

<https://doi.org/10.15446/achsc.v5on2.103741>

Un alma en pena aparece entre los vivos: purgatorio y devoción en la segunda mitad del siglo XIX en Colombia

A Soul in Pain Appears Among the Living:
Purgatory and Devotion in the Second
Half of the 19th Century in Colombia

*Uma alma dolorida aparece entre os vivos: purgatório e
devoção na segunda metade do século XIX na Colômbia*

ANA MARÍA HENAO ALBARRACÍN

anahenao@usta.edu.co

Universidad Santo Tomás, Colombia

 <https://orcid.org/0000-0002-7529-9225>

Artículo de investigación

Recepción: 15 de julio del 2022. Aprobación: 15 de noviembre del 2022.

Cómo citar este artículo

Ana María Henao Albarracín, “Un alma en pena aparece entre los vivos: purgatorio y devoción en la segunda mitad del siglo XIX en Colombia”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 50, n.º 2 (2023): 51-78.

Reconocimiento-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-ND 4.0)

RESUMEN

[52]

Objetivo: proponer un análisis desde la historia cultural de la manera como discursos religiosos de larga tradición –como aquellos sobre la buena muerte, socializadora de las ideas sobre el cielo, el infierno y el purgatorio– adquieren un uso social en un contexto específico. A partir del estudio de las condiciones de posibilidad de tales discursos ante la aparición de un muerto en una parroquia rural, se busca entender la devoción por las almas del purgatorio en el contexto más amplio de la Colombia de la segunda mitad del siglo XIX. **Metodología:** el análisis se realiza a partir del estudio cualitativo de fuentes primarias, combinando la descripción densa de un espacio micro, relacionado con la dimensión antropológica de una aparición, con la perspectiva macro que permite reconstruir su contexto. **Originalidad:** este trabajo es un aporte novedoso en el esfuerzo por comprender las condiciones concretas de una aparición, con una mirada reveladora de la manera como opera una creencia y sus posibilidades de emergencia en una red de relaciones que le dan sentido. De esta manera, se llena un vacío en la historiografía del hecho religioso, la cual ha estudiado las creencias religiosas y el destino imaginado de los muertos centrándose especialmente en las prácticas piadosas asociadas a la salvación. **Conclusiones:** la aparición de un alma en pena permite profundizar en los motivos concretos por los cuales los difuntos permanecen en la órbita afectiva de los vivos, sirviendo para la inculcación de normas y principios cristianos. Además, es reveladora de las preocupaciones sobre el más allá, como expresión de una escatología cristiana que continuaba siendo movilizada por la Iglesia Católica en la segunda mitad del siglo XIX en Colombia. Finalmente, la posibilidad y la forma de comunicarse con los muertos son indicios de una amalgama de prácticas que pueden llegar a contradecir el mismo dogma religioso.

Palabras clave: ánimas del purgatorio; apariciones; Colombia; espíritus; religiosidad popular; siglo XIX.

ABSTRACT

Objective: To propose an analysis, from the perspective of cultural history, of how long-standing religious discourses—such as those about the good death, that helped socialize ideas about heaven, hell, and purgatory—acquire a social use in a specific context. By studying the conditions of possibility of these discourses upon the apparition of a dead person in a rural parish, the article seeks to understand the devotion to the souls in purgatory in the broader context of mid-nineteenth-century Colombia. **Methodology:** The analysis is based on a qualitative study of primary sources. It combines the dense description of a micro-space related to the anthropological dimension of an apparition and the macro perspective that allows reconstructing its context. **Originality:** This work is a novel contribution to understanding the specific conditions of an apparition. It offers a revealing approach to how a belief operates and its possibilities of emergence in a network of relationships that give it meaning. In this way, a gap is filled in the historiography of the religious fact which has studied Christian's beliefs and the imagined destiny of the dead, focusing especially on the pious practices associated with salvation. **Conclusions:** The apparition of a soul in pain allows us to delve into the specific reasons why the deceased remain in the affective orbit of the living, serving to inculcate Christian norms and principles. In addition, it is revealing of the concerns about the afterlife, an expression of an eschatology that was mobilized by the Catholic Church in the second half of the nineteenth century in Colombia. Finally, the possibility and the way of communicating with the dead is an indication of an amalgamation of practices that can even contradict the same religious dogma.

[53]

Keywords: 19th century; apparitions; Colombia; popular religiosity; souls of purgatory; spirits.

RESUMO

[54]

Objetivo: propor uma análise, a partir da história cultural, da forma como discursos religiosos de longa tradição — como aqueles sobre a boa morte, as ideias socializantes sobre o céu, o inferno e purgatório — adquirem um uso social em um contexto específico. A partir do estudo das condições de possibilidade destes discursos diante da aparição de uma pessoa morta numa paróquia rural, procura compreender a devoção às almas do purgatório no contexto mais amplo da Colômbia na segunda metade do século XIX. **Metodologia:** a análise baseia-se no estudo qualitativo de fontes primárias, combinando a descrição densa de um microespaço, relacionado à dimensão antropológica de uma aparição, com a perspectiva macro que permite reconstruir seu contexto. **Originalidade:** este trabalho é uma contribuição inovadora para o esforço de compreensão das condições concretas de uma aparição, com um olhar revelador sobre como uma crença funciona e as suas possibilidades de emergência numa rede de relações que lhe dão sentido. Deste modo, preenche uma lacuna na historiografia do fato religioso que estudou as crenças religiosas e o destino imaginado dos mortos, concentrando-se especialmente nas práticas piedosas associadas à salvação. **Conclusões:** a aparição de uma alma penada permite-nos aprofundar as razões específicas pelas quais o falecido permanece na órbita afetiva dos vivos, servindo para inculcar normas e princípios cristãos. Além disso, é reveladora das preocupações sobre a vida após a morte, como expressão de uma escatologia cristã que continuou a ser mobilizada pela Igreja Católica na segunda metade do século XIX na Colômbia. Finalmente, a possibilidade e forma de comunicação com os mortos são indicativos de uma amálgama de práticas que podem mesmo contradizer o próprio dogma religioso.

Palavras-chave: almas do purgatório; aparições; Colômbia; espíritos; religiosidade popular; século XIX.

Introducción

En octubre de 1900 el cura párroco Juan de la Cruz Saavedra escribió al señor vicario general y monseñor de la Diócesis de Popayán acerca de un “extraordinario suceso” que ocurrió durante los días del novenario de Nuestra Señora del Rosario, patrona de la parroquia de Jamundí. Como nuevo cura encargado, informaba de manera detallada sobre aquello que tenía a todos preocupados por “revestir características de una verdadera revelación”.¹ La narración inicia de la siguiente manera:

[55]

El día treinta del mes pasado como a las siete de la noche y después de la salvación el niño llamado Alfonso Saavedra, hermano mío, de doce años de edad entró solo a la sacristía y vio entre la sacristía de revestirse y la posterior a la iglesia una cabeza cana.²

Al inicio se anuncia una presencia indefinida que, con el transcurso de los días y la obstinada visita de aquel personaje, logra ser descrita de manera cada vez más concreta a medida que su cabeza y cuerpo develan rasgos reconocibles. Al día siguiente, a la misma hora y en el mismo lugar, el niño vestido de acólito, después de convidar a otro para entrar a la sacristía, “distinguió ya una cara de persona blanca y rosada a cierta altura e inmediata a la mesa de revestirse el celebrante, pero no le vio cuerpo”. El tercer encuentro fue a las ocho de la mañana, después de la misa. Esta vez, Alfonso dio “tres gritos muy fuertes” que escuchó su hermano desde la casa cural, después de lo cual lo encontró “postrado en tierra y privado”. El cura párroco, “usando el oficio divino”, se dejó guiar por el pequeño, quien, después de haberse recuperado, lo tomó de la mano para que viera “un sacerdote en el interior y arrimado a la ventana de la sacristía con una mano llamándole y la otra puesta sobre la ventana”. Pero Juan no veía a nadie allí donde Alfonso le parecía “muy natural” estar viendo, por tercera vez y de forma ya más concreta, a un sacerdote. Lo que sí pudo ver, en la misma ventana donde este último hacía presencia, fue un “papel que al leerlo resultó ser un recibo de letra y firma del finado y antiguo párroco Presbítero León Sardi”.³

-
1. “El Pbro. Juan de la Cruz Saavedra informa al vicario general sobre supuestas apariciones del padre León Sardi al pie de la ventana de la sacristía. Pide se cobre unas limosnas y le celebren misas para salir del purgatorio”. Archivo de la Arquidiócesis de Popayán (AAP), Popayán, legajo 877-13, folio 1r.
 2. AAP, Popayán, legajo 877-13, folio 1r.
 3. AAP, Popayán, legajo 877-13, folio 1v.

