se decidió leer en el púlpito “los nombres de las que no asistieran y no se excusaran”²⁵⁷, en consecuencia, se le solicitó a cada congregada “entregar a la respectiva celadora algún comprobante de su asistencia”²⁵⁸ para no ser reportada en la siguiente fecha como inasistente en medio de la comunión general. También se resolvió ubicar en la puerta de la Iglesia de San Ignacio una lista de aquellas mujeres desconocidas por sus celadoras, con el ánimo de exhortarlas a presentarse ante ellas y conocerse mutuamente²⁵⁹. Acción que se repitió en julio de 1909 con el mismo interés de recuperar la comunicación entre las devotas y exigirles una muestra de interés en lo que respecta a la asistencia de las prácticas.

Más adelante, para redoblar esfuerzos de control el 9 de marzo de 1909 “la Sra. D^a María Reyes de Cárdenas indicó como medio muy eficaz el de poner en cada coro una canastilla de alambre para que las socias depositen en ella sus tarjetas y dirección”, ahora, si bien no se aprobó inicialmente, sí se sancionó el 7 de julio de 1909 pero no generó mayor resultado pues un comentario a inicios de 1910 se refirió al descuido de las congregadas en el momento de registrar sus asistencias, mientras que otras continuaron ausentándose.

En la investigación no se logró precisar el modo como las personas manifestaron su interés para participar en la congregación y se generó una gran inquietud en el momento de leer las

²⁵⁷ Congregación de la Buena Muerte, *Libro de actas de la Congregación de San José*, sin numeración de página, entrada del 5 de agosto de 1908.

²⁵⁸ Congregación de la Buena Muerte, *Libro de actas de la Congregación de San José*, sin numeración de página, entrada del 5 de agosto de 1908.

²⁵⁹ Congregación de la Buena Muerte, *Libro de actas de la Congregación de San José*, sin numeración de página, entrada del 7 de noviembre de 1906.

actas sobre el por qué allí eran reiteradas las veces que se escribieron que las socias eras desconocidas por las celadoras y auxiliares. Sin embargo, sí fue fácil apreciar la necesidad de seguir ejerciendo control sobre aquellas mujeres participantes, estuvieran o no de manera activa en los coros y fueran reconocidas por sus pares.

Otra forma de presentar una práctica estratégica se evidenció cuando a mediados del año de 1906 se les obsequió un Cristo a las socias y para incentivar la asistencia se resolvió no concederle el recordatorio a ninguna socia sin haberla sometido a Consejo, pues se observó que muchas mujeres entraban sin perseverar e interrumpieron el buen orden de la asociación²⁶⁰. Por otro lado, el director dispuso que cada seis meses se celebrara una misa por las celadoras y auxiliares que se destacaron en el cumplimiento y la asistencia a las reuniones del consejo²⁶¹, así mismo, ofreció regalar una medalla con su estuche a las mujeres que durante esos mismos meses no faltaron a ninguna reunión. El 7 de octubre de 1908, al observar una asistencia masiva a la reunión del consejo, Vargas rifó 3 bellas estampas piadosas y dejó como expectativa la repartición de estos premios materiales repitiendo el mismo gesto dos años después.

Así, los obsequios materiales y el escarnio público tuvieron como refuerzo una motivación espiritual que sedujo a las mujeres piadosas. El padre Vargas solicitó para la capilla dos reliquias de santos mártires con la intención de convertir la Capilla de San José en un verdadero santuario²⁶², esto con el objetivo de concentrarlas en un propósito común y de hacer partícipes en su petición a todas las mujeres al hacerlas firmar dicha postulación enviada al Sumo Pontífice. En efecto, la estrategia movió el interés de las mujeres al verse aproximadas al Papa, estrategia que se reforzó cuando el 4 de marzo de 1909 dio noticia a las devotas de la bendición especial compartida a la congregación en Bogotá por el máximo prelado de la Iglesia a través de la Srta. Margarita Herrera.

No siendo suficiente lo anterior, pues la resistencia de las devotas continuó Vargas quiso concentrar los esfuerzos de las mujeres alrededor de varios propósitos materiales que

²⁶⁰ Congregación de la Buena Muerte, *Libro de actas de la Congregación de San José*, sin numeración de página, entrada del 3 de julio de 1906.

²⁶¹ Congregación de la Buena Muerte, *Libro de actas de la Congregación de San José*, sin numeración de página, entrada del 5 de septiembre de 1906.

²⁶² Congregación de la Buena Muerte, *Libro de actas de la Congregación de San José*, sin numeración de página, entrada del 7 de octubre de 1908.

permitieran realizar algunas adecuaciones en la capilla como la renovación del piso, la elaboración de los vitrales, la consecución de una planta eléctrica para dar luz con sus respectivos candelabros europeos, y la compra de un pesebre por valor de 80.000 pesos, junto con otros objetos importados desde Europa como la de un expositorio (custodia) y otros ornamentos por valor de más de 1.000 pesos²⁶³.

Más adelante, en octubre de 1907 el director les exigió a las celadoras llevar una lista de las señoras de sus coros que fueron puntuales, pues determinó que solo aquellas que asistieron con frecuencia a las prácticas se les aplicarían los sufragios al morir²⁶⁴. Como ha sido evidente, cada año que transcurrió la queja de Teódulo Vargas ratificó la inasistencia (como resistencia a las prácticas estratégicas) y sin desfallecer en la conquista por aquellas almas creó un coro de ausentes, tal como lo registró un comentario en el acta del día 6 de mayo de 1908.

Vargas comprendió la importancia de mantener a las congregadas asistiendo a todas las prácticas propuestas para la congregación, desde las reuniones hasta las misas, pláticas, exposiciones del Santísimo Sacramento, vigiliias en los días precedentes a la fiesta de San José, novenas y pláticas. En esencia, el programa para afectar los sentidos y mover a la devota no hallaría buen destino si ésta no perseveraba. La repetición y la ratificación de los temores ante la muerte eran los móviles para elegir una buena vida y en consecuencia una lograr una buena muerte, sin embargo, la inconstancia en las prácticas sólo mostraba la negligencia de las mujeres inscritas y la poca incidencia de las representaciones e imaginarios para afectar la voluntad de las devotas. En consecuencia, el director insistió en las reuniones y en las pláticas sobre las promesas hechas por cada devota al patrono de la buena muerte, y con ello buscó reorientar la voluntad de las congregadas.

