



# DE LA TIERRA AL CIELO

*UBI SUNT QUI  
ANTE NOS IN HOC  
MUNDO FUERE?*

XXIV SEMANA DE  
ESTUDIOS MEDIEVALES

NÁJERA, DEL 29 DE JULIO  
AL 2 DE AGOSTO DE 2013

ESTHER LÓPEZ OJEDA  
(COORDINADORA)

---

ACTAS





DE LA TIERRA AL CIELO

*UBI SUNT QUI ANTE NOS IN HOC MUNDO FUERE?*

XXIV Semana de Estudios Medievales

Nájera, del 29 de julio al 2 de agosto de 2013

ORGANIZADOR

Asociación "Amigos de la Historia Najerillense"

ASESORES ACADÉMICOS

Ignacio Álvarez Borge

José Ángel García de Cortázar

Francisco Javier García Turza

DIRECTOR DEL CURSO

Blas Casado Quintanilla

COORDINADORA

Esther López Ojeda

DE LA TIERRA AL CIELO  
*UBI SUNT QUI ANTE NOS IN HOC  
MUNDO FUERE?*

XXIV SEMANA DE ESTUDIOS MEDIEVALES  
NÁJERA, DEL 29 DE JULIO AL 2 DE AGOSTO DE 2013

COORDINADORA DE LA EDICIÓN

Esther López Ojeda

Gobierno de La Rioja  
[www.larioja.org](http://www.larioja.org)



**Instituto  
de Estudios  
Riojanos**

Logroño, 2014

### **Semana de Estudios Medievales (24º. 2013. Nájera)**

De la tierra al cielo. *Ubi sunt qui ante nos in hoc mundo fuere?* / XXIV Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 29 de julio al 2 de agosto de 2013; coordinadora de la edición, Esther López Ojeda; [organizador Asociación "Amigos de la Historia Najerillense"]. - Logroño : Instituto de Estudios Riojanos, 2014.

342 p.: il.; 24 cm. - (Actas)

D.L. LR-185-2014. - ISBN: 978-84-9960-057-4

1. Edad Media - Historia - Congresos y Asambleas. I. López Ojeda, Esther. II. Asociación "Amigos de la Historia Najerillense". III. Instituto de Estudios Riojanos. IV. Título. V. Actas.

343.01

94 (4)

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de esta publicación pueden reproducirse, registrarse o transmitirse, por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea electrónico, mecánico, fotoquímico, magnético o electroóptico, por fotocopia, grabación o cualquier otro, sin permiso previo por escrito de los titulares del copyright.

Primera edición: mayo, 2014

© Esther López Ojeda (coord.)

© Instituto de Estudios Riojanos, 2014

C/ Portales, 2 - 26001, Logroño, La Rioja

[www.larioja.org/ier](http://www.larioja.org/ier)

Imagen de cubierta: *Ermita Santa María de la Piscina, San Vicente de la Sonsierra, La Rioja.*  
(Gloria Moreno del Pozo. Amigos de la Historia Najerillense)

Depósito Legal: LR-185-2014

ISBN: 978-84-9960-057-4

Diseño gráfico de la colección: Ice comunicación

Producción gráfica: La Mirada Publicidad (Logroño)

Impreso en España. Printed in Spain.

# Índice

- 9 **Prólogo:**  
**El tópico *Ubi Sunt?* como referencia en la vida medieval**  
Esther López Ojeda
- 17 **Las distintas visiones de la muerte a lo largo de la Edad Media**  
Ángeles García De La Borbolla
- 31 **Los espacios del Más Allá**  
Emilio Mitre Fernández
- 75 **El espacio del más acá:**  
**las geografías funerarias entre la Alta y la Plena Edad Media**  
Iñaki Martín Viso
- 141 **La tradición cristiana del culto a los difuntos:**  
**sufragios, misas e indulgencias**  
Julia Baldó Alcoz
- 189 **Los musulmanes andalusíes ante la muerte:**  
**normas y prácticas**  
Maribel Fierro
- 217 **La última escritura.**  
**La aparición y el desarrollo de la práctica testamental**  
Julia Pavón Benito

- 239 El rey ha muerto:  
ritos, funerales y entierro de la realeza hispánica medieval**  
Margarita Cabrera Sánchez
- 261 Santa María la Real de Nájera, panteón de Reyes**  
Margarita Cantera Montenegro
- 297 El Juicio Final en ejemplos del gótico inicial.  
Iconografía de un drama en cinco actos**  
José Javier López de Ocáriz Alzola



# Los espacios del Más Allá

EMILIO MITRE FERNÁNDEZ

*Universidad Complutense de Madrid*

La conocida como “nueva Historia” constituye un fenómeno, ya no tan nuevo, que ha venido proponiendo el estudio de temas tradicionalmente dejados de lado aunque su incidencia social fuese notoria<sup>1</sup>. Entre las materias tratadas se encuentra la percepción del espacio. Ahí la Edad Media ha constituido un campo excelentemente abonado, sobre todo cuando se trata de abordar la dicotomía espacios reales *versus* espacios imaginados<sup>2</sup>

---

1. Útiles instrumentos para el estudio de este fenómeno son dos ya añejas publicaciones: LE GOF, J. y NORA, P. (Dirs.), *Hacer la historia*, 3 vols, Barcelona: Laia, 1974; y LE GOFF, J., CHARTIER, R. y REVEL, J. (Dirs.), *La nueva historia* (en la serie *Diccionarios del saber moderno*), Bilbao: Mensajero, 1988.