[56]

Todo parece indicar que el acontecimiento, calificado desde el comienzo como “extraordinario” y una “revelación”, era la aparición repetida de este presbítero muerto. La carta enviada por el cura Saavedra a sus superiores contenía la transcripción del relato de la experiencia sobrenatural de un tercero, su hermano menor, quien le permitía a él y otros miembros de la parroquia entender los motivos de esta inesperada presencia y poder establecer un diálogo por medio de su intermediación.

Este caso nos permite explorar varias cuestiones sugerentes respecto de las condiciones de posibilidad para que un difunto se le aparezca a los vivos en una parroquia rural colombiana de 1900. Las etapas sucesivas del relato nos van develando los imaginarios, las creencias y los fines sobre los que descansa la aparición, aquellos que se encuentran inscritos en un universo religioso más amplio, pero que toman forma en situaciones y contextos específicos.

Si retomamos el planteamiento de Jean Claude Schmitt con el cual inicia su libro sobre los *revenants* –aludiendo al desplazamiento inverso del alma que ha viajado–, las apariciones o muertos que regresan y se les revelan a los vivos no tienen otra existencia que aquella que imaginan estos últimos para ellos.⁴ Si esa vida después de la muerte, las ideas sobre el más allá y el destino de las almas dependen de la cultura, las creencias y la época en la que viven esos hombres que ya se piensan su propia muerte, así mismo esta determina la manera en que pueden regresar los muertos.

En el universo cristiano, la creencia en las apariciones tiene una larga tradición que puede ser rastreada en la rica literatura sobre visiones y viajes al más allá. Desde la *Divina Comedia*, hasta la *Eneida*, pasando por los relatos en los que Jesús o los santos pueden resucitar a los muertos o aparecerse, como lo hacen la virgen, los demonios y los ángeles, todos ellos hacen parte de ese mundo “sobrenatural y milagroso” de la explicación religiosa.⁵ Por

4. Jean Claude Schmitt, *Les revenants: les vivants et les morts dans la société médiévale* (París: Gallimard, 1994), 10.

5. Fue Jacques Le Goff quien dio cuenta de las tres formas en que se presenta lo sobrenatural –*mirabilis*, *magicus* y *miraculosus*– en el Occidente medieval, lo cual tiene respaldo en todo un corpus literario hagiográfico. Jacques Le Goff, *Un autre Moyen Âge* (París: Quarto Gallimard, 1999), 459-460. Por otro lado, en lo que respecta a la Biblia, J. C. Schmitt afirma que, si bien existen milagros en los que Jesús resucita a los muertos, esto no es un fenómeno asimilable a la aparición, por lo que se podría afirmar más bien la ausencia de este tipo de hechos. Schmitt, *Les revenants*, 47.

ello, en la sociedad medieval que estudia Schmitt, las visitas de los difuntos a los vivos no son un hecho del todo inesperado, más aún considerando la familiaridad con la muerte y los muertos, por lo que puede pensarse que se trataba de una creencia admitida.

Si bien la cultura eclesiástica inicialmente rechazó la posibilidad del retorno de los muertos en sueños o en visiones de “despiertos”, esta terminó por ceder en sus juzgamientos sobre paganismo y superstición al explotar la creencia en las apariciones. Entonces, ya no solo los “muertos excepcionales”, como los santos, podían tener una revelación legítima entre los vivos. Los “muertos ordinarios” cobraron un mayor protagonismo, en los relatos autobiográficos de quienes habían tenido una experiencia directa con muertos en sueños o en los que narraban la experiencia directa de un tercero, el cual podía estar despierto.

La pertinencia de este análisis histórico es aún vigente, en la medida en que permite diferenciar entre los fines de estos relatos de apariciones de “muertos especiales”,⁶ como forma privilegiada para comunicar el imaginario de la sociedad cristiana, y los motivos para que los “muertos ordinarios” regresen. Además, nos advierte sobre la importancia de la dimensión antropológica de las “visitas” de los difuntos, la cual requiere poner en contexto las visiones, las relaciones entre estos y los vivos y los fines de su aparición, así como supone preguntarse por quiénes son los que se aparecen, a quiénes, en qué momento y en qué lugar. A todas estas preguntas intentaremos dar respuesta en este artículo partiendo del estudio de caso de esta aparición, sin perder de vista los demás elementos contextuales que nos ayudan a comprender las devociones relacionadas con esa concepción cristiana de la muerte en la segunda mitad del siglo XIX en Colombia.

Por otro lado, y volviendo al caso registrado por el párroco Saavedra, no podemos pasar por alto que las “formas de enunciación” del relato, que permiten entender la “manera misma en que los hombres del pasado dicen creer”.⁷ Es decir que, para que la aparición tenga un efecto de realidad y no sea calificada como una superstición, son muchos los detalles que entran a tejer la condición controlada para que ocurra el suceso. El presbítero León

[57]

6. La expresión la retoma el autor del historiador Peter Brown, quien habla de “muertos muy especiales” para referirse a los santos, cuyas hagiografías incluyen historias sobre sus apariciones a los vivos en sueños y visiones. En la alta Edad Media a estos “buenos muertos” –mártires o santos– se les reservaba el privilegio de la aparición. Schmitt, *Les revenants*, 89.

7. Schmitt, *Les revenants*, 26.

Sardi hace presencia en un momento significativo del tiempo colectivo, al coincidir en el calendario de fiestas religiosas con el novenario de la patrona de la parroquia de Jamundí, la virgen del Rosario. Además, sus sucesivas apariciones tienen lugar en el mismo espacio de la Iglesia –la sacristía–, por lo general después de la celebración de la misa.

[58]

El testigo directo y quien puede dar fe de su presencia es un niño, el mismo que le servirá de intermediario para comunicarse con el resto de los vivos, pues el difunto presbítero solo podía “manifestarse a través de los inocentes”, como confirmaba el mismo Juan Saavedra en su narración de los hechos. Lo anterior no es un detalle menor, puesto que los niños representan criaturas inocentes y son símbolos de pureza que, por tanto, pueden ser usados para alcanzar la intervención divina. Esas virtudes de la infancia habían hecho que a menudo los niños fueran los testigos de eventos milagrosos, como aquellos de las imágenes marianas en el contexto colonial neogranadino.⁸ De hecho, de acuerdo con el relato del párroco, otros niños también había testigos visuales de la aparición durante los días del novenario.

En la tradición cristiana más antigua, son los ángeles quienes sirven de mediadores para que los vivos, incluso en sueños, puedan encontrar esos muertos de élite del cristianismo y de la Iglesia, como son los santos. Son ellos los únicos capaces de mediar entre el “reino atemporal de Dios” y el mundo de los hombres, descartándose el intercambio directo entre los vivos y los muertos.⁹ Sin embargo, el cristianismo transformó sus viejas creencias y no solo permitió una experiencia más directa con otro tipo de muertos, pues también prescindió de la mediación en la comunicación, como quedó demostrado en los relatos de clérigos que sostenían un diálogo imaginario con los muertos.

Volviendo a la narración del cura párroco de Jamundí, el recibo que llamó su atención, por encontrarse en el lugar de la aparición, resultó haber sido “sacado ese día por la mañana de un breviario antiguo que estaba en la sacristía” por el mismo sacristán, quien, “sin leerlo ni saber [qué] era lo tiró al suelo”. En este decía lo siguiente:

-
8. En su investigación sobre los hechos milagrosos relacionados con las imágenes marianas, Olga Acosta da cuenta del hecho de que es un niño pequeño el que aparece en el pie de foto de la imagen de Chiquinquirá en el siglo XVI, como testigo de los esplendores que realiza la imagen. Olga Isabel Acosta Luna, *Milagrosas imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada* (Madrid: Iberoamericana Verveuert, 2011), 95.
 9. Schmitt, *Les revenants*, 68.

