

GISELA VON WOBESER

# CIELO, INFIERNO Y PURGATORIO

## DURANTE EL VIRREINATO DE LA NUEVA ESPAÑA







GISELA VON WOBESER

---

# **CIELO, INFIERNO Y PURGATORIO**

DURANTE EL VIRREINATO DE LA NUEVA ESPAÑA

BT832

W63

2015 WOBESER, GISELA VON

*CIELO, INFIERNO Y PURGATORIO*

*DURANTE EL VIRREINATO DE LA NUEVA ESPAÑA*

/ GISELA VON WOBESER. – MÉXICO: UNAM, INSTITUTO

DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS: EDITORIAL DE OTRO TIPO: ESTAMPA

ARTES GRÁFICAS, 2015. 214 P.

ISBN UNAM: 978-607-02-6764-2

ISBN ESTAMPA ARTES GRÁFICAS: 978-607-96565-5-3

ISBN EDITORIAL DE OTRO TIPO: ISBN 978-607-96398-9-1

PRIMERA EDICIÓN, JUS: 2011

PRIMERA EDICIÓN UNAM, ESTAMPA ARTES GRÁFICAS,

EDITORIAL DE OTRO TIPO: 2015

© GISELA VON WOBESER: 2015

D. R. © 2015. UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

CIRCUITO MTR. MARIO DE LA CUEVA, CIUDAD UNIVERSITARIA

COYOACÁN, C. P. 04510. MÉXICO, D. F.

ISBN 978-607-02-6764-2

D. R. © ESTAMPA ARTES GRÁFICAS,

PRIVADA DE DOCTOR MÁRQUEZ 53, COL. DOCTORES

CUAUHTÉMOC. C. P. 06720. MÉXICO, D. F.

ISBN 978-607-96565-5-3

D. R. © 2015, EDITORIAL DE OTRO TIPO S. A. DE C. V.

1ª PRIVADA DE MARIANO ABASOLO 10 B. SANTA MARÍA TEPEPAN

XOCHIMILCO. C. P. 16020. MÉXICO, D. F.

ISBN 978-607-96398-9-1

DISEÑO Y FORMACIÓN: ESTAMPA ARTES GRÁFICAS / MSA

EDICIÓN: WALTER JAY / EDITORIAL DE OTRO TIPO

TODOS LOS DERECHOS RESERVADOS. ESTA OBRA NO PUEDE SER REEDITADA,  
REPRODUCIDA EN FORMA ELECTRÓNICA O IMPRESA, FOTOCOPIADA NI UTILIZADA  
CON FINES DE LUCRO SIN LA AUTORIZACIÓN POR ESCRITO DEL EDITOR.

IMPRESO Y HECHO EN MÉXICO / *PRINTED AND MADE IN MEXICO.*

A DAVID BRADING  
A LOS MIEMBROS DEL SEMINARIO  
“DEL MÁS ALLÁ”



# ÍNDICE

<i>Introducción</i>	7
<b>CAPÍTULO I</b>	
<i>La inmortalidad del alma y la vida ultraterrena</i>	15
La idea de la inmortalidad	15
El juicio divino	22
El significado de la muerte	30
La salvación del alma	35
El “arte de bien morir”	39
<b>CAPÍTULO II</b>	
<i>La cosmovisión cristiana</i>	53
Orígenes de la concepción cristiana sobre el más allá	53
La geografía del más allá	56
Vínculos entre los niveles cósmicos	64
Presencia de seres ultraterrestres en la tierra	69
Viajes místicos al más allá	73
<b>CAPÍTULO III</b>	
<i>El cielo</i>	77
Atributos del cielo	78
El cielo empíreo teocéntrico	79
El paraíso celestial	82
La Jerusalén celestial	86
Los habitantes del cielo	93
Visión beatífica y festejos celestiales	106
Los placeres sensoriales	115
<b>CAPÍTULO IV</b>	
<i>El infierno</i>	123
Origen y atributos del infierno	126
Concepción y representación del infierno	129
Habitantes del infierno	132
Las penas del infierno	136
El sufrimiento de los condenados	144
Sectorios del infierno: los limbos y el purgatorio	147

<b>CAPÍTULO V</b>	
<b><i>El purgatorio</i></b>	151
Creencia en el purgatorio	151
Origen infernal del purgatorio	155
El purgatorio como antesala del cielo	157
Ánimas del purgatorio	159
Penas del purgatorio	161
Intercesores a favor de la liberación de las ánimas	168
Los sufragios como medio para contribuir a la liberación de las ánimas	173
Apariciones de ánimas en busca de auxilio	178
Liberación de las ánimas e ingreso al cielo	181
Conmutación de las penas	182
<b><i>Epílogo</i></b>	187
<b><i>Bibliografía</i></b>	191
<b><i>Índice de ilustraciones</i></b>	205



# INTRODUCCIÓN

**E**sta obra explora el imaginario de los novohispanos sobre los sitios del más allá: el cielo, el infierno y el purgatorio, y se ocupa de la forma de existencia que atribuyeron a estos lugares. También analiza algunas prácticas religiosas y devociones relacionadas con la muerte y se refiere a las expectativas que las personas tenían sobre el sitio que sus almas ocuparían en el más allá.

La concepción sobre el más allá que se dio en la Nueva España muestra la riqueza devocional, cultural y artística de aquella sociedad y aporta nuevos conocimientos acerca del fenómeno religioso y de la vida cotidiana. El estudio de las construcciones simbólicas resulta asimismo importante para entender las relaciones sociales, las manifestaciones culturales y artísticas; las instituciones, la economía e incluso la política. También, permite comparar la forma de entender y afrontar la muerte con la de otras sociedades o momentos históricos, y contribuye a comprender el origen de muchas creencias e incluso supersticiones que actualmente subsisten en México.

El estudio se extiende a lo largo del periodo novohispano, arranca con el establecimiento de las órdenes mendicantes en la década de 1520 y llega hasta 1821, año en que el país se independizó de España. El área estudiada comprende principalmente las diócesis de México y Puebla y, de manera tangencial, las de Michoacán, Oaxaca y Mérida. Aunque la obra intenta abarcar al conjunto de la sociedad, debido a la desigual disponibilidad de las fuentes, está más orientada al sector eclesiástico que al laico, a las clases altas que a las bajas, y a la población urbana que a la rural.

En virtud de que el fenómeno religioso está sujeto a un permanente cambio, acorde con la transformación de la realidad socioeconómica y cultural de la que forma parte, la religiosidad novohispana sufrió cambios a lo largo de sus tres siglos de existencia, y éstos repercutieron en las creencias sobre el más allá. A grandes rasgos se pueden establecer tres periodos de desigual longitud: el primero arranca en 1523, momento en que llegaron los primeros tres franciscanos flamencos a Nueva España, y se extiende aproximadamente hasta 1585, cuando se celebró el Tercer Concilio

Provincial Mexicano.<sup>1</sup> Durante este periodo la atención de la catequesis se enfocó en la vida después de la muerte, y la mayor parte del discurso de la Iglesia versó sobre el tema de la salvación eterna en el cielo o la condenación eterna en el infierno.

Un segundo periodo de mayor duración empieza en 1585 y concluye hacia 1700 con la subida al trono de los Borbones. Durante este tiempo se advierte una aparente disminución del interés de la Iglesia por los asuntos escatológicos<sup>2</sup> ante otras preocupaciones religiosas, como el nacimiento de cultos y devociones americanos, especialmente al novohispano Felipe de Jesús, beatificado en 1627, y a la peruana Rosa de Lima, beatificada en 1668 y canonizada en 1671; además el fortalecimiento del culto mariano a través de apariciones de la virgen María en tierras americanas, en advocaciones como la de Guadalupe y la de los Remedios, y la búsqueda de la santidad entre los novohispanos. En este periodo se comienza a propagar la existencia del purgatorio, a raíz de las resoluciones del Concilio de Trento, puestas en práctica por el Tercer Concilio Provincial Mexicano, celebrado en 1585.

El tercer periodo se inicia hacia 1700 y termina con la independencia de Nueva España. Durante este lapso resurgió entre el clero una intensa preocupación por el más allá, probablemente como reacción ante la aparición de fenómenos como el laicismo, el anticlericalismo y el racionalismo ilustrado, así como la intranquilidad que causaba el relajamiento de las costumbres que acompañó la subida al trono de los Borbones. Entonces se afianzó el culto al purgatorio, se renovó la inquietud por el infierno mediante tratados y pinturas sobre el más allá, y la temática escatológica volvió a estar presente en los sermones y la catequesis.

El pensamiento escatológico novohispano no fue estático ni monolítico, sino que en él coexistieron diferentes concepciones y representaciones del más allá. Esto se debe a la presencia de distintas tradiciones culturales en el catolicismo y a que el pensamiento cristiano deriva de distintas fuentes, entre las cuales, las más importantes son: el Antiguo y el Nuevo Testamento de la Biblia canónica, los evangelios apócrifos, las interpretaciones de los teólogos y doctores de la Iglesia, las creencias fundamentadas en la tradición y el magisterio eclesiástico.<sup>3</sup> También han influido otros cultos religiosos, principalmente los provenientes de Oriente, Grecia y Roma.

Además, dentro de la propia Iglesia católica hubo divergencias que obedecen a las distintas posturas que adoptaron los órdenes y el clero secular sobre determinados

<sup>1</sup> El Tercer Concilio Provincial Mexicano puso en práctica los acuerdos del Concilio de Trento, que incidieron en el imaginario sobre el más allá, como se detallará a lo largo de esta obra. María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005.

<sup>2</sup> En esta investigación, el término escatología se usa en cuanto a su significado ontológico: conjunto de creencias y doctrinas referentes a la vida de ultratumba.

<sup>3</sup> El magisterio eclesiástico es el conjunto de definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres.

problemas, así como debido a los particulares cauces que siguió la religiosidad en diferentes momentos y lugares. Las distintas concepciones generalmente fueron complementarias, pero en ocasiones resultaron divergentes o contradictorias entre sí. Respeté estas diferencias y no traté de dar coherencia o legitimidad a lo que de origen carece de ellas.

El enfoque del estudio es histórico y cultural, no teológico. No pretendo glosar el plan de la Providencia sino analizar la manera en que los novohispanos entraron en contacto con lo sagrado, y cómo lo sagrado influyó y, en gran medida, determinó lo profano. Tampoco es mi intención comprobar si los hechos narrados se basan en experiencias verídicas o si fueron producto de la imaginación, de sueños o de otros factores externos. Me limito a narrar lo que los novohispanos creyeron y consideraron verdadero y lo que motivó sus inquietudes, miedos y aspiraciones. Por lo tanto, el lector no verá reflejada aquí la postura dogmática de la cúpula de la Iglesia católica, sino la religiosidad viva, tal como se manifestó en Nueva España durante los tres siglos de su existencia.<sup>4</sup>

Aun cuando encontré algunos indicios para suponer que hubo diferencias entre lo que creían los sectores letrados y lo que creía la masa, no localicé suficiente información para estudiar estas diferencias a fondo. Tampoco hallé elementos para distinguir entre una religiosidad oficial o de élite y una “popular”. Cabe señalar que entre los novohispanos de todos los niveles sociales, incluso en el alto clero, hubo creencias y prácticas religiosas que no concordaban con los planteamientos del magisterio eclesiástico y que parecen heréticas. Esto no debe sorprender, ya que este mismo fenómeno se dio en otros pueblos católicos de la época.

La investigación se basa en información de primera mano. Se trata de obras editadas o escritas en Nueva España y de las cuales hay certeza de que circularon en el virreinato. Un corpus amplio proviene del ámbito eclesiástico. De gran riqueza informativa fueron las crónicas de las órdenes religiosas, que frecuentemente aluden a cuestiones escatológicas, describen prácticas religiosas y se refieren a hechos milagrosos relacionados con el más allá. De los libros doctrinales extraje las bases dogmáticas de la Iglesia y me informé sobre las creencias y posturas de los altos dignatarios del clero secular y regular. Los sermones, especialmente los fúnebres, fueron testimonios valiosos de las creencias en el más allá; manifiestan el pensamiento de los predicadores e informan sobre los conceptos que transmitían a los fieles. Los libros del “bien morir” detallan las prácticas necesarias para lograr la bienaventuranza eterna. Las bulas papales y los acuerdos de los concilios eclesiásticos incluyen

---

<sup>4</sup> Concuerdo con David A. Brading, quien afirma: “Los decretos y declaraciones de los concilios son una cosa y la vida y las prácticas del pueblo cristiano otra”. “Presencia y tradición: la virgen de Guadalupe en México”, en *Grafitas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVII)*, Carlos Alberto González S. y Enriqueta Vila Vilar, (comps.), México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 241.

definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y de costumbres, y son indispensables para conocer el punto de vista oficial de la Iglesia católica.<sup>5</sup>

Otro grupo de fuentes fueron las literarias. Entre éstas destacan las biografías y autobiografías de místicos y visionarios; especialmente ricas en información fueron las que contienen relatos sobre viajes al más allá. La literatura devocional, escrita en su mayoría por clérigos, proporcionó información sobre las creencias escatológicas arraigadas entre ciertos sectores de la población novohispana. La poesía religiosa, tanto la intimista como la que tiene un propósito pastoral, se refiere con frecuencia a cuestiones escatológicas. El teatro evangelizador del siglo XVI refleja las creencias sobre el más allá de las órdenes mendicantes, así como los mensajes que trataban de transmitir a sus feligreses.

Los testamentos fueron útiles para conocer las expectativas sobre el más allá de los testadores. Aunque sólo un grupo reducido de la población testaba y la “manifestación de fe”, la parte del testamento que se ocupa de asuntos religiosos, solía ser corta y con frecuencia se limitaba a una fórmula notarial preestablecida, hubo testadores que expresaron con libertad y amplitud sus deseos sobre la vida de ultratumba.

Las fuentes judiciales, en especial los expedientes de la Inquisición, arrojaron información sobre las creencias escatológicas de sectores amplios de la población y proporcionaron datos sobre ideas heterodoxas y sobre credos distintos al católico. Destacan por su interés los procesos contra brujos, curanderos y falsos místicos. La limitación de esta fuente es que no abarca a toda la población, sino sólo a los grupos que se apartaban de las normas establecidas y, por lo tanto, eran denunciados y juzgados.

Consulté principalmente fuentes consideradas ortodoxas por la Iglesia de su tiempo, pero también incluí escritos calificados y considerados heréticos en la época, en aquellos casos en que reflejan concepciones sobre el más allá que tuvieron una aceptación amplia en la sociedad de su tiempo a pesar de su heterodoxia. Un ejemplo son las biografías escritas sobre la venerable poblana Catarina de San Juan, que en 1696, ocho años después de su muerte, fueron condenadas por la Inquisición. La sociedad novohispana no compartió la opinión de la Inquisición, por el contrario, creyó que la beata había sido una santa. Sus visiones y experiencias místicas tuvieron gran difusión y aceptación entre los poblanos y fueron avaladas por la Compañía de Jesús, así como por miembros del alto clero. Fue tan grande el ascendiente que en vida tuvo sobre su entorno, que muchas personas la consultaban sobre asuntos religiosos y mundanos. Después de su muerte circularon estampas suyas con halo de santidad. Sus experiencias místicas se difundieron mediante la publicación del sermón fúnebre, pronunciado en sus exequias por Francisco de Aguilar, y gracias a dos importantes biografías, una a cargo de Alonso Ramos, un jesuita de gran pres-

<sup>5</sup> Enrique Denzinger, *El magisterio de la Iglesia. Manual de símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, Barcelona, Herder, 1997.

tigio, y otra del presbítero José del Castillo Graxeda.<sup>6</sup> Otro ejemplo de inclusión de fuentes que contienen posturas consideradas heréticas son los procesos inquisitoriales de las hermanas Romero, cuatro beatas residentes de la ciudad de México, condenadas por la Inquisición novohispana como “embusteras y mentirosas”. Antes de ser denunciadas, las Romero gozaron de la protección de clérigos de renombre y tuvieron adeptos que las siguieron y compartieron sus visiones sobre el más allá.

Otro grupo de fuentes de importancia fundamental para esta investigación fueron las iconográficas, especialmente la pintura, que resultaron complementarias a las escritas y permitieron esclarecer muchos conceptos. Analicé un conjunto de 750 imágenes sobre el más allá, integradas en una base de datos.<sup>7</sup> Las imágenes proceden de pinturas murales y de caballete, de grabados impresos en libros y en patentes de las cofradías, así como de esculturas y relieves, en portadas y retablos de iglesias, entre otras fuentes. Algunas de las obras son de artistas conocidos, pero la mayoría son anónimas. Su selección y ordenamiento por temas y épocas facilitó establecer tendencias y dio pauta para la comparación de la información visual con la escrita.

La variedad y diversidad de las mencionadas fuentes permitió que el trabajo cubriera un espectro amplio del mundo religioso novohispano. Cabe señalar, sin embargo, que la información obtenida no es homogénea debido a que los documentos y obras plásticas y literarias se generaron en circunstancias diversas y con diferentes propósitos. En el caso de los catecismos fue la evangelización; en los libros de oraciones y de “bien morir” fue devocional; las crónicas religiosas tuvieron la finalidad de resaltar las obras realizadas por las correspondientes órdenes, y las biografías y hagiografías la de subrayar las virtudes de los biografiados. Los relatos místicos describen experiencias personales y, aunque reflejan las creencias y el sentimiento religioso de la época, en ocasiones se desvían de lo que creía el común de las personas. Asimismo, existen diferencias en cuanto al público al que estuvieron dirigidas las obras: algunas se destinaron a los sectores clericales, otras a los feligreses, unas a los indígenas de reciente conversión y otras a los cristianos viejos.

En términos generales, las fuentes escritas presentan mayor heterogeneidad que las plásticas. La escritura parece haber dado más libertad a las personas para expresar sus creencias, revelaciones místicas, temores y aspiraciones, que la pintura. Esta última tuvo que sujetarse a las prescripciones formales, contenidas en las guías para pintores y escultores y, además, la mayoría de las obras se hacía por encargo y generalmente eran los clientes quienes definían los contenidos; los pintores sólo tenían

<sup>6</sup> Alonso Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catharina de San Joan*, México, 3 vol., Centro de Estudios de Historia de México Condumex y Sociedad Mexicana de Bibliófilos, 2004, y José del Castillo Graxeda, *Compendio de la vida y virtudes de la venerable Catarina de San Juan*, Puebla, Biblioteca Angelopolitana, 1987.

<sup>7</sup> La base de datos fue elaborada por el seminario “La idea del más allá en la época novohispana”, perteneciente a los institutos de Investigaciones Históricas y de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

un margen reducido para manifestar inquietudes propias. Sin embargo, en la pintura también se dieron expresiones heterodoxas, como la trinidad antropomorfa, es decir, la representación de Dios Padre, el Espíritu Santo y Jesucristo mediante la imagen triplicada de este último, que tuvo amplia difusión en la Nueva España.

La presente obra comprende cinco capítulos. El primero lleva por título “La inmortalidad del alma y la vida ultraterrena”, y en él se desarrollan las ideas sobre la esperanza de la vida en el más allá; el juicio divino, tanto el universal como el particular; las prácticas y actitudes relacionadas con la “salvación del alma” y los ritos que se seguían a la hora y después de la muerte.

El segundo, “La cosmovisión cristiana”, analiza la concepción que se tenía sobre el universo, en particular sobre la geografía del más allá. En él se estudia la vinculación que en el imaginario existía entre la tierra y los sitios del más allá, así como la relación entre los vivos y las ánimas de los muertos. Asimismo, se ocupa de la aparición de seres ultraterrestres en la tierra y de viajes en espíritu de personas vivas al más allá.

Los capítulos tercero, cuarto y quinto describen las concepciones y representaciones de los lugares del más allá: cielo, infierno, limbos y purgatorio. En ellos se detallan las características que se atribuían a cada lugar, la manera en que se imaginaba a los seres que los habitaban y el tipo de existencia que había en cada lugar.

Finalmente, cabe señalar que gran parte del imaginario expuesto en este libro pervive hoy día y forma parte de la cultura del mundo occidental. Tal vez la principal diferencia es que actualmente la religiosidad es un asunto privado, que existe libertad de credo, que las normas éticas prescritas por la Iglesia católica se han relajado y que hay una visión más optimista sobre la vida después de la muerte.

Quiero expresar aquí mi agradecimiento a todas las personas e instituciones que contribuyeron a la elaboración de este trabajo, sin cuyo apoyo y colaboración no habría podido realizarlo. En primer término, doy gracias a los institutos de Investigaciones Históricas y de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México, particularmente a sus directores: las doctoras Virginia Guedea, Alicia Mayer y Teresa Uriarte, y al doctor Arturo Pascual Soto, quienes me brindaron constante apoyo. También expreso mi agradecimiento a la Dirección General del Personal Académico, a través de su directora, la doctora Paulette Dieterlen, que financió una parte de la investigación, y a la doctora Estela Morales, coordinadora de Humanidades, por su apoyo.

En especial, agradezco a los miembros del seminario “La idea del más allá en la época novohispana”, a quienes dedico esta obra; a Martha Fernández, coordinadora adjunta del seminario, quien impulsó los trabajos del mismo con gran entusiasmo; a Susana López, Gabriela Espinosa y Blanca Jiménez, quienes colaboraron como ayudantes de investigación y contribuyeron a nutrir la base de datos con imágenes;

a Abraham Villavicencio y a Berta Gilabert, quienes leyeron y comentaron algunos de los borradores y me asesoraron en el campo iconográfico y teológico; a Marcela García por sus atinados comentarios, y a Pedro Ángeles por su asesoría y apoyo para la selección de las imágenes. Agradezco particularmente a Mauricio Salvador y a Felipe Garrido por la revisión del texto.

También estoy en deuda con algunos académicos que me proporcionaron bibliografía, leyeron partes del manuscrito y me hicieron valiosos comentarios, entre ellos Manuel Ramos Medina, Joseph-Ignasi Saranyana, Mauricio Beuchot, Pilar Martínez López-Cano, Berenice Alcántara, Felipe Castro, David Brading y Peer Schmidt.

Finalmente, doy las gracias a los directivos y a las personas pertenecientes a las áreas secretariales, de cómputo y de biblioteca de los institutos de Investigaciones Históricas y Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México, de la Biblioteca Nacional, del Archivo General de la Nación de México y de la Fototeca del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM.

MÉXICO D.F., CIUDAD UNIVERSITARIA, JUNIO DE 2010.



## CAPÍTULO 1

LA INMORTALIDAD DEL ALMA Y LA VIDA  
ULTRATERRENA

Salvar el alma era una de las principales preocupaciones de los novohispanos. La Iglesia planteaba que la vida terrenal sólo era transitoria y que la existencia plena comenzaba después de la muerte. El anhelo de todos los fieles era evadir el infierno, acortar el tiempo de estancia en el purgatorio y llegar al cielo. Muchas personas ocupaban gran parte de su vida en perseguir este fin. La Iglesia consideraba que el camino para lograrlo era arduo y espinoso; consistía en aislarse del mundo y renunciar a las comodidades y los placeres sensuales; llevar una vida ascética mediante penitencias tales como ayunos, desvelos y abstención sexual, soportar azotes y cilicios. Muchas monjas, frailes, beatas y ermitaños vivían durante años en aislamiento, mortificando sus cuerpos y añorando la muerte para llegar al cielo. Ciertamente ellos eran seres excepcionales, pero aun las personas comunes pasaban largas horas dedicadas a prácticas que tenían la misma finalidad: asistían con frecuencia a la iglesia, ayunaban y hacían obras de caridad, participaban en procesiones y festividades religiosas, pertenecían a una cofradía y destinaban parte importante de sus ingresos para comprar bulas e indulgencias, hacer donaciones piadosas y mandar decir misas a favor de sus almas y las de sus allegados. Aun aquellos que no estaban dispuestos a sacrificar la vida terrenal en aras de la eterna, e incluso los que pecaban deliberadamente sufrían ante la idea de perder la posibilidad de salvarse, por lo que era frecuente que se denunciaran a sí mismos ante la Inquisición, con el propósito de enderezar sus vidas.

¿Por qué era tan importante para los novohispanos la salvación de sus almas?, ¿cuáles eran sus expectativas sobre el más allá?, ¿por qué deseaban con tanto fervor llegar al cielo?, y ¿por qué temían tanto al infierno y al purgatorio? En el presente trabajo me propongo dar respuestas a algunas de estas preguntas.

### La idea de la inmortalidad

La inmortalidad ha sido una de las piedras angulares del cristianismo. Esta idea deriva del judaísmo y se concretó alrededor del siglo II antes de Cristo, cuando bajo la dominación extranjera, muchos judíos fieles habían muerto sin haber recibido recompensas y las esperanzas sobre la recuperación política de Israel se vieron frustradas. Surgió

entonces la creencia de que Dios premiaría a dichos hombres después de su muerte.<sup>1</sup> Cristo prometió a sus seguidores la vida eterna, en compañía suya y de Dios Padre, a la vez que amenazó a quienes se apartaban de él con el castigo eterno. Las alusiones a este hecho son frecuentes en los evangelios sinópticos del Nuevo Testamento:<sup>2</sup> “Venid, benditos de mi padre a tomar posesión del reino celestial... Apartaos de mí, malditos: id al fuego eterno, que fue destinado para el Diablo y sus ángeles”.<sup>3</sup> San Pablo hizo de la inmortalidad el aspecto medular de la predicación cristiana.<sup>4</sup>



1 · Anónimo, *Las penas del infierno*, Pinacoteca de la Profesa, México, D.F.

1 Franz-Josef Nocke, *Escatología*, Barcelona, Herder, Biblioteca de Teología, núm. 3, 1983, p. 72.

2 Se conocen como evangelios sinópticos los de san Mateo, san Marcos y san Lucas por presentar notorias similitudes entre sí.

3 Mateo 25, 34 (la versión consultada es la *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998).

4 Nocke, *Escatología*, p. 70.



Z · Firmado Yllanes, *Juicio final*, Museo Regional de Cuauhnáhuac, Cuernavaca, Morelos

La creencia en la inmortalidad se reforzó en la tradición católica con la idea, de origen neoplatónico, de que el hombre está conformado por cuerpo y alma, dos entidades distintas que coexisten en la vida de una persona y se separan al momento de su muerte.<sup>5</sup> Mientras el alma se concibe como un ente espiritual, el cuerpo se considera impuro, corruptible y percedero.<sup>6</sup> Al momento de la muerte, el alma se traslada al más allá, a uno de los sitios asignados por Dios, mientras el cuerpo se queda en la tierra, sujeto a un proceso paulatino de descomposición, de la que sólo están exentos los santos, cuyos cuerpos se conciben incorruptos.

<sup>5</sup> Nocke, *Escatología*, p. 138.

<sup>6</sup> Miguel Medina A. (ed.), *Doctrina cristiana para la instrucción de los indios. Redactada por fray Pedro de Córdoba, O. P., y otros religiosos doctos de la misma orden*, impresa en México, 1544 y 1548, Salamanca, San Esteban, 1987, p. 207, y Francisco Vitali, *El mes de noviembre en sufragio de las benditas almas del purgatorio*, México, Imprenta de Juan N. del Valle, 1865, p. 196.

Dentro del cristianismo también para el cuerpo existe la esperanza de resucitar. La resurrección de la carne, basada en diversos pasajes bíblicos, principalmente en el Apocalipsis de san Juan, plantea que los cuerpos de los muertos resucitarán y se reunificarán con sus respectivas almas al “final de los tiempos”, para gozar eternamente la vida celestial o padecer la infernal. Este acontecimiento previsto para el futuro, en fecha no anunciada, se cree que estará acompañado de una serie de sucesos, algunos siniestros como la destrucción del mundo y el juicio final, y otros alentadores como el retorno de Cristo a la tierra, llamado parusía, y el advenimiento de la Nueva Jerusalén.<sup>7</sup> Esta creencia fue refrendada por el magisterio eclesiástico; por ejemplo, en el II Concilio de Lyon (1271-1276) se estableció como profesión de fe: “Creemos también en la verdadera resurrección de la carne que ahora llevamos y en la vida eterna”.<sup>8</sup> Sin embargo, en los siglos que nos ocupan, las expectativas sobre el más allá se centraron más sobre el destino inmediato de las almas después de la muerte que sobre la resurrección de los cuerpos, en virtud de que este último acontecimiento se imaginaba lejano.

Estos planteamientos escatológicos fueron introducidos en el Nuevo Mundo por los frailes evangelizadores. Uno de los primeros catecismos que circuló en Nueva España, la *Doctrina cristiana* de los frailes dominicos, editada en 1544 y reeditada en 1548, los explica de la siguiente manera: “Mas cuando alguna persona muere no muere todo, mas solo muere el cuerpo que de sus padres tomó. Mas el alma jamás muere, porque la creó Dios, que es inmortal, a su imagen y semejanza. Quiso el mismo Señor nuestro, Dador de vida, que nunca muriese, y le dio la memoria y el entendimiento y asimismo la voluntad”.<sup>9</sup>

La Iglesia planteaba que las almas de los muertos conservaban las facultades de entendimiento, voluntad y memoria, y que podían hablar, ver y escuchar. Además, les atribuía sentimientos: podían experimentar alegría y placer, gozo y gloria, lo mismo que padecer tormentos, fatigas y dolores.<sup>10</sup> Así, las almas que lograban la bienaventuranza tenían la capacidad de gozar las delicias del cielo, mientras que las que se condenaban sufrían los suplicios del infierno.

Aunque las almas eran seres espirituales, generalmente se las representó de manera corpórea. Según la tradición medieval, en la literatura se las menciona como niños pequeños, en alusión a la concepción cíclica de la vida y a su pureza, semejante a la de los infantes.<sup>11</sup> La monja visionaria Sebastiana de las Vírgenes narra, por ejemplo,

7 Apocalipsis de san Juan 20, 11-15.

8 Denzinger, *El magisterio de la Iglesia...*, p. 168.

9 Medina, *Doctrina cristiana...*, pp. 405-406.

10 Jaime Morera, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio. Iconografía de una creencia*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2001, p. 83.

11 Colleen McDannell y Bernhard Lang, *Historia del cielo*, traducción de Juan Alberto Moreno Tortuero, Madrid, Taurus, 1990, pp. 359-360.



3 · Anónimo, *Intercesión de la virgen de Guadalupe por un alma y Cristo la redime*, Museo de la Basílica de Guadalupe, México, D.F. (fragmento)

que en uno de sus trances místicos su alma se le presentó “como una niña pequeña y desnuda”, y en otra ocasión la vio como una niña de tres o cuatro años con una “vestidura muy rica, de color verde”.<sup>12</sup>

Las almas del purgatorio y del infierno generalmente se pintaban como adultos desnudos. En el primer caso los pintores procuraban tapar los genitales, mientras que en el segundo exhibían los cuerpos sin pudor, como lo hizo el pintor anónimo de *Las penas del infierno*, ya que la desnudez se consideraba parte de la infamia de los condenados (fig. 1).

Las almas bienaventuradas del cielo, por el contrario, casi siempre se representaron vestidas, ya que según las leyes del decoro que regían entonces, se habría visto mal que personajes de categoría tan elevada estuvieran desvestidos. Los pintores con frecuencia los dotaron de ropajes blancos, para resaltar su pureza, como aparecen en la obra *Juicio final*, firmada con el nombre de Yllanes, y en ocasiones las representaron como niños, como se advierte en la obra anónima *Intercesión de la virgen de Guadalupe por un alma y Cristo la redime*. Hubo, sin embargo, excepciones, como la pintura *Juicio final*, del pintor Andrés de Concha, en la cual aparecen como adultos desnudos (figs. 2, 3 y 4).

En algunas crónicas religiosas se recurrió a otros símbolos para representar a las almas bienaventuradas: la del mayordomo de doña Beatriz de los Reyes se elevó al cielo en forma de una luz,<sup>13</sup> la de la monja Isabel de San Alberto, como “una bellísima estrella”,<sup>14</sup> y la del carmelita Juan de Jesús, como una “blanca paloma”.<sup>15</sup>

Tres eran los principales sitios en el más allá destinados a las almas después de la muerte: el cielo, el infierno y el purgatorio. La estancia en los primeros dos era eterna, y en el último, transitoria. El cielo, también llamado empíreo, gloria o paraíso celestial, era el reino de Dios y estaba reservado para las almas de las personas que habían vivido de acuerdo con los preceptos de la Iglesia católica, habían sido absueltas de los pecados cometidos y habían pagado todas sus penas en vida. El purgatorio era para las almas que no eran suficientemente virtuosas para ascender directamente al cielo, pero tampoco merecían ser condenadas en el infierno. Era un lugar de saneamiento desde donde las almas, una vez pagadas sus culpas y realizadas las penitencias correspondientes, podían tener acceso al cielo.

12 Beatriz Espejo, *En religiosos incendios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, p. 64.

13 José Gómez de la Parra, *Fundación y primer siglo. Crónica del primer convento de carmelitas descalzas en Puebla, 1604-1704*, Manuel Ramos Medina, introducción, México, Universidad Iberoamericana y Comisión Puebla Quinto Centenario, 1992, p. 169.

14 Fray Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Santo Carmelo mexicano. Mina rica de ejemplos y virtudes en la historia de los carmelitas descalzos de la provincia de la Nueva España*, Manuel Ramos Medina, editor, México, Probusa y Universidad Iberoamericana, 1984, p. 384.

15 *Ibidem*, p. 174.



4 · Andrés de Concha,  
*Juicio final*,  
Convento de  
Yanhuitlán, Oaxaca

El infierno era el reino del Diablo y albergaba a las almas de los católicos muertos en pecado mortal. También acogía a los paganos y a los herejes, es decir, a las almas de todas las personas del orbe que habían practicado religiones distintas a la católica, entre ellos los judíos, los mahometanos y los indígenas americanos no convertidos, así como a los disidentes de la religión católica, tales como luteranos, alumbrados y erasmistas. Dentro del infierno había dos apartados, los limbos, con condiciones más benignas que las que existían en la parte profunda del mismo. El limbo de los niños estaba destinado a los infantes muertos sin bautizar, en edad

inocente. El limbo de los justos se concebía vacío, ya que se creía que su función había terminado con la resurrección de Cristo. En el pasado había albergado a las almas de las personas rectas que habían muerto en el tiempo que medió entre la creación del hombre y la muerte de Jesucristo y que, liberadas por este último, habían sido conducidas al cielo.

### **El juicio divino**

Según la doctrina cristiana, el destino ultraterrestre reservado a cada una de las almas depende del veredicto de Dios, quien juzga el comportamiento que las personas han tenido en vida y determina el paradero de sus almas en el más allá. La Iglesia plantea la existencia de dos tipos de juicios divinos, uno universal o final y el otro individual.

La creencia en el juicio universal data del origen del cristianismo y se fundamenta en diversos pasajes bíblicos, principalmente en el Apocalipsis de san Juan. Este juicio está pronosticado para el futuro, en fecha no anunciada y comprende tanto a los vivos como a los muertos reencarnados. Su advenimiento irá acompañado de una serie de acontecimientos como el final del mundo, la desaparición de la Tierra, el regreso de Jesucristo y el descenso de la Nueva Jerusalén.

Paralelamente al juicio universal se impuso en el cristianismo la creencia en un juicio particular, previsto para el momento de la muerte de cada individuo. Esta creencia surgió en la patrística, como respuesta a la inquietud que existía en torno a la tardanza de la llegada del fin del mundo y la incertidumbre sobre el destino de las almas de los mártires y demás cristianos en el tiempo que mediaba entre su muerte y el juicio universal. El Concilio de Lyon, celebrado en 1274, enseña: “las almas de los hombres que mueren sin pecado son recibidas inmediatamente en el cielo... No obstante, en el día del juicio, todos los hombres comparecerán ante el tribunal de Cristo en su cuerpo para rendir cuentas de sus propias obras”.<sup>16</sup>

La creencia en el juicio particular fue cobrando importancia a partir del siglo XIII. La Iglesia planteaba que su sentencia era definitiva e inapelable, y que el juicio universal tendría sólo la función de ratificar su veredicto, mismo que se extendería al cuerpo reunificado con el alma. Esto se explica por el hecho de que el juicio se realizaba sobre el comportamiento del hombre en vida, y ésta había concluido con la muerte. Así, lo único que cambiaba para los seres ultraterrestres era que después del juicio final no sólo el alma se trasladaría hacia su paradero eterno, sino que también lo haría el cuerpo. La creencia en el juicio individual se fortaleció en el siglo XVII, al asociarse a la idea del necesario paso de las almas por el purgatorio, asunto al que me referiré con mayor detalle más adelante.

<sup>16</sup> Nocke, *Escatología...*, pp. 90-91.



5 · Anónimo, *Juicio final*, Convento de San Nicolás Tolentino, Actopan, Hidalgo

Estas ideas fueron introducidas por los frailes evangelizadores al Nuevo Mundo. En el siglo XVI, en Nueva España, prevaleció la creencia en el juicio universal o final, misma que los frailes difundieron ampliamente mediante el púlpito, la catequesis y el teatro, y lo utilizaron como instrumento para la evangelización de los indígenas. La mencionada *Doctrina* de los dominicos lo describía de la siguiente manera: “en el fin del mundo, cuando han de resucitar todos los muertos, llegarán a un valle que se llama Josafat... a ser juzgados. Y entonces descenderá Jesucristo, Hijo de Dios... a juzgar los buenos y los malos. Y a los buenos llevarlos ha a la gloria del cielo consigo, en los cuerpos y en almas, para siempre jamás; y a los malos, que no guardaron sus mandamientos, echarlos ha en el infierno, en los cuerpos y en almas, para siempre, que nunca jamás de allí saldrán”.<sup>17</sup>

La obra de teatro *Juicio final*, escrita en lengua náhuatl, se refiere al juicio universal como “espantoso, horroroso, temible y tembloroso”. En una de las escenas, Jesucristo condena a una mujer llamada Lucía por las siguientes faltas: “En la tierra, tu corazón jamás se dirigía a nosotros. Solo te la pasabas jugando. Vete. Que se cumpla. Tal vez recuerdes tu vida viciosa para que sufras trabajos. Así es que ya no espere nada tu corazón del cielo. Te has vuelto desgraciada porque nunca quisiste casarte

<sup>17</sup> Medina, *Doctrina cristiana...*, p. 230.

en la tierra. Te has ganado la casa infernal que será tu tormento. Vete a ver a los que serviste, pues ya no te conozco”. Acto seguido los demonios se la llevaban “a empujones” al infierno.<sup>18</sup>

Los frailes también se valieron de las imágenes como medio para difundir estas ideas, de lo que dan testimonio algunas pinturas, grabados y relieves que han llegado hasta nosotros. Generalmente se representó el juicio universal de acuerdo con un esquema iconográfico medieval, según el cual, en el centro aparece Cristo como juez, sentado en un arcoíris, con el mundo a sus pies. A su derecha está el cielo y a su izquierda el infierno. En la tierra, algunos muertos resucitan de sus tumbas y, según sus merecimientos, son recibidos por ángeles o demonios y conducidos, respectivamente, al cielo o al infierno. Un buen ejemplo de este modelo es el ábside de la capilla abierta del convento agustino de San Nicolás Tolentino, en Actopan (fig. 5). En los relieves de una de las capillas posas del convento de Calpan, en Puebla, aparece Cristo en calidad de juez, flanqueado por la Virgen y san Juan Bautista, mientras los ángeles tocan trompetas para resucitar a los muertos; y en un nivel inferior, seis muertos salen de sus tumbas para ser juzgados<sup>19</sup> (fig. 6).



6 · Anónimo, *Juicio final*, Capilla posa del Convento de San Andrés Calpan, Puebla

<sup>18</sup> Fernando Horcasitas (ed.), *Teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*, prólogo de Miguel León-Portilla, 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp. 720-731.

<sup>19</sup> Otros relieves en piedra sobre el mismo tema son los del convento de Huaquechula.

Una variante del mencionado esquema es la pintura de caballete *Juicio final con Caronte*, de Andrés de Concha, donde se escenifica el momento en que un ángel conduce a las almas justas hacia la entrada al cielo, mientras las de los réprobos son introducidas por Caronte en una barca, cuyo destino es el infierno (fig. 4).

A partir del siglo XVII se impuso lentamente la creencia en el juicio individual o particular, que cobró gran fuerza en el XVIII. Pensadores como Juan de Palafox sostuvieron que este juicio se llevaba a cabo en la tierra, mediante un tribunal invisible y sugirieron la posibilidad de que su escenario fuera el aposento del enfermo o la iglesia donde lo enterraban. Palafox asimismo afirmó, con base en las visiones de santa Brígida, que el juicio se hacía de manera similar a los de la tierra, “con las formalidades y espacio de acusadores, abogados, cargos, descargos [y] sentencia”.<sup>20</sup>

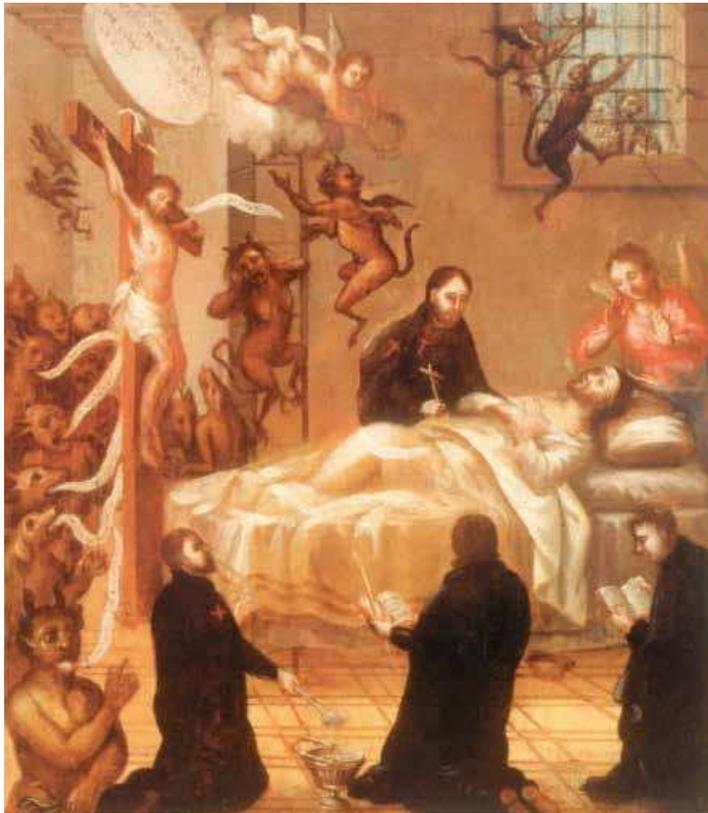
El juicio individual fue menos difundido mediante la plástica y no contó con un modelo iconográfico específico, por lo que se fundió con la representación del *memento mori*, es decir, del agonizante en el lecho de muerte. Este último solía estar acompañado de ángeles y demonios, las fuerzas del bien y del mal, que todavía en el último momento trataban de inclinarlo hacia la salvación o la perdición, hacia el cielo o el infierno. La pintura anónima *La muerte del justo* representa a un moribundo custodiado por cuatro sacerdotes y por un ángel que se encuentra en su cabecera. Al lado de la cama unos demonios agazapados esperan capturar su alma, mientras otros huyen por la ventana, vencidos por “el ambiente de santidad” que reina en la recámara y la presencia de Cristo crucificado (fig. 7).

Una de las pocas descripciones plásticas del juicio individual se encuentra en el retablo de ánimas de la parroquia de Santa Cruz, en Tlaxcala. En el centro de la composición se representa el *memento mori*. Acostado en su lecho, el agonizante acude a la virgen María para pedirle su apoyo: “Ilévame a ti, oh, madre santa”. Cerca de él se encuentran un demonio y un ángel, cada uno de los cuales pretende apoderarse de su alma. En la parte superior, en una disociación temporal, aparece el alma del ya difunto elevándose al cielo para presentarse ante Jesucristo y someterse al juicio. El alma en vuelo se interroga angustiada: “¿qué haré cuando resucite al juicio de Dios, y cuando me pregunte, qué le contestaré? Job, 31”. El demonio vuelve a aparecer a la izquierda de Cristo (lado derecho del espectador) para mostrarle el libro de los pecados del enjuiciado, mientras un ángel, colocado a la derecha de Cristo, hace lo propio con el libro de las buenas obras<sup>21</sup> (fig. 8).

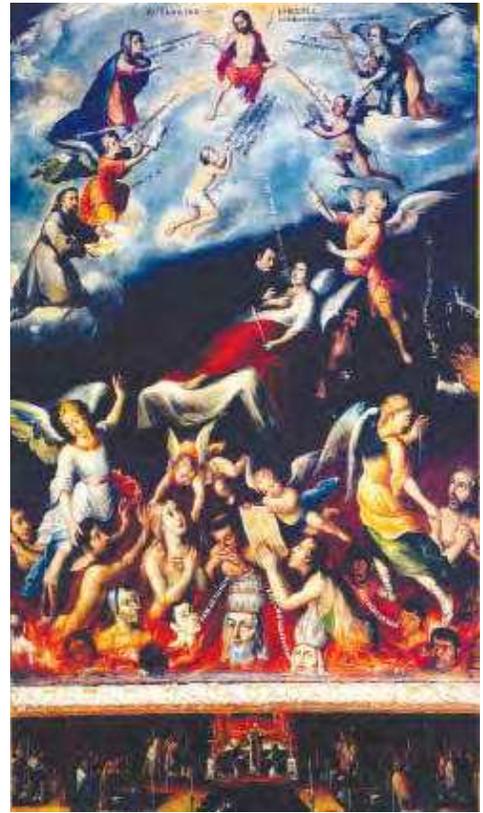
A pesar de la importancia creciente del individual, el juicio universal mantuvo su lugar en el imaginario sobre el más allá, durante los siglos XVII y XVIII. Asimismo se

<sup>20</sup> Juan de Palafox y Mendoza, *Luz a los vivos y escarmiento en los muertos*, Madrid, María de Quiñones, 1661, p. 96.

<sup>21</sup> Esta pintura es similar a *La muerte de san Estanislao de Kostka*, de Joseph Padilla, realizada en 1759, del Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán. Morera, *Pinturas coloniales...*, pp. 262-263.



7 · Anónimo, *La muerte del justo*, Museo Nacional de Arte, México, D.F.



8 · Anónimo, *Retablo de ánimas*, Parroquia de Santa Cruz, Tlaxcala

conservaron sus características iconográficas, como se advierte en el *Juicio final*, de Miguel Correa, de 1718, y en otra pintura catalogada con el mismo nombre, firmada solamente como Yllanes (figs. 2 y 9).

Hacia mediados del siglo XVIII, la creencia simultánea en ambos juicios fue resaltada por Miguel Antonio Martínez de Pocasangre en unas pinturas que realizó en el vano de ingreso al Santuario de Jesús Nazareno, en Atotonilco. Del lado izquierdo del espectador aparece un moribundo sobre una estera, en espera del momento de la muerte y del juicio individual; varios demonios disputan su alma, uno de los cuales porta el libro de sus malas acciones (figs. 10 y 11). La escena está acompañada de los siguientes versos:

En juicio particular  
estás ante el juez supremo  
que rectamente te pide  
cuenta de tus pensamientos.  
Aquí tus mismos pecados  
han de ser fiscales fieros  
que porque los cometiste  
te pedirán para el fuego.



9 · Miguel Correa, *Juicio final*, Pinacoteca de la Profesa, México, D.F.

Una versión sintética del juicio final, situada a la derecha del vano, a su vez, está seguida de los siguientes versos:

Pues tu salvación depende  
de este que digo momento.  
Si la das buena, qué gloria;  
si la das mala, qué infierno.  
Teme, teme pecador  
el más horroroso mal.  
Porque hay un juicio final,  
todo susto y todo horror.  
[Figs. 10 y 11]



10 · Miguel Antonio Martínez de Pocasangre, *Juicio particular*, Santuario de Jesús Nazareno, Atotonilco, Guanajuato



11 · Miguel Antonio Martínez de Pocasangre, *Juicio final*, Santuario de Jesús Nazareno, Atotonilco, Guanajuato

El juicio divino se representó simbólicamente mediante una balanza portada por el arcángel Miguel, destinada a “pesar” las buenas y las malas acciones que las personas habían tenido en vida y así determinar su destino en el más allá.<sup>22</sup> En algunos casos, como en una de las láminas del *Políptico de la muerte*, aparecen ángeles o demonios añadiendo peso a los respectivos platillos de la balanza para inclinarlos a su favor.<sup>23</sup> Otras veces los platillos contienen los libros de las buenas y de las malas acciones (fig. 12).



12 · Anónimo, *Políptico de la muerte*: Miguel con la balanza, Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán, Estado de México (fragmento)

El clero novohispano se valió de medios como la pastoral del miedo para crear conciencia entre los feligreses sobre lo ineludible del juicio. Jesucristo era presentado como juez severo, que tomaba en cuenta hasta la más pequeña falta para condenar a las almas que se presentaban ante él. El temor a este Dios justiciero se sumaba

<sup>22</sup> Véase María del Consuelo Lucía García Ponce, “Santa María Xoxoteco. El pensamiento escatológico cristiano que llegó a la Nueva España con los primeros misioneros en el siglo XVI”, tesis de maestría, Centro Universitario de Integración Humanística, 2005, pp. 114-115.

<sup>23</sup> El *Políptico de la muerte* es una obra anónima de la segunda mitad del siglo XVIII, en custodia del Museo Nacional del Virreinato, en Tepotzotlán, Estado de México. Consta de siete óleos, de formato pequeño, dedicados al tema de la muerte, montados en un armazón en la época contemporánea. La obra resume la postura de los novohispanos ante la muerte, razón por la que me referiré a ella en diferentes partes del trabajo.

al que se tenía al Demonio, quien, según se dijo, intervenía en el juicio. Despertar temor ante el juicio divino tenía la finalidad de incitar al buen comportamiento y al seguimiento de los principios impulsados por el cristianismo.<sup>24</sup> José Gómez de la Parra expresa esta idea al afirmar que “vivir con temor es causa de grandes bienes”.<sup>25</sup>

Los sermones constituían uno de los medios predilectos para infundir miedo a los fieles. En 1785, por ejemplo, José Manuel Sartorio justificó la condena al purgatorio de varios sacerdotes, al afirmar que la sentencia había sido “justa, pero muy severa”, ya que sus almas estaban “defectuosas” y resultaba necesario que purgaran sus “imperfecciones”.<sup>26</sup> Los jesuitas sostuvieron que las almas que llegaban ante Dios para someterse a juicio eran similares a los reos encadenados que se presentaban ante un “juez temporal”.<sup>27</sup>

El miedo al juicio se promovió a través de la plástica. En el *Políptico de la muerte*, el Diablo aparece agazapado bajo la cama del moribundo mientras apoya sus manos en el libro de las malas acciones que éste había cometido en vida. Sonríe de manera malévolamente ante la posibilidad de apoderarse de una nueva alma (figs. 8 y 13).

Algunos místicos, que afirmaban haber presenciado el juicio, reflejaban el miedo que se le tenía. La monja concepcionista Isabel de la Cruz relata que fue llevada

en espíritu a un campo tenebroso donde, después de haberse estremecido la tierra y sacudido furiosa con un temblor horrible, empezó a arrojar de sí gran variedad de cuerpos de que se hizo un ejército tan grande, que lo llenaba todo. Luego se oyeron crujir las azudas o tornos de esos cielos que escupiendo de sí estrellas causaban gran espanto. El aire, lleno de horrores, se cubrió de capuz negro, y rompiéndose las nubes empezaron a salir gran multitud de ángeles que acompañando a Cristo, juez supremo, representaron allí el suceso del juicio universal. Entre otras cosas de terrible asombro que vio en esta visión la venerable madre, fue aquella separación tan temida de los santos, cuanto anunciada de los evangelios, en que los ángeles santos apartaban a los réprobos.<sup>28</sup>

El fraile Juan Vicke, mientras redactaba un sermón, de pronto se encontró en espíritu ante el juicio divino, que sólo pudo evadir gracias a la intervención de la virgen del Rosario quien, a través de una imagen suya, logró que “su hijo [Jesús] detuviese

24 Jean Delumeau, *El miedo en Occidente. Siglos XIV-XVIII, Una ciudad sitiada*, traducción de Mauro Armiño, Madrid, Taurus, 1989, pp. 313-315.

25 Gómez de la Parra, *Fundación y primer siglo...*, p. 320.

26 José Manuel Sartorio, *La parte debida a las benditas almas de los señores sacerdotes*, México, Imprenta de los Herederos del Lic. D. José de Jáuregui, 1785, p. 25.

27 Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales* [74], 2ª edición, en Santiago Arzubialde, *Ejercicios espirituales de san Ignacio. Historia y análisis*, Bilbao y Santander, Ediciones Mensajero y Editorial Sal Terrae, 1991.

28 Gómez de la Parra, *Fundación y primer siglo...*, p. 268.

su rigor y no pronunciase la sentencia”.<sup>29</sup> María del Niño Jesús tuvo la visión de ser condenada en el juicio divino pocos meses antes de morir,<sup>30</sup> y la beata Gertrudis Rosa afirmaba haber asistido a su propio juicio:

en tres ocasiones visualizó un camarín donde había muchos mancebos vestidos con traje negro de ministros de justicia, que tomaban [unos papeles] de su lado derecho, [los] escribían y luego los pasaban al lado izquierdo. Dios le explicó que eran los siete príncipes que revisaban las causas y procesos que se hacían contra los pecados cristianos y firmaban la sentencia del castigo que querían ejecutarles.<sup>31</sup>

Durante un arrebató místico en que Jesús la enjuició, la monja poblana Isabel de la Encarnación se defendió de los demonios que la acusaban en falso de pecados que no había cometido. A intervalos gritaba: “mentís, enemigos, que yo no he hecho tal cosa; juez mío y Señor vos sabéis que no es así”, y así permaneció sufriendo hasta que recobró la conciencia.<sup>32</sup> El miedo al juicio fue expresado literariamente por el autor satírico fray Joaquín Bolaños, quien en *La portentosa vida de la muerte* se compadece de sí mismo: “juicio por donde yo, ¡oh pobre de mí!, tengo que pasar algún día”.<sup>33</sup>

Sin embargo, acorde con la dicotomía que caracterizó al cristianismo junto al Dios justiciero, la Iglesia propagó la imagen de un Jesucristo redentor, quien había entregado su sangre para salvar a la humanidad. Un ejemplo de este manejo lo encontramos en la autobiografía de la monja Sebastiana de las Vírgenes, quien, ante las dudas sobre su salvación que la asaltaban cuando estaba próxima a morir, fue tranquilizada por su confesor, al persuadirla de que confiara en la misericordia de Dios “porque te mira con particular amor y quiere salvarte”.<sup>34</sup>

### El significado de la muerte

La postura de los novohispanos ante la muerte fue ambivalente. Por una parte, era el momento esperado en el cual el alma se deshacía de las ataduras terrenales y podía llegar a la vida plena en la gloria. En palabras del carmelita Agustín de la Madre de Dios, era “nueva vida, era el fin y remate de todas sus tristezas [de los justos], la consumación de sus victorias y la entrada felicísima para la vida eterna”.<sup>35</sup> Por otra, la muerte se temía y se esperaba con dolor y angustia, porque se entendía como castigo y estaba asociada al pecado, especialmente al deseo carnal y al Demonio.

<sup>29</sup> Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España*, México, Porrúa, 1985, pp. 444-445.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 388.

<sup>31</sup> Archivo General de la Nación, México, *Inquisición*, vol. 805, f. 45-46 y 78 v (en adelante AGNM).

<sup>32</sup> Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, p. 341.

<sup>33</sup> Fray Joaquín Bolaños, *La portentosa vida de la muerte*, edición crítica, introducción y notas de Blanca López de Mariscal, México, El Colegio de México, 1992, p. 105.

<sup>34</sup> Espejo, *En religiosos incendios...*, p. 123.

<sup>35</sup> Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, p. 342.



13 · Anónimo, *Político de la muerte: memento mori*, Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán, Estado de México (fragmento)

Recuérdese que la condición mortal de los humanos era parte de la maldición que Dios había arrojado sobre Adán y Eva y sus descendientes, en el momento de la caída. “Con el sudor de tu rostro comerás el pan / hasta que vuelvas al suelo / pues de él fuiste tomado. / Porque eres polvo / y al polvo tornarás”.<sup>36</sup> El autor satírico Joaquín Bolaños, a quien ya me referí, subrayó la relación entre muerte, pecado y concupiscencia al afirmar que la muerte era la “hija legítima del pecado de Adán”, que su madre era “la culpa de Eva”, y su abuela, la concupiscencia: “La concupiscencia se hizo preñada, parió al pecado y el pecado engendró a la muerte”.<sup>37</sup> La muerte se vinculó además a la destrucción, la suciedad y la bajeza. Según se lee en una de las cartelas del *Político de la muerte*, después de fallecer “la mejor criatura no es más que podre[dumbre], basura, sombra, polvo, viento o nada”.

<sup>36</sup> Génesis 3, 19.

<sup>37</sup> Bolaños, *La portentosa vida de la muerte...*, p. 114.



14 · Anónimo, *Muerte con guadaña*,  
Convento de Malinalco, Estado de México

Con la finalidad de crear entre los fieles una conciencia sobre lo percedero de la vida y sobre la inmediatez de la muerte, desde el siglo XVI los misioneros y clérigos seculares introdujeron en Nueva España una serie de representaciones simbólicas de la muerte, provenientes de la tradición medieval europea.<sup>38</sup> Se trataba de prevenir las consecuencias de una muerte repentina que impidiera arrepentirse de los pecados y obtener su absolución. Estas representaciones se asimilaron a la cultura novohispana y perduraron a lo largo del tiempo.

La muerte se personificó, en primer lugar, como un esqueleto que portaba un arma para cercenar la vida de las personas. Ejemplos de este tipo de representaciones los encontramos, durante el siglo XVI, en las pinturas murales del claustro del convento de Malinalco, donde la muerte porta una guadaña, y en las del convento de Huatlatlahuca, donde se ve con arco y flecha. Una imagen de la muerte muy semejante aparece en el siglo XVIII en *Político de la muerte*. Allí tiene una guadaña en la mano derecha, y una vela próxima a apagarse en la izquierda (figs. 14, 15 y 16).

<sup>38</sup> Estos símbolos, a su vez, proceden del mundo clásico. Erwin Panofsky, *Estudios sobre iconología*, Madrid, Alianza, 2001.

Otro símbolo común de la muerte fue la calavera. Existía la costumbre de exhibir calaveras genuinas en iglesias y conventos; por ejemplo, en la escalera principal del convento de San Sebastián de México, al pie de una cruz, se colocó la de fray Miguel de la Resurrección, “para que muerto, predique sermones vivos, de abstracción, de retiro y desengaño, y sea espejo a la vida, donde se miren todos”.<sup>39</sup> Con el mismo fin, muchos pintores incluyeron calaveras en los retratos de santos, ascetas y ermitaños, como san Jerónimo, santa María Magdalena y san Francisco<sup>40</sup> (fig. 17). La asociación de la calavera con la muerte llegó a interiorizarse de tal manera que, en 1678, Antonia de Oñate Rivadeneyra, futura religiosa carmelita, después de la muerte de sus dos hijos, veía una calavera “saltando” por delante de ella en todo momento.<sup>41</sup>



15 · Anónimo, *Muerte con reloj de arena*, Túmulo funerario, Museo de Arte Sacro Virreinal, Taxco, Guerrero



16 · Anónimo, *Político de la muerte: la muerte como esqueleto*, Museo Nacional del Virreinato, Tepetzotlán, Estado de México

<sup>39</sup> Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, p. 229.

<sup>40</sup> Véase, por ejemplo, el retrato post mórtem de Luis Felipe Neri de Alfaro, realizado por Andrés de Islas. José de Santiago Silva, *Atotonilco. Alfaro y Pocasangre*, Guanajuato, La Rana, 2004, p. 82.

<sup>41</sup> Gómez de la Parra, *Fundación y primer siglo...*, p. 348.

La cortedad de la vida humana y la cercanía de la muerte se representaban simbólicamente mediante un reloj de arena o de engranes, una vela encendida humeante próxima a apagarse, una telaraña a punto de romperse, un ataúd y unas andas, entre otros. En el *Políptico de la muerte* aparece un clérigo momentos antes de desplomarse al abismo, porque el sillón donde está sentado sólo se apoya en una telaraña suspendida sobre un pozo. La visión, en un espejo, de su propia imagen como calavera anuncia la proximidad de su muerte, idea que se refuerza mediante unas andas, situadas a sus pies y preparadas para recoger su cadáver, y una lápida mortuoria (fig. 18). Una cartela habla sobre la cercanía de la muerte, idea que se repite en la escena de la parte superior, donde aparecen las tres moiras, quienes, según la tradición griega, determinan el tiempo de vida: Cloto porta una vela encendida que ya está humeando porque se acerca el momento final; Láquesis mueve las manecillas de un reloj con el propósito de determinar la hora exacta de la muerte, y Átropos toca la campana para anunciar el desenlace (fig. 18).