2. Una buena panorámica historiográfica la tenemos en LADERO, M. A., “Espacios reales y espacios imaginados”, en BENITO RUANO, E. (coord.), *Tópicos y realidades de la Edad Media* (II), Madrid: Real Academia de la Historia, 2002, pp. 231-305. Reúne en sus notas a pie de página una información bibliográfica sumamente útil. No está de más recordar cómo allá por el año 1993, y dentro de un ciclo de conferencias organizado por la Universidad de Alcalá de Henares, pronuncié la que llevaba por título “El Más Acá y el Más Allá en la Edad Media: intentos de racionalización del espacio (siglos XIII-XIV)”. No me consta que las Actas de las sesiones fueran publicadas. Se me brinda ahora la posibilidad de volver sobre el tema en estas páginas que redacto con las obligadas ampliaciones y actualizaciones. Es muy de agradecer la diligencia manifestada en su edición por parte del Instituto de Estudios Riojanos. Precisamente en las actas de la XXII Semana de Estudios Medievales (Nájera, 1 al 5 de agosto de 2011) se recoge un interesante trabajo que tiene mucho que ver con el tema que ahora abordamos. TORRES JIMÉNEZ, R., “El castigo del pecado: excomunión, purgatorio, infierno”, en LÓPEZ OJEDA, E. (coord.), *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito, represión*, Logroño: IER, 2012, pp. 245-307.

Sobre los primeros el hombre del Medioevo aplicó con frecuencia una fantasía desbordante a esa división tripartita clásica de Europa-Asia-África. Sobre una variopinta y a menudo sospechosa información<sup>3</sup>, jugaron no pocas veces aparatosos sueños<sup>4</sup>. Ante ese panorama, ¿qué cabía esperar que hiciera ese mismo hombre al tratar los espacios imaginados? Variadas lucubraciones podrían ser aplicadas a ese campo que, sin duda muy generosamente, cabría incluir en el mundo de las utopías<sup>5</sup>.

Con los años, las visiones medievales del Más Allá han dado pie a una abundante bibliografía: desde meritorios trabajos convertidos en clásicos en los que prima lo descriptivo e inventarial<sup>6</sup> a otros más recientes de afanes más interpretativos<sup>7</sup>. Entre éstos, alguno muy sugerente marcado por la aplicación de tres criterios: narrativo, lingüístico y temporal<sup>8</sup>.

## 1. LAS POSTRIMERÍAS Y EL OCCIDENTE MEDIEVAL

La polisemia (concesión a las palabras de múltiple significado) fue una destacada característica del pensamiento medieval<sup>9</sup>. Un excelente ejemplo lo facilita en el

---

3. Recordemos las fantasías de un Marco Polo (cf. HEERS, J., *Marco Polo*, Madrid: ed. Folio, 2004) o el falsario autor de los viajes de sir John de Mandeville. Para los viajes medievales reales y la expansión europea en general fuera de su natural ámbito geográfico existe una abundante bibliografía. Una buena síntesis la constituye PHILLIPS, J. R. S., *La expansión medieval de Europa*, México: Fondo de Cultura Económica, 1994. Por su interés merece la pena destacar la recopilación de textos comentados de GIL, J., *En demanda del Gran Kan. Viajes a Mongolia en el siglo XIII*, Madrid: Alianza Editorial, 1993. Para operaciones encabezadas por viajeros hispanos, una útil antología comentada es la de RUBIO TOVAR, J., *Libros españoles de viajes medievales*, Madrid: Taurus, 1986.

4. Para un caso singular vid. LE GOFF, J., "L'Occident médiéval et l'océan Indien: un horizon onirique", recogido en *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Paris: Gallimard 1977, pp. 280-298.

5. Para esta cuestión, vid. entre otros aportes los recogidos en ALVIRA CABRER, M y DIAZ IBÁÑEZ, J (coord.), *Medievo utópico. Sueños, ideales y utopías en el imaginario medieval*, Madrid: Sílex, 2011.

6. Al estilo de PATCH, H. R., *El otro mundo en la literatura medieval*, México: Fondo de Cultura Económica, 1956. (Va acompañado de un apéndice de LIDA DE MALKIEL, M. R., "La visión del trasmundo en las literaturas hispánicas".)

7. Entre otros LE GOFF, J., *La naissance du Purgatoire*, Paris: Gallimard, 1981. También CAROZZI, C., *Le voyage de l'âme l'au-delà d'après la littérature latine (V-XIII siècle)*, Roma: École Française de Rome 1994; VV.AA., *Enfer et Paradis. L'image de l'au-delà dans l'art et la littérature en Europe*, Conques/París: Centre Européen d'art et civilisation médiévale, 1995. Una valiosa antología para los primeros siglos de la Iglesia la recoge PONS, G., *El Más Allá en los Padres de la Iglesia*, Madrid: Ciencia Nueva, 2001.

8. POMEL, F., *Les Voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Âge*, Paris: Champion, 2000. Es la edición de una innovadora tesis doctoral dirigida por J. Dufournet que, según su autora, (p. 537) no hace más que desbrozar un terreno todavía por explorar.

9. Ocurrirá con los símbolos y las alegorías que podían otorgar diversos significados a los distintos pasajes del

ocaso del Medievo un conocido texto del poeta castellano Jorge Manrique, para quien la vida tiene tres dimensiones: la terrenal, la de la fama dejada en la tierra y la eterna:

Aunqu' esta vida d' onor  
Tampoco non es eternal  
Ni verdadera;  
Mas, con todo, es muy mejor  
Que la otra temporal  
Perescederá<sup>10</sup>

Unas palabras que no han perdido actualidad porque ¿no se dice hoy que los difuntos prolongan su estancia en la tierra gracias a la memoria que han dejado a los suyos?

Tras la extinción de la vida física se abre un enigmático campo que las distintas sociedades han tratado con una amplia gama de imágenes. La teología cristiana habla de unos novísimos o postrimerías -muerte, juicio, infierno y gloria- “realidades últimas” que en ocasiones -como ha recordado algún autor- han desviado al cristiano de la construcción de un “más acá” en sus más variadas manifestaciones<sup>11</sup>.