Como nueva estrategia, en noviembre de 1906 el director propuso que se realizara cada noviembre una misa de Réquiem por las almas del purgatorio y les exigió a todas las socias comulgar sin excepción²⁶⁵, estableciendo como fecha oportuna para esta celebración el 3 de

²⁶³ Lo comprueban las actas de los días 6 de enero de 1909, 2 de junio de 1909, 4 de agosto de 1909 y 4 de enero de 1911 del *Libro de actas de la Congregación de San José*.

²⁶⁴ Congregación de la Buena Muerte, *Libro de actas de la Congregación de San José*, sin numeración de página, entrada de octubre de 1907.

²⁶⁵ Congregación de la Buena Muerte, *Libro de actas de la Congregación de San José*, sin numeración de página, entrada del 7 de noviembre de 1906.

noviembre de cada año, así mismo, quiso que la práctica de la oración por dichas almas generara una provocación sentida sobre el destino del alma de cada congregada. En enero de 1911 reforzó dicha petición y estableció el 19 de noviembre para aplicar la comunión y todos los actos piadosos en memoria y sufragio de las almas de las socias difuntas, de modo que se reforzara tanto el imaginario como la necesidad de seguir esforzándose por obtener indulgencias a través de la práctica de los sacramentos. Ahora, ya para agosto de 1907 el acta da cuenta de que se celebraban una misa por las almas del purgatorio todos los miércoles de cada semana y al respecto señala el director que “cada día la asistencia era más escasa y lamentó el abandono en que voluntariamente se deja a las almas de tantos justos que necesitan de nuestras oraciones”²⁶⁶. En octubre de 1907 se evidenció que todas las mañanas se daba la comunión, por lo cual se interpreta que se celebró diariamente la misa y por petición del director se pidió crear un coro musical entre las mujeres para solemnizar las celebraciones, comprometiéndolas en su organización y responsabilidad en los compromisos litúrgicos.

Las estrategias continuaron, pues Vargas al ver que el desinterés permanecía propuso en marzo de 1907 mover la hora de la reunión y de la comunión mensual treinta minutos más tarde con el ánimo de generar mayor comodidad y luego trasladar en abril de 1908 la reunión del Consejo Directivo a las 9:00 a.m., ahora, pese a la inasistencia también se observó la reiterada renuncia de mujeres y el incumplimiento en los aportes para el sostenimiento de la congregación y como estrategia se dispuso que algunas mujeres fueran nombradas como colectoras, ubicándose en las puertas de la capilla de San José los días en que se realizaban las prácticas acordadas²⁶⁷, ejerciendo dicha función por espacio de 3 meses, por otro lado, una persona quedó encargada de recoger la limosna durante las ceremonias. Y pese a lo anterior, la rendición de cuentas de la tesorera a finales de 1907 atestiguaba recibir muy pocas sumas de dinero en contraste con las que se debían recaudar, siendo una constante en los años posteriores.

²⁶⁶ Congregación de la Buena Muerte, *Libro de actas de la Congregación de San José*, sin numeración de página, entrada del 7 de agosto de 1907.

²⁶⁷ Congregación de la Buena Muerte, *Libro de actas de la Congregación de San José*, sin numeración de página, entrada del 3 de abril de 1907.

El 6 de septiembre de 1910 el director compartió a las celadoras y a las auxiliares presentes que el presidente de la República²⁶⁸ se consagró en la congregación de los caballeros y como manifestación de su devoción pidió ser encomendado en las oraciones de la congregación con el ánimo de desempeñar con acierto sus funciones presidenciales²⁶⁹. De esta forma, se desplegó una valiosa motivación que buscó mezclar el sentido de pertenencia a la congregación y la misión de orar por el primer mandatario de la nación, atestiguando un interés no manifiesto anteriormente, el de la formación de ciudadanos comprometidos en la salvación de su alma y el amor a su patria.

Ahora, si bien no se registraron las reuniones entre febrero y julio de 1911, la última acta en la que aparece la voluntad de Vargas es la del 4 de enero de 1911. Allí el sacerdote suplicó a la congregación mayor puntualidad, asistencia y esmero en el arreglo de los coros, así mismo, orden en la comunión. De esta manera, quedó por escrito el desasosiego de Teódulo Vargas durante sus más de 11 años de servicio a la institución para promover una auténtica opción de vida en el que las devotas conquistaran la buena muerte, de manera perseverante y ascética, sin embargo, otros deseos fueron manifestados por las mismas congregadas.

Con la muerte de Vargas en julio de 1911 el nuevo director, Tomás Prádanos, religioso jesuita, buscó dividir los coros en 32 socias para tener mayor control de éstos y que las celadoras y auxiliares pudieran dar cuenta más fácil de sus congregadas. Pasó entonces una circular para que cada mujer confirmara su comprometida participación en la congregación y pudiera ser enterada de las próximas honras fúnebres para Vargas. Prádanos les pidió a las mujeres participar en las ceremonias para honrar la memoria del anterior director los días 21, 22 y 23 de agosto de 1911, en la Iglesia de San Ignacio, portando la insignia de la congregación. Esta ceremonia y las respuestas a la circular sugerida por Prádanos permitió que en la reunión del 6 de septiembre de 1911 las celadoras insistieran en la existencia de un crecido número de contestaciones a la circular pasada en la que manifestaron que deseaban continuar²⁷⁰. Lo anterior, fue nuevamente el desencadenante para arreglar las

²⁶⁸ Al contrastar la fecha en la que aparece la anotación en el acta del 6 de septiembre de 1910 se cree que el presidente en mención es Carlos Eugenio Restrepo, quien se posesionó el 7 de agosto del mismo año.