He recibido de la Señora María Cruz diez de cuatro pesos de ley, estipendio de cuatro misas, una a nuestra Señora del Rosario, otra al señor de la Esperanza, otra a San Antonio, y otro en sufragio de las almas del Purgatorio. Jamundí, Mayo 5 de 1895. León Sardi presbítero.¹⁰

En la relación del cura Saavedra pronto se comienza a hablar de “aparición” y de la relación que esta establece con el niño: “A veces la aparición le indicaba con el dedo hasta donde debía llegar Alfonso”.¹¹ También sobre la manera como se muestra cada vez más nítida, de modo que permitía observar otros detalles y comprobar que en efecto se trataba del presbítero difunto León Sardi, el mismo que firmaba el recibo del pago por unas misas a distintos santos y a las almas del purgatorio.

[59]

Algunas pistas de este padre se encuentran en el libro de Nicolás Ramos Hidalgo *Cali ciudad conquistadora*, donde se hace un recuento acerca del convento de frailes menores franciscanos, fundado desde mediados del siglo XVIII en esta ciudad. De acuerdo con el autor, este convento tuvo gran esplendor en la Colonia, hasta verse afectado por los decretos de desamortización de bienes de manos muertas en la década de 1860, cuando el gobierno tomó posesión del mismo y desterró a los frailes, los cuales “anduvieron errantes por varias poblaciones del Valle, Cauca, Nariño, Caldas y Antioquia”.¹² Aunque una parte del convento permaneció ocupada por unos pocos religiosos, como Fray Damián González, posteriormente vinieron padres italianos, entre ellos León Sardi, Vicente Bicechone, Pedro Viezio y Bernardo Alessandrini, a completar el claustro, organizar la comunidad e iniciar la “restauración del convento de franciscanos de Cali”.¹³ Entre 1863 y 1866, León Sardi figura como rector del Colegio de Santa Librada, y ya para 1874 aparece adscrito a la parroquia de Jamundí, según un listado de presbíteros y sus correspondientes lugares, publicado en el periódico *El Cauca* del 29 de agosto de 1874.¹⁴

Este artículo seguirá el hilo de una fuente privilegiada de archivo que habla de la aparición de este padre después de muerto, lo cual, más que

10. AAP, legajo 877-13, folio 2r.

11. AAP, Popayán, legajo 877-13, folio 2r.

12. Nicolás Ramos Hidalgo, *Cali. Ciudad conquistadora* (Cali: Biblioteca de la Universidad del Valle, 1971), 174.

13. Ramos, *Cali*, 175.

14. *El Cauca. Periódico literario dedicado a la juventud* (Popayán), 29 de agosto de 1874, 17.

[60]

una curiosidad histórica, abre la posibilidad de encontrarle un sentido a los gestos y las palabras en una red de relaciones sociales determinada, al tiempo que nos permite sumergirnos en la riqueza del imaginario de la sociedad cristiana de la época.¹⁵ En la problematización y análisis del contexto se tienen en cuenta otras fuentes que dan luces sobre el purgatorio y la devoción a las almas que en él permanecen, así como sobre la manera en que la Iglesia movilizaba esta noción en la segunda mitad del siglo XIX en Colombia, cuando la cuestión religiosa ocupaba un lugar importante en la contienda política.

Por lo tanto, el trabajo comprende cuatro partes: un repaso a las formas, los gestos y las palabras a través de las cuales se establece una comunicación con el “aparecido”; un análisis del purgatorio, la permanencia de la devoción y su uso como instrumento de combate en el contexto más amplio de la Colombia del siglo XIX; una exploración de las formas espiritistas de comunicación con los muertos, con el fin de encontrar las distancias y coincidencias con el caso concreto estudiado; y, finalmente, una mirada a los usos sociales de la aparición, que permite evidenciar las tensiones y preocupaciones latentes de la parroquia.

Un alma en pena del purgatorio se pasea y toma la palabra

Estando junto a su hermano en la sacristía después de la misa, Alfonso es testigo de la aparición por tercer día consecutivo y esta vez puede simultáneamente narrarle lo que ve y ahora escucha: “le vio al padre una cruz azul en la mano y vio que le corrían dos lágrimas por las mejillas y en seguida recostando la cruz sobre el pecho dijo: *haec fortitudo mea in terra*”, lo que traducía, según Saavedra, “esta es mi fortaleza en la tierra”.¹⁶

De este modo, se hacía necesaria la intermediación lingüística entre el latín y el español del padre, pues el visitante solo se comunicaba en esa lengua, que el niño desconocía. De manera que podríamos afirmar que la relación que se hizo de los acontecimientos fue el resultado de una cadena larga de transmisión de una visión, complejizada por la oralidad y seguida ahora por la traducción de un mensaje que hacía inevitablemente nece-

15. Andrés J. Lenis también da cuenta de este hecho en un apartado sobre “las apariciones del padre León Sardi” de su libro *Crónicas del “Cali Viejo”. Ensayos y otras crónicas* (Cali: Litonelis, 1979). Sin embargo, para los efectos de este artículo, se toma la fuente primaria conservada en el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Popayán.

16. AAP, Popayán, legajo 877-13, folio 2v.

saría la presencia del párroco en dicha comunicación. Es más, ahora este comenzaba a formular una serie de preguntas en latín a las que el difunto León Sardi oportunamente respondía. Entonces fue posible preguntarle qué necesitaba, a lo cual respondió: “una limosna [...] de un vestido [...] de la virgen”, precisando luego que se trataba de cuatro mil pesos que tenía el señor Bartolomé Saa. Luego, a la pregunta “¿Qué más necesita padre para salir del purgatorio?”, respondió refiriéndose a las misas que estaban anotadas en el recibo encontrado y mencionándolas en ese mismo orden.¹⁷

[61]

Mientras el difunto Sardi se paseaba por la sacristía, el cura párroco le pidió a su hermano Alfonso que hiciera una descripción detallada de su visión. El niño logró brindar un retrato más exacto de la imagen del aparecido, que fue confirmada por un sobrino suyo: “ese es mi tío exactamente, con el vestido que usaba ordinariamente en la casa”, dijo. Y asimismo lo confirmó el señor sacristán José Manuel Bonilla, quien lo había conocido. La descripción fue la siguiente:

Estatura alta, cabeza cana, casi blanca, rostro rosado, una bufandita blanca al cuello cruzada sobre un hombro, cayéndole un extremo de ella al pecho, otro a la espalda, sotana vieja, un poco verde, abierta casi desde el pecho hasta abajo. Cuando se abría la sotana como con el aire y le veía los pantalones de color gris, tampoco tenía faja o banda en la cintura, como la usamos hoy los sacerdotes.¹⁸

Este retrato hablado, que brindaba una imagen detallada del aspecto físico y el vestuario con el cual se le reconocía al presbítero difunto cuando aún estaba en vida, permitió confirmar una vez más la identidad del aparecido, de manera tal que quedaran despejadas todas las dudas. Por otro lado, esa primera conversación dio a conocer otro aspecto fundamental: se trataba de un alma en pena que permanecía en el purgatorio, a la cual se le había permitido regresar en condiciones excepcionales. Un ánima que nos aproxima a esa escatología católica y a un imaginario religioso ya conocido, pero que cumple una función en este contexto específico. Cuando se le preguntó puntualmente sobre el purgatorio, el padre León Sardi respondió lo siguiente: “según las profecías, ninguna alma de la otra vida puede con-
testar dónde es”.¹⁹

17. AAP, Popayán, legajo 877-13, folio 2v.

18. AAP, Popayán, legajo 877-13, folio 3r.

19. AAP, Popayán, legajo 877-13, folio 4r.

El purgatorio revisitado, segunda mitad del siglo XIX neogranadino

[62]

La concepción cristiana de la muerte y su reubicación espacio-temporal en un lugar intermedio entre el cielo y el infierno constituía una opción respecto de la salvación o la condena eternas. Las almas en pena del purgatorio implicaban una relación estrecha entre difuntos y vivos, pues estos últimos buscaban interceder por los primeros para que llegaran al cielo a través de ofrendas, misas, buenas obras y oraciones a cristo, a la virgen y/o a los santos. Se trataba de todo un sistema de “fines últimos” que implicaba prácticas religiosas y se convirtió en uno de los pilares de la concepción cristiana de la muerte: el “tercer lugar”. El estudio del purgatorio ha jugado un rol importante en la historia de las representaciones del más allá. Fue Jacques Le Goff quien reveló que la fuerza organizadora de la creencia en el purgatorio tuvo su nacimiento en el siglo XII y triunfó en el XIII, cuando se estableció que, antes del juicio final, existía un lugar donde se purgaba la pena, lo cual implicó un corte metafísico.²⁰ De igual manera, ello supuso una serie de solidaridades concretas entre muertos y vivos, en las que estos se hacían responsables en la tierra del destino de sus difuntos.