Era común que clérigos e incluso legos, obsesionados por la salvación de sus almas, se rodearan de algunos de estos objetos simbólicos para sentir cotidianamente la presencia de la muerte. Así, el sacerdote oratoriano Luis Felipe Neri de Alfaro, fundador del Santuario de Jesús Nazareno en Atotonilco, después de hacer penitencias en una de las ermitas del santuario, solía meterse por las noches a un ataúd, en espera de morir.<sup>42</sup>



17 · Cristóbal de Villalpando, *San Francisco*, Convento de la Natividad de María, Ixtapaluca, Estado de México

<sup>42</sup> Luis Felipe de Alfaro fue reconocido en su época por su vida virtuosa y por las penitencias que hacía. Santiago, *Atotonilco...*, pp. 111-112.



18 · Anónimo, *Político de la muerte*: clérigo reflexionando sobre la muerte, Museo Nacional del Virreinato, Tepetzotlán, Estado de México (fragmento)

Finalmente, existía incertidumbre sobre el sitio que cada alma en particular ocuparía en el más allá. Durante el siglo XVI persistió la idea, heredada del Medievo, de que sólo muy pocos llegarían al cielo, lo que causaba una enorme angustia, aun a los que llevaban una vida “muy santa”.<sup>43</sup> A partir del siglo XVII hubo mayor certeza sobre la posibilidad de salvación, debido a la aceptación de la existencia del purgatorio. Pero entonces la angustia se centró en la incertidumbre sobre el tiempo que las almas deberían pasar en aquel lugar, antes de poder entrar al cielo.

### La salvación del alma

En términos religiosos, la preocupación central de los novohispanos fue la salvación de sus almas; aspiraban a evadir el infierno, pasar el menor tiempo posible en el purgatorio y llegar al cielo. La trayectoria que las personas debían recorrer para lograr esto se conocía simbólicamente como “camino de salvación” o “del bien”. La Iglesia planteaba que se extendía a lo largo de toda la vida y era difícil de transitar, ya que se encontraba lleno de obstáculos e implicaba sacrificios y renunciaciones. En contraste, el “camino del mal”, que llevaba al infierno, era fácil de recorrer porque estaba lleno de placeres, satisfacciones y diversiones mundanas. Con base en el pasaje del evangelio de Mateo que dice: “entren por la puerta estrecha, porque es ancha la puerta y espacioso el camino que lleva a la perdición y son muchos los que van por allí. Pero es angosta la puerta y estrecho el camino que lleva a la vida y son pocos los que lo encuentran”;<sup>44</sup> el camino de salvación se representaba como un estrecho sendero de espinas y rocas, mientras el del mal, como una amplia avenida, sembrada de rosas.

<sup>43</sup> “A finales de la Edad Media la mayoría de los teólogos se inclina por un infierno bien repleto”. Georges Minois, *Historia de los infiernos*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 329.

<sup>44</sup> Mateo 7, 13-14.

En el siglo XVI, con una intención didáctica, el dominico fray Gonzalo Lucero mostraba a las masas de indios analfabetas estos caminos en una gran lámina que representaba dos bergantines navegando en el mar.<sup>45</sup> El primero se dirigía hacia lo alto, rumbo al cielo, y estaba ocupado por “indios e indias con sus rosarios en las manos y al cuello, unos tomando disciplinas y otros puestas las manos orando y todos acompañados de ángeles que llevaban remos en las manos y los daban a los indios para que remasen en demanda de la gloria”. Unos demonios trataban de detener el bergantín, pero eran combatidos por los ángeles y los indios que lo ocupaban. En el otro bergantín, que se dirigía rumbo al infierno, navegaban “indios e indias embriagándose, con grandes vasos de vino”. Algunos de ellos venían “riñendo y quitándose la vida” y otros en indecorosa “compañía de hombres y mujeres, que se daban las manos y brazos”. Había ángeles que sobrevolaban este navío con el propósito de rescatar a sus ocupantes del mal camino en que se encontraban, pero los réprobos iban “tan atentos y cabizbajos a sus entretenimientos” que no los percibían y, por el contrario, sólo “ponían... los ojos y manos en los vasos de vino, que los demonios ofrecían a unos, y las mujeres que presentes estaban, a otros. Remaban los demonios en este su bergantín con grande contento y porfiadas fuerzas, manifestando sus ansias por llegar al desventurado puerto del infierno...”<sup>46</sup>

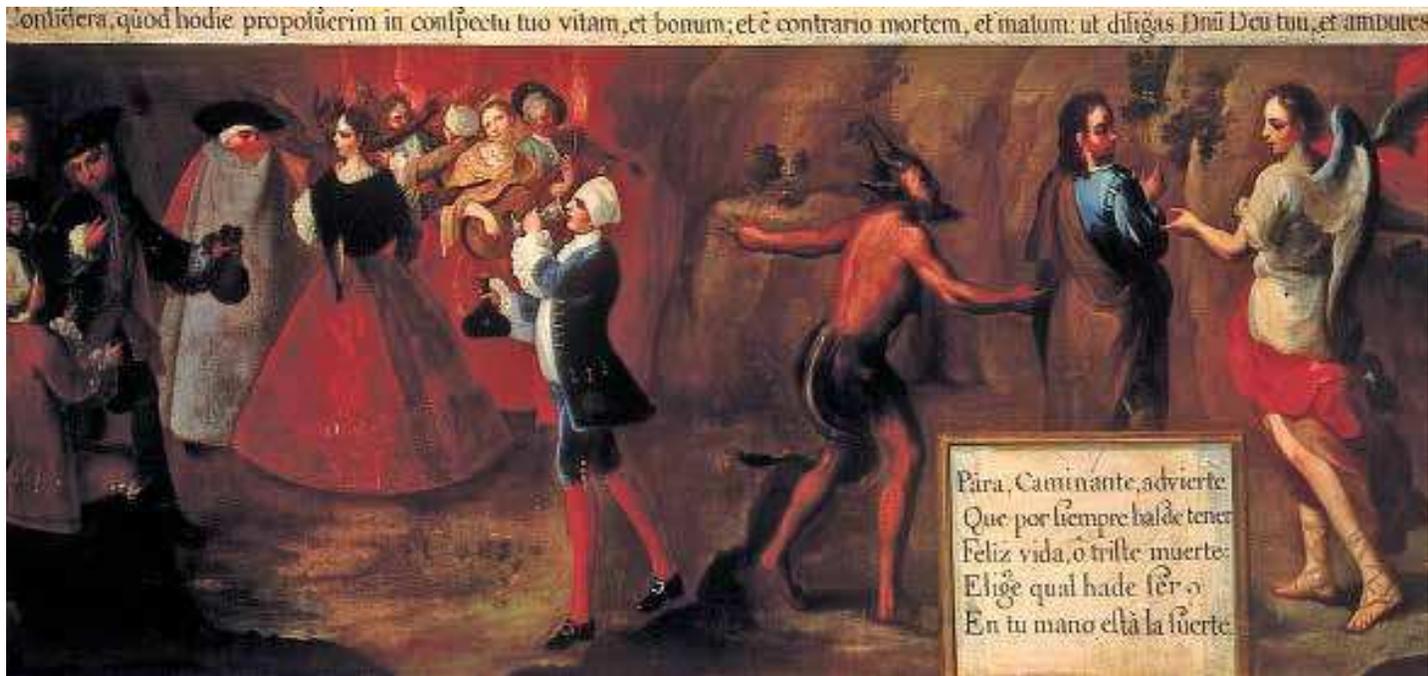
La literatura del siglo XVII alude frecuentemente a estos dos caminos. Agustín de la Madre de Dios, por ejemplo, relata que Dios mostró a la monja carmelita Inés de la Cruz “un monte alto que se avecindaba al cielo, lleno todo de zarzas y de espinas, de precipicios y lajas, en medio de los cuales se descubría un camino notablemente estrecho y sembrado todo él de cruces rigurosas”, y en la cima de la montaña había “un hermosísimo tabernáculo lleno de cosas divinas”; su confesor la conducía y le decía que por ese camino de cruces “alcanzaría la gloria”.<sup>47</sup> La visionaria poblana Catarina de San Juan siguió a Jesucristo por un camino de espinas, entre barrancas y despeñaderos, y por desiertos con sombras oscuras. Pasó por unos ríos de “metales derretidos” y por otros “de color de sangre, otros cenicientos, y otros negros”. Ahí se encontró con múltiples animales, unos fieros como lagartos, caimanes, tigres, leones y, por supuesto, dragones, y otros ponzoñosos, como los alacranes. También tuvo que sortear un “voraz incendio” que le impedía el paso. “Pero pidiendo socorro a su amado, con solo oír su amable voz, de que pasase adelante, se hallaba fuera de los peligros. Llegó finalmente a unos amenos, y deliciosos campos, matizados con la variedad vistosa de las flores; donde haciendo reflexión sobre sí misma, se vio cual niña alegre, vestida de un velo blanco, saltando y jugando con lo rojo y encarnado de las rosas”.<sup>48</sup>

45 La idea de comparar el trayecto al más allá con una barca que navega hacia distintos puertos la encontramos, por ejemplo, en Luis de Granada, *Guía de pecadores*, Madrid, La Lectura, 1929, p. 62.

46 Juan Bautista Méndez, *Crónica de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores (1541- 1564)*, México, Porrúa, 1993, p. 308.

47 Madre de Dios, *Tesoro escondido...* pp. 387-388. Véanse asimismo las p. 308 y 336.

48 Ramos, *Prodigios de la omnipotencia...*, vol. 1, f. 86.



19 · Anónimo, *Los peligros del alma*, Pinacoteca de la Profesa, México, D.F.

En el siglo XVIII, la creciente preocupación por los temas escatológicos reavivó el interés por el camino de la salvación, mismo que se convirtió en un asunto recurrente en la pintura.<sup>49</sup> La obra anónima *Los peligros del alma* muestra el camino del bien del lado derecho de la pintura y el del mal del lado izquierdo. Por el primero, que es angosto, transita un solitario caminante, quien voltea la mirada hacia un ángel situado a su derecha y no atiende a los ademanes del Demonio, situado a su izquierda, quien procura inclinarlo hacia el pecado. Del lado opuesto, por el camino del mal, circula una multitud entre la cual se encuentran personajes galantes, bien vestidos, que disfrutaban música cortesana, derrochan dinero y toman vino, símbolos de los placeres terrenales. Una cartela refuerza el mensaje moralizante de la pintura:

Para, caminante, advierte  
que por siempre has de tener  
feliz vida o triste muerte:  
elige cuál ha de ser.

En tu mano está la suerte.<sup>50</sup>

[Fig. 19]

49 El predicador Ignacio de Torres insistía en sus sermones en que era necesario padecer para finalmente encontrar el descanso eterno. Alicia Mayer, "El cielo, el infierno y el purgatorio en los sermones novohispanos", en Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (coords.), *Muerte y vida en el más allá. España y América. Siglos XVI al XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

50 Para esta obra véase *Juegos de ingenio y agudeza. La pintura emblemática de la Nueva España*, México, Museo Nacional de Arte, 1994, pp. 306-307.

Antonio Sánchez, en *La caridad perfecta de Jesucristo soberano*, sitúa del lado izquierdo el camino que asciende al cielo, transitado por personas que oran, hacen penitencia y cargan cruces, mientras el camino del mal lo es por gente aficionada a la música, al juego, a las riquezas y a las vanidades terrenales. Al centro aparece Jesucristo vertiendo su sangre en una fuente, cuyo poder salvífico es aprovechado por fieles que la recogen con sus manos (fig. 20).

Otro tratamiento del mismo tema lo tenemos en *Rey de Jerusalén y rey de Jericó*.<sup>51</sup> El reino de Jerusalén, situado del lado izquierdo del espectador, simboliza el camino del bien que conduce a la Jerusalén celestial; es empinado y está plantado de cruces y espinas. Del lado contrario, un sendero de rosas conduce al reino de Jericó, que representa el infierno. A su entrada, dos demonios de tamaño colosal aguardan la llegada de los jugadores de cartas y de otros pecadores (fig. 21).

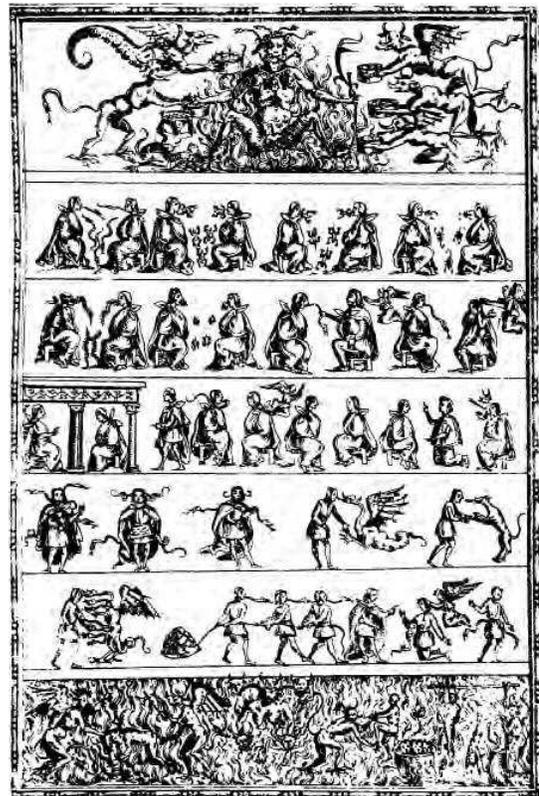


20 · Antonio Sánchez, *La caridad perfecta de Jesucristo soberano*, colección Rodrigo Rivero Lake.

<sup>51</sup> Esta obra forma parte de la colección del Museo Nacional de Historia. Se atribuye a Lorenzo Zen-dejas. Fue clasificada con el nombre incorrecto de *Cristo desciende a los infiernos*.



21 · Lorenzo Zendejas (atribuida), *Rey de Jerusalén y rey de Jericó*, Museo Nacional de Historia, México, D.F.



22 · Diego Valadés, *Retórica cristiana: Etapas de tentaciones y pecados*, Perugia, 1579

Los caminos del bien y del mal asimismo se simbolizaron mediante las dos coronas, una de espinas y la otra de oro que, según la tradición hagiográfica medieval, Jesucristo había dado a escoger a Catalina de Siena durante un arrebató místico de la santa. Santa Catalina por supuesto eligió la corona de espinas, acción imitada por muchas religiosas y beatas novohispanas, dispuestas a sufrir para lograr la salvación de sus almas.<sup>52</sup>

### El “arte de bien morir”

Existía una amplia literatura para guiar a los fieles por el camino de salvación conocida como “arte del bien morir”. El término proviene de un opúsculo anónimo medieval, titulado *Ars moriendi*, que tuvo gran éxito en Europa. Describe la lucha entre ángeles y demonios que se desata en el lecho de un moribundo, en función de cinco tentaciones que lo pueden aquejar: la duda, la desesperación, el apego al mundo, la blasfemia contra el sufrimiento y el orgullo. Además, el libro contenía oraciones y exhortaciones.<sup>53</sup>

52 Antonio Rubial García, “El hábito de los santos. Construcción y recepción de la santidad de los laicos en la Nueva España del siglo XVII”, en Manuel Ramos Medina (coord.), *Camino a la santidad, siglos XVI-XX*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 2003, pp. 355-356.

53 Evangelista Vilanova, *Historia de la teología cristiana. Prerreforma, reformas, contrarreforma*, vol. 2, Barcelona, Biblioteca Herder, 1989, p. 55.

Fundamental para el bien morir era alejarse de los siete pecados capitales: soberbia, envidia, ira, avaricia, pereza, lujuria y gula. La variedad y la naturaleza de los pecados se describieron en primera instancia en los “confesionarios”, escritos cuyo propósito era ayudar a los penitentes a confesarse correctamente y a los confesores a entender sus pecados. El *Tripartito*, de Gerson, publicado en la ciudad de México en 1544, presentaba una tabla con cada uno de los pecados capitales, acompañados de la imagen de una hidra.<sup>54</sup>

Los pecados también se describieron en los “catecismos”. Por ejemplo, el franciscano Diego Valadés, en su obra *Retórica cristiana*, se refiere a ellos en la lámina de ilustraciones “Etapas de las tentaciones y pecados”, dividida en siete franjas horizontales. Las franjas de los extremos muestran escenas del infierno; en la franja superior aparece el Diablo, rodeado de demonios que le rinden vasallaje mediante actos mágicos, invocaciones, sacrificios y súplicas, y en la última se representan almas torturadas por demonios. Las cinco franjas intermedias contienen escenas de indígenas que estaban pecando. En la primera de ellas aparecen blasfemando en contra de Dios, las injurias salen de sus bocas en forma de sabandijas. La segunda muestra a los mentirosos, a los que han jurado en falso y a los que han hablado “torpe o insolentemente”; también aquí salen alimañas de sus bocas. La tercera franja está dedicada a los indígenas que están cerca de Dios y alejados de las tentaciones del Demonio. En la cuarta franja se ve a un diablo que ataca a un joven pecador, quien está jugando con un perro; este último aparece rodeado de serpientes que se han convertido en parte de su cuerpo. En la quinta franja, la penúltima de la composición, se explican los tres pasos para llegar al pecado: la sugestión, el consentimiento y la delectación<sup>55</sup> (fig. 22).

Había manuales dedicados a describir los pecados. El más conocido de todos, la *Guía de pecadores*, de fray Luis de Granada, abordaba minuciosamente cada uno.<sup>56</sup> Los pecados mortales que enumera son “jurar el nombre de Dios en vano”, “caer en todo género de torpeza y carnalidad”, “tener odio o enemistad”, “retener lo ajeno contra la voluntad de su dueño” y “quebrantar cualquiera de los mandamientos de la Iglesia”. Otros seis pecados que también podían llegar a ser mortales eran: la envidia, la ira, la murmuración, “escarnecer y mofar del prójimo”, “juzgar temerariamente los hechos y dichos de los prójimos”, la mentira y la lisonja. Además, exhortaba a apartarse de los pecados veniales porque hacen “daño al ánimo”, “quitan la devoción” y “turban la paz de la conciencia”.<sup>57</sup>

54 Sonia Corcuera de Mancera, *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555- 1771)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 151.

55 Diego Valadés, *Retórica cristiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 491. Sobre esta obra véase Carmen-José Alejos Grau, *Diego Valadés, educador de la Nueva España. Ideas pedagógicas en la “Rhetorica Cristiana”*, Pamplona, Eunat, 1994, y Esteban J. Palomera, *Fray Diego Valadés, O.F.M. Evangelizador, humanista de la Nueva España. El hombre, su época y su obra*, México, Universidad Iberoamericana, 1988.

56 Sebastiana de las Vírgenes, por ejemplo, leyó la *Guía de pecadores* por indicaciones de su confesor. Espejo, *En religiosos incendios...*, pp. 113-114.

57 Granada, *Guía de pecadores*, pp. 147-160.



23 · Anónimo, *Infierno: bebedores de pulque*, Visita de Santa María Xoxoteco, Hidalgo



24 · Anónimo, *Infierno: idólatras*, Convento de San Nicolás Tolentino, Actopan, Hidalgo

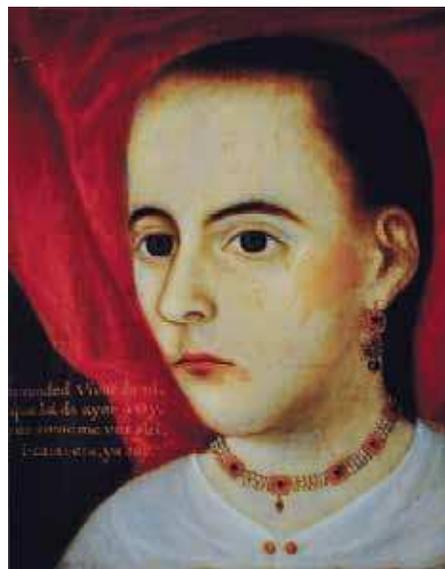
En el siglo XVI, para lograr una mayor penetración entre los sectores iletrados, el clero se valió de imágenes colocadas en pórticos, iglesias y capillas, frecuentemente asociadas a representaciones del infierno. Muy socorridas fueron las escenas en las cuales aparecen indígenas entregados a los pecados que cometían más frecuentemente: la embriaguez y la idolatría. Ejemplos son el grupo de bebedores de pulque, en la visita de Xoxoteco, y los idólatras, en la capilla abierta del convento de Actopan (figs. 23 y 24).

En el ámbito urbano se trató de combatir otro tipo de pecados, como la lujuria y la vanidad. La lujuria se contraponía al ideal ascético que se creía necesario para obtener la gloria y mereció obras monográficas, entre ellas *La lujuria desenfrenada*, *Lujuria y sus remedios* y *Estragos de la lujuria y sus remedios, conforme a las divinas escrituras y santos padres de la Iglesia*, de Antonio Arbiol.<sup>58</sup> La vanidad generalmente se asoció al género femenino, por ser considerado débil, superficial y vulnerable. En el siglo XVII encontramos la personificación de la vanidad en la pintura alegórica *El árbol de la vida*, de Cristóbal de Villalpando. Al pie del árbol de la sabiduría, flanqueado por Adán y Eva, aparece ella como mujer enjoyada, acompañada por la muerte y por el Demonio, representado este último como serpiente con cara humana femenina. En la parte superior de la pintura, el árbol se convierte en una cruz, que se remonta hasta el cielo y simboliza el triunfo de Jesucristo sobre el pecado (fig. 25).

<sup>58</sup> Consuelo García Ponce, “El infierno cristiano y sus castigos en los impresos de acervos novohispanos”, en Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (coords.), *Muerte y vida en el más allá. España y América. Siglos XVI al XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.



25 · Cristóbal de Villalpando, *El árbol de la vida*: la vanidad, Museo Regional de Guadalupe, Zacatecas (fragmento)



26 · Anónimo, *Político de la muerte*: detalle de mujer joven, Museo Nacional del Virreinato, Tepetzotlán, Estado de México

Otra personificación de la vanidad la encontramos en el *Político de la muerte*, donde aparece una mujer joven que porta un collar y unos aretes de perlas y piedras preciosas. La obra tiene la siguiente inscripción: "Aprended vivos de mí / que va de ayer a hoy, / ver como me ves fui y calavera ya soy" (fig. 26).

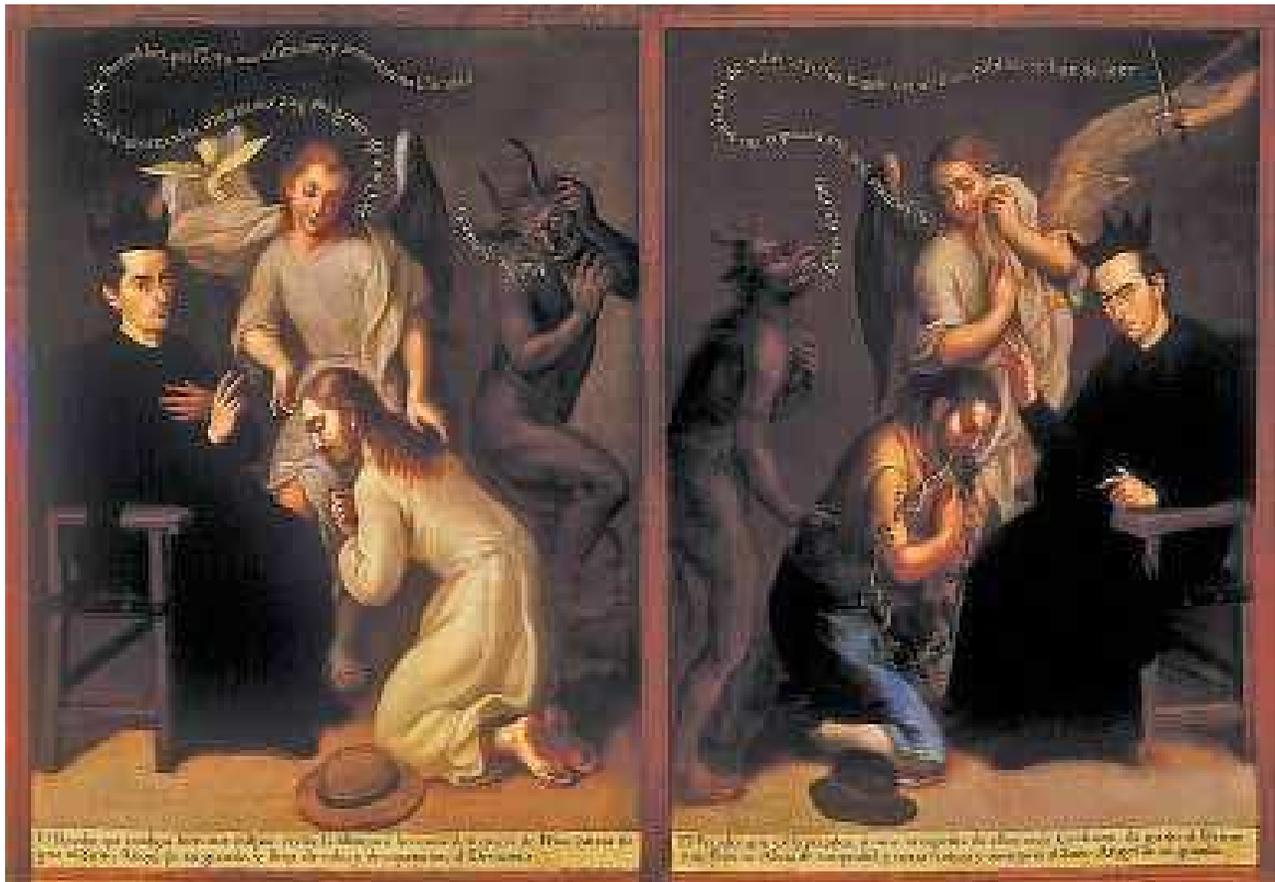
Se podía pecar de palabra, obra, pensamiento y omisión, y algunos tratadistas opinaron que un solo pecado era suficiente para merecer el infierno,<sup>59</sup> como se sostiene en el fragmento de un poema del siglo XVIII, dedicado a la devoción de Joseph Cleto Montañó:

Para freno y buen gobierno  
medita con gran cuidado.  
Que por un solo pecado  
hay muchos en el infierno.  
Mira aquel horror eterno  
y en los tormentos advierte,  
que esos se ven de tal suerte  
en tal terrible caída,  
por no meditar en vida  
bajaron allá en su muerte.

Al ser los pecados considerados un obstáculo para la salvación de las almas, era necesaria su absolución mediante la confesión y la realización de las correspondientes

<sup>59</sup> Pablo Señeri, *El infierno abierto al cristiano para que no caiga en él o Consideraciones de las penas que allá se padecen*, Puebla de los Ángeles, Pedro de la Rosa, impresor, 1780, p. 25.

penitencias. El papa Inocencio IV había determinado el 6 de marzo de 1254: “Mas si alguno muere en pecado mortal sin penitencia, sin género de duda es perpetuamente atormentado por los ardores del infierno eterno”.<sup>60</sup> La Iglesia recomendaba confesarse periódicamente, cuando menos una vez al año. El confesado debía arrepentirse sinceramente y llegar a la contrición, ya que sólo así alcanzaría su perdón.<sup>61</sup> Una pintura anónima del siglo XVIII, conocida como *Condiciones de una buena confesión*, muestra una “buena” actitud ante la confesión, representada del lado izquierdo del lienzo, y una “mala” confesión en el lado derecho. La persona que se estaba confesando adecuadamente causó la alegría de su ángel de la guarda y la ira del Demonio, enojado por perder adeptos; mientras que la persona que no lo hacía correctamente, proporcionaba pesadumbre a su ángel y dicha al Demonio. Los requisitos para una buena confesión aparecen en una filacteria que acompaña la obra: “Ve. Comulga con firme fe, constante esperanza, profunda humildad, perfecta mortificación y ardentísima caridad” (fig. 27).



27. Anónimo, *Condiciones de una buena confesión*, Pinacoteca de la Profesa, México, D.F.

<sup>60</sup> Denzinger, *El magisterio de la Iglesia...*, p. 165.

<sup>61</sup> Jean Delumeau, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, Mauro Armíño, traductor, Madrid, Alianza, 1992. Para Nueva España, véase Estela Roselló Soberón, *Así en la tierra como en el cielo. Manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*, México, El Colegio de México, 2006.

Para salvar el alma no era suficiente obtener la absolución de los pecados, había que practicar las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, y las cardinales: prudencia, templanza, fortaleza y justicia. De estas virtudes primarias se desprendían muchas otras, altamente valoradas y recomendadas por la Iglesia católica, como la abstinencia, la humildad, la misericordia, la resignación, la obediencia y la castidad (fig. 28).

El logro de una vida plenamente virtuosa requería renunciar a lo mundano, huir de los placeres sensoriales, vivir en recogimiento, practicar ayunos y penitencias y ser caritativo. Fray Agustín de la Madre de Dios definió este ideal de perfección cristiana de la siguiente manera:

es poner un divorcio en todos sus quereres, una negación total de todos los apetitos, es abrazar de un golpe a todas las virtudes y despedir de sí todos los vicios contrarios. Es un obligarse con nuevo y más apretado vínculo a todo lo que manda Dios, obliga la orden y dicta la razón, pide la justicia, ordena la caridad, determina la templanza, persuade la paciencia, muestra la fortaleza, enseña la humildad, encamina la obediencia, inclina la religión y todas las virtudes; es un ponerse obligaciones nuevas en toda la latitud de las acciones humanas, queriendo en todas ellas lo que Dios quiere.<sup>62</sup>



28 · Diego Valadés,  
*Retórica cristiana:*  
*Typus peccatoris* o Imagen  
del pecador, Perugia, 1579

<sup>62</sup> Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, p. 172.

En palabras de Juan de Zumárraga, había que vencer las tres batallas: contra el mundo, el Demonio y la carne.<sup>63</sup> Además, era necesario entregarse plenamente a Dios y seguir su voluntad; según Palafox, era “grandísimo atrevimiento que un religioso y aun un cristiano críe voluntad propia”.<sup>64</sup>

Al considerarse la penitencia una vía de salvación, porque mediante ella se expiaba el pecado y se prevenían las tentaciones, se fomentó el castigo del cuerpo. Sigüenza y Góngora explica esta práctica de la siguiente manera: “meterse voluntariamente a los trabajos [penitencias]” y renunciar a “la abundancia de los deleites [mundanos]” tenía por fin obtener la “abundancia de los deleites que han de durar para siempre, en la vida eterna”.<sup>65</sup>

Este ideal de vida, propagado ampliamente por las hagiografías, intentó reproducirse en los conventos. Allí se ofrecían a hombres y mujeres aislamiento y renuncia a lo terrenal, ausencia de los placeres sensoriales y dedicación absoluta a la vida contemplativa. Naturalmente no todos los religiosos vivieron conforme a estos principios e incluso hubo conventos que tuvieron una vida bastante relajada, pero aun en estos casos el ascetismo permaneció como un ideal que confería santidad a quienes lo practicaran. La procesión de las religiosas de Santo Domingo, cargando cruces y con flagelos al cuello, representada por el pintor anónimo en *Visión de santa Clara de Montefalco*: vía crucis de monjas agustinas, alude a las penitencias que realizaban las monjas, a la vez que simboliza el camino de cruces que debían recorrer. Cuanto más severas las autoflagelaciones, más próximos a la gloria se sentían sus practicantes (fig. 29).

Las virtudes debían mantenerse ocultas para evitar la soberbia y conservar la humildad, esta última difícil de practicar para quienes tenían fama de santidad en vida. Se relacionaba con la obediencia y con el desapego a los bienes y a la propia voluntad.<sup>66</sup> La pérdida de la virginidad equivalía al quebranto de la integridad corporal y de la pureza del alma, razón por la cual había personas que supuestamente se mantuvieron castas aun dentro del matrimonio, como la beata poblana Catarina de San Juan.<sup>67</sup>

También los laicos debían realizar penitencias, principalmente ayunos y flagelaciones. Desde la primera época de la evangelización, los frailes organizaban

63 Carmen-José Alejos Grau, *Juan de Zumárraga y su “Regla cristiana breve”*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1991, p. 61.

64 Palafox, *Luz a los vivos...*, p. 220.

65 Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, prólogo de Margarita Peña, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995, p. 331.

66 Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 40.

67 Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 1, f. 124.



29 · Anónimo, *Visión de santa Clara de Montefalco*: vía crucis de monjas agustinas, Museo de Arte Religioso de Santa Mónica, Puebla, Puebla

procesiones de disciplinantes, como la representada en los muros de la iglesia del convento de San Miguel, en Huejotzingo, Puebla (fig. 30).

Posteriormente los jesuitas impulsaron las penitencias, en el marco de los ejercicios espirituales, enfocadas a examinar la conciencia, a meditar, a contemplar y a orar vocal y mentalmente.<sup>68</sup> Distinguían entre penitencias internas y externas; las primeras implicaban el arrepentimiento de los pecados, y las segundas, el castigo mediante ayunos, privaciones de horas de sueño y “mortificaciones del cuerpo”, como la aplicación de cilicios y flagelaciones. Ignacio de Loyola explica las razones por las cuales recomendaba dichas mortificaciones: primero, por satisfacer los pecados pasados; segundo, por vencerse a sí mismo, “para que la sensualidad obedezca a la razón y todas las partes inferiores estén más sujetas a las superiores”, y tercero, “para buscar y hallar alguna gracia o don que la persona quiere y desea, así como si desea haber interna contrición de sus pecados, o llorar mucho sobre ellos, o sobre las penas y dolores que Cristo nuestro Señor pasaba en su pasión, o por solución de alguna dubitación en que la persona se halla”.<sup>69</sup>

68 Loyola, *Ejercicios espirituales*, introducción.

69 *Ibidem*, pp. 85-87.

En la lámina sobre el juicio final del *Políptico de la muerte* aparece un ángel portando una cartela, en la cual se recomienda a los mortales hacer actos de contrición para lograr la salvación de sus almas; un clérigo con el torso desnudo y un flagelo en la mano ejemplifica esta práctica (fig. 31).

Muchos religiosos y también seculares hicieron de la penitencia un *modus vivendi*. La beata Francisca de los Ángeles, por ejemplo, describe a su confesor, fray Margil, los sacrificios que hacía en 1699, durante la cuaresma:

El colgarme de los cabellos entra también en las trescientas postraciones de cruz y por serme de mucha mortificación había pensado si haría este ejercicio treinta y tres veces; no las he llegado a ajustar..., mas si vuestra persona me da licencia, procuraré ajustarlas[.] La disciplina [flagelación] tendré dos horas, una a prima noche y otra a la madrugada. Las estaciones procuraré andarlas todos los días; las postraciones que haré en ellas que serán dos o tres; en cada una entraran en cuenta de las trescientas[.] Me animo a esto porque desde el domingo me acompaña muchos ratos mi querida santa Rosa en forma visible, y con todo esto padezco tremendas tristezas. Mas reconozco que así lo ordena su Divina Majestad[.] Los ayunos van hasta ahora semejantes a los de la cuarentena de los benditos; no está en mi mano quitar, ni poner. Tenía ánimo de pasar sin sentarme, sino pasar el día parada, postrada y hincada; si me da licencia quizás podré.<sup>70</sup>



30 · Anónimo, *Disciplinantes*, Convento de San Miguel, Huejotzingo, Puebla

70 Ellen Gunnarsdottir, “Cartas de Francisca de los Ángeles de 1693 a 1727”, en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto L. (comps.), *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, México, Universidad de las Américas y Archivo General de la Nación, 2002, p. 235.

Según Antonio Rubial García, la penitencia tenía la finalidad de, “por un lado, aplacar la ira divina ofreciéndole una víctima inocente, como lo fue Cristo, para restablecer el equilibrio cósmico que los muchos pecados de los hombres habían roto; por el otro, la imitación de los sufrimientos del salvador y el control de las perversas inclinaciones del cuerpo frente a las tentaciones sexuales”.<sup>71</sup>

Por otra parte, la Iglesia sostenía que la tolerancia paciente y abnegada de enfermedades, pobreza y hambre contribuía a cimentar el camino de la salvación. Estas penalidades se conocían como “trabajos” y su símbolo era la cruz.<sup>72</sup> Fray Juan de Mora, por ejemplo, recomendaba a sus hermanos, que vivían en España, dar gracias a Dios por ser pobres, ya que eso era lo que “más les cumple para su salvación”.<sup>73</sup>



31 · Anónimo, *Político de la muerte*: clérigo flagelante, Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán, Estado de México (fragmento)

<sup>71</sup> Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 40.

<sup>72</sup> Granada, *Guía de pecadores...*, p. 65.

<sup>73</sup> Enrique Otte, *Cartas privadas de emigrantes a Indias, 1540-1616*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 88.

Otra virtud recomendada era la caridad con el prójimo. Religiosas y frailes hacían rezos y penitencias para aplacar la ira divina e interceder por los pecadores. La monja poblana Isabel de la Encarnación cobró fama por liberar a numerosísimas ánimas del purgatorio mediante este tipo de prácticas.<sup>74</sup> Cuidar a los enfermos era otra forma de demostrar caridad. La beata indígena Salvadora de los Santos dedicó parte de su vida a esta actividad y fue considerada santa por algunos de sus contemporáneos.<sup>75</sup>

La caridad podía practicarse mediante donativos materiales. Santos como Vicente de Paúl y Francisco de Sales encauzaron la espiritualidad laica hacia las obras de caridad e insistieron en la posibilidad de convertir los pequeños deberes cotidianos en medios idóneos para conseguir la salvación eterna.<sup>76</sup> Las personas con posibilidades económicas solían donar sumas considerables para la creación y el mantenimiento de instituciones educativas, de salud y de beneficencia. Grandes benefactores fueron algunos conquistadores, como Hernán Cortés, quien construyó y dotó de fondos al Hospital de Jesús Nazareno, que sigue funcionando en la actualidad. También alcanzaron renombre por sus donaciones muchos comerciantes, mineros y hacendados, entre ellos el conde de Regla, fundador del Monte de Piedad; Agustín de Vergara, quien dotó de múltiples bienes a la Compañía de Jesús; José de la Borda, quien construyó la iglesia de Santa Prisca, en Taxco, y el conde Antonio de Bassoco, quien hizo numerosas donaciones y fundó el Colegio de San Ignacio de Loyola, conocido como Las Vizcaínas. También llegaron a ser significativos los donativos ordinarios de los fieles, que para muchos significaban un gran sacrificio económico.<sup>77</sup>

El momento de la muerte se consideraba crucial para “bien morir”, pues era la última oportunidad para lograr la salvación. Fray Joaquín Bolaños decía: “si morimos mal, es un mal sin remedio”.<sup>78</sup> Pero la agonía se dificultaba por la presencia del Diablo, quien como ya se señaló, intentaba atrapar las almas de los moribundos para su causa. Así, varios demonios trataron de impedir que la beata Catarina de San Juan asistiera a un agonizante. Uno, en figura de perro rabioso, posicionado a la entrada de su recámara, la amenazaba y trataba de despedazarla. Catarina tuvo que forcejear con el animal para poder ingresar a la habitación del enfermo y apoyarlo en el trance hacia la muerte.<sup>79</sup>

Para neutralizar la influencia del Demonio, la Iglesia sugería rodear al moribundo de objetos devocionales, como velas encendidas, rosarios, escapularios, libros de oraciones y crucifijos. Recomendaba, además, que los allegados rezaran en voz

74 Manuel Ramos Medina, “Modelos de santidad y devociones en el Carmelo novohispano”, en Manuel Ramos Medina (coord.), *Camino a la santidad*, p. 63.

75 *Ibidem*, p. 360.

76 Rubial, “El hábito de los santos...”, p. 349.

77 Gisela von Wobeser, *El crédito eclesiástico en la Nueva España, siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994, pp. 22-25.

78 Bolaños, *La portentosa vida de la muerte...*, p. 108.

79 Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 3, f. 53.

alta, rociaran la cama con agua bendita, hicieran el signo de la cruz, pronunciaran los nombres de Jesús, María y los santos y apelaran al favor de los ángeles, en especial a los de la guarda.<sup>80</sup>

El principal sacramento que debía suministrarse a los moribundos era la comunión, a la que en este caso se llamaba “viático”, ya que se consideraba una guía segura para el más allá. Para subrayar su importancia, la hostia y el vino consagrados se conducían en procesión, desde la iglesia hasta la casa del moribundo. A estas procesiones solían asistir los miembros de la cofradía de los Santos Ángeles.<sup>81</sup> Los transeúntes que la procesión encontraba a su paso debían arrodillarse y rezar por el moribundo.

El agonizante debía confesarse antes de comulgar. Si su arrepentimiento era sincero e implicaba contrición quedaba liberado de los pecados y del infierno, aun cuando todavía existía la posibilidad de que tuviera que pagar algunas culpas menores en el purgatorio.<sup>82</sup> Conscientes de que era la última ocasión de enmendar sus vidas, había moribundos que se casaban *in articulo mortis* con sus concubinas, reconocían hijos ilegítimos, liberaban esclavos y disponían el pago de deudas.<sup>83</sup> También era el momento de realizar donaciones piadosas, ordenar misas, instituir capellanías de misas y resarcir daños a terceros, si este tipo de acciones no se habían dispuesto previamente en el testamento.

Se creía que hacer un testamento contribuía al bien morir, ya que constituía una profesión de fe mediante la cual los testadores expresaban su anhelo de salvación. Llevarlo a cabo con antelación servía para prevenir una muerte repentina. El testamento permitía la fundación de capellanías de misas; la realización de obras pías; la donación de dinero u otros bienes materiales a instituciones eclesiásticas, educativas o de beneficencia, así como a personas necesitadas, y el pago de indulgencias y mandas forzosas, entre otros, además de determinar el destino de los bienes materiales del testador.<sup>84</sup>

80 Verónica Zárate Toscano, *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750- 1850)*, México, El Colegio de México e Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2000, y Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos. Familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568- 1820*, México, El Colegio de México, 1992.

81 Alicia Bazarte Martínez y Clara García Ayluardo, *Los costos de la salvación. Las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI al XIX)*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, Instituto Politécnico Nacional y Archivo General de la Nación, 2001, pp. 174-176.

82 Zárate Toscano, *Los nobles ante la muerte...*, p. 202.

83 Pescador, *De bautizados a fieles difuntos...*, p. 292.

84 Véase, por ejemplo, José Enciso Contreras, *Testamentos y autos de bienes de difuntos de Zacatecas (1550- 1604)*, Zacatecas, México, Tribunal Superior de Justicia del Estado de Zacatecas, 2000. Teresa Rojas Rabiela y Elsa Leticia Rea López, *Vidas y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos*, 5 vol., México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1999. Para las fundaciones piadosas, véase María del Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

La carrera de la salvación no terminaba con la muerte. Era indispensable recibir una sepultura cristiana, conforme a lo dispuesto por la Iglesia católica. Después del deceso, los cuerpos se amortajaban y cubrían con objetos sagrados. Muchos eran enterrados con algún hábito religioso, mayoritariamente con el de los franciscanos, seguido por el de los fernandinos, dieguinos y mercedarios. Era común colocar objetos religiosos junto a los cuerpos, tales como crucifijos, libros de oraciones y de bien morir, así como escapularios, que se consideraban armas poderosas para la salvación de las almas.<sup>85</sup>

Importante en el trance al más allá era la solidaridad de los fieles durante los funerales. Aparte de familiares y amigos, solían acompañar al difunto sus hermanos cofrades, los miembros de su gremio y sus colegas de trabajo. Quienes tenían posibilidades económicas contrataban, además, a personas pobres para participar en el cortejo fúnebre.

Muchos fieles recurrían a intercesores ante Dios, en busca de apoyo para salvar sus almas. La mediadora por excelencia era la virgen María, madre de Jesucristo y símbolo de pureza y perfección. Juan del Valle se dirigió a ella de la siguiente forma en su testamento: “y temiéndome de la muerte, por ser cosa natural a toda viviente criatura y su hora incierta,... he elegido por mi abogada a la virgen María [ ... ] para que interceda con su precioso hijo mi señor Jesucristo, me perdone mis pecados y ponga mi ánima en carrera de salvación”.<sup>86</sup> También eran intercesores los santos, los ángeles y las almas del purgatorio. A la creencia en estas prácticas de intermediación me referiré con mayor detalle en los próximos capítulos.

<sup>85</sup> Manuel Ramos Medina, *El Carmelo novohispano*, México, Centro de Estudios de Historia de México Carso, 2008.

<sup>86</sup> Este testamento es de 1686. AGNM, *Bienes Nacionales*, vol. 473, f. 3.



## CAPÍTULO II

# LA COSMOVISIÓN CRISTIANA

**D**urante la primera mitad del siglo XVI, en la etapa inicial de evangelización, los misioneros españoles introdujeron en Nueva España los conceptos escatológicos propios del cristianismo de la época.<sup>1</sup> Dichos conceptos, forjados durante la Edad Media, se basaban en el Antiguo y el Nuevo Testamento de la Biblia, considerados de inspiración divina por la Iglesia católica, y en las creencias pertenecientes a la tradición cristiana. Ésta se había nutrido, a lo largo de los siglos, de información proveniente de revelaciones divinas, hechas a los místicos o a personas “inocentes”; de las enseñanzas de los padres y doctores de la Iglesia, así como de las deducciones de los teólogos; de la información contenida en los evangelios apócrifos y en obras literarias, y mediante las creencias que compartían los fieles, muchas de ellas de origen pagano.

### Orígenes de la concepción cristiana sobre el más allá

De gran importancia para la cosmovisión cristiana ha sido el Antiguo Testamento, ya que en él se prefiguran el cielo empírico y el infierno. En el libro del Génesis se mencionan la Tierra y el cielo natural como principales entes del universo. Este último se describe como una bóveda estática, el firmamento, de la cual penden el sol, la luna y las estrellas.<sup>2</sup> A su vez, se hace referencia al cielo como morada de Dios y de los ángeles, situado en lo alto, aunque no se especifica el lugar que ocupa en el cosmos. Una mención del cielo como “casa de Dios” la tenemos en el sueño de Jacob, quien ve una escalera que conduce al cielo y por la cual transitaban Yaveh, nombre que se daba a Dios en el judaísmo, y los ángeles.<sup>3</sup>

Otro sitio del más allá al que alude el Antiguo Testamento es el *seol*, lugar a donde iban los muertos, de acuerdo con la tradición judía. Era concebido como un sitio

---

<sup>1</sup> En el periodo virreinal los asuntos escatológicos se conocían bajo el término de novísimos, palabra proveniente del griego que significa: lo último en el orden de las cosas. Se distinguía entre los novísimos del hombre individual (muerte, juicio particular, purgatorio, cielo e infierno), y los novísimos de toda la historia humana (retorno de Cristo, resurrección de los muertos, juicio universal y fin del mundo); los primeros se trataban en la escatología individual y los últimos en la escatología general (llamada también universal o colectiva). Nocke, *Escatología...*, p. 11.

<sup>2</sup> Génesis 1, 14-17.

<sup>3</sup> Génesis 28, 12-17.

subterráneo, profundo, de tinieblas, sombras y polvo.<sup>4</sup> El libro de Samuel se refiere a él como “los cepos de la muerte”.<sup>5</sup> Las almas de los muertos permanecían allí en el olvido por toda la eternidad, sin presencia de la divinidad. El *seol* prefiguró al infierno. Hay múltiples alusiones a este sitio subterráneo y oscuro, tales como “el que baja al *seol* no sube más” y “Vuélvete, Yaveh, restablece mi vida, / ponme a salvo por tu misericordia. / Que después de morir nadie te recuerda / Y en el *seol* ¿quién te alabará?”<sup>6</sup> En algunos pasajes se asocia el *seol* con los impíos: “Que queden defraudados los impíos, que bajen en silencio al *seol*”.<sup>7</sup> Asimismo, se vislumbra su relación con el pecado y con los pecadores: “Como el calor de sequía arrebató el agua de nieve, así el *seol* al que ha pecado” y “¡Vuelvan los malvados al *seol* / todos los paganos que de Dios se olvidan”.<sup>8</sup> Los textos aluden al miedo y a la tristeza que infundía el hecho de que las almas quedaran sepultadas para siempre en el *seol*, así como a la esperanza de que fueran liberadas por Dios: “Gracias de corazón, Señor, Dios mío, / daré gloria a tu nombre por siempre / pues grande es tu amor conmigo / me has liberado de lo hondo del *seol*”.<sup>9</sup>

En el Nuevo Testamento son más abundantes y explícitas las menciones al cielo e infierno. El cielo ahora ya no se concibe exclusivamente como morada de Dios, sino también como lugar al cual van los muertos que logran la bienaventuranza en el juicio divino. Además, son imaginados como lugares de premio y castigo, al buen o mal comportamiento que las personas hayan tenido en vida. El evangelio de san Mateo dice: “Y os digo que vendrán de oriente y occidente, y se pondrán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob, en el reino de los cielos; mientras que los hijos del reino serán echados a las tinieblas de fuera, allí será el llanto y rechinar de dientes” y “al fin del mundo: saldrán los ángeles, separarán a los malos de entre los justos y los echarán en el horno de fuego: allí será el llanto y el rechinar de dientes”.<sup>10</sup>

Muy importantes para la construcción imaginaria del más allá han sido los evangelios apócrifos, una serie de escritos surgidos en los primeros siglos del cristianismo sobre Jesucristo, la Virgen y los apóstoles. Aunque estos escritos no fueron incluidos en el corpus de libros canónicos que conforman la Biblia por considerarse heterodoxos, tuvieron una gran influencia en la religiosidad medieval y en particular en la escatología.<sup>11</sup> En ellos se perfilan, entre otros, los símbolos del infierno como el Hades,

4 Véase, por ejemplo, Sabiduría 16, 13-14; Job 11, 8; 17,13 y 17,16.

5 “...los lazos del *seol* me envolvían, me aguardaban los cepos de la muerte.” 2 Samuel 22, 6. Véase también Salmo 18 (17), 6.

6 Job 7,9 y Salmos 6, 5-6.

7 Salmo 31 (30), 18.

8 Job 24, 19; Salmo 9,18. Véase Eclesiástico 14, 16.

9 Salmo 86 (85), 12-13. Véase asimismo Salmo 116 (114-115), 3-4.

10 Mateo 8, 11-12 y 13, 49-50.

11 Los evangelios apócrifos o extracanónicos quedaron excluidos del cuerpo de la Biblia y no fueron reconocidos como “palabra de Dios”. A pesar de lo anterior, han tenido gran influencia sobre la religiosidad de los católicos, ya que permiten llenar muchas lagunas informativas de la Biblia, como, por ejemplo, detalles sobre la vida de la virgen María y de los apóstoles.

las penas físicas del infierno, los ríos del infierno, la idea del seno de Abraham o limbo de los justos, el descenso de Cristo a los infiernos y la naturaleza maniquea del mal.

Igualmente significativas fueron las aportaciones de los padres y doctores de la Iglesia. Así, san Irineo de Lyon concibió el cielo como un sitio de recompensa, como un mundo material glorificado, mientras que san Agustín, por la influencia de las filosofías gnósticas y neoplatónicas, lo imaginó como un lugar ascético y espiritual.<sup>12</sup> Este santo también contribuyó a enriquecer la idea de la resurrección, mediante el concepto de origen platónico de que el ser humano estaba compuesto por cuerpo y alma.

San Isidoro de Sevilla estableció la diferenciación entre el paraíso celestial y terrenal, y definió las nueve categorías angélicas.<sup>13</sup> Santo Tomás de Aquino y san Buenaventura constituyeron las bases para la creencia en el purgatorio, y santa Teresa de Jesús describió el infierno a través de sus experiencias místicas, por citar sólo algunos ejemplos.<sup>14</sup>

El imaginario sobre el más allá se enriqueció también con la literatura profana. Las características atribuidas al paraíso terrenal, que posteriormente pasaron al paraíso celestial, por ejemplo, estuvieron asociadas a las leyendas de la edad de oro, las Islas Afortunadas y los Campos Elíseos, temas tratados por autores grecorromanos como Hesíodo, Homero, Virgilio y Ovidio. A partir del siglo II, basados en la idea de que la doctrina hebrea era más antigua que la griega, se redefinieron los significados de las leyendas clásicas, dándoles una interpretación cristiana.<sup>15</sup>

En cuanto a la representación plástica de los lugares y seres del más allá, la iconografía religiosa se apropió de formas de la antigüedad clásica para expresar contenidos cristianos. Así, por ejemplo, la función del arcángel Miguel de pesar las almas mediante una balanza, que aparece en muchas escenas celestiales y del purgatorio, tiene su origen en los frescos funerarios de los hipogeos egipcios; los ángeles alados están tomados de la diosa griega Niké, y los serafines y querubines de las representaciones de Amor; los sátiros y faunos de la pintura griega prefiguraron al Demonio; el tridente de Neptuno se convirtió en el arma de Satán, y las furias o medusas sirvieron como modelo para los condenados.<sup>16</sup>

Construida mediante creencias provenientes de contextos culturales tan diferentes, la concepción cristiana del más allá no forma un todo coherente y homogéneo. Por el contrario, existían distintas maneras de concebir y representar el más allá, como

<sup>12</sup> Mc Dannell y Lang, *Historia del cielo...*, pp. 135-137.

<sup>13</sup> Jean Delumeau, *Historia del paraíso*, México, Taurus, 2003, vol. 1, p. 94, y Morera, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*, p. 137.

<sup>14</sup> Morera, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*, pp. 41-42.

<sup>15</sup> Delumeau, *Historia del paraíso*, p. 24.

<sup>16</sup> Louis Réau, *Iconografía del arte cristiano. Introducción general*, José María Souza Jiménez, traductor, Barcelona, Serbal, 2000, pp. 60 y 69.

mostraré más adelante. Durante los tres siglos que nos ocupan, esta diversidad se enriqueció con nuevas propuestas escatológicas, algunas provenientes de la cúpula de la Iglesia católica y otras surgidas de la base de los fieles.

### La geografía del más allá

En el momento de la conquista y colonización de América, la cosmovisión que imperaba en la Europa cristiana todavía tenía fuertes connotaciones medievales. Aun cuando ya se perfilaba cierta tendencia hacia el pensamiento moderno, que basa la comprensión de la realidad en la observación y la experiencia empírica, predominaba una visión arcaica del mundo. Para muchos, las afirmaciones bíblicas seguían siendo verdades absolutas y los autores de la escolástica, autoridades incontrovertibles. El jesuita Joseph de Acosta (1540-1600), escritor de la *Historia natural y moral de las Indias*, publicada en 1590, es un ejemplo de un científico que ya tiene un pensamiento moderno y basa gran parte de sus deducciones sobre los fenómenos naturales en la observación, a la vez que todavía cree en la verdad histórica de los planteamientos bíblicos, que defiende en su obra.<sup>17</sup> Otro ejemplo es Carlos Sigüenza y Góngora, quien mantuvo posturas vanguardistas en el campo de la astronomía, la física y las matemáticas, a la vez que era tradicionalista en materia de fe.

A pesar de que los viajes de exploración contribuyeron a tener mayor certeza sobre la configuración geográfica de la tierra, subsistían numerosas incertidumbres y no había una clara frontera entre el mundo tangible y el intangible. Así, persistía la idea de que el paraíso terrenal se encontraba en algún punto del globo terrestre y de que había lugares fabulosos, como las míticas siete ciudades o las islas pobladas por sirenas y Amazonas.<sup>18</sup>

El universo se concebía integrado por el mundo visible o natural, que incluía la Tierra, el cielo, el Sol, la Luna y las estrellas, y el invisible o sobrenatural, que comprendía al cielo empíreo y al infierno, este último con sus apartados, los limbos y el purgatorio.

El modelo de explicación del mundo visible era el tolemaico, diseñado por el astrónomo Claudio Tolomeo de Alejandría, en el siglo II de nuestra era. Tolomeo concebía el universo como una inmensa esfera, al centro de la cual se encontraba el globo terráqueo, el domicilio cósmico del hombre, también llamado mundo o ecúmene.<sup>19</sup> El mundo se creía integrado por una masa de tierra, situada al centro, sobre la que descansaba una esfera de agua, conformada por el océano y los mares. Arriba de ésta

<sup>17</sup> Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Edmundo O'Gorman, editor, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

<sup>18</sup> Delumeau, *Historia del paraíso...*, vol. 1, p. 113-128. Véase también Miguel León-Portilla, *Cartografía y crónicas de la Antigua California*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, lámina XV.

<sup>19</sup> Edmundo O'Gorman, prólogo al libro *Historia natural y moral de las Indias*, de Joseph de Acosta, *op. cit.*, p. 37.

se encontraba una esfera de aire, la atmósfera, y encima de ella una de fuego. Dado su elevado peso, la tierra era inmóvil y sobre ella se agitaban las aguas. El aire y el fuego, elementos ligeros, se movían gracias al impulso giratorio del cielo. El globo terráqueo formaba, junto con la atmósfera de aire y fuego, la zona elemental.

Donde terminaba la zona elemental iniciaba el cielo físico o natural, que consistía en ocho esferas concéntricas, huecas, empalmadas una encima de la otra, de las cuales pendían los astros. Las dos primeras tenían suspendidas a la Luna y a Mercurio, las siguientes cinco a Venus, el Sol, Marte, Júpiter y Saturno, y la octava, a las estrellas. A los astros no se les concedía movimiento propio; su desplazamiento por el cielo se atribuía a la rotación de las esferas, impulsadas por ángeles.<sup>20</sup>

En cuanto al mundo invisible, no hubo acuerdo respecto al lugar que ocupaban el cielo empíreo y el infierno. La mayoría de los teólogos medievales se conformó con indicar su orientación espacial: el cielo siempre se imaginó “arriba” y a la derecha de Jesucristo, y el infierno, “abajo”, a su izquierda.<sup>21</sup> Esta orientación partía de la Tierra como centro del universo y tenía una connotación ética y simbólica del espacio, según la cual, lo elevado y lo situado del lado derecho estaban asociados a lo bueno y justo, mientras lo bajo y lo ubicado del lado izquierdo, a lo malo y pecaminoso.<sup>22</sup>

Algunos tratadistas sostuvieron que el cielo empíreo se encontraba en la cumbre del universo, arriba del cielo físico y por encima del Sol, la Luna y las estrellas. Así aparece, por ejemplo, en los mapas celeste e infernal, editados por Juan Pablo Gallucci, en Venecia, en 1588, donde se integran los sitios del más allá al esquema tolemaico del cosmos. El infierno, dado su carácter antagónico, siempre se ubicó bajo la corteza terrestre, y muchos sostuvieron que se encontraba en el centro de la tierra (fig. 32).

La ubicación geográfica del purgatorio fue más ambigua aún, debido a que esta creencia se incorporó tardíamente al imaginario cristiano europeo, alrededor del siglo XII. Inicialmente, el purgatorio se concibió como una sección del infierno y muchos tratadistas sostuvieron que ambos compartían el mismo fuego, que cumplía las funciones de atormentar a los condenados y de purificar a las ánimas en pena, que antes de llegar al cielo debían pagar algunas culpas no saldadas en vida. El carácter infernal del purgatorio, al cual volveré más adelante, puede documentarse en numerosas fuentes teológicas, doctrinales, literarias y gráficas del Viejo Mundo. Aquí sólo citaré dos ejemplos: los ya mencionados mapas venecianos, donde el purgatorio aparece

20 En 1543 se publicó en Nuremberg *De revolutionibus orbium caelestium*, de Nicolás Copérnico, que planteaba el movimiento de rotación y traslación de la Tierra y los demás planetas alrededor del Sol.

21 La inexactitud fue un fenómeno común en la Edad Media. Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, París, Col. l'Évolution de l'Humanité, 1992, libro 2, segunda parte.

22 La Doctrina cristiana sostenía que en el juicio final: “Los buenos estarán a la mano derecha [de Dios] y los malos a la mano izquierda”. Medina, *Doctrina cristiana...*, pp. 218-220.



32 · Mapas del cielo y del infierno en Juan Pablo Gallucci, *Theatrum mundi, et temporis*, Venecia, Giovanni Battista Somasco, 1588

como uno de los círculos del infierno, y una pintura sobre el juicio final, de Martín de Vos, que data de 1570 y que originalmente perteneció al retablo del convento de San Agustín, en Sevilla. En esta obra se advierte claramente que el purgatorio forma parte del infierno y que en él hay demonios, igual que en el infierno profundo; un alma rescatada por un ángel está de pie junto a uno de ellos (figs. 32 y 33).

La estrecha vinculación que existió entre infierno y purgatorio fue advertida por Jacques Le Goff, en su extensa obra *El nacimiento del purgatorio*, pero no reconoció con claridad el origen infernal del segundo. Los atributos infernales que encontró en documentos del siglo XIII los interpretó como una “infernalización que la Iglesia le había hecho sufrir [al purgatorio] durante el siglo XIII”, sin advertir que dichos atributos eran inherentes desde su nacimiento, precisamente porque había surgido en el imaginario como un apartado del infierno. Esta omisión tal vez se explica porque Le Goff basó su análisis en la visión dantesca de la geografía del más allá, así como en documentos provenientes de la etapa de la Contrarreforma, es decir, en concepciones más tardías. Dante terminó de escribir la *Divina Comedia* hacia 1319 y el Concilio de Trento, del cual parte la Contrarreforma, se llevó a cabo entre 1545 y 1563. Es decir, hay una distancia de dos a cuatro siglos entre el surgimiento de la creencia en el purgatorio (siglo XII) y las concepciones mencionadas.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, Francisco Pérez Gutiérrez, traductor, Madrid, Taurus, 1989, pp. 400 y 414.