²⁶⁹ Congregación de la Buena Muerte, *Libro de actas de la Congregación de San José*, sin numeración de página, entrada del 6 de septiembre de 1910.

²⁷⁰ Congregación de la Buena Muerte. *Congregación de la Buena Muerte bajo el patrocinio de San José erigida canónicamente en la Iglesia de San Ignacio de Bogotá en el mes de febrero de 1892*, 8, entrada del 6 de septiembre de 1911.

listas de los coros. Ahora, pese a este renovado interés, llamó la atención que en los meses de octubre, noviembre y diciembre del mismo año se registró en el libro de actas que no se pudo reunir el consejo, insistiendo que en el último mes la causa fue la ausencia de las señoras y señoritas consejeras.

Con todo lo anterior, han quedado expuestas las prácticas estratégicas usadas por la congregación como institución garante de los valores de la buena vida y de la buena muerte, puesta a prueba a través de la mayor práctica táctica por parte de sus asociados: la inasistencia. La táctica en el orden de las prácticas se puede reconocer como mecanismo para mantener la distancia y en una perspectiva de retirada²⁷¹. Así, se puede interpretar que desde la fundación de la congregación existió un alto número de rotación de mujeres y de ausentismo. Por último, se señala que de las casi 1.500 mujeres que conformaron la rama de señoras y señoritas sólo se puede dar fe de la perseverancia de alrededor de 176 cuyos nombres quedaron registrados en los libros de actas consultados.

En efecto, las prácticas a la devoción de San José, la vivencia de los sacramentos y la necesidad de acumular indulgencias, ya fuera con la realización de oraciones, novenas, u otras obras pías se realizaron en el marco de una presencia de poder que se movió en el plano temporal (social) y espiritual, sin embargo, al escaparse su influencia en la voluntad completa de sus fieles la táctica movilizó a las feligresas por aquellos espacios ausentes de poder para, quizá, circular por los caminos del enemigo y conocer una alternativa de escape al fuego del purgatorio o para inscribirse en esta devota asociación mientras se participaba en otras asociaciones.

3.2. ESTUDIO DE LOS TESTAMENTOS ENCONTRADOS

Con los nombres de las congregadas que se recuperaron en el avance de la presente investigación se realizó una búsqueda de sus testamentos en las cinco primeras notarías de la ciudad, con el ánimo de indagar sobre la disposición acorde a los imaginarios permeados por la Congregación de la Buena Muerte. Se hallaron 4 testamentos que correspondieron a las congregadas: la Srta. Helena Mariño Piñeros, la Sra. Julia Restrepo de Ortiz y las hermanas Srtas. María del Carmen Casas Carrillo y María Casas Carrillo.

²⁷¹ De Certeau, «Valerse de: usos y prácticas», 43.

Se logró verificar que aquellas mujeres, al reconocerse abocadas a la muerte en calidad de seres finitos, decidieron elaborar su testamento para garantizar un tránsito afortunado hacia el más allá. En ambos documentos no se halló la poética que caracterizaron a los testamentos medievales europeos o incluso la comparable prosa de algunos testamentos colombianos de la colonia²⁷². Sin embargo, se observó que cumplieron el mismo fin, organizar las cuestiones materiales y espirituales para que le permitieran al alma de cada yacente purgar con menos dolor y pena. La lectura de los documentos encontrados sólo da fe del imaginario sobre un destino que precede al cuerpo mortal y en baja proporción asegura los medios para garantizar alivio a su alma e intersección para contrarrestar sus pecados.

En algunos testamentos se señalaron entonces las limosnas y sufragios que se debían realizar, las misas que se debían celebrar y obras pías que se deberían llevar a cabo para la buena estadía del alma del difunto en el tránsito desconocido. Tales disposiciones, se presume, fueron motivadas por las pláticas compartidas por el director de la congregación y por el mensaje que dejó en cada devoto las representaciones más significativas como el Juicio Final, el Fin del Mundo y la Muerte de San José. Sin duda, tales representaciones le permitieron imaginarse a las yacentes en medio de una disputa espiritual entre las fuerzas del bien y del mal, razón por la cual buscaron acumular indulgencias y perpetuar algunas más después de su muerte con el ánimo de seguir favoreciendo su alma. Por lo anterior, es claro señalar que el imaginario dio el ingenio y la creatividad para suponer un futuro más alentador como recompensa a una buena vida y buena muerte.

Ahora, conforme a los imaginarios señalados anteriormente, se encontró en el testamento de la Srta. Helena Mariño Piñeros, poseedora de 60.000 pesos, una repartición de dinero a su familia, así, entregó 1.000 pesos a su hermana Clementina Mariño de Valderrama, igualmente 1.000 pesos a Evangelina Jiménez y a sus sobrinos Roberto Pinto, Alfredo Pinto e Inés Pinto 1.000 pesos a cada uno. Dejando el remanente para cubrir los gastos de enfermedad, entierro y sucesión, así mismo, señaló que destinó el dinero restante para que su albacea, el Dr. José María Pinto, lo destinara íntegramente en sufragios para el bienestar

²⁷² Pablo Rodríguez Jiménez en su obra presenta 91 testamentos indígenas que datan entre 1567 y 1668, los cuales demuestran una apropiación de los nativos para elaborar el testamento como un pasaporte para el cielo y de su vinculación con la sociedad que recién se formaba.

del alma de la difunta²⁷³. Por otro lado, la Srta. María del Carmen Casas dispuso como heredero a su hermano Francisco Casas Carrillo a quien le entregó la mitad de un terreno ubicado en la Calera²⁷⁴ y le cedió la otra mitad a la Arquidiócesis de Bogotá, sin que ambos destinatarios hayan quedado sujetos a cumplir recomendación alguna. Ahora y casi de manera similar, la Srta. María Casas Carrillo²⁷⁵ nombró como su única heredera a su hermana María del Carmen Casas Carrillo, haciendo énfasis en que, si ésta le precedía en la muerte o no deseaba recibir su herencia, la mitad de sus bienes serían entregados a la Arquidiócesis de Bogotá, representada por el ilustrísimo Sr. Arzobispo y la otra parte a su hermano Francisco Casas Carrillo.