## 1.1. LA MUERTE Y SUS DISTINTAS ACEPCIONES

El estudio de la muerte se ha abordado desde variadas perspectivas: médicas, filosóficas, teológicas, antropológicas, morales, escatológicas o, por lo que ahora nos concierne, históricas. Ello ha dado lugar a que se le otorguen tantos significados como a la vida misma; y, en consecuencia, se haya creado toda

---

texto bíblico. Cf. LUBAC, de H., *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'écriture*, Paris: Cerf, 3 vols. 1959-1961. En relación con este tema Dante Alighieri, a quien haremos repetidas referencias, dirá en su *Epístola* a Cangrande della Scala que su *Divina Comedia* tenía distintos significados (*polisemos*), en FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, M., *La estética medieval*, Madrid: La balsa de la Medusa, 2012, p. 80.

10. MANRIQUE, J., “Coplas de don Jorge Manrique por la muerte de su padre”, en *Poesía* (CARAVAGGI, G., ed.), Madrid: Taurus, 1984, p. 130. Esas tres vidas corresponderían a los campos hedonístico, trascendente y ético.

11. GRESHAKE, G., *Más fuertes que la muerte. Lectura esperanzada de los “novísimos”*, Santander: Sal Terrae, 1981, pp. 38-39.

una disciplina con ambición abarcadora de las distintas interpretaciones: la Tanatosemiología<sup>12</sup>.

Hoy en día hablamos con toda naturalidad de una muerte distinta de la puramente biológica a la que designamos como *muerte civil*, similar a esa *damnatio memoriae* de los antiguos que doblaba la desaparición física con la condena del difunto al olvido más absoluto. En el Medievo se hablará también de varias muertes. Aunque acabe primando la dualidad muerte primera (física), muerte segunda (condenación eterna), caben también otras variantes<sup>13</sup>.

La inspiración más lejana podemos encontrarla en el libro de San Juan que cierra la Biblia canónica: “Entonces el infierno y la muerte fueron lanzados al estanque de fuego. Esta es la muerte segunda, el estanque de fuego” (Ap. 20, 14). A finales del siglo IV, San Ambrosio distinguió tres géneros de muerte: la *animae corporisque secessio*, muerte física; la *mors peccati*, que era la del alma que pecaba; y la *mors mystica* o muerte al pecado y consiguiente entrega de la vida a Dios<sup>14</sup>. San Agustín se expresó de forma similar y, con el discurrir de los años, serviría de inspiración a uno de los grandes divulgadores del siglo XIII como fue Vicente de Beauvais (o bien a su anónimo continuador) en su *Speculum morale*. Se recogen en él dos combinaciones muy similares de tipos de muerte. En la primera se hablaba de una *mors naturae* o inevitable muerte física; una *mors culpae* del alma pecadora; una *mors gratiae* o muerte al pecado; y una *mors Gehenae* que es la condenación eterna<sup>15</sup>. En la segunda combinación se establece una muerte del cuerpo por su separación del alma; una muerte del alma por su alejamiento de Dios a causa del pecado, una muerte del alma después de esta vida por la pena que se sufre antes del juicio general; y una muerte de alma y cuerpo posterior al juicio<sup>16</sup>. En una línea similar pero en una clasificación tripartita, San Vicente Ferrer distinguiría en el tránsito de los siglos XIV a XV entre muerte primera puramente física; muerte

---

12. En la misma forma que se ha creado también otra disciplina (la polemología) para el estudio de los conflictos bélicos en sus distintas proyecciones e incidencias.

13. Sobre esta cuestión en general vid. MITRE, E., “La muerte primera y las otras muertes. Un discurso para las postrimerías en el Occidente Medieval”, en AURELL, J y PAVÓN, J (eds.), *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*, Pamplona: Euns, 2002, pp. 27-48 .

14. SAN AMBROSIO, “De bonno mortis liber unus”, en *Patrología Latina*, t. 14, cols. 540-541.

15. Vicente de BEAUVAIS, *Speculum morale*, Douai, 1624, cols. 692-693.

16. *Ibid.*, col. 709.

segunda que es la caída en el pecado; y muerte en la *Gebena (tertia mors)* que es la condenación eterna<sup>17</sup>. Igualmente, y desbordando los límites del Medievo, el maestro Alejo Venegas hablaría en 1537 de una muerte del cuerpo por cese de la animación, una muerte espiritual por privación de la gracia a la que llama muerte segunda, y una muerte en la *Gebena* identificada con la carencia de la visión divina y los tormentos del alma<sup>18</sup>.

¿Retórica de limitado vuelo? Quizás, aunque la retórica puede ayudar a paliar las inseguridades que abre la muerte primera y ayuda a “vencer la muerte” (segunda), bien merced a la conducción de una vida acorde con los principios cristianos (*ars bene vivendi*), bien gracias al apoyo de una liturgia sacramental a la que (de nuevo con la polisemia) se le otorga el papel de *medicina* de las almas, en la misma medida que a sus administradores se reconoce el título de *médicos* de las almas<sup>19</sup>. Ello implica todo un *ars bene moriendi*<sup>20</sup>. En último término, ocupa un destacado papel la construcción de esos espacios situados mas allá de los visibles a los que vamos a dedicar la atención en las páginas siguientes.

Dos condiciones complementarias es necesario tener en cuenta. La primera, la visión del hombre como un compuesto de cuerpo mortal y alma inmortal<sup>21</sup>. Un alma que no es simple sino compleja (con una dimensión vegetativa, otra sensitiva y otra intelectual) y que no es radicalmente opuesta al cuerpo (lo que sería puro maniqueísmo) sino “la forma que informa al cuerpo” tal y como se definiría en el Concilio de Vienne de 1311<sup>22</sup>. La segunda condición implica una visión del mundo terrenal como mero tránsito o *peregrinación*: un *status viae* que conduce a un *status finalis*<sup>23</sup> ansiado por todo cristiano ya que allí alcanza

---

17. CÁTEDRA, P. M., *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1994, pp. 277-281.

18. ALEJO VENEGAS, *Agonía del tránsito de la muerte* (FIOL, R., ed.), Madrid: Rialp, 1969, pp. 25-27.

19. BOROBIO, D., *Sacramentos y sanación. Dimensión curativa de la liturgia cristiana*, Salamanca: Sígueme, 2008.

20. Cuestiones que traté hace años en MITRE, E., *La muerte vencida. Imágenes e historia en el Occidente Medieval (1200-1348)*, Madrid: Encuentro, 1988.

21. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., “El esquema alma-cuerpo y la doctrina de la retribución. Reflexiones sobre los datos bíblicos del problema”, en *Revista española de teología* (1973), pp. 293-328.

22. MITRE, E., *La muerte vencida...*, op. cit., pp. 35 y ss. Para la visionaria Hildegarda de Bingen, el soplo divino (*spiriculum*) ha infundido el alma al cuerpo al que sostiene y rodea, del mismo modo que el *aer* sostiene a la tierra. Cf. LADERO, M. A., “Espacios reales y espacios imaginados”, art. cit., p. 285.

23. MITRE, E., *La muerte vencida*, op. cit., pp. 63 y ss. Un clásico sobre este tema lo constituye el artículo de LADNER, G. B., “Homo viator. Medieval Ideas on Alienation and Order”, en *Speculum* 42, 1967, pp. 233-259.

su verdadera patria<sup>24</sup>. Este vocablo adquiere también un valor polisémico: desde la localidad en que se vive, pasando por el reino al que se pertenece, hasta una Roma como centro tiempo atrás de un Imperio universal y con posterioridad cabeza de la Cristiandad Occidental<sup>25</sup>. Al final, la auténtica *communis patria* estaría en un Más Allá y se identificaría con la contemplación de la Divinidad<sup>26</sup>.

## 1.2. JUICIO O ¿JUICIOS?<sup>27</sup>

En el marco de una soterrada y difusa inquietud sobre el final de los tiempos<sup>28</sup>, un Juicio general con Cristo como supremo juez fue tema muy popular a lo largo del Medievo. Para Gonzalo de Berceo:

Serán puestos los justos a la diestra partida  
Los malos a siniestro, pueblo grand sin medida  
El Rey será en medio con su az revestida  
Cerca d'Él la Gloriosa de caridat complida<sup>29</sup>.

Que cada *quisque* vaya a ese Juicio “con su maleta” indica que cada cual acude con sus logros y sus pecados de los que, después de la Redención de Cristo, es único responsable<sup>30</sup>.

24. Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, “De mortalitate”, en *Obras completas* (CAMPOS, J., ed.), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964, p. 271.

25. GUENÉE, B., *L'occident aux XIV et XV siècles. Les Etats*, Paris: P.U.F, 1991, pp.119-120.

26. Toda una sublimación (¿inconsciente?) de la idea ciceroniana de la patria: una madre que nos da más beneficios que la que nos ha creado por ser más antigua. CICERÓN, *La república y las leyes* (NÚÑEZ GONZÁLEZ, J. M., ed.), Madrid: Akal, 1989, p. 35 .

27. Una ordenada visión de esta dualidad se recoge en TORRES JIMÉNEZ, R, “El castigo del pecado”, art. cit., pp. 280-283.

28. La bibliografía sobre este tema es abundantísima. Su reciente incremento ha sido parejo a la conmemoración del segundo milenario del nacimiento de Cristo. Baste ahora con remitir a un pequeño número de títulos: COHN, N., *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos en la Edad Media*, Barcelona: Barral Editores 1972; CAROZZI, C., *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*, Madrid: Siglo Veintiuno, 2000; la recopilación de textos de CAROZZI, C. y TAVIANI-CAROZZI, H., *La fin des temps. Terreurs et prophètes au Moyen Âge*, Paris: Stock, 1982; VV. AA., *Milenarismo y milenaristas en la Europa Medieval. (IX Semana de Estudios Medievales, Nájera 1998)*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1999, o GUADALAJARA MEDINA, J., *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Madrid: Gredos, 1996.

29. GONZALO DE BERCEO, “Los signos del Juicio Final”, en *Obra completa* (GARCÍA, M., ed.), Madrid: Espasa Calpe, 1992, p. 1049.

30. RUIZ DOMÍNGUEZ, J. A., *La historia de la salvación en la obra de Gonzalo de Berceo*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1990, pp. 108-109.

La teología católica distingue entre ese juicio general y el juicio particular al que es sometido cada ser humano inmediatamente después de la muerte<sup>31</sup>. Un juicio que fija ya nuestra suerte final aunque vaya a ser en el juicio universal cuando se saquen las últimas consecuencias<sup>32</sup>. ¿Desde qué momento se empezó a valorar esa dualidad? Algunos autores en el momento presente han advertido del escaso fundamento bíblico y patrístico de un juicio particular distinto del general. Jesús, se ha afirmado contundentemente, nunca distinguió entre ambos. Lo más que cabría admitir, se dice, es la existencia de dos tipos de lenguaje que Jesús utiliza para anunciar el juicio. Los concilios medievales, insisten estos especialistas, tampoco hablan del tema, ni siquiera uno tan tardío como el de Florencia –derivación del de Basilea– de 1438<sup>33</sup>.

No faltaron, sin embargo, textos medievales que abonaron esa dualidad. Algún autor ha recordado el énfasis que ya San Lucas pone en el juicio individual, frente a la posición de San Mateo que recalca la idea de un juicio colectivo. No hay que descartar tampoco el papel desempeñado por pasajes recogidos en narraciones populares de viajes al Más Allá<sup>34</sup>. Y, habría que añadir, cómo otros textos de muy variado signo se pronuncian también en esa dirección. Es lo que se ha dado en llamar “escatología intermedia” de la que algunos Padres y Doctores de la Iglesia habrían sido sus primeros artífices<sup>35</sup>. San Isidoro nos habla del juicio diciendo:

Doble es el juicio divino: el uno con el que los hombres son juzgados ya ahora, ya en lo venidero; el otro con el que son juzgados ahora para no ser juzgados después. Y por tanto para algunos la pena temporal sirve de purgación, para otros empero está aquí el principio de la condenación y allí consumará la temida perdición<sup>36</sup>.