33 · Martín de Vos, *Juicio final*, Museo de Bellas Artes de Sevilla, España (fragmento)



La cosmovisión a la que me he referido en los últimos párrafos fue introducida en el Nuevo Mundo por los misioneros evangelizadores, junto con la religión católica. Por ejemplo, la *Doctrina cristiana* de los dominicos proporciona una explicación minuciosa de la realidad tangible, conforme al modelo tolemaico:

Conviene que sepáis mis amados hermanos que los cielos son redondos y huecos de dentro, y los ángeles los mueven, y los traen alrededor por mandato de Dios. Y aquí en el medio hizo nuestro Señor Dios todo este mundo, y asimismo hizo todas estas cosas que en todo el mundo vemos, y otras muchas que no vemos. Y siempre los vuelven y andan en continuo motu, así como vemos al Sol que entre un día y una noche da una vuelta a toda la tierra a la redonda... Y de esta manera alumbra [el] sol en todo el mundo, y rodea toda la Tierra. De esta misma forma y manera siempre y cada día anda rodeando, porque a la mañana lo vemos cómo sale y a la tarde vemos cómo se va a poner, que nunca jamás cesa ni se detiene en un solo lugar. La tierra y agua sobre que andamos es redonda, así como una bola. Y cuando el Sol se ha puesto y se va allá abajo, entonces la Tierra nos hace sombra porque está la Tierra en medio de nosotros y del Sol, y por tanto nos cubre al Sol para que nosotros no lo podamos ver. Y entonces anochece sobre nosotros acá, y allá abajo alumbra el Sol. Y cuando amanece acá sobre nosotros y nos alumbra de día, entonces anochece a las otras gentes que andan y viven allá abajo. Porque no es otra cosa la noche sino una cierta sombra, que es sombra de la Tierra, con la cual nos hace sombra como está en medio y con ella nos cubre el Sol.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Medina, *Doctrina cristiana...*, pp. 405 y 406.

El modelo tolemaico aparece como explicación del mundo en otras obras del siglo XVI, como la *Historia natural y moral de las Indias*, del jesuita Joseph de Acosta, y *Sobre el cielo*, del agustino Alonso de la Veracruz.<sup>25</sup> Sin embargo, es difícil saber el grado de aceptación que dicho modelo tuvo entre el común de las personas. Es probable que hayan coexistido otras explicaciones del universo e incluso que algunos todavía creyeran que la tierra era plana. Muchos indígenas deben haber conservado la cosmovisión prehispánica o visiones sincréticas de ambas.<sup>26</sup>



34 · Anónimo, *Ánimas con san Diego, santos y Trinidad*, Iglesia de San Diego Metepec, Tlaxcala

<sup>25</sup> Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, cap. 2; y Alonso de la Veracruz, *Sobre el cielo*, Mauricio Beuchot, introducción, traducción y notas, manuscrito facilitado por el editor.

<sup>26</sup> Véase, por ejemplo, la presencia de la concepción espaciotemporal prehispánica en la *Psalmódia christiana* y *sermonario de los santos en lengua mexicana*, una serie de cantos cristianos, compuesta por Bernardino de Sahagún y por un grupo de indígenas letrados, con fines de evangelización. Berenice Alcántara, “Cantos para bailar un cristianismo reinventado. La nahuatlización del discurso de evangelización en la *Psalmódia christiana* de fray Bernardino de Sahagún”, tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

En cuanto a los sitios del más allá, éstos parecen haberse incorporado a la cosmovisión de la mayoría de los novohispanos desde la fase temprana de evangelización. La existencia y ubicación del cielo y del infierno fueron una de las primeras enseñanzas de los frailes a los nativos. Diego Muñoz Camargo relata que para transmitir a los indígenas las nociones iniciales sobre la religión católica, los frailes mostraban “la parte baja de la tierra con la mano —y decían que— había fuego, sapos y culebras, y acabando de decir esto, elevaban los ojos al cielo, diciendo que un solo Dios estaba arriba, asimismo apuntando con la mano”.<sup>27</sup> Bernardino de Sahagún ubicaba el cielo “en lo muy alto, sobre la Luna, el Sol, las estrellas, allá en lo sumamente alto”,<sup>28</sup> y Diego Valadés habla del cielo como un lugar formado por “todas las esferas y coros de estrellas, de espíritus y de ángeles”.<sup>29</sup>

Al infierno siempre se le ubicó bajo la corteza terrestre —el término infierno deriva de la voz latina *inferne*, que significa “abajo”— y muchos, como el agustino fray Juan de la Anunciación y el dominico Pedro de Córdoba, lo imaginaron en el centro de la Tierra.<sup>30</sup>

El purgatorio no tuvo gran importancia en el imaginario novohispano del siglo XVI, ya que solamente algunos sectores de la élite intelectual creían en él y en ciertos ámbitos clericales todavía se le vinculaba estrechamente con el infierno. Así, por ejemplo, la *Doctrina cristiana* de los frailes dominicos lo considera el tercer apartamento del infierno:

Allí van los que aquí pecaron y quebrantaron los mandamientos de Dios; y se arrepintieron y confesaron, o se quisieran confesar si pudieran, mas no pudieron acabar aquí de hacer toda la satisfacción y penitencia que debían hacer. Éstos van a aquel lugar a acabar de hacer la penitencia que aquí no hicieron. Y tienen éstos muchas penas y tormentos, hasta que acaben de pagar lo que deben por los pecados que hicieron.<sup>31</sup>

Fue a partir de 1585, a raíz de que el Tercer Concilio Provincial Mexicano asumiera las resoluciones del Concilio de Trento, cuando el clero mexicano comenzó a promover ampliamente la creencia en el purgatorio. Tal y como sucedió en el Viejo Mundo, la concepción del purgatorio como parte integrante del cuerpo místico de Jesucristo

<sup>27</sup> Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, México, Chavero, editor, 1892, libro 1, cap. 20, pp. 162-165.

<sup>28</sup> Bernardino de Sahagún, *Adiciones, apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano*, Arthur J. O. Anderson, (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, pp. 81-83.

<sup>29</sup> Valadés, *Retórica cristiana...*, p. 183.

<sup>30</sup> *Catecismo en lengua mexicana y española, breve y muy compendioso, para saber la doctrina cristiana y enseñarla*, citado por Morera, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*, pp. 84-85, y Medina, *Doctrina cristiana...*, p. 199.

<sup>31</sup> Medina, *Doctrina cristiana...*, p. 385-387. Véase, asimismo, a José Manuel Sartorio, *La parte debida a las benditas almas de los señores sacerdotes*, México, Imprenta de los Herederos del Lic. D. José de Jáuregui, 1785, p. 15.

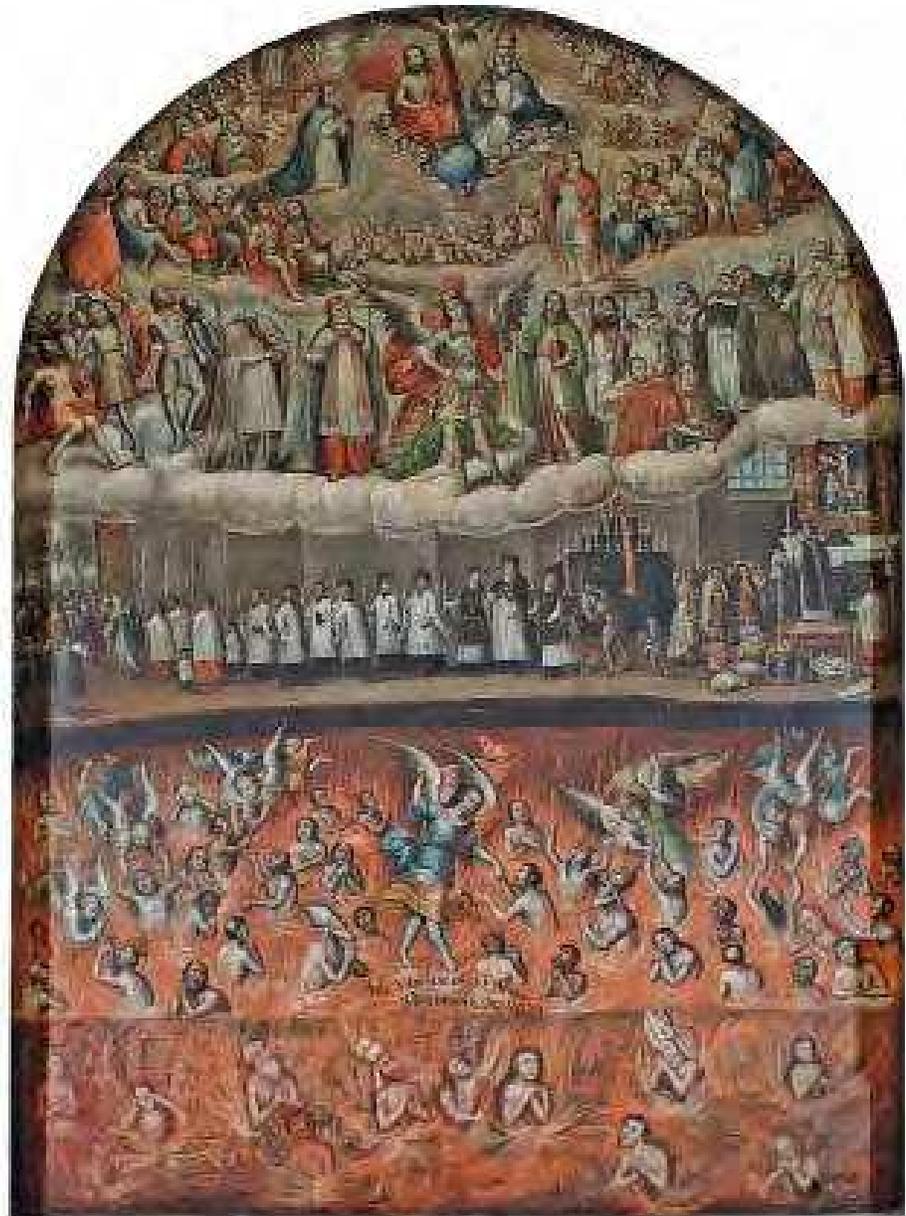
ocasionó que paulatinamente el purgatorio se desvinculara del infierno, adquiriera un estatus independiente y se acercara al cielo, al grado de llegar a concebirse su antesala. Este cambio de mentalidad se refleja en el discurso y en la plástica. En esta última, la proximidad entre el purgatorio y el cielo llega a ser tan grande que se les representa como lugares contiguos, como aparecen en la pintura *Ánimas con san Diego, santos y Trinidad*, de la iglesia de San Diego Metepec, Tlaxcala (fig. 34).



35 · Anónimo, *Las tres iglesias*, Convento de Tecamachalco, Puebla

Hubo pintores que subrayaron la cercanía al colocar las figuras celestiales tan próximas a las almas purgantes, que podían tocarlas con sólo extender los brazos, o con tenderles objetos salvíficos como rosarios, escapularios, cordones de san Francisco o cintas de san Agustín, como se advierte en la pintura anónima *Las tres iglesias*, del convento franciscano de Tecamachalco, Puebla (fig. 35).

Sin embargo, esta cercanía con el cielo únicamente fue espiritual y no implicó una rectificación geográfica. El purgatorio permaneció ubicado en las entrañas de la Tierra, tal como se ve en la pintura anónima de *Las tres iglesias*, de la iglesia de San Dionisio Yauhquemecan, en Tlaxcala. En esta obra aparecen los cuatro planos cósmicos, de arriba abajo: el cielo, la tierra, el purgatorio y el infierno. Este último está repintado y convertido en purgatorio, asunto del cual me ocuparé más adelante (fig. 36). De hecho, el pintor de Tecamachalco estableció un compromiso entre la idea de que el purgatorio se ubicaba en las entrañas de la Tierra y que a la vez estaba cerca del cielo, al hacer emerger a las ánimas de la tierra y al mismo tiempo colocarlas al nivel del cielo (fig. 35).



36 · Anónimo, *Las tres iglesias*,  
Parroquia de San Dionisio  
Yauhquemecan, Tlaxcala

Los limbos permanecieron como secciones del infierno en el imaginario. El de los niños, destinado a los infantes muertos en edad inocente que no habían sido bautizados, se imaginaba contiguo al infierno profundo, donde la estancia de las almas era eterna. El limbo de los justos, también conocido como seno de Abraham, fue creado por Dios para albergar a los judíos de vida intachable que vivieron durante el tiempo comprendido entre la creación de Adán y Eva y la resurrección de Jesucristo. Era el lugar más benigno del infierno y, por lo tanto, se le imaginaba en su parte superior. Este sitio se consideraba vacío, pues sus antiguos ocupantes estaban en el cielo después de haber sido liberados por Jesucristo, cuando bajó al infierno después de su resurrección.<sup>32</sup>

Todos los sitios del más allá se concebían como lugares cerrados, cuyo acceso estaba controlado. El cielo se creía rodeado de muros y sus puertas custodiadas por ángeles, por el arcángel Uriel y por san Pedro, para evitar el ingreso de seres que no merecerían estar allí.<sup>33</sup> Al purgatorio y al infierno se les concibió como cárceles, con muros, rejas y cerrojos, para evitar que las almas huyeran. Muros y cerrojos no impedían, sin embargo, el continuo transitar de seres sobrenaturales entre los sitios del más allá y la tierra, como detallaré a continuación.

### Vínculos entre los niveles cósmicos

La Iglesia católica estableció una vinculación estrecha entre las diferentes partes del universo, que deriva del concepto de “cuerpo místico de Jesucristo” y que englobaba a la tierra como Iglesia militante y al cielo como Iglesia triunfante. Después del Concilio de Trento, el purgatorio se sumó a este cuerpo espiritual como Iglesia purgante,<sup>34</sup> y sólo quedaban fuera del cuerpo místico el infierno y los limbos, que eran territorios del Demonio. A cada integrante del cuerpo místico se le asignó una función particular: a la Iglesia militante, luchar por la salvación de las almas y combatir el mal; a la purgante, purificar las almas y prepararlas para la gloria, y a la triunfante, alabar a Dios en el cielo, por toda la eternidad. En palabras de Francisco Amado Pouget, las tres iglesias hacían “un solo cuerpo”: la Iglesia terrenal lograba regocijarse del “triumfo y victorias” de la Iglesia celestial. Asimismo, estaba presente la Iglesia purgante a través de los ruegos que se hacían a Jesucristo por las almas allí detenidas.<sup>35</sup> Con el fin de transmitir este concepto a los fieles, se colocaron pinturas en las iglesias,<sup>36</sup> una de las cuales es la ya mencionada obra del convento franciscano de Tecamachalco, en Puebla (fig. 35).

32 *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos: ordenado por disposición de san Pío V*, Madrid, Imprenta de la Compañía de Impresores y Libreros del Reino, 1833, pp. 65-66.

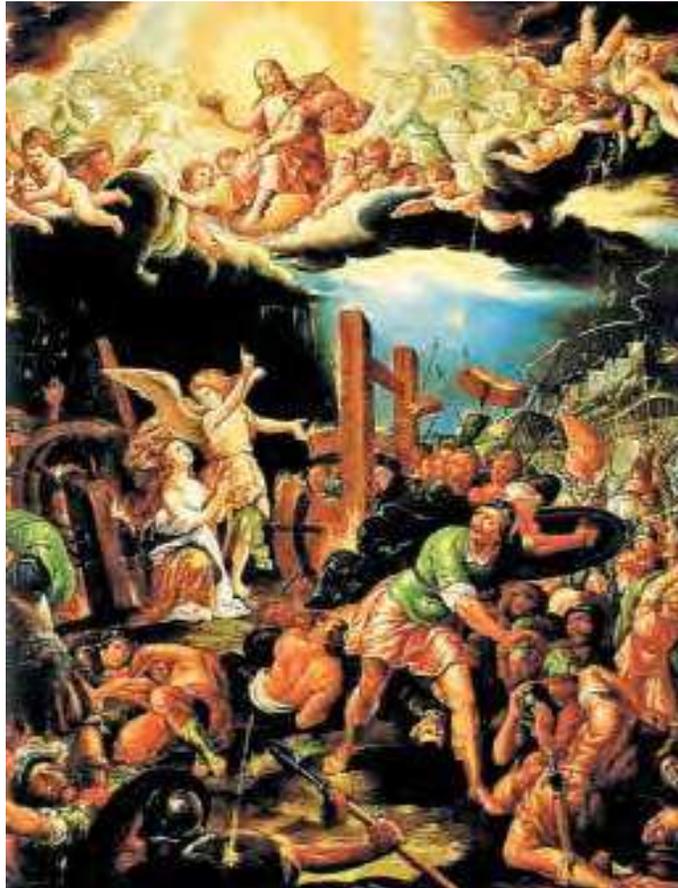
33 Alonso Ramos menciona que Cristo concedió a san Pedro la facultad de “abrir las puertas del cielo”. *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 3, f. 37v.

34 Vitali expresa este concepto de la siguiente manera: “La Iglesia cristiana es un cuerpo moral cuya cabeza es Jesucristo”, *El mes de noviembre...*, pp. 133-134.

35 Francisco Amado Pouget, *Instrucciones generales en forma de catecismo: en las cuales, por la sagrada escritura y tradición, se explican el compendio, la historia y los dogmas de la religión, la moral cristiana, los sacramentos, la oración, las ceremonias y usos de la Iglesia*, Madrid, Imprenta Real, 1784, pp. 57-59.

36 Morera, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*, pp. 69-70.

Asociada al concepto del cuerpo místico de Jesucristo estaba la idea de la “comuni3n de los santos”, que implicaba la uni3n y la solidaridad permanentes entre todos los cat3licos, los vivos y los muertos.<sup>37</sup> Los vivos debían apoyar mediante sufragios a las almas de los difuntos que se encontraban en el purgatorio, y 3stas, una vez alcanzada la gloria, intercedían por quienes habían rogado por ellas.<sup>38</sup>



37 · Hip3lito de Rioja, *Martirio de santa Catalina de Alejandría*, Museo Nacional de Arte, M3xico, D.F.

Bajo el t3rmino de sufragios se entendían diversos actos lit3rgicos y pr3cticas religiosas tales como: celebraci3n de misas, realizaci3n de rezos y penitencias, ejecuci3n de obras buenas, donaci3n de dinero u otros bienes a instituciones eclesi3sticas o de beneficencia y adquisici3n de indulgencias, entre otros. Los sufragios, que tambi3n podían realizarse a favor de la propia alma con miras al futuro, se convirtieron, a partir de la segunda mitad del siglo XVII, en uno de los principales ejes de la vida religiosa del mundo cat3lico.

37 Clara García Ayluardo, “Autoridad eclesi3stica y santidad novohispana en el ocaso de la monarquía cat3lica”, en Manuel Ramos Medina (coord.), *Camino a la santidad, siglos XVI-XX*, M3xico, Centro de Estudios de Historia de M3xico Condumex, 2003, p. 316.

38 Vitali, *El mes de noviembre...*, p. 252.

Las ánimas del purgatorio se consideraban “una parte del todo, como a una porción de nosotros mismos, porque no están separadas de la Iglesia, sino antes bien forman la porción más escogida, que presto será glorificada en el cielo”.<sup>39</sup>

Para fortalecer la creencia en las tres iglesias y estrechar los vínculos entre vivos y muertos, la Iglesia instituyó el 2 de noviembre como fecha para celebrar a los muertos y fijó determinados días de la semana para recordarlos y brindar sufragios por sus almas.<sup>40</sup> Asimismo, fomentó la fundación de capellanías de misas y de cofradías de ánimas, cuya principal función era realizar sufragios por las almas que se creían detenidas en el purgatorio y contribuir a su pronta liberación. En el siglo XVIII proliferaron estas cofradías: prácticamente cada pueblo y cada villa llegó a tener, por lo menos, una cofradía de ánimas y las ciudades llegaron a tener varias, como México, que tuvo cinco. Para sensibilizar a los fieles respecto al riesgo que corrían de sufrir las penas del purgatorio si no enmendaban sus vidas, se dotó a las iglesias de altares dedicados a las almas purgantes y se encargó la realización de pinturas y esculturas sobre el tema, de las cuales ha subsistido un gran número hasta nuestros días.<sup>41</sup>

De acuerdo con esta visión integral del universo, se creía que los sucesos relevantes de la tierra, como los martirios de los santos, también eran celebrados en el cielo.<sup>42</sup> Los pintores ilustraron estos acontecimientos, como lo hizo Hipólito de Rioja en el *Martirio de santa Catalina de Alejandría*, donde la santa se ve acompañada por un ángel mientras la están martirizando, y en el cielo Jesucristo y los ángeles festejan el acontecimiento (fig. 37).

Según los testimonios de algunos visionarios y místicos, era frecuente que en la muerte de monjas o frailes de vida excepcional estuvieran presentes seres celestiales. Así, después del entierro de la dominica Mencia de Jesús, las monjas de su congregación vieron “grandísimo número de ángeles que subían de aquel convento al cielo, de rodillas, con velas muy blancas en las manos, en una concertada procesión, hermosísimos como espíritus celestiales y con vestidos ricos, y en las frentes, en unas listas de oros, unas cruces cristianas”.<sup>43</sup>

De acuerdo con la concepción dialéctica del cristianismo, también los sucesos celestiales llegaban a repercutir en la tierra. Ciertos ámbitos religiosos, como los conventos, llegaron a considerarse parte del cielo. “El jardín del claustro, con sus cuatro compartimentos cuadrados y su fuente central, ya sugería un modelo cósmico y los

39 Vitali, *El mes de noviembre...*, p. 217, y Sacerdote del arzobispado de México, *Breve explicación de los bienes que gozan los que hacen la donación de sus obras satisfactorias con votos en manos de María Santísima a favor de las benditas almas del purgatorio*, Puebla, Real Seminario Palafoxiano, 1792.

40 Bazarte y García Ayuardo, *Los costos de la salvación...*, pp. 157, 172, 194, 284 y 386.

41 Véase Morera, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*.

42 Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 1, f. 84.

43 Asunción Lavrin, “El más allá en el imaginario de las religiosas novohispanas”, en Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar, *Muerte y vida en el más allá*, p. 198.

comentaristas lo leían como un diagrama del paraíso a donde los monjes llegarían mediante la contemplación”.<sup>44</sup> Carlos de Sigüenza y Góngora vio el convento de Jesús María de México como un paraíso mejorado, situado en la parte occidental del orbe, mediante el cual se superaba el pecado original cometido por Adán y Eva en el primer paraíso, ubicado en el oriente.<sup>45</sup> El cronista Agustín de la Madre de Dios se refiere a las monjas carmelitas como “ángeles terrestres” que competían en grandeza con los que habitaban el cielo.<sup>46</sup> A Mariana de Jesús Nazareno, el convento de las carmelitas descalzas de Puebla le pareció un paraíso y las religiosas, ángeles.<sup>47</sup> Domingo de Santa María, prior del convento de Santo Domingo en México, decía a sus frailes que “hiciesen cuenta que estaban en el cielo, pues el camino de la gracia nos lleva por seguro sendero a la gloria: y pues en aquella corte todo es orden y maravilloso concierto, asistiendo todos los divinos espíritus absortos en Dios y gozando de su vista: que la nuestra estuviese siempre mirando al mismo Dios”.<sup>48</sup> El maravilloso olor que desprendían las almas que a su muerte llegaban directamente al cielo podía llegar hasta la tierra, como sucedió con la monja María Juana del Espíritu Santo, del convento de Corpus Cristi.<sup>49</sup>



38 · Cristóbal de Villalpando, *Cristo en el aposentillo*, colección Ricardo Pérez Escamilla, México, D.F.

44 T. Comito en “Histoire des jardins”, p. 37. Citado por Delumeau, *Historia del paraíso*, p. 225.

45 Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental...*, p. 35.

46 Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, p. 304.

47 Gómez de la Parra, *Fundación y primer siglo...*, p. 229.

48 Méndez, *Crónica de la Provincia de Santiago...*, p. 335.

49 Josefina Muriel, *Las indias caciques de Corpus Christi*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2001, p. 406.

Para muchos novohispanos, el más allá era un presente cotidiano y la relación entre las distintas regiones del cosmos llegó a materializarse mediante seres u objetos que provenían de aquellos lugares.<sup>50</sup> La beata Teresa Romero sostenía que recibía comida celestial mediante el pico de una bellísima paloma dorada, que tenía pies colorados.<sup>51</sup> Dos hermosos pajarillos, bajados del cielo, consolaron a fray Andrés de la Asunción al entrar por la ventana, posarse sobre el libro que estaba leyendo y cantarle una melodía.<sup>52</sup> En distintas ocasiones, un hermoso pájaro, blanco y negro, fue enviado a la celda de Marina de la Cruz para certificar que las visiones que había tenido eran verdaderas: “con gran regocijo le dijo con silbos: Marina, Marina, sí, sí, sí”. La monja se quedó muy complacida y con el espíritu sosegado.<sup>53</sup>

Entre la población novohispana circulaban rosarios que se creían bendecidos por Dios en el cielo. Según algunas referencias, en el siglo XVII, la monja franciscana Juana de la Cruz recolectaba rosarios entre los habitantes de su comarca para enviarlos con un ángel al cielo y regresarlos bendecidos a sus propietarios;<sup>54</sup> la beata Nicolasa de la Encarnación utilizaba un rosario que su tía Beatriz había traído del cielo, para curar enfermos;<sup>55</sup> a Teresa Águeda de Salas, la Virgen en persona le entregó unos rosarios bendecidos por Jesucristo.<sup>56</sup>



39 · Anónimo, *Retrato de la venerable madre sor María de la Antigua*, Templo del Convento de Santa Clara, Querétaro

50 El intercambio de objetos entre cielo y tierra fue una práctica de larga tradición en la Iglesia católica. Así, cuentan los evangelios apócrifos que la virgen María se nutrió de comida celestial cuando era niña. Marina Warner, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la virgen María*, Madrid, Taurus Humanidades, 1991, p. 50.

51 Alberro, “La licencia vestida de santidad...”, pp. 222-223, y AGNM, *Inquisición*, vol. 432, f. 280-283.

52 *Ibidem*, p. 247.

53 Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental...*, p. 183.

54 Rubial, “El hábito de los santos...”, p. 357.

55 AGNM, *Inquisición*, vol. 834, exp. 5, f. 260v.

56 *Ibidem*, vol. 1286, exp. 14, f. 77-80.

Francisca de los Ángeles llevaba al cielo cuentas, cuerdas, cruces y rosarios con el mismo propósito, y María de la Encarnación Romero afirmaba que su ángel de la guarda le había bajado del cielo una camándula, o sea un rosario de uno o tres dieces.<sup>57</sup> Cristóbal de Villalpando pintó, en *Cristo en el aposentillo*, a cuatro ángeles que bajaron incensarios a la tierra para purificar el ambiente donde Cristo estaba preso (fig. 38).

La vinculación con el infierno, a su vez, fue muy estrecha, aunque en un sentido diferente y con una fuerte carga negativa. Todo lo malo que sucedía en la tierra se atribuía a las acciones malévolas del Diablo y sus huestes, que hostigaban y tentaban constantemente a las personas, las atacaban y, en ocasiones, se apoderaban de sus cuerpos, asuntos a los que me referiré más adelante con mayor detalle.

### Presencia de seres ultraterrestres en la tierra

Los filósofos y naturistas de la época planteaban la existencia de tres tipos de seres: los animales, que sólo constaban de materia y eran mortales; los seres espirituales —entre los que se contaban los ángeles y los demonios—, que eran inmateriales e inmortales, y los hombres, formados de materia y de espíritu y cuyas almas, después de la muerte, podían llegar a ser bienaventuradas, condenadas o purgantes.

La Tierra era el hábitat de los hombres y los animales, pero existía la creencia de que allí estaban presentes, de manera permanente u ocasional, numerosos seres ultraterrestres —buenos y malos—, que influían en los fenómenos naturales, así como en la vida de los hombres. Entre los seres buenos estaban Dios, la Virgen, los ángeles, los santos y los bienaventurados, y entre los malos, el Diablo, los demonios y los condenados, así como algunos seres relacionados con ellos, como las brujas. Únicamente las almas purgantes, conocidas también como ánimas, salían fuera del esquema del bien y el mal, ya que su presencia en la tierra sólo tenía la finalidad de solicitar ayuda para poder salir del purgatorio.

Según testimonios de visionarios y místicos, recogidos en crónicas religiosas de las distintas órdenes, en hagiografías, autobiografías y cartas, Dios, la Virgen, los santos y los ángeles se aparecían para hacer milagros, ayudar a los fieles, convertir a los incrédulos o crear conciencia sobre lo conveniente de practicar la religión católica. Muchos religiosos y beatas afirmaban haber tenido un contacto cercano e inclusive familiar con los personajes celestiales durante sus frecuentes apariciones. Marina de la Cruz, religiosa del convento de Jesús María de México, por ejemplo, recibía cotidianamente en su celda a la Virgen, acompañada de “miles de ángeles”. En estas reuniones solían estar presentes, además, santa Teresa de Jesús, santa María Magdalena y el ermitaño Gregorio López, quien era su amigo.<sup>58</sup> Un pintor queretano

<sup>57</sup> AGNM, *Inquisición*, vol. 419, 2ª parte, f. 524, y vol. 693, exp. 2, f. 424.

<sup>58</sup> Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental...*, p. 177.

reprodujo el ambiente relajado y familiar de estos encuentros, con motivo de la aparición de Cristo a la monja española María de la Antigua, en la cocina de su convento (fig. 39).

En ocasiones estas reuniones incluían acercamientos físicos, tales como abrazos, caricias y besos. La beata Ana Zayas relata en su autobiografía que mientras ella rezaba Jesucristo la quiso halagar y la recostó en su muslo;<sup>59</sup> la curandera Ana Rodríguez de Castro y Aramburu tenía “tiernísimos coloquios con Jesús”,<sup>60</sup> y Catarina de San Juan se dejaba cortejar por este último, quien se le presentaba como un “gallardo joven” y trataba de seducirla con dulces palabras y caricias.<sup>61</sup> La monja Gertrudis de la Cruz, al ver entrar a Jesucristo al coro del convento, “herido, lastimado y fatigado... lo recogió en su regazo abrazándolo con fino amor”.<sup>62</sup>



40 · Carlos de Villalpando, *Escenas de la vida de santa Catalina de Siena*, Templo de Santo Domingo, Zacatecas

59 AGNM, *Inquisición*, vol. 692, exp. 2, f. 300.

60 Dolores Bravo (edición y prólogo), *Ana Rodríguez de Castro y Aramburu, ilusa, afectadora de santos, falsos milagros y revelaciones divinas. Proceso Inquisitorial en la Nueva España. Siglos XVIII y XIX*, transcripción de Alejandra Herrera, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Bellas Artes y Universidad Autónoma Metropolitana, 1984, p. 33.

61 Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 1, f. 28, y vol. 2, f. 31.

62 Gómez de la Parra, *Fundación y primer siglo...*, p. 341.

Las beatas Romero afirmaban que presenciaban cotidianamente hechos milagrosos. Por las noches, Teresa jugaba con el niño Jesús con “bolitas de marfil”, mientras Josefa dialogaba con su ángel de la guarda. En una ocasión, esta última recibió un tomín de san Nicolás, quien, a su vez, lo había obtenido de una mulata en la calle de San Agustín.<sup>63</sup>

La intimidad entre los visionarios y las figuras celestiales llegaba a ser tan grande que había ocasiones en que la Virgen convidaba su leche a las personas a quienes se aparecía, y Cristo, su sangre. En *Escenas de la vida de santa Catalina de Siena*, Carlos de Villalpando reprodujo el momento en el cual la santa fue visitada por Jesucristo, su “divino esposo”, quien “investido como médico celestial”, le dio a beber sangre de su costado. La sangre le supo a la santa como “sagrado néctar”, y con ella quedó “embriagada y sanada”. Este tipo de actos, a la vez que tenían una profunda connotación simbólica, permitían a visionarios y místicos canalizar sus sentimientos, su emotividad y su erotismo (fig. 40).

También los demonios entraban en estrecho contacto con los hombres. Se creía que había muchos y que su presencia perturbadora era constante. Su finalidad era tentar a los hombres, con objeto de adquirir adeptos para el infierno y causar el mal. Generalmente se aparecían con su propia identidad, que era múltiple y a la que me referiré en el capítulo 4, pero también llegaban a aparecer bajo la figura de un humano, un animal o un ser celestial, con el fin de atraer la atención de sus víctimas o de engañarlas. A Marina de la Cruz, el Demonio se le apareció como sirviente,<sup>64</sup> a la beata Josefa de la Peña como Jesucristo y como la Virgen,<sup>65</sup> a Catarina de San Juan como “ángel en resplandor”,<sup>66</sup> y a Ana de la Parra como “pobre, cojeando”.<sup>67</sup> Con el fin de seducir mujeres, era frecuente que adoptara la figura de un joven atractivo. En el convento de Jesús María de México solía presentarse como “mancebo, paseándose por las azoteas y especialmente por la torrecita que servía de celda [a la monja Marina de la Cruz]”. A la luz de la luna y las estrellas parecía “galán en extremo, cargado de plumas y relumbrones”,<sup>68</sup> muy atractivo para las mujeres.

Los teólogos planteaban que las mejores armas para combatir a los demonios eran las espirituales, ya que ellos solían alejarse cuando oían invocar los nombres de Jesús y de María, eran rociados con agua bendita o ahuyentados mediante algún objeto sagrado. Pero, al parecer, estas armas no siempre resultaban eficaces y hay numerosos testimonios de encuentros violentos, en los cuales unas veces vencían los demonios

63 AGNM, *Inquisición*, vol. 432, f. 102 y 162v-166.

64 Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental...*, p. 172.

65 Nora E. Jaffary, “María Josefa de la Peña y la defensa de la legitimidad mística”, en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto L. (eds.), *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos, siglos XVI-XIX*, Puebla, Benemérita Universidad de Puebla y Universidad de las Américas, 2006, p. 139.

66 Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 1, f. 98.

67 AGNM, *Inquisición*, vol. 432, f. 213-219.

68 Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental...*, p. 172.

y otras las personas, y por medio de los cuales los tratadistas buscaban alertar a los fieles sobre el peligro que representaba el Demonio para ellos. La monja poblana Isabel de la Encarnación adquirió fama por los combates que libró en contra de los diablos que la acosaron permanentemente, lo mismo que la beata Catarina de San Juan, quien se defendía “metiéndose entre las espadas y lanzas” que portaban.<sup>69</sup> Marina de la Cruz amarró a un demonio en una covacha, para evitar que siguiera interviniendo en el proceso de elección de la nueva abadesa de su convento, y lo mantuvo encerrado hasta que concluyó la contienda.<sup>70</sup>

Había personas que se acercaban al Demonio para hacer pactos con él, con el fin de beneficiarse de su poder y lograr empresas difíciles, pero, según los cronistas, siempre tenían un desenlace infausto. Con intención moralizante, Agustín de la Madre de Dios cita a un joven que entregó su alma al Diablo para obtener el amor de una mujer: “Entregué la cédula [el convenio firmado] al Demonio, y él me dijo que me fuese, que él daría luego medio para que consiguiese mi gusto. Hízolo y yo gocé aquel deleite, aunque con mil sobresaltos, y apenas le gocé cuando me vi revuelto en mil congojas. Considerábame perdida el alma, pasado el gusto y condenado al infierno, y con despecho rabioso me quería hacer pedazos”.<sup>71</sup>

Las almas de bienaventurados, condenados y purgantes se aparecían a los hombres, mediante un permiso especial que Dios les otorgaba.<sup>72</sup> Las más asiduas eran las del purgatorio, ya que pedían sufragios a sus allegados para liberarse de las penas que sufrían y poder ingresar al cielo. Según la tradición, estas ánimas se aparecían habitualmente con la fisionomía y la vestimenta que habían tenido en vida, pero también podían adoptar otras figuras o incluso presentarse de manera incorpórea. Un caso extraño fue el del duende que se aparecía en casa de Teresa de Valdivielso, sobrina de Francisco de Valdivielso, para hacer travesuras y destrozos. Después de varios intentos de conocer su identidad, manifestó ser el ánima de Juana Baena, y dijo que sufría penas en el purgatorio y pedía sufragios para su liberación.<sup>73</sup>

Otros seres sobrenaturales pertenecientes al imaginario de la época eran las brujas y los nahuales, a los que se relacionaba con el Demonio. A algunas curanderas y parteras se les acusó de brujería, y a Leonor de Villarreal, Ynés García e Isabel de Aguilar se les imputó que se reunían por la noche en descampado con un macho cabrío (el Diablo) para “besarle el trasero, bajo un árbol”.<sup>74</sup>

69 Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 1, f. 49, y Manuel Ramos Medina, “Isabel de la Encarnación, monja posesa del siglo XVII”, en Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. I, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Iberoamericana y Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1997, p. 44.

70 Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental...*, p. 173.

71 Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, p. 132.

72 *Ibidem*, p. 115.

73 AGNM, *Inquisición*, vol. 585, exp. 9, f. 211-222.

74 Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México. 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 305.

## Viajes místicos al más allá

Los viajes místicos al más allá parecen haber sido un fenómeno relativamente frecuente entre los visionarios y los místicos novohispanos. Pertenecían a la tradición religiosa católica y eran estimulados por los ejercicios espirituales de “visualización”, impulsados principalmente por los jesuitas y los filipenses, que consistían en imaginar visiones, audiciones y olores del infierno, del cielo, del nacimiento de Jesucristo y de su calvario. Muchos hagiógrafos se refieren a estas experiencias con gran detalle con la finalidad de difundir las características que se atribuían a los sitios del más allá entre los fieles.

Los viajes místicos podían llevarse a cabo durante el sueño o durante algún trance místico y podían hacerse sólo en “espíritu”, lo que sucedía en la mayoría de los casos, o en “cuerpo y alma”, es decir, físicamente. Sebastiana de las Vírgenes, monja concepcionista de San José de Gracia, por ejemplo, tuvo en 1730 una experiencia que se inscribe en la primera categoría: “yo no sé el cómo que me parecía que entonces estaba en el cielo, viendo esto en espíritu”.<sup>75</sup>

En las crónicas de los frailes mendicantes, muchos de los viajes al más allá fueron atribuidos a visionarios legos “inocentes”, especialmente a indígenas, elegidos por Dios para comunicar sus experiencias a sus comunidades y así fortalecer la fe católica entre ellas. Fray Gerónimo de Mendieta relata que un indígena de Cholula, de nombre Benito, al morir fue llevado al infierno. Pero al ver con espanto las penas que sufrían los condenados pidió clemencia a Dios, quien le dio una segunda oportunidad para confesarse, arrepentirse de sus pecados y lograr la salvación de su alma. Al indio Juan, originario de Chiautempan, un día le fue arrebatado su espíritu por “unos negros”, quienes lo llevaron al infierno. Él comenzó a gritar a la Virgen: “Santa María, ¿por qué me echan aquí? ¿Yo no llevaba los niños a hacer cristianos y los llevaba a la casa de Dios? ¿Pues en esto yo no serví a Dios y a vos, Señora mía? Pues señora, valédme y sacadme de aquí, que de mis pecados yo me enmendaré”. La Virgen se apiadó de él, por lo que fue sacado del infierno, su alma devuelta a su cuerpo y regresado a la tierra.<sup>76</sup> Estos relatos tenían una intención claramente moralista y pedagógica.

Varios de estos viajes al más allá se refieren a los medios utilizados para llegar a los diferentes sitios. Para arribar al cielo se requería algún agente impulsor ascendente, que generalmente eran los ángeles. Así sucedió con el alma de la monja sor María de

<sup>75</sup> Espejo, *En religiosos incendios...*, p. 233.

<sup>76</sup> Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, Cien de México-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 135. La misma historia con ligeras variantes es relatada por fray Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, 4a. edición, estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O’Gorman, México, Porrúa, 1984, pp. 95-96.

Jesús Tomellín, elevada por ángeles al cielo, después de su muerte;<sup>77</sup> con el cuerpo de la beata Francisca de los Ángeles, quien fue llevada de niña al cielo por un “ministerio de ángeles”, y con el cuerpo de Isabel de la Encarnación, quien viajó al infierno sostenida y guiada por su propio ángel de la guarda.<sup>78</sup> Catarina de San Juan llegó al cielo en uno de sus trances, mediante una “saeta de luces” y, en otra ocasión, mediante una “resplandeciente varilla”.<sup>79</sup>

Algunos imaginaron escaleras para subir al cielo, en alusión al sueño de Jacob. Entre los testimonios iconográficos que existen sobre este pasaje bíblico destacan las pinturas murales, atribuidas a Juan Gerson, de la iglesia del convento de Tecamachalco, Puebla, así como *Escalera de Jacob*, de Juan Correa, obra ubicada en la capilla de los ángeles, en la catedral de México (fig. 41).

Al infierno se llegaba mediante la gravedad, los condenados simplemente caían al abismo.<sup>80</sup> Hay numerosas alusiones a este hecho: Pablo Señeri, por ejemplo, suplicaba a su ángel de la guarda que no lo dejara “caer en el infierno”,<sup>81</sup> y la monja María de Jesús Tomellín vio caer al infierno a las almas de los condenados, “como gotas de lluvia tormentosa”, en uno de sus viajes místicos.<sup>82</sup>

Pocas referencias existen sobre la manera como se llegaba al purgatorio. La misma María de Jesús, después de haber estado en el infierno, llegó a un lugar...

donde había un lago o cenagal profundo, en que caían muchos vivientes racionales los cuales, se anegaban y hundían entre aquellas mal limpias turbulencias, dando muchos gemidos. Más adelante advirtió que estaba cierta ensenada anchísima de agua que al parecer se mostraba notablemente turbia, renegrida y azufrada, en cuyas ondas le dijeron [los ángeles que la sostenían] que los que salían del cenagal antecedente, se acababan de purificar, porque estos dos lugares venían a ser partes, relieves o como rebalses de las penas del purgatorio.<sup>83</sup>

Los testimonios sobre el más allá de visionarios que gozaron de prestigio fueron tomados como hechos fehacientes y se incorporaron al imaginario de los novohispanos.<sup>84</sup> Tal fue el caso de las revelaciones hechas por las monjas María de Jesús Tomellín e Isabel de la Encarnación, y por la beata Catarina de San Juan, propagadas más tarde por sus biógrafos. Las tres mujeres fueron consideradas santas por sus contemporáneos y la causa

77 Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 185, y Morera, *Pinturas coloniales...*, p. 62.

78 AGNM, *Inquisición*, vol. 693, exp. 2, f. 421.

79 Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 3, f. 82v.

80 Minois, *Historia de los infiernos...*, p. 250.

81 Señeri, *El infierno abierto al cristiano...*, pp. 90-93

82 Morera, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*, p. 62.

83 *Loc. cit.*

84 Susana López Pozos, “Mensajeras divinas. Un retrato general de las beatas visionarias novohispanas. Siglos XVI al XVIII”, tesis de maestría en historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

41 · Juan Gerson (atribuido),  
*Escalera de Jacob*, Convento de  
 Tecamachalco, Puebla



de beatificación de la primera fue aceptada por la Sagrada Congregación de Ritos, en Roma, que la declaró sierva de Dios.<sup>85</sup>

Cabe señalar que los hagiógrafos y cronistas con frecuencia obviaron las dudas que los propios visionarios tuvieron sobre sus experiencias místicas, con el fin de dar mayor contundencia a sus textos y resaltar la santidad de los biografados. Convirtieron así frases dubitativas como “creo”, “me pareció” o “se me figuró” en afirmaciones contundentes, tales como “vio” y “se le apareció”.

<sup>85</sup> Rubial García, *La santidad controvertida...*, p. 67.



## CAPÍTULO III

# EL CIELO

• ¿Cómo imaginaban los novohispanos el cielo, aquel lugar por el cual estaban dispuestos a renunciar a los placeres y comodidades del mundo, asumir penitencias y ayunos, enclaustrarse en conventos, exponer su vida como misioneros, martirizar sus cuerpos y hacer donaciones que implicaban severas restricciones económicas? En este capítulo trataré de contestar esta pregunta con base en testimonios escritos, como biografías y autobiografías, cartas, procesos inquisitoriales, catecismos, sermones, libros de bien morir, testamentos y crónicas religiosas, así como en fuentes iconográficas, principalmente pinturas murales y de caballete, grabados, relieves y esculturas.

Adelantaré que no existe una respuesta única, ya que en el cristianismo coexistieron varias concepciones y representaciones del cielo, que también estuvieron presentes en Nueva España. Este hecho se explica porque la idea del cielo se formó a lo largo de muchos siglos, con elementos de origen muy diverso. En la propia Biblia el concepto de cielo no es uniforme: el cielo planteado por los evangelistas sinópticos difiere del cielo apocalíptico de san Juan, y éstos, a su vez, son distintos del cielo judío del Antiguo Testamento. Además, confluyeron en la idea cristiana del cielo elementos de otras religiones, como la egipcia, la babilónica y la griega. Otra gran influencia fueron los evangelios apócrifos, que reflejan una parte de estas tradiciones.<sup>1</sup> Finalmente, la idea de cielo se ha nutrido de distintas corrientes de pensamiento e interpretaciones teológicas que han existido en el cristianismo, así como de creencias provenientes de la práctica religiosa cotidiana de los fieles.

Resulta inexacta la afirmación de McDannell y Lang de que el cielo tuvo poca presencia en la cultura religiosa española.<sup>2</sup> Si bien es cierto que el catolicismo español contrarreformista centró su atención en el purgatorio, esto no significa que los fieles dejaran de ocuparse del cielo, por el contrario, era el centro de su atención, como lo demuestran la numerosas referencias que existen sobre este sitio del más allá, tanto en la plástica como en las fuentes escritas.

<sup>1</sup> Para la influencia de otras religiones en el cristianismo, véase Oronzo Giordano, *Religiosidad popular en la alta Edad Media*, traducción de Pilar García Mouton y Valentín García Yerba, Madrid, Gredos, 1983, y Réau, *Iconografía del arte cristiano*.

<sup>2</sup> McDannell y Lang, *Historia del cielo*, pp. 26 y 41.

## Atributos del cielo

El cielo era concebido como el lugar supremo del universo. En el sentido teológico era el sitio donde moraba Dios, quien desde allí había creado el mundo y lo gobernaba. Era también el lugar de residencia de los ángeles, seres que habían demostrado su lealtad a Dios y que lo apoyaban en su tarea de regir el mundo. Finalmente, era la morada donde se premiaba a los hombres que habían llevado una vida intachable, después de su muerte.

En el sentido ontológico, el cielo era el lugar del bien. Allí se concentraban los poderes positivos del universo y desde allí se combatía el mal. El choque entre las fuerzas del bien y el mal se había dado por primera vez casi inmediatamente después de que se creó el mundo, en la batalla cósmica que libraron los ángeles fieles a Dios en contra de los que se le opusieron. Estos últimos se convirtieron en demonios y fueron arrojados al infierno, sitio que se convirtió en el lugar del mal por excelencia y, por lo tanto, antagónico al cielo.

Entre los principales atributos del cielo estaba su luminosidad, que emanaba de Dios y de la que participaban todos los seres y objetos celestiales. Santo Tomás otorgó a las almas glorificadas el resplandor sobrenatural de la luz: “los cuerpos de los bienaventurados brillarán cuatro veces más que el sol”.<sup>3</sup> Otro atributo celestial ponderado en las fuentes era la belleza. Dios, los demás seres celestiales y el entorno celestial se consideraban eminentemente bellos, en cualquiera de las formas en que fueron concebidos y representados. Pero, como no existía una definición universal ni una concepción única de la belleza, las descripciones literarias de los teólogos y exegetas novohispanos, así como las creaciones de los artistas plásticos reflejan sus propios gustos estéticos y sus predilecciones.

Hubo coincidencia en concebir el cielo como un lugar con las mejores condiciones climatológicas posibles, donde “siempre había luz y no había tinieblas”,<sup>4</sup> no existía diferencia entre día y noche y la temperatura se mantenía templada: “nunca hace frío... siempre es la estación de verano”.<sup>5</sup> Además, se creía que era un lugar protegido y seguro, donde la naturaleza era bondadosa, no presentaba peligros y ofrecía todo tipo de presentes, con “abundancia de todos los bienes y eterna falta de todos los males”.<sup>6</sup>

En el terreno del bienestar físico, el cielo brindaba a sus moradores salud, belleza y eterna juventud, “y las almas que van a aquella gloria... nunca jamás... envejecen. Siempre están mozas y hermosas y alegres y contentas”.<sup>7</sup> Allí, además, estaban

<sup>3</sup> McDanell y Lang, *Historia del cielo*, p. 196.

<sup>4</sup> Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 3, f. 18v.

<sup>5</sup> Sahagún, *Adiciones, apéndice a la postilla...*, pp. 81-83.

<sup>6</sup> Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 3, f. 12.

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 201-202.

ausentes los problemas y el sufrimiento. “No hay trabajo ni enfermedad, ni dolor ni pesar, ni tristeza, ni allí hay tampoco pobreza, ni mengua, ni hambre, ni sed, ni cansancio, ni tampoco hay frío, ni calor, ni hay otra cosa alguna que nos dé ni sea ocasión de alguna fatiga o desconsuelo o tristeza”.<sup>8</sup>

La vida en el cielo era gustosa. Según el *Catecismo del Santo Concilio de Trento, para los párrocos*, allí “sobreabundaban” todas las cosas placenteras que existían en la tierra, tanto las concernientes al alma, como las referentes al cuerpo. Además, existían los “bienes celestiales”, de manera que las almas estaban llenas de “sumo deleite con el eterno manjar de gloria”.<sup>9</sup> Muchos tratadistas aluden a placeres sensuales y materiales de la vida. Bernardino de Sahagún decía que en el cielo se habían “juntado todos los placeres, todas las riquezas”,<sup>10</sup> y los dominicos hablaban de los “inestimables e infinitos deleites, riquezas y placeres de gran preciosidad” que existían en aquel lugar.<sup>11</sup>

La perfección se extendía a los seres celestiales. Tenían atributos correspondientes a los máximos valores éticos y estéticos, entre los que destacan la pureza, la hermosura, la dignidad y la majestuosidad, lo que permitía que las relaciones entre ellos fueran armoniosas y que todos se amaran.

El cielo fue concebido de diferentes maneras: como empíreo, como paraíso celestial y como Jerusalén celestial. Cada concepción imprimió determinadas características a la idea general de cielo, como detallaré en los siguientes incisos. Por el momento sólo diré que las distintas formas de concebir el cielo coexistieron en la Nueva España y sus características llegaron a mezclarse y yuxtaponerse.

Las construcciones imaginarias del cielo utilizaron elementos de la realidad terrena, único referente de los emisores y los receptores del mensaje evangélico. Sin embargo, para magnificar los atributos, clérigos, cronistas y visionarios recalcaron que la realidad celestial superaba las descripciones que de ella pudieran hacer los humanos. La beata Marta de la Encarnación se refirió a este hecho al decir que el cielo era tan hermoso que “ni la lengua puede decirlo, ni comprenderlo”.<sup>12</sup>

### **El cielo empíreo teocéntrico**

Una de las principales maneras de concebir el cielo era como empíreo, un lugar etéreo, formado únicamente por nubes, según aparece en algunos pasajes del Nuevo Testamento: “y entonces verán al Hijo del hombre que viene entre nubes con gran poder y gloria”.<sup>13</sup> La palabra *empíreo*, que literalmente significaba “inflamado”,

8 Medina, *Doctrina cristiana...*, pp. 292-295. Véase Granada, *Guía de pecadores...*, pp. 62-64.

9 *Catecismo del Santo Concilio de Trento...*, p. 138.

10 Sahagún, *Adiciones, apéndice a la postilla...*, pp. 81-83.

11 Medina, *Doctrina cristiana...*, pp. 292-295.

12 AGNM, *Inquisición*, vol. 788, exp. 3, f. 267v.

13 Marcos 13, 26.

era entendida por los teólogos en sentido figurativo, en alusión a la luminosidad y el resplandor que se suponían en ese lugar.<sup>14</sup> El cielo empíreo se concebía puro y abstracto. Dios era su centro y las almas bienaventuradas no hacían otra cosa que contemplar y alabar, lo que les proporcionaba el mayor grado de felicidad.

Este cielo teocéntrico tiene su fundamento filosófico en el neoplatonismo y se basa principalmente en las ideas de san Agustín, quien en la *Ciudad de Dios* concibió un cielo ascético, que permitía la unión mental y espiritual con Dios a través de su contemplación.<sup>15</sup> Esta unión con Dios era la mayor fuente de dicha posible y se conocía como “visión beatífica”.

La visión beatífica fue definida en la *Constitución Benedictus Deus*, del 29 de enero de 1336, de la manera siguiente:

los santos y bienaventurados vieron y ven la divina esencia con visión intuitiva y también cara a cara, sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino por mostrárseles la divina esencia de modo inmediato y desnudo, clara y patentemente, y que viéndola así gozan de la misma divina esencia y que, por tal visión y fruición, las almas de los que salieron de este mundo son verdaderamente bienaventuradas y tienen vida y descanso eterno.<sup>16</sup>

Dicha postura fue ratificada en el Concilio de Trento. El catecismo tridentino publicado en 1566 sostenía que la felicidad de los bienaventurados consistía en “la visión de Dios y el disfrute de su belleza, que es fuente y principio de toda bondad y perfección”.<sup>17</sup>

En Nueva España, Bernardino de Sahagún describió el placer y la satisfacción que las almas recibían mediante la visión beatífica de la siguiente manera:

Y las almas de los que viven allí ven a Dios Padre, Hijo, Espíritu Santo y tanto se consuelan, tanto se alegran, tanto se deleitan que no existe semejante consuelo aquí en el mundo. Al mirar a Dios, luego conocen la sabiduría perfecta; luego por eso adquieren todo lo que les enriquece, todos los deleites, la pureza eterna y todo lo deseable, todo lo que les contente. Allí con nuestros propios ojos veremos el precioso cuerpo de nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios Hombre, que excede todo en cuanto da placer, en cuanto enriquece a los hombres... Y al ver a todos los ángeles, los santos, nuestra alegría, nuestro contento se aumentará mucho. Nadie podrá lograr decir cuán grande es, cuán satisfaciente, cuán deleitante, cuán enriquecedor.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> McDannell y Lang, *Historia del cielo*, p. 195.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>16</sup> Denzinger, *El magisterio de la Iglesia...*, pp. 180-181.

<sup>17</sup> McDannell y Lang, *Historia del cielo*, p. 210.

<sup>18</sup> Sahagún, *Adiciones, apéndice a la postilla...*, pp. 81-83.

El cielo empíreo fue profusamente representado en la pintura. Como tema principal aparece en las pinturas de ánimas, en las del juicio final y en las representaciones del cuerpo místico de Jesucristo; como motivo, lo encontramos en innumerables pinturas y grabados de temáticas diversas. Con frecuencia aparece como “rompimiento de gloria”, es decir, como una apertura del cielo natural que permite apreciar un sector del cielo empíreo. Fue común pintar a Dios Padre, a Jesucristo, al Espíritu Santo y a la Virgen, ya sea por separado o conjuntamente, rodeados de los demás seres celestiales: ángeles, santos, patriarcas, evangelistas y bienaventurados.

Para subrayar la condición etérea del cielo empíreo, el entorno se pintaba sólo formado por nubes y éstas servían de bases para colocar a los personajes. Algunos pintores dieron a las nubes forma de asientos, para prescindir de elementos que recordaran el mobiliario de la tierra, como lo hicieron Juan Correa en la *Pintura de ánimas*, de la iglesia de la Asunción, en la ciudad de Pachuca, y Antonio Rodríguez en la *Alegoría franciscana*. Cristóbal de Villalpando incluso ideó una escalera formada por nubes en la *Glorificación de la Virgen*, pintura de la cúpula de la capilla de los Reyes, en la catedral de Puebla (figs. 42 y 43).



42 · Juan Correa, *Pintura de ánimas*: cielo con tronos de nubes, Parroquia de la Asunción, Pachuca, Hidalgo (fragmento)



43 · Cristóbal de Villalpando, *Glorificación de la Virgen: escalera de nubes*, Catedral de Puebla, Puebla (fragmento)

Esta versión del cielo empíreo teocéntrico, centrada en la divinidad, era la más acorde con el dogma, por lo cual las nubes se convirtieron en la representación simbólica más común del cielo.

### El paraíso celestial

Junto a la idea del cielo como empíreo teocéntrico, hubo concepciones del cielo que obedecieron más a las aspiraciones, deseos o placeres de los hombres y que se inscriben en lo que McDannell y Lang han definido como cielo antropocéntrico, es decir, aquel que está más orientado hacia las necesidades humanas.<sup>19</sup> Esta manera de imaginar el cielo emana de dos figuras del pensamiento religioso asociadas a conceptos mítico-religiosos: el paraíso y la nueva Jerusalén.

<sup>19</sup> McDannell y Lang, *Historia del cielo*, p. 25.

Frente al trauma de haber perdido la condición ideal prevista por Dios para los humanos en el momento de su creación, primero los judíos y después los cristianos soñaron con recuperar el paraíso perdido, que les permitiría escapar de los trabajos, penalidades y sufrimientos a los que Dios había condenado a los hombres después de expulsar a Adán y a Eva del Edén, por haber comido la fruta del árbol prohibido.<sup>20</sup> Esta añoranza de una mejor vida llevó a identificar el paraíso con el cielo. Hacia finales del siglo VI, Isidoro de Sevilla diferenció el paraíso terrenal del paraíso celestial; el primero referido al Edén, o sea el lugar habitado por Adán y Eva en el momento de la creación del mundo, y el segundo, al cielo empíreo.<sup>21</sup>

La identificación del paraíso celestial con el cielo empíreo se fue generalizando durante los siguientes siglos.<sup>22</sup> Por ejemplo, en el siglo XII, el papa Benedicto XIV afirmó que las almas de los fieles muertos “están y estarán en el cielo, en el reino de los cielos y paraíso celeste con Cristo, agregadas a la compañía de los santos ángeles”.<sup>23</sup> Al tener el paraíso su propio bagaje conceptual, imprimió al cielo empíreo las características de un jardín bucólico, en el cual el hombre disfruta, sin preocupaciones, de la naturaleza; un lugar colmado de aves y plantas ornamentales y árboles frutales, una versión cristianizada de los Campos Elíseos. No se trataba de una naturaleza virgen, que implicaba retos y peligros, sino un lugar placentero donde los problemas de subsistencia estaban resueltos.<sup>24</sup>

En las fuentes novohispanas hay numerosas referencias sobre el cielo como paraíso. En el siglo XVI, el teólogo Alonso de la Veracruz lo describe como un lugar “donde beberemos del torrente de sus delicias y nos embriagaremos de la fuente de luz eterna. En el cual amenísimo y florido lugar seremos recibidos para permanecer eternamente”.<sup>25</sup> En la *Psalmodia christiana*, obra que reúne una serie de cantos religiosos, Sahagún, en colaboración con algunos indígenas nahuas letrados que participaron en su labor evangelizadora, exalta la presencia de aves en el paraíso: “En el cielo diversas [y] preciadas [aves] *zacuan*, *tzinitzcan*, *teoquechol* vienen dejándose oír como preciados cascabeles, de suerte que los ángeles también elevan [el canto]. Fueron haciendo el sonido de flautas de *chalchihuit-quetzal*, fueron dejándose oír como cascabeles preciados, las diversas aves, [las] aves preciadas, las aves de primavera, ángeles, aleluya”.<sup>26</sup>

Múltiples son asimismo las referencias del cielo como paraíso en el siglo XVII. Los cronistas carmelitas Gómez de la Parra y Agustín de la Madre de Dios utilizan con

20 Génesis 3, 1-7.

21 Delumeau, *Historia del paraíso*, p. 94.

22 *Ibidem*, cap. 5.

23 Véase Constitución *Benedictus Deus*, promulgada por Benedicto XII, en 1336. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia*, p. 180-181.