También se encontró en el testamento de la Sra. Julia Restrepo de Ortiz²⁷⁶, de las hermanas Casas Carrillo y de la Srta. Mariño, que juntas se declararon católicas, apostólicas y romanas, y que habiendo nacido en tal religión y profesado su fe durante toda su vida manifestaron morir bajo la misma, por intercesión de la “Santísima Madre la Virgen María”²⁷⁷.

Si bien sólo en dos testamentos se destinaron los bienes a una institución eclesiástica, ningún documento hace referencia explícita para beneficiar a la Congregación de la Buena Muerte o el destino de recursos para que sus asociadas realizaran sufragios y obras pías en honor al alma de las difuntas. Quizá estamos ante una nueva práctica táctica de aquellas mujeres devotas que si bien aseguraron su alma dentro de la religión católica, no se preocuparon por encomendarse ante sus hermanas devotas de la congregación para que rezaran por ellas en el momento de la muerte. Así, fue explícita su preocupación por morir en comunión con la Iglesia Católica y en el caso de la Srta. Mariño, encontrar alivio para su alma a través de las obras de caridad póstumas, mas no por intercesión de la congregación y sus asociados.

Este tercer capítulo permitió discrepar, así, entre la información expuesta por los manuales que aseguraron una gran prosperidad en el número de congregadas y los tránsitos que éstas

²⁷³ AGN, Notaría 2ª. Leg. 2189, ff. 120, 1913.

²⁷⁴ AGN, Notaría 2ª. Leg. 1210, ff. 821-822, 1914

²⁷⁵ AGN, Notaría 2ª. Leg. 1210, ff. 822-824, 1914

²⁷⁶ AGN, Notaría 2ª. Leg. 1416, ff. 51-52, 1913.

²⁷⁷ AGN, Notaría 2ª. Leg. 1416, ff. 51-52, 1913.

desplegaron fuera del área de control, teniendo en cuenta los libros de actas y los testamentos consultados que aseguraron un número más reducido. En consecuencia, como ejercicio historiográfico el presente capítulo permitió contrastar la efectividad de los imaginarios y las representaciones de la congregación como institución y la resistencia interpuesta por las devotas, desconociendo los auténticos motivos que las generaron.

CONCLUSIONES

La mujer que bajo propia voluntad manifestó el deseo de pertenecer a la Congregación de la Buena Muerte en Bogotá experimentó como primer hecho su avocación a la muerte, reconociendo así su propia finitud mortal. No obstante, como cristiana católica compartió la creencia de la supervivencia del alma, la cual realizaría un tránsito ultraterreno tras abandonar el cuerpo yacente. En dicha mudanza, el imaginario común las llevó a pensar que el alma accedía a un espacio llamado el purgatorio para purificarse allí y desarraigarse de aquello que le podría obstaculizar el encuentro con el Creador.

Al respecto, la devota se interpeló en vida sobre el destino futuro de su alma y fue receptiva a las indicaciones de la doctrina de la Iglesia Católica sobre la culpabilidad del pecado y el miedo a la condenación en el infierno. Así, ante esta realidad buscó hallar alivio acogiendo la salvación que se le ofrecía: morir cristianamente o, como se ha llamado en esta investigación, bien morir.

Fue así como la congregación en estudio convocó un número considerable de feligresas cuya motivación principal fue disponerse para bien morir. Expuesta así la anterior premisa no presenta mayor problematización, sin embargo, las prácticas consignadas en los libros de actas del Consejo Directivo de la congregación demostraron una adhesión voluntaria a la asociación mencionada que no resultó tan activa como la presentaron los documentos institucionales, sino que reflejó un deseo más nominal, dado que se comprobó que las mujeres inscribieron sus nombres en la congregación con el ánimo de recibir las indulgencias prometidas pero no perseveraron en el cumplimiento del conjunto de prácticas propuestas como la comunión y las pláticas, principalmente.

Se dedujo, también, que el mayor móvil para inscribirse fue el imaginario alrededor de la muerte y el purgatorio, mediado por las representaciones que las devotas observaron, los catecismos que circularon y los discursos impartidos por los religiosos. La doctrina de la Iglesia Católica y el Concilio de Trento influyeron en la vida sacramental, religiosa y devocional, en donde extendió sus redes en la larga duración y permeó una amplia incidencia en el espacio geográfico, desde Europa hasta América Latina. Lo anterior se observó desde el momento en el que se buscaron los antecedentes sobre la forma de pensar la muerte, el infierno y el purgatorio expuestos en el segundo capítulo. De este manera se

puso de manifiesto que la tradición observada en Bogotá entre los años 1884 y 1911 fue heredada por una doctrina que influyó desde el siglo XII d.C. en Europa y se mudó espacialmente hacia el territorio colombiano a través del intercambio cultural con los españoles, tanto en la conquista como en la fundación de la misión jesuita y luego su posterior restablecimiento en el siglo XIX.

Ahora bien, se observó una extensión de las enseñanzas y doctrinas del Concilio de Trento fuera del continente europeo, mas no un cambio en la doctrina, pues ésta procuró mantenerse inamovible para conservar de manera estática su magisterio y sus valores a través de la larga duración.

Posteriormente, se relacionó que la doctrina sobre el destino del alma no sólo devino en la constitución de una buena muerte, sino que incluyó la observancia de una buena vida. Así, se esperaba que la devota no debía poner su empeño en purificar su alma en los momentos inmediatos a la muerte, sino que debía comprometerse a vivir de la mejor manera para hallarse libre de pecado y con la mayor cantidad de indulgencias acumuladas. Este hecho significativo resultó evidente al consultarse los devocionarios y los manuales que circularon, antes y después del regreso de los jesuitas al país, en donde el énfasis no apuntó al miedo de una muerte inesperada sino de una vida no vivida conforme a la doctrina y magisterio de la Iglesia o alejada a la práctica de los sacramentos.