Desde su nacimiento, el purgatorio tuvo un impacto social, cultural y afectivo. A la dualidad cielo/infierno se le incluyó ese “tercer estadio” que reorganizó el mundo de la ultratumba. Aunque las bases de este lugar intermedio se encuentran en algunos pasajes de los evangelios apócrifos, el “tercer lugar” fue formulado oficialmente en varios concilios de la Iglesia latina: primero en el de Lyon (S. XIII) y luego en el de Trento (S. XVI), donde se lo ratificó,²¹ hasta que finalmente se convirtió en el sitio por donde todas las almas deben pasar para purgar o limpiar los pecados después de la muerte. Más adelante, un nuevo apogeo del purgatorio tendrá lugar con la Contrarreforma, hacia finales del siglo XVII e inicios del XVIII.

En el ámbito neogranadino, señala Jaime Humberto Borja que, aunque el purgatorio no fue un tema sobresaliente ni en la iconografía ni en literatura colonial, fue un espacio de construcción de la sociedad colonial.²² Incluido dentro de la llamada mística del corazón, el purgatorio fue ese “espacio

20. Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire* (París: Gallimard, 1981), 319-320.

21. Jacques Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d' Avignon à la fin du Moyen Age* (Roma: École française de Rome, 1980).

22. Jaime Humberto Borja, “Purgatorios y juicios finales: las devociones y la mística del corazón en el Reino de Nueva Granada”, *Historia Crítica* 39E (2009): 80-100.

salvífico” que buscaba lograr que la sociedad fuera más susceptible a las propuestas de comportamiento de la Iglesia católica.²³ De hecho, jugó un papel importante en los procesos de evangelización indígena, de ahí que se incluyera en su representación iconográfica la figura de indígenas. La idea y representación del purgatorio en la Colonia, además, generó angustia en los creyentes, con claras repercusiones económicas, debido a que el funcionamiento del purgatorio estaba asociado a algunas cofradías, como la de las Benditas Ánimas del Purgatorio, y a la fundación de capellanías, las cuales ayudaban con sus sufragios a salvar las almas en pena allí retenidas.

[63]

En general, el temor a la muerte y la incertidumbre con el más allá rigió gran parte de la vida social y religiosa de los habitantes neogranadinos durante el periodo colonial. De ahí la existencia de cofradías que aseguraran el acompañamiento a la hora de la muerte y se encargaran de los funerales de sus asociados y de las fiestas religiosas. Reconocidas por la Corona y protegidas por la Iglesia católica y, pasado el período revolucionario, las cofradías continuaron generando un tejido social que articulaba las parroquias de las ciudades. Además de atender las necesidades espirituales de los individuos, eran espacios de sociabilidad y núcleos de solidaridad, más allá de la familia. Estaban conformadas por laicos dependientes de cada parroquia y se sostenían con la cotización de sus miembros (limosnas) y con los legados que en su nombre dejaban los moribundos en sus testamentos. Estos últimos constituyeron la voluntad manifiesta del difunto y fueron concebidos en vida para organizar las cuestiones materiales y espirituales, como parte de la preparación para la muerte. Además de establecer formas de herencia, los testamentos permitieron establecer con antelación detalles sobre entierro, limosnas, sufragios, misas y obras pías, con el fin de acumular indulgencias que favorecieran el tránsito del alma, aliviaran sus penas en el purgatorio y lograran la salvación.

Otra institución que se benefició de este temor a la muerte fue la de la capellanía, que consistió en la inversión de bienes materiales para la salvación de las almas, por voluntad manifiesta en el testamento. De esta manera, las capellanías fueron la institucionalización de la salvación por parte de la Iglesia católica, pues aseguraron, como diría Germán Colmenares, “una renta perpetua a la propia alma”.²⁴ La mayor parte de las capellanías vigentes para

23. Borja, “Purgatorios”, 84.

24. German Colmenares, “Censos y capellanías: formas de crédito en una economía agrícola”, *Cuadernos Colombianos* 2 (1974): 124-143.

[64]

los primeros treinta años de la República habían sido fundadas a lo largo del siglo XVIII. Sin embargo, hubo fundación de nuevas capellanías, aunque en menor número, posiblemente por los años convulsos y la desconfianza con respecto a las relaciones entre Iglesia y Estado.²⁵ Además, en 1824 se expidió un decreto que prohibía la “espiritualización de los bienes”, lo cual abrió la posibilidad de enajenación de los mismos. Sin embargo, sería con las reformas liberales adelantadas por el general José Hilario López cuando se redimieron censos eclesiásticos y laicos que gravaban bienes rurales y urbanos. Más adelante, en 1861, Tomás Cipriano de Mosquera dictaba los primeros decretos de desamortización,²⁶ aunque el proceso se adelantó principalmente con los liberales radicales en el gobierno, cuando se redimieron y enajenaron la mayor cantidad de bienes.²⁷ Todas estas medidas permitieron liberar gran cantidad de bienes raíces sobre los cuales pesaban créditos o hipotecas, al ser parte de capellanías.

Por otro lado, existieron prácticas devocionales que permanecieron vigentes a inicios del siglo XIX, como aquellas regidas por el calendario religioso, el cual contenía instrucciones precisas sobre indulgencias por visitas a iglesias y días en los que se oraba para sacar las almas del purgatorio.²⁸ Los lazos entre vivos y difuntos continuaron cifrados en intercambios que permitían aminorar las culpas de los vivos, con oraciones y visitas a templos, para asegurar la salvación de los muertos.

En la segunda mitad del siglo XIX, el purgatorio, además de no haber desaparecido de la agenda de la Iglesia, fue utilizado como instrumento de combate. Y no sería la primera vez, pues desde su nacimiento, diría Le Goff, el purgatorio hizo parte de la lucha antiherética: “El Purgatorio, como muchas de las creencias, no nació solamente de tendencias positivistas,

25. Ana Luz Rodríguez González, *Cofradías, capellanías, epidemias y funerales: una mirada al tejido social de la independencia. Santafe 1800-1830* (Bogotá: Fundación para la Promoción de la Investigación y la Tecnología, 1997), 196-166.

26. Se trata del Decreto del 9 de septiembre de 1861 que reguló la expropiación y subasta pública de todos los bienes raíces, semovientes y censos pertenecientes a las entidades religiosas controladas por la Iglesia católica.

27. Roberto Luis Jaramillo y Adolfo Meisel Roca, “Más allá de la retórica de la reacción: análisis económico de la desamortización en Colombia, 1861-1888”, *Cuadernos de Historia Económica y Empresarial* 22 (2008): 1-62.

28. Ana Luz Rodríguez González presenta un cuadro con calendario de visitas a iglesias para obtener indulgencias y para sacar almas del purgatorio que existió para Santafé en 1806. Según este calendario, la visita a cinco iglesias o altares en días especiales era recompensada con indulgencia plena.

de la reflexión de intelectuales y de la presión de la masa, sino también de pulsiones negativas, de la lucha contra aquellos que no creían”.²⁹ Estudios como el de Guillaume Cuchet para el caso de Francia han permitido dar cuenta del “relanzamiento” del purgatorio en la segunda mitad del siglo XIX por medio de misioneros, obras de envergadura internacional y cofradías que buscaron los privilegios espirituales ligados al purgatorio. Este nuevo impulso se inscribió en un desarrollo de obras y de devociones particulares en el seno del catolicismo europeo liderado por Roma.³⁰

[65]

En el contexto colombiano de la segunda mitad del siglo XIX, antes de la instauración de una república católica en 1886, la Iglesia católica movilizó en su discurso combativo la idea del purgatorio. En 1856, el periódico *El Centinela* publicó un par de artículos sobre el purgatorio con la intención de instruir a los “ignorantes impíos”, a los “cismáticos luteranos” y a los “incrédulos granadinos”. En esta misma publicación se hacía referencia a la negación de los protestantes a aceptar las decisiones de la santa Iglesia romana, obedecer al papa y aceptar el purgatorio. Para ello retomaba y citaba algunos de los cánones de la Asamblea de Trento sobre el purgatorio, para concluir que “los fieles persuadidos, [...] ofrecen sus limosnas a los párrocos y demás sacerdotes, con el fin saludable, de que celebren el sacrificio, por las almas de sus difuntos”. Además, se reconstruye una justificación histórica de la tradición de la Iglesia de orar por los muertos, fundada en los textos de la Sagrada Escritura explicados por san Clemente de Alejandrino, Tertuliano y San Cipriano. Sobre los deberes con los difuntos, especialmente en lo referente a la oración, se insistía en su confirmación por los apóstoles. Retomando a San Juan Crisóstomo y a San Agustín, se reiteraba el beneficio para los difuntos de las acciones que se hicieran en su nombre: “de lo que no se puede dudar es que las oraciones de la Iglesia, el Santo Sacrificio, las limosnas, les sirven de alivio”.³¹

Está claro que, en el contexto del radicalismo liberal, la Iglesia católica, excluida del poder político, identificaba al adversario como liberal, positivista, masón y protestante, frente a lo cual la Iglesia se hacía más agresiva y romana.³² El discurso apologético contra el protestantismo y, en general, contra el libre

29. Le Goff, *La naissance*, 229.

30. Guillaume Cuchet, *Le Crépuscule du Purgatoire* (París: Armand Colin, 2005), 16.

31. *El Centinela* (Bogotá), 27 de diciembre de 1856.