24 McDannell y Lang, *Historia del cielo*, p. 35.

25 Veracruz, *Sobre el cielo*, p. 101.

26 Alcántara, *Cantos para bailar un cristianismo reinventado...*, p. 249.



44 · Miguel Cabrera, *Jesucristo en el jardín de las delicias*, colección Daniel Liebsohn

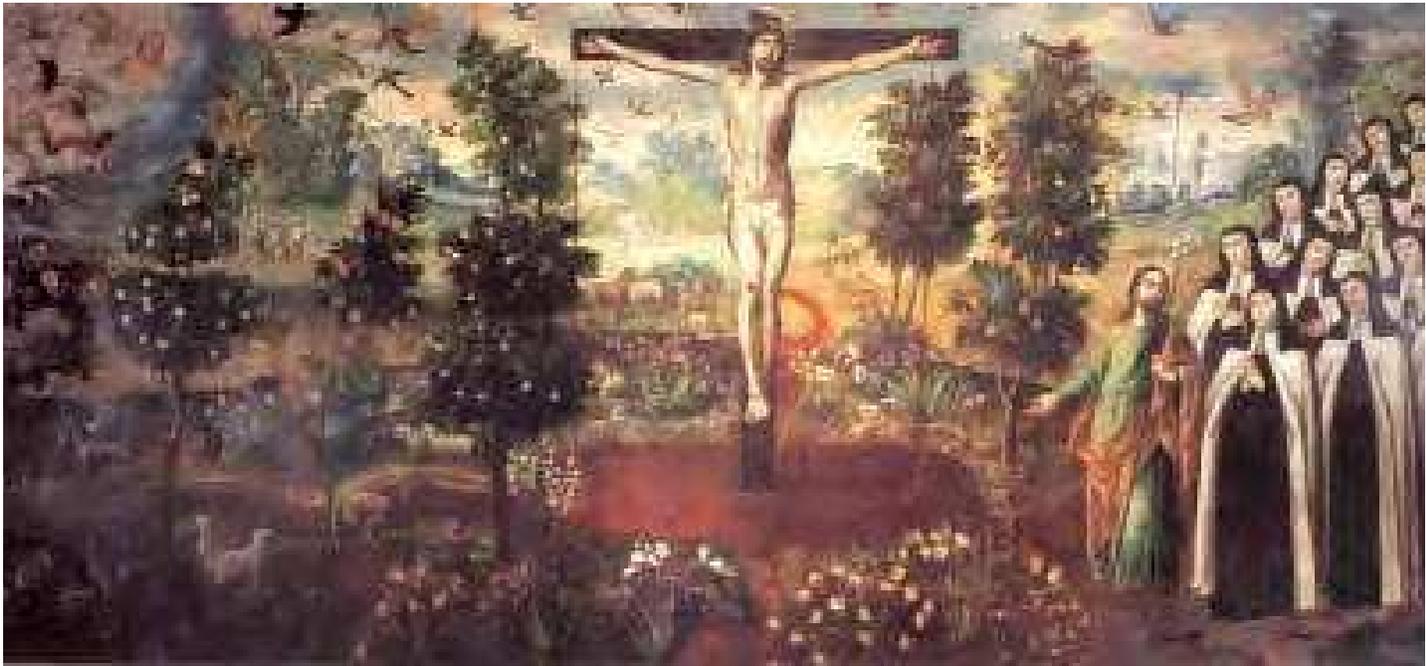
frecuencia el término “celestial paraíso”.<sup>27</sup> Al referirse a un viaje místico de Inés de la Cruz, Agustín relata que ella “gozó de la gloria en aquel tan frondoso paraíso”, que describió como un “lugar dichoso” con mucha “amenidad y un airecito tan delicado y suave, que deleitaba el alma”, y que “andaban en aquellas florestas, volando de unas partes a otras, muchos ángeles que tejían y ofrecían hermosísimas guirnaldas a las dichosas almas que allí había”.<sup>28</sup>

La monja queretana María Micaela Soria de San José de Gracia describió en su autobiografía la siguiente escena: “vi un vistosísimo jardín lleno de varias y hermosas flores y el Señor como un hermosísimo príncipe se paseaba por él con gran bizarría y gusto, cortando y entresacando las mejores flores de las cuales tenía en las manos un hermoso ramillete”.<sup>29</sup> Catarina de San Juan se refiere al “deleitoso jardín de la gloria” y narra cómo Jesucristo llegó a cortejarla mediante un ramo de flores que le cortó;

<sup>27</sup> Gómez de la Parra, *Fundación y primer siglo...*, p. 347.

<sup>28</sup> Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, pp. 388-389.

<sup>29</sup> Lavrin, “María Micaela Soria: una capuchina queretana”, en *Diálogos espirituales...*, p. 113.



45 · Anónimo, *La orden carmelita conducida por el señor san José al paraíso*, Museo Regional de Guadalajara, Jalisco

en otra ocasión, le ofreció una grande y riquísima fuente de “olorosas flores, fragantes rosas, muy superiores a las que conocemos y pueden ser fruto de esta lodosa y humilde tierra”.<sup>30</sup> En sus visiones, con frecuencia los ángeles y los santos llevaban ramos de flores en las manos.<sup>31</sup>

La abundancia narrativa del cielo como jardín paradisiaco contrasta con sus escasas representaciones gráficas, lo que tal vez se deba a la preponderancia del cielo empíreo en la plástica. Sin embargo, hay algunos ejemplos, entre los cuales se encuentra la pintura *Jesucristo en el jardín de las delicias*, de Miguel Cabrera, que representa a Jesucristo recostado en medio de un jardín florido, mientras algunos ángeles lo acompañan desde las alturas. Varias cartelas que forman parte de la pintura aluden a las virtudes necesarias para tener acceso a la gloria. En la pintura anónima *La orden carmelita conducida por el señor san José*, aparece san José al frente de un grupo de monjas carmelitas ingresando al jardín del paraíso, que tiene setos de flores, árboles frutales y pájaros en vuelo y, en el centro de la composición, a Cristo crucificado. En *Alegoría de la salvación mediante la sangre de Cristo*, pintura perteneciente a la iglesia de San Nicolás de Bari, en Panotla, el pintor anónimo plasmó un paraíso celestial en un segundo plano de la composición, en forma de jardín cerrado, al cual se ingresa por cuatro puertas<sup>32</sup> (figs. 44, 45 y 46).

<sup>30</sup> Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 2, f. 105.

<sup>31</sup> *Ibidem*, vol. 1, f. 81.

<sup>32</sup> Agradezco a Abraham Villavicencio, quien me proporcionó esta imagen.

## La Jerusalén celestial

La tercera forma de representar el cielo fue como Nueva Jerusalén, otro sitio anhelado por los hombres. La creencia en el advenimiento de una “nueva ciudad de Jerusalén”, distinta a la histórica, tenía una larga tradición dentro del mundo judeocristiano. Surgió en 572 a.C., como una profecía de Ezequiel, después de que los babilonios destruyeron la ciudad de Jerusalén y junto con ella al templo de Salomón. Con base en la profecía, los judíos centraron sus esperanzas en la reconstrucción de su templo y ciudad. Bajo el mandato de Herodes Antipas lograron ese objetivo, pero el templo fue objeto de nuevos ataques y el emperador romano Tito lo arrasó definitivamente en el 67 d.C., junto con la ciudad de Jerusalén.<sup>33</sup> Ante la posterior imposibilidad de reconstruir materialmente el templo y la ciudad, la esperanza de la nueva Jerusalén se ubicó en el cielo. San Juan la describe detalladamente en el Apocalipsis del Nuevo Testamento, según una visión que tuvo:

Su resplandor era como el de una piedra muy preciosa, como jaspe cristalino. Tenía una muralla grande y alta con doce puertas y sobre las puertas, doce ángeles y nombres grabados que son los de las doce tribus de Israel; al oriente tres puertas; al norte tres puertas; al mediodía tres puertas; y al occidente tres puertas... La ciudad es un cuadrado: su longitud es igual a su anchura... El material de esta muralla es jaspe y la ciudad es de oro puro, semejante al vidrio puro... Los pilares de la muralla de la ciudad eran adornados de toda clase de piedras preciosas... Y las doce puertas son doce perlas, cada una de las puertas hechas de una sola perla y la plaza de la ciudad es de oro puro, transparente como el cristal.<sup>34</sup>



46 · Anónimo, *Alegoría de la salvación mediante la sangre de Cristo*, iglesia de San Nicolás de Bari, Panotla, Tlaxcala (fragmento)

<sup>33</sup> Véase Martha Fernández, *La imagen del templo de Jerusalén en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, capítulo 1. Véase asimismo McDannell y Lang, *Historia del cielo*, p. 228.

<sup>34</sup> Apocalipsis 21, 9-19.

El evangelista especificó que la ciudad tenía una planta cuadrangular, cuyos lados medían 144 codos cada uno, y que su superficie correspondía a 12 000 estadios. La ciudad carecía de santuario porque “el señor, el Dios todopoderoso, y su Cordero” eran su santuario.<sup>35</sup>

De manera similar a lo sucedido con el paraíso, la idea de la Nueva Jerusalén se fusionó con la del empíreo bajo el término de Jerusalén celestial. Surgió así la idea de un cielo urbano, formado por palacios de oro y piedras preciosas, así como por anchas avenidas por las cuales transitan los bienaventurados.



47 · Martín de Vos, *San Juan escribiendo el Apocalipsis: Jerusalén celestial*, Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán, Estado de México

<sup>35</sup> *Loc. cit.*

En Nueva España, los frailes evangelizadores, para describir el cielo a los indios, se valieron de estas imágenes que seguramente les eran más comprensibles que las del abstracto empíreo. Bernardino de Sahagún lo describía de la siguiente manera: “Allá en el interior de los cielos... en lo muy alto, sobre la luna, el sol, las estrellas, allá en lo sumamente alto, hay una ciudad muy grande llamada Jerusalén celestial, la cual Dios nuestro Señor erigió al mismo tiempo que se fundó el mundo”. Era una ciudad de gran tamaño, “hecha toda de oro, de piedras preciosas, que resultaban mucho más preciosas, bellas, maravillosas y lindas que las de la tierra”.<sup>36</sup>



48 · Cristóbal de Villalpando, *Mística ciudad de Dios: Jerusalén celestial*, Museo Regional de Guadalupe, Zacatecas

<sup>36</sup> Sahagún, *Adiciones, apéndice a la postilla...*, pp. 81-83.

Con el fin de hacer más atractiva la idea del cielo para los recién convertidos, algunas descripciones se ajustaron a los valores y al gusto estético de los indígenas; por ejemplo, mencionan la existencia de edificios suntuosos, con patios adornados de flores. En *Psalmody christiana*, el propio Sahagún se valió de este recurso: “en tu patio Jerusalén, allá mucho oro se aprecia”,<sup>37</sup> mientras la *Doctrina cristiana* se refiere a palacios “muy grandes y suntuosos y de admirable hermosura y compostura y atavío, adornados de oro y de piedras preciosas, y de perlas y de margaritas y de rosas y de flores de admirable fragancia”.<sup>38</sup>

La idea del cielo como ciudad lujosa penetró hondo en el imaginario novohispano, de manera que muchos sacerdotes, monjes y visionarios la adoptaron e incluso enriquecieron con su propia imaginación. El carmelita fray Arsenio de San Ildefonso afirmó haber visto “un castillo de cristal, almenado de diamantes y labrado con gran primor, de fina pedrería”, que se veía muy hermoso bajo el “sol resplandeciente”, e Isabel de la Encarnación visualizó en la “celestial Jerusalén” “todos los coros de santos y bienaventurados”, así como al cordero seguido por un “hermoso coro de vírgenes”.<sup>39</sup>

También entre el común de la población debió prevalecer la idea del cielo inspirado en la nueva Jerusalén bíblica, como muestran algunas afirmaciones de beatas, mujeres con aceptación y renombre entre sus seguidores. Josefa Romero vio el cielo como una “hermosa ciudad”, María Rita decía que ella y su confesor pasarían a los “palacios de la gloria”,<sup>40</sup> y Catarina de San Juan afirmó que las puertas de la Jerusalén celestial eran de plata y oro.<sup>41</sup>

Existen numerosas representaciones plásticas de la Jerusalén celestial y en su mayoría coinciden en cuanto a sus principales características. Todos los artistas situaron la ciudad encima de las nubes y respetaron la planta cuadrangular, a la que se refiere el Apocalipsis, así como las doce puertas de ingreso, custodiadas por ángeles. En *San Juan escribiendo el Apocalipsis*, Martín de Vos plasmó una ciudad llena de luz, rodeada de elevadas murallas doradas, engalanadas con piedras preciosas. Las avenidas, que obedecen a una traza cuadrangular, forman manzanas ocupadas con casas y edificios de arquitectura variada y compleja, probablemente inspirada en Flandes, ciudad natal del pintor. Al centro de la ciudad se encuentra el monte Sión con el cordero pascual, rodeado por el río de la vida. Por las anchas avenidas transitan los bienaventurados (fig. 47).

Cristóbal de Villalpando, en *Mística ciudad de Dios*, presenta una ciudad celestial construida de oro y piedras preciosas, formada por manzanas de edificios, con techos

37 Alcántara, *Cantos para bailar un cristianismo reinventado...*, pp. 12 y 236.

38 Medina, *Doctrina cristiana...*, p. 296.

39 Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, p. 28, y Gómez de la Parra, *Fundación y primer siglo...*, p. 145.

40 López Pozos, *Mensajeras divinas...*, p. 87.

41 Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 1, f. 21.

planos y frentes con cornisas mixtilíneas. Al centro de la ciudad se encuentra un montículo con el cordero y alrededor suyo una serie de almas, vestidas de blanco, adorándolo. En la *Jerusalén celestial*, de José Rodríguez Carnero, los edificios y los altos muros de oro que rodean la ciudad están aderezados con piedras preciosas. Cada muro cuenta con tres puertas, custodiadas por ángeles. Al centro pintó una montaña con el cordero pascual (figs. 48 y 49).

Singular entre las representaciones de la Jerusalén celestial es la pintura *Exaltación franciscana e Inmaculada Concepción*, de Basilio de Salazar, que colocó dentro de los muros de la ciudad celestial a varios grupos de almas bienaventuradas, superpuestos a las edificaciones, ordenadas según el estado y la posición que ocuparon en vida. Los edificios de la ciudad son de distintos tamaños y de variado diseño arquitectónico, con planta rectangular, cuadrada o redonda y techados con cúpulas, techos planos, de dos aguas o con bóvedas de cañón (fig. 50).

Las tres distintas concepciones de cielo como empíreo, paraíso y Jerusalén celestial coexistieron y algunos de sus atributos se mezclaron, a la vez que surgieron modelos eclécticos. Uno de ellos fue la Jerusalén celestial rodeada del jardín paradisiaco,



49 · José Rodríguez Carnero, *Inmaculada Concepción: Jerusalén celestial*, Templo de San Antonio de Padua, Puebla, Puebla

50 · Basilio de Salazar, *Exaltación franciscana e Inmaculada Concepción: Jerusalén celestial*, Museo Regional de Querétaro, Querétaro (fragmento)



que resultaba similar a los palacios de la tierra y obedecía a la idea cortesana del cielo.<sup>42</sup> Esta concepción fue común en Europa desde el siglo XV;<sup>43</sup> uno de los ejemplos más tempranos es el mural sobre el juicio final pintado por fray Angélico, hoy día en el Museo San Marco, en Florencia. En la parte izquierda de la pintura aparece el jardín del paraíso con árboles y flores, hacia donde son conducidos los bienaventurados por ángeles y donde bailan en círculo, tomados de las manos. En el ángulo superior izquierdo de la pintura se observa la entrada a la Jerusalén celestial, rodeada de elevadas murallas doradas, con puertas de las que emana una intensa luz. En la parte superior de la composición está el empíreo, formado por nubes, en cuyo centro se encuentra Dios, rodeado por coros angelicales y acompañado por la virgen María, san José y por un total de 26 santos y santas, 13 situados a su derecha e igual número a su izquierda.

<sup>42</sup> Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros*, f. 49.

<sup>43</sup> McDannell y Lang, *Historia del cielo*, p. 250.

En Nueva España, algunos visionarios describen este tipo conformado por edificios rodeados de jardines. Inés de la Cruz, en su autobiografía, refiere que la llevaron a las “riberas del cielo”, donde vio un “río de cristal cercado de muchas florestas y corría un airecito tan delicado y suave que deleitaba el alma”.<sup>44</sup> Catarina de San Juan se refiere a las “rosas hermosas” y “varias flores” que adornaban los jardines de la Jerusalén celestial, y a montañas que en vez de vegetación estaban tapizadas de piedras preciosas.<sup>45</sup>



51 · José de Páez, *Sagrada familia*, Museo de Bellas Artes, Toluca, Estado de México

Algunos entendieron el paraíso celestial como estancia para los que todavía no estaban preparados para la visión beatífica, un lugar de espera antes de llegar a la divinidad. La monja poblana Isabel de la Encarnación, por ejemplo, tuvo una visión sobre el arribo al cielo del alma del obispo poblano Alonso de la Mota. Llegó al paraíso celestial de una manera extraña, ya que emergió del fondo de un lago, “cual si fuera un pececito”, y en la medida en que iba saliendo su cuerpo se fue blanqueando. “Estando ya en la orilla, se descubrió un campo amenísimo, de dos o tres varas de ancho, cubierto de fragantísimas rosas, odoríferas flores y azucenas aromáticas, siendo tan excesiva la fragancia que quedó la venerable madre transportada y fuera de sí al percibirla. Fue andando por este ameno pensil el señor Mota, hasta encontrar un espacioso y frondoso campo donde estaban doce venerables varones ancianos”, que resultaron ser los doce apóstoles. La monja asegura que Dios había puesto al obispo unos días en el paraíso, “para satisfacer la falta que había tenido de deseos de ver a Dios”, antes de admitirlo en su casa, situada en la parte urbana del cielo.<sup>46</sup>

44 Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental...*, p. 242.

45 Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 3, f. 17.

46 Gómez de la Parra, *Fundación y primer siglo...*, p. 119.

María de Jesús Tomellín se refirió al jardín paradisiaco que circundaba al cielo urbano como “purgatorio del deseo”, un concepto poco ortodoxo, como bien ha señalado Antonio Rubial, pero que expresa la misma idea de un lugar de preparación para poder presentarse ante Dios. La monja explicaba que allí estaban “los que han salido del fuego purgativo, pero aún no llegan al cielo porque no han deseado con suficiente fervor el ver a Dios y esperan un tiempo allí hasta conseguirlo. Describía ese lugar como un *locus amenus* de frescos bosques, con ríos cristalinos, aves coloridas y personas de diversas proporciones”.<sup>47</sup>

En la pintura no se representó este cielo ecléctico, con excepción del óleo *Sagrada familia*, de José de Páez. Representa a María, José y al niño Jesús, rodeados de ovejas, en un ambiente bucólico paradisiaco. Detrás del niño Jesús aparece un pozo del cual sale un arroyo de agua cristalina, que fluye hacia un río situado en la parte inferior de la pintura. Dos ángeles en vuelo están a punto de coronar a la Virgen, quien así cobra la categoría de reina del cielo. Al fondo de la pintura aparece una ciudad que bien puede ser la nueva Jerusalén, y del lado derecho hay una cueva, de la que viene saliendo san Juan Bautista, como niño. Sin embargo, no es seguro que el pintor se refiera al cielo, y la escena podría desarrollarse en la tierra. Ambas interpretaciones son posibles y, tal vez, la intención del pintor era dar un doble mensaje y mostrar la cercanía entre estos dos planos cósmicos (fig. 51).

Los diferentes tipos de cielo descritos se fundieron en el imaginario de los novohispanos, y los términos cielo, empíreo, paraíso y Jerusalén celestial se convirtieron en sinónimos, lo mismo que gloria, que no aludía a una representación específica.

### Los habitantes del cielo

Según el Antiguo Testamento, el cielo únicamente era la morada de Dios y de los ángeles, ya que los judíos creían que los muertos permanecían en el *seol*. En el cristianismo el cielo se extendió a los bienaventurados, es decir, los cristianos que habían logrado salvar su alma, así como los justos de la antigüedad que habían sido liberados del limbo por Jesucristo, después de su crucifixión.

Según la tradición medieval, al cielo se le adjudicó una estructura social jerárquica, semejante a la de la tierra.<sup>48</sup> El modelo de organización social que se le atribuía era el cortesano, lo que se manifiesta en expresiones como “corte celestial”, “reino celestial”, “santo reino” y “majestad divina”, entre otras.

A la cabeza estaba Dios, quien hacía el papel de monarca y ocupaba el lugar más elevado dentro de la jerarquía celestial. Era la autoridad máxima, aquel que “se muestra

<sup>47</sup> Rubial, *La santidad controvertida...*, cita a Francisco Pardo, *Vida y virtudes de la madre María de Jesús...*, p. 180.

<sup>48</sup> El cielo posee una estructura social independientemente de que se conciba como teocéntrico o como antropocéntrico. McDannell y Lang, *Historia del cielo*, p. 18.



52 · Cristóbal de Villalpando, *Santísima trinidad*, Templo del Carmen, Puebla, Puebla

como un poderoso rey en majestad rodeado de sus vasallos”.<sup>49</sup> En la pintura existen numerosas representaciones de Dios Padre y de Jesucristo como soberanos, colocados en la parte superior de las composiciones e investidos con los emblemas de la nobleza o del papado: el trono, la corona, los cetros y la tiara papal. Véase, por ejemplo, la pintura de Cristóbal de Villalpando, *Santísima trinidad*, que se encuentra en el templo del Carmen, en Puebla (fig. 52).

Pero Dios era mucho más que un monarca, como Padre, era el creador del universo, el impulsor y protector de la vida. La *Doctrina cristiana* de los dominicos afirmaba que por su mandato “se mueven los cielos y sale el Sol y la Luna”, “dan claridad al mundo”, “llueve”, “produce la tierra los frutos, hierbas y flores”, “nacen, mueren y viven todas las gentes”.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 177.

<sup>50</sup> Medina, *Doctrina cristiana...*, p. 202.

A Dios Padre y a Jesucristo se les representó frecuentemente como jueces. Francisca de los Ángeles refiere en su autobiografía que vio al segundo “muy severo y recto”, con una mano alzada y la otra azotando a un gran número de gente. Dice: “No me causaba tanto temor como cuando vi la mano levantada y en ella tenía una bola de fuego... confieso que me hallé acobardadísima y confusa; veía a Nuestro Señor justísimamente enojado”.<sup>51</sup>

El atributo de la justicia se conjugaba con el del amor, que infundía esperanzas de salvación a los fieles. Fray Arsenio de San Ildefonso vio “al Señor en un trono eminente de luces y de llamas... que con aspecto agradable le convida a su amor y con grandeza terrible le encogía en su respeto”.<sup>52</sup> La capacidad redentora de Jesucristo era subrayada mediante los estigmas de la pasión, la sangre que salía de sus heridas y la cruz.



53 · Miguel Cabrera, *Trinidad antropomorfa*, Museo Soumaya, México, D.F.

<sup>51</sup> Gunnarsdottir, “Cartas de Francisca de los Ángeles...”, pp. 227-228.

<sup>52</sup> Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, p. 28.

Por otra parte, Dios era la máxima expresión de belleza imaginable. Los dominicos, por ejemplo, afirmaban que no había “hermosura en todo el mundo” que pudiera compararse a la suya; que era “más hermoso que el Sol, la Luna y las estrellas y más que todas las flores y las rosas del mundo”, y que, en comparación, la conjunción de todas las cosas mencionadas resultaba “fea”.<sup>53</sup> María Micaela Soria relató en su autobiografía que “estando de noche mirando al cielo se mostró en él la humanidad de Nuestro Señor sumamente hermoso y me robó toda el alma”.<sup>54</sup>

Los pintores procuraron resaltar la belleza divina, para lo cual se valieron de estereotipos de la tradición iconográfica medieval. A Dios Padre lo representaron como un anciano venerable, de facciones finas, larga barba y cabello cano; a Jesucristo, como un hombre joven con semblante y complexión física hermosos, y al Espíritu Santo como una paloma (fig. 52).

Asimismo fue frecuente que representaran a la Trinidad mediante la figura triplicada de Jesucristo. Esta modalidad iconográfica, que se consideró heterodoxa, partía de la convicción de que ésta había sido la única manera en que Dios se había mostrado a los hombres. El pintor Francisco Martínez, en su obra *Purísima Concepción*, por ejemplo, diferenció a las tres figuras por el color de su indumentaria: a Cristo lo atavió de azul; al Espíritu Santo, de blanco, y a Dios Padre, de rojo (fig. 53).

La intensa luminosidad de Dios se identificó con la del Sol, astro que se convirtió en su símbolo. Sebastiana de las Vírgenes equiparó la luz que irradiaba el cuerpo de Cristo con el resplandor de este astro.<sup>55</sup> La *Doctrina cristiana* destaca que el cuerpo de Jesús resplandeció “mucho” al nacer, al grado que “quedaron maravillados” quienes lo vieron.<sup>56</sup> Gerónimo de Mendieta cuenta que un indio muy enfermo no podía dormir y de pronto vio que bajaba un “gran resplandor” del cielo, era Jesucristo crucificado, quien se dirigía a su aposento para anunciarle su pronta muerte.<sup>57</sup>

Al Espíritu Santo se le concedió menos importancia en el imaginario que a Dios Padre y a Jesucristo, tal vez porque sus atributos eran más abstractos y, por ende, más intangibles. Se le menciona poco en las fuentes escritas, con excepción de los catecismos. En estas obras, al igual que en la plástica, aparece comúnmente como miembro de la Trinidad y sólo ocasionalmente está individualizado. Su símbolo iconográfico fue la paloma (figs. 20 y 52).

La virgen María ocupa el segundo lugar en la jerarquía celestial. Como madre de Dios, siempre está cerca de la Trinidad, con frecuencia en un nivel ligeramente inferior.

<sup>53</sup> Medina, *Doctrina cristiana...*, pp. 202-203.

<sup>54</sup> Lavrin, “María Micaela Soria...”, p. 113.

<sup>55</sup> Espejo, *En religiosos incendios...*, p. 233.

<sup>56</sup> Medina, *Doctrina cristiana...*, p. 331.

<sup>57</sup> Mendieta, *Historia eclesiástica indiana...*, pp. 137-138.

54 · Baltasar de Echave Orio, *Tota pulchra*, Museo Nacional de Arte, México, D.F.



En las pinturas generalmente aparece en compañía de ángeles, y en ocasiones del arcángel Gabriel. Es frecuente asimismo que la acompañe su esposo, san José, y a veces sus padres, santa Ana y san Joaquín (fig. 54).

Pero la Virgen no solamente tiene un lugar destacado en el imaginario celestial como madre de Jesucristo, sino también como reina del cielo. El concepto de María como reina celestial se remonta al siglo V.<sup>58</sup> En el Medievo esta imagen se fortaleció al concebirse el cielo como una corte, en la que reinaban Cristo como rey y su madre como reina.<sup>59</sup> En España, en la medida que creció el culto mariano, se fortaleció esta manera de concebir a la virgen María.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> La primera representación de María reina fue en el muro de la iglesia de Santa María la Antigua de Roma, en la primera mitad del siglo VI. Warner, *Tú sola entre las mujeres*, p. 151.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 188.

<sup>60</sup> Oficialmente no fue hasta 1954 cuando el papa Pío XII proclamó a María reina de los cielos, cuatro años después de la proclamación de la Asunción. *Ibidem*, p. 166.



55 · Cristóbal de Villalpando, *Glorificación de la Virgen: la virgen María, Catedral de Puebla, Puebla (fragmento)*

En Nueva España innumerables relatos y representaciones plásticas aluden a este papel de la Virgen como reina del cielo, y en muchos de ellos aparece como el personaje principal. El jesuita Alonso Ramos, quien fue rector de varias casas profesas de la Compañía de Jesús, se refiere a María como “poderosa reina del empyreo” o como “princesa de los cielos”, y Agustín de la Madre de Dios la llama “amable princesa”.<sup>61</sup>

La visionaria Sebastiana de las Vírgenes presenció la coronación de la Virgen en un trance místico, y afirmó que, una vez coronada, “fue levantada por su Santísimo Hijo y exaltada sobre los coros de ángeles; estaba un trono a la diestra de su Santísimo Hijo y nuestro Redentor Jesucristo, en donde fue sentada Nuestra Soberana Reina y Señora, a la diestra de su Santísimo Hijo, en donde está reinando por toda la Eternidad”.<sup>62</sup>

Este preponderante papel de la Virgen en el cielo es destacado por muchos pintores. Cristóbal de Villalpando recrea el cielo en su honor, en la cúpula de la capilla de los Reyes, en la catedral de Puebla. Allí aparece la Virgen en un nivel inferior a la Trinidad, sosteniendo una custodia de grandes dimensiones, símbolo de la redención del género humano gracias al sacrificio de Jesucristo, que permitirá a los justos disfrutar del cielo por toda la eternidad (fig. 55).

<sup>61</sup> Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, p. 336.

<sup>62</sup> Espejo, *En religiosos incendios...*, p. 236.

La Virgen representa, junto con la Santísima Trinidad, la esencia de lo bello. Pintores y literatos la caracterizaron como una mujer muy joven y extremadamente hermosa. Sin embargo, el tipo físico que le adjudicaron varió según el modelo en que se basaron y el gusto estético de los pintores y sus clientes. Algunos la visualizaron con una larga cabellera rubia, rizada, como Baltasar de Echave Orio, en *Tota Pulchra*; otros la imaginaron con pelo rizado oscuro y ojos del mismo color, como Joseph Antonio de Ayala, en *La familia Del Valle a los pies de la virgen de Loreto*, y otros más con la tez muy blanca y la cabellera rojiza, como Andrés Lagarto, en *Tota pulchra* (figs. 54 y 56).

Asimismo, según la advocación y los atributos específicos que querían resaltar, los pintores dotan a la Virgen de distinta vestimenta. Como reina del cielo la representaron con vestidos lujosos, adornados con bordados, hilos de oro y pedrería. Sebastiana de las Vírgenes la describe así: “iba la soberana Reina y Señora Nuestra con una vestidura blanca, ricamente bordada de oro y piedras preciosas de varios colores y un manto de un azul no oscuro, también el manto estaba bordado de oro y piedras preciosas de varios colores”.<sup>63</sup> Muchos pintores la vistieron con ropajes cortesanos; Joseph Antonio de Ayala, en *La familia Del Valle a los pies de la virgen de Loreto*, le puso un vestido blanco, bordado con flores, adornado con listones de oro y piedras preciosas, atuendo similar al de la donante María Ana de Vergara, quien aparece al pie de la pintura. Sobre los hombros colocó una capa azul con ribetes dorados, sostenida por moños rojos; lleva aretes y collares de perlas y porta una tiara sobre la cabeza (fig. 56).



56 · Joseph Antonio de Ayala, *La familia Del Valle a los pies de la virgen de Loreto*, Museo de Soumaya, México, D.F.

<sup>63</sup> Espejo, *En religiosos incendios...*, pp. 233-234.

El afán de dar lustre a la vestimenta de la Virgen llega tan lejos que algunos artistas, cuando la representan en la advocación del Carmen con el obligado hábito de la orden homónima, lo ennoblecen con adornos y aplicaciones.<sup>64</sup> Así el pintor de *Virgen del Carmen sacando ánimas del purgatorio* le coloca ribetes y destellos dorados, y completa el atuendo mediante un lujoso manto, bordado con motivos florales (fig. 57).

Como *Tota pulchra* y como *Inmaculada Concepción*, los pintores resaltaron la pureza de María mediante un vestido blanco y un manto azul sobre sus hombros. Al ser una de las advocaciones más comunes en Nueva España, la Virgen es representada así innumerables veces, entre ellas en las ya mencionadas pinturas de Echave Orio y de Cristóbal de Villalpando (figs. 54 y 55).



57 · Firmado Chavés, *Virgen del Carmen sacando ánimas del purgatorio*, Museo Regional de Guadalupe, Zacatecas

<sup>64</sup> Véase por ejemplo la obra *Virgen del Carmen con santo Domingo y san Francisco*, de Cristóbal de Villalpando, ubicada en la iglesia de San Bernardino, en Xochimilco.

Los ángeles formaban parte inherente del imaginario celestial. Se concebían como seres espirituales inmortales, creados por Dios para su servicio.

Los teólogos dividieron a los ángeles en jerarquías. Una clasificación ampliamente difundida en la Nueva España fue la de Dionisio el Areopagita, expuesta en su obra *De coelesti hierarchia* y contenida en la *Leyenda dorada*, de Santiago de la Vorágine. Este autor planteaba la existencia de tres grupos de seres angélicos que, a su vez, se subdividían en tres órdenes. El primer grupo se denominaba epifanía o categoría superior, y constaba de serafines, querubines y tronos, quienes estaban al servicio directo e inmediato de Dios y permanecían siempre a su lado. El segundo grupo era hiperfanía o categoría intermedia, a la que correspondían las dominaciones, las virtudes y las potestades. Estos órdenes tenían la misión de presidir y gobernar a la humanidad. Finalmente, estaba la hipofanía, la categoría inferior, integrada por príncipes, arcángeles y ángeles, que tenían a su cargo misiones concretas y definidas, eran protectores de colectividades específicas y de individuos concretos.<sup>65</sup>

Otra clasificación fue la de Isidoro de Sevilla, quien habla de la existencia de nueve coros de ángeles, que en orden ascendente eran los siguientes: los ángeles propiamente dichos que ocupaban la categoría más baja y eran mensajeros de Dios; los arcángeles que comunicaban a los hombres noticias de gran trascendencia; las virtudes que estaban a cargo de los prodigios y milagros; las potestades que sometían a los poderes adversos; los principados que estaban al frente de las milicias angélicas y del concierto de los ángeles para cumplir las órdenes de Dios; las dominaciones que estaban encima de las virtudes y principados; los tronos que se mantenían cerca del creador y transmitían sus órdenes; los querubines que poseían la sabiduría divina, en mayor grado, y los serafines que eran los más próximos a la Divinidad.<sup>66</sup>

Según la tradición medieval, que a su vez se remonta a la antigüedad clásica, los ángeles y arcángeles se representaban con torso, cara y extremidades de humano y alas de ave. En la iconografía aparecen como seres vigorosos, de complexión masculina, fluctuando entre los diez y los veinte años de edad; “con rostros hermosos y agraciados, sin barba, con ojos vivos y resplandecientes; con lustrosos cabellos rubios o castaños, y bien proporcionados cuerpos”.<sup>67</sup> Los querubines y serafines con frecuencia se representaron como niños pequeños, a veces en vuelo, desnudos, adornados con paños que cubrían la entrepierna.<sup>68</sup>

65 Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, José Manuel Macías, traductor, Madrid, Alianza Editorial, 2005, vol. 2, pp. 623-624.

66 Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, libro VII, tomado de Morera, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio...*, p. 137.

67 Morera, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*, p. 138.

68 Esta descripción está basada en las recomendaciones del tratadista de pintura Francisco Pacheco. Morera, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio...*, p. 138.

De acuerdo con sus funciones, los seres angélicos podían aparecer como capitanes, soldados armados, caminantes, peregrinos, guías, pastores, guardas y ejecutores de la divina justicia; embajadores y mensajeros, consoladores o músicos. En las pinturas solían representarse con los brazos y el pecho descubiertos, calzados con coturnos o descalzos, y generalmente con túnicas de seda o lino, blancas como símbolo de su inocencia, o de colores pastel. En la cintura solían traer ricos ceñidores, adornados con piedras preciosas.

A los arcángeles se les atribuye un papel destacado en el universo. Miguel, como guardián del cielo y jefe de las milicias angélicas, se representaba “con morrión o capacete, coraza en el pecho, armado con un escudo, con una espada en la mano, en ocasiones de fuego, o vibrando una lanza contra el demonio”.<sup>69</sup> En la pintura anónima *San Miguel Arcángel con la eucaristía venciendo al Demonio*, el arcángel somete al Demonio en forma de dragón de siete cabezas, mediante un cáliz y una hostia consagrada, una espada de fuego y una cadena. Porta un traje con capa, adornado con holanes y aplicaciones doradas (fig. 58).



58 · Anónimo, *San Miguel Arcángel con la eucaristía venciendo al Demonio*, Basílica de Guadalupe, México, D.F.

<sup>69</sup> Morera, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*, p. 141.

Los serafines también tenían una presencia en el imaginario celestial y se les menciona en muchos relatos. Fray Arsenio de San Ildefonso los vio cerca del trono de Dios en algunos de sus viajes místicos al cielo.<sup>70</sup> En la plástica fueron poco representados y son difíciles de distinguir de los ángeles que aparecen como niños.

Los santos y los bienaventurados desempeñaban el papel de cortesanos en el cielo. Rendían pleitesía a Dios y a la Virgen y eran sus “infinitos servidores”.<sup>71</sup> Marina de la Cruz, por ejemplo, vio en el cielo a “innumerables vírgenes” que “asistían por una y otra parte”. Al llegar, se acercó al trono de la virgen María y con profunda humildad besó su mano y al niño Jesús, que tenía en brazos. En otra ocasión la propia monja vio a la Virgen en su dormitorio, asistida por numerosos ángeles.<sup>72</sup> Sebastiana de las Vírgenes refiere que, con motivo de la coronación de la Virgen, toda la corte celestial se postró ante ella “dándole vasallaje”.<sup>73</sup>

También entre los bienaventurados había jerarquías. A los familiares de Jesucristo: san José, santa Ana y san Joaquín, se les asignó un rango más elevado que a los demás santos y fueron los más representados. San José generalmente apareció junto a la Virgen o muy cerca de ella. Como patrono de Nueva España, gozó de una gran veneración y se le consideró un intermediario eficaz para obtener favores divinos.<sup>74</sup> Con dicha proximidad lo visualizaron algunos místicos, como la monja Sebastiana de las Vírgenes<sup>75</sup> y la beata Josefa de la Peña, quien se refiere a él como “el santísimo patriarca, mi padre señor san José”.<sup>76</sup>

Otros santos importantes en el imaginario de la época fueron los fundadores de órdenes religiosas: san Agustín, san Francisco y santo Domingo, a quienes se atribuían poderes especiales de intercesión ante Dios para liberar almas del purgatorio, lograr la salvación eterna y realizar milagros.

Para subrayar el elevado estatus de los santos en el cielo, se llegaron a imaginar con trajes lujosos, bordados de pedrería. Así, según una visión de uno de sus correligionarios, al ingresar fray Francisco de los Reyes al cielo, acompañado de la procesión de ángeles, la tela de su desgastado y viejo hábito de carmelita descalzo se volvió “preciosísima”, con bordados primorosos y una lujosa capa apareció sobre sus hombros.<sup>77</sup> También los pintores se esmeraron en la vestimenta de los santos. El pintor anónimo de *Ánimas del purgatorio*, del convento de Zinacantepec, Estado de México,

70 Morera, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*, pp. 28 y 350.

71 Medina, *Doctrina cristiana...*, p. 201.

72 Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental...*, pp. 174 y 149.

73 Espejo, *En religiosos incendios...*, p. 237.

74 Por ejemplo, la monja santa Teresa de Jesús, del convento de San José de la Puebla, pidió a san José que “le concediese ser medio para la salvación de las almas que se perdían en las Indias”. Gómez de la Parra, *Fundación y primer siglo...*, p. 152.

75 Jaffary, “María Josefa de la Peña...”, p. 143, y Espejo, *En religiosos incendios...*, pp. 143 y 235.

76 *Ibidem*, p. 143.

77 Madre de Dios, *Tesoro escondido...* p. 167.

retrató a san José con un traje y una capa espléndidos; a san Francisco de Asís con un hábito ricamente bordado, y a san Juan Bautista le colocó una capa roja encima de sus pieles para dignificar su aspecto (fig. 59).

Acorde con la concepción jerárquica y estamental de la sociedad de su tiempo, muchos imaginan a los bienaventurados ordenados por grupos, según la posición que habían ocupado en la tierra. Cuando en espíritu visitó el cielo, la monja concepcionista María de Jesús Tomellín vio que “en posición de inferior jerarquía y dispuestos en coro estaban los apóstoles, los mártires, los pontífices y confesores, el coro limpio de las vírgenes, los santos penitentes, los demás coros de los bienaventurados, por sus órdenes dispuestos”. Más abajo, en un espacio amplio, estaban los miembros de las órdenes, los jesuitas, dominicos, carmelitas, franciscanos, agustinos, mercedarios, sanjuaninos y “los demás religiosos”.<sup>78</sup>

Hubo pensadores que imaginaron un trato diferenciado para cada categoría de bienaventurados, de acuerdo con sus merecimientos, y naturalmente los de mayor categoría, como los apóstoles y los mártires, tenían el derecho de estar más cerca de la Divinidad, mientras los de menos categoría estaban más alejados.<sup>79</sup>



59 · Anónimo, *Ánimas del purgatorio*, Convento de Zinacantepec, Estado de México

<sup>78</sup> Morera, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*, pp. 121-122.

<sup>79</sup> Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 3, f. 23.

En el terreno de la plástica, estas jerarquías pueden observarse en la ya mencionada obra de Basilio de Salazar, *Exaltación franciscana e Inmaculada Concepción*, donde los bienaventurados, todos ellos clérigos y monjas, están ordenados por grupos dentro de la Jerusalén Celestial. En un primer plano, del lado derecho, aparecen los obispos y los doctores de la Iglesia, mientras los papas se sitúan del lado izquierdo. Al frente, en los extremos, hay miembros de la orden franciscana. En un segundo plano se encuentran varios grupos de monjas clarisas, y en un tercer plano se advierten dos conjuntos de bienaventurados difíciles de identificar (fig. 50).

La dignidad de los bienaventurados se expresaba cubriendo sus cuerpos, ya que la desnudez característica de las almas de los condenados y de las purgantes se consideraba indigna e indecente para ellos.<sup>80</sup> Al concebirlos como seres puros y luminosos, libres de cualquier mancha, se les imaginaba con ropajes blancos, color que simbolizaba la pureza. En una visión, la hermana de Inés de la Cruz portaba una “hermosísima vestidura blanca y resplandeciente como el mismo sol” y tenía una corona en la cabeza, mientras Sebastiana de las Vírgenes vio a los bienaventurados vestidos con túnicas y mantos blancos durante una procesión.<sup>81</sup> Incluso se creía que la piel de los bienaventurados se blanqueaba cuando llegaban al cielo. Así, después de su muerte, el cuerpo de Catarina de San Juan, quien fue considerada santa, se tornó más blanco que “las alburas de la nieve”.<sup>82</sup>

60 · Cristóbal de Villalpando, *Glorificación de la Virgen: bienaventurados*, Catedral de Puebla, Puebla (fragmento)



<sup>80</sup> Alonso Ramos se refiere, por ejemplo, al “oprobio de la desnudez afrentosa”. *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 1, f. 21.

<sup>81</sup> Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, p. 389; Espejo, *En religiosos incendios...*, pp. 208-214.

<sup>82</sup> Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 1, f. 95.

Los pintores personificaron a los bienaventurados como seres albos. Cristóbal de Villalpando, en *Glorificación de la Virgen*, pintada en la cúpula de la catedral de Puebla, y José de Páez, en la pintura de ánimas de la capilla del Monte de Piedad, concibieron que las almas transitaron del purgatorio al cielo cubiertos sus cuerpos con mantos blancos. Otros ejemplos son las pinturas de ánimas de las iglesias del panteón de Real de Catorce y de las parroquias de San Miguel Chapultepec y de Capulhuac, ambas en el Estado de México. En la última, santa Cristina de Lieja se encarga de vestir a las almas (fig. 60).

Se creía que las almas bienaventuradas resplandecían con luz celestial. Carlos de Sigüenza y Góngora describió la de Marina de la Cruz, según una visión que tuvo la monja Isabel de San Sebastián, “vestida de un ropaje amarillo en extremo resplandeciente y toda ella con muchísimas más luces que las que arroja el sol”.<sup>83</sup> De manera similar lucía fray Francisco de los Reyes cuando ingresó al cielo: “quedó con su rostro tan resplandeciente que arrojaba de sí rayos, y tan agradable y hermoso que derramaba consuelos, declarando el Señor la gloria que gozaba ya su alma con la que despedía de su rostro”.<sup>84</sup> Catarina de San Juan vio el alma gloriosa de su confesor predilecto con “rayos de luz” en el semblante y vestido de “resplandores de sol, adornado de riquísimas piedras preciosas en las manos”.<sup>85</sup>

La hermosura era otro de los atributos de los bienaventurados. *El Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos* planteaba que en el momento de ingresar al cielo, los bienaventurados adquirirían rostros y cuerpos bellos, “sutiles y espirituales”, incluso los que anteriormente habían sido “toscos y groseros”.<sup>86</sup> Para cumplir con este requisito, en una visión, los ángeles hermosearon a Catarina de San Juan antes de que visitara el cielo, la trataron con baños de gracia para que estuviera “sin arruga y sin mancha alguna”, le suministraron “una vestidura tan bella y rozagante que excedía a lo más blanco y brillante de la nieve, embestida de los resplandores del sol” y la enriquecieron “con arreos de inexplicable valor”.<sup>87</sup>

### Visión beatífica y festejos celestiales

¿Qué hacen los santos y las almas bienaventuradas en el cielo? Dado que las Sagradas Escrituras no responden estas preguntas con precisión, desde la Edad Media teólogos, escritores, tratadistas, pintores, así como el conjunto de los fieles, especularon al respecto. Las conjeturas se basaron en información proveniente de los evangelios apócrifos, las experiencias místicas de ascetas y visionarios, en sucesos interpretados como revelaciones divinas y en los anhelos de felicidad de los cristianos, además de los escasos datos que contiene el Nuevo Testamento.

<sup>83</sup> Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental...*, p. 192.

<sup>84</sup> Madre de Dios, *Tesoro escondido...* p. 167. Véase asimismo Palafox, *Luz a los vivos...*, p. 20.

<sup>85</sup> Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 1, f. 72.

<sup>86</sup> *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos...*, p. 138.

<sup>87</sup> Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 2, f. 30.

Quienes tenían una concepción teocéntrica del cielo planteaban que las actividades de los bienaventurados se limitaban a gozar de la presencia de Dios y de la Virgen, y que esta cercanía les proporcionaba felicidad, deleite y bienestar en grado extremo, por toda la eternidad. La *Constitución Benedictus Deus*, del 29 de enero de 1336, definió la visión beatífica de la siguiente manera:

los bienaventurados vieron y ven la divina esencia con visión intuitiva y también cara a cara, sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino por mostrárseles la divina esencia de modo inmediato y desnudo, clara y patentemente, y que viéndola así gozan de la misma divina esencia y que, por tal visión y fruición, las almas de los que salieron de este mundo son verdaderamente bienaventuradas y tienen vida y descanso eterno, y también las de aquellos que después saldrán de este mundo, verán la misma divina esencia y gozarán de ella antes del juicio universal.<sup>88</sup>

Pero la mayoría de los fieles no se conformó con la idea de que la felicidad celestial únicamente consistía en la visión beatífica, sino que aspiraron a un cielo antropocéntrico, más cercano a las aspiraciones y placeres mundanos. Así, imaginaron encuentros de amigos y familiares; participación en procesiones y coloquios; gozo ante la belleza del lugar y de los seres celestiales; audiciones de música celestial y, en general, deleite ante la vida placentera, exenta de peligros y preocupaciones, en un clima ameno y sin necesidades que satisfacer.



61 · Anónimo, *Juicio final*, Convento de Santa María Magdalena, Cuitzeo, Michoacán

<sup>88</sup> Denzinger, *El magisterio de la Iglesia...*, pp. 180-181.

En Nueva España estuvieron presentes estas dos concepciones sobre la vida celestial: la teocéntrica y la antropocéntrica. La visión beatífica fue exaltada por los misioneros, los clérigos seculares, los místicos y los pintores. Juan Bautista Méndez decía: “en aquella corte todo es orden y maravilloso concierto, asistiendo todos los divinos espíritus absortos en Dios y gozando de su vista”.<sup>89</sup>

Las representaciones plásticas del juicio final consideraban la visión beatífica como actividad principal de los moradores celestiales. Un ejemplo son los murales de la capilla abierta del convento agustino de San Nicolás de Tolentino, en Actopan, donde los bienaventurados contemplan en quietud a Jesucristo, quien se encuentra sobre un arcoíris, y del convento de Cuitzeo, en Michoacán, donde está Jesucristo como juez supremo, flanqueado por dos grupos de santos que lo contemplan (figs. 5 y 61).

En la pintura *Visión del Apocalipsis*, de Juan Correa, actualmente desaparecida, al centro de la composición aparece Dios sentado en un trono, rodeado por un coro de ángeles músicos y, a mayor distancia, por bienaventurados, quienes, de pie, le rinden pleitesía y gozan de su presencia (fig. 62).



62 · Juan Correa, *Visión del Apocalipsis*, Catedral de México, D.F., desaparecido

<sup>89</sup> Méndez, *Crónica de la provincia de Santiago...*, p. 335.

Algunos visionarios plantearon la posibilidad de que los bienaventurados pudieran tener un trato cercano e incluso íntimo con la Deidad, la Virgen y los santos. Especialmente los ascetas encontraron consuelo en imaginar un contacto físico con los seres celestiales. Así, sor María de Jesús Tomellín afirma que fue abrazada por la Virgen en el cielo y retenida en sus brazos por largo rato,<sup>90</sup> mientras que Marina de la Cruz fue llevada a la presencia de Jesucristo, quien le expresó su amor “atrayéndola a sí con unas caricias amorosísimas... pasándole por las mejillas y rostro sus divinas manos”.<sup>91</sup>

La beata quetana Francisca de los Ángeles escribió a su confesor que cuando su alma arribó al cielo, san Francisco la cogió en sus brazos “como un padre coge una niña tierna... y al descuido me recibió en los suyos nuestro redentor Jesucristo y recibí aquí un altísimo beneficio que fue sentir un abrazo tan estrechísimo que pareció no quedar nada de mí en mí, sino sólo Dios en mí y yo toda en Dios. Pareciome de verdad que ya gozaba perfecta bienaventuranza”.<sup>92</sup> Catarina de San Juan fue tratada como “una querida hija” por la Virgen, quien la acarició y, entre “halagos cariñosos, la exhortaba a que no rehusase los desposorios con su Hijo Santísimo, que la había escogido, para objeto de su infinito amor”.<sup>93</sup> En otra ocasión presenció la recepción de la Virgen en el cielo, durante la cual, a semejanza de una familia terrenal, Dios Padre la recibió con un “abrazo cariñoso” y la llamó “hija querida”, Jesucristo le dio el trato de “madre” y el Espíritu Santo de “esposa”.<sup>94</sup>

En una escala aún más humana y cercana a la vida terrenal, fue común que los novohispanos creyeran en la posibilidad de reencontrarse en el cielo con familiares, amigos, correligionarios y confesores. Esta creencia venía de Europa: fray Luis de Granada, por ejemplo, hablaba del reencuentro en el cielo con las almas de los amigos, maestros y padres.<sup>95</sup> Los dominicos otorgaron a la amistad un sitio importante en el cielo<sup>96</sup>, y Pablo Señeri afirmaba que en el cielo “los bienaventurados se aman sobremanera unos a otros como a sí mismos, con recíproco y perfecto amor”.<sup>97</sup> Por otra parte, Agustín de la Madre de Dios sostenía que cuando las almas del purgatorio entran al cielo son recibidas por sus “padres, hermanos y deudos, que las llevan en medio, con gran fiesta y regocijo”.<sup>98</sup> A su vez, las almas liberadas del purgatorio salen al encuentro de las personas que las han ayudado mediante sufragios, para conducir las ante el trono de Dios.<sup>99</sup>

90 Morera, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*, pp. 121-122.

91 Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental...*, p. 175.

92 Gunnarsdottir, “Cartas de Francisca de los Ángeles...”, p. 234.

93 Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 2, f. 30.

94 *Ibidem*, vol. 1, p. 75.

95 Granada, *Guía de pecadores...*, p. 63.

96 Medina, *Doctrina cristiana...*, p. 201.

97 Señeri, *El infierno abierto al cristiano...*, pp. 38 y 39.

98 Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, p. 330. La idea de que los familiares reciben a las almas cuando ingresan al cielo tiene reminiscencia griega, así sucedía en el Hades. McDannell y Lang, *Historia del cielo*, p. 155.

99 Vitali, *El mes de noviembre...*, pp. 273-274.

Próximo a morir, el capellán Méndez se despidió en el locutorio del convento de San José de Gracia de la monja Sebastiana de las Vírgenes, diciéndole: “adiós hija, hasta en el cielo, donde nos veremos”.<sup>100</sup> Deseos similares manifestaron muchos novohispanos en las cartas que escribían a sus parientes radicados en España. En 1565, Rodrigo de Ávila le expresaba a un primo, del mismo nombre, su aspiración de volver a ver a su hermana y a sus demás parientes después de su muerte y suplicaba a Dios que pudiera reencontrarse con ellos en el cielo.<sup>101</sup>

La ya mencionada Marina de la Cruz se encontró con Juana, su única y amada hija, muerta poco tiempo después de que ambas ingresaron al convento del Carmen Descalzo,<sup>102</sup> y María de Jesús Tomellín, en un viaje en espíritu, reconoció a su confesor entre las almas bienaventuradas del cielo.<sup>103</sup>

Según las creencias de la época, en el cielo se llevaban a cabo numerosos festejos similares a los que se realizaban en las cortes terrenales. Los acontecimientos más importantes se relacionaban con Jesucristo y con la Virgen, y en ellos participaban todos los cortesanos celestiales. El catecismo de los dominicos sostenía que una procesión había recibido a Jesucristo cuando llegó al cielo. Todos los ángeles, ordenados por categorías, salieron a agasajarlo con “instrumentos musicales” y cantaron de manera “admirable y muy dulce y suave”, “dándole regocijo y haciéndole gran festividad” y lo acompañaron hasta su entrada a la “casa real del cielo; y en lo más supremo de la corte celestial se fue a sentar a la diestra de su Padre Eterno”.<sup>104</sup>

Diversos testimonios de la época reflejan la manera en que los fieles imaginaban estas festividades celestiales. Alonso Ramos describió la recepción que tuvo la Virgen al ingresar al cielo y la toma de posesión de su trono en la celestial Jerusalén, en una visión que atribuyó a Catarina de San Juan:

recostada en los brazos del Verbo Encarnado, su esposo, y su único hijo; como lo había previsto Salomón en sus Cantos, llena de deliciosos gustos, y acompañada de músicas celestiales, que percibía entre dulzuras... Parecióla que se iba alejando de su vista esta parte de la gloria, por uno como trono de gradas, formadas por nubes y resplandores, y de jerarquías e ángeles, y santos, tropezando unas con otras aquellas celestiales luces por acercarse más a su Reina y gozar de su belleza, y de los luminosos rayos de suave luz que esparcía por la región de aire. Reparó que en este camino del Cielo, apartada ya a buena distancia de la tierra, coronaban su cabeza, doce brillantes luces; que vestida de los hermosos rayos del sol, pintaba la luna, y derramaba por todas partes fragancias y resplandores, y que mirando hacia la tierra, echó una bendición a muchas

100 Espejo, *En religiosos incendios...*, pp. 108-109.

101 Otte, *Cartas privadas de emigrantes a Indias...*, p. 47.

102 Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental...*, p. 174.

103 Morera, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*, pp. 121-122.

104 Medina, *Doctrina cristiana...*, pp. 345-346.

criaturas de todos estados, que estaban desde el suelo mirando y contemplando su hermosura y grandeza. Vio también que la iban siguiendo otras innumerables, como asistidas de varios hilos de refulgente luz, que descendían de los candores del lustroso ropaje, que vestía la Reina de los Cielos. Vio, al entrar en el empíreo, el recibimiento, que la hicieron los celestiales ciudadanos; cómo fue colocada junto al trono de su Santísimo Hijo, con inmensa gloria, y que dándola el Eterno Padre, un abrazo cariñoso, la llamó hija querida, y el Hijo la trató de Madre, y el Espíritu Santo, de Esposa. Las luces, gozos y glorias y resplandores que se le representaron en aquella altísima Ciudad de Dios fueron inexplicables; y la impelían a subir por aquellas gradas en pos de su Madre y Señora.<sup>105</sup>

63 · José Rodríguez Carnero, *Presentación de la virgen María al Padre eterno*, Templo de San Antonio de Padua, Puebla, Puebla



En desafío al paso del tiempo, la monja concepcionista Sebastiana de las Vírgenes relató que, en una visión, presenció la coronación de la Virgen. Describe el arribo de esta última al cielo junto con su hijo Jesús, el recibimiento que les dieron los ángeles, su postración ante la Santísima Trinidad para hacerle reverencias, y su coronación como “Reina del cielo y tierra y de todo el universo mundo”. Dice que la corona “imperial” que portó en aquella ocasión era de “oro finísimo, esmaltada y adornada de piedras preciosas, muy diferentes de las que acá vemos, porque aquéllas brillaban y resplandecían aún más que las estrellas”. Después de su coronación, la Virgen fue exaltada por los ángeles.<sup>106</sup> Para describir seres, objetos y situaciones del más allá, los

<sup>105</sup> Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 1, f. 75.

<sup>106</sup> Espejo, *En religiosos incendios...*, pp. 235-236.

teólogos, visionarios y tratadistas utilizaban conceptos de la vida terrestre, ya que eran los referentes que tenían, pero, como en este caso, era frecuente que dijeran que lo relacionado con el mundo ultraterrestre era mucho más extremo.



64 · Miguel Jerónimo Zendejas, *Tránsito de la Virgen*, colección Pérez Salazar

Se creía que a las almas que llegaban al cielo se les daba una recepción similar a la que se otorgaba a los altos personajes en las cortes terrenales. Vitali afirma que el evangelista san Lucas “festejaba altamente” a cada alma que ingresaba al cielo, y el cronista agustino Juan Bautista Méndez sostuvo que los miembros destacados de su orden merecían un recibimiento especial a su llegada al cielo.<sup>107</sup> Según fray Luis de Granada, eran los ángeles de la guarda los que conducían a las almas ante el trono de Dios.<sup>108</sup>

Una vez más, a semejanza de lo que ocurría en la tierra, donde las procesiones religiosas constituían una de las manifestaciones exteriores del culto más comunes, se creía que los habitantes celestiales salían en procesión acompañados de música para recibir a los recién arribados. Formaba parte del imaginario creer que estas procesiones celestiales llegaban a trasladarse a la tierra para acompañar a las almas en su tránsito al cielo. Cuando murió el carmelita fray Francisco de los Reyes, uno de sus correligionarios vio una procesión que transitaba por una ancha calle que partía de la celda del fallecido y llegaba hasta “lo alto del cielo”. La calle estaba cubierta

<sup>107</sup> Vitali, *El mes de noviembre...*, p. 187, y Méndez, *Crónica de la provincia de Santiago...*, pp. 152 y 228.

<sup>108</sup> Granada, *Guía de pecadores...*, p. 61.

de “ricas colgaduras y de tapices costosos”, y el suelo de pétalos de rosas y jazmines, que exhalaban una celestial fragancia. “En vez de luminarias ardían por esta calle fulgentísimos luceros, con cuyos resplandores se descubrían los doseles que estaban entretejidos de varia pedrería y de menudas estrellas”. La procesión la componían ángeles y santos, que llevaban cirios blancos en las manos y mostraban “gran contento”. Los ángeles “vestían gala y librea, extendidas las rubias cabelleras por encima de los hombros y sembrados diamantes y zafiros por entre trecho y trecho. Salpicábanse luceros por alas y vestiduras, pareciendo cada una más que el sol en el reino de su Padre y ostentando con júbilos la dicha de que gozan”. Fray Francisco de los Reyes iba al final de la procesión, entre dos personajes que tenían mayor rango que los demás. “Iba tan resplandeciente que daba mucha alegría, y para verle los ángeles volvían de cuando en cuando la cabeza, mirándolo con amor”. La procesión siguió toda esa “hermosa calle” hasta que el religioso que la miraba la perdió de vista.<sup>109</sup>



65 · Cristóbal de Villalpando, *Glorificación de san Ignacio*, Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán, Estado de México

A su vez, la monja Marina de la Cruz presenció una procesión precedida por Jesucristo y la Virgen que bajó del cielo a la tierra para visitar al ermitaño Gregorio López, quien estaba enfermo. “Componíase de todas las religiones, a cuyas comunidades precedían sus fundadores; seguíanse innumerables multitudes de confesores, subdivididos en coros según sus gremios, precediendo a éstos los profetas, los patriarcas y los mártires, y terminándose todo con la santísima Virgen a quien obsequiaba otra indecible multitud de vírgenes, y con Cristo Nuestro Señor, asistido de sus apóstoles”.<sup>110</sup>

<sup>109</sup> Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, p. 167.

<sup>110</sup> Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental...*, p. 97.

El día de la Concepción, la beata Gertrudis Ortiz vio salir desde su habitación rumbo a la calle “una procesión de ángeles y santos con sus luces en las manos, que acababa en un palio cuyas varas llevaban los ángeles, y debajo del palio iba Nuestra Señora de la Concepción, con un vestido de colores, y a su lado el Padre eterno solo, sin las otras dos divinas personas, con su capa y túnica... y en la mano llevaba una cosa como un cáliz. Y el señor le dijo... que aquella procesión era de sus cortesanos del cielo.”<sup>111</sup>

Las procesiones solían acompañarse con música ejecutada por ángeles y bienaventurados. Isabel de la Encarnación viajó en espíritu a la celestial Jerusalén y allí escuchó “todos los coros de los santos y bienaventurados”. “Llegando el hermoso coro de las vírgenes vio que todas iban siguiendo al Cordero [Jesucristo], cantando y danzando, conforme lo refiere san Juan en el capítulo catorce del Apocalipsis”. Jesucristo acompañaba a las religiosas, que en forma de cordero lo seguían, con sus cantos y danzas. Sor Isabel reconoció entre las corderas a varias de las religiosas de su convento que habían muerto y a algunas que estaban vivas. El elevado valor que la sociedad de su tiempo concedía a la virginidad se manifiesta en el hecho de que en esta visión, sólo las que habían sido vírgenes tenían derecho de acompañar a Jesucristo en la danza.<sup>112</sup>



66 · Cristóbal de Villalpando, *Santa Brígida*, Capilla del Sagrado Corazón, Templo de Santo Domingo, México, D.F.