Conforme a lo anterior, se estableció que el propósito de las prácticas estratégicas debía conducir a las congregadas hacia una muerte vivida pues su opción fundamental quería comprometerlas a asumir una vida en virtud, teniendo como foco principal su innegable fallecimiento. A razón de lo anterior, la instrucción fue insistente para convocar y controlar la asistencia a las prácticas devocionales dispuestas en la Capilla de San José, lugar donde los sentidos y el entendimiento observaron las representaciones de terror o victoria ultraterrena, con el ánimo de reforzar la legitimidad de las prácticas para salvar el alma como la elaboración de testamentos, el cumplimiento de los sacramentos, y la acumulación de indulgencias, entre otros.

Al reconocerse que el despliegue de la Congregación de la Buena Muerte fue una herencia compartida en su organización y legado desde Europa, su presencia se registró en nuestro territorio y sin mayor trascendencia en dos fundaciones anteriores a la del objeto de estudio

planteado. Ahora bien, el lector de la presente investigación de maestría podría preguntarse sobre la pertinencia de la congregación en un territorio que presentó una hegemonía liberal y en donde posiblemente los valores de una institución de más de 230 años no tenían qué ofrecer. Sin embargo, en el desarrollo de la tesis se expuso cómo la fundación de la congregación sirvió, primero, a los intereses de una sociabilidad conservadora que buscó contrarrestar a su opositor político y, segundo, a la continuidad de la misión apostólica de la Compañía de Jesús a finales del siglo XIX, en el marco de su restablecimiento en el país.

Por lo anterior, se interpretaron aquellos dos elementos como condición de posibilidad para el surgimiento de la Congregación de la Buena Muerte. Así, fundada dicha asociación respetó la doctrina de la Iglesia, pero se ajustó a su época en la cual las devociones renovadas al Sagrado Corazón, a María y a San José, reavivaron las prácticas de las asociaciones coloniales y las transformaron para propiciar una conversión personal, avocada hacia la participación de los sacramentos.

En efecto, los tres elementos que se acabaron de señalar fueron los móviles inmediatos para que religiosos y devotas participaran en la constitución de la congregación y alrededor de ella se educara la vida de las feligresas, a partir del modelo de San José, no como el santo desapercibido en la colonia, sino como el hombre que obtuvo la buena muerte, en presencia de Jesús y María, quienes intercedieron ante Dios Padre para el buen cuidado de su alma. Sin duda, las representaciones sobre la muerte y los discursos movieron pedagógicamente a las congregadas a caminar de la mano de este hombre fiel, permitiéndole así a las mujeres aspirar realmente una muerte serena y en paz con la promesa del encuentro final con Dios Padre.

En ello se concentraron las mujeres que participaron en la Congregación de la Buena Muerte y para dar legitimidad a sus encuentros patrocinaron la transformación de una de las sacristías de la Iglesia de San Ignacio en la capilla en honor a su patrono, lugar donde se concentraron las principales representaciones gráficas como los frescos de gran formato elaborados por Páramo sobre el Juicio Final y el Fin del Mundo, en contraste con el altar de la capilla en donde aparece la Muerte de San José, siendo ésta una representación apócrifa que no se sustenta en ninguno de los cuatro evangelios del Nuevo Testamento pero aceptada por los ministros de la Iglesia y sus feligreses.

Ahora, construido el lugar para el encuentro se asignaron los distintos roles dentro de la congregación y se consideraron las principales prácticas para la consecución de indulgencias y la educación de una buena vida. Sin embargo, y es este el principal hallazgo de la investigación, el recibimiento de las prácticas planteadas por la institución (identificadas como prácticas estratégicas) fueron resistidas por las congregadas a través de una práctica táctica reconocida como la ausencia a los compromisos, motivo por el cual el director con mucha perseverancia procuró contrarrestar. Sin duda, la pomposidad de las cifras y la gran reverencia con la cual se habló de la devoción a la Buena Muerte quedó cuestionada por la poca asistencia de las mujeres a las prácticas devocionales, a la constante rotación en cuanto a admisiones y dimisiones y, en consecuencia, a la muy posible falta de interés por asumir una muerte vivida. Es así como el contraste entre las prácticas estratégicas y tácticas permitieron observar una mínima apropiación por parte de las congregadas para sumar indulgencias de manera pública y aunque fueron conscientes de las representaciones que se generaron a partir de un imaginario manifestado en su credo, no fueron determinantes para destacarse en fidelidad a las prácticas estratégicas planteadas, bien pudo haber sido por resistencia o como resultado de la secularización de la sociedad. En consecuencia, la presente tesis logra poner en tela de juicio el ejercicio de las congregadas alrededor de su propósito de asumir una buena vida, a través de las prácticas propuestas para conseguir una buena muerte. Así, se señala que la distante apropiación colectiva de las prácticas estratégicas demostró un despliegue menor al esperado, generando un funcionamiento torpedeado y esquivo al control de la asociación católica.

Por último, es preciso señalar que en el punto en el que finaliza la presente investigación, tan sólo se logró hacer un análisis entre las prácticas descubiertas en la rama de las señoras y señoritas, pues ninguno de los archivos consultados conservó fuentes sobre las otras dos ramas, la de caballeros y la de señoritas obreras. Si bien es una limitación que no permitió realizar un estudio comparativo entre las secciones, queda la intención de proyectar una investigación posterior que permita la búsqueda de fuentes en los archivos de la Curia de la Compañía de Jesús en Roma, en Loyola y en Alcalá de Henares donde pueden reposar copias de actas o rendiciones de cuentas anuales que en la presente tesis no pudieron ser consultadas.