32. Rodolfo de Roux, “La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración”, *Pro-Posições* 25 (2014): 31-54.

[66]

pensamiento hacía parte de ese “catolicismo intransigente” que se apropiaba del purgatorio, noción que hizo parte tanto de los procesos educativos como de los debates políticos. Durante el conflicto Estado-Iglesia, el carácter pecaminoso de la desposesión de la Iglesia de Cristo tenía graves consecuencias para la salvación de las almas. La religiosidad militante señalaba a los movimientos modernistas y liberales de herejes e impíos y a sus simpatizantes como sospechosos de impiedad. La idea sobre el más allá, que cobijaba las nociones de infierno y purgatorio, hacía parte entonces de ese conflicto.³³

Quienes, como los protestantes, habían negado la idea del purgatorio eran señalados por *El Centinela* de la siguiente manera: “los protestantes y sus payazos granadinos, que nada creen, y que para admitir alguna cosa como verdadera, ocurren primero al *libre examen*, han despedazado la Sagrada escritura, falseando y torciendo sus pasajes”.³⁴ Cabe aclarar que la primera ley sobre libertad religiosa en Colombia fue expedida el 14 de mayo de 1855 y le permitió a la Iglesia justificar aún más su discurso y redoblar sus condenas contra los que cuestionaban su primacía en la sociedad. Posteriormente, con la Constitución de 1863, sin la alusión al nombre de Dios en su preámbulo, se incluyó un artículo dentro de los derechos individuales de los Estados Unidos de Colombia que concebía la libertad religiosa en los siguientes términos: “Art. 16. La profesión libre, pública o privada, de cualquier religión [será permitida]; con tal que no se ejecuten hechos incompatibles con la soberanía nacional, o que tengan por objeto turbar la paz”.³⁵

Retomando la defensa que en este contexto se hizo del purgatorio como lugar expiatorio y el llamado a la devoción por las almas que allí se encuentran, aparece una nota en *El Catolicismo* de 1855:

La idea de un lugar expiatorio de las faltas de la vida humana antes de llegar a la entera posesión de Dios, es uno de los dogmas más consoladores del catolicismo, y está confirmado por el instinto popular que, conservando más allá del sepulcro, el amor a sus deudos, se lanza naturalmente con el espíritu a la mansión de la inmortalidad, para pedir a Dios perdón y alivio de las penas que sufren esos seres queridos que están en el purgatorio.³⁶

33. Rafael Tamayo Franco, “Características y utilización de la noción escatológica del purgatorio en Colombia”, *Historia y Sociedad* 32 (2017): 259-284.

34. *El Centinela* (Bogotá), 27 de diciembre de 1856.

35. Diego Uribe Vargas, *Las constituciones de Colombia, textos 1810-1876* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica / Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985), 1042.

36. *El Catolicismo* (Bogotá), 20 de noviembre de 1855, 303.

En ocasiones la defensa respondía a ataques concretos en contra del purgatorio y de los sufragios para la salvación de las almas, provenientes de otras fuentes, como el periódico *El Tiempo*, órgano del radicalismo, cuya redacción dependió inicialmente de José María Samper y luego, sucesivamente, de Ricardo Vanegas, Manuel Ancízar, Santiago Pérez y Manuel Murillo. Este medio liberal publicó en uno de sus números una nota burlona sobre el purgatorio y los sufragios, calificándolos de inútiles. En este intercambio de puyas, respondiendo a la pregunta formulada en *El Tiempo* para saber “¿cómo es que un sacerdote cantando puede quitar las manchas de las almas en el Purgatorio?”, respondían en *La Caridad* preguntando “¿cómo es que el asno saca fuerza pulmonar del tamo que se come, para producir rebuznos?”.³⁷

[67]

Habiendo un llamado particular por parte de la Iglesia a la devoción por las benditas ánimas del purgatorio, entonces no es de extrañar la demanda de construcción de altares privilegiados para ellas. La celebración de una misa en uno de estos y el sacrificio eucarístico abrían la posibilidad de indulgencia plenaria, por lo que era frecuente encontrar el consumo y la solicitud de este tipo de altares. La arquidiócesis de Popayán recibió pedidos para levantar altares privilegiados para las almas de purgatorio en Santa Rosa de Cabal (1848),³⁸ en Pitalito, Limas y Timaná (1851),³⁹ y en Yotoco y Vijes (1869).⁴⁰ Así mismo, en Cali declararon como altar privilegiado para las almas del purgatorio el del Santo Cristo de la Humildad (1858).⁴¹ Por otro lado, en 1859 el presbítero José María Ortiz de San Antonio del Hato pidió al obispo conceder gracias a los devotos de las almas del purgatorio.⁴² Además, ya los vecinos de Tunía en 1850 habían decidido levantar en el cementerio una capilla con una imagen de la virgen del Rosario y las ánimas del purgatorio.⁴³ Por su parte, en Cerrito instauraron los lunes para orar por las almas del purgatorio en 1893.⁴⁴

La devoción por las almas del purgatorio no solo subsistió, sino que parece haberse reforzado en el siglo XIX, hasta convertirse en uno de los últimos asilos de la fe. El purgatorio será defendido como un dogma conso-

37. *La Caridad* (Bogotá), 7 de diciembre de 1871, 441.

38. AAP, Popayán, legajo 168, 1848.

39. AAP, Popayán, legajo 2815, 1851.

40. AAP, Popayán, legajo 2906, 1869.

41. AAP, Popayán, legajo 7166, 1858.

42. AAP, Popayán, legajo 138, 1859.

43. AAP, Popayán, legajo 219, 1850.

44. AAP, Popayán, legajo 9293, 1893.

[68]

lador y estimulada la devoción por las almas que en él permanecían, en una suerte de privatización de la esfera religiosa, asociada, además, al culto a los muertos, quienes permanecían en la órbita afectiva de los vivos. El recuerdo y la memoria de los difuntos, sumados a su posibilidad de *regresar*, servían de igual manera para recordar el deber de los vivos con la salvación de sus almas y cumplían, a su vez, una función pedagógica, al permitir reinterpretar la historia reciente.

Además de lo publicado en la prensa católica, confirmando tanto la existencia como el llamado a la devoción por las almas del purgatorio, Carlos López publicó un devocionario en 1852 titulado *El purgatorio abierto a la piedad de los fieles o sea breve ejercicio cotidiano en alivio de las almas del purgatorio*.⁴⁵ Al inicio de este, se presentaban las indulgencias concedidas por el papa Inocencio VII, seguidas de las nueve oraciones prescritas y de un “Breve ejercicio cotidiano en alivio de las almas del purgatorio: excitación a este Santo Ejercicio”, para el auxilio diario de las almas que “penan en las prisiones del Purgatorio”. La descripción que en este devocionario se hace de las almas corresponde con una idea de “buenas almas” que durante la vida habían sido cercanas y amadas y esperaban el soporte de los vivos para acceder a su salvación:

Se trata de unas almas santas, justas, amadas de Dios, de unas almas que tal vez te pertenecen por los vínculos de la sangre, por beneficios recibidos, o por otro objeto laudable; de unas almas sumergidas en penas incomparables de las que no pueden disminuir el peso por sí mismas, sino es con el penar continuo: se trata de satisfacer los ardientes deseos de un dios que las ama y las aguarda.⁴⁶

Además de la exhortación a la devoción de las ánimas, también se incentivó la oración por el moribundo. Así, el 5 de enero de 1871 se publicó en el periódico *La Caridad* una nota sobre el “Decreto de la Sagrada Congregación de Indulgencias”, en la que se reafirmó la importancia de elevar “fervientes súplicas para implorar, por los que se encuentran en el último momento, el auxilio de la divina gracia, sin la cual es imposible entrar en la vida eterna”. Exhortando a los feligreses a seguir este “piadoso ejercicio de la oración por

45. Carlos López, “El purgatorio abierto a la piedad de los fieles o sea breve ejercicio cotidiano en alivio de las almas del purgatorio” (Bogotá: Imprenta de Francisco Torres Amaya, 1852).