<sup>111</sup> AGN, *Inquisición*, vol. 805, f. 77.

<sup>112</sup> Gómez de la Parra, *Fundación y primer siglo...*, pp. 145 y 466.

Una vez en el cielo los bienaventurados eran presentados ante Dios. El pintor José Rodríguez Carnero, en *Presentación de la virgen María al Padre eterno*, retrata el momento en que María, con Jesús en brazos, es recibida por los ángeles y los santos. Dios Padre está en un segundo plano, sentado en su trono en espera de recibirlos. El pintor Miguel Jerónimo Zendejas retrata el momento previo en que la Virgen es recibida en el cielo después de su muerte y los preparativos para ello: Jesús, Dios Padre, los ángeles tocando instrumentos, los santos y los bienaventurados en *Tránsito de la Virgen* (figs. 63 y 64).

Al morir el padre fray Jorge de León, la virgen María “recibió su alma en sus brazos para presentarla a su Hijo Señor”, y en el caso de fray Francisco de Mayorga acudieron san Francisco y santo Domingo, los amigos y los ángeles que Dios envió para “que honren a los que le saben servir”.<sup>113</sup> En *Glorificación de San Ignacio*, Cristóbal de Villalpando dejó un testimonio pictórico de cómo imaginaban los fieles estas procesiones celestiales: dos filas de bienaventurados ricamente ataviados —una encabezada por la reina de los cielos, la virgen María, y la otra por san Juan Bautista y un personaje que probablemente sea Adán— avanzan desde la derecha y la izquierda hacia el centro, lugar donde se encuentra san Ignacio de Loyola, con motivo de su recibimiento al cielo. Entre los santos y bienaventurados que participan en la procesión se encuentran san José, Moisés, el rey David, Abraham con Isaac niño, santo Domingo de Guzmán y san Francisco de Asís. La escena es observada por Dios Padre y por Jesucristo, sentados en sus respectivos tronos, situados en la parte superior del lienzo (fig. 65).

Otra representación de una procesión celestial se puede observar en la obra del mismo pintor Villalpando, en *Santa Brígida*. Se refiere a una visión que tuvo esta santa, originaria de Suecia, en la que María y el arcángel Miguel encabezan a los bienaventurados, santos y ángeles, que forman una larga y apretada fila. Entre los santos pueden identificarse a san Elías, san Agustín, san Francisco, santa Clara, santo Tomás de Aquino, santo Domingo y santa Rosa de Lima.<sup>114</sup> La procesión sale al encuentro de santa Brígida (figs. 65 y 66).

### Los placeres sensoriales

En contraste con el infierno, que era un lugar de sufrimiento, y como parte esencial del mensaje de salvación, el cielo se concebía como ameno y deleitable en extremo. El catecismo para los párrocos, emitido por el Concilio de Trento, sostenía que allí “sobrebundaban” todas las cosas placenteras que existen en la tierra, tanto las concernientes al alma como las referentes al cuerpo; además existían los “bienes celestiales”, de manera que las almas estaban llenas de “sumo deleite con el eterno manjar de gloria”.<sup>115</sup>

<sup>113</sup> Méndez, *Crónica de la provincia de Santiago...*, pp. 228 y 152.

<sup>114</sup> Gutiérrez Haces et al., *Cristóbal de Villalpando...*, pp. 176-177.

<sup>115</sup> *Catecismo del santo concilio de Trento para los párrocos...*, p. 138.

Durante las décadas iniciales de evangelización de los indígenas, los frailes insistieron en las bondades del empíreo con el fin de atraer a éstos a la religión católica. Bernardino de Sahagún llegó al extremo de sugerir en su obra *Psalmodia christiana* que allí había canto y baile, dos conceptos fundamentales de la religiosidad prehispánica. Uno de los cantos de la mencionada obra dice: “en tu patio Jerusalén, allá mucho oro se aprecia; dentro de él por siempre hay cantos de alegría y por siempre hay baile”.<sup>116</sup> En otra de sus obras, editada como *Adiciones, apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano*, sostiene que allí la vista se deslumbra por la extrema belleza, la armonía y el lujo que había. Pone en boca de san Pedro las siguientes palabras:

Fui a mirar allá al cielo empíreo. Me maravillé mucho. Pero mis palabras no lo alcanzan; en ninguna manera podré decir cuán preciosa, cuán maravillosa, cuán enriquecedora, cuán deleitosa, cuán linda es la ciudad. En cuanto a su grandeza, esta ciudad, la Jerusalén celestial, no es como el mundo; es mucho más grande. Las plantas, los árboles, las flores, las frutas no son como las que crecen aquí en el mundo; son mucho más vistosas, olorosas, sabrosas y consoladoras. Allá nunca anochece, nunca hace frío. Los árboles, las flores nunca descontinúan sus brotaduras, sus florecimientos, su buen olor, su buen sabor. Allá siempre es la estación de verano... En muchos lugares esta ciudad tiene patios; bien grandes son los patios que tiene. Y en cuanto a las casas de allí, de su hechura: perfectamente maravillosa es su ornamentación; no hay absolutamente nada semejante aquí en el mundo. Y sus suelos enlosados todos con oro, todos son traslucientes; como lo son los cristales, las esmeraldas, las amatistas; son bien translucientes.<sup>117</sup>

Los patios son un elemento arquitectónico que caracteriza las construcciones indígenas prehispánicas, razón por la cual, Sahagún alude a ellos en su descripción. Con el mismo fin de hacer atractivo el cielo para los indígenas, la *Doctrina cristiana* de los dominicos promete a cada bienaventurado un hermoso y lujoso palacio “muy adornado”, para que lo disfrute en el más allá “junto con sus amigos”.<sup>118</sup>

Con base en la idea del cielo como Jerusalén Celestial, muchos fieles imaginaban que la belleza y la riqueza atribuidas a los edificios se extendían al mobiliario, especialmente a los tronos. El padre Sartorio y Sebastiana de las Vírgenes los imaginan de oro, adornados con piedras preciosas.<sup>119</sup> Catarina de San Juan llegó al trono mediante unas “gradas de cristal, matizadas de flores de varios, y hermosos colores”; el trono mismo también era de cristal y tenía forma de relicario, “con varias arquerías y columnas”. La luz que emitía el trono era tan intensa que opacó los rayos del sol.<sup>120</sup>

116 Alcántara, *Cantos para bailar un cristianismo reinventado...*, p. 236.

117 Sahagún, *Adiciones, apéndice a la postilla...*, pp. 81-83.

118 Medina, *Doctrina cristiana...*, p. 296.

119 AGNM, *Indiferente virreinal*, caja 5651, exp.10, hoja suelta, y Espejo, *En religiosos incendios...*, p. 211

120 Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 2, f. 24v.

Según Mariana de Santiago, incluso las sillas de los apóstoles eran “indescribiblemente hermosas”.<sup>121</sup>

Algunos pintores se esmeraron en plasmar estos tronos en sus lienzos o pinturas murales. Destaca el dorado y translúcido de varios cuerpos, y con dosel, que Villalpando pintó en la parte superior de *Cristo en el aposentillo*. El trono se encuentra en una magnífica sala, en espera de que Jesucristo lo ocupe, después de su resurrección (fig. 38).

Pocas referencias he encontrado sobre la manera que imaginaban el decorado interior de los edificios, con excepción del relato de la beata Gertrudis Rosa, quien menciona que las habitaciones tenían “paredes carmesí y con estampados de grandes florones de oro” y los muebles estaban tapizados de telas púrpuras y doradas que cubrían los “muebles angélicos”. También describe los incensarios resplandecientes, los cirios de oro y piedras preciosas y las velas esmaltadas de oro, verde y azul que llevaban los ángeles”.<sup>122</sup>



67 · Blas de Torres, *Tota pulchra* (también llamada *María, reina de los ángeles*), Museo de la Basílica de Guadalupe, México, D.F.

121 AGNM, *Inquisición*, vol. 356, 2ª parte, s.e., f. 18v.

122 AGNM, *Inquisición*, vol. 805, ff. 40-46.

Otra fuente de placer visual era la vestimenta de los seres celestiales. Marina de la Cruz la admira al observar una procesión: “¡Qué es esto que ven mis ojos! ¡Qué procesión es esta tan admirable!”<sup>123</sup>

Aunque la principal finalidad de la música celestial era la alabanza a Dios, los oídos de los bienaventurados se deleitaban con ella. La música celestial se concebía a semejanza de la música terrenal, aunque la calidad que se le atribuía era muy superior; según Agustín de la Madre de Dios, “todas las músicas que pueden darse en el mundo eran como zampoñas destempladas en comparación”.<sup>124</sup>

Los ángeles, en ocasiones apoyados por los bienaventurados, interpretaban música coral, cantada a capela o con acompañamiento, así como instrumental, siempre sacra. Los instrumentos que se les atribuían eran los mismos que los terrenales, según se aprecia en las pinturas de la época. Blas de Torres, en *María reina de los ángeles*, incluyó: un violín, una viola, una flauta, un corno, un laúd, un arpa, un clavicémbalo y una viola de gamba; Cristóbal de Villalpando, en *Martirio de santa Margarita*: una viola de gamba, un órgano, un arpa, un laúd, un corno y una flauta<sup>125</sup> (figs. 67 y 68).

La mayoría de las fuentes únicamente nombran el género de música que se cantaba y se tocaba, y no se refiere a piezas específicas. Sebastiana de las Vírgenes menciona, por ejemplo, “aleluyas” e “himnos de alabanzas”, así como “un verso procedente de los salmos que ella solía rezar en el *Atollete portas vestras et intrabit Rex Gloria*”,<sup>126</sup> y Catarina de San Juan alude a una “solemne misa” cantada por los cortesanos.<sup>127</sup> Marina de la Cruz obtiene “celestiales consuelos... al gozar su alma de una música armoniosísima y en extremo grata”, y Catarina de San Juan la disfrutó, entre “dulzuras”, en uno de sus viajes al cielo.<sup>128</sup>

Otro sentido que se regocijaba en el cielo era el olfato.<sup>129</sup> Marina de la Cruz percibió “olores y fragancias extraordinarias” que acompañaban la mencionada procesión que visitó a Gregorio López, y Catarina de San Juan se impresionó cuando la corte celestial la visitó en su humilde choza y sintió las “soberanas fragancias que traían y despedían de sí los cortesanos celestes”.<sup>130</sup>

123 Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental...*, pp. 181-182.

124 Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, p. 173.

125 Véase, por ejemplo, la descripción de la pintura *Martirio de santa Margarita*, en Gutiérrez Haces, *Cristóbal de Villalpando...*, p. 201.

126 Espejo, *En religiosos incendios...*, pp. 210 y 212.

127 Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 2, f. 52.

128 Sigüenza, *Paraíso occidental...*, p. 192, y Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 1, f. 70 v. y 75.

129 Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental...*, p. 134.

130 *Ibidem*, pp. 181-182, y Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 2, f. 95.

68 · Cristóbal de Villalpando, *Martirio de santa Margarita: ángeles músicos*, Catedral de México, D.F. (fragmento)



A diferencia de los otros cuatro sentidos, el del gusto está casi ausente en el imaginario del cielo en la época que nos ocupa: allí no se comía.<sup>131</sup> Las pocas alusiones a “alimentos” celestiales generalmente tuvieron una connotación simbólica: se trata de sustento espiritual y no de disfrute sensorial. Así, por ejemplo, el *Catecismo tridentino para los párrocos*, elaborado por Pío V, se refiere a la estancia en el cielo en términos de un convite de Dios al “eterno manjar de la gloria”.<sup>132</sup> Algunas fuentes se refieren al maná que desciende, cual nieve, desde las alturas, como puede observarse en la mencionada pintura *Glorificación de la Virgen*, de Villalpando, pero se trata de un alimento espiritual. La leche de la Virgen y la sangre de Cristo, citados frecuentemente en las fuentes, son alimentos espirituales y los placeres que daban no eran de índole sensitiva.<sup>133</sup> San Agustín, por ejemplo, llegó a alimentarse de la sangre de Jesucristo y la leche de la Virgen, que desde el cielo caían en su boca (fig. 69).

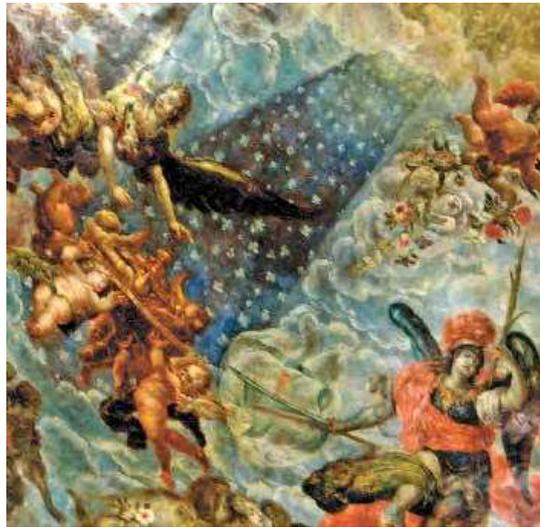
También debe atribuirse un carácter simbólico a escenas como la relatada por Catarina de San Juan, quien visualizó a la virgen María como princesa en los cielos, presidiendo “una espléndida, y suntuosa mesa, asistida de innumerables ángeles y cortesanos del cielo”. Los cortesanos van vestidos “de boda y fiesta” y ella no los puede reconocer porque tienen velos en los rostros.<sup>134</sup>

<sup>131</sup> Esto constituye una notoria diferencia con cielos como el musulmán o el imaginado por el protestante sueco Emmanuel Swedenburg, en el siglo XIX, donde los banquetes constituyen parte importante de los deleites celestiales. McDannell y Lang, *Historia del cielo*, pp. 470-482.

<sup>132</sup> *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos...*, p. 138.

<sup>133</sup> Warner, *Tú sola entre las mujeres...*, pp. 266-288, y Rubial García, *La santidad controvertida...*, p. 28.

<sup>134</sup> Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 3, f. 47.



69 · Cristóbal de Villalpando, *Glorificación de la Virgen: la caída del maná*, Capilla de los Reyes, Catedral de Puebla, Puebla (fragmento)

Existen algunos testimonios pictóricos de comidas realizadas por figuras celestiales, atendidas por ángeles, que también tienen una connotación simbólica. Luis Berrueco, en *Banquete de Jesús con sus padres y sus abuelos*, representó a la sagrada familia sentada a la mesa, atendida por ángeles. Los platillos, servidos en vajilla de plata, consisten en huevos fritos, aves, pescados, verdura y guisados que no se pueden identificar, acompañados de fruta fresca, pan y vino. La mesa, bien puesta, incluye frascos de aceite y vinagre y una campana para llamar al servicio. Santa Ana ofrece una pera a su nieto Jesús. Otra representación de la cocina celestial la encontramos en la pintura anónima *Cristo asistido por los ángeles*, que muestra a Jesús en el desierto, sentado ante una mesa con diversos platillos que los ángeles bajan del cielo en vajilla de plata y de cristal (figs. 70 y 71).



70 · Luis Berrueco, *Banquete de Jesús con sus padres y sus abuelos*, Catedral de San José, Tula de Allende, Hidalgo



71 · Anónimo, *Cristo asistido por los ángeles*, Catedral de Puebla, Puebla

La única excepción la encontramos en el citado párrafo de las *Adiciones, apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano*, de fray Bernardino de Sahagún, que versa sobre la existencia de árboles celestiales con frutas “mucho más vistosas, olorosas, sabrosas y consoladoras” que las que “crecen aquí en el mundo”.<sup>135</sup> Sin duda, era otra manera de hacerles atractivo el cielo a los indígenas.

<sup>135</sup> Sahagún, *Adiciones, apéndice a la postilla...*, pp. 81-83.



## CAPÍTULO IV

# EL INFIERNO

**D**urante la Edad Media, la Iglesia trató de encaminar a los fieles hacia el camino del bien y apartarlos del que llevaba al mal. Se valió para ello de lo que se ha llamado la “pastoral del miedo”. Ésta se abocó en describir amplia y minuciosamente los tormentos infernales que los condenados debían soportar en el infierno. Partía de la idea de que sólo muy pocos alcanzarían la gloria celestial y que la mayoría estaría condenada al infierno, por toda la eternidad. Despertar en los fieles una conciencia sobre los peligros del infierno traía beneficios para el alma y contribuía a lograr una convivencia pacífica y civilizada, más eficaz que cualquier sistema judicial de la época.<sup>1</sup>

En Nueva España, en el siglo XVI, los frailes evangelizadores utilizaron ampliamente la pastoral del miedo para cristianizar a los indígenas mesoamericanos. Bernardino de Sahagún resume la postura de los misioneros sobre el infierno al opinar que, diariamente, cada cristiano “ha de vivir con miedo, para que se abstenga de los pecados y no vaya allá”.<sup>2</sup>

En el siglo XVII la doctrina sobre el infierno parece haberse debilitado debido a que la catequesis atendió otras prioridades. Por una parte, se ocupó de introducir y fortalecer devociones que se convirtieron en el eje de la religiosidad novohispana, como el culto a santos y beatos americanos, especialmente a santa Rosa de Lima (santificada en 1671) y al beato Felipe de Jesús (beatificado en 1627), y el culto mariano, a través de advocaciones surgidas en América, como la de la virgen de Guadalupe.<sup>3</sup> Por otra parte, se dedicó a propagar la creencia en el purgatorio, una de las demandas del Concilio de Trento, según se verá en el próximo capítulo. Resultaba complicado difundir y fortalecer simultáneamente la creencia en ambos lugares por la similitud que existe entre ellos, en el imaginario, por lo que la Iglesia dio prioridad a la doctrina del purgatorio sobre la del infierno. Esto trajo por resultado que las escenas

<sup>1</sup> Minois, *Historia de los infernos*, p. 290.

<sup>2</sup> Sahagún, *Adiciones, apéndice a la postilla...*, p. 79.

<sup>3</sup> Abraham Villavicencio, “El infierno abierto al novohispano. Las penas del infierno en el contexto de la pintura escatológica novohispana”, tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

infernales desaparecieran de las iglesias y fueran sustituidas por “pinturas de ánimas”, de las cuales, casi cada iglesia debió tener una. Una prueba de esta práctica, aunque del siglo XVIII, la tenemos en la pintura de ánimas de la iglesia de Yauhquemecan, en Tlaxcala, que como he señalado en el capítulo anterior muestra los diferentes planos cósmicos, de los cuales el inferior corresponde al infierno. Esta sección en algún momento posterior fue convertida en purgatorio mediante la sobreposición de ánimas purgantes y llamas —por una mano menos diestra que la del pintor original—, pero aún se observan unas rejas, detrás de las cuales demonios, representados como monstruos feroces, atormentan a los condenados<sup>4</sup> (fig. 36).

En el siglo XVIII, en el marco de una renovada preocupación por los temas escatológicos, resurgió el interés por el infierno entre algunos sectores de la sociedad, tal vez como reacción ante el relajamiento de las costumbres, el crecimiento del racionalismo y del laicismo y el avance de las tendencias secularizadoras. Andrés Xavier García, en el “Sermón del infierno”, publicado en 1712, se dirigía a los fieles de la siguiente manera: “pecador, pecadora ¿cómo te atreves a estar ni dormir un día solo en pecado, si debajo de ti está ardiendo ya la leña en que has de ser quemado vivo? Si un pecado mortal sólo te lleva ya al fuego ¿cómo duermes con sosiego? Y qué ajeno vives a los tormentos que allí te esperan”.<sup>5</sup>

Especialmente los jesuitas se preocuparon por retomar el tema del infierno, ya que temían “la condena de muchas almas”. Entre las acciones que emprendieron para recuperar de los fieles la conciencia sobre el peligro que representaba para ellos, reeditaron en Puebla de los Ángeles, en dos ocasiones (1719 y 1780), la obra del jesuita italiano Pablo Señeri: *El infierno abierto al cristiano para que no caiga en él o Consideraciones de las penas que allá se padecen*, en versión española. Esta obra contiene una meditación sobre distintas penas infernales para cada día de la semana: “La cárcel del infierno”, “El fuego”, “La compañía de los condenados”, “La pena de daño”, “El gusano de la conciencia”, “La desesperación” y “La eternidad de las penas”. Asimismo, contiene oraciones para fortalecer la fe y lograr una vida virtuosa.

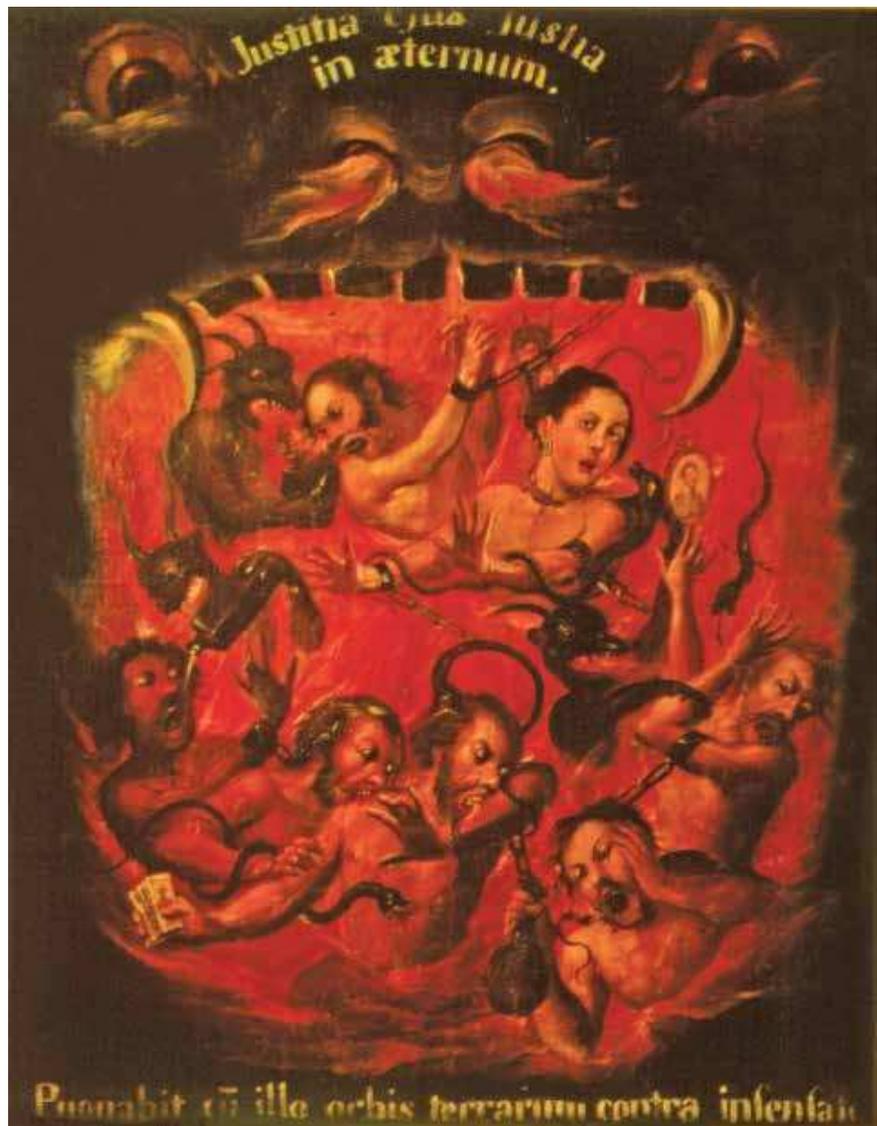
La edición de 1780 de *El infierno abierto...*, a cargo del impresor Pedro de la Rosa, incluyó la reproducción de nueve grabados realizados por Manuel Villavicencio. El primero de ellos muestra la boca del infierno, los siguientes siete introducen cada uno de los mencionados siete capítulos y se refieren a la temática abordada en los mismos; el último representa a la virgen de Guadalupe como la mejor intercesora para alcanzar la salvación.

Tanto el contenido como los grabados de la obra de Señeri influyeron en la creación de varias pinturas, que son testimonio del resurgimiento del interés por el

4 Morera, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*, p. 306.

5 Andrés Xavier García, “Sermón del infierno”, *Diez sermones, un mandato, dos coloquios*, México, 1712, citado en Perla Chinchilla, “Camino al infierno”, *Relatos de historias en México*, año 1, núm. 2, octubre de 2008, p. 21.

72 · Francisco Jerónimo Zendejas (atribuida), *Alegoría del infierno*, Museo Nacional de Historia, México, D.F.



infierno, durante el siglo XVIII. Dos óleos, *Las penas del infierno*, obra de autor anónimo y *Alegoría del infierno*, atribuido a Francisco Jerónimo Zendejas, iglesia que perteneció a los jesuitas y después a los filipenses.<sup>6</sup> *Las penas del infierno* se basa directamente en el libro de Pablo Señeri, como ha demostrado Abraham Villavicencio García. Se trata de una pintura de gran formato que tiene una inmensa carga emotiva. Las siete cuevas infernales que representa corresponden a los nombres de los capítulos arriba mencionados, como se infiere por las cartelas que lleva cada cueva.<sup>7</sup> Hay gran semejanza entre la manera de representar a los demonios y a los condenados entre esta pintura y los grabados. También en la *Alegoría del infierno* se nota la influencia formal de estos últimos (figs. 1 y 72).

<sup>6</sup> *Las penas del infierno* pertenece a la Pinacoteca de la Profesa y *Alegoría del infierno* se encuentra en el Museo Nacional de Historia, ciudad de México.

<sup>7</sup> Villavicencio, "El infierno abierto al novohispano...", pp. 63-74.

Otras pinturas relacionadas con el libro de Señeri pertenecen a iglesias: la primera a San Dionisio Yauhquemecan, en Tlaxcala; otra a Santa Ana Zegache, en Oaxaca,<sup>8</sup> y una tercera al Santuario de Jesús Nazareno, en Atotonilco, Guanajuato. Atotonilco estuvo a cargo de los filipenses, quienes, como herederos de la tradición jesuítica, fortalecieron la idea del infierno y sus penas. Construido por el padre Luis Felipe Neri de Alfaro, fue un lugar de retiro y penitencia. En él, el pintor Miguel de Pocasangre plasmó ocho escenas infernales en los muros del sotacoro, inspiradas en el texto de Señeri y en los grabados de Villavicencio. Un pintor anónimo se ocupó del mismo tema en uno de los camarines del edificio, hoy conocido como “la gloria escondida”. El reverso de las puertas de acceso a la iglesia fue aprovechado para difundir los horrores del infierno y prevenir a los pecadores sobre las penas que les esperaban si no enmendaban su conducta pecadora.<sup>9</sup>

### Origen y atributos del infierno

Según la tradición cristiana, después de la creación, los ángeles rebeldes contra Dios fueron expulsados del cielo y durante su caída hacia el abismo se convirtieron en demonios, para después refugiarse en el infierno. Allí fundaron su reino, al mando de Lucifer, el ángel mayor y caudillo de la rebelión. Lucifer adoptó diversos nombres, como Diablo, Demonio, Ángel caído, Satán y Satanás, entre otros. Los demás ángeles caídos, los demonios o diablos, estaban bajo su mando y eran sus servidores.<sup>10</sup> Así, el infierno se convirtió en el reino del mal; el Diablo, en su príncipe, y los demonios, sus cortesanos.

Una de las escasas representaciones sobre la corte infernal, en Nueva España, fueron los grabados de la obra *Retórica cristiana*, de Diego Valadés. En la lámina que lleva por título “Tormentos de los pecadores”, el Diablo aparece en el centro de la composición, sentado en una mesa, con actitud mayestática, rodeado de demonios que le rendían pleitesía mediante coronas y ofrendas<sup>11</sup> (fig. 73).

Además de hábitat de los demonios, el infierno era el lugar para castigar a los pecadores. Todos los tratadistas coincidieron en que los castigos eran aplicados por los demonios, pero ¿lo hacían por voluntad propia o por orden de Dios? De acuerdo con numerosas referencias, pareciera que los demonios estaban interesados por sí mismos en capturar almas y que eso les causaba placer, pero asimismo hay alusiones frecuentes al hecho de que era Dios quien castigaba a sus enemigos mediante el infierno. En el siglo XVI,

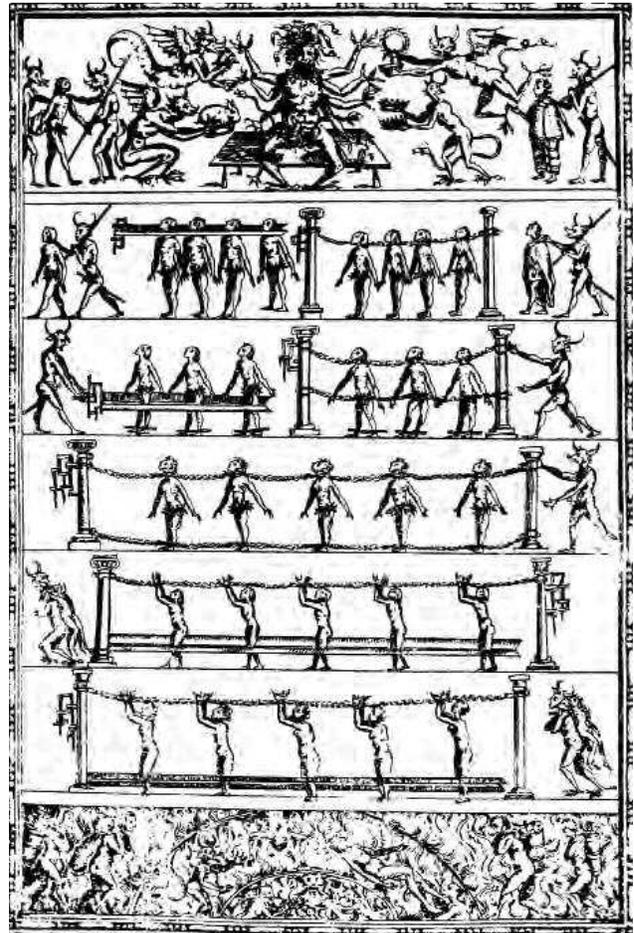
<sup>8</sup> Villavicencio, “El infierno abierto al novohispano”, p. 112.

<sup>9</sup> Santiago Silva, *Atotonilco. Alfaro y Pocasangre*, Guanajuato, Ediciones la Rana, 2004, pp. 139-146.

<sup>10</sup> Siguiendo el criterio de Georges Minois en *Historia de los infiernos*, utilizo el término Diablo o Demonio (con mayúsculas) para referirme al caudillo de las huestes infernales y el de demonios o diablos (con minúsculas) para sus secuaces.

<sup>11</sup> Valadés, *Retórica cristiana*, fig. 22.

73 · Diego Valadés, *Retórica cristiana*: tormentos de los pecadores



Bernardino de Sahagún se refería al infierno como “cárcel de nuestro Señor Dios”,<sup>12</sup> y el mismo concepto lo manejaba Señeri, en el siglo XVIII, al afirmar que Dios había “fabricado una cárcel en el centro de la tierra y en el más bajo lugar del mundo” para castigar a los hombres.<sup>13</sup> El presbítero Francisco Xavier Lozano claramente atribuía la responsabilidad de los castigos infernales a Dios, al afirmar que el infierno era el lugar “donde Dios al alma aterra / con tan horrible castigo, / que al pecador, su enemigo, / le hace siempre eterna guerra”.<sup>14</sup>

En la iconografía aparecía Dios como Pantocrátor, con la magnificencia de un juez supremo que presidía sobre el mundo, frecuentemente sentado sobre el arcoíris. Era él quien decidía el resultado de los juicios particular y final, y, por ende, quien entregaba las almas de los réprobos al Demonio.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Sahagún, *Adiciones, apéndice a la postilla...*, p. 77.

<sup>13</sup> Señeri, *El infierno abierto al cristiano*, p. 11.

<sup>14</sup> Francisco Xavier Lozano, *Verdades eternas confirmadas con la sagrada escritura, y expuestas en décimas castellanas para conservarlo fácilmente en la memoria*, México, Oficina de los herederos del licenciado D. Joseph de Jáuregui, 1794.

<sup>15</sup> Véase, por ejemplo, la pintura mural *Juicio final*, del convento de Cuitzeo, Michoacán.

Una de las representaciones de Jesucristo como juez y como salvador del mundo se expresa en el requerimiento que Alonso Ramos le hizo en boca de su biografiada Catarina de San Juan, al percatarse Catarina de que varias almas se desplomaban al infierno: “¿Cómo es esto Señor que habiendo vos derramado vuestra sangre por las almas, se hayan de perder estas miserables?” Al sentirse cuestionado, Cristo tuvo que consentir que la beata, mediante la ayuda de la Virgen, salvara a las almas que ya se encontraban en las inmediaciones del infierno, envueltas de humaredas. Nuevamente en la tierra, obtuvieron otra oportunidad para enmendar sus vidas.<sup>16</sup>

Este Dios justiciero, al cual Pablo Señeri invocaba en su obra: “¿qué será la pena que la mano de Dios vengadora ha dibujado y dispuesto?”, y del cual llegó a afirmar que había creado el fuego del infierno como venganza contra los pecadores, infundió temor a los novohispanos.<sup>17</sup> La interrogante sobre su mano justiciera se mantuvo en la conciencia colectiva de los novohispanos y muchos prefirieron acudir a la Virgen o a algún santo como intermediarios, con la esperanza de que ellos ablandaran su corazón.

El reino satánico se concibió como “centro de operaciones” de todo el mal del universo, especialmente de la tierra. De allí partían el Diablo y todos sus secuaces para causar daño a los hombres, al mover los elementos de la naturaleza para ocasionar problemas, producir hambres y enfermedades, entre otros. Los diablos asimismo se ocupaban en tentar a los hombres y tratar de inducirlos a cometer pecados y sumarse a sus filas.

Al infierno se le atribuyeron todas las imperfecciones y atributos negativos imaginables. Según Georges Minois, fue “la más terrible máquina de triturar al individuo que jamás se haya inventado”.<sup>18</sup> Pero como las Sagradas Escrituras no describen el infierno con detalle, la postura del magisterio eclesiástico al respecto era muy escueta<sup>19</sup> y no existía una única manera de concebir lo imperfecto, lo malo y lo abominable, de modo que también aquí, los teólogos y exegetas, así como artistas plásticos, describieron este lugar de manera subjetiva. Como en el caso del cielo, partieron de lo conocido y reiteraron que les faltaban las palabras para describir con exactitud la realidad infernal, porque ésta rebasaba los parámetros terrenales.

Entre los principales atributos del infierno estaban la oscuridad y la negrura, se trataba de un lugar de sombras donde permanentemente era de noche.<sup>20</sup> Esto no sólo se atribuía a que se le situaba en las entrañas de la tierra y que la multitud de los condenados impedía el paso de la luz, sino que tenía un carácter simbólico que lo contraponía a la luminosidad, transparencia y blancura imputadas al cielo.

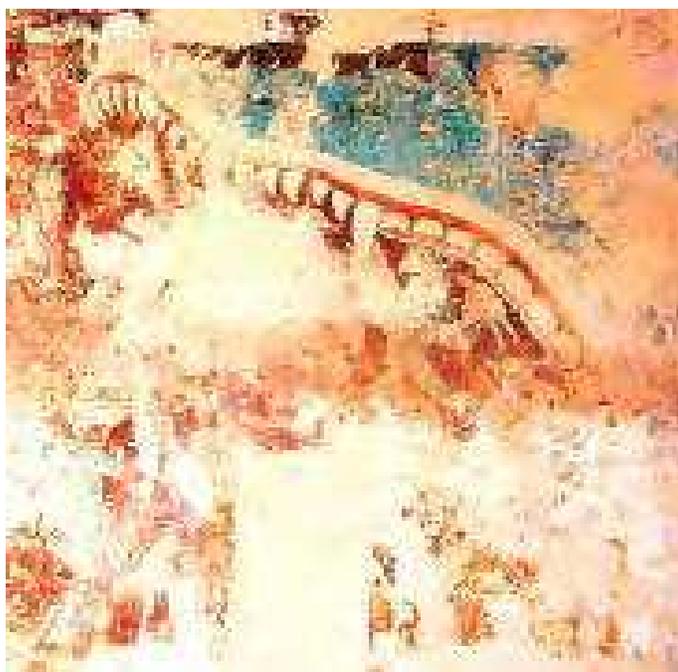
16 Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 1, f. 12.

17 Señeri, *El infierno abierto al cristiano...*, pp. 5, 24-25.

18 Minois, *Historia de los infiernos*, pp. 310-311.

19 La postura oficial de la Iglesia se reducía a unas cuantas aseveraciones: el infierno existe; comienza en el momento de la muerte; es eterno; todos los no católicos y los fieles muertos en pecado mortal van a él, donde sufren las penas de daño y de sentido. *Ibidem*, p. 251.

20 Méndez, *Crónica de la provincia de Santiago...*, p. 137.



74 · Anónimo, *Infierno: fauces de Leviatán*, Convento de San Nicolás Tolentino, Actopan, Hidalgo

## Concepción y representación del infierno

La concepción y representación del infierno, que imperó en Nueva España durante los siglos XVI a XVIII, fue simple y bastante uniforme. Procedía del Medievo europeo, era una visión arcaica de tintes netamente naturalistas.<sup>21</sup>

Al infierno se ingresaba por la boca, imaginada como cueva abierta o socavón “horrible”, situado en la superficie de la tierra.<sup>22</sup> Su proximidad geográfica infundía terror a los fieles, que creían que estaba a unos cuantos pasos suyos y temían caer en él en cualquier momento. El prologuista de la obra de Señeri, *El infierno abierto al cristiano*, ubicó la boca a cuatro millas de distancia de la ciudad de Puebla de los Ángeles, mientras el propio autor incluyó los siguientes versos, a modo de prefacio:

Esa boca que te asecha,  
horrible, fiera y voraz,  
aunque trague más y más,  
nunca se halla satisfecha.  
Abre el infierno su boca  
y siempre la tiene abierta,  
por sí tan terrible puerta  
a que temas te provoca.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Medina, *Doctrina cristiana para la instrucción de los indios...*, p. 292.

<sup>22</sup> Alonso Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 3, f. 52.

<sup>23</sup> Señeri, *El infierno abierto al cristiano...*, prefacio y p. 13.

Conforme a la tradición medieval en la plástica, la boca del infierno se representó casi siempre como fauces de Leviatán.<sup>24</sup> Este era un monstruo marino, originario de Fenicia, semejante a un dragón o a un cocodrilo, que contaba con un gran hocico monstruoso, con grandes y afilados dientes, por el cual salía fuego mientras su nariz humeaba. Leviatán personificaba al Demonio que deglutía a los condenados, de tal manera que llegaban a formar parte de su ser. En los murales de los conventos de Actopan, así como en los de la visita de Xoxoteco, subordinada al convento agustino de Meztitlán, aparece Leviatán de perfil, pintado de verde, con una larga trompa y varias hileras de abundantes y afilados dientes. En el santuario de Jesús de Nazareno, de Atotonilco, lo vemos de frente, junto a varios condenados que están encadenados y sujetos por demonios (fig. 74).



75 · Manuel Villavicencio, *La cárcel del infierno*, en Pablo Señeri, *El infierno abierto al cristiano*, Puebla, 1780

El infierno se concebía como cueva y la mayoría de los tratadistas afirmaron que era muy extenso. Señeri hace el siguiente razonamiento: “será menester que sea una cueva de muchas leguas en su circunferencia, en lo profundo y en lo alto” para que en él cupieran todos los condenados. Imagina que había valles y montañas, rodeados por muros.<sup>25</sup> Bernardino de Sahagún sostenía que era “una caverna muy grande allá en el centro de la tierra, enteramente tenebrosa, enteramente oscura, llena de fuego”.<sup>26</sup> En las pinturas que se conservan sobre el infierno, por lo general no se detalla el espacio físico que ocupaba. Una excepción es *Las penas del infierno*, en la que se observan siete cavernas (fig. 1).

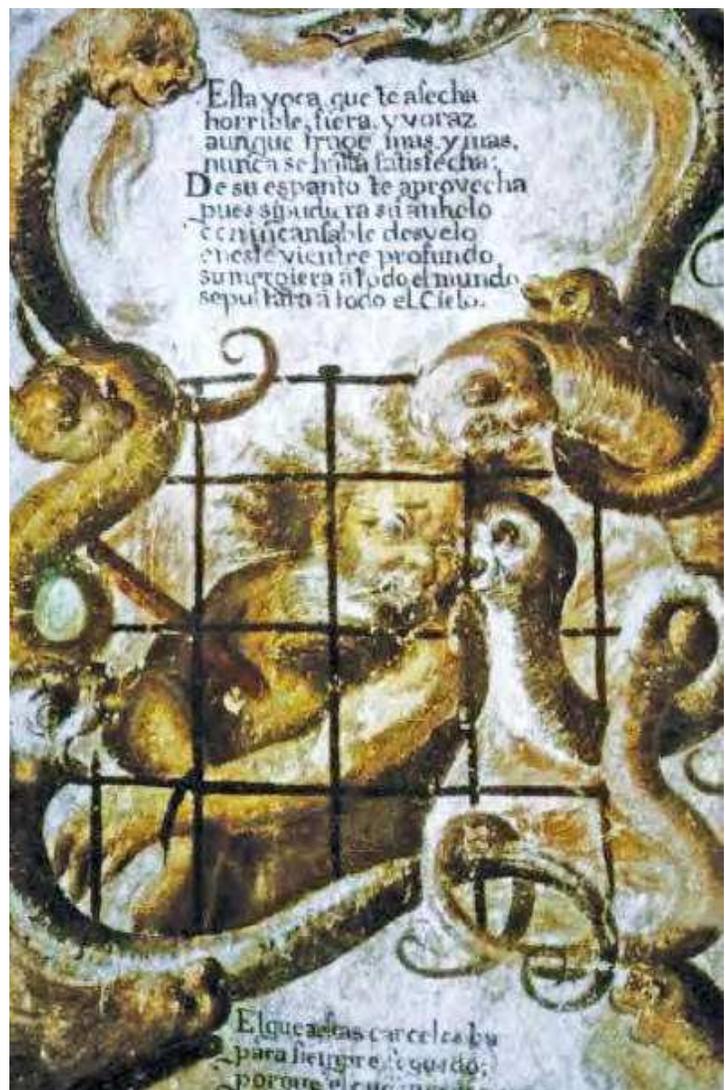
<sup>24</sup> Véase, por ejemplo, Ernst Lehner y Johanna Lehner, *Devils, Demons, Death and Damnation*, Nueva York, Dover, 1971, pp. 50 y 52.

<sup>25</sup> Señeri, *El infierno abierto al cristiano...*, pp. 13-27.

<sup>26</sup> Sahagún, *Adiciones, apéndice a la postilla...*, p. 77.

Al imaginarse el infierno como un lugar cerrado, del cual no podían escapar los condenados, se concibió como cárcel, prisión, mazmorra o calabozo, y se representó con rejas, tras las cuales se encontraban los condenados.<sup>27</sup> Así aparece, por ejemplo, en el grabado “La cárcel del infierno”, de Manuel de Villavicencio, de la mencionada obra de Señeri. Esta imagen fue reutilizada por el pintor anónimo de *Las penas del infierno* para su óleo, y por Miguel Martínez de Pocasangre, para uno de los murales del Santuario de Jesús Nazareno, en Atotonilco<sup>28</sup> (figs. 75 y 76).

Del concepto de cárcel provienen las abundantes y variadas penas físicas y anímicas, que la mayoría de los exegetas imaginó.



76 · Miguel Martínez de Pocasangre, *Cárcel del infierno*, Santuario de Jesús Nazareno, Atotonilco, Guanajuato

<sup>27</sup> Lozano, *Verdades eternas...*, pp. 5, 10, 14 y 19; *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos...*, pp. 65 y 66.

<sup>28</sup> Abraham Villavicencio estableció el origen literario y figurativo del óleo *Las penas del infierno*, en el libro de Pablo Señeri, *El infierno abierto al novohispano...*, caps. 2 y 3.

La temperatura del infierno era extrema. El fuego, el símbolo infernal por excelencia, producía un intenso calor, humo y gases: “toda la cueva estaba llena de fuego y sin respiradero alguno; había suficiente fuego para derretir una montaña”.<sup>29</sup> También el frío y la humedad se creían intensos, dado que no penetraban los rayos del sol; según fray Bernardino de Sahagún, eran mucho mayores que los que había en la tierra cuando helaba.<sup>30</sup> Dicha oscuridad y frío privaban, a pesar de que todas las cavidades infernales se creían inundadas por fuego. El fuego no alumbraba, sólo quemaba.<sup>31</sup>

Era un lugar sucio, maloliente y ruidoso. Los gases producidos por azufre, resinas, alquitrán y brea infestaban el aire,<sup>32</sup> también contaminado por las inmundicias y por la fetidez de los cuerpos en descomposición de los condenados, “que eran cadáveres, aunque estuvieran vivos para las penas”, y por el olor “pestilente” que despedían los demonios.<sup>33</sup> El “ruido infernal” lo producían los gritos desesperados de los condenados y las trompetas, bocinas y demás instrumentos tocados por los demonios para “alentar y mover” a sus compañeros a esforzarse en la aplicación de los tormentos.<sup>34</sup>

Algunos creían que los condenados, además, estaban encadenados y esposados, como aparecen en la obra de Diego Valadés, quien dibuja filas de ellos con cadenas y grilletes.<sup>35</sup> Lo mismo hizo Francisco Jerónimo Zendejas en su *Alegoría del infierno* (fig. 72).

### Habitantes del infierno

El infierno era la morada del Diablo, los demonios y los condenados, pero mientras que estos últimos no tenían posibilidad de salir, los demonios tenían libertad de acción, ya que los encontramos con mucha frecuencia en la tierra o surcando los aires, disputando almas a Dios, con el objeto de capturarlas para su causa y llevarlas al infierno.

El Diablo era la encarnación del mal, y en esa calidad presidía la corte infernal y era el jefe de todos los demonios. Pero su identidad no se reduce a la de Lucifer, el ángel caído, sino que en el Nuevo Testamento, donde tiene una gran presencia, se le menciona también como Demonio, Satán, Diablo, Bestia, Dragón y Belcebú.<sup>36</sup>

<sup>29</sup> Señeri, *El infierno abierto al cristiano...*, pp. 27-29.

<sup>30</sup> Sahagún, *Adiciones, apéndice a la postilla...*, pp. 77-79.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>32</sup> Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, p. 337, y Lozano, *Verdades eternas...*, p. 74.

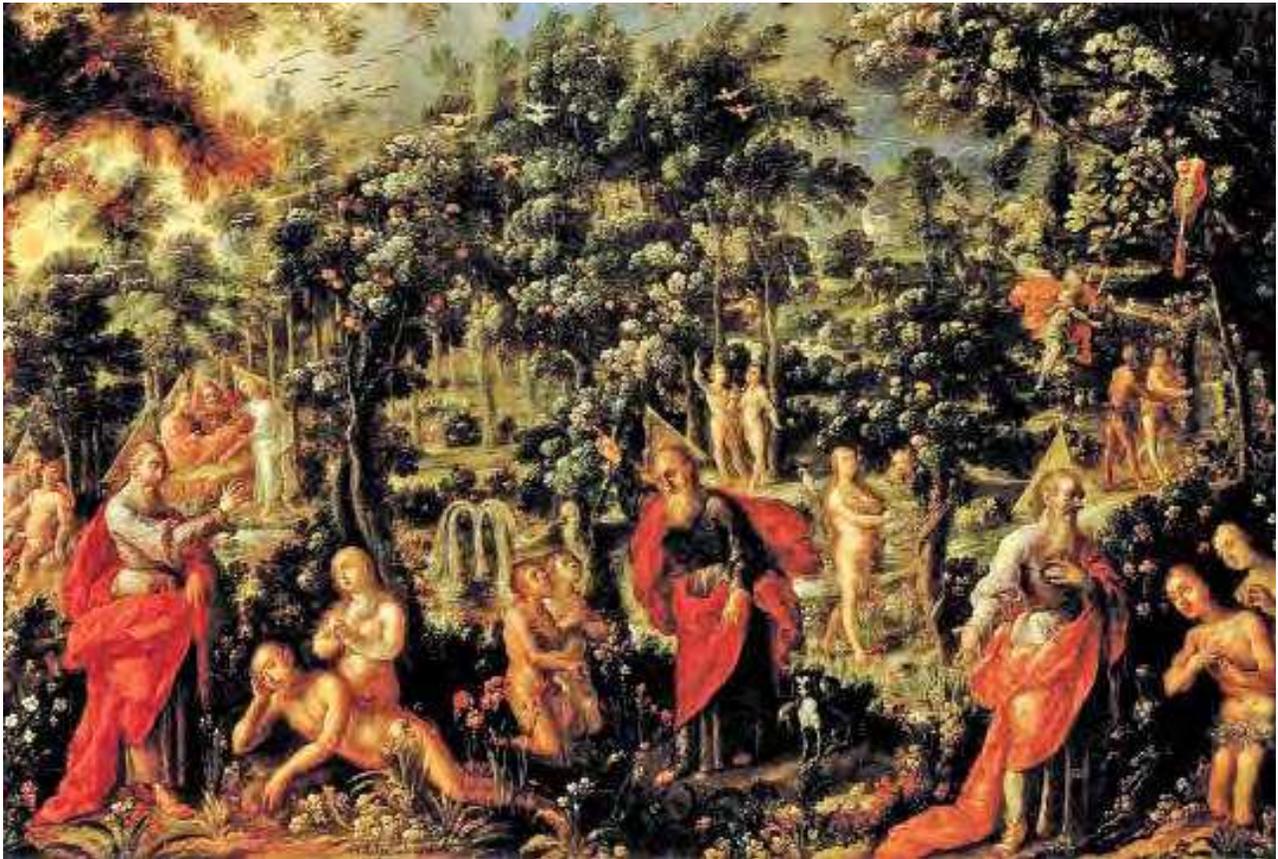
<sup>33</sup> Señeri, *El infierno abierto al cristiano...*, pp. 16-17.

<sup>34</sup> Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, p. 337.

<sup>35</sup> Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, p. 337, y Valadés, *Retórica cristiana...*, fig. 22, “Tormentos de los pecadores”.

<sup>36</sup> El Diablo se menciona 188 veces en el Nuevo Testamento: 62 veces como Demonio, 36 veces como Satán, 33 veces como Diablo, 37 veces como Bestia, 13 veces como Dragón y 7 veces como Belcebú. Minois, *Breve historia...*, p. 38.

Esta multiplicidad de identidades se enriqueció a lo largo del cristianismo mediante nuevas encarnaciones demoniacas, muchas de ellas tomadas de dioses paganos. En Nueva España, las deidades prehispánicas, entre ellas Tezcatlipoca y Huitzilopochtli, fueron consideradas personificaciones del Demonio. Sahagún sostiene que “este malvado Tezcatlipoca es el malvado Lucifer, padre de toda maldad y mentira, ambiciosísimo y superbísimo, que engañó a vuestros antepasados. Siguiendo el ejemplo de su Señor, todos los diablos grandes y chicos, cayeron sobre los infieles mexicas y de ellos se hicieron adorar en forma de ídolos”.<sup>37</sup>



77 · Cristóbal de Villalpando, *Adán y Eva en el paraíso: la serpiente tentadora*, Catedral de Puebla, Puebla

Los demonios, en plural, funcionaban como sus secuaces y actuaban bajo sus órdenes. A ellos se les atribuía hacer maldades en la tierra, influir negativamente en la naturaleza, tentar a los hombres, llevar las almas de los caídos hacia el infierno y aplicar las penas a los condenados. Se creía que eran numerosísimos y formaban legiones, semejantes a las de los ángeles, pero mientras que los ángeles siempre eran inferiores a la deidad, los demonios formaban parte esencial de lo demoniaco. Por eso cada uno de los demonios, a su vez, encarnaba al Diablo.

<sup>37</sup> Bernardino de Sahagún. *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 4 vols., Ángel María Garibay, editor, México, Porrúa, 1969.

La apariencia que se adjudicó al Diablo y a los demonios correspondió a su personalidad multifacética. Su principal característica era la fealdad, atributo antagónico a la hermosura de los seres celestiales. Según la tradición medieval, la imaginación creativa de los novohispanos se explayó en resaltar dicha fealdad y representarla bajo aspectos muy diversos.

El animal que simbolizó al Demonio por excelencia fue la serpiente, figura bajo la cual apareció por primera vez en el Antiguo Testamento.<sup>38</sup> Algunos imaginaron a la serpiente con cara de ángel, en recuerdo a su origen celestial, como aparece, por ejemplo, en la pintura *Adán y Eva en el paraíso*, de Cristóbal de Villalpando (fig. 77). Otros animales que representaron a los demonios fueron leones, osos, tigres, lobos, perros, machos cabríos, sapos, culebras, gusanos, cocodrilos, alacranes, ciempiés y arañas.<sup>39</sup>

Otra manera fue imaginar a los demonios como figuras antropozoomorfas y como animales fantásticos. En los murales del convento agustino de San Nicolás de Actopan y de la visita de Santa María Xoxoteco aparecen como humanos con alas, colas y cuernos; cochinos alados, dragones sofisticados, osos y murciélagos con características de otras especies (fig. 78).

El pintor de *Las penas del infierno* imaginó seres híbridos como monos alados, humanos con cuernos y alas, murciélagos con cabeza de cabra, aves con cola de serpientes y cabeza humana, y serpientes con cabeza de pájaro, entre otros. El pintor de *Alegoría del infierno* imaginó a los demonios como machos cabríos negros (figs. 79 y 80).

En el poema *Verdades eternas confirmadas con la sagrada escritura, y expuestas en décimas castellanas para conservarlas fácilmente en la memoria*, el presbítero Francisco Xavier Lozano imaginaba a los demonios de la siguiente manera:

Toma traje y sobrescrito  
de monstruos y fieras brutas;  
y con máscaras astutas  
es, entre escamas y pieles,  
dragón que vomita hieles,  
áspid que escupe cicutas.  
Ya es un furioso león  
que espanta con su rugido;  
ya un buitro que enfurecido  
se ceba en el corazón.

<sup>38</sup> Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 3, f. 51v.

<sup>39</sup> Señeri, *El infierno abierto al cristiano...*, p. 42.

Ya es ponzoñoso escorpión  
 que en el paladar se hospeda,  
 ya serpiente que se enreda  
 por el cuello y la cintura,  
 y el fin mudando figura,  
 furias y esfinges remeda.<sup>40</sup>

De acuerdo con un claro prejuicio europeo centrista, también se personificó a los demonios como humanos de raza africana. A Catarina de San Juan, por ejemplo, se le aparecieron como “etíopes agigantados”, y a un indígena del pueblo de Santa Ana, en Tlaxcala, lo llevaron unos “formidables etíopes” al infierno.<sup>41</sup>

El aspecto repugnante atribuido a los demonios se acrecentaba por su mal olor y por los sonidos “espantosos” que emitían. Gritaban y aullaban de tal forma que “no existe nada que les asemeja” en el mundo.<sup>42</sup>

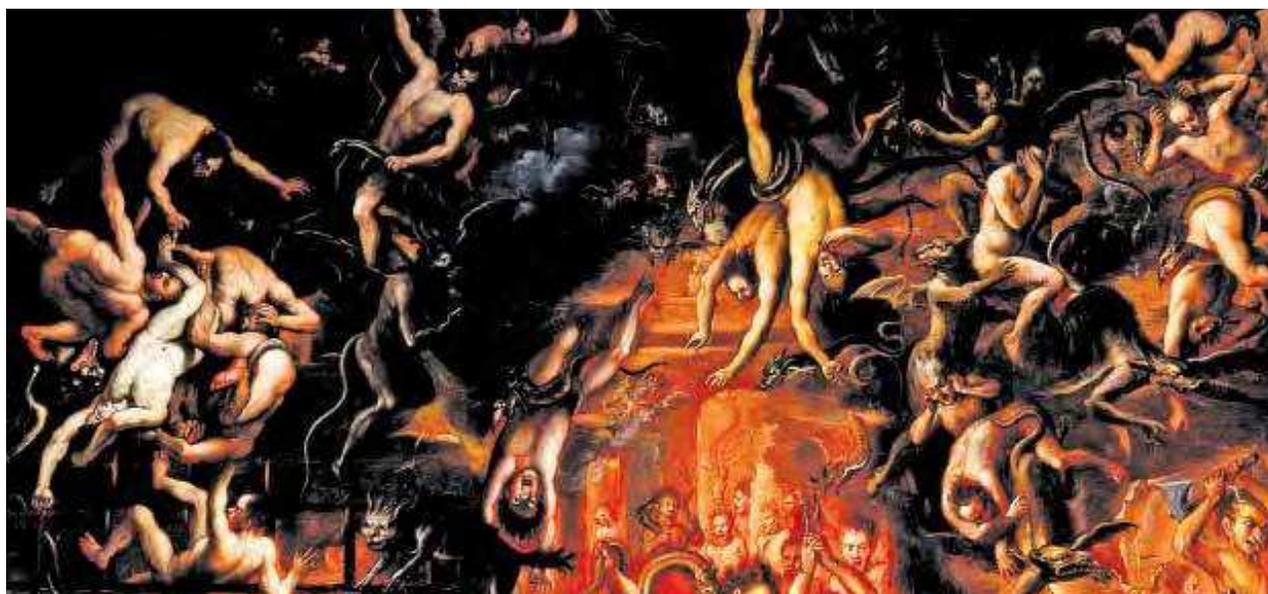


78 · Anónimo, *El infierno*: demonios homean a un condenado, Visita de Santa María Xoxoteco, Hidalgo

<sup>40</sup> Lozano, *Verdades eternas...*, p. 74.

<sup>41</sup> Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 3, f. 51v, y Méndez, *Crónica de la provincia de Santiago...*, p. 79.

<sup>42</sup> Sahagún, *Adiciones, apéndice a la postilla...*, pp. 77-79.



79 · Anónimo, *Las penas del infierno: demonios*, Pinacoteca de la Profesa, México, D.F. (fragmento)

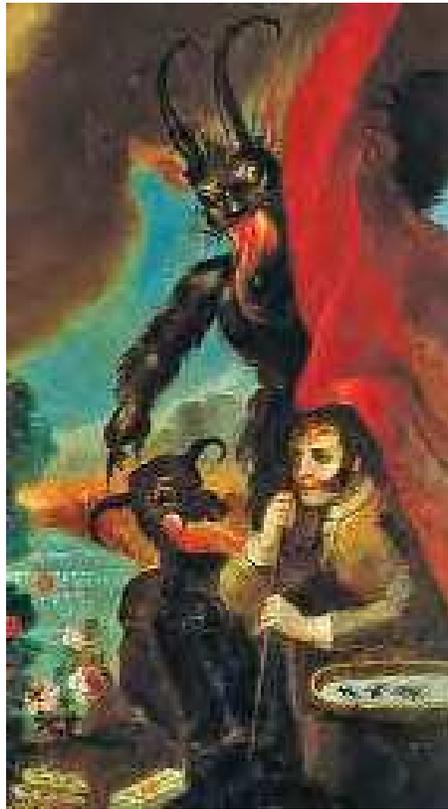
Los condenados compartían con los demonios el hábitat infernal. Se creía que su número era muy elevado, ya que comprendía a los cristianos pecadores que no habían logrado ser absueltos, así como a todos los paganos y herejes que habían existido a lo largo de la historia de la humanidad.<sup>43</sup> Poco dicen las fuentes sobre su aspecto, sólo insisten en que eran feos y tenían cuerpos deformes y repugnantes, que adquirirían al ingresar al infierno, a la inversa de lo que sucedía con los bienaventurados, cuyo aspecto se embellecía al ingresar al cielo. Isabel de la Encarnación, quien los vio en uno de sus viajes al más allá, los describió como “oprimidos, consumidos, desfigurados, con espantable fealdad y lamentable aspecto”.<sup>44</sup> En la plástica aparecen con gestos y actitudes desesperadas, gritando y retorciéndose de dolor, como se observa en el óleo de Santander y el grabado de Villavicencio (figs. 81 y 82).

### Las penas del infierno

Teólogos y tratadistas describieron minuciosamente las distintas penas y los sufrimientos de los condenados, tema que ocupa el mayor número de las páginas escritas sobre el infierno. Sostenían que las almas, aunque espíritus, tenían capacidad de sentir, y que sus sensaciones eran más agudas e intensas que las que experimentaban

<sup>43</sup> La Iglesia católica se había adjudicado el monopolio de la salvación mediante edictos como el de 1439: “La Santa Iglesia romana... cree firmemente, confiesa y anuncia, que nadie, fuera de la Iglesia católica, ni pagano, ni judío, ni incrédulo, ni quien esté separado de la unidad tendrá parte en la vida eterna que, por el contrario, caerá en el fuego eterno, preparado para el Diablo y sus ángeles, si no se une a ella antes de morir”. Minois, *Historia de los infiernos*, p. 250. Para Nueva España, véase Medina, *Doctrina cristiana...*, p. 199.

<sup>44</sup> Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, p. 337-338.