**APÉNDICE 1. NOMBRES IDENTIFICADOS DE LAS SEÑORAS Y SEÑORITAS
QUE PERTENECIERON A LA CONGREGACIÓN DE LA BUENA MUERTE
(1884-1911)**

Acosta de Samper Soledad

Acosta Delia

Acosta Omaira

Acosta Rosario

Aguiar Abigail

Aldana Carmen

Álvarez de Guzmán Soledad

Amparo Annexy

Angulo Lucía

Annexy Consuelo

Arbelaez de Pérez Carolina

Arboleda de Camacho Beatriz

Arboleda Inés

Arboleda Umaña María

Arciniégas Paulina

Arias Soledad

Barco de Sarmiento Marcelina

Barrero Concepción

Barrero Malo Ana

Barrero María Antonia

Barrero Mercedes

Barriga Conchita

Barriga Rivas Emilia

Borda María Emma

Botero Alejandrina
Botero Alicia
Botero Sixta
Briceño María Elena/Helena
Caballero Magdalena
Cabrera Carolina
Caicedo Suárez Isabel (Fundadora)
Caicedo Suárez Rosa (Fundadora)
Calderón Cecilia
Calderón Lucila
Camacho Lucrecia
Campuzano Elvira
Canesco Mercedes
Cantillo Catalina
Cárdenas Arboleda Pepita
Cárdenas de Concha Elvira
Cardenas Emma
Casas Carmen
Casas de Castillo Paulina
Casas Carrillo María
Casas Carrillo María del Carmen
Castilla Justina
Castillo E. Fanny
Castro Julia de (Fundadora)
Cervera de Medrano Paulina
Corredor de Morales Elena
Cortés María Elena
Diaz Granados Virginia

Diaz Moreno Belén
Diaz Moreno Mimi
Diaz Moreno Pepita
Durán Isabel
Echeverría Rosa
Escallón Carmensa
Escobar de Caballero Felisa
Escobar M. María
Esguerra Cristina
Esguerra Josefina
Espinosa Dávila María
Fajardo de Janaut Rosalía
Fajardo Natalia
Ferreira Eduvijis/Eduvigis
Ferreira Magdalena
Ferreira Margarita
Forero de Urdaneta Antonia
Franco María Francisca
Franco Pachita
Franco Zoila
Gacharná Laura
Gamboa Inés
García Herreros Inés
Garzón Abigail
Garzón Gertrudis
Gómez Carolina
González D. Blanca
González D. María

González Emma
Granados Virginia
Gutiérrez de Mendoza María Josefa
Gutiérrez María Teresa
Guzmán María
Herrera Margarita
Herrera Mercedes
Holguín Catalina
Holguín Elena
Holguín Torres Dolores
Hurtado Isabel
Hurtado María
Laserna/Lazerna Elvira
Lazo de Paris María
León Gómez Rosa
Linarez Murillo Ana
López de Prada Catalina
Lora de Forero Rosa
Lorenzana de Camacho María Luisa
Luna de Reyes Susana
Luna María Emma
Mallarino Alicia
Mallarino de Cárdenas Sofía
Malo Ospina María
Mariño Elena/Helena
Matiz Eugenia
Medrano Concepción
Medrano Josefina

Mejía Restrepo María
Mier de Umaña Magdalena
Mier Isabel de (Fundadora)
Milano Laura
Moreno de Diaz Virginia
Navas de Vargas María
Obregón Pepita
Ortiz de Rodríguez Pérez Soledad
Osorio Matilde
Ospina Elena
Pardo de Delgado Isabel
Pardo de Francisco María
Pardo de García Herreros María Dolores
Pardo de Quijano Matilde
Pardo de Suescún María Jesús
Paris de Ortega Margarita
Piedrahita de Uribe Margarita
Pinzón de Suárez María Ignacia
Piñeres de Herrera Elsa
Pombo María Josefa
Pombo Pepita
Ponce de Portocarrero Rosa
Portocarrero Ferro Carmen
Posada Adelia
Posada Ana Mercedes
Posada de Bayona María
Posada de Restrepo María del Carmen
Pulido de Ortega Ricarda

Quiñoñes Ester
Restrepo de Ortiz Julia
Restrepo de Villaneus/Villaveces Faustina
Reyes de Cárdenas María
Reyes Luna Cecilia
Riaño de Peña Guillermina
Ribas/Rivas de Vargas María
Ribas/Rivas Rosa
Ricaurte de Santamaría Elvira
Saiz Magdalena
Salgado Aura María
Salgado Leonor
Samper Acosta Blanca
Sánchez Cristina
Sánchez de Varela Isabel
Santamaría de Mier Magdalena (Fundadora)
Santamaría de Ordoñez Soledad (Fundadora)
Santamaría Widnel Elena
Soto Ana
Soto María
Soto Soledad
Suárez Murillo Ana
Tafur Victoria
Torres/Torrez Concepción
Urdaneta Beatriz
Uscátegui Pepita
Varela Matilde
Vargas de Rueda Bibiana

Vargas Torres Pepita

Vásquez Cobos Enriqueta

Vásquez/Vázquez de Perea Elvira

Vázquez de Espinosa Luz

Vega de Dols Carmen

Velázquez Teodolinda

Venegas María de Jesús

Vengnechea Carmen de

Vergara de Balcazar Ignacia

Vergara Mercedes

Villa Graciela

Villaveces de Acosta Concepción

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

ARCHIVO DEL COLEGIO MAYOR DE SAN BARTOLOMÉ

Congregación de la Buena Muerte. *Congregación de la Buena Muerte bajo el patrocinio de San José erigida canónicamente en la Iglesia de San Ignacio de Bogotá en el mes de febrero de 1892*. Bogotá: 1911 en adelante.

Congregación de la Buena Muerte. *Libro de actas de la Congregación de San José*. Bogotá: 1905 en adelante.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN

Notaría Segunda

Leg. 1416, ff. 51-52, 1913.

Leg. 2189, ff. 120, 1913.

Leg. 1210, ff. 821-822, 1914.

Leg. 1210, ff. 822-824, 1914.