Y algo más adelante sostiene que:

---

31. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1021-1022, Madrid: Asociación de Editores del Catecismo, 1992, p. 239.

32. BOUYER, L., Voz “Juicio”, en *Diccionario de teología*, Barcelona: Herder, 1977, pp. 382-383.

33. LÉON-DUFOUR, X., *Jesús y Pablo ante la muerte*, Madrid: Cristiandad, 1982, pp. 54-55.

34. GUREVIC, A., “Au Moyen Âge: conscience individuelle et image de l’Au-Delà”, en *Annales, E.S.C.* 1982, p. 260.

35. Cf. *El más allá en los padres de la Iglesia*, op. cit., pp. 57-66.

36. SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Libro Primero de las sentencias*, Cap. XXVII (ANDRÉU, M. y OTEO, J., de.), Sevilla: Apostolado Mariano, 1990, p. 116.

La muerte tranquila recomienda la óptima salida de los justos a fin de que se conozca que tienen compañía de los santos ángeles por cuanto son sacados sin vejación ni molestias<sup>37</sup>.

Siglos más tarde, dos autores dominicos reafirmaron esa idea de dos juicios. Santo Tomás lo expresó diciendo que tras la muerte, quienes han sido realmente buenos disfrutarán de la visión de Dios, aunque sólo se trate de las almas. Será en el momento del Juicio Universal, al final de los tiempos, cuando la resurrección de la carne permita su reasunción por las almas; en ese instante cuerpos y almas conjuntamente alcanzarán la bienaventuranza<sup>38</sup>. Por su parte, el popular divulgador Vicente de Beauvais (o su continuador a comienzos del XIV) trató también de equilibrar los dos juicios afirmando que es justo pensar en un juicio general para todos, pero que no es menos lícito creer en un juicio individual inmediato a la muerte. Juicio en el que no se recibiría aún la totalidad de la gloria o de la condenación<sup>39</sup>.

Años después, Catalina de Siena se manifestaría de forma parecida al decir que, en el momento de la muerte, era sólo el alma la que recibía la reprensión, mientras que en el Juicio Final, lo sería conjuntamente con el cuerpo “pues él ha sido compañero e instrumento para obrar el bien y el mal”<sup>40</sup>.

No obstante, algunas dubitaciones, incluso en las más altas esferas, serían clamorosas. Muy en especial la protagonizada por el papa Juan XXII en un sermón, inspirado en la autoridad de San Bernardo, pronunciado en 1322 en torno a la “visión beatífica”. El pontífice negaba que los difuntos libres de pecado lograsen alcanzar ésta antes del final de los tiempos. En el ínterin se encontrarían bajo el altar (*Ap.* 6, 9 ss) amparadas por el consuelo que supone la humanidad de Cristo. Solo tras el juicio universal llegarían “sobre el altar” a la inmediata visión de Dios. Ante las protestas surgidas, el pontífice se retractó en vísperas de su muerte el 4 de diciembre de 1334 reconociendo que “las almas purificadas

37. SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Libro Tercero de las Sentencias* cap. 62, misma edición, p. 146.

38. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theológica*, Supl. 93: 1. Recogido por MCDANNELL, C., y LANG, B., *Historia del Cielo. De los autores bíblicos hasta nuestros días*, Madrid: Taurus, 2001, pp. 205-206.

39. VICENTE DE BEAUVAIS, *Speculum morale*, op. cit., col. 777.

40. CATALINA de SIENA: “El diálogo” en *Obras* (SALVADOR CONDE, J., ed.), Madrid: Biblioteca de Autores cristianos, 1980, p. 126.



de los elegidos separadas de su cuerpo están en el cielo, reunidas con Cristo”. Su sucesor Benedicto XII, por la bula *Benedictus Deus* de 29 de enero de 1336, proclamaría solemnemente que las almas de los difuntos que no están necesitadas de purificación “están y estarán en el cielo... aún antes de la reasunción de sus cuerpos y del juicio universal” gracias a los méritos de Cristo por su pasión, muerte y ascensión<sup>41</sup>. El debate entre ambas posturas en torno al juicio implica para el teólogo, la existencia de dos destinos para las almas separadas temporalmente de los cuerpos: el referido a una “Escatología colectiva” que cubriría la parusía, resurrección de los muertos, vida eterna o muerte eterna, y el que concierne a la “Escatología individual” que cubriría muerte y purgatorio<sup>42</sup>.

### 1.3. Y JERUSALÉN ¿UNA O DOS?

El nombre de la ciudad, tres veces santa en función de las tres religiones monoteístas que la reclaman como propia, se prestó también a diversas acepciones. El fenómeno de las cruzadas, primera gran movilización colectiva del Occidente, contribuyó poderosamente a ello por tratarse del lugar en el que se había producido la pasión salvífica del Señor que había de ser rescatado de la tiranía de los infieles. Un deslizamiento semántico haría converger las ideas de una Jerusalén terrenal y otra celestial.

La primera, hija de una ciencia exacta cual era la topografía, se percibía a través de los ojos de la carne. La visión mas *canónica* la representaba como un círculo o serie de círculos concéntricos (signo de perfección) y la tomaba como expresión del “pueblo que ha sido recogido de entre las naciones que tienen ganado y bienes y habitan el centro de la tierra” (*Ez.* 38, 12). Pero era, además, proyección en este mundo de otra Jerusalén: la celestial. Ésta era hija de la teología y del símbolo y se había de percibir a través de los ojos del espíritu<sup>43</sup>. Se la considera como *claustro del paraíso y edificio espiritual*<sup>44</sup> en el

41. Para este debate vid. RATZINGER, J., *Escatología*, Barcelona: Herder, 1984, pp. 132-133. Un pequeño y eficaz resumen en CHELINI, J., *Histoire religieuse de l'Occident Médiéval*, Paris: A. Colin, 1968, p. 390.

42. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander: Sal Terrae, 1986, pp. 323-324.

43. LAVEDAN, P., *Représentation des villes dans l'art du Moyen Âge*, Paris: Editions d'Art et d'Histoire, 1954, p. 12.

44. MENTRÉ, M., “L'image de la Jérusalem céleste dans l'iconographie des XI et XII siècles”, en *Jerusalem, Rome, Constantinople. L'image et le mythe de la ville* (POIRION, D., ed.), Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1986, pp. 20-21.

que la humanidad alcanzaría su plenitud. Esa Jerusalén, dará un extraordinario juego en las figuraciones de los espacios del Más Allá tan caros a la escatología cristiana. Su inspiración debía mucho al Apocalipsis joánico y a las tradiciones recogidas por Orígenes, San Jerónimo, San Agustín, Ticonio o Beato de Liébana<sup>45</sup>. Las lucubraciones del teólogo pueden servir así al historiador como una propedéutica para abordar, aunque solo sea parcialmente, el tema fuerte objeto de estas páginas.

## 2. EL MEDIEVO ANTE EL MÁS ALLÁ: UNA APROXIMACIÓN INICIAL

“Parece que desde siempre el hombre ha alimentado, en la visión o en la fantasía, extraños pensamientos acerca de un misterioso país al cual empujan sus anhelos”<sup>46</sup>. Revelaciones de difuntos, que temporalmente retornan a este mundo para mostrar a los vivos cómo es el lugar en el que ahora habitan y las circunstancias que les condujeron a él, dieron vida a una abundante literatura, tanto en el mundo pagano<sup>47</sup> como en el cristiano<sup>48</sup>. Algo parecido se dará en fantásticos libros de viajes al Más Allá. En algunos sectores historiográficos del medievalismo, se ha calificado a esta producción de “parareligiosa” en tanto se apoya particularmente en autores que no pertenecen al estamento eclesiástico<sup>49</sup> y adquiere una “deriva” que, en ocasiones, alcanza una “subversión irónica y lúdica”.

Entre todas las leyendas ocupa un lugar de honor la de San Brandán (o Borondón). Basándose en una tradición monacal céltica -la *peregrinatio pro Christo*- surgirá esta especie de *Eneida* (u *Odisea*) cristianizada que, a la larga, nutrirá la cultura literaria anglonormanda de principios del siglo XII<sup>50</sup>. Éste y

---

45. MITRE, E., “Iter Hierosolymitanum: Alcance y limitaciones de un horizonte mental”, en *La primera cruzada novecientos años después: el Concilio de Clermont y los orígenes del movimiento cruzado* (GARCIA GUIJARRO, L., ed.), Universidad Autónoma de Madrid, 1997, pp. 206-208.

46. PATCH, H. R., *El otro mundo en la literatura medieval*, op. cit., p. 11.

47. Caso de Ulises a quien se aparecen, tras las consiguientes invocaciones, las almas de una serie de personajes (amigos, familiares, héroes) surgidos del Erebo, una especie de infierno (o quizás purgatorio?) del mundo antiguo: Elpénor, Anticlea, Tiresias, Leda, Alcinoos, Aquiles, Ayax o Heracles. HOMERO, *La Odisea*, Canto XI (CROISSET, M., ed.), Barcelona: Iberia, 1960, pp. 141-157.

48. Especialmente características de la hagiografía monástica, LE GOFF, J., *La naissance du Purgatoire*, op. cit., pp. 241-246.

49. POMEL, F., *Les Voies de l'au-delà*, op. cit., p. 195.

50. Cf. LEMARCHAND, M-J., “Prólogo” a su edición de BENEDEIT, *El viaje de San Brandán*, Madrid: Siruela, 1983.

otros relatos por el estilo serán valioso complemento de una más depurada teología sobre el Más Allá.

## 2.1. LÍNEAS MAESTRAS DEL CRISTIANISMO MEDIEVAL

Partiendo de bases escriturarias y patrísticas, los autores medievales pusieron particular énfasis en dos ineluctables destinos de las almas: para la salvación o para la condenación, ambas eternas. Dos fundadores intelectuales del Medievo serán bastante elocuentes. La idea de San Agustín “que nadie se engañe, no hay mas que dos lugares” la traduciría en uno de los pasajes de su más difundida obra:

[...] el mismo linaje humano al que hemos distribuido en dos géneros: el uno de los que viven según el hombre y el otro según Dios; y a esto llamamos también místicamente dos ciudades, es decir, dos sociedades o congregaciones de hombres, de las cuales la una está predestinada para reinar eternamente con Dios, y la otra para padecer eterno tormento con el demonio<sup>51</sup>.

San Isidoro abundaría también en esa dualidad al hablar de penas de los condenados en el infierno, “cuya alma abrasa la tristeza y cuyo cuerpo queman llamas”, y de la gloria de los Santos a los que corresponderá el gozo de la contemplación de Dios “sin ningún resquicio para que entre la tristeza”<sup>52</sup>.

Sobre ese Más Allá, las enseñanzas oscilarían entre dos posiciones. Una lo verá como un mero estado o situación (o prueba que para algunos no tiene por que ser perdurable) al que se somete al difunto. Otra, lo identificará con un(os) espacio(s) más o menos localizable(s) y más o menos divisible(s) en tramos, escalones, círculos etc... Estos podrán adquirir un carácter estanco o estar dotados de mayor o menor permeabilidad de acuerdo con el comportamiento que el difunto haya tenido en vida. Esa división en “subespacios” afectaría incluso al infierno en el que se admiten grados. Valga para ello la profesión de Fe del emperador Miguel Paleólogo en el II concilio de Lyon (1274) en donde se reconoce que:

---

51. SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, Lib. XV, cap. I, (MONTES DE OCA, F., ed.), México: Porrúa, 1978, p. 332.