80 · Francisco Jerónimo Zendejas (atribuido), *Rey de Jerusalén y rey de Jericó: demonios*, Museo Nacional de Historia, México, D.F. (fragmento)

los vivos de la Tierra en sus cuerpos. De acuerdo con lo establecido desde el siglo XIII, diferenciaban entre dos tipos de penas: la de daño y las de sentido.<sup>45</sup>

La pena de daño implicaba la ausencia de Dios y era la contraparte de la “visión beatífica” del cielo que, según se dijo, otorgaría el máximo grado de disfrute a los bienaventurados. Dado que esta pena no afectaba los sentidos, se le menciona de manera muy escueta en las fuentes. Por ejemplo, el *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos* sólo la define como la carencia que los “malos” tenían de la “vista de Dios” por toda la eternidad.<sup>46</sup>

Una excepción fue *El infierno abierto al cristiano* que, al estar más orientado a las penas anímicas que a las físicas, le dedica un capítulo y considera que era el mayor mal que podía ocurrir, ya que significaba “haber perdido para siempre a Dios” y prescindir de “todos aquellos gozos” que implicaba poseerlo.<sup>47</sup> La describe como “el infierno del infierno”, el peor de todos los tormentos infernales, que superaba al

<sup>45</sup> La idea de la diferenciación entre las penas de sentido y de daño fue propagada por el papa Inocencio III, en 1201. Tercer libro de las Decretales, Minois, *Historia de los infiernos*, pp. 249-250.

<sup>46</sup> *Catecismo del Santo Concilio de Trento...*, p. 87.

<sup>47</sup> Señeri, *El infierno abierto al cristiano...*, p. 55. Véase también Sahagún, *Adiciones, apéndice a la postilla...*



81 · Antonio de Santander, *El juicio final: infierno*, Parroquia de Totimehuacán, Puebla (fragmento)

fuego abrasante y al hierro opresor. Afirmo además que era “dolorosísimo” porque los condenados tenían una clara conciencia de la pérdida que implicaba la ausencia de Dios y sabían que había sido por su culpa, “pues para mayor tormento suyo tendrán una vivísima y clara aprehensión de lo que es el sumo bien y conocerán continuamente que por sus culpas lo perdieron, vedándoseles para siempre el poder gozar de él”.<sup>48</sup>

Con el afán de materializar esta pena la compara con el dolor y la desesperación que causa una venda en los ojos, que impide la visión. Así la representó Manuel Villavicencio en un grabado que ilustra el libro de Señeri, y así fue reproducida por varios artistas que se basaron en él, entre ellos el pintor anónimo de *Las penas del infierno*, y Miguel Antonio Martínez de Pocasangre, en los murales del santuario de Jesús Nazareno, de Atotonilco (fig. 83).

En cambio, las referencias sobre las penas de sentido son abundantes y su descripción muy detallada. Desde el Medievo existía la costumbre de exagerar su gravedad, de acuerdo con la ya mencionada pastoral del miedo. En Nueva España continuó esta tradición y son abundantes las referencias a ellas, sobre todo en el siglo XVI.<sup>49</sup> Estas penas se plantearon de manera antagónica a las del cielo, con el propósito edificante de “trocar por tanto tormento las delicias de la gloria”.<sup>50</sup>

El principal agente punitivo era el fuego. A él se refieren diversos pasajes del Nuevo Testamento y era la pena que simbolizaba al infierno. Varios edictos papales y resoluciones conciliares aludieron a ella. En la *Fe de Pelagio*, en la “Carta *humani generis*” a

<sup>48</sup> Señeri, *El infierno abierto al cristiano...*, p. 59.

<sup>49</sup> Véase, por ejemplo, la recopilación de imágenes medievales realizada por Ernst Lehner y Johanna Lehner, *Devils, Demons, Death and Damnation*.

<sup>50</sup> Lozano, *Verdades eternas...*, p. 7.



82 · Manuel Villavicencio, *La desesperación*, en Pablo Señeri, *El infierno abierto al cristiano*, Puebla, 1780

Childeberto I, de abril de 557, se afirma que Dios entregaría a los pecadores a “las penas del fuego eterno e inextinguible, para que ardan sin fin”.<sup>51</sup> El III Concilio de Valence, celebrado en 855, se refirió al “fuego de llama que tomará venganza de los que no conocen a Dios ni obedecen al Evangelio de nuestro Señor Jesucristo, que sufrirán penas eternas para su ruina”.<sup>52</sup>

En Nueva España, fray Bernardino de Sahagún lo consideraba “completamente espantoso, completamente doloroso y sumamente aflictivo”, y afirmaba que producía mucho más daño y “tormento” que en la Tierra.<sup>53</sup> El ya citado presbítero Lozano dedicó varios versos a esta pena:

Fuego alientan sus sentidos,  
 fuego respira su boca,  
 fuego escuchan sus oídos.  
 Todos juntos encendidos  
 arden siempre sin sosiego.  
 Y el infeliz, aunque ciego  
 su alivio busca en el agua,  
 ve que cual hierro en la fragua  
 se transforma todo en fuego.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Denzinger, *El magisterio de la Iglesia...*, pp. 83-84.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>53</sup> *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos...*, p. 87, y Sahagún, *Adiciones, apéndice a la postilla...*, pp. 77-79.

<sup>54</sup> Lozano, *Verdades eternas...*, p. 77.

En el siglo XVI, el teatro permitía representar el tormento que causaba el fuego en el infierno de manera plástica. Motolinía describe una de las escenas durante una representación en Tlaxcala, en 1538, y se refiere al impacto que causó entre los espectadores: “El infierno tenía una puerta falsa por donde salieron los que estaban dentro. Y salidos los que estaban dentro le pusieron fuego, el cual ardió tan espantosamente que pareció que nadie se había escapado, sino que demonios y condenados todos ardían y daban voces y gritos las ánimas y los demonios, lo cual ponía mucha grima y espanto aun a los que sabían que nadie se quemaba”.<sup>55</sup>

La idea que prevaleció en Europa hasta el siglo XVII, de que en el infierno, paralelamente al calor, se padecía frío, no fue común en Nueva España.<sup>56</sup> Encontré este planteamiento sólo en la *Doctrina cristiana*, que se refiere al “muy gran frío” que allí había.<sup>57</sup>

Otras penas afectaban a la vista, el oído, el olfato y el gusto. Están relatadas de manera elocuente en un sermón escrito por Andrés Xavier García, publicado en 1712:

Los ojos, además de estar siempre con unas ascuas y rebosando humo y llamas, serán atormentados con la vista de monstruos horrorosos, demonios y condenados... La música perpetua de que gozarán los oídos de los condenados será aquel ruido y estruendo espantoso de aquellas herrerías infernales; aquel perpetuo martillar de los demonios sobre los yunques y cuerpos de los condenados...; horribles silbos y bramidos de aquellas sierpes y leones de fuego; truenos, chasquidos y astillazos de las llamas: ayes y lamentos de los condenados; maldiciones y blasfemias horrosas; chillidos, aullidos, llantos y crujir de dientes... Oh qué música, para quien pudo, a poca costa, estar gozando de la música de los ángeles... El sentido del olfato será atormentado con un hedor insoportable y pestilente, ya por el azufre, que siempre arde; ya por lo cerrado de aquellos calabozos por todas partes, y porque en ellos ha de parar todo el asco e inmundicias del mundo: ya por el hedor pestilencial, que exhalaban de sí los demonios y condenados, pero, sin comparación, que un millón de perros muertos.<sup>58</sup>

La sobrepoblación y la falta de espacio añadían suplicios a los condenados. Pablo Señeri, entre otros, opinaba que a pesar de que el lugar era muy grande, las almas se mantenían inmóviles, no podían caminar ni voltearse, por el elevado número de condenados y porque el fuego les servía de cadenas.<sup>59</sup>

<sup>55</sup> Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, pp. 73-74.

<sup>56</sup> “Poco a poco la llama elimina el elemento tradicional del frío, aún muy importante en el siglo XVII, pero más raro ya en el siglo siguiente”. Minois, *Historia de los infiernos*, p. 306.

<sup>57</sup> Medina, *Doctrina cristiana...*, pp. 199 y 292-295.

<sup>58</sup> García, “Sermón del infierno”..., p. 21-22.

<sup>59</sup> Señeri, *El infierno abierto al cristiano...*, p. 12.



83 · Manuel Villavicencio, *La pena de daño*, en Pablo Señeri, *El infierno abierto al cristiano*, Puebla, 1780

A estas penas causadas por factores ambientales, se añadían las aplicadas por los demonios a cada uno de los condenados, según los pecados que habían cometido. En este terreno, tratadistas y pintores idearon las torturas más variadas y sofisticadas. Muchos se inspiraron en las prácticas utilizadas en las cárceles y concibieron una infraestructura punitiva muy compleja, que incluía calderas con líquidos hirvientes, para cocinar las almas;<sup>60</sup> camas de descuartizamiento y de desollamiento; parrillas de asado y ruedas de molino dentadas, entre otros.<sup>61</sup> Escenas de diablos aplicando este tipo de penas aparecen en las pinturas murales de los conventos de Actopan y la visita de Xoxoteco, así como en Acolman y en el santuario de Jesús Nazareno, en Atotonilco (figs. 86 y 87).

Otros imaginaron que las penas eran aplicadas directamente por los demonios, quienes, cual animales feroces, mordían, ahorcaban, aprisionaban, estrangulaban, jaloneaban, golpeaban y rasguñaban a los condenados, o utilizaban para ello tridentes, hachas, pinzas, clavos, lanzas, arpones, cuchillos, hoces, martillos o mazos. Este tipo de torturas las encontramos, por ejemplo, en los murales de Martínez de Pocasangre, en el Santuario de Jesús Nazareno, en Atotonilco, así como en la pintura anónima *Las penas del infierno* (fig. 84).

Muchos plantearon que las penas se relacionaban con los pecados cometidos. Así, creían que a los lascivos los metían en camas ardientes o eran emasculados; los glotonos eran obligados a beber metales derretidos y a comer animales ponzoñosos; a los perezosos los punzaban con agujijones o los arrojaban a fosas con serpientes; los

<sup>60</sup> “Allí cuecen las almas en calderas y ollas llenas de pez, piedra y azufre, y resina hirviendo. Allí las asan y queman.” Medina, *Doctrina cristiana para la instrucción de los indios...*, p. 199.

<sup>61</sup> Lehner, *Devils, Demons, Death and Damnation*, pp. 37-52.

envidiosos eran forzados a despedazarse a sí mismos; a los avaros les colgaban de los miembros bolsas que les producían dolores; a los lujuriosos los sumergían en toneles de agua helada, y los orgullosos eran sometidos a la rueda.<sup>62</sup> La relación entre pecado y pena puede observarse en los mencionados murales del convento de San Nicolás de Actopan, en los de la visita de Xoxoteco y en los del Santuario de Jesús Nazareno, en Atotonilco (figs. 23, 24 y 74).



84 · Manuel Villavicencio, *El gusano de la conciencia*, en Pablo Señeri, *El infierno abierto al cristiano*, Puebla, 1780

Había quienes sostenían que la intensidad de las penas dependía de la gravedad de los pecados cometidos, e incluso plantean la existencia de distintas salas. Bernardino de Sahagún se refiere a tres lugares diferentes: el primero para “los que no cometieron muchos pecados”; el segundo, “de más grandes tormentos”, para los “que pecaron más gravemente”, y el tercero, “extremadamente espantoso”, para los de pecados “sumamente graves”.<sup>63</sup> Alonso Ramos relata que Catarina de San Juan se impresionó hondamente al observar los pies “tostados, denegridos, y feos” de un condenado, acostado en una parrilla ardiente o cama de fuego. Después presenció que su cuerpo, “como si estuviera lleno y revestido de pólvora... comenzó a despedir tanto fuego entre espantosos truenos, como si fuera un castillo de bombas y cohetes o una muralla guarnecida de numerosa y gruesa artillería; y al mismo tiempo oyó una voz, que dijo: este tormento padece este hombre por la gravedad de sus pecados”.<sup>64</sup>

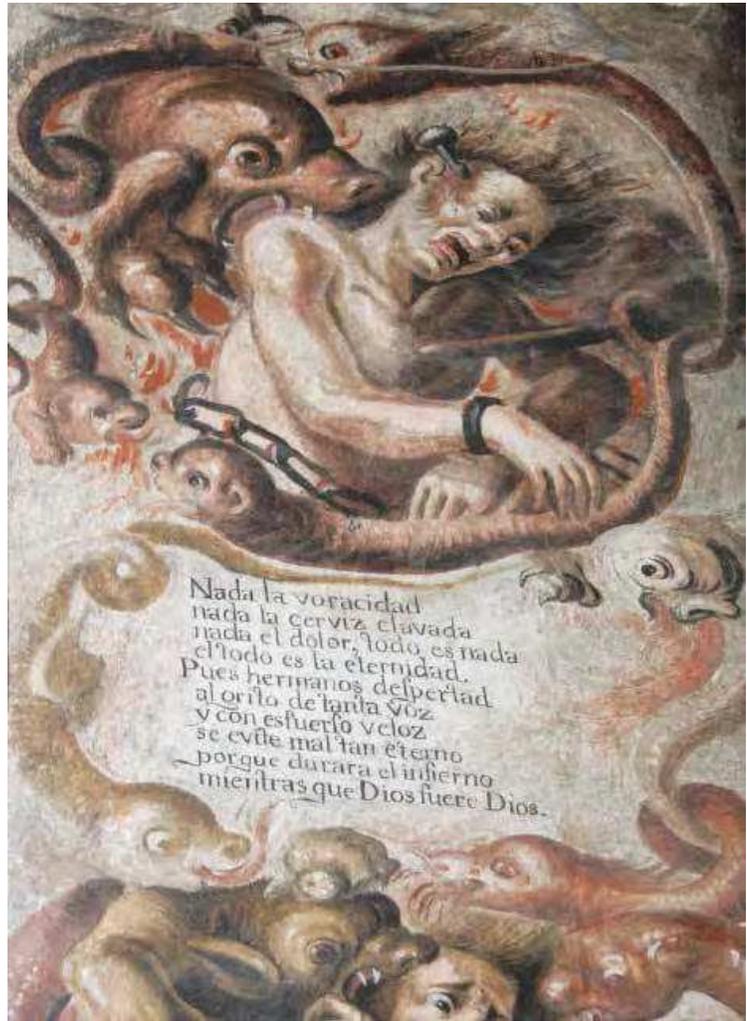
Pablo Señeri alude a penas anímicas, cuya descripción resulta más abstracta, pero no por eso menos terrorífica. Trata aspectos como el arrepentimiento, que él denomina “gusano de la conciencia”, y la desesperación de los condenados ante la

<sup>62</sup> Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, pp. 337-338.

<sup>63</sup> Sahagún, *Adiciones, apéndice a la postilla...*, pp. 77-79.

<sup>64</sup> Señeri, *El infierno abierto al cristiano...*, p. 12.

85 · Manuel Villavicencio, *La eternidad de las penas*, en Pablo Señeri, *El infierno abierto al cristiano*, Puebla, 1780



eternidad de las penas. Asimismo, llega a sostener que los demonios se burlaban de quienes habían sido soberbios, mediante “mil oprobios, confundiendo sus locas arrogancias con mofas, escarnios y juegos”.<sup>65</sup> Finalmente afirma que los condenados debían soportar la mala compañía de los demás. Opina que todos se odiaban mortalmente, con una “enemistad implacable” que hacía intolerable la convivencia.<sup>66</sup> Ya Sahagún había sostenido que “con enojo, con aborrecimiento se calumniarán los unos a los otros, se reñirán, se aborrecerán [y] siempre llorarán”.<sup>67</sup>

La gravedad de las penas aumentaba por el hecho de que los condenados debían soportarlas por toda la eternidad y no había liberación mediante la muerte, como sucedía ante el martirio en la Tierra. Los cuerpos quemados, destazados, horadados, picados o prensados se reintegraban una y otra vez para sufrir nuevamente, sin fin.

<sup>65</sup> Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, p. 337, y Señeri, *El infierno abierto al cristiano...*, p. 43.

<sup>66</sup> Señeri, *El infierno abierto al cristiano...*, pp. 38-39.

<sup>67</sup> Sahagún, *Adiciones, apéndice a la postilla...*, pp. 77-79.

Ni siquiera al final de los tiempos la situación mejoraría, ya que mediante el juicio universal sólo se confirmaría la sentencia dictada en el juicio individual, con la diferencia de que ahora las penas se extenderían a los cuerpos, reunificados con sus almas. Sahagún afirma que los condenados “estarán deseando intensamente la muerte; empero nunca morirán, tan sólo siempre vivirán muriendo; nunca saldrán de la región de los muertos”.<sup>68</sup>

### El sufrimiento de los condenados

Con los medios que estaban a su disposición, la Iglesia trataba de despertar emociones entre los fieles al describir de manera enfática el sufrimiento que padecían los condenados, mismo que esperaba a los pecadores después de sus muertes. La literatura alude a los gemidos, gritos, alaridos y llantos desesperados que producían: la visionaria poblana Isabel de la Encarnación los vio “revolcándose furiosos” junto con los demonios.<sup>69</sup> En la plástica, las manifestaciones de dolor y desesperación se representaron mediante gestos angustiados, bocas abiertas y ojos contorsionados, como se advierte en los grabados de Manuel Villavicencio, del *El infierno abierto al cristiano para que no caiga en él* (fig. 85).



86 · Anónimo, *Juicio final con infierno*, Convento de San Agustín, Acolman, Estado de México

<sup>68</sup> Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, pp. 77-79.

<sup>69</sup> Medina, *Doctrina cristiana para la instrucción de los indios...*, pp. 292-295, y Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, p. 337.



87 · Miguel Antonio Martínez Pocasangre (atribuido), *El infierno*, Santuario de Jesús Nazareno, Atotonilco, Guanajuato (fragmento)

Los sufrimientos aumentaban por los sentimientos de remordimiento, odio y soledad que tenían. Señeri habla del “perpetuo arrepentimiento” que sentían por los pecados cometidos.<sup>70</sup> La visionaria poblana Isabel de la Encarnación las oyó “diciendo a voces sus pecados, que callaron en el mundo, y sacadas las lenguas como perros escupían hacia los cielos blasfemias execrables. Oyó que maldecían a sus padres, a sus madres y a sus hijos; y a sí mismos se echaban maldiciones como descomulgados”.<sup>71</sup>

Sin embargo, muchos tratadistas insistían en que lo que más los acongojaba era la conciencia de la eternidad de las penas. Este tema se desarrolla en las puertas de acceso a la iglesia del santuario de Jesús Nazareno, Atotonilco, donde aparecen pinturas de factura burda, inspiradas en los grabados de F. Villegas, incluidos en la edición de 1719 del libro de Pablo Señeri *El infierno abierto al cristiano*, sobre aspectos como “tormento eterno”, “horno eterno”, “rabia eterna” y “maldito para siempre”, ilustrados con pinturas<sup>72</sup> (fig. 88).

<sup>70</sup> Señeri, *El infierno abierto al cristiano...*, pp. 73 y 79.

<sup>71</sup> Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, p. 337.

<sup>72</sup> Santiago, *Atotonilco...*, p. 138. Información proporcionada por Abraham Villavicencio.

Van acompañados de los siguientes versos de Señeri, plasmados en la pared:

El que a estas cárceles va  
para siempre se quedó  
porque el que una vez entró  
ni ha salido ni saldrá.  
Por todos lados está,  
herido ya de áspid fiero  
ya de venenoso acero.  
En tan infeliz estado  
mientras más desesperado  
está el dolor más eterno.



88 · Anónimo, *Escenas infernales*, de la puerta de acceso al Santuario de Jesús Nazareno, Atotonilco, Guanajuato (fragmento)

Nada de voracidad  
nada de cerviz clavada  
nada de dolor, todo es nada  
el todo es la eternidad.  
Pues hermanos despertad  
al orita de tanta voz  
y con esfuerzo veloz  
se evite mal tan eterno,  
porque durará el infierno  
mientras Dios fuere Dios.

## Sectores del infierno: los limbos y el purgatorio

Durante la Edad Media, la convicción de que la mayoría de las personas no contaba con suficientes méritos para salvarse y de que no todos los pecados merecían el mismo castigo, orilló a los cristianos a imaginar la existencia de un infierno con distintas secciones o apartamentos, cada una con castigos particulares. El papa Juan XXII, en la Carta *Nequaquam sine dolore*, del 21 de noviembre de 1321, dirigida a los armenios, sostuvo: “Enseña la Iglesia Romana que las almas de aquellos que salen del mundo en pecado mortal o sólo con el pecado original, bajan inmediatamente al infierno, para ser, sin embargo, castigados con penas distintas y en lugares distintos”.<sup>73</sup>

A partir de esta creencia surgió la idea de la existencia de dos sitios que se conocieron posteriormente como limbos, uno de ellos para los niños y el otro para los santos padres, donde las almas sólo estaban sometidas a la pena de daño, es decir, a la ausencia de Dios, pero no eran atormentadas físicamente. Otro lugar era el purgatorio, diseñado para las almas que requerían purificarse mediante tormentos infringidos por fuego, antes de ingresar al cielo. El infierno propiamente dicho mantuvo su significado tradicional y, para diferenciarlo de los limbos y del purgatorio, se le agregó el calificativo “profundo”.

Estas ideas pasaron a Nueva España durante la evangelización y fueron propagadas por obras como el *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos: ordenado por disposición de san Pío V*,<sup>74</sup> y la ya mencionada *Doctrina cristiana* de los dominicos. Esta última reconoce la existencia de cuatro secciones o apartados del infierno, uno encima del otro, según la jerarquización simbólica del espacio. En la parte más baja sitúa al infierno profundo y, encima de éste, al limbo de los niños. En estos dos lugares la permanencia de las almas era eterna. Al limbo de los justos y al purgatorio los ubica en los compartimentos superiores, ya que la permanencia en ellos era temporal.<sup>75</sup>

Las condiciones de vida en los limbos eran mucho más benignas que las del infierno profundo, porque la única pena allí que se aplicaba era la de daño. El de los niños estaba destinado a los infantes muertos antes de ser bautizados. Debido a la falta de bautizo, cargaban con el pecado original y no podrían ir al cielo. Sin embargo, por tratarse de criaturas inocentes se consideraba que no merecían sufrir las penas de sentido del infierno profundo. No existen representaciones plásticas de este lugar y hay pocas referencias en la literatura.

<sup>73</sup> Denzinger, *El magisterio de la Iglesia*, pp. 176-177.

<sup>74</sup> Véase, por ejemplo: *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos...*, pp. 65-66.

<sup>75</sup> Medina, *Doctrina cristiana para la instrucción de los indios...*, pp. 65-66.

En el siglo XVI, el limbo se utilizó como incentivo para que los indígenas bautizaran a sus hijos. La *Doctrina cristiana* de los dominicos lo considera como cárcel donde reinaba la oscuridad y las tinieblas, con “cerraduras y puertas de hierro”.<sup>76</sup> Esta obra señala que allí tenían cabida todos los niños, tanto los hijos de españoles como los de los indígenas y los de todos “los otros hombres del mundo”.<sup>77</sup> También el catecismo para los párrocos exhorta a los padres a bautizar a sus hijos como único medio de salvación: “es fácil conocer cuán grave culpa se cargan aquellos que los dejan carecer de la gracia del Sacramento por más tiempo del que pide la necesidad, mayormente cuando por lo tierno de la edad están expuestos a innumerables riesgos de la vida”.<sup>78</sup>

Tan dura sentencia era objetada por algunos como Catarina de San Juan, que se compadecía de que los niños estuvieran privados “para siempre jamás de la vista clara de Dios y eterna felicidad”.<sup>79</sup>



89 · Anónimo, *Cristo liberando las almas del limbo de los justos*, Convento de Santa María Magdalena, Tepetlaoxtoc, Estado de México (fragmento)

El tercer sector del infierno, el limbo de los justos, también conocido como limbo de los santos padres o seno de Abraham, había albergado a las almas de los patriarcas judíos que vivieron durante el tiempo comprendido desde la expulsión del paraíso hasta la resurrección de Cristo. A pesar de la vida recta que habían llevado, estas personas no habían podido ingresar al cielo, cerrado para el género humano por el pecado original hasta que Jesucristo los liberó. Después de resucitar, al tercer día de la crucifixión, Él bajó a los infiernos, ingresó al limbo y sacó a las almas que allí se encontraban, entre ellas a Adán, Eva, Abraham, Sara, Moisés, el rey David y los profetas de la antigüedad. A partir de ese momento, el limbo de los justos había quedado deshabitado.

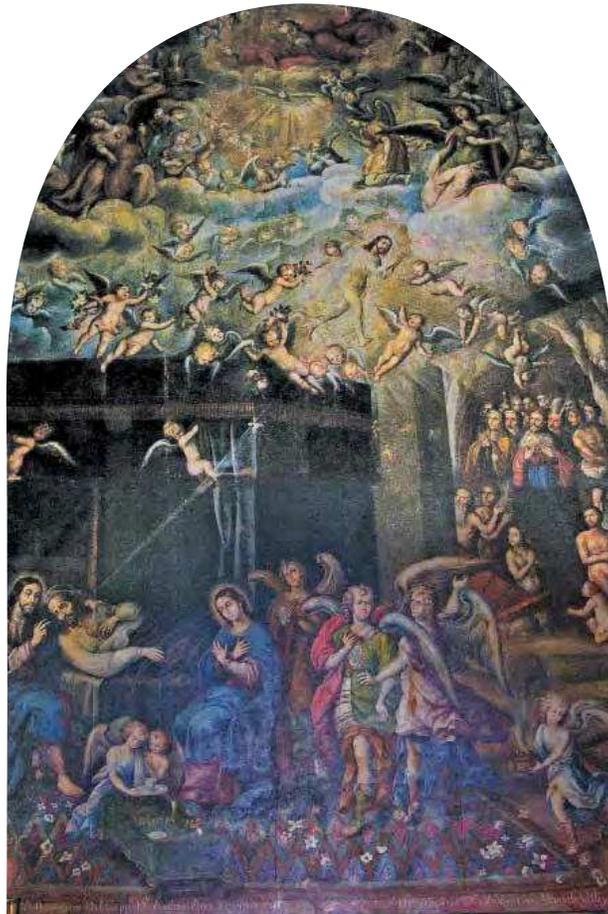
<sup>76</sup> Medina, *Doctrina cristiana para la instrucción de los indios...*, pp. 339-340.

<sup>77</sup> *Ibidem*, pp. 385-387.

<sup>78</sup> *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos...*, p. 179.

<sup>79</sup> Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 3, f. 55v.

También son escasas las referencias a este limbo. Entre las que subrayan su carácter infernal cabe señalar un grabado de la *Retórica cristiana*, que ilustra el momento en que Cristo libera a las almas de los justos y tiene la siguiente inscripción: “descensus ad inferos”, y una pintura mural del convento dominico de Santa María Magdalena, Tepetlaoxtoc, que sitúa al limbo en las fauces de Leviatán, es decir, en la boca del infierno (fig. 89).



90 · Juan de Villegas, *El tránsito del señor san José: el limbo*, Templo de San Diego de Alcalá, Huejotzingo, Puebla

Para reforzar la creencia de que san José llegó directamente al cielo después de su muerte, Juan de Villegas, en *El tránsito de san José*, de la iglesia de San Diego Alcalá de Huejotzingo, pintó en el margen derecho del lienzo el limbo en forma de cueva. En su interior se distinguen las figuras de Adán, Eva, Moisés, Sara, Abraham y el rey David, entre otros, quienes miran la llegada triunfal de José a la gloria (fig. 90).

El purgatorio, último apartamento del infierno, adquirió gran importancia en los siglos XVII y XVIII. En el capítulo próximo detallaré cómo fue obteniendo un perfil propio, acorde con las nuevas necesidades de una sociedad que ya no estaba dispuesta a aceptar la disyuntiva de la salvación o la condenación, sino que creía en la posibilidad de obtener la gloria mediante la expiación temporal de las culpas.



## CAPÍTULO V

# EL PURGATORIO

### Creencia en el purgatorio

La creencia en el purgatorio se gestó de manera lenta.<sup>1</sup> La Biblia no hace mención de este sitio ultraterrestre, pero sugiere la posibilidad de que las culpas no saldadas en vida puedan satisfacerse en el más allá. El libro segundo de los Macabeos relata que unos combatientes judíos, quienes habían pecado al tributar culto a unos “idolillos”, murieron en una batalla y entonces Judas Macabeo ordenó a los soldados sobrevivientes rogar y hacer sacrificios expiatorios por ellos, “para que quedaran liberados del pecado”.<sup>2</sup> Este pasaje bíblico motivó que desde la Edad Media muchos cristianos hicieran sufragios por las almas de los difuntos, a la vez que reforzó la idea de que estas prácticas pudieran extenderse y que, a través de ellas, se pudiera influir en la suerte de las almas que no habían logrado llegar directamente al cielo después de morir.<sup>3</sup> Por otra parte, en los ambientes monásticos europeos había surgido la esperanza en un fuego purificador, capaz de lavar los pecados.<sup>4</sup> La conjunción de las anteriores ideas dio por resultado que, en el siglo XII, surgiera la idea de la existencia de un tercer lugar en el más allá, que con el tiempo se conoció como purgatorio.

La creencia en el purgatorio estuvo avalada por teólogos doctos y pensadores ilustres como santo Tomás y san Buenaventura. El primero, llamado por el papa para asistir al II Concilio de Letrán (1274), opinó: “Sucede con frecuencia que los justos mueren antes de haber hecho la suficiente penitencia y no por ello debe serles negada la vida eterna que merecen. Pero sus faltas no pueden quedar impunes, porque el orden natural no puede perder sus derechos, por lo tanto, es necesario que antes de alcanzar el premio de la vida eterna sufran alguna pena temporal”.

<sup>1</sup> Este proceso está documentado en la obra de Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*.

<sup>2</sup> Macabeos 2, 12, 40-46.

<sup>3</sup> Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, p. 156.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 160-177.

San Buenaventura argumentó:

De igual manera que la suma bondad no consiente que el bien quede sin recompensa, tampoco debe consentir que el mal quede sin castigo. Ahora bien, puesto que ocurre morir a veces a hombres justos sin haber hecho la penitencia cumplida en esta vida y no cabe que queden sin recompensa sus méritos por la vida eterna y a la vez sin castigo la perniciosa influencia de la culpa, es necesario, para que no se perturbe la belleza del orden universal, que alguna vez sean aquellos premiados y necesario así mismo que por algún tiempo sean castigados, según las exigencias y el relato de sus culpas.<sup>5</sup>

Con base en opiniones como la anterior, la Iglesia dio el primer pronunciamiento oficial sobre la existencia del purgatorio en el Concilio de Lyon, el 6 de marzo de 1245, por medio del delegado de la Sede Apostólica entre los griegos:

las almas de aquellos que mueren, recibida la penitencia, pero sin cumplirla; o sin pecado mortal, pero sí veniales y menudos, son purificados después de la muerte y pueden ser ayudados por los sufragios de la Iglesia; puesto que dicen que el lugar de esta purgación no les ha sido indicado por sus doctores con nombre cierto y propio, nosotros que, de acuerdo con las tradiciones y autoridades de los santos padres lo llamamos purgatorio, queremos que en adelante se llame con este nombre también entre ellos [los griegos]. Porque con aquel fuego transitorio se purgan ciertamente los pecados, no los criminales o capitales, que no hubieren antes sido perdonados por la penitencia, sino los pequeños y menudos, que aun después de la muerte pesan, si bien fueron perdonados en vida.<sup>6</sup>

La aceptación de la existencia del purgatorio implicó la posibilidad de salvación para miles de fieles que sólo habían cometido faltas menores o tenían pendientes penitencias no realizadas en vida, para que pudieran expiar sus culpas y posteriormente llegar a la gloria. La Iglesia reforzó esta esperanza de salvación al plantear que los vivos podían contribuir a la liberación de las almas purgantes de sus allegados, mediante sufragios. Asimismo, postuló la posibilidad de liberarse del purgatorio o de acortar la estadía en él mediante el sufrimiento de las penas en vida.

Inicialmente se planteó que las almas purgantes estarían sujetas a las mismas penitencias que el resto de los condenados, y que la única diferencia sería su estancia temporal, pero paulatinamente los teólogos establecieron diferencias. La gran mayoría coincidió en que era el mismo fuego el que ardía en ambos lugares, pero en el caso del infierno torturaba a las almas, y en el del purgatorio las purificaba, y que esa era la única pena.

Pasaron tres siglos antes de que el purgatorio fuera aceptado de una manera generalizada por los católicos. El gran impulso a la creencia provino del Concilio de Trento,

<sup>5</sup> Morera, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*, pp. 41-42.

<sup>6</sup> Denzinger, *El magisterio de la Iglesia...*, pp. 164-165.

que defendió su existencia en un intento de deslindarse del protestantismo, que la negaba. En la sesión XXV del 3 y 4 de diciembre de 1563, los congresistas tomaron tres acuerdos de fundamental importancia para el futuro del catolicismo: el purgatorio existe; las almas que allí se encuentran pueden ser ayudadas para su liberación por sufragios, particularmente mediante la celebración de misas, y la doctrina sobre el purgatorio debe ser “creída, mantenida, enseñada en todas partes y predicada por los fieles de Cristo”.<sup>7</sup>

El clero atendió al llamado del concilio y durante las siguientes décadas proclamó y difundió la existencia del purgatorio y fomentó el culto a las almas purgantes. En Madrid, por ejemplo, aumentó exponencialmente el número de misas hacia finales del siglo XVI. Si entre 1520 y 1570 el número de misas ordenadas por cada testador fluctuó entre 100 y 200, de 1570 a 1590 aumentó a 400 y 450, y en la última década del siglo XVI, a cerca de 800.<sup>8</sup> Sin embargo, como las creencias son fenómenos de largo plazo, la aceptación generalizada de la existencia de este tercer lugar fue lenta; según Philippe Ariès, fue hasta mediados del siglo XVII cuando se convirtió en una devoción con gran arraigo en todo el mundo católico.<sup>9</sup>

Con la incorporación del purgatorio al imaginario del más allá se superó el modelo dualista que había imperado durante los primeros siglos del cristianismo y se introdujo la “noción de intermedio” en la conciencia de los fieles.<sup>10</sup> A partir de entonces, la mayoría de los cristianos asumieron que al morir, su alma sería sometida a un juicio individual y que tendría que pasar una temporada en el purgatorio antes de llegar al cielo. Asimismo se modificó la concepción del tiempo en el más allá. Si anteriormente sólo había existido la dimensión de la eternidad, ahora había un espacio temporal delimitado, el cual, además, era susceptible de ser influido desde la tierra, como detallaré más adelante.<sup>11</sup>

En Nueva España la aceptación del purgatorio también fue paulatina. En el siglo XVI, la creencia en él parecía haberse limitado a algunos sectores elitistas de la sociedad. Los primeros frailes no lo incluyeron en sus enseñanzas a los indios y no estuvo presente en la gran mayoría de las doctrinas, catecismos y obras pastorales de la época. Resulta significativo que el Segundo Concilio Provincial Mexicano, celebrado en 1565, no mencione el purgatorio como parte del cuerpo místico de Jesucristo. “Obligación tenemos todos los fieles cristianos a creer que hay dos iglesias, la una se llama iglesia triunfante, y la otra iglesia militante.”<sup>12</sup>

7 Denzinger, *El magisterio de la Iglesia...*, pp. 277-287.

8 Carlos M. N. Eire, *From Madrid to Purgatory. The Art and Craft of Dying in Sixteenth-Century Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 178.

9 Philippe Ariès, *El hombre ante la muerte*, 3a. ed., Mauro Armíño, traductor, Madrid, Taurus, 1984, p. 133.

10 Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, p. 16.

11 *Ibidem*, pp. 9-10

12 María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, p. 395.

Es posible que la ausencia del purgatorio en la doctrina haya obedecido principalmente a razones didácticas; la simplificación de la escatología al binomio cielo-infierno resultaba más fácil de enseñar y asimilar por parte de los neófitos que la compleja doctrina del purgatorio. Fray Gerónimo de Mendieta, por ejemplo, relata que los frailes enseñaban a los niños indígenas que “había cielo allá en lo alto, lugar de gloria y bienaventuranza... Y que había infierno, lugar de fuego y de infinitas penas y tormentos increíbles, y morada de aquellos que sus padres tenían por dioses, donde iban los que en este siglo los adoraban y obedecían, y ellos mismos en pago de sus servicios los atormentaban”.<sup>13</sup> Muñoz Camargo asienta que los religiosos evangelizadores se limitaron a predicar solamente la existencia del cielo y del infierno; para indicar el infierno señalaban “la parte baja de la tierra con la mano [y decían] había fuego, sapos y culebras, y acabando de decir esto, elevaban los ojos al cielo, diciendo que un solo Dios estaba arriba, así mismo apuntando con la mano, lo cual decían siempre en los mercados”.<sup>14</sup>

Fue a partir del Tercer Concilio Provincial Mexicano, celebrado en 1585, cuando se adoptaron las resoluciones del Concilio de Trento y el clero novohispano comenzó a propagar la existencia del purgatorio entre los devotos y a impulsar la realización de sufragios a favor de las almas en pena. Para afianzar la doctrina instituyó días específicos para recordar a los muertos, mandó pintar cuadros con escenas del purgatorio, propició la celebración de misas de difuntos y de remembranza y fundó cofradías de ánimas, término este último con el que se designaban las almas del purgatorio. Por ejemplo, en las cofradías de las ánimas de los conventos agustinos se celebraban los lunes misas cantadas para todos los difuntos y para la Virgen, y los sábados, para los vivos.<sup>15</sup>

El resultado de estos esfuerzos fue que en el siglo XVIII el purgatorio se tornó en una de las devociones más populares, a la vez que se convirtió en un lugar crucial dentro del imaginario del más allá. Su popularidad se debió al hecho de que se volvió el camino de salvación más socorrido, según se infiere por el gran número de fundaciones de capellanías de misas, la disposición cuantiosa de obras pías, la proliferación de las cofradías y terceras órdenes, y el gran número de afiliados que tenían, y la adquisición de bulas e indulgencias.

Las personas que se manifestaron en contra de la existencia del purgatorio fueron denunciadas como herejes ante la Inquisición. En el siglo XVIII, entre los procesados por este delito estuvieron el administrador de tabacos del pueblo de Zinacantepec, Juan Madrid de Quiñones, originario de Castilla, quien llegó a afirmar que en la Biblia sólo se mencionan el cielo y el infierno; el capitán de milicias Mariano Bonilla, quien negaba el poder salvífico de misas e indulgencias, y José Quintero, un mulato originario del pueblo de Tehuacán, quien afirmaba que el sitio no existía. Es probable que en

<sup>13</sup> Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 363.

<sup>14</sup> Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 1.

<sup>15</sup> Grijalva, *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín...*, p. 161.

casos como los anteriores se tratara de personas que practicaran el judaísmo o alguna religión protestante, o que tuvieran contacto con personas de dichos credos. También cabe la posibilidad de que la creencia en este lugar no hubiera penetrado en todas las capas sociales, debido a su incorporación tardía en el imaginario.<sup>16</sup>

Pero estas voces disidentes parecen haber sido minoría. Casi todos los novohispanos dieciochescos estaban convencidos de que pasarían por el purgatorio antes de llegar al cielo. Desde el siglo XVII, Juan de Palafox había sostenido que incluso algunos santos habían purgado allí penas ligeras y que esto no era en demérito suyo, sino que los exaltaba.<sup>17</sup>

Certeza de salvarse del purgatorio sólo la tenían los mártires y las personas que morían inmediatamente después de ser bautizadas, según lo había certificado el propio Santo Tribunal de la Inquisición en 1785: “Dos son solas las verdades que ha declarado la Iglesia en este punto. La primera que los que mueren inmediatamente después de haber recibido el bautismo van derechos al cielo. La segunda que los que dan la vida por Dios en el martirio logran la misma felicidad, sin entrar al purgatorio”.<sup>18</sup>

### Origen infernal del purgatorio

Los edictos conciliares y demás proclamaciones oficiales sobre el purgatorio sólo aluden al fuego purificador, pero no describen el lugar ni se refieren al tipo de vida que allí se llevaba, por lo que, una vez más, su construcción imaginaria quedó en manos de teólogos, religiosos y demás tratadistas, así como de los fieles.

Sus principales características derivan del lugar del cual fue originario: el infierno. De allí procede su ubicación subterránea y su naturaleza cavernosa, oscura y húmeda. Los monjes carmelitas, que vivían obsesionados con el purgatorio, por ejemplo, lo ubicaban “en las entrañas de la tierra, no lejos del centro y cerca del infierno. En el que no llega luz alguna de ninguna estrella... Dios dejó el calor [del fuego] pero quitó la luz para que permaneciese el purgatorio como tierra de tinieblas”.<sup>19</sup>

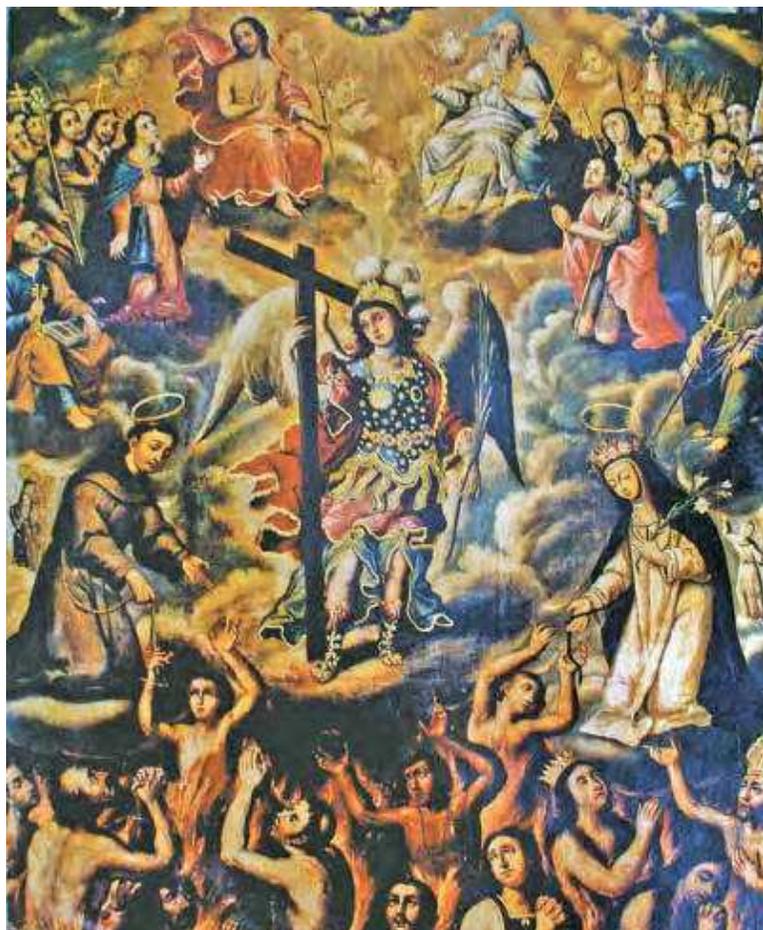
De la misma manera se explica que el fuego haya sido el principal elemento que lo definía. La mayoría de los tratadistas aceptó que los fuegos del infierno y del purgatorio provenían de la misma hoguera, pero muchos dieron a este último un significado nuevo: el de limpiar, purificar, blanquear y preparar las almas para su ingreso al cielo. Así, el fuego se convirtió en el símbolo del purgatorio, tal y como lo era del infierno, y aparece en todas las representaciones plásticas del mismo. El purgatorio asimismo preservó gran parte de la carga punitiva infernal, como detallaré más adelante (figs. 34, 35 y 36).

16 AGNM, *Inquisición*, vol. 1061, exp. 4, ff. 202-207.

17 Palafox, *Luz de los vivos...*, Introducción, s.p.

18 AGNM, *Inquisición*, vol. 1296, exp. 12, ff. 419v-420.

19 Marcela R. García Hernández, “Los carmelitas y el purgatorio. 1600-1750”, en Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (coords.), *Muerte y vida en el más allá. España y América. Siglos XVI al XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, p. 265.



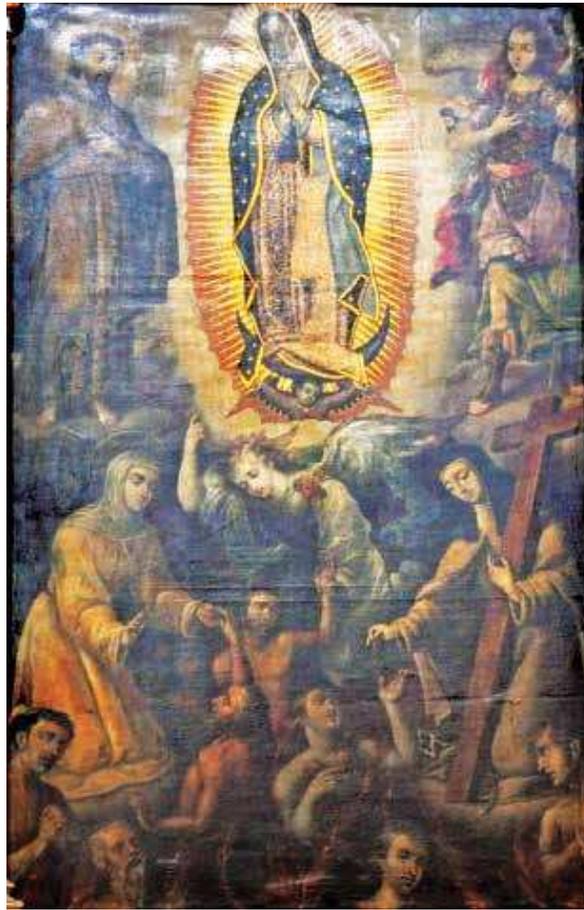
91 · Juan Correa, *Cuadro de ánimas del purgatorio*, Parroquia de Santa María Magdalena, Tepetlaoxtoc, Estado de México

Al perder el infierno su significado como mecanismo de control social, la pastoral del miedo se enfocó principalmente hacia el purgatorio, como quedó de manifiesto en muchos de los tratadistas. Un ejemplo es *Luz a los vivos y escarmiento en los muertos*, escrita por Juan de Palafox y Mendoza, a su regreso a España, donde relata numerosos casos de ánimas que purgaban diversas penas por haber cometido faltas en contra de virtudes como la humildad, la caridad, la honestidad, la prudencia, la castidad y la templanza. La descripción del estado en que se encontraban las ánimas y de las penas que sufrían tenía el propósito de provocar miedo entre los lectores. La intención pedagógica del libro fue resaltada por uno de los dictaminadores: “El fin y motivo que tuvo el señor obispo escribiendo este libro de *Luz a los vivos* (a todas luces grande) fue la reformación de las costumbres de los vivos y el socorro piadoso de vuestras penas lastimosas”.<sup>20</sup>

Al asumir gran parte de las características del infierno, así como la función social de reprimir conductas nocivas para la convivencia humana, el purgatorio se convirtió en una versión renovada del infierno, que tenía la ventaja sobre éste de ser un lugar temporal y un medio para llegar al cielo.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Palafox, *Luz a los vivos...*, dictamen de la obra, s.f.

<sup>21</sup> Méndez, *Crónica de la provincia de Santiago...*, p. 308.



92 · Anónimo, *Pintura de ánimas*, Templo franciscano, Huamantla, Tlaxcala

### El purgatorio como antesala del cielo

Gracias a este poder salvífico, a partir del Concilio de Trento, el purgatorio adquirió una nueva dimensión en el marco de la Contrarreforma, que paulatinamente lo alejó del infierno y lo acercó al cielo. Aunque este acercamiento al parecer no implicó una rectificación geográfica y se le siguió situando en las entrañas de la tierra, en adelante se le imaginó contiguo al cielo.

La manera de vincular el purgatorio con el cielo y de subrayar su importancia como lugar de salvación fue integrarlo al “cuerpo místico de Jesucristo”, junto a la iglesia militante de la tierra y la triunfante del cielo.<sup>22</sup> Ello implicó la solidaridad entre vivos, almas purgantes y bienaventurados, conocida como “comunidad de los santos”.<sup>23</sup>

En Nueva España, la idea de las tres iglesias y la devoción por las ánimas del purgatorio cobraron gran importancia a partir de la segunda mitad del siglo XVII.

<sup>22</sup> De este cuerpo espiritual estaba excluido el infierno.

<sup>23</sup> Minois, *Historia de los infiernos*, pp. 384-385.



93. Juan Correa, *Pintura de ánimas*, Sotocoro del Convento de San Francisco, Tepeji del Río, Hidalgo, (fragmento)

El purgatorio fue considerado entonces antesala del cielo y se fortaleció la creencia de que la Virgen y los santos descendían a él para apoyar y consolar a las almas. Las penas ya no se concibieron primordialmente como castigo sino como purificación.

La iconografía subrayó esta cercanía entre cielo y purgatorio. En uno de los muros del convento de San Nicolás Tolentino, de Actopan, se encuentra una de las representaciones más tempranas del purgatorio (fines del siglo XVI), donde se comunican el cielo y el purgatorio mediante escaleras, transitadas por ángeles. Las escaleras desaparecieron en posteriores representaciones, pero la proximidad física de ambos lugares se mantuvo. En algunas obras es tan acentuada, que los santos y la virgen María alcanzan con sus manos o con objetos salvíficos como rosarios y escapularios, a las ánimas de los penitentes, situadas a sus pies. En el *Cuadro de ánimas del purgatorio* de la parroquia de Santa María Magdalena, Tepetlaoxtoc, de Juan Correa, por ejemplo, san Francisco ofrece su cordón a un ánima, cuya cabeza está a la altura de sus pies, mientras santa Rosa de Lima hace lo mismo con la cinta de su hábito, y san Nicolás Tolentino da la mano a un alma purgante (fig. 91). En la *Pintura de ánimas*,

del templo franciscano de Huamantla, santa Teresa de Jesús y santa Cristina de Lieja ayudan a sacar ánimas del fuego (fig. 92). En la pintura *Comunión de los santos* de Totimehuacán, Puebla, san Francisco de Asís camina entre las ánimas, y san Nicolás pisa las llamas.<sup>24</sup> Finalmente, en la pintura sobre la comunión de los santos, del convento de Tecamachalco, Puebla, el pintor anónimo incluso colocó a las ánimas purgantes por encima de la tierra, para acercarlas al cielo (fig. 35).

### Ánimas del purgatorio

El purgatorio sólo era habitado por las almas en pena, las ánimas, y cuyo número se creía grande. José Manuel Sartorio hablaba de la “asombrosa multitud de hijos amados de la Iglesia” que allí estaban cautivos, dado que la mayoría de las personas debía pasar por allí antes de llegar al cielo y se creía que la estancia podía ser muy prolongada.<sup>25</sup>

La convicción de que necesariamente habría que pasar por el purgatorio antes de ir al cielo y que nadie, por más poderoso o piadoso que fuera estaba exento, era propagado por los distintos medios que estaban al alcance de la Iglesia. Un sermón dirigido a monjes carmelitas, quienes llevaban una vida de renuncia y ascetismo extremo, rezaba: “por santos que parezcan los hombres... apenas se encontrará uno tan perfecto que no tenga que purgar en este lugar”.<sup>26</sup> Palafox opinaba que para las almas era una gran honra llegar al purgatorio, porque significaba que ya estaban predestinadas para el cielo.<sup>27</sup> La iconografía se preocupó por difundir esta idea.<sup>28</sup>

Otro medio fueron las pinturas de ánimas de distintas edades, sexos, razas, ocupaciones y rangos sociales sufriendo entre llamas. Así, por ejemplo, aparecen almas purgantes con tiaras papales y mitras obispales en las pinturas de ánimas de Santa Cruz y San Dionisio Yauhquemecan (Tlaxcala), Tecamachalco (Puebla) y Tepetlaoxtoc (Estado de México); frailes tonsurados se ven en las pinturas de las parroquias de Tecámac y Cacalomacán (Estado de México), y en la obra *Patrocinio de la Virgen del Carmen*, de la Pinacoteca de la Profesa (ciudad de México); hombres y mujeres con coronas, alusivas a los altos cargos de gobierno, aparecen en las pinturas de *Ánimas*, de Juan Correa, en la catedral de México (Distrito Federal), en la parroquia de San Miguel Chapultepec (Estado de México) y en la iglesia de Santiago Apóstol, de Cuautlalpan (Distrito Federal). Una de las escasas representaciones de monjas con velo se encuentra en la pintura de ánimas de la iglesia de San Diego Metepec (Tlaxcala), donde aparece una con el velo negro de profesa. Indígenas se encuentran entre las pinturas de la iglesia de Santa Cruz (Tlaxcala) y la parroquia de Santa María Acuexcoma (Puebla). En esta última, asimismo, aparecen niños, igual que en las de

<sup>24</sup> Minois, *Historia de los infiernos*, p. 299.

<sup>25</sup> Sartorio, *La parte debida a las benditas almas...*, p. 15.

<sup>26</sup> García Hernández, “Los carmelitas y el purgatorio. 1600-1750...”, Para la vida de los carmelitas, véase Ramos Medina, *El Carmelo novohispano*, pp. 215-257.

<sup>27</sup> Palafox, *Luz a los vivos...*, Introducción, s.p.

<sup>28</sup> Estas diferencias fueron advertidas por Jaime Morera, en su libro *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*.

Juan Correa, en la catedral de México, y en la de la parroquia de Tuxpan (Michoacán), esta última de mano de Cristóbal de Villalpando<sup>29</sup> (figs. 8, 59, 36 y 34).

Una fuente sobre el aspecto que tenían las almas en el imaginario son los relatos de ánimas en pena que se aparecían a los vivos para pedirles sufragios, a los que me referiré más ampliamente en adelante. Según éstos, en su mayoría, las ánimas tenían el mismo aspecto y la misma vestimenta que habían tenido en vida. Por ejemplo, fray Sebastián de Jesús María se apareció al prior de su convento con hábito carmelita;<sup>30</sup> y la madre Isabel de la Cruz, a la monja carmelita María de San Nicolás como concepcionista, el primer hábito que había usado antes de adoptar el de carmelita descalza.<sup>31</sup>

Algunas ánimas llegaban desfiguradas por el fuego, con el cabello y la ropa quemados. Una mesonera se apareció “muy horrible y espantosa, hecha una ascua de fuego”, y un hombre “estaba tan horrible y lleno de fuego”, que la religiosa a quien se apareció “quedó casi sin sentido”.<sup>32</sup>

De acuerdo con la idea de que las almas purgantes estaban manchadas por el pecado, algunos sostenían que las impurezas se reflejaban en su aspecto. Juan de Palafox se refiere a una religiosa vestida con andrajos y con la cara ceniza. Al preguntarle la monja a la que se apareció por qué se presentaba de esa forma, contestó que era su castigo porque en vida había cuidado mucho de su rostro y su cuerpo y descuidado su alma. Otra ánima en pena se presentó con la nariz negra, por haber sido afecta a los buenos olores y haberse deleitado con ellos.<sup>33</sup>

Catarina de San Juan tuvo visiones de almas que cambiaban de aspecto: en el momento de abandonar el cuerpo eran hermosas y resplandecientes, pero al llegar al purgatorio se volvían “tristes y afligidas”; posteriormente, al entrar al cielo, recuperaban su lozanía y belleza y se tornaban “más puras que el oro, más lucidas que el sol, más cristalinas que el agua y más blancas que la nieve”.<sup>34</sup> Otras veces las vio transformadas, según los pecados que habían cometido: a los lascivos, como manadas de puercos; a los avaros, en forma de mulas sedientas; a los blasfemos, con frenos en las bocas, y a los salteadores, como culebras dentro de cuevas.<sup>35</sup> Un fraile carmelita se apareció como mastín feroz y, ante el asombro de su correligionario, dijo: “Esta figura en que vengo es muestra del oficio que tenía, mas como no ladré

29 Morera, *Pinturas coloniales*, véase el *Catálogo de pinturas...*, pp. 179- 321.

30 Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, p. 165.

31 La monja había pertenecido al convento de Jesús María de la ciudad de México y posteriormente fue fundadora del convento de carmelitas descalzas de la misma ciudad. Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental...*, p. 255.

32 Palafox, *Luz a los vivos...*, pp. 14 y 95.

33 *Ibidem*, pp. 278 y 299.

34 Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 1, ff. 23 y 23 v.

35 *Ibidem*, vol. 3, f. 63 v.

contra los vicios como deben hacer los buenos predicadores, mas antes busqué mi aplauso, padezco ahora intolerables penas en un duro purgatorio”.<sup>36</sup>

Se creía que a medida que se purificaban las almas blanqueaban su apariencia y se volvían más luminosas. La mencionada Catarina de San Juan vio a un grupo de ellas saliendo de unas “barrancas y profundidades” rumbo al cielo, vestidas “unas de blanco, otras de colorado y otras de sayal”. En otra ocasión, vio unas almas muy blancas y hermosas, pero tenían los ojos cerrados, “como quienes estaban privadas por entonces de la visión clara de Dios”.<sup>37</sup>

Aunque los ángeles no moraban en el purgatorio, tenían una presencia importante dentro de él, ya que se encargaban de liberar a las almas al término de la condena, así como de consolarlas.

### Penas del purgatorio

En atención a su origen, el purgatorio conservó las penas propias del infierno profundo: la de daño, o sea la ausencia de Dios, y las penas de sentido, que eran corporales. Aunque estas últimas se limitaban a las que infringía el fuego, algunos tratadistas opinaban que el dolor y el sufrimiento que producían eran equiparables en ambos casos.<sup>38</sup> El presbítero José Manuel Sartorio sostenía en un sermón leído en el Sagrario de la ciudad de México, que la suma de todos los padecimientos de los hombres en la tierra era inferior a lo que se sufría en el purgatorio.<sup>39</sup> Santo Tomás de Aquino sostenía que la única diferencia entre los dos lugares era que las penas del infierno eran eternas, mientras que las del purgatorio, temporales.<sup>40</sup>

La mayoría de los tratadistas del purgatorio tuvieron la misma dificultad que los del infierno para comprender y describir la pena de daño, y por lo tanto sólo se refieren someramente a ella. Palafox sostenía que afectaba a las almas porque ellas “aman a Dios perfectísimamente y desean verle con tanta ansia”.<sup>41</sup>

Por el contrario, las penas de sentido fueron descritas ampliamente. Eran aplicadas por el fuego que quemaba, ennegrecía y chamuscaba a las ánimas. Palafox compara los “tormentos terribles de aquel fuego” con el procedimiento utilizado en los ingenios para producir azúcar blanca refinada: la molienda de la caña, hervido del jugo, la purga y el secado de los panes de azúcar. Se preguntaba “¿si de esta manera se blanquea y endulza lo que ha de comer el hombre, como se endulzará y blanqueará lo que se ha de poner en la eterna mesa de Dios?”<sup>42</sup>

36 Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, p. 164.

37 Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 3, ff. 63v-64v.

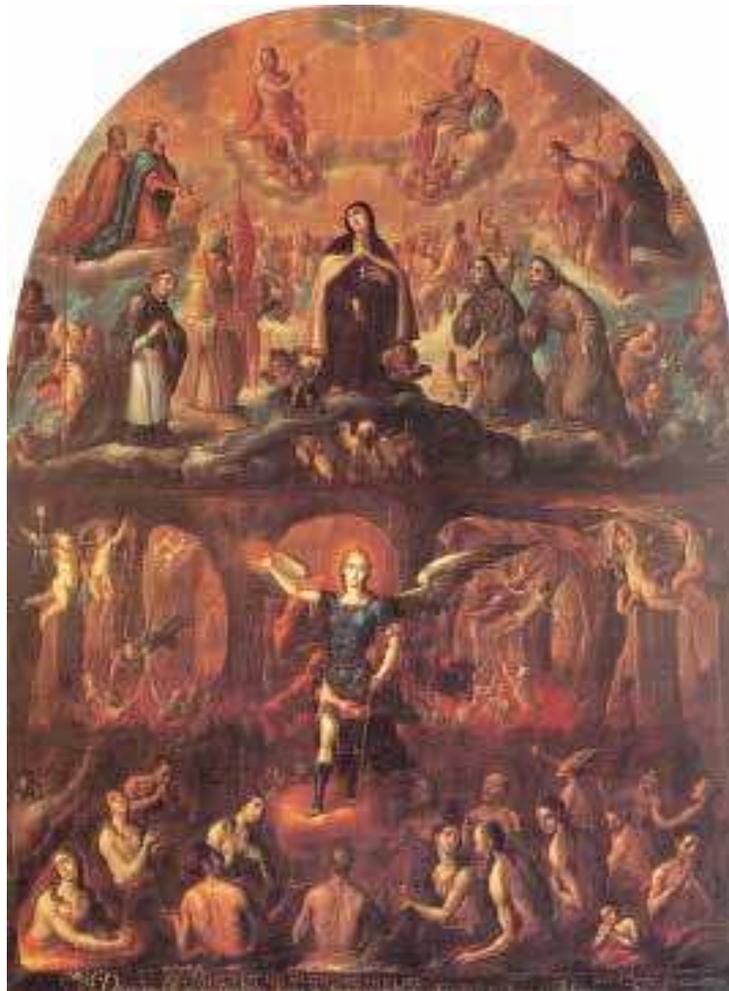
38 Carlos Bermúdez de Castro, *Motivo heroico que eleva la utilísima devoción a las benditas almas del purgatorio*, México, Herederos de la viuda de Miguel de Ribera, s. f.