BIBLIOTECA LUIS ÁNGEL ARANGO

Fondo de libros raros y valiosos

Bossuet, Jacques-Bénigne. «Ejercicios para la buena muerte». En *Aspiraciones del alma cristiana*, editado por Pedro Navas Azuero, 143-168. Bogotá: Imprenta de Echeverría hermanos, 1870,

Congregación de la Buena Muerte. *Instrucción a los individuos de la Congregación de la Buena Muerte*. Bogotá: Impr. de Espinosa, 1848.

Congregación de la Buena Muerte. *Instrucción a los individuos de la Congregación de la Buena Muerte*. Barcelona: Imprenta de los herederos de la V. Bla, 1858.

Congregación de la Buena Muerte. *Manual de la Congregación de la Buena Muerte bajo el patrocinio de San José*. Barcelona: Escuela Tipográfica Salesiana, 1905.

Congregación de la Buena Muerte. *Reglamento de la Congregación del Patriarca San José patrono de la Buena Muerte, establecida canónicamente en la Iglesia de San Ignacio por los RR. PP. De la Compañía de Jesús*. Bogotá: Imprenta de vapor de Zalamea Hermanos, 1892.

Colección general

Crespo, Ismael. «La capilla de San José». *Repertorio Colombiano* [Bogotá], Vol.XX, Núm 2, junio, 1899, 99-112.

BIBLIOTECA NACIONAL DE COLOMBIA

Colección digital

Autor Desconocido. *La capilla de San José en la Iglesia de San Ignacio*. Bogotá: Imprenta de Luis M. Holguín, 1899.

Autor Desconocido. *La capilla de San José obra maestra del P. Santiago Páramo*. Bogotá: Imp. del C. de J., 1841?.

FUENTES PRIMARIAS EDITADAS

Autor Desconocido. «La Congregación de San José erigida en la Iglesia de San Ignacio». *El Mensajero* [Bogotá], octubre, 1895, 267-270.

Compañía de Jesús. *Constituciones de la Compañía de Jesús*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 1995.

De Loyola, San Ignacio, *Ejercicios Espirituales*. Bilbao: Ediciones Mensajero.

De Villegas, Alonso. *Flos Sanctorum. Vida y hechos de Jesucristo, Dios y Señor Nuestro, de que reza la Iglesia Católica*. Barcelona: 1787.

Un Congregante de San José. «Congregación de San José». *El Mensajero* [Bogotá], julio, 1894, 265-266.

Varios Autores. *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*. París: Librería de A. Bouret y Morel, 1847.

Varios Autores. *Nueva Biblia de Jerusalén: Revisada y aumentada*. Bilbao: Desclée de Brouwer, S.A., 1998.

FUENTES SECUNDARIAS

Aguilera, Miguel y Eduardo Ospina, S.J. *El pintor Santiago Páramo*, Bogotá, D.C.: Editorial El Grafico, 1941.

Ariès, Philippe. *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus, 2011.

Beltrán, Lina Constanza. *Iglesia de San Ignacio en Bogotá 1610-2012*. Bogotá: ICAC, 2012.

Beozzo, José Oscar. «La Iglesia frente a los Estados liberales (1880-1930)». En *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, compilado por Enrique Dussel, 173-234. San José: Editorial DEI, 1995.

Cárdenas, S.J., Eduardo. *América Latina: La Iglesia en el siglo liberal*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 1996.

Castro, Beatriz. «Las sociedades de ayuda mutua en Colombia». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n.º29 (2009):195-221.

Cortés, José David. *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja 1881-1918*. Bogotá, D.C.: Ministerio de Cultura, 1998.

Cortés, José David. *La batalla de los siglos. Estado, Iglesia y religión en Colombia en el siglo XIX. De la Independencia a la Regeneración*. Bogotá, D.C.: Universidad Nacional de Colombia, 2016.

Cobo Betancourt, Juan Fernando. «*The Reception of Tridentine Catholicism in the New Kingdom of Granada, 1550-1650*». Tesis doctoral, Universidad de Cambridge, 2014.

De Certeau, Michel. «Valerse de: usos y prácticas». En *La invención de lo cotidiano*, Michel de Certeau, 35-48. México: Universidad Iberoamericana, Vol. I: Las artes del hacer, 1999.

Díaz Cárdenas, Gloria. *Testamentos, muerte y salvación. Una aproximación histórica a la representación de la muerte en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá, D.C.: UNIMINUTO, 2010.

Duby, Georges. «La muerte». En *Europa en la Edad Media. Arte Románico y Arte Gótico*, Georges Duby, 245-268. Barcelona: Editorial BLUME, 1981.

Ferreira Esparza, Carmen Adriana. *La economía espiritual entre lo terrenal y lo celestial. Pamplona siglo XVIII*. Bucaramanga: Escuela Historia – UIS, 2001.

Frías, S.J, Lesmes. *La provincia de Castilla de la Compañía de Jesús desde 1863 hasta 1914*, Bilbao: Mensajero del corazón de Jesús, 1915.

Frías, S.J, Lesmes. *La provincia de España de la Compañía de Jesús 1815-1863*, Madrid: Est. Tipografico "Sucesores de Rivadeneyra", 1914.

González, Fernán, S.J. «La Iglesia Católica durante la Regeneración y la hegemonía conservadora (1886-1930)», En *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*, Fernán González, S.J., 247-281. Bogotá: CINEP, 1997.

Graff, Gary Wendell. «Cofradías in the New Kingdom of Granada: Lay fraternities in a spanish american frontier society, 1600-1755». Tesis doctoral, Universidad de Wisconsin, 1973.

Hering Torres, Max S. y Amada C. Pérez Benavides. «Apuntes introductorios para una historia cultural desde Colombia». En *Historia Cultural desde Colombia. Categorías y Debates*, editado por Max S. Hering Torres y Amada C. Pérez Benavides, 15-20. Bogotá, D.C.: Universidad Nacional de Colombia, 2012.

Le Goff, Jacques. *El nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus Ediciones, S.A., 1985.