52. SAN ISIDORO DE SEVILLA, *El libro primero de las sentencias*, op. cit., pp. 117- 118.

las almas de aquellos que mueren en estado de pecado mortal o con el solo pecado original descienden inmediatamente al infierno donde reciben, sin embargo, penas desiguales<sup>53</sup>.

La visión más elástica se fue abriendo paso desde fecha temprana incluso entre aquellos autores que defendían las posturas más rigurosas. Supondría la progresiva elaboración de una teología para un *tercer estado-lugar*: el que comúnmente conocemos con el nombre de purgatorio.

Esos imaginados tramos en los que se subdivide(n) el(los) espacio(s) del Más Allá otorgan un especial valor a los números manejados por diferentes autores del Medioevo, Dante muy en especial. Su *Divina Comedia*, objeto de múltiples estudios<sup>54</sup>, se considera cargada de fuerte simbolismo numérico. Resumiendo lo que puede resultar un tanto farragosa lucubración sobre el pensamiento del autor florentino podría hablarse de: la cifra 3 (los reinos del Más Allá), remite a las personas de la Trinidad; la cifra 10 (compartimentos de cada uno de esos reinos) respondería al Decálogo; y la cifra 33 (número de cantos de cada una de las tres cantigas que integran el texto) lo haría a la edad en que Cristo sufrió la pasión<sup>55</sup>. La *Divina Comedia*, texto paradigmático por excelencia sobre la geografía del Más Allá, nos va describiendo esos tres espacios que responden a particulares principios ordenantes de acuerdo a las finalidades asignadas a cada uno. En el Infierno, reino del castigo eterno, queda abolida la división por virtudes, en la misma medida que en el Paraíso no existen pecados ni vicios. En ese reino intermedio que es el Purgatorio se encuentran tanto virtudes como vicios tal y como exige la purificación<sup>56</sup>.

---

53. "Profesión de fe del emperador Miguel Paleólogo (6 julio de 1274)", en WOLTER, H. y HOLSTEIN, H., *Lyon I y Lyon II*, Vitoria: Eset, 1979, p. 327.

54. Hace ya un siglo K. VOSSLER la consideraba expresión de las aspiraciones profundas en la creencia en la otra vida y el destino del alma, pero también como toda una alegoría ético-política. *Die gottliche Kōmedie. Entwicklungsgeschichte und Erklärung*, Heidelberg: Carl Winter, 1907-1910. Más recientemente DRONKE, P., *Dante and the Medieval Latin Traditions*, Cambridge Univ. Press, 1989, considera a este autor como el gran creador de comparaciones ocultas (*collationes occultae*).

55. Vid. CRESPO, A., *Conocer Dante y su obra*, Barcelona: Dopesa, 1979, pp.108-111. Interesantes reflexiones se recogen asimismo en las páginas introductorias y aparatos críticos de algunas ediciones en castellano de la obra de Dante. Así, DANTE ALIGHIERI, *Obras completas* (GONZÁLEZ RUIZ, N., ed.), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965; PETROCCHI, G. y MARTÍNEZ DE MERLO, L., "Introducción" a *La divina Comedia*, Madrid: Cátedra, 2012 (Ed. primera de 1988), pp. 9-59 o ALVAR, C., "Prólogo" a *La divina Comedia* (ECHEVERRÍA, A., ed.), Madrid: Alianza Editorial (Ed. primera de 1995), pp. VII a XLVII.

56. AUERBACH, E., *Dante, poeta del mundo terrenal*, Barcelona: El Acantilado 2008, p. 176.

Jacques Le Goff ha recordado que entre 1150 y 1300 se produjo en Occidente una gran remodelación cartográfica que afectó a la geografía, a la economía, a la política, a la ideología y, por supuesto, al Más Allá<sup>57</sup>. En la topografía de este último se mezclarán, en muy distinto grado y según épocas o públicos, elementos de muy diversa procedencia. Desde los generados por la más depurada teología, hasta las tradiciones del folklore religioso cristiano (o religiosidad popular por emplear una expresión ya suficientemente consagrada) en la que los viajes iniciáticos cubren un amplio campo. Se ha jugado asimismo con la influencia de elementos de origen extracristianos, invocando repetidamente la figura de Miguel Asín Palacios interesado en su día por la posible influencia que tuvo el mundo islámico (tradición del ascenso de Mahoma a los cielos) en la escatología cristiana<sup>58</sup>.

## 2.2. EL MUNDO DEL ARTE AL SERVICIO DE LAS POSTRIMERÍAS

No solo las fuentes escritas (doctrinales *lato sensu*), sino también las relacionadas con el mundo de las artes contribuyeron a difundir entre la masa cristiana lo que eran esas realidades últimas que se abren después de la muerte y dónde podían ser localizadas<sup>59</sup>. Esas representaciones constituirán, superando las distintas tentaciones iconoclastas, la auténtica *Biblia de los iletrados*<sup>60</sup>.

El Juicio Final resulta paradigmático por cuanto escenifica (vg. los tímpanos románicos de Autun, Beaulieu o Conques) “aspectos de la Visión sobrenatural de Dios y la continuación normal de la Parusía”<sup>61</sup>: el paso de la humanidad a los dos destinos de salvación o condenación eternas. Enfatizando en el destino de los justos Emile Mâle escribió hermosas páginas en la primera mitad del pasado si-

57. LE GOFF, J., *La naissance*, op. cit., p. 13-14.

58. ASÍN PALACIOS, M., *La escatología musulmana en la “Divina Comedia”*, Madrid, 1919 (cf. su reedición seguida de la *Historia y crítica de una polémica*, Madrid: Instituto Árabe de Cultura, 1961). Sobre ese viaje del Profeta, vid. la reciente edición *Libro de la Escala de Mahoma. Según la versión latina del siglo XIII de Buenaventura de Siena* (VIGUERA, M. J. y OLIVER, J. L., ed.), Madrid: Siruela 1996.