39 Sartorio, *La parte debida a las benditas almas...*, ff. 15-16.

40 Morera, *Pinturas coloniales anónimas del purgatorio*, pp. 29-30.

41 Opinión de uno de los dictaminadores de la obra de Palafox, *Luz a los vivos...*, s. p.

42 Palafox, *Luz a los vivos...*, pp. 107-108 y 218-219.



94 · Cristóbal de Villalpando, *Pintura de ánimas*, Parroquia de Tuxpan, Michoacán

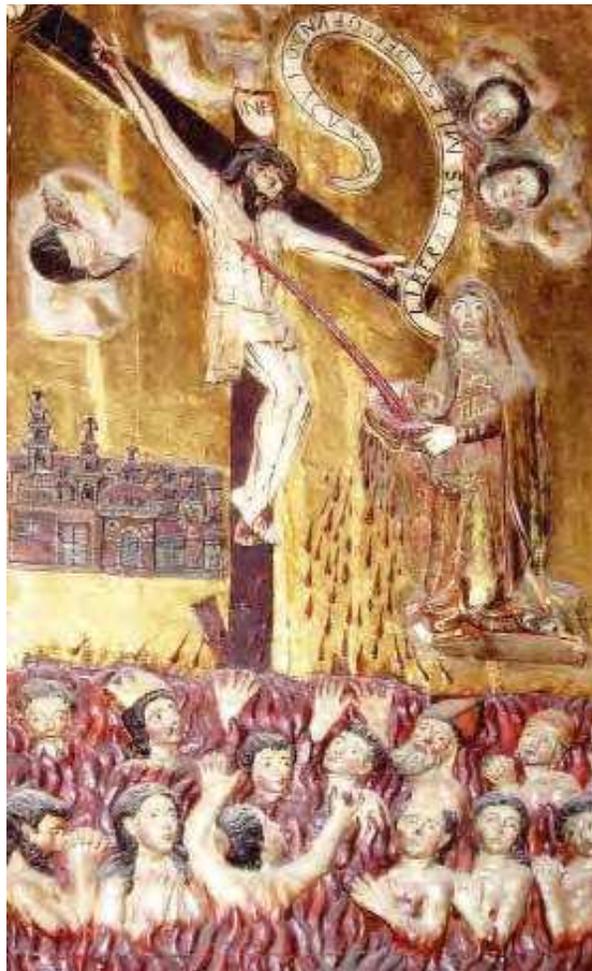
Como era limitado lo que podía decirse sobre la acción punitiva del fuego, fue frecuente que los tratadistas se explayaran mediante su comparación con diversas penas terrenales. En el poema “Recuerdo quinto del purgatorio”, Francisco Xavier Lozano afirma que las penas ocasionadas por los cilicios y disciplinas que utilizaban los religiosos para hacer penitencias eran muy inferiores a la acción del fuego:

Tantas disciplinas, tantos  
ayunos, cruces, cilicios,  
no igualan a los suplicios  
con que aflige un alma sola  
el fuego que la acrisola  
de la escoria de sus vicios.<sup>43</sup>

<sup>43</sup> Francisco Xavier Lozano, *Verdades eternas, confirmadas con la sagrada escritura, y expuestas en décimas castellanas para conservarlas fácilmente en la memoria*, México, Oficina de los herederos del licenciado D. Joseph de Jáuregui, 1794, pp. 1-2.

La idea de que el fuego era el principal agente que provocaba las penas en el purgatorio fue suscrita por la plástica, que lo utilizó siempre para caracterizar al lugar (figs. 94 y 95).

Los monjes carmelitas se refieren a las adversidades del entorno del purgatorio: “negro es todo allí, domina la noche, reluce el aire con relámpagos... se conmueve la tierra con temblores espantosos... y con gemidos incansables... El peso del humo obliga a las almas... a derramar lágrimas perennes”. Asimismo, describieron las malas condiciones de vida de las almas, sujetas a “una terrible vigilia... no tienen cama ni lecho” ni “más descargo que sus gemidos”, ni “más claridad que las tinieblas”. Para hacer más impactante la descripción, reiteraban que eso sólo era “una pequeña gota de aquel amargo cáliz que a toda hora están bebiendo en el purgatorio estas benditas almas, ellas, como es notorio, se están quemando en el fuego... un fuego tan cautivo... incansable... eficaz y poderoso”.<sup>44</sup>



95 · Anónimo, *Relieve con ánimas del purgatorio*, Museo Nacional de las Intervenciones, México, D.F.

<sup>44</sup> García Hernández, “Los carmelitas y el purgatorio...”, pp. 264-267.

El monje carmelita Joseph Boneta ideó penas provocadas por elementos de la naturaleza, que se sumaban a las provocadas por el fuego. Sostuvo que el aire causaba torbellinos, rayos y pestilencias; el agua, tormentas e inundaciones fatales, y la tierra se abría para tragar a las almas “hasta que arrojen las entrañas y las recobren para volver a vomitarlas”. Hablaba de cimas altas, donde las almas caían “por muchas horas”; de la “lobreguez funesta” y mucha humedad que había en el suelo, y de animales feroces y ponzoñosos que mordían, picaban, ahorcaban y despedazaban a las ánimas.<sup>45</sup> Opinaba, además, que estas penas eran “mayores que las padecidas por todos los mártires conjuntamente desde el principio hasta el fin del mundo, los dolores de parto de las mujeres, las extorsiones que han sufrido los cautivos [y] las agonías de los moribundos”.<sup>46</sup>

Algunos creyeron en la existencia de penas diferenciadas según las culpas de cada alma. Palafox sostenía que las penas se experimentan en las partes del cuerpo relacionadas con las culpas. Así, el murmurador padecía en la lengua, el homicida en el brazo y el lascivo en los órganos sexuales.<sup>47</sup> La monja carmelita poblana Isabel María de la Encarnación, quien no debe confundirse con la célebre Isabel de la Encarnación, tuvo que padecer su purgatorio en unos montes solitarios y desiertos, para purificarse de la satisfacción que le habían dado los reconocimientos recibidos en vida.<sup>48</sup>

Como sucedió en el caso del infierno, los tratadistas insistieron en que las penas no eran comparables con las terrenales. Según los carmelitas, “todos los suplicios de los mártires” y lo “que padeció Jesucristo en la pasión” era menor. Invitaban a los fieles a imaginarse los padecimientos de un hombre puesto en “un calabozo subterráneo, por espacio de cien años”, que “lo crucifican cada día”, que “aplican a su cuerpo plantas de hierro encendidas”, que lo revolcaran “desnudo sobre piedras”, y que lo rodaran “del fuego al hielo y del hielo al fuego”.<sup>49</sup> Joseph María Genovese llega al extremo de afirmar que, en comparación, los tormentos terrenales eran un “jardín ameno y de recreación”.<sup>50</sup>

La mayoría de los comentaristas coinciden en que las penas del purgatorio las aplicaba Dios; sin embargo, algunos creían que podían estar a cargo de los demonios. Según Palafox, cuando las almas eran “deudoras de atrocísimas penas, por atrocísimas culpas”, Dios las castigaba y purificaba por mano de los “demonios a quienes obedecieron o de quien fueron vencidas en la vida”.<sup>51</sup> El carmelita Agustín de la Madre de Dios relata que Bernarda de San Juan vio a su padre penando entre llamas, “atado en una rueda muy grande de navajas que lo despedazaban y [le] daban gran tormento, la cual muchos demonios traían [giraban] muy aprisa”.<sup>52</sup>

45 Boneta, *Gritos del purgatorio...*, pp. 24-28.

46 *Ibidem*, pp. 2-3.

47 *Ibidem*, pp. 221 y 264.

48 Gómez de la Parra, *Fundación y primer siglo...*, p. 255.

49 García Hernández, “Los carmelitas y el purgatorio...”, pp. 264-267.

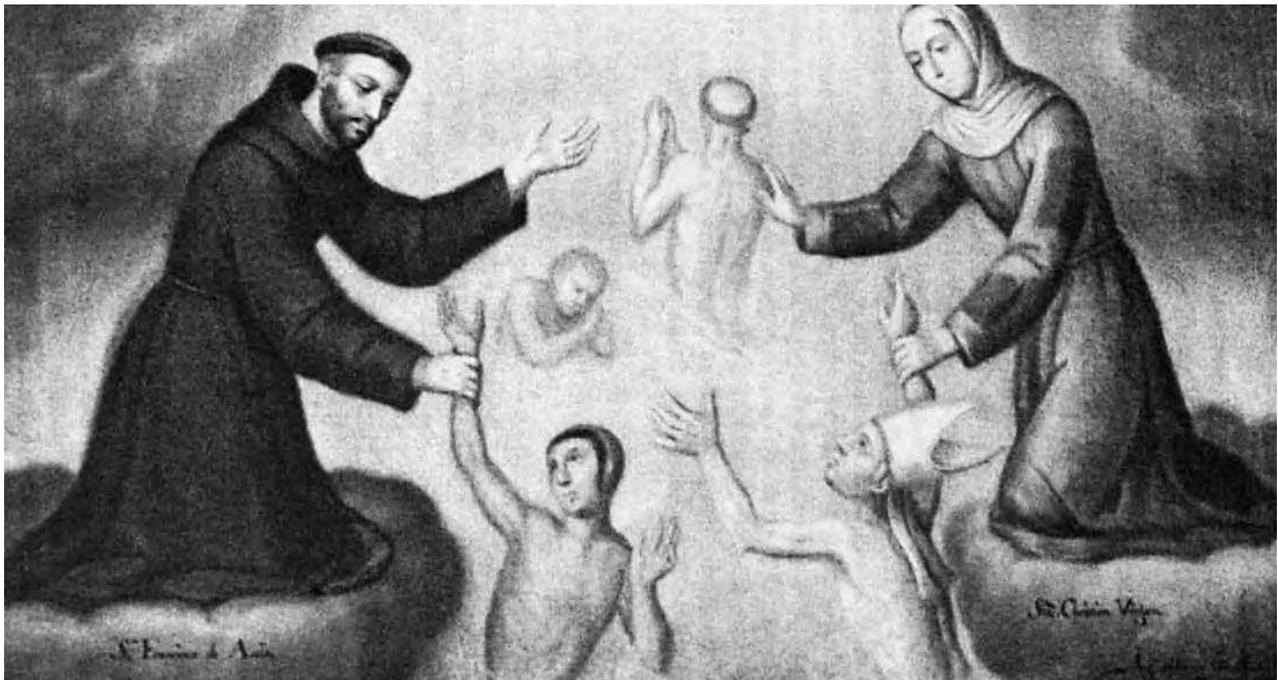
50 Joseph María Genovese, *Tesoro escondido que hallará quien hiciere donación de todas sus obras buenas a las benditas almas del purgatorio*, Puebla, Real Seminario Palafoxiano, 1793, p. 10.

51 Palafox, *Luz a los vivos...*, s. n.

52 Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, p. 400.

Si bien las penas del purgatorio no eran eternas, se creía que podían ser muy prolongadas. Alonso Ramos calculaba que había almas que permanecían 10 años en ese lugar antes de ser liberadas; otras, 20, 60 y hasta 300 años.<sup>53</sup> Isabel de la Encarnación se encontró en el purgatorio con las ánimas de dos religiosos que pedían su ayuda por estar sentenciadas, la primera a 30 años y la segunda a 100, por el “pecado de la sensualidad”.<sup>54</sup> Los obispos poblanos Diego de Romano y Govea y Alonso de la Mota y Escobar, fallecidos en 1606 y 1625, llevaban respectivamente 25 y 7 años penando cuando se aparecieron a las monjas carmelitas de Puebla. Al carmelita fray Cristóbal se le apareció un miembro de su convento sentenciado a 40 años, de los cuales ya llevaba absueltos 35.<sup>55</sup> Palafox menciona a un caballero que llevaba 60 años purgando sus penas y afirma que correspondían a 60 000 años de penas terrenales, si se consideraba el padecimiento que implicaba.<sup>56</sup>

Por otra parte, mediante las indulgencias se prometía la reducción de cientos de miles de años, lo que implicaba la posibilidad de que las almas pudieran estar detenidas por tiempos semejantes. Los miembros de la cofradía de la Cinta de San Agustín obtenían indulgencias por más de 100 000 años si asistían, al menos, a la mitad de las festividades que organizaba.<sup>57</sup>



96 · Anónimo, *Pintura de ánimas del purgatorio*, Parroquia de la Santa Cruz, Tecámac, Estado de México

53 Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 3, p. 64 y vol. 1, p. 19.

54 Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, p. 329.

55 *Ibidem*, p. 210.

56 Palafox, *Luz a los vivos...*, p. 264.

57 Pescador, *De bautizados a fieles difuntos...*, p. 325.



97 · Anónimo, *Pintura de ánimas*, Parroquia de San Matías, Pinos, Zacatecas (fragmento)

También se creía que había almas que lograban salvarse rápidamente, como fue el caso del hijo de Joseph de Piedra, que sólo permaneció 24 horas penando, según una visión que tuvo una monja del convento de San Bernardo.<sup>58</sup>

A las ánimas que estaban desamparadas por carecer de allegados que hicieran sufragios por ellas se les conocía como “ánimas solas”. La Iglesia promovió su culto y estimuló la realización de sufragios en su nombre. Pintores como Juan Correa y Cristóbal de Villalpando las incluyeron en sus obras, con el fin de despertar la piedad de los fieles e incitarlos a ofrecer sufragios por ellas; el primero lo hizo en la pintura de ánimas del convento franciscano de Tepeji del Río, y el segundo en la iglesia del Exconvento Franciscano de Tuxpan, Michoacán (figs. 93 y 94).

Debido a la severidad de sus penas y a la imposibilidad para las almas de abandonar el lugar, el purgatorio también se consideró una “cárcel”, y las ánimas, “prisioneras”.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> AGNM, *Inquisición*, vol. 834, exp. 5, ff. 242-244.

<sup>59</sup> Genovese, *Tesoro escondido...*, p. 400.

Un sacerdote anónimo del arzobispado de México, autor de un pequeño texto sobre el purgatorio, usa los términos “cárcel del purgatorio” y “prisioneras de la divina justicia”;<sup>60</sup> la monja mística Sebastiana de las Vírgenes solía pedir a Dios que “salgan de la cárcel del purgatorio las benditas almas que ahí están presas”,<sup>61</sup> y fray Agustín de la Madre de Dios nombra cárceles por igual al infierno y al purgatorio.<sup>62</sup> Los monjes carmelitas afirmaban que los difuntos que habían pecado en vida eran “deudores de la justicia divina y por consiguiente reos, si no de eterna muerte, a lo menos ajusticiados en aquella cárcel del purgatorio en donde sus tormentos son terribles, sus llamas vivaces y el calabozo oscuro y tenebroso”.<sup>63</sup> Ánimas purgantes esposadas y encadenadas aparecen, por ejemplo, en la pintura *Virgen del Carmen sacando ánimas del purgatorio*, del Museo Regional de Guadalupe, Zacatecas, firmada por “Cháves” (fig. 57).

Aunque algunos autores se refieren a los gemidos, gritos y aullidos mediante los cuales las ánimas expresaban su sufrimiento,<sup>64</sup> la mayoría sostiene que toleraban sus penas con paciencia y resignación, porque sabían que ya estaban glorificadas y se encontraban a un paso del paraíso. Palafox habla de que toleraban los tormentos “sin impaciencia y con resignación”, y creía que esto se debía a que estaban “limpias de culpas” y se sentían apoyadas por los ángeles.<sup>65</sup> Muy difundida estaba la idea de que estos últimos ingresaban al purgatorio para consolar y confortar a las ánimas. Particularmente los de la guarda acompañaban a sus protegidos.<sup>66</sup> La beata Mariana de Santiago, procesada por la Inquisición por falsa mística, dijo que en el purgatorio había visto “a las ánimas muy consoladas con sus ángeles, que andaban de arriba abajo”.<sup>67</sup> La iconografía subrayó el aspecto esperanzador del purgatorio. En la citada pintura de ánimas de la parroquia de Santa Cruz, Tlaxcala, un ángel, situado a la derecha del lienzo, coloca su mano protectora sobre la cabeza de un ánima masculina (fig. 8).

También los santos asistían a las almas y las consolaban. Su cercanía puede observarse en pinturas como la de la parroquia de Santa Cruz de Tecámac, Estado de México, donde san Francisco de Asís toma del brazo a un indio con guedejas y santa Cristina de Lieja a un obispo, mientras tiene la otra mano apoyada en el hombro de un monje tonsurado. No creo que esta pintura haya inspirado indiferencia entre los fieles, como afirma Jaime Morera, sino confianza en la capacidad redentora del purgatorio<sup>68</sup> (fig. 96).

60 Sacerdote del arzobispado de México, *Breve explicación de los bienes...*

61 Espejo, *En religiosos incendios...*, p. 216.

62 Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, pp. 111-115.

63 García Hernández, “Los carmelitas y el purgatorio”... pp. 264-267.

64 Boneta, *Gritos del purgatorio...*, prólogo, s.p.

65 Palafox, *Luz a los vivos...*, p. 107.

66 AGNM, *Inquisición*, vol. 356, exp. 11, f. 138, y Palafox, *Luz a los vivos...*, p. 267.

67 *Ibidem*, vol. 356, exp. 11, f. 138.

68 Morera, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*, p. 280.

El apoyo solidario que las ánimas obtenían de los fieles militantes de la tierra a través de sufragios las gratificaba. Incluso había místicos que se adentraban en el purgatorio para consolar y sacar almas. Un caso extraño fue el de un niño visto por Isabel de la Encarnación en el purgatorio, quien acompañaba y reconfortaba a un ánima.<sup>69</sup>

La conciencia de la salvación y de la pronta visión de Dios era un gran consuelo, como se expresa en la cartela que acompaña la pintura de un obispo en pena, perteneciente al convento de Zinacantepec: “La esperanza de gozar a Dios puede, en tal tormento, dar alivio a su pesar”.<sup>70</sup> Palafox afirma que las ánimas, pese los intensos dolores que sufrían, estaban “contentas y conformes” con ellos y los padecían “con amor” y “santa resignación”.<sup>71</sup> Incluso el padre de Bernarda de San Juan, al que me referí en párrafos anteriores, que estaba atado a una rueda con navajas, además de soportar el fuego, no estaba triste ni desesperado, “mas antes muy dilatado y con notable consuelo”.<sup>72</sup>

En la pintura, las ánimas generalmente aparecen con rostros de resignación, arrepentimiento y tristeza, y no demuestran el terror ni la desesperación de los condenados al infierno. Es común verlos con los ojos dirigidos al cielo, pidiendo misericordia e implorando a Dios para obtener su liberación (figs. 98 y 99).

### Intercesores a favor de la liberación de las ánimas

Se creía que una vez en el purgatorio, las ánimas estaban impedidas para luchar por sí mismas por su liberación; en palabras de Palafox, “no pueden hacer cosas de propio merecimiento, ni alcanzar por sus ruegos cosa para sí”.<sup>73</sup> Su emancipación estaba enteramente en manos de Dios, pero se creía que en ella podían influir la Virgen y los santos desde el cielo, como intermediarios, y los hombres de la tierra mediante sufragios.

La virgen María era considerada la mediadora por excelencia, y como tal se le menciona en numerosos testamentos, además de que fue la patrona predilecta de las cofradías.<sup>74</sup> Una advocación mariana a la que se concedió un gran poder salvífico fue la del Carmen. Según la tradición, en 1251, el irlandés san Simón Stock tuvo una visión en la cual ella le dio un escapulario o lienzo de tela café con una apertura al centro para meter la cabeza, y se comprometió con él a proteger a aquellos que lo usaran, guardándolos del fuego del infierno y liberando sus ánimas del purgatorio, el sábado posterior a su muerte.<sup>75</sup> Dicha prenda de vestir se simplificó al reducir la tela a un pedazo de unos cuantos centímetros que los fieles portaban en un cordón, alrededor del cuello.<sup>76</sup>

69 Doris Bieñko de Peralta, “Las visiones del más allá y la intermediación simbólica de las monjas novohispanas en el siglo XVII”, en Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (coords.), *Muerte y vida en el más allá*, p. 212.

70 Morera, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*, p. 318.

71 Palafox, *Luz a los vivos...*, introducción, s.p.

72 Madre de Dios, *Tesoro escondido...* p. 400.

73 Palafox, *Luz a los vivos...*, introducción, s.p.

74 Bazarte y García Ayuardo, *Los costos de la salvación...*, p. 70. AGNM, *Bienes Nacionales*, vol. 933, exp. 1; vol. 962, exp. 15, y vol. 1356, exp. 19.

75 Morera, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio...*, p. 167.

76 Ramos Medina, *El Carmelo novohispano...*, p. 262



98 · Cristóbal de Villalpando, *Pintura de ánimas con santo Domingo de Guzmán, la virgen del Carmen y san Francisco de Asís*, Parroquia de San Bernardino de Siena, Xochimilco, D.F.

Los carmelitas se refieren en sus crónicas a numerosos milagros realizados mediante el escapulario. José de Villerías y Roelas relata la historia de un capitán “de mala vida” que se fue al cielo al sábado siguiente de su ingreso al purgatorio, gracias a que, poco antes de morir, un capellán lo había convencido de usar el escapulario. Como testimonio del milagro, al capellán se le formó una llaga en la mano, que sólo sanó después de que dijera misa.<sup>77</sup> Agustín de la Madre de Dios se refiere a los esposos María de Cabañas y Gaspar de Aguilar, que eran devotos de la virgen del Carmen. En 1637 murió la mujer pero resucitó de inmediato, gracias a que tenía colgado el escapulario. El marido propagó lo sucedido a grandes voces y, en agradecimiento, la mujer portó el hábito del Carmen por el resto de sus días.<sup>78</sup>

<sup>77</sup> José de Villerías y Roelas, *Escudo triunfante de el Carmelo su santo escapulario, con que María Santísima defiende a los que devotamente le visten de todos los peligros en esta vida y, en la otra, del fuego del purgatorio. Sus milagros triunfos / escritos, por el R.P.F. Gabriel Serrada y convertidos en octavas por Joseph de Villerías Roelas, sacados a luz para la piadosa devoción de los ciudadanos de esta corte de México*, México, Imprenta de don Joseph Bernardo de Hogal, 1728, ff. 20-21.

<sup>78</sup> Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, pp. 405 y 406.

En dos pinturas de ánimas realizadas por un pintor desconocido que firmó como “Cháves” y por Cristóbal de Villalpando, la primera en el Museo Regional de Guadalupe, en Zacatecas, y la segunda en la parroquia de San Bernardino de Siena, en Xochimilco (Distrito Federal), se repiten prodigios parecidos (figs. 57 y 98).

Los dominicos conferían poderes parecidos a la virgen del Rosario y al rosario. Según la leyenda, esta Virgen se había aparecido a santo Domingo y le había entregado una “corona de rosas”, el rosario que él utilizaba para liberar almas.



99 · Miguel Cabrera, *Ánimas del purgatorio*, Templo de San Francisco Javier, Tepetzotlán, Estado de México (fragmento)

A partir del siglo XVIII cobró importancia la virgen de Guadalupe como intermediaria, tanto en los textos como en la plástica. En la pintura anónima del convento franciscano de Huamantla, Tlaxcala, aparece en la parte superior con san Francisco de Asís y el arcángel Miguel, y en la inferior se ven algunas ánimas penando en el fuego, asistidas por las santas Teresa de Jesús y Cristina de Lieja. En *Intercesión de la virgen de Guadalupe por un alma y Cristo la redime*, Cristo crucificado recibe un alma, conducida hacia él por un ángel. El Demonio y la virgen de Guadalupe, situados en un segundo plano, simbolizan las fuerzas del bien y del mal durante el juicio divino (figs. 92 y 3).

También los santos fueron considerados intermediarios poderosos, dada su cercanía con Dios. A eso se debe que hayan sido patronos de muchas cofradías e iglesias. A algunos, como san Francisco de Asís y santo Domingo de Guzmán, fundadores de los franciscanos y los dominicos, se les atribuyeron facultades especiales para liberar las almas. El primero se valía para ello de su cordón, y el segundo del rosario. Gómez de la Parra narra que en determinada ocasión san Francisco bajó del cielo en forma de estrella grande y resplandeciente y llegó al purgatorio donde las almas buscaron su cobijo. Al salir llevó consigo a muchas de ellas, especialmente a las que eran devotas de su orden. Estos santos aparecen, por ejemplo, en las pinturas de ánimas de la parroquia de Totimehuacán, Puebla, y en la parroquia de San Bernardino de Siena, Xochimilco.<sup>79</sup> Como he señalado, la plástica subrayó la función intermediadora de la Virgen y los santos mediante gestos de apoyo y solidaridad. Las ánimas suelen aparecer mirando hacia el cielo, con las manos levantadas, implorando ayuda para obtener su liberación (fig. 98).

Otros santos venerados como intercesores fueron los miembros de la sagrada familia: san José, santa Ana y san Joaquín; las santas Cristina de Lieja y Gertrudis de Helfta, por haber dedicado sus vidas a liberar almas, y san Nicolás Tolentino por ser considerado protector de las ánimas, por la orden de los agustinos. Con el mismo propósito se invocaba a san Pedro, san Anselmo, san Antonio de Padua, san Basilio el Grande, san Beda el Venerable, santa Brígida de Suecia, san Buenaventura, san Cayetano de Thiene, san Cirilo de Jerusalén, san Gregorio Magno, san Gregorio de Tours, san Gregorio Nacianceno, san Hilario, san Jerónimo, san Juan Crisóstomo, san Juan Damasceno, san Lucas, san Mateo, san Patricio, san Pablo, santo Tomás de Aquino y san Vicente Ferrer.<sup>80</sup> Además de los ya mencionados objetos salvíficos —el cordón de los franciscanos, la cinta de los agustinos y el rosario de los dominicos—, las cofradías fomentaron el uso de estampas de los santos patronos y otorgaron a sus miembros patentes, en las que daban cuenta de las indulgencias que ofrecían a sus afiliados.<sup>81</sup>

Un elemento con gran capacidad redentora fue la sangre de Cristo derramada durante la pasión, la única capaz de apagar las llamas del purgatorio. La monja Sebastiana de las Vírgenes refiere una escena en la que se le apareció Jesús en el Huerto y le esclareció la importancia que su sangre había tenido para redimirla a ella, así como a todo el género humano. “¡Ay alma lo que me costaste en estas penas! En estas tan grandes agonías de muerte que ahí padecí te tenía presente y te estaba amando y por tu amor padecía, porque tú fueras redimida con el infinito precio de mi sangre, y estaba mi amor deseando tu salvación y que eternamente me besaras en mi gloria”.<sup>82</sup>

79 Gómez de la Parra, *Fundación y primer siglo...*, pp. 448-449.

80 Morera, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*, pp. 100 y 168-171.

81 El papado concedía gracias, indulgencias y privilegios a las cofradías. Pescador, *De bautizados a fieles difuntos...*, p. 299.

82 Espejo, *En religiosos incendios...*, p. 230.

En numerosas representaciones aparecen hilos de sangre que salen de los costados de Jesucristo y apagan las llamas del purgatorio. Ejemplos son la pintura *Ánimas del purgatorio*, de Miguel Cabrera, en el templo de San Francisco Javier de Tepotzotlán, Estado de México, y el *Relieve con ánimas del purgatorio*, perteneciente al Museo Nacional de las Intervenciones, en Coyoacán, Distrito Federal (figs. 99 y 95).

## SVMARIO DE LAS INDVLGENCIAS.

y Gracias concedidas, de que gozan todos los Costrades, y Costradas de la Piadosa, y devota Congregacion, y Costradia de las Benditas ANIMAS del Purgatorio, debajo del Patrocinio de MARIA Santissima Nuestra Señora, y su querido Esposo Señor San JOSEPH, fundada en el Altar del Señor SAN BARTHOLOME, de esta Santa Metropolitana Iglesia, y confirmada por la Santidad de Sixto Quinto, Pontífice Romano, por su Bula Apostolica, expedida en Roma en San Pedro, el dia primero de Junio, de mil quinientos y ochenta y nueve, el año quinto de su Pontificado; y revalidada su Confirmacion, por la Santidad de Clemente Dezimo por su Breve Apostolico, expedido en Roma en Santa Maria la Mayor, el dia veinte y nueve de Octubre, de mil seiscientos y setenta, primero de su Pontificado, Y de otras Gracias concedidas por Nuestro muy Santo Padre Clemente Papa Undezimo: así en favor de las Animas de los Costrades, y Costradas Difuntos, como de las de todos los fieles de Christo, de uno, y otro sexo.



## Los sufragios como medio para contribuir a la liberación de las ánimas

Otra vía de salvación para las ánimas purgantes planteada por la Iglesia tenía un carácter más mundano. Se trataba de los sufragios ofrecidos por los vivos —celebración de misas, realización de rezos y penitencias, ejecución de obras buenas, donación de dinero u otros bienes a instituciones eclesiásticas o de beneficencia y adquisición de indulgencias— a favor de las ánimas de los muertos que se presumían en el purgatorio y mediante los cuales se podía redimir toda o una parte de la pena que debían sufrir las almas... Los sufragios, que también podían realizarse a favor de la propia alma, con miras al futuro, se convirtieron, a partir de la segunda mitad del siglo XVII, en uno de los principales ejes de la vida religiosa del mundo católico.

Los sufragios comprendían una variedad de acciones en beneficio de instituciones eclesiásticas o de personas necesitadas. Entre los sufragios destacaban las misas debido al poder redentor que se les atribuía: “el sacrificio de la misa es el sacrificio de toda la Iglesia... la iglesia militante se une a Jesucristo, su cabeza, y a la iglesia triunfante, y ambas imploran la misericordia de Dios por Jesucristo, para la iglesia paciente”.<sup>83</sup> Mandar decir misas a favor del alma de los allegados o de la propia, con miras al futuro, se convirtió así en una costumbre generalizada en el mundo católico. Otros sufragios fueron las donaciones de dinero y de bienes inmuebles y muebles para las instituciones eclesiásticas; la fundación de hospitales, de centros educativos y de instituciones de beneficencia. Asimismo, había sufragios de carácter más espiritual como las oraciones y las penitencias. Estos últimos eran realizados por personas que no tenían recursos económicos para fundar misas y realizar donaciones, como las monjas.

En Nueva España, la creencia en el poder redentor de las misas fue general. Las personas con gran poder adquisitivo fundaban capellanías de misas para sus almas y las de sus allegados, y mandaban decir misas de difuntos. Como se creía que a mayor número de misas crecía la probabilidad de salvación, se llegó a exageraciones como la del acaudalado minero Francisco Fagoaga Irigoyen, que dispuso la celebración de cinco mil por su alma e igual número por la de su esposa, Josefa de Arrozqueta, así como mil por el alma de sus familiares difuntos. Además fundó dos capellanías de misas.<sup>84</sup>

La fundación de capellanías garantizaba la celebración de misas por el alma del fundador durante periodos prolongados. Se establecían mediante un contrato en el que se especificaba el número de misas, días y lugares donde debían celebrarse, las condiciones requeridas para los aspirantes a ocupar la capellanía y el monto con que se dotaba. Una vez que se nombraba al capellán titular de la capellanía, se comprometía a decirlas personalmente o mandarlas decir por otro sacerdote. Como recompensa recibía una renta, correspondiente a cinco por ciento anual del monto de la capellanía. A la muerte del capellán se nombraba un sucesor. Las capellanías

<sup>83</sup> Pouget, *Instrucciones generales en la forma de catecismo...*, pp. 57-59.

<sup>84</sup> Pescador, *De bautizados a fieles difuntos...*, p. 293.

estaban diseñadas para ser perpetuas y muchas perduraron a lo largo de décadas y aun siglos. Otras se extinguieron porque se perdió el capital que las sustentaba, el capellán dejó de recibir su renta y suspendió la celebración de las misas.<sup>85</sup>

Entre los fundadores de capellanías había hombres y mujeres, eclesiásticos y laicos. En los contratos de fundación se especificaba la cantidad de misas que debían decirse, el sitio y los días para celebrarlas, así como los derechos y obligaciones de los capellanes que debían officiarlas.<sup>86</sup> El número de misas anuales dispuestas por cada fundador era muy variable y fluctuó entre diez y ciento sesenta; la mayoría se situó entre veinte y sesenta.<sup>87</sup> Muchas personas, como Francisco Zúñiga, pedían que las misas se celebraran en el Altar del Perdón, de la catedral de México, dedicado precisamente al perdón de los pecados.<sup>88</sup>

Los fundadores de capellanías expresaban su confianza en el poder redentor de las misas: Nicolás Ambrosio de Uría afirmaba “que el santo sacrificio de la misa es el más aceptable que puede hacerse [a Dios] y más proficuo a las almas”,<sup>89</sup> mientras Juan Rodríguez Calvo se refería a la misa como “la única preciosa y agradable ofrenda que al eterno padre se debe y puede ofrecer”,<sup>90</sup> y María de Morales opinaba que era “memorial y representación de la pasión” de Cristo y servía para que “las ánimas de los fieles difuntos” alcanzaran la gloria.<sup>91</sup>

En ocasiones, los fundadores extendían el beneficio de las misas a sus allegados. La monja María Ana del Santísimo Sacramento, por ejemplo, incluyó como favorecidos a sus padres, hermanos y parientes, y Francisco Méndez Fernández Remuzgo de la Vera hizo lo propio respecto a su mujer difunta, sus hijos y demás allegados.<sup>92</sup> Había quienes incluían en sus intenciones a todas las ánimas del purgatorio o a las ánimas “solas”.

Algunos novohispanos mandaron decir misas para sus parientes fallecidos en España. Cuando Andrea López de Vargas se enteró de que sus padres habían muerto en Jerez de la Frontera, España, mandó decir cuarenta misas para la madre y un treintenario para el padre, y prometió a sus hermanos incrementar el número en la medida de sus posibilidades.<sup>93</sup> Por su parte, el presbítero Juan Bautista Veneciano ordenó una misa de cuerpo presente y veinticuatro misas rezadas por su alma, así como seis misas por las de sus padres.<sup>94</sup>

85 Gisela von Wobeser, *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España. 1700-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, p. 111.

86 Alrededor del 80% de las capellanías se fundaban con montos que fluctuaban entre los doscientos y cuatrocientos pesos, diez por ciento era por cantidades menores y otro diez por ciento por cantidades mayores. *Ibidem*, p. 34.

87 Wobeser, *Vida eterna...*, p. 111.

88 AGNM, *Bienes Nacionales*, vol. 342, exp. 13.

89 *Ibidem*, vol. 145, exp. 51.

90 *Ibidem*, vol. 34, exp. 1, ff. 2v y 3.

91 *Ibidem*, vol. 135, exp. 1, ff. 13 y 13v.

92 *Ibidem*, vol. 552, exp. 2, ff. 11 y 11v y vol. 933, exp. 1, ff. 1v-2.

93 Otte, *Cartas privadas de emigrantes a Indias...*, p. 78.

94 AGNM, *Bienes Nacionales*, exp. 23, leg. 48.

Las cofradías aseguraban la celebración de misas para las almas de sus miembros, lo mismo vivos que muertos, y constituían un fuerte apoyo en la carrera de la salvación y el momento de la muerte.<sup>95</sup> Por lo tanto, un alto porcentaje de la población pertenecía a alguna de ellas y había quienes eran miembros de varias, a fin de sumar beneficios. Cada cofradía estaba bajo el patrocinio de una advocación mariana, cristológica o de algún santo. Gran relevancia para el tema que nos ocupa tenían las “cofradías de ánimas”, que promovían devociones y acciones encaminadas a la pronta salida de las almas del purgatorio, como la celebración de misas, la realización de procesiones y penitencias, rezos y donaciones.<sup>96</sup> La finalidad de estas cofradías se resume en la patente de la Muy devota cofradía de las benditas ánimas del purgatorio, con sede en la parroquia de la Santa Veracruz de la ciudad de México:

Los fundadores de esta hermandad, encendidos en la devoción de las benditas ánimas detenidas en el purgatorio, y vivamente deseosas del alivio de las grandes penas que experimentan y de concurrir caritativamente al aumento de sufragios con qué satisfacer a la divina justicia las deudas de sus culpas, que dejaron contraídas en esta vida, y que habiendo salido de ellas ya no pueden pagar por sí mismas con obras propias, logrando este consuelo por medio de aquellos fieles que en este mundo las socorren.<sup>97</sup>

Había cofradías para todos los grupos sociales y sus miembros se agrupaban por su lugar de residencia, por pertenecer a algún gremio, por su origen étnico o lugar de procedencia en Europa, o por compartir una devoción específica.

La cofradía de ánimas más importante de Nueva España fue la “Piadosa y devota congregación y cofradía de las benditas ánimas del purgatorio de María Santísima nuestra señora y su esposo señor san José”, cuya sede era la catedral de México. Sus miembros salían en procesión todos los lunes por la noche; iban rezando el rosario e invitando mediante una campanita a la demás población a unirse a ellos. Al año celebraba por los cofrades difuntos 12 506 misas, cerca de 35 diarias. Los miembros de esta cofradía debían hacer votos mediante los cuales comprometían determinadas obras a favor de la “redención de las almas del purgatorio” y se consideraban “esclavos” de las ánimas. En su patente aparece un grabado con las tres iglesias. La triunfante está representada por la santísima Trinidad, la Virgen y san José situados en la parte superior del grabado. La iglesia militante, que se encuentra en el centro, está figurada por cinco religiosas situadas a la derecha y seis hombres a la izquierda. En la parte inferior del grabado aparecen siete ánimas en el purgatorio.

<sup>95</sup> Había cofradías para personas de distintos niveles sociales, situación económica, grupo racial y actividad laboral. Los cofrades acompañaban a los muertos en las ceremonias fúnebres y rezaban por sus almas, y muchas de estas agrupaciones costeaban los gastos del entierro. Alicia Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1860)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, 1989; y Martínez López-Cano, Wobeser y Muñoz, *Cofradías, capellanías y obras pías...*

<sup>96</sup> García Ayluardo, “Autoridad eclesiástica y santidad novohispana...”, pp. 287-321.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 194.

La relación de esclavitud existente entre los cofrades y las ánimas se representa mediante cadenas que los unen<sup>98</sup> (fig. 100).

Otro sufragio poderoso era la oración, obligatoria para todos los cristianos. Juan de Zumárraga recomendaba practicarla constantemente “andando, estando, y cualquier cosa haciendo”.<sup>99</sup> Mediante oraciones, los deudos encomendaban el alma de los recién fallecidos, que suponían en el purgatorio.

La Iglesia utilizó distintos medios para crear conciencia entre los fieles sobre la obligación que tenían de apoyar a las ánimas. En el siglo XVIII proliferaron folletos sobre este tema, entre ellos el de la “Breve explicación de los bienes que gozan los que hacen la donación de sus obras satisfactorias con votos en manos de María Santísima a favor de las benditas almas del purgatorio” —escrito por un sacerdote del arzobispado de México, quien mantuvo su nombre en el anonimato—, reeditado en varias ocasiones en Puebla. Incluía un voto mediante el cual los fieles se comprometían a la donación universal de sus obras para la redención de almas del purgatorio. Las almas que se redimirían las elegiría la Virgen y los fieles podían sugerirle nombres. Otro escrito similar, editado en la misma época en Puebla, que prometía la salvación a quienes intercedieran por las ánimas fue el “Tesoro escondido que hallará quien hiciere donación de todas sus obras buenas a las benditas almas del purgatorio”, del jesuita Joseph María Genovese.<sup>100</sup>

Alonso Ramos recomendaba en su hagiografía sobre Catarina de San Juan la realización de sufragios por los allegados, independientemente del grado de santidad que la persona hubiera tenido en vida y del tiempo transcurrido desde su muerte:

decir misas, hacer oración y dar limosna por los difuntos, sin fiarnos en el mucho tiempo que ha pasado después de su muerte ni en la bondad de su vida que experimentamos; y mucho menos en las ilustraciones de personas particulares, que por más santas que sean, mientras viven, están expuestas a ilusiones y engaños, y sus noticias son falibles, mientras no la confirma la cabeza de la Iglesia, a quien tiene prometida el Espíritu Santo su particular, cierta e indefectible asistencia, para el conocimiento de la verdad.<sup>101</sup>

Un eficaz medio de promover la realización de sufragios fue la iconografía. Como mencioné anteriormente, a la mayoría de las iglesias se les dotó de una pintura sobre el purgatorio, cuyo contenido iconográfico estaba encaminado a despertar temor entre los fieles. Algunas de estas pinturas incluyeron los sufragios como motivo.

98 Bazarte y García Ayluardo, *Los costos de la salvación...*, pp. 157-159.

99 Alejos-Grau, *Juan de Zumárraga...*, p. 62.

100 Puebla, Real Seminario Palafoxiano, 1792 y 1793.

101 Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol., 1, f. 23.

Un buen ejemplo es la pintura *Las tres iglesias*, del convento franciscano de Tecamachalco, en Puebla, que alude a distintos medios de salvación.<sup>102</sup> En la parte inferior del lienzo, los vivos interceden a favor de las almas del purgatorio mediante la bendición del santísimo por parte de un sacerdote, rodeado de oradores. Las penitencias están simbolizadas por un grupo de nazarenos flagelantes, situados a la derecha del altar, mientras a la izquierda del mismo se representa la caridad mediante una persona que reparte dádivas a los pobres. Al centro de la pintura emergen, desde las profundidades de la tierra, ánimas purgantes entre llamas. Algunas de ellas suplican ser liberadas y acuden a la intercesión de san Agustín, san Juan de la Cruz, san Antonio de Padua, san Pedro Nolasco y santo Domingo de Guzmán, situados en el cielo, muy próximos a ellas. En un nivel superior se encuentran cuatro santas intercesoras: Gertrudis la Magna, Teresa de Jesús, Rita de Casia y María Magdalena de Pazzi. En la parte superior de la pintura, debajo de la Santísima Trinidad, aparece un gran cofre con indulgencias, que cuenta con la inscripción *Infinitus est thesaurus hominibus* (“Infinito tesoro es para los hombres”).<sup>103</sup> El cofre está flanqueado por el arcángel Miguel, quien sostiene una balanza, y por san Pedro. En uno de los platillos de la balanza hay un alma diminuta, ataviada como sumo pontífice, mientras san Pedro coloca monedas en el otro platillo, además que simboliza la compra de indulgencias. El cofre es enriquecido por la sangre que brota de las llagas de Jesucristo y por rayos de luz emanados de la Virgen (fig. 35).

El apoyo que la Iglesia solicitaba de los fieles para agilizar la salida de las ánimas del purgatorio devino en un culto y una devoción hacia las propias ánimas. Se partía del principio de la reciprocidad y del supuesto de que la ayuda proporcionada por los vivos a las almas les sería retribuida en el futuro, cuando las personas, ya muertas, requirieran apoyo para salir del purgatorio y las ánimas estuvieran en posibilidad de interceder por ellas ante Dios. Se creía que eran muy agradecidas y fieles, y que sentían afecto por quienes las habían socorrido.<sup>104</sup>

Con el tiempo la devoción a las ánimas del purgatorio se convirtió en una de las más populares de Nueva España. Aparte de creer que ayudaban a las ánimas, les atribuyeron milagros como curar enfermos, prevenir enfermedades, detener a soldados enemigos y proveer de dinero a sacerdotes necesitados.<sup>105</sup> La monja Felipa de Santiago, como muchos otros fieles, se colocaba bajo su amparo, siempre se creía rodeada de ellas, y cuando a edad avanzada perdió la vista, la guiaban con seguridad por el convento.

102 La descripción de la pintura está basada en Morera, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio...*, pp. 274-278.

103 Esta inscripción alude a la bula *Unigenitus Dei Filius* (1343) del papa Clemente VI. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia...*, p. 184.

104 Palafox, *Luz a los vivos...*, Introducción, s. n., y Genovese, *Tesoro escondido que hallará...*, pp. 23, 77, 86 y 91.

105 Genovese, *Tesoro escondido que hallará...*, pp. 23, 77, 86 y 91.

Los sufragios para las ánimas reportaron considerables ingresos monetarios y numerosos beneficios materiales para la Iglesia.<sup>106</sup> A partir de ellos se costearon un porcentaje elevado de las misas que se celebraban y se obtenían recursos para cubrir el gasto corriente de las iglesias. Las obras pías y los donativos asimismo contribuyeron al sostenimiento de conventos, cofradías, escuelas, hospitales, orfanatos y demás instituciones de beneficencia.<sup>107</sup>

### Apariciones de ánimas en busca de auxilio

Como se creía que las almas dependían para su liberación de los sufragios que los vivos hicieran por ellas, la Iglesia sostenía que, con permiso de Dios, algunas acudían a la Tierra para solicitar ayuda a sus allegados. Con la finalidad de propagar la existencia del purgatorio y el sufrimiento de las almas, a la vez que inculcar en los fieles el sentimiento de solidaridad que debían tener con las ánimas, circulaban numerosos relatos de aparecidos. Eran historias llenas de dramatismo, con una estructura similar a la de los *exempla* medievales y con la moraleja de que había que hacer sufragios para las ánimas.

Muchas ánimas eran de clérigos y monjas, pero también había legos de todas las edades y condiciones sociales; los primeros solían aparecerse a miembros de sus órdenes, y los segundos a sus familiares. Para ser reconocidos por los deudos, generalmente se presentaban bajo la apariencia que habían tenido en vida. Agustín de la Madre de Dios decía que al tomar cuerpos aéreos, reproducían la figura y proporción que habían tenido y, en ocasiones, comunicaban el fuego que sufrían.<sup>108</sup> Había ánimas que sólo se manifestaban auditivamente, como el caso de una hija de un indio del pueblo de Acazingo, muerta como doncella, cuyos lamentos escuchaba su padre día y noche. También la mujer del indio Pedro se mostraba de la misma forma. Ambas pedían misas para poder llegar al cielo.<sup>109</sup> Los padres de Catarina de San Juan, que eran hindúes y según el biógrafo se hallaban en el purgatorio, la visitaban con frecuencia para pedirle que “rogara a Dios por ellos, y les aplicase la sangre de nuestro Redentor”.<sup>110</sup>

Juan de Palafox y Mendoza escribió *Luz a los vivos y escarmiento en los muertos* con base en testimonios de aparecidos que dejó la monja carmelita sor Francisca del Santísimo Sacramento, que en vida había pertenecido al convento de San José, en Pamplona, España.<sup>111</sup> Palafox reprodujo los relatos, describió las penas que sufrían las ánimas (manteniendo sus nombres en el anonimato) y, en cada caso, explicó

106 Para este tema, véase Jacques Le Goff, *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, Alberto L. Bixto, traductor, Barcelona, Gedisa, 1987, y para el caso de Nueva España, véase Wobeser, *Vida eterna y preocupaciones terrenales...*

107 Wobeser, *El crédito eclesíastico...*, cap. 2.

108 Madre de Dios, *Tesoro escondido...* p. 115.

109 Mendieta, *Historia eclesíastica indiana...*, pp. 139-140.

110 Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 1, f. 21 v.

111 Palafox, *Luz a los vivos...*, Introducción, s. p.

por qué se encontraban en el purgatorio. Relató, por ejemplo, que cierto día se apareció un religioso con el hábito que había portado en vida, y al verlo, sor Francisca se desmayó de espanto. El alma esperó hasta que volviera en sí y entonces le dijo: “no temas, soy N. que estoy en el purgatorio, avísalo a los prelados, y fue porque alteré la religión y perseguí a otro que nombró”.<sup>112</sup> En otra ocasión se presentó una correigionaria de la monja y le dijo que estaba sufriendo “en un pozo de fuego”, por no haber tenido “llaneza con la prelada y haber tenido en la celda dinero y otras cosas a causa del adorno del santo cuerpo... y por la falta de atención con que solía estar en el oficio Divino”.<sup>113</sup> Era frecuente que quienes presenciaban las apariciones mostraran escepticismo o indiferencia, por lo cual las ánimas regresaban hasta lograr ser escuchadas y sus peticiones atendidas.

Las ánimas podían llegar a cualquier hora del día, pero generalmente lo hacían de noche, cuando las personas estaban dormidas. Las despertaban hablando, tocándolas o dando golpes. Agustín de la Madre de Dios refiere que María López, a los dos años de fallecida, se apareció a su cuñada Catalina Montañés, casada con su hermano Miguel, el gobernador indígena de Nopaluca. Catalina “oyó a deshora de la noche una voz que la llamaba por su nombre, y por estar a oscuras la sala en que dormía, no vio quién era. Atemorizada despertó a su marido y le dijo lo que pasaba”.<sup>114</sup> A la noche siguiente, María regresó y le reveló su identidad.

“Animada ya un poco la buena señora preguntó a la difunta qué quería que hiciese y a qué venía; respondiome que a que la mandase decir doce misas. [Catalina] avisó de ello a don Miguel, y dijéronse [las misas].<sup>115</sup> Pero las misas no fueron suficientes para liberarla del purgatorio, por lo que regresó cada ocho días. “Venía con tan grande ruido que hacía estremecer el aposento”.<sup>116</sup> Don Miguel se resistió en un inicio a mandar decir las misas dado que no veía a la aparecida, pero al escuchar el ruido que hacía se persuadió de que sus visitas eran reales. Era frecuente que las ánimas se refirieran a las penas que sufrían o las exhibieran. Así, en una ocasión, María mostró sus pies a Catalina, “en un globo de vivas llamas, hincada de rodillas y con grandísimas aflicciones, y a su lado un ángel (que según le dijo ella) era el de su guarda, muy hermoso y muy resplandeciente, y un hombre venerable y anciano al otro lado, con la barba blanca y larga y una vestidura rica y muy honesta que llegaba hasta los pies; y luego desapareció esta visión y volvió la difunta a hablar a su cuñada”.

Como el hermano de la difunta se mantenía escéptico ante estos sucesos, María advirtió a su cuñada que la próxima vez dejaría una señal visible de su presencia. A la noche siguiente, Catalina y sus sirvientes oyeron desde el estrado donde se encontraban que las puertas de su aposento se cerraron con ruido estrepitoso y volvieron

112 Palafox, *Luz a los vivos...*, relación 2.

113 *Ibidem*, relación 5.

114 Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, pp. 111-113.

115 *Ibidem*.

116 *Loc. cit.*

a abrirse con gran furia, de manera que pensaron que se trataba de un temblor o que había algún intruso en la casa. Todos se levantaron y Catalina ordenó a Isabel Juchil, una de sus sirvientas, que tomara una vela y revisara el aposento. Después de que la sirvienta avisara a su señora de que el aposento estaba vacío, Catalina la alcanzó y al tocar la puerta sintió calientes sus manos, “con un modo de calor que no quemaba sino que se mostraba”. Dedujo entonces que la difunta había hecho aquel ruido y que venía a dejar la señal anunciada. La india Isabel, que estaba en el aposento con la luz, revisó la puerta y advirtió en la parte interior “una señal como fuego”. Al llegar Catalina y sus sirvientas a verla, hallaron “una mano de persona humana con la palma y cinco dedos estampada en la tabla, y tentándole ella y los demás la hallaron muy caliente y encendida”. Por órdenes del obispo Alonso de la Mota, se levantó un testimonio de estos hechos, mismo que, junto con la tabla donde quedó estampada la mano, se depositó en el convento del Carmen Descalzo, en Puebla, donde se encuentran hoy día.<sup>117</sup>

Un caso similar fue el de un religioso de Puebla, quien se apareció a una sobrina para pedirle sufragios. Al percatarse de que los incrédulos padres de la sobrina no mandaban decir las misas que pedía, en su siguiente visita imprimió una de sus manos ardientes en la manta de la cama de la sobrina y dijo: “por esta señal te creerán”.<sup>118</sup>

El ánimo de un clérigo que se apareció a sor Tomasina de San Francisco, en el convento de Jesús María, actuó de manera aún más violenta. Al no obtener la penitencia de sólo tomar “pan y agua” solicitada a la monja, así como oraciones por parte de toda la comunidad, le quemó el brazo y la mano. A los “gritos y el olor de carne quemada despertaron todas sus connovicias y maestras con notable asombro”, y la madre Tomasina quedó tullida y con graves quemaduras. El arzobispo fray Payo Enríquez de Ribera mandó analizar el caso y los médicos dictaminaron “no ser fuego del que en este mundo se usa”. La naturaleza no terrenal del fuego se comprobó cuarenta años después, porque en el momento en que el alma del sacerdote llegó al cielo, Tomasina recuperó la movilidad de su brazo y sus heridas sanaron.<sup>119</sup>

Los sufragios más comúnmente pedidos eran misas, pero había ánimas como la anterior que solicitaban penitencias u oraciones, principalmente cuando acudían a personas que no tenían los medios económicos para mandar decir misas. El padre Sebastián de Jesús María se apareció al prior del convento del Carmen de Valladolid y solicitó “oraciones, ayunos y disciplinas” a sus antiguos correligionarios.<sup>120</sup> Isabel de la Encarnación y Sebastiana de las Vírgenes liberaban a las almas con “oraciones y penas”, y Catarina de San Juan “se disciplinaba, cargaba cilicios, oía y mandaba decir misas y hacía todas las penitencias y obras de piedad”.<sup>121</sup>

117 *Idem*. Véase la fotografía tomada por Manuel Ramos, en Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, pp. 444-445.

118 Palafox, *Luz a los vivos...*, p. 6.

119 Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental...*, pp. 307-308.

120 Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, p. 165.

121 *Ibidem*, p. 336; Espejo, *En religiosos incendios...*, p. 216, y Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 3, p. 60.

Un caso curioso fue el de Agustino Rangel, quien padecía en el purgatorio porque en vida no se había aplicado la penitencia de “tres azotes en seco” que le había sido impuesta por su confesor. Para liberarse, solicitaba a su madre que ella se los aplicara a sí misma.<sup>122</sup>

Algunos visionarios relatan que durante sus estancias en el purgatorio, las ánimas llegaban a pedirles ayuda para su liberación. María de San José se compadeció de una multitud de ellas que le solicitó su intercesión. Ella acudió a Dios y Él le dijo: “María llora, llora más y más, que las lágrimas que derramas pidiendo por las ánimas, caen sobre ellas y les apagan el fuego que padecen”. Lo interesante de este caso es que las lágrimas de la monja adquirieron momentáneamente la misma eficacia simbólica que la sangre de Cristo.<sup>123</sup>

### **Liberación de las ánimas e ingreso al cielo**

Terminado el tiempo de purga, las ánimas eran recogidas por ángeles, quienes las elevaban en vuelo al cielo. Muchos novohispanos afirmaron haber sido testigos de este fenómeno y hay numerosas representaciones plásticas que lo aluden. Según estas narraciones, las almas generalmente ascendieron bajo la figura que habían tenido en vida, pero en ocasiones lo hicieron como estrellas, cometas o luces, entre otras. Fray Agustín de la Madre de Dios refiere que Isabel de la Encarnación “vio subir al cielo a una alma con tanta gloria y regocijo que le dieron grandísimas ansias a la sierva de Dios de irse con ella”.<sup>124</sup> La beata Josefa Romero vio, mientras estaba ornando un altar que tenía en su casa un viernes santo, cómo salía el alma de un mancebo del purgatorio; primero con el rostro lleno de temor, después apacible y vuelto al cielo vio el tránsito del alma de un estado al otro.<sup>125</sup> Nicolasa María de la Presentación vio a su madre con una “vestidura blanca” y con el pelo suelto.<sup>126</sup> Catarina de San Juan presenció el momento en que el alma del jesuita Miguel Godínez subió al cielo en forma de paloma.<sup>127</sup> Gerónimo de Mendieta relata la historia de una persona que vio la tierra cubierta con una especie de neblina, formada por ánimas del purgatorio, las cuales a medida que salía el sol, comenzaron a ascender al cielo.<sup>128</sup>

Los pintores cubrían a las almas que se dirigían al cielo con túnicas blancas, que denotaban pureza, para cumplir el requisito de que estuvieran vestidas. Como ejemplo puede citarse la pintura de ánimas de Cristóbal de Villalpando, ubicada en el templo del Exconvento Franciscano de Santiago Apóstol en Tuxpan (fig. 94).

122 AGNM, *Inquisición*, vol. 522, exp. 2, f. 11.

123 *Ibidem*.

124 Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, p. 330.

125 AGNM, *Inquisición*, vol. 503, ff. 151v-156.

126 *Ibidem*, vol. 834, exp. 5, f. 251.

127 Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 1, f. 19.

128 Mendieta, *Historia eclesiástica indiana...*, p. 449.

Contribuir en la liberación de almas del purgatorio se convirtió para algunas personas en una tarea de vida.<sup>129</sup> Gerónimo de Mendieta relata que fray Gonzalo Méndez tuvo “extrema afición” por el emperador Carlos V y después de su muerte encomendó su alma a Dios, “hasta que tuvo revelación de cómo había salido del purgatorio”.<sup>130</sup> A figuras venerables como la monja Isabel de la Encarnación y la beata Catarina de San Juan, se les atribuía haber rescatado a millares de ellas.<sup>131</sup> Hubo exageraciones como las de la beata Marta de la Encarnación Romero, quien sostenía haber liberado a 25 000 almas, entre ellas las del emperador Moctezuma, del cardenal duque de Richelieu y del conde duque de Olivares, así como de cuarenta niños “bozales”.<sup>132</sup>

Los visionarios afirmaban que las ánimas expresaban su agradecimiento a quienes las habían ayudado mediante sufragios al momento de su liberación. Así, fray Andrés de Cuéllar, antes de subir al cielo, pasó a la casa de una india que había rezado por él para agradecerle el apoyo.<sup>133</sup> Los padres hindúes de Catarina de San Juan llegaron al puerto de Acapulco en el galeón de Manila, desde donde caminaron de rodillas hasta Puebla para despedirse de ella y agradecerle los favores recibidos, gracias a su intermediación, por el “verdadero Dios de Abraham y su Santísima Madre”, pero la beata no supo si regresaron al purgatorio o se fueron al cielo.<sup>134</sup> La carmelita Isabel de la Encarnación, a la que me he referido en varias ocasiones a lo largo del texto, recibió a “un ejército grande de almas ya gloriosas” que venían a visitarla y darle las gracias.<sup>135</sup>

El prior del convento carmelita, fray Cristóbal, fue visitado por un religioso que venía a agradecerle el apoyo recibido, mediante el cual logró reducir cinco años de estancia en el purgatorio. El religioso venía “en el centro de un globo de cristal, que vertía resplandores” y estaba “muy risueño, alegre y regocijado”; después subió al cielo “como si fuera un cometa”. Fray Cristóbal se quedó “gozoso” por saber que en adelante tendría un protector en el cielo.<sup>136</sup>

### Conmutación de las penas

Una de las grandes innovaciones dentro de la escatología católica que trajo consigo la creencia en el purgatorio fue la posibilidad de conmutar las penas.<sup>137</sup> Según esta creencia, las penas podían cumplirse en un lugar distinto al purgatorio y en un espacio temporal diferente; podían ser padecidas por un tercero, en lugar del alma a que correspondían, y además, podían intercambiarse por donaciones o actos de

129 Jaffary, “María Josefa de la Peña...”, p. 121.

130 Mendieta, *Historia eclesiástica indiana...*, vol. 2, pp. 45-46.

131 Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 1, f. 66.

132 AGNM, *Inquisición*, vol. 432, ff. 107-109v. y 151v-156.

133 Mendieta, *Historia eclesiástica indiana...*, pp. 61-62.

134 Ramos, *Prodigios de la omnipotencia y milagros...*, vol. 1, f. 21v.

135 Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, p. 336.

136 *Ibidem*, p. 210.

137 Esta idea tiene su antecedente remoto en san Agustín. Citado por Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, p. 15.

beneficencia. La Inquisición novohispana esclareció su postura sobre este punto al declarar, en 1785, que las penas del purgatorio se podían satisfacer en el propio purgatorio o “en el mundo con obras penales o con indulgencias”.<sup>138</sup>

En cuanto a la sustitución de tiempo y espacio, se creía que a determinadas personas Dios aplicaba penas en vida, tales como enfermedades graves, accidentes y pobreza, para que pudieran liquidar algunas culpas de manera anticipada. Carlos de Sigüenza y Góngora sostuvo que Benito de Victoria, esposo de quien posteriormente se convirtió en sor Marina de la Cruz, había entrado directamente en la “eterna bienaventuranza” porque se había purificado de sus defectos mediante una “gravísima enfermedad”, y a la religiosa María de San Nicolás “la regalaba nuestro Señor con dolores gravísimos y con iguales mercedes”.<sup>139</sup>

También era posible conmutar penas con sufrimientos autoimpuestos. Palafox aseguraba que las penitencias absueltas en vida servían para aminorar “la pena de allá con la penitencia que se hace acá”, y para quien la hiciera “tal y tan grande de quitarla del todo y no tocar en el purgatorio”.<sup>140</sup> Así la Iglesia fomentaba las mortificaciones, abstinencias, privaciones y trabajos excesivos para absolver en vida una parte o la totalidad de la estancia en el purgatorio. Esta creencia explica el importante papel que llegó a tener la penitencia, e incluso el abuso que se hizo de la misma. Los padecimientos extremos a los que eran sometidos los religiosos y las monjas de los conventos, las flagelaciones colectivas y las privaciones y penitencias de ermitaños y beatas se hacían con el fin de evitar o, al menos, reducir el tiempo de purgatorio, además de que se creía que mediante ellas se alejaban del pecado. El cronista Gómez de la Parra relata que Ana de Jesús pedía a Dios “que se sirviese darle el purgatorio en esta vida... para purificar con la actividad de este fuego la acendrada plata de sus virtudes y el aquilatado oro de su santidad”,<sup>141</sup> y Godínez afirmó que Isabel de la Encarnación “nunca perdió la gracia bautismal y que por sus sufrimientos fue dispensada de entrar en el purgatorio”.<sup>142</sup>

Los acosos del Demonio también eran formas de pagar en vida las penas del purgatorio y, por lo tanto, se consideraban favores especiales de la Divinidad. El mencionado cronista de la Parra afirmaba, por ejemplo, que Dios permitía los ataques del Demonio a Melchora de la Asunción, “por haberle conmutado el purgatorio de la otra vida en estos tormentos”.<sup>143</sup>

138 AGNM, *Inquisición*, vol. 1296, exp. 12, f. 419v.

139 Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental...*, pp. 138 y 255.