Loaiza Cano, Gilberto. «El catolicismo confrontado: las sociabilidades masonas, protestantes y espiritistas en la segunda mitad del siglo XIX». En *Historia de la vida privada en Colombia*, editado por Jaime Borja Gómez y Pablo Rodríguez Jiménez, 329-353. Bogotá, D.C.: Taurus, Tomo I, 2011.

Loaiza Cano, Gilberto. *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación. Colombia 1820-1886*. Bogotá, D.C.: Universidad Externado de Colombia, 2011.

Londoño Vega, Patricia. *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia 1850-1930*. Bogotá, D.C.: Fondo de Cultura Económica, 2004.

Martínez Gil, Fernando. *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*. Castilla: Universidad de Castilla – La Mancha, 2000.

Mejía Pavony, Germán. *Los años del cambio: historia urbana de Bogotá, 1820-1910*. Bogotá, D.C.: CEJA, 1998.

Montero Alarcón, Alma (curadora). *Muerte Barroca. Retrato de Monjas Coronadas*. Bogotá, D.C.: Museo de Arte de la República, 2016.

Moreno, S.J., Alberto. *Necrologio de la Compañía de Jesús en Colombia*. Medellín: Bedout, 1957.

O'Neill, S.J., Charles E. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Roma: Institutum historicum, Volumen I, 2001.

Pacheco, S.J., Juan Manuel. *Los Jesuitas en Colombia*. Bogotá, D.C.: Editorial San Juan Eudes, Tomo I (1567-1654), 1959.

Pacheco, S.J., Juan Manuel. *Los Jesuitas en Colombia*. Bogotá, D.C.: Editorial San Juan Eudes, Tomo II (1654-1696), 1962.

Pacheco, S.J., Juan Manuel. *Los Jesuitas en Colombia*. Bogotá, D.C.: Pontificia Universidad Javeriana, Tomo III (1696-1767), 1989.

Palacios, Marco y Frank Safford. *Colombia país fragmentado, sociedad dividida*. Bogotá, D.C.: Editorial Norma, 2002.

Pérez, S.J., Rafael. *La Compañía de Jesús en Colombia y Centro-América después de su restauración*. Valladolid: L.N. de Gaviria, Volumen I, 1896.

Pérez Pinzón, Luis Rubén. «Pensar la muerte: miedos e imaginarios en la provincia de Girón. Siglo XVIII». En *El Hecho Religioso. Historia en perspectiva regional*, editado por William Elvis Plata Quezada, 25-69. Bucaramanga: Dirección Cultural UIS, 2013.

Ramírez, Edgar. «Implementación de la Ratio Studiorum en el Colegio de San Bartolomé (1604-1767)». En *Theologica Xaveriana*, 651-678. Bogotá, D.C.: Pontificia Universidad Javeriana, No. 152, 2004.

Ramírez Uribe, S.J., Leonardo. *Guía turística de la iglesia colonial de San Ignacio*. Bogotá: Movifoto, 1982.

Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Espasa-Calpe, 22^a edición, 2001.

Rodríguez Jiménez, Pablo. *Testamentos indígenas de Santafé de Bogotá siglos XVI-XVII*. Bogotá, D.C.: Alcaldía Mayor, 2002.

Revuelta González, S.J., Manuel. *La Compañía de Jesús en la España contemporánea: Palabras y Fermentos (1868-1912)*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, Tomo III, 1984.

Rodríguez González, Ana Luz. *Cofradías, capellanías, epidemias y funerales. Una mirada al tejido social de la Independencia*. Bogotá, D.C.: Banco de la República y El Áncora editores, 1999.

Salcedo, S.J., Jorge Enrique. *Las vicisitudes de los Jesuitas en Colombia. Hacia una historia de la Compañía de Jesús, 1844-1861*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2014.

Sotomayor, María Lucía. *Cofradías, caciques y mayordomos. Reconstrucción social y reorganización política en los pueblos de indios, siglo XVIII*. Bogotá, D.C.: ICANH, 2004.

Tamayo Franco, Rafael Eduardo. «Los discursos de la escatología católica en los imaginarios religiosos y políticos. Colombia 1887-1965». Tesis doctoral, Universidad Nacional de Colombia, 2015.

Thomas, Louis-Vincent. *Antropología de la Muerte*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1983.

Vargas, Martín y Silvia Cogollos. «La teología de la muerte: Una visión española del fenómeno durante los siglos XVI al XVIII». En *Inquisición, muerte y sexualidad en el*

Nuevo Reino de Granada, coordinador Jaime Borja, 117-141. Bogotá, D.C.: Editorial Ariel, S.A. - CEJA, 1996.

Villegas, Benjamín. *Santiago Páramo y la capilla de San José*. Bogotá, D.C.: Villegas Editores, 2013.

Vovelle, Michel. *Ideologías y Mentalidades*. Barcelona: Editorial Ariel, S.A., 1985.

ZEMON, Natalie. «Finales Felices». *Historias*, n.º36, (oct. 1995 – mar. 1996):153-157.

OTRAS FUENTES

ASALE. «Congregación». *Diccionario de Autoridades 1729*. <http://web.frl.es/DA.html>

ASALE, «Congregación». *Diccionario de la Real Academia Española*. <http://dle.rae.es/?id=AJzL7Y>

Gómez Giraldo, Lucela. «José María Samper». *Biografías de la Biblioteca Luis Ángel Arango*. <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/biografias/sampjose.htm>

Jaramillo de Zuleta, Pilar. «El Rostro Colonial de la Muerte. Testamentos, cortejos y enterramientos». *Revista Credencial Historia*, N.º. 155, noviembre de 2002. <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/noviembre2002/elrostro.htm>

Pulido Echeveste, Mónica. «Patrocinio, monarquía y poder: el glorioso patriarca señor san Joseph en el Perú virreinal, de Irma Barriga Calle». *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Volumen XXXIII, número 99, año 2011, <http://www.analesiie.unam.mx/index.php/analesiie/article/view/2394/2576>