46. López, “El purgatorio”, 9-10.

los agonizantes”, el medio compartía la resolución del papa Pío IX, quien concedió una indulgencia de cien días por cada vez que rezaran la oración que comienza con “O clementissime Jesu”. Igualmente, a quien la rezara por tres veces al día durante un mes se le concedería indulgencia plenaria, después de confesarse y recibir el santísimo sacramento de la Eucaristía y de visitar alguna iglesia u oratorio.⁴⁷

Durante el pontificado de Pío IX todas las indulgencias fueron aplicables a los difuntos y las condiciones de obtención fueron más ligeras. Cabe recordar que la “contabilidad del más allá”, para retomar las palabras de Jacques Chiffolleau, dependía de las indulgencias ganadas, fueran plenas o parciales. En la segunda mitad del siglo XIX hubo una suerte de “inflación de las cuentas” y las condiciones para la obtención de indulgencias se limitaron muchas veces a “la confesión, la comunión y algunas oraciones”.⁴⁸ En el catolicismo moderno, la individualización del juicio final –el juicio particular– cambió las formas colectivas de gestión de la salvación y una “contabilidad interiorizada”, más devota que exclusivamente eucarística, entró a la escena.⁴⁹ De ahí el continuo llamado a la oración individual o colectiva.

[69]

En general, el discurso católico se opuso fervientemente al olvido de los moribundos y los muertos, en un sistema de “fines últimos” donde los vivos y los difuntos permanecían vinculados, mientras la Iglesia se erigía como intercesora y estimulaba el “culto a los muertos”, haciendo un llamado a la devoción por su memoria y a la visita a las tumbas. Así, convocó a los feligreses a participar el 1 de noviembre de la gran fiesta de “todos los cortesanos del Cielo” y el 2 de la fiesta de los difuntos, día en que los hombres y las mujeres debían vestirse de luto y visitar el templo y el cementerio:

Vamos, pues, al templo, a echar por nuestra frente la señal de la redención; nos inclinaremos adorando, y rogaremos por el descanso del alma de nuestros muertos [...]. Vamos también al cementerio! [...] Detengámonos aquí ante estas bóvedas y preguntemos a la muerte. Si la filosofía tiene razón de ser, en ninguna parte estará mejor que en la mansión de los muertos.⁵⁰

47. *La Caridad* (Bogotá), 5 de enero de 1871.

48. Cuchet, *Le Crépuscule*, 138.

49. Esto, afirma Cuchet, podría ser interpretado como “la expresión de una democratización de la vida interior”. Cuchet, *Le Crépuscule*, 141.

50. *La Caridad* (Bogotá), 28 de octubre de 1869, 276.

En un número posterior de *La Caridad*, se exhortaba de la siguiente manera:

Olvidemos los vivos y vamos al cementerio, a ese campo mudo, sombrío y helado, campo de las sociedades sepultadas que aguardan con profundo reposo la hora bendita en que ese polvo fecundo ha de transformarse, al soplo de la palabra que resucita, en inmenso campo cubierto de espigas maduras.⁵¹

[70]

Es importante anotar, siguiendo los planteamientos de Guillaume Cuchet, que en ocasiones este culto a los muertos vino acompañado de la desaparición de otras prácticas de devoción y de obligación y se dio en espacios descristianizados, donde la muerte aparecía como ese “último asilo de la fe”.⁵² En este contexto, existió la intención de realizar una “reconquista de los vivos por los muertos”, algo que podemos confirmar por la constante preocupación en el discurso por retomar devociones en los vivos que buscaran el amparo y la salvación de los muertos. Esta reconquista pasó entonces por el impulso del culto al purgatorio –explotado de manera repetida para evitar ese olvido de los difuntos y de sus almas en pena–, de la oración por el agonizante y de las visitas a templos y altares. La Iglesia se erigía como la garante y única capaz de reasegurar la memoria de aquellos muertos y la eternidad de su recuerdo, lo cual necesitó del apoyo constante a ese “comercio” que supuso la oración de los unos por los otros. En este sentido, el consuelo por la ausencia se apoyó en la creencia en la eficacia de las súplicas y buenas obras, una piedad amparada en la Iglesia católica. Se trató de una brigada de envergadura internacional cuyo impulso se inscribió en el seno del catolicismo europeo liderado por Roma.

Desde luego que el purgatorio y las almas en pena se convirtieron en un recurso para buscar adeptos y lograr una visita de feligreses a las parroquias y capillas para realizar la oración o llevar ofrendas a los altares. En este sentido, el purgatorio permitió que los muertos no solo estuvieran en la órbita afectiva de los vivos, sino que su presencia pudiera, en casos particulares, ser explícita o manifestarse, como ocurrió con el alma en pena del Padre Sardi, antiguo presbítero de la parroquia de Jamundí. Los muertos del purgatorio también pudieron establecer relaciones con los vivos para recordarles el deber de facilitar el tránsito de sus almas hacia la salvación. De esto precisamente

51. *La Caridad* (Bogotá), 3 de noviembre de 1870.

52. Cuchet, *Le Crépuscule*, 31.

nos da cuenta la solicitud expresa que hace este difunto aparecido, para que se pague una limosna y se celebren unas misas.

Una conversación con los muertos: entre el dogma y la superstición

Si la imagen de la aparición pasaba de ser difusa a revelarse cada vez más nítida, lo que aseguraba la identidad del difunto, así mismo la relación parecía estrecharse, en la medida en que los encuentros permitían un diálogo fluido. Como el espíritu se podía comunicar en latín, el niño Alfonso transmitía el mensaje a su hermano para la traducción. Así fue posible continuar preguntando al padre Sardi sobre los siguientes aspectos:

¿Cuántas misas necesita el Padre para su alma? Una ¿a qué santo? A la virgen del Rosario ¿Qué día? El sábado. ¿Quiere hablar con un sobrino o con el cura o con otro cualquiera? Con ningún otro de la tierra fuera de ti (señalando con el dedo a Alfonso) ¿Por qué? No lo permite. Aquí mostró para arriba. ¿Quién está allá? Dios. Por último ¿Qué necesita usted para salir del purgatorio? Pagar.⁵³

Queda claro que, por designio divino, el niño era el único intermediario permitido para establecer el diálogo. Como fue expuesto anteriormente, sus virtudes de inocencia y pureza eran razones suficientes para poder establecer ese contacto exclusivo. Sin embargo, la manera como se desarrolla la comunicación, implicando a otros que con su mediación logran interrogar a esa presencia, nos permiten también entenderlo como un médium, en una suerte de “espiritismo cristiano”.

El fenómeno espiritista fue uno de los más inquietantes durante la segunda mitad del siglo XIX en Colombia. Este tipo de comunicación con los muertos, que se practicaba ya en distintas partes del planeta, traía nuevas ideas sobre el alma y el más allá y daba un nuevo sentido a la muerte, al muerto y a su relación con los vivos. En este sentido, el espiritismo generó un nuevo discurso sobre la vida y la muerte que logró popularizarse en un particular ambiente intelectual, político, moral y social, pese a ser atacado con virulencia por la Iglesia católica.⁵⁴ Quienes hacían parte de sesiones espiritistas eran persegui-

[71]

53. AAP, Popayán, legajo 877-13, folio 3v.

54. En Colombia, de acuerdo con lo planteado por Gilberto Loaiza, el espiritismo amalgamó posturas arraigadas en la cultura política popular de la época, en la que se cuestionaba la institucionalidad católica y se buscaba una autonomía

dos y excomulgados, de modo que al morir no podían ser enterrados en los cementerios católicos. En general, a los responsables religiosos les inquietaba la publicación de libelos, libros y prensa de esta tendencia.