140 Palafox, *Luz a los vivos...*, p. 250.

141 Gómez de la Parra, *Fundación y primer siglo...*, p. 165.

142 Doris Bieñko de Peralta, “Un camino de abrojos y espinas: mística, demonios y melancolía”, en Roger Bartra (comp.), *Transgresión y melancolía en el México colonial*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades y Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 108.

143 Gómez de la Parra, *Fundación y primer siglo...*, p. 187.

Dios podía disponer que las ánimas después de su muerte regresaran a la tierra para absolver sus penas, así, un predicador carmelita penaba en la cima de un volcán; los preladados poblanos Mota y Romano lo hacían en el coro del convento de monjas carmelitas de Puebla;<sup>144</sup> una monja en una silla de coro de su convento, “abrasada por fuego”, y unos frailes en el fogón del convento carmelita de Puebla.<sup>145</sup> La india noble María López padecía en el pueblo de Nopaluca, donde todos los viernes en la noche recorría las estaciones del convento.<sup>146</sup>

Otra forma de conmutar las penas era que una persona asumiera las correspondientes a determinada ánima.<sup>147</sup> Se creía, por ejemplo, que el dolor de quijada que santa Catalina de Siena había padecido toda su vida fue para liberar a su padre del purgatorio.<sup>148</sup>

Existía además la posibilidad de conmutar penas mediante indulgencias. “Las indulgencias son la remisión ante Dios de la pena temporal merecida por los pecados ya perdonados en cuanto a la culpa, que el fiel, cumpliendo determinadas condiciones, obtiene para sí mismo o para los difuntos mediante el ministerio de la Iglesia, la cual, como dispensadora de la redención, distribuye el tesoro de los méritos de Cristo y de los santos”.<sup>149</sup> Las indulgencias podían obtenerse para la propia alma o para las que se encontraban en el purgatorio. La conveniencia para los fieles de adquirir indulgencias fue resaltada en el Concilio de Trento: “la potestad de las indulgencias fue dejada por Cristo en la Iglesia, y que el uso de ellas es sobremanera saludable al pueblo cristiano”.<sup>150</sup>

Las indulgencias se adquirían participando en ceremonias, asistiendo a misas, rezando el rosario, participando en procesiones, especialmente en el vía crucis, y visitando al Santísimo Sacramento, entre otras. Las gracias concedidas mediante indulgencias podían implicar la reducción del número determinado de años de estancia en el purgatorio o la indulgencia plenaria, es decir, la anulación del total de las penas acumuladas.

Las populosas cofradías del Santísimo Sacramento, por ejemplo, ofrecían una amplia gama de indulgencias a sus afiliados. La de la catedral de México concedía indulgencia plenaria y remisión de todos los pecados el día del ingreso de una persona a la cofradía. También recibían indulgencia plenaria los cofrades que participaran en la procesión anual del día octavo de la fiesta de Corpus Christi, que estuvieran arrepentidos de sus pecados y rezaran durante la procesión.<sup>151</sup> La cofradía del

144 *Ibidem*, p. 117.

145 *Ibidem*, p. 210, y Palafox, *Luz a los vivos...*, p. 7.

146 Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, p. 11-113.

147 Un ejemplo es la vida de Felipa de Jesús, monja del convento de Corpus Christi de México. Muriel, *Las indias caciques...*, p. 389.

148 Boneta, *Gritos del purgatorio...*, p. 8.

149 *Catecismo de la Iglesia católica. Compendio, Motu proprio de Benedicto XVI*, México, Conferencia del Episcopado Mexicano, 2005, p. 89.

150 Pescador, *De bautizados a fieles difuntos...*, p. 325.

151 Bazarte, *Las cofradías de españoles...*, pp. 265-266.

Santísimo Sacramento de la catedral de Puebla ofrecía, por la visita de una o más iglesias durante la cuaresma y el rezo en uno o más altares el miércoles de ceniza, indulgencia plenaria más trece mil años de perdón, y los jueves y viernes, diez mil años de perdón.<sup>152</sup>

La compra de bulas de difuntos y de la Santa Cruzada constituía otra vía de salvación. El mismo papa se comprometía a rezar por las ánimas y a pedir su pronta liberación. La adquisición de las bulas, consideradas un tesoro de la Iglesia, era promovida mediante los sermones y a través de medios visuales como los paños de ánimas.<sup>153</sup>

Otra forma de conmutar penas del purgatorio era mediante la realización de obras de caridad a favor de instituciones eclesiásticas, de beneficencia o de personas necesitadas. A este medio acudían comerciantes, mineros, hacendados y funcionarios públicos, temerosos de ser condenados por haber incurrido en la usura, considerada uno de los peores pecados que podía cometer una persona.<sup>154</sup> Ejemplos de estas prácticas fueron el establecimiento del Hospital de Jesús, por el conquistador Hernán Cortés; la edificación de la iglesia de la Valenciana, en Guanajuato, por el minero conde de la Valenciana; y el templo de Loreto, por el comerciante José de Basoco; la fundación del convento de religiosas del Dulce Nombre de Jesús, en Querétaro, por parte de la marquesa de Selva Nevada, y el establecimiento de las misiones en el río San Sabá, la fundación del Monte de Piedad y la reedificación de los colegios apostólicos de Querétaro, México y Pachuca, por el primer conde de Regla.<sup>155</sup>

La transgresión de tiempo y espacio que implicó la conmutación de las penas del purgatorio prefiguró la idea contemporánea, según la cual, los sitios del más allá se conciben como estados y no como lugares físicos. Así, el compendio del *Catecismo de la Iglesia católica*, aprobado y promulgado por el papa Benedicto XVI y editado en 2005, define al cielo como “el estado de felicidad suprema y definitiva”; el purgatorio como “el estado de los que mueren en amistad con Dios pero, aunque están seguros de su salvación eterna, necesitan aún de purificación para entrar a la eterna bienaventuranza”, y el infierno como “la condenación eterna de todos aquellos que mueren, por libre elección, en pecado mortal”.<sup>156</sup>

152 Manuel Ramos Medina (ed.), *Sumario de indulgencias y perdones*, edición facsimilar de la edición de 1642, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex y Gobierno del Estado de Puebla, 1992, p. 3.

153 Morera, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*, p. 109.

154 Gisela von Wobeser, “La postura de la Iglesia católica frente a la usura”, *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, vol. 36, 1993, pp. 121-145.

155 Zárate Toscano, *Los nobles ante la muerte...*, pp. 236, 240 y 285.

156 *Catecismo de la Iglesia católica. Compendio*, p. 62.



# EPÍLOGO

Las creencias escatológicas y las prácticas religiosas descritas no resolvieron todas las dudas de los novohispanos acerca del más allá. Persistía la incógnita fundamental: el destino ultraterrestre de cada alma en particular. Los fieles se debatían entre certezas e incertidumbres respecto a los cuestionamientos que han inquietado a los cristianos de todos los tiempos: ¿alcanzarían el cielo?, ¿se condenarían en el infierno?, ¿tendrían que pasar por el purgatorio antes de llegar a la gloria?, y ¿cuánto tiempo pasarían allí?

A nivel dogmático la Iglesia católica sólo daba certeza plena sobre dos cosas: los niños bautizados, muertos en edad inocente, así como las personas muertas a consecuencia del martirio alcanzarían la bienaventuranza inmediata, y las personas que morían en pecado sin haber sido absueltas, así como los paganos y herejes, resultarían condenados.

En los demás casos, que eran la inmensa mayoría, había una incertidumbre que inquietaba a los fieles cuando se trataba de seres queridos. También las personas temían por su propio destino en el más allá. Estos temores e incertidumbres propiciaron la aparición de numerosas prácticas, mediante las cuales, se trató de obtener información sobre el paradero de los muertos.

Se buscaban señales de bienaventuranza en los cadáveres de las personas, tenidas por “santas”, como que de los rostros y cuerpos emanara una luz intensa, que éstos se embellecieran y rejuvenecieran o que se escuchara música angelical y se olieran fragancias sobrenaturales en las inmediaciones de los moribundos o fallecidos. Se observaba el momento en que las almas de estas personas salieran de sus cuerpos y se elevaran hacia el cielo, en forma de paloma, estrella o haz de luz. El alma del carmelita Francisco de los Reyes se elevó para “recibir al esposo, para entrar en las bodas celestiales. Quedó con su rostro tan resplandeciente que arrojaba de sí rayos, y tan agradable y hermoso que derramaba consuelos, declarando el Señor la gloria que gozaba ya su alma con la que despedía de su rostro”.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, pp. 167 y 174.

Otra señal de bienaventuranza era la incorruptibilidad de los cuerpos dentro de las sepulturas. Cuenta la leyenda que los franciscanos abrían con frecuencia la tumba de fray Martín de Valencia y se asombraban al ver sus restos intactos, por lo que dedujeron su santidad,<sup>2</sup> mientras que el alma del carmelita Juan de Jesús salió de su cuerpo incorrupto y voló hacia lo alto “en figura de paloma muy blanca”.<sup>3</sup>

Los místicos y visionarios frecuentemente conocieron el destino ultraterrestre de algunas almas, que les era revelado a través de sueños, durante arrobos o en estado de éxtasis. La monja Inés de Cruz, del convento de Jesús María de México, relata en su autobiografía que obtuvo señales cuando ingresaron al cielo sus tres hermanos; en el caso de una de las hermanas, la vio “entrar por la puerta, blanca como la nieve y resplandeciente, traía una muy rica corona en la cabeza, en medio de la corona, una imagen de nuestra Señora, de talla de poco más de una tercia, toda ella muy alegre y linda, y llegándose a mí me agradeció lo que la había encomendado a Dios y entendí se iba a gozarle”.<sup>4</sup> Inés de la Cruz asimismo vio a algunas de sus correligionarias en el cielo y, posteriormente, Carlos de Sigüenza y Góngora incluyó estos testimonios como hechos fehacientes en las biografías que escribió de varias religiosas.<sup>5</sup>

Entre los legos, las beatas visionarias que se creían cercanas a la divinidad, desempeñaron un papel importante como informantes sobre los asuntos del más allá, y con frecuencia eran consultadas sobre el destino de las almas de familiares y amigos.<sup>6</sup>

La certeza de bienaventuranza se llegaba a obtener asimismo a través de testimonios directos de almas que se aparecían en la tierra para comunicarse con sus deudos. La propia Inés de la Cruz se apareció a la monja María de San Nicolás, resplandeciente de luces y rodeada de fragancias<sup>7</sup>, y la monja poblana Teresa de Jesús, a sor Francisca de la Natividad para comunicarle que había salido “de este mundo para las delicias del cielo”, por poner sólo dos ejemplos.<sup>8</sup>

Pero la gran mayoría de las personas no recibía señales sobrenaturales acerca del destino de sus allegados fallecidos y, por lo tanto, ajustaba sus expectativas a los planteamientos generales que hacía la Iglesia respecto de la posibilidad de salvación,

2 Pierre Ragon, “Entre modelos hagiográficos y necesidades de la misión: la santidad imposible de los primeros evangelizadores de la Nueva España”, en Manuel Ramos Medina (coord.), *Camino a la Santidad...*, p. 242.

3 Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, p. 209.

4 Biografía de Inés de Castellet, en Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental...*, p. 243.

5 *Ibidem*, p. 299.

6 Susana López Pozos, “Mensajeras divinas. Un retrato general de las beatas visionarias novohispanas. Siglos XVI al XVIII”, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, posgrado en Historia de México, 2007.

7 Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental...*, p. 255.

8 Gómez de la Parra, *Fundación y primer siglo...*, p. 192.

misimos que variaron durante el periodo estudiado.<sup>9</sup> En el siglo XVI, muchos fieles albergaron la esperanza de alcanzar el cielo inmediatamente después de la muerte y tenían la convicción de que sus allegados se encontraban allí, si habían llevado una vida cristiana. Rodrigo Prado, por ejemplo, escribe a su hermano Pedro que supo “como el Señor fue servido de llevar a nuestra madre al cielo”, y Pedro de Solórzano estaba convencido de que su sobrino Alonso de Sobremonte estaba en el cielo, porque había muerto como “un santito”.<sup>10</sup> También los indios recién evangelizados creían salvarse, ya que los frailes se los habían prometido a cambio de su conversión.

Paralelamente a la esperanza de salvación existió un gran temor a la condena. La pastoral del miedo, que acompañaba a la prédica salvífica en el siglo XVI, aseguraba que un solo pecado mortal no absuelto era suficiente para merecer el infierno. El miedo a ser condenado llegó a ser tan fuerte que incluso muchos clérigos y monjas de vida intachable tenían dudas sobre su salvación. Sebastiana de las Vírgenes, por ejemplo, era escéptica frente a la promesa de salvación que le había hecho su confesor, de reencontrarse con él en el cielo, porque no tenía la seguridad de que se salvaran ella y el confesor.<sup>11</sup>

Durante el siglo XVII las expectativas sobre el destino final cambiaron. Lentamente, en el marco de la Contrarreforma se fue imponiendo la idea de que el acceso directo al cielo era extremadamente difícil, y de que casi todos los cristianos, incluso algunos santos canonizados, debían expiar pecados o pagar culpas en el purgatorio. En el siglo XVIII esta idea ya estaba tan arraigada que la gran mayoría de las personas tenía pocas esperanzas sobre la bienaventuranza inmediata y creía que necesariamente tendría que pasar por el purgatorio.

La certeza del paso necesario por el purgatorio planteó una nueva incertidumbre: la del tiempo que las almas deberían sufrir en este lugar. La Iglesia planteaba la posibilidad de que fueran cientos de miles de años. Las apariciones de ánimas despertaban preocupación y compasión entre los vivos, que aumentaban cuando había transcurrido mucho tiempo desde su muerte. Con base en dichas apariciones, se hacían cálculos sobre el tiempo que un alma había estado penando, a la vez que se tomaban medidas para acortarlo mediante sufragios e indulgencias.

Al convertirse en la “vía de salvación” más socorrida, la creencia en el purgatorio modificó igualmente las expectativas sobre el infierno. En el siglo XVIII, la mayoría de los fieles creía contar con suficientes méritos para no caer en él y, por lo tanto, no

9 La idea que los cristianos han tenido sobre el lugar que las almas ocuparán en el cielo ha variado a lo largo del tiempo. Por ejemplo, los primeros cristianos, sometidos a la persecución y el martirio, creían merecer el cielo. Durante la Edad Media se creía que muy pocos se salvarían y que la gran mayoría de la población estaba destinada al infierno. Hoy día ha desaparecido la imagen de Dios como juez severo y casi todos los cristianos suponen que llegarán al cielo. Véase Minois, *Historia de los Infiernos*, pp. 329 y 363-364.

10 Otte, *Cartas privadas de emigrantes a Indias...*, pp. 48 y 104.

11 Espejo, *En religiosos incendios...*, pp. 108-109.

temían resultar condenados. A la vez, permaneció la convicción de que se condenaban los pecadores que no se confesaban y arrepentían, así como los que cometían delitos graves en contra de la fe, entre ellos el marido celoso que había matado a balazos al amante de su mujer.<sup>12</sup> También se condenaban los paganos y herejes de todo el mundo, ya que la Iglesia mantenía su postura de que fuera de su seno no había salvación.<sup>13</sup>

La disminución del temor al infierno por gran parte de los fieles inquietó a ciertos sectores de la sociedad, como a los jesuitas y a los filipenses, quienes observaron con preocupación cierto relajamiento de costumbres entre la población, así como el crecimiento del racionalismo, el laicismo y el anticlericalismo. Se propusieron entonces reavivar la pastoral del miedo al infierno para despertar la conciencia de los fieles sobre los peligros que implicaba pecar. Sin embargo esta tendencia no prosperó. El creciente peso que la idea de salvación tuvo en la escatología, a partir del siglo XVII, dio paso en los siguientes siglos a una concepción más esperanzadora sobre el destino de los fieles en el más allá, que subsiste hasta el presente en posturas teológicas como la del cardenal suizo Hans Urs von Balthasar, quien sostiene que, gracias a la misericordia divina, probablemente nadie deberá sufrir las penas del infierno.

Hoy día la mayoría de los cristianos tiene fe en la salvación de sus almas y cree que después de la muerte gozará de una vida eterna en el cielo. Confía asimismo en que no tendrá que afrontar las penas del infierno ni las del purgatorio. Actualmente muchos católicos dudan de la existencia de estos lugares o se muestran indiferentes, pocos les temen.

Dentro de esta tendencia se explica también la reciente declaración del papa Benedicto XVI de la inexistencia del limbo. Según el dictamen realizado por una comisión teológica internacional, presidida por Joseph Levada, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el limbo únicamente fue una “hipótesis teológica” que se había introducido en la tradición, pero cuya existencia no había sido “oficial”. La desaparición del limbo presupone que las almas de los niños no bautizados se encuentran en el cielo entre los bienaventurados.

Muchos teólogos contemporáneos comparten esta visión más optimista y esperanzadora sobre el más allá, que ha convertido a la escatología tradicional en una “teología de la esperanza”.<sup>14</sup>

12 Madre de Dios, *Tesoro escondido...*, p. 198.

13 Actualmente se ha superado la idea excluyente de que “fuera de la Iglesia católica no hay salvación”. Aunque la Iglesia católica sigue considerándose la única válida de las iglesias cristianas y el único conducto de salvación, ya no considera indispensable pertenecer formalmente a ella para poder tener acceso a Cristo. Ahora, “gracias a Cristo y a su Iglesia”, incluso los paganos pueden alcanzar la salvación eterna si, “sin culpa alguna, ignoran el evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan sinceramente a Dios y, bajo el influjo de la gracia, se esfuerzan en cumplir su voluntad, conocida mediante el dictamen de la conciencia”. *Catecismo de la Iglesia católica*, Bilbao, Asociación de Editores del Catecismo, 1992, p. 55.

14 Nocke, *Escatología...*, p. 15.

# BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Joseph de, *Historia natural y moral de las Indias*, Edmundo O’Gorman, editor, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Ágreda, sor María de Jesús de, *Apuntamientos espirituales desde el día 24 de junio de 1652*, Archivo del Convento de M.M. Concepcionistas de Ágreda, Soria, España, transcripción literal realizada por María de los Ángeles Alonso, 1999.
- Alberro, Solange, “El clero novohispano y la producción de símbolos identitarios: dos ejemplos tempranos”, en Carlos Alberto González y Enriqueta Vila Vilar (comps.), *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 555-570.
- , *Inquisición y sociedad en México. 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- , “La licencia vestida de santidad: Teresa de Jesús, falsa beata del siglo XVII”, en Sergio Ortega Noriega, editor, *De la Santidad a la perversión; o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la tierra novohispana*, México, Grijalbo, 1985.
- Alcántara, Berenice, “Cantos para bailar un cristianismo reinventado. La nahuatlización del discurso de evangelización en la *Psalmodia christiana* de fray Bernardino de Sahagún”, tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- , “El infierno en la evangelización de la Nueva España”, tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.
- Alejos-Grau, Carmen José, *Diego Valadés, educador de la Nueva España. Ideas pedagógicas en la “Rhetorica christiana”*, Pamplona, Eunete, 1994.
- , *Juan de Zumárraga y su “Regla cristiana breve”*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1991.
- Alighieri, Dante, *Die göttliche Komödie*, Düsseldorf, Albatros, 2007.
- Arbiol, Antonio, *Estragos de la lujuria y sus remedios, conforme a las divinas escrituras y santos padres de la Iglesia*, Barcelona, Imprenta de María Ángela Martí, 1726.
- Ariès, Philippe, *La muerte en Occidente*, Barcelona, 1982.
- , *El hombre ante la muerte*, traducción de Mauro Armiño, Madrid, Taurus, 3a. ed., 1984.

- Arte virreinal y del siglo XIX en Chiapas*, coordinación de Roberto Sepúlveda, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, 2000.
- Ávila, José de, *Colección de noticias de muchas de las indulgencias plenarias que pueden ganar todos los fieles de Cristo*, México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1787.
- Bartra, Roger (comp.), *Transgresión y melancolía en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Bazarte Martínez, Alicia, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1860)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1989.
- Bazarte Martínez, Alicia y Clara García Ayuardo, *Los costos de la salvación. Las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI al XIX)*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, Instituto Politécnico Nacional y Archivo General de la Nación, 2001.
- Bermúdez de Castro, Carlos, *Motivo heroico que eleva la utilísima devoción a las benditas almas del purgatorio*, México, Herederos de la viuda de Miguel de Ribera, s.f.
- Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998.
- Bieñko de Peralta, Doris, “Un camino de abrojos y espinas: mística, demonios y melancolía”, en Roger Bartra (comp.), *Transgresión y melancolía en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- , “Las visiones del más allá y la intermediación simbólica de las monjas novohispanas en el siglo XVII”, en Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (coords.), *Muerte y vida en el más allá. España y América. Siglos XVI al XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- Bolaños, fray Joaquín, *La portentosa vida de la muerte*, edición crítica, introducción y notas de Blanca López de Mariscal, México, El Colegio de México, 1992.
- Boneta, Joseph, *Gritos del purgatorio y medios para acallarlos*, Puebla, Imprenta de Sebastián de Guevara y Ríos, 5a. ed., 1703.
- Brading, David A., “Presencia y tradición: la virgen de Guadalupe en México”, en Carlos Alberto González S. y Enriqueta Vila Vilar (comps.), *Grafiyas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- , *La virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, Aura Levy y Aurelio Major, traductores, México, Taurus, 2002.
- Braudel, Fernand, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Mario Monteforte Toledo, Wenceslao Roces y Vicente Simon, traductores, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Bravo, Dolores (edición y prólogo), *Ana Rodríguez de Castro y Aramburu, ilusa, afectadora de santos, falsos milagros y revelaciones divinas. Proceso Inquisitorial en la Nueva España. Siglos XVII y XIX*, transcripción de Alejandra Herrera, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Bellas Artes y Universidad Autónoma Metropolitana, 1984.

- Burke, Peter, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Universidad, 1991.
- Carrasco M., Rolando, “El *exemplum* como estrategia persuasiva en la *Rhetorica christiana* (1579) de fray Diego de Valadés”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, núm. 77, 2000.
- Castillo Graxeda, José del, *Compendio de la vida y virtudes de la venerable Catarina de San Juan*, Puebla, Biblioteca Angelopolitana, 1987 (primera edición, 1692).
- Castro Morales, Efraín, “Introducción”, en José del Castillo Graxeda, *Compendio de la vida y virtudes de la venerable Catarina de San Juan*, Puebla, Biblioteca Angelopolitana, 1987.
- Catálogo comentado del acervo del Museo Nacional de Arte, Nueva España*, vol. 2, México, Patronato del Museo Nacional de Arte y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2004.
- Catecismo de la Iglesia católica*, Bilbao, Asociación de Editores del Catecismo, 1992.
- Catecismo de la Iglesia católica. Compendio, Motu proprio* de Benedicto XVI, México, Conferencia del Episcopado Mexicano, 2005.
- Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos: ordenado por disposición de san Pío V*, Madrid, Imprenta de la Compañía de impresores y libreros del Reino, 1833.
- Cervantes, Fernando, *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelona, Herder, 1996.
- Chartier, Roger, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- Christian, William A., Jr., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, Nueva Jersey, University Press, 1981.
- , *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.
- , *Congregación de la Buena Muerte, reglas y obligaciones del congregante de la congregación de la Buena Muerte de la casa de la Profesa de México, agregada nuevamente por autoridad apostólica a la Primera Congregación de la Buena Muerte de la Iglesia de la Casa Profesa de Roma*, México, Imprenta de la viuda de don Joseph Bernardo de Hogal, 1743.
- Corcuera de Mancera, Sonia, *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Cruz, sor Juana Inés de la, *Inundación castálida*, edición facsimilar de la de 1689, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.
- Cuevas, Mariano (ed.), *Testamento de Hernán Cortés*, México, Imprenta del Asilo “Patricio Sanz”, 1925.
- Curiel Méndez, Gustavo, “Escatología y psicomaquia en el programa ornamental de la capilla abierta de Tlalmanalco, México”, en *Iconografía y sociedad arte colonial hispanoamericano: XLIV Congreso internacional de Americanistas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

- Dehouve, Danièle, *Rudingero el borracho y otros exempla medievales en el México virreinal*, México, Miguel Ángel Porrúa, Universidad Iberoamericana y Ciesas, 2000.
- Delumeau, Jean, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, Mauro Armiño, traductor, Madrid, Alianza, 1992.
- , *Historia del paraíso*, Sergio Ugalde Quintana, traductor, México, Taurus, 2003.
- , *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Mauro Armiño, traductor, Madrid, Taurus, 1989.
- Denzinger, Enrique, *El magisterio de la Iglesia. Manual de símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, Barcelona, Herder, 1997.
- Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 vols., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.
- Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Ediciones Coyoacán, 1995.
- Eire, Carlos M. N., *From Madrid to Purgatory. The Art and Craft of Dying in Sixteenth-Century Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Enciso Contreras, José, *Testamentos y autos de bienes de difuntos de Zacatecas (1550-1604)*, Zacatecas, Tribunal Superior de Justicia del Estado de Zacatecas, 2000.
- Espejo, Beatriz, *En religiosos incendios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.
- Estrada de Gerlero, Elena I., “Sacristía”, en *Catedral de México, patrimonio artístico y cultural*, México, Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología y Fomento Cultural Banamex, 1986.
- Febvre, Lucien, *Le problème de l'incroyance au XVI e siècle. La religion de Rabelais*, París, Col. l'Évolution de l'Humanité, 1992, libro 2, segunda parte.
- Fernández, Martha, *La imagen del templo de Jerusalén en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- Franco Rubio, Gloria A., *Cultura y mentalidad en la Edad Moderna*, Sevilla, Mergablum, 1999.
- García, Andrés Xavier, “Sermón del infierno”, *Diez sermones, un mandato, dos coloquios*, México, 1712, citado en Perla Chinchilla, “Camino al infierno”, *Relatos de Historias en México*, año 1, núm. 2, octubre 2008.
- García Ayluardo, Clara, “Autoridad eclesiástica y santidad novohispana en el ocaso de la monarquía católica”, en Manuel Ramos Medina (coord.), *Camino a la santidad, siglos XVI-XX*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 2003.
- García Hernández, Marcela R., “Los carmelitas y el purgatorio. 1600-1750”, en Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (coords.), *Muerte y vida en el más allá. España y América. Siglos XVI al XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

- García Ponce, María del Consuelo Lucía, “El infierno cristiano y sus castigos en los impresos de acervos novohispanos”, en Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Villar (coords.), *Muerte y vida en el más allá. España y América. Siglos XVI al XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- , “Santa María Xoxoteco. El pensamiento escatológico cristiano que llegó a la Nueva España con los primeros misioneros en el siglo XVI”, tesis de maestría, Centro Universitario de Integración Humanística, 2005.
- Genovese, Joseph María, *Tesoro escondido que hallará quien hiciere donación de todas sus obras buenas a las benditas almas del purgatorio*, Puebla, Real Seminario Palafoxiano, 1793.
- Gerlero, María Elena de, “La demonología en la obra gráfica de fray Diego Valadés”, en *Iconografía y sociedad arte colonial hispanoamericano: XLIV Congreso Internacional de Americanistas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.
- Giordano, Oronzo, *Religiosidad popular en la alta Edad Media*, traducción de Pilar García Mouton y Valentín García Yerba, Madrid, Gredos, 1983.
- Glave, Luis Miguel, “Santa Rosa de Lima y sus espinas: la emergencia de mentalidades urbanas de crisis y la sociedad andina (1600-1630)”, en García Ayluardo y Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano, vol. 1, Espiritualidad barroca colonial: santos y demonios en América*, México, Universidad Iberoamericana, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1993.
- Gómez Canedo, Lino, “Milenario, escatología y utopía en la evangelización de América”, en Joseph-Ignasi Sarayana et al. (comps.), *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, vol. 2, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990.
- Gómez de la Parra, José, *Fundación y primer siglo. Crónica del primer convento de carmelitas descalzas en Puebla. 1604-1704*, Manuel Ramos Medina, introducción, México, Universidad Iberoamericana y Comisión Puebla Quinto Centenario, 1992.
- Gómez Navarro, Soledad, *Una elaboración cultural de la experiencia de morir. Córdoba y su provincia en el antiguo régimen*, Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 1998.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, “La santificación del prójimo”, en Manuel Ramos Medina (coord.), *Camino a la santidad, siglos XVI-XX*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 2003.
- Granada, fray Luis de, *Guía de pecadores*, Madrid, La Lectura, 1929.
- Grijalva, Juan de, *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España*, México, Porrúa, 1985.

- Gruzinski, Serge, *La colonialización de lo imaginario, sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Jorge Ferreiro, traductor, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- , “Normas cristianas y respuestas indígenas; apuntes para el estudio del proceso de occidentalización entre los indios de Nueva España”, en *Del dicho al hecho. Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España: Seminario de mentalidades*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2a. ed., 1985.
- Gunnarsdottir, Ellen, “Cartas de Francisca de los Ángeles de 1693 a 1727”, en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto L. (comps.), *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, México, Universidad de las Américas y Archivo General de la Nación, 2002.
- Gutiérrez Haces, Juana, Pedro Ángeles, Clara Bargellini y Rogelio Ruiz Gomar, *Cristóbal de Villalpando*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fomento Cultural Banamex y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.
- Herr, Friedrich, *Terror religioso, terror político*, Barcelona, 1965.
- Horcasitas, Fernando, editor, *Teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna, prólogo de Miguel León-Portilla*, 2 vols. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Jaffary, Nora E., “María Josefa de la Peña y la defensa de la legitimidad mística”, en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto L. (eds.), *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, Puebla, Benemérita Universidad de Puebla y Universidad de las Américas, 2006.
- , *Juegos de ingenio y agudeza. La pintura emblemática de la Nueva España*, México, Museo Nacional de Arte, 1994.
- Lavrin, Asunción, “Sor María de Jesús Felipa (1758)”, en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto L. (comps.), *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, México, Universidad de las Américas y Archivo General de la Nación, 2002.
- , “El más allá en el imaginario de las religiosas novohispanas”, en Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (coords.), *Muerte y vida en el más allá. España y América. Siglos XVI al XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- , “María Micaela Soria: una capuchina queretana”, en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto (eds.), *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos, Siglos XVI-XIX*, Puebla, Benemérita Universidad de Puebla y Universidad de las Américas, 2006, pp. 94-116.
- Lavrin, Asunción y Rosalva Loreto L. (comps.), *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, México, Universidad de las Américas y Archivo General de la Nación, 2002.
- , *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos, Siglos XVI-XIX*, Puebla, Benemérita Universidad de Puebla y Universidad de las Américas, 2006.

- Le Goff, Jacques, *El nacimiento del purgatorio*, Francisco Pérez Gutiérrez, traductor, Madrid, Taurus, 1989.
- , *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, Alberto L. Bixto, traductor, Barcelona, Gedisa, 1987.
- Lehner, Ernst y Johanna Lehner, *Devils, Demons, Death and Damnation*, Nueva York, Dover, 1971.
- León-Portilla, Miguel, *Cartografía y crónicas de la Antigua California*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- Lida de Malkiel, María Rosa, “La visión del trasmundo en la literatura medieval”, en Howard Rollin Match, *El otro mundo en la literatura medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- López Pozos, Susana, “Mensajeras divinas. Un retrato general de las beatas visionarias novohispanas. Siglos XVI al XVIII”, tesis de maestría, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Posgrado en Historia de México, 2007.
- Lorenzo Pinar, Francisco Javier, *Muerte y ritual en la Edad Moderna. El caso de Zamora, 1500-1800*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991.
- Loreto L., Rosalva, “Vida de la madre Francisca de la Natividad, religiosa de velo negro del convento de carmelitas descalzas de esta ciudad de los Ángeles”, en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto L. (comps.), *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, México, Universidad de las Américas y Archivo General de la Nación.
- , “Las formas de la escritura femenina, un aporte a la espiritualidad barroca novohispana”, en Manuel Ramos Medina, coordinador, *Camino a la Santidad, siglos XVI-XX*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 2003.
- Loyola, Ignacio de, *Ejercicios espirituales* en Santiago Arzubialde, *Ejercicios espirituales de san Ignacio. Historia y análisis*, Bilbao, Santander, Ediciones Mensajero y Saltarae, 1991.
- Lozano, Francisco Xavier, *Verdades eternas confirmadas con la sagrada escritura, y expuestas en décimas castellanas para conservarlas fácilmente en la memoria*, México, Oficina de los herederos del licenciado D. Joseph de Jáuregui, 1794.
- Lugo Olín, María Concepción, “Una literatura para salvar el alma, 1600-1760”, tesis de maestría, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1999.
- Madre de Dios, fray Agustín de la, *Tesoro escondido en el Santo Carmelo mexicano. Mina rica de ejemplos y virtudes en la historia de los carmelitas descalzos de la provincia de la Nueva España*, Manuel Ramos Medina, editor, México, Probusa y Universidad Iberoamericana, 1984.
- Maquívar, Consuelo, *Ángeles y arcángeles*, México, Mexival-Banpaís, 1993.
- Maraval, José Antonio, *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel, 2002.

- Martínez Gil, Fernando, “Religión e identidad urbana en el arzobispado de Toledo, siglos XVI-XVII”, en J. Carlos Vizueté Mendoza y Palma Martínez-Burgos García (comps.), *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.
- Martínez López-Cano, María del Pilar y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005.
- Martínez López-Cano, María del Pilar, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- Mayer, Alicia, “El cielo, el infierno y el purgatorio en los sermones novohispanos”, en Gisela von Wobeser y Enriqueta Vilar Vilar (coords.), *Muerte y vida en el más allá. España y América. Siglos XVI al XVIII*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 165-180.
- Mayer, Alicia y Ernesto de la Torre Villar (eds.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Maza, Francisco de la, *Catarina de San Juan. Princesa de la India y visionaria de Puebla*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991.
- McDannell, Colleen y Bernhard Lang, *Historia del cielo*, Juan Alberto Moreno Tortuero, traductor, Madrid, Taurus, 1990.
- Medina A., Miguel (ed.), *Doctrina cristiana para la instrucción de los indios. Redactada por fray Pedro de Córdoba, O. P., y otros religiosos doctos de la misma orden, impresa en México, 1544 y 1548*, Salamanca, San Esteban, 1987.
- Méndez, Juan Bautista, *Crónica de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores (1541-1564)*, México, Porrúa, 1993.
- Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Cien de México-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002.
- Minois, Georges, *Breve historia del diablo*, Madrid, Espasa-Calpe, 2002.
- , *Historia de los infiernos*, España, Paidós, 1994.
- Molina, fray Alonso de, *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana (1569)*, Roberto Moreno, editor, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.
- Morales, Francisco, “La biografía del beato Sebastián de Aparicio, por fray Juan de Torquemada. Notas sobre la formación de un texto”, en Manuel Ramos Medina (coord.), *Camino a la Santidad, siglos XVI-XX*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 2003.
- Morera y González, Jaime Ángel, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio. Iconografía de una creencia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

- Motolinía, Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O’Gorman, México, Porrúa, 4a. ed., 1984.
- Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, México, Chavero, editor, 1892.
- Muriel, Josefina, *Las indias caciques de Corpus Christi*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- Myers, Kathleen, “Madre María de San José (1656-1719)”, en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto L. (comps.), *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, México, Universidad de las Américas y Archivo General de la Nación, 2002.
- Nocke, Franz-Josef, *Escatología*, Barcelona, Herder, Biblioteca de Teología núm. 3, 1983.
- Noguez, Xavier, *Documentos guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a mariofanías en el Tepeyac*, México, Fondo de Cultura Económica y El Colegio de Michoacán, 1993.
- Ochoa Zazueta, Jesús Ángel, *Muerte y muertos*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974 (Sep-Setentas, 153).
- O’Gorman, Edmundo, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- , “Prólogo”, en Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Olmos, fray Andrés de, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, Georges Baudot, traductor, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- Ortega Noriega, Sergio (ed.), *De la santidad a la perversión; o de por qué no se cumplía la ley de Dios en tierra novohispana*, México, Grijalbo, 1985.
- Otte, Enrique, *Cartas privadas de emigrantes a Indias, 1540-1616*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Palafox y Mendoza, Juan de, *Luz a los vivos y escarmiento en los muertos*, Madrid, María de Quiñones, 1661.
- Palomera, Esteban J., *Fray Diego Valadés O.F.M., Evangelizador, humanista de la Nueva España. El hombre, su época y su obra*, México, Universidad Iberoamericana, 1988.
- Palomino y Cañedo, Jorge (ed.), *Testamento de Nuño Beltrán de Guzmán*, versión facsimilar, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1973.
- Panofsky, Erwin, *Estudios sobre iconología*, Madrid, Alianza, 2001.
- , *El significado de las artes visuales*, Madrid, Alianza, 2a. ed., 2006.
- Pescador, Juan Javier, *De bautizados a fieles difuntos. Familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820*, México, El Colegio de México, 1992.

- Pouget, Francisco Amado, *Instrucciones generales en forma de catecismo: en las cuales, por la sagrada escritura y tradición, se explican el compendio, la historia y los dogmas de la religión, la moral cristiana, los sacramentos, la oración, las ceremonias y usos de la Iglesia*, Madrid, Imprenta Real, 1784.
- Ragon, Pierre, “Entre modelos hagiográficos y necesidades de la misión: la santidad imposible de los primeros evangelizadores de la Nueva España”, en Manuel Ramos Medina (coord.), *Camino a la santidad, siglos XVI-XX*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 2003.
- Ramos, Alonso, *Prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catharina de San Joan*, 3 vols., México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex y Sociedad Mexicana de Bibliófilos, 2004.
- Ramos Medina, Manuel, *El Carmelo novohispano*, México, Centro de Estudios de Historia de México Carso, 2008.
- , “Isabel de la Encarnación, monja posesa del siglo XVII”, en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. 1, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Iberoamericana y Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1997, pp. 41-51.
- , “Modelos de santidad y devociones en el Carmelo novohispano”, en Manuel Ramos Medina (coord.), *Camino a la santidad, siglos XVI-XX*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 2003, pp. 49-68.
- Ramos Medina, Manuel (coord.), *Camino a la santidad, siglos XVI-XX*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 2003.
- Ramos Medina, Manuel (ed.), *Sumario de indulgencias y perdones*, edición facsimilar de la edición de 1642, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex y Gobierno del Estado de Puebla, México, 1992.
- Réau, Louis, *Iconografía del arte cristiano. Introducción general*, José María Souza Jiménez, traductor, Barcelona, Serbal, 2000.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Rojas Rabiela, Teresa y Elsa Leticia Rea López, *Vidas y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos*, 5 vols., México, Ciesas, 1999.
- Rollin Match, Howard, *El otro mundo en la literatura medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Roselló Soberón, Estela, *Así en la tierra como en el cielo. Manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*, México, El Colegio de México, 2006.
- Rubial García, Antonio, “El hábito de los santos. Construcción y recepción de la santidad de los laicos en la Nueva España del siglo XVII”, en Manuel Ramos Medina

- (coord.), *Camino a la santidad, siglos XVI-XX*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 2003, pp. 339-363.
- , *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica, 1999.
- , “Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España”, en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. 1, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Iberoamericana y Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1997.
- Sacerdote del arzobispado de México, *Breve explicación de los bienes que gozan los que hacen la donación de sus obras satisfactorias con votos en manos de María Santísima a favor de las benditas almas del purgatorio*, Puebla, Real Seminario Palafoxiano, 1792.
- Sacristán, María Cristina, “Melancolía religiosa y culpabilidad en el México colonial”, en Roger Bartra (comp.), *Transgresión y melancolía en el México colonial*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp. 43-62.
- Sahagún, Bernardino de, *Adiciones, apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano*, Arthur J. O. Anderson, editor, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- , *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 4 vols., Ángel María Garibay, editor, México, Porrúa, 1969.
- Sahagún, fray Bernardino de, Antonio Valeriano, Alonso Vegerano, Martín Jacobita y Andrés Leonardo, *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de Nueva España*, edición facsimilar, Miguel León-Portilla, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Fundación de Investigaciones Sociales, 1986.
- Santiago Silva, José de, *Atotonilco, Alfaró y Pocasangre*, Guanajuato, La Rana, 2004.
- Sarrailh, Jean, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Sartorio, José Manuel, *La parte debida a las benditas almas de los señores sacerdotes*, México, Imprenta de los Herederos del licenciado D. José de Jáuregui, 1785.
- Scheffler, Lilian, “Ofrendas y calaveras. La celebración de los días de muertos en el México actual”, *Arqueología Mexicana*, vol. VII, núm. 40, pp. 58-61.
- Schmidt, Peer, “Inquisitoren - Mystikerinnen - Aufklärer. Religion und Kultur in Spanien zwischen Barock und Aufklärung”, en *Mainzar Studien zur neueren Geschichte, Religion und Kultur im Europa des XVII und XVIII Jahrhunderts*, vol. 12, Fráncfort, Peter Lang, 2004, pp. 143-166.

- Segundo Guzmán, Miguel Ángel, “Entre el alcohol, el amor y la mohína”, en Roger Bartra (comp.), *Transgresión y melancolía en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, pp. 115-140.
- Señeri, Pablo, *El infierno abierto al cristiano para que no caiga en él o Consideraciones de las penas que allá se padecen*, Puebla de los Ángeles, Pedro de la Rosa, Impresor, 1780.
- Sigaut, Nelly, “El conflicto clero regular-secular y la iconografía triunfalista”, en *Iconografía y sociedad arte colonial hispanoamericano: XLIV Congreso Internacional de Americanistas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.
- , José Juárez. *Recursos y discursos del arte de pintar*, México, Museo Nacional de Arte, Banamex, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- Sigüenza y Góngora, Carlos de, *Paraíso occidental*, prólogo de Margarita Peña, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.
- Taylor, René, “El arte de la memoria en el Nuevo Mundo”, en *Iconografía y sociedad arte colonial hispanoamericano: XLIV Congreso Internacional de Americanistas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.
- Torre Villar, Ernesto de la y Ramiro Navarro de Anda (comps.), *Testimonios históricos guadalupanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Toussaint, Manuel, *Pintura colonial en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.
- Un privilegio sagrado: la concepción de María Inmaculada. La celebración del dogma en México*, México, Museo de la Basílica de Santa María de Guadalupe, Museo de Guadalupe, Zacatecas y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2005.
- Valadés, Diego, *Retórica cristiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Veracruz, fray Alonso de la, *Sobre el cielo*, Mauricio Beuchot, introducción, traducción y notas, manuscrito facilitado por el editor.
- Vilanova, Evangelista, *Historia de la teología cristiana. Prerreforma, reformas, Contrarreforma*, vol. 2, Barcelona, Herder, 1989.
- Villavicencio, Abraham, “El infierno abierto al novohispano. Las penas del infierno en el contexto de la pintura escatológica novohispana”, tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Villerías Roelas, José de, *Escudo triunfante de el Carmelo su santo escapulario, con que Maria Santísima defiende a los que devotamente le visten de todos los peligros en esta vida y, en la otra, del fuego del purgatorio. Sus milagros triunfos/ escritos, por el R.P.F. Gabriel Serrada y convertidos en octavas por Joseph de Villerías Roelas, sacados a luz para la piadosa devoción de los ciudadanos de esta corte de México*, México, Imprenta de don Joseph Bernardo de Hoyal, 1728.

- , *Visiones apocalípticas. Cambio y regeneración. Siglos XVI al XX*, México, Museo Nacional del Virreinato, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes e Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000.
- Vitali, Francisco, *El mes de noviembre en sufragio de las benditas almas del purgatorio*, México, Imprenta de Juan N. del Valle, 1865.
- Vizueté Mendoza, J. Carlos y Palma Martínez-Burgos García, *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.
- Vorágine, Santiago de la, *La leyenda dorada*, José Manuel Macías, traductor, 8a. ed., Madrid, Alianza Forma, 1996.
- Warner, Marina, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la virgen María*, Madrid, Taurus Humanidades, 1991.
- Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*, México, El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Wobeser, Gisela von, *El crédito eclesiástico en la Nueva España, siglo XVIII*, México. Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- , “La Iglesia católica como garante de la salvación eterna”, *Actas do X Congresso das Academias da Ibero America*, vol. I, Lisboa.
- , “La postura de la Iglesia católica frente a la usura”, *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, vol. 36, 1993.
- , *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España. 1700-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.
- Wobeser, Gisela von, y Enriqueta Vila Vilar (coords.), *Muerte y vida en el más allá. España y América. Siglos XVI al XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Zárate Toscano, Verónica, *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*, México, El Colegio de México e Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2000.



# ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

1. Anónimo, *Las penas del infierno*, Pinacoteca de la Profesa, México, D. F. / p. 16
2. Firmado Yllanes, *Juicio final*, Museo Regional de Cuauhnáhuac, Cuernavaca, Morelos / p. 17
3. Anónimo, *Intercesión de la virgen de Guadalupe por un alma y Cristo la redime*, Museo de la Basílica de Guadalupe, México, D. F. (fragmento) / p. 19
4. Andrés de Concha, *Juicio final*, Convento de Yanhuítlán, Oaxaca / p. 21
5. Anónimo, *Juicio final*, Convento de San Nicolás Tolentino, Actopan, Hidalgo / p. 23
6. Anónimo, *Juicio final*, Capilla posa del Convento de San Andrés Calpan, Puebla / p. 24
7. Anónimo, *La muerte del justo*, Museo Nacional de Arte, México, D. F. / p. 26
8. Anónimo, *Retablo de ánimas*, Parroquia de Santa Cruz, Tlaxcala / p. 26
9. Miguel Correa, *Juicio final*, Pinacoteca de la Profesa, México, D. F. / p. 27
10. Miguel Antonio Martínez de Pocasangre, *Juicio particular*, Santuario de Jesús Nazareno, Atotonilco, Guanajuato / p. 27
11. Miguel Antonio Martínez de Pocasangre, *Juicio final*, Santuario de Jesús Nazareno, Atotonilco, Guanajuato / p. 27
12. Anónimo, *Políptico de la muerte: Miguel con la balanza*, Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán, Estado de México (fragmento) / p. 28
13. Anónimo, *Políptico de la muerte: memento mori*, Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán, Estado de México (fragmento) / p. 31
14. Anónimo, *Muerte con guadaña*, Convento de Malinalco, Estado de México / p. 32
15. Anónimo, *Muerte con reloj de arena*, Túmulo funerario, Museo de Arte Sacro Virreinal, Taxco, Guerrero / p. 33
16. Anónimo, *Políptico de la muerte: la muerte como esqueleto*, Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán, Estado de México / p. 33
17. Cristóbal de Villalpando, *San Francisco*, Convento de la Natividad de María, Ixtapaluca, Estado de México / p. 34
18. Anónimo, *Políptico de la muerte: clérigo reflexionando sobre la muerte*, Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán, Estado de México (fragmento) / p. 35
19. Anónimo, *Los peligros del alma*, Pinacoteca de la Profesa, México, D. F. / p. 37
20. Antonio Sánchez, *La caridad perfecta de Jesucristo soberano*, colección Rodrigo Rivero Lake / p. 38

21. Lorenzo Zendejas (atribuida), *Rey de Jerusalén y rey de Jericó*, Museo Nacional de Historia, México, D. F. / p. 39
22. Diego Valadés, *Retórica cristiana: Etapas de tentaciones y pecados*, Perugia, 1579 / p. 39
23. Anónimo, *Infierno: bebedores de pulque*, Visita de Santa María Xoxoteco, Hidalgo / p. 41
24. Anónimo, *Infierno: idólatras*, Convento de San Nicolás Tolentino, Actopan, Hidalgo / p. 41
25. Cristóbal de Villalpando, *El árbol de la vida: la vanidad*, Museo Regional de Guadalupe, Zacatecas (fragmento) / p. 42
26. Anónimo, *Políptico de la muerte: detalle de mujer joven*, Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán, Estado de México / p. 42
27. Anónimo, *Condiciones de una buena confesión*, Pinacoteca de la Profesa, México, D. F. / p. 43
28. Diego Valadés, *Retórica cristiana: Typus peccatoris o Imagen del pecador*, Perugia, 1579 / p. 44
29. Anónimo, *Visión de santa Clara de Montefalco: vía crucis de monjas agustinas*, Museo de Arte Religioso de Santa Mónica, Puebla, Puebla / p. 46
30. Anónimo, *Disciplinantes*, Convento de San Miguel Huejotzingo, Puebla / p. 47
31. Anónimo, *Políptico de la muerte: clérigo flagelante*, Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán, Estado de México (fragmento) / p. 48
32. Mapas del cielo y del infierno en Juan Pablo Gallucci, *Theatrum mundi et temporis*, Venecia, Giovanni Batista Somasco, 1588 / p. 58
33. Martín de Vos, *Juicio final*, Museo de Bellas Artes de Sevilla, España (fragmento) / p. 59
34. Anónimo, *Ánimas con san Diego, santos y Trinidad*, Iglesia de San Diego Metepec, Tlaxcala / p. 60
35. Anónimo, *Las tres iglesias*, Convento de Tecamachalco, Puebla / p. 62
36. Anónimo, *Las tres iglesias*, Parroquia de San Dionisio Yauhquemecan, Tlaxcala / p. 63
37. Hipólito de Rioja, *Martirio de santa Catalina de Alejandría*, Museo Nacional de Arte, México, D. F. / p. 65
38. Cristóbal de Villalpando, *Cristo en el aposentillo*, colección Ricardo Pérez Escamilla, México, D. F. / p. 67
39. Anónimo, *Retrato de la venerable madre sor María de la Antigua*, Templo del Convento de Santa Clara, Querétaro / p. 68
40. Carlos de Villalpando, *Escenas de la vida de santa Catalina de Siena*, Templo de Santo Domingo, Zacatecas / p. 70
41. Juan Gerson (atribuido), *Escalera de Jacob*, Convento de Tecamachalco, Puebla / p. 75
42. Juan Correa, *Pintura de ánimas: cielo con tronos de nubes*, Parroquia de la Asunción, Pachuca, Hidalgo (fragmento) / p. 81

43. Cristóbal de Villalpando, *Glorificación de la Virgen: escalera de nubes*, Catedral de Puebla, Puebla (fragmento) / p. 82
44. Miguel Cabrera, *Jesucristo en el jardín de las delicias*, colección Daniel Liebsohn / p. 84
45. Anónimo, *La orden carmelita conducida por el señor san José al paraíso*, Museo Regional de Guadalajara, Jalisco / p. 85
46. Anónimo, *Alegoría de la salvación mediante la sangre de Cristo*, Iglesia de San Nicolás de Bari, Panotla, Tlaxcala (fragmento) / p. 86
47. Martín de Vos, *San Juan escribiendo el Apocalipsis: Jerusalén celestial*, Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán, Estado de México / p. 87
48. Cristóbal de Villalpando, *Mística ciudad de Dios: Jerusalén celestial*, Museo Regional de Guadalupe, Zacatecas / p. 88
49. José Rodríguez Carnero, *Inmaculada Concepción: Jerusalén celestial*, Templo de San Antonio de Padua, Puebla, Puebla / p. 90
50. Basilio de Salazar, *Exaltación franciscana e Inmaculada Concepción: Jerusalén celestial*, Museo Regional de Querétaro, Querétaro (fragmento) / p. 91
51. José de Páez, *Sagrada familia*, Museo de Bellas Artes, Toluca, Estado de México / p. 92
52. Cristóbal de Villalpando, *Santísima trinidad*, Templo del Carmen, Puebla, Puebla / p. 94
53. Miguel Cabrera, *Trinidad antropomorfa*, Museo Soumaya, México, D.F. / p. 95
54. Baltasar de Echave Orío, *Tota pulchra*, Museo Nacional de Arte, México, D.F. / p. 97
55. Cristóbal de Villalpando, *Glorificación de la Virgen: la virgen María*, Catedral de Puebla, Puebla (fragmento) / p. 98
56. Joseph Antonio de Ayala, *La familia Del Valle a los pies de la virgen de Loreto*, Museo Soumaya, México, D.F. / p. 99
57. Firmado Chavés, *Virgen del Carmen sacando ánimas del purgatorio*, Museo Regional de Guadalupe, Zacatecas / p. 100
58. Anónimo, *San Miguel Arcángel con la eucaristía venciendo al Demonio*, Basílica de Guadalupe, México, D. F. / p. 102
59. Anónimo, *Ánimas del purgatorio*, Convento de Zinacantepec, Estado de México / p. 104
60. Cristóbal de Villalpando, *Glorificación de la Virgen: bienaventurados*, Catedral de Puebla, Puebla (fragmento) / p. 105
61. Anónimo, *Juicio final*, Convento de Santa María Magdalena, Cuitzeo, Michoacán / p. 107
62. Juan Correa, *Visión del Apocalipsis*, Catedral de México, D. F., desaparecido / p. 108
63. José Rodríguez Carnero, *Presentación de la virgen María al Padre eterno*, Templo de San Antonio de Padua, Puebla, Puebla / p. 111
64. Miguel Jerónimo Zendejas, *Tránsito de la Virgen*, colección Pérez Salazar / p. 112
65. Cristóbal de Villalpando, *Glorificación de san Ignacio*, Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán, Estado de México / p. 113

66. Cristóbal de Villalpando, *Santa Brígida*, Capilla del Sagrado Corazón, Templo de Santo Domingo, México, D. F. / p. 114
67. Blas de Torres, *Tota pulchra* (también llamada *María reina de los ángeles*), Museo de la Basílica de Guadalupe, México, D. F. / p. 117
68. Cristóbal de Villalpando, *Martirio de santa Margarita: ángeles músicos*, Catedral de México, D.F. (fragmento) / p. 119
69. Cristóbal de Villalpando, *Glorificación de la Virgen: la caída del maná*, Catedral de Puebla, Puebla (fragmento) / p. 120
70. Luis Berruero, *Banquete de Jesús con sus padres y sus abuelos*, Catedral de San José, Tula de Allende, Hidalgo / p. 120
71. Anónimo, *Cristo asistido por los ángeles*, Catedral de Puebla, Puebla / p. 121
72. Francisco Jerónimo Zendejas (atribuida), *Alegoría del infierno*, Museo Nacional de Historia, México, D. F. / p. 125
73. Diego Valadés, *Retórica cristiana: tormentos de los pecadores* / p. 127
74. Anónimo, *Infierno: fauces de Leviatán*, Convento de San Nicolás Tolentino, Actopan, Hidalgo / p. 129
75. Manuel Villavicencio, *La cárcel del infierno*, en Pablo Señeri, *El infierno abierto al cristiano*, Puebla, 1780 / p. 130
76. Miguel Martínez de Pocasangre, *Cárcel del infierno*, Santuario de Jesús Nazareno, Atotonilco, Guanajuato / p. 131
77. Cristóbal de Villalpando, *Adán y Eva en el paraíso: la serpiente tentadora*, Catedral de Puebla, Puebla / p. 133
78. Anónimo, *El infierno: demonios hornean a un condenado*, Visita de Santa María Xoxoteco, Hidalgo / p. 135
79. Anónimo, *Las penas del infierno: demonios*, Pinacoteca de la Profesa, México, D.F. (fragmento) / p. 136
80. Francisco Jerónimo Zendejas (atribuido), *Rey de Jerusalén y rey de Jericó: demonios*, Museo Nacional de Historia, México, D. F. (fragmento) / p. 137
81. Antonio de Santander, *El juicio final: infierno*, Parroquia de Totimehuacán, Puebla (fragmento) / p. 138
82. Manuel Villavicencio, *La desesperación*, en Pablo Señeri, *El infierno abierto al cristiano*, Puebla, 1780 / p. 139
83. Manuel Villavicencio, *La pena de daño*, en Pablo Señeri, *El infierno abierto al cristiano*, Puebla, 1780 / p. 141
84. Manuel Villavicencio, *El gusano de la conciencia*, en Pablo Señeri, *El infierno abierto al cristiano*, Puebla, 1780 / p. 142
85. Manuel Villavicencio, *La eternidad de las penas*, en Pablo Señeri, *El infierno abierto al cristiano*, Puebla, 1780 / p. 143
86. Anónimo, *Juicio final con infierno*, Convento de San Agustín, Acolman, Estado de México / p. 144
87. Miguel Antonio Martínez Pocasangre (atribuido), *El infierno*, Santuario de Jesús Nazareno, Atotonilco, Guanajuato (fragmento) / p. 145

88. Anónimo, *Escenas infernales* de la puerta de acceso al Santuario de Jesús Nazareno, Atotonilco, Guanajuato (fragmento) / p. 146
89. Anónimo, *Cristo liberando las almas del limbo de los justos*, Convento de Santa María Magdalena, Tepetlaoxtoc, Estado de México (fragmento) / p. 148
90. Juan de Villegas, *El tránsito del señor san José: el limbo*, Templo de San Diego de Alcalá, Huejotzingo, Puebla / p. 149
91. Juan Correa, *Cuadro de ánimas del purgatorio*, Parroquia de Santa María Magdalena, Tepetlaoxtoc, Estado de México / p. 156
92. Anónimo, *Pintura de ánimas*, Templo franciscano de San Luis Obispo, Huamantla, Tlaxcala / p. 157
93. Juan Correa, *Pintura de ánimas*, Sotocoro del Convento de San Francisco, Tepeji del Río, Hidalgo / p. 158
94. Cristóbal de Villalpando, *Pintura de ánimas*, Parroquia de Tuxpan, Michoacán / p. 162
95. Anónimo, *Relieve con ánimas del purgatorio*, Museo Nacional de las Intervenciones, México, D. F. / p. 163
96. Anónimo, *Pintura de ánimas del purgatorio*, Parroquia de Santa Cruz, Tecámac, Estado de México / p. 165
97. Anónimo, *Pintura de ánimas*, Parroquia de San Matías, Pinos, Zacatecas (fragmento) / p. 166
98. Cristóbal de Villalpando, *Pintura de ánimas con santo Domingo de Guzmán, la virgen del Carmen y san Francisco de Asís*, Parroquia de San Bernardino de Siena, Xochimilco, D. F. / p. 169
99. Miguel Cabrera, *Ánimas del purgatorio*, Templo de San Francisco Javier, Tepotzotlán, Estado de México (fragmento) / p. 170
100. *Patente de la Congregación y Cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio*, de la Catedral de México, Archivo General de la Nación, México, D. F. / p. 172



**CIELO, INFIERNO Y PURGATORIO**

DURANTE EL VIRREINATO DE LA NUEVA ESPAÑA

se terminó de imprimir en la  
ciudad de México el 18 de junio de 2015,  
con un tiraje de 1500 ejemplares en los  
talleres de Estampa Artes Gráficas,  
Privada de Doctor Márquez 53, Col. Doctores  
Tels. (55) 5530 5289 / (55) 5530 5526 / (55) 5530 9239  
Correo electrónico: [estampa@prodigy.net.mx](mailto:estampa@prodigy.net.mx)

El destino de los hombres después de la muerte ha sido una de las principales preocupaciones de todas las culturas. Este libro se refiere a las creencias sobre el más allá en el periodo moderno y se centra en la Nueva España. En él su autora, Gisela von Wobeser, analiza el modo en que los novohispanos concibieron y representaron el cielo, el infierno, el purgatorio y los limbos y nos narra cómo imaginaron la vida de las almas en estos sitios. La obra se basa en información de primera mano: escritos autobiográficos, testamentos, obras de teatro, expedientes de la Inquisición, confesionarios, catecismos, y, sobre todo, en fuentes iconográficas, la mayoría de las cuales se reproducen en las cien imágenes con las que cuenta este libro. Mediante una narrativa viva, Von Wobeser entra a las calles y los templos, camina por las procesiones, acompaña a los visionarios en sus viajes, comparte las mortificaciones a las que se sometían los fieles y penetra en los anhelos, esperanzas y miedos de los novohispano, brindándonos las bases para entender aquella sociedad, a la vez que nos permite comprender mucho de lo que somos hoy día, porque marca las coordenadas necesarias para encontrar reminiscencias de ese imaginario colectivo en la actualidad.



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS



*estampa*  
artes gráficas