[72]

La filosofía espiritista afirmaba la existencia de la inmortalidad de los espíritus, entendiendo por estos las almas de los hombres que habían vivido sobre la tierra y luego muerto. Estos podían manifestarse y enseñar a los vivos.⁵⁵ En este sentido, podría hacerse una equivalencia entre la idea del alma y el espíritu, pues es lo que sobrevive a la morada temporal del cuerpo, aquello que no muere. Sin embargo, el problema radicaba en que para la iglesia solo algunas almas podían regresar, en casos muy específicos.

De hecho, la respuesta de la religión no parecía cuestionar la existencia de los espíritus, sino la condición de aquellos con los que se comunicaba el espiritismo. Los católicos señalaron que en este tipo de sesiones no había comunicación con los “espíritus perfectos”, sino con “espíritus malos” que, al estar en suplicio, quedaban vagando. Así lo explicó el obispo de Medellín y Antioquia José Joaquín Isaza a mediados del año 1873, al afirmar que los tipos de espíritus que existen son los siguientes:

Los espíritus buenos son los ángeles que permanecieron fieles a Dios, y las almas de los hombres que, habiendo muerto en su gracia, están gozándole en el Cielo, o purificándose en el purgatorio de las faltas veniales con que pudieron salir manchadas de esta vida [...]. Los espíritus malos son los ángeles que se rebelaron contra Dios, que no se conservaron en la gracia original en que fueron creados, y que fueron arrojados por Dios de la Bienaventuranza, que son los demonios, de los cuales un gran número quedaron vagando por los aires, sufriendo allí su

política e intelectual de los partidos tradicionales (Liberal y Conservador). Esta práctica, difundida en grupos sociales muy diversos –abogados, médicos, mujeres, impresores, artesanos–, se opuso a la cultura de élites tradicionales y fue difundida por la prensa artesanal. Gilberto Loaiza Cano, “Cultura política popular y espiritismo (Colombia, siglo XIX)”, *Historia y Espacio* 32 (2009): 1-21.

55. En *La Nueva Idea* encontramos la siguiente referencia sobre los espíritus: “Se supo bien pronto, por ellos mismos, que no son seres aparte en la creación, sino las almas mismas de los que han vivido sobre la tierra o en otros mundos; que estas almas, después de haberse libertado de su cubierta corporal, pueblan el espacio”. *La Nueva Idea* (Bogotá), 15 de noviembre de 1873, 88.

suplicio [...] y las almas de los que, habiendo muerto en pecado mortal, fueron condenados, por juicios de Dios, a los suplicios del infierno.⁵⁶

Para la Iglesia, el espiritismo era igual que la magia o la nigromancia –vista “arte de interrogar a los muertos para saber de ellos cosas que Dios ha querido ocultarnos”–, pues representaba una rebelión contra la sabiduría divina, un acto pagano.⁵⁷ Las almas no podían volver a este mundo excepto en algunos casos específicos en los que los “ángeles buenos” realizan apariciones a “hombres virtuosos” por designios divinos.

[73]

En línea con ello, el alma del presbítero León Sardi cumplía con los requerimientos para ser un “espíritu bueno”, al estar en proceso de purificación en el purgatorio. Sin embargo, pese a que sus respuestas se ajustaban al dogma católico, las condiciones de su aparición y, sobre todo, de su comunicación con los vivos dan cuenta de actitudes mezcladas con prácticas de tipo espiritista.

No solo el cura Saavedra hizo preguntas cuando este se aparecía, sino que pronto otras personas del pueblo tuvieron la oportunidad de hacer parte del interrogatorio. De este modo, el relato cuenta que otros se sumaron en el espacio de la sacristía para poder hablar con el espíritu del difunto presbítero: “Más tarde como a las tres se presentaron varios señores para cerciorarse bien de un hecho que era ya público en el pueblo y varios hicieron preguntas cuyas contestaciones nos han sorprendido”.⁵⁸

Y cuando más vecinos preguntaron “¿cuál es el mayor sistema de vida que debemos observar?”, León Sardi respondió “la Caridad”. Y a cuando quisieron saber “¿quién saca las almas del purgatorio?” respondió: “la virgen bajo la advocación del ‘Carmen’”. Y así siguieron preguntando y el difunto respondiendo: “¿en qué tribunal fue juzgado? En la misma cama donde morí[.] ¿Cuál fue el último sacerdote que lo auxilió? El padre González[.] ¿Dónde está el padre González? Salió del purgatorio. ¿y Monseñor Ortiz necesita sufragios? Salió”.⁵⁹

56. José J. Isaza, “Pastoral del ilustrísimo Sr. Dr. José Joaquín Isaza obispo de Medellín y Antioquia contra el espiritismo y en que se condena una obra publicada en esta ciudad” (Medellín: Imprenta de Gutiérrez Hermanos, 1873), 2.

57. Isaza, “Pastoral”, 3.

58. AAP, Popayán, legajo 877-13, folio 4v.

59. AAP, Popayán, legajo 877-13, folio 4v.

Finalmente, en el día 18, último día de su aparición e interrogatorio se le preguntó lo siguiente al padre Sardi:

[74]

¿Qué puesto ocupa nuestro hermano Gonzalo Saavedra en el cielo? R. Ocho puestos después de la virgen[,] ¿por qué? R. Porque murió mártir y pobre con inocencia ¿y por qué más? -Porque cumplió las obligaciones de la hermandad (del Carmen) [...] ¿A qué santos debemos tenerle especial devoción? R. A San Antonio, a los santos mártires y a la virgen Santísima bajo cualquier advocación[,] ¿Y se prolongará mucho esta guerra? R. Sí los hombres no enmiendan de plano se prolongará más y más[,] ¿faltará mucho para el juicio? R. Ya hay señales próximas[,] ¿Cuáles? R. Casi no hay inocencia, guerras sobre guerras, terremotos e inundaciones.⁶⁰

La última imagen que tiene el niño Alfonso del padre Sardi es la de este después de haber conseguido su salvación: “todo íntegro como de nieve y tres ángeles cerca de él cantando: bendito, bendito, bendito sea Dios y fueron llegando muchos ángeles con instrumentos de música en filas”.⁶¹

Los usos sociales de una aparición

Lo ocurrido en la parroquia de Jamundí en 1900 constituye una mezcla de tradiciones y creencias católicas en un contexto rural, donde los miedos y las ideas vigentes sobre el más allá y el purgatorio eran movilizados en función de los intereses específicos de una pequeña parroquia y su nuevo párroco. El uso que se hacía de la comunicación con el alma en pena del anterior sacerdote cumplía un objetivo muy concreto de advertir a nivel local sobre las posibles consecuencias de ir en detrimento de los bienes que, como las limosnas, le pertenecen a la Iglesia. Además, la aparición resultaba útil para la inculcación de normas morales y principios cristianos.

En la relación hecha por el cura Saavedra, este afirmaba no tener conocimiento ni de la limosna de la que habla el aparecido ni de las cuentas o “libro de fábrica”:

Yo no tenía conocimiento de esa limosna, pues ni aún conozco al síndico por estar el ausente de aquí, ni mi antecesor me entregó cuentas ni libro de fábrica, y esto no obstante está en la conciencia del pueblo

60. AAP, Popayán, legajo 877-13, folio 10v.

61. AAP, Popayán, legajo 877-13, folio 11r.

que es evidente lo que ha señalado el padre, y se sabe además que con su muerte se perdió el libro de fábrica.⁶²

Sobre la limosna de cuatro mil pesos se supo, gracias al padre Sardi, que las debía el señor Bartolomé Saavedra, quien había quedado encargado a su vez del libro de fábrica. Al respecto expresaba además su preocupación al exclamar que, “si no quiere pagar, padeceré!!”, pues por culpa de esa mora el padre Sardi se estaba ganando su condenación eterna.⁶³

[75]

En este caso, quien recibe el castigo y padece en el purgatorio no es quien ha pecado, sino quien está siendo sacrificado por los otros. Así mismo, el beneficio de la corrección de la acción, es decir, el pago de la deuda, no era solo para la salvación del alma del difunto, sino también para la parroquia.

Recordemos aquí que los fenómenos maravillosos y milagrosos, que en muchas ocasiones suponen apariciones, han sido usados por la Iglesia católica como medio evangelizador en distintos contextos. Después del Concilio de Trento, la experiencia visionaria fue usada por la Iglesia para su propio beneficio. De acuerdo con lo planteado por Olga Isabel Acosta en lo que respecta a las apariciones marianas, estas se pueden rastrear hasta el período de la Reconquista de la monarquía española y la conquista del Nuevo Mundo, donde estuvieron asociadas a la devoción de imágenes milagrosas de la virgen.⁶⁴

Gran parte de la santificación de ermitas dedicadas a la virgen María en España, tras la Reconquista, se basaron en leyendas que narraban sus milagrosas apariciones o el descubrimiento de una imagen, seguidas de una devoción y deferencia, especialmente en tiempos de guerra, donde se pedía por su protección.⁶⁵ Posteriormente, este fenómeno llegó al Nuevo Mundo y al Nuevo Reino de Granada, donde las tierras recién conquistadas vieron llegar las imágenes cristianas. Con el establecimiento y organización de la sociedad colonial neogranadina, se fundaron capillas e iglesias y se asentaron imágenes religiosas de la virgen María, el Cristo y los santos. Las imágenes marianas se convirtieron luego en imágenes milagrosas que hicieron apariciones y a las que también se les atribuyeron milagros. Es el caso de Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá, la imagen mariana más venerada en Colombia

62. AAP, Popayán, legajo 877-13, folio 3v.

63. AAP, Popayán, legajo 877-13, folio 5v.

64. Acosta, *Milagrosas*, 46.

65. Acosta, *Milagrosas*, 46.

desde el siglo XVI, cuyo lienzo levitó en 1586, renovado y resplandeciente, hecho después del cual a esta imagen se la veneró y se la sacó en procesión y se le concedieron poderes curativos.⁶⁶ Las apariciones marianas transmitían un mensaje, se asociaban a un milagro y, por lo general, al hallazgo de una imagen de la virgen donde luego se erigía una Iglesia.⁶⁷

[76] Más concretamente sobre las apariciones de los “muertos ordinarios”, afirma Jean-Claude Schmitt que la explotación de esta creencia por los mismos clérigos se encuentra íntimamente relacionada con el auge de la liturgia de muertos, basada en una estructura de intercambio donde los valores simbólicos son inseparables de los efectos materiales y sociales, lo que determina un beneficio mutuo del cual depende la relación misma entre los vivos y los muertos.⁶⁸

Conclusiones

El purgatorio y las almas en pena se convirtieron en un recurso para buscar adeptos y lograr la visita de feligreses a las parroquias y capillas para realizar la oración o llevar ofrendas a los altares. En este sentido, el purgatorio permitió que los muertos no solo estuvieran en la órbita afectiva de los vivos, sino que su presencia pudiera, en casos particulares, ser explícita o manifestarse, como en el caso del Padre Sardi.

La inversión en ese tránsito depende, sin embargo, de unas posibilidades que suponen tiempos, lugares y personas específicas, por lo que la aparición no solo permite sumergirse en el imaginario escatológico del más allá cristiano, sino también profundizar en la red de relaciones que le dan sentido en una sociedad determinada. En el caso estudiado, la parroquia se organizaba alrededor del hecho y creaba una situación nueva en la que se revelaban tensiones y preocupaciones latentes. El uso de la comunicación con el alma en pena del fraile franciscano cumplía el objetivo concreto de inculcar ciertos valores a partir de una visión cristiana de la muerte en la que se socializaban nociones sobre la salvación y el purgatorio, para advertir sobre las posibles consecuencias de afectar los bienes de la Iglesia. En este

66. Acosta, *Milagrosas*, 81.

67. Este es el caso del santuario de Guadalupe, en Cáceres. La virgen morena se apareció a un pastor a finales del siglo XIII y comienzos del XIV, resucitó a su hijo e hizo llamar a los religiosos del lugar, quienes hallaron su “imagen morena de bulto” enterrada y los documentos de su origen. Acosta, *Milagrosas*, 45-46.

68. Schmitt, *Les revenants*, 98.

sentido, la aparición estudiada tenía una función tanto en el plano espiritual como en el social y el económico.

En general, podemos afirmar que la devoción por las almas del purgatorio no solo subsistió, sino que parece haberse reforzado en el siglo XIX. Así, formas de piedad relacionadas con los muertos eran estimuladas en un momento de reconfiguración de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, cuando, en medio de disputas políticas, se desafiaba el lugar hegemónico de esta última. El recuerdo y la memoria de los difuntos, sumados a su posibilidad de *regresar*, servían de igual manera para recordar el deber de los vivos con la salvación de sus almas y cumplían, a su vez, una función pedagógica que podía reconfigurarse según el contexto específico. Por otro lado, la comunicación con los espíritus podía dar lugar a una amalgama de prácticas que, en el afán de abrirles a los muertos la posibilidad de manifestarse, comunicar y enseñar, podían adquirir formas populares específicas o bien hacer eco de actitudes por fuera del mismo dogma religioso.

[77]

Bibliografía

I. FUENTES PRIMARIAS

Archivos

Archivo de la Arquidiócesis de Popayán (AAP), Popayán, Colombia.

Publicaciones periódicas

El Catolicismo. Bogotá, 1855.

El Cauca. Periódico literario dedicado a la juventud. Popayán, 1874.

El Centinela. Periódico religioso, eclesiástico, moral y filosófico. Bogotá, 1856.

La Caridad. Correo de las aldeas. Libro de familia cristiana. Bogotá, 1869-1879.

La Nueva Idea. Bogotá, 1873.

Documentos impresos

López, Carlos. “El purgatorio abierto a la piedad de los fieles o sea breve ejercicio cotidiano en alivio de las almas del purgatorio”. Bogotá: Imprenta de Francisco Torres Amaya, 1852.

Isaza, José J. “Pastoral del ilustrísimo Sr. Dr. José Joaquín Isaza obispo de Medellín y Antioquia contra el espiritismo y en que se condena una obra publicada en esta ciudad”. Medellín: Imprenta de Gutiérrez Hermanos, 1873.

II. FUENTES SECUNDARIAS

- [78] Acosta Luna, Olga Isabel. *Milagrosas imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada*. Madrid: Iberoamericana Verweuert, 2011.
- Borja, Jaime Humberto. “Purgatorios y juicios finales: las devociones y la mística del corazón en el Reino de Nueva Granada”. *Historia Crítica* 39E (2009): 80-100.
- Chiffolleau, Jacques. *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age*. Roma: École française de Rome, 1980.
- Colmenares, Germán. “Censos y capellanías: formas de crédito en una economía agrícola”. *Cuadernos Colombianos* 2 (1974): 124-143.
- Cuchet, Guillaume. *Le Crépuscule du Purgatoire*. París: Armand Colin, 2005.
- Jaramillo, Roberto Luis y Adolfo Meisel Roca. “Más allá de la retórica de la reacción: análisis económico de la desamortización en Colombia, 1861-1888”. *Cuadernos de Historia Económica y Empresarial* 22 (2008): 1-62.
- Le Goff, Jacques. *La naissance du Purgatoire*. París: Gallimard, 1981.
- Le Goff, Jacques. *Un autre Moyen Âge*. París: Quarto Gallimard, 1999.
- Lenis, Andrés J. *Crónicas del “Cali Viejo”. Ensayos y otras crónicas*. Cali: Litonelis, 1979.
- Loaiza Cano, Gilberto. “Cultura política popular y espiritismo (Colombia, Siglo XIX)”. *Historia y Espacio* 32 (2009): 1-21.
- Ramos Hidalgo, Nicolás. *Cali. Ciudad conquistadora*. Cali: Biblioteca de la Universidad del Valle, 1971.
- Rodríguez González, Ana Luz. *Cofradías, capellanías, epidemias y funerales: una mirada al tejido social de la independencia. Santafe 1800-1830*. Bogotá: Fundación para la Promoción de la Investigación y la Tecnología, 1997.
- Roux, Rodolfo De. “La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración”. *Pro-Posições* 25 (2014): 31-54.
- Schmitt, Jean-Claude. *Les revenants: les vivants et les morts dans la société médiévale*. París: Gallimard, 1994.
- Tamayo Franco, Rafael. “Características y utilización de la noción escatológica del purgatorio en Colombia”. *Historia y Sociedad* 32 (2017): 259-284.
- Uribe Vargas, Diego. *Las constituciones de Colombia, textos 1810-1876*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica / Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985.