59. Para el tema de la iconografía aplicada a los más diversos campos, incluido el de los espacios del Más Allá, es esencial la obra de REAU, L., *Iconographie de l’art Chrétien*. 6 vols, Paris: PUF, 1955-1959. Útil resulta el léxico de DUCHET-SUCHAUX, G. y PASTOUREAU, M., *La Biblia y los santos. Guía iconográfica*, Madrid: Alianza Editorial, 2003.

60. Sobre la pugna entre iconoclastas e iconóduos recogimos un estado de la cuestión en MITRE, E.: *Historia del cristianismo II. El mundo medieval*, Madrid: Trotta, 2006, pp. 16-37.

61. DURLIAT, M., *Introducción al arte medieval en Occidente*, Madrid: Cátedra, 1979, p. 119.

glo. Cristo, juez supremo, aparece en los tímpanos de las iglesias mostrando sus heridas (“Sus llagas prueban su fuerza, porque atestiguan que ha triunfado de la muerte” escribe Santo Tomás), junto a ángeles que portan los instrumentos de la Pasión. María y San Juan, que estuvieron al pie de la Cruz y apenas conocieron la muerte, flanquean a derecha e izquierda al Juez. De pie, San Miguel porta una balanza cuyo fiel se inclina del lado justo. Los justos llevan largas vestiduras (“aquellos que han vestido túnicas blancas” del Apocalipsis) o los trajes de su condición terrenal, avanzan hacia el cielo cuyas puertas los ángeles decoran con una insignia real. “El cuerpo de los justos participará en la renovación universal y se hará glorioso”<sup>62</sup>. En los primeros tiempos de la Modernidad, Miguel Angel dará un importante giro a la representación del Juicio en la bóveda de la Capilla Sixtina (1536-1541): ya no es el Cristo con las heridas de la Pasión sino un personaje que, en movimiento fogoso, manifiesta una fuerza sobrehumana<sup>63</sup>.

### 3. DOS ESPACIOS, DOS DESTINOS (I): EL INFIERNO

La idea cristiana de un infierno tiene raíces judaicas: el mundo hebreo clásico hablaba de un *Sheol*, territorio similar al *Hades* griego o al *Arallu* asirio-babilónico. Es el espacio al que descienden los que mueren (“los que bajan a la fosa”) situado en las profundidades de la tierra, en el territorio más opuesto a la morada de Dios. Espacio de los muertos, el *Sheol* será para algunos “lugar de perdición”, no tanto por su papel en la disposición de la justicia distributiva, sino por la concepción bíblica de la vida y de la muerte. La vida terrena es un bien precioso y la muerte es en sí misma un mal porque deshumaniza al hombre<sup>64</sup>.

#### 3.1. EL ESPACIO DE LOS RÉPROBOS EN EL CRISTIANISMO MEDIEVAL

Cuando en el Credo se dice que Cristo descendió a los infiernos, indica que bajó a un reino de los muertos para anunciar su victoria a los justos y demostrar que él tenía “las llaves de la muerte y del reino de los muertos” (*Ap.* 1, 18)<sup>65</sup>. Ese

62. MÀLE, E., *El arte religioso del siglo XII al siglo XVIII*, México: Fondo de Cultura Económica, 1966, pp. 74-80 (original en francés de 1945).

63. Voz “Juicio”, en *La Biblia y los santos*, op. cit., pp. 237-238.

64. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *La otra dimensión*, op. cit., pp. 77-78.

65. OBERMAYER, H. et alii, Voces “Infiernos” e “Infiernos (descenso de Cristo a)” en *Diccionario bíblico manual*, Barcelona: Claret 1974. p. 160.

descenso de Cristo indicaría que “ni el infierno ni la muerte son ya lo mismo, porque hay vida en medio de la muerte, porque el amor habita en ella”<sup>66</sup>.

Hay que advertir, por ello, que el sentido punitivo del vocablo *Infierno* que se ha impuesto dentro de la cultura cristiana sería equivalente más bien al concepto hebreo de *Gebena* (no tanto al de *Sheol*), o al de *Tártaro* o *Érebo* griegos (no tanto al de *Hades*), que corresponden, sí, a lugares de tormentos eternos<sup>67</sup>.

El debate sobre la dualidad lugar de premios *versus* lugar de castigos y, sobre todo, en torno a la terribilidad de las penas eternas en el segundo, ha llegado hasta nuestros días. J. Ratzinger hace años escribió que “El infierno, la existencia como negación definitiva del ‘ser-para’, no es un lugar geográfico concreto, sino una dimensión de la naturaleza, el abismo en el que se precipita”<sup>68</sup>. La función del infierno según Jesús, advierte Gisbert Greshake, consiste en “llamar la atención sobre la seriedad de su llamada a decidirse por el señorío de Dios”. Las palabras en torno al tema no proporcionan satisfacción a la curiosidad del hombre, simplemente lo sitúan ante la responsabilidad incondicional<sup>69</sup>. Dentro de ese llamamiento a la decisión radical para que el hombre no pervierta su vida, Orígenes (siglo III) y San Jerónimo (siglo IV-V), piensan que ese sentido de *eternidad* que algunos daban al infierno no tenía otra misión que la de empujar a los hombres a la conversión. El carácter eterno de la condena del que se habla frecuentemente tendría como objeto inducir al hombre “a una vida cristiana, pero en realidad no existiría eso de las penas eternas del infierno”<sup>70</sup>. Una visión

---

66. RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, Salamanca: Sígueme, 2005 (undécima edición. La primera data de 1969), p. 251. Jesús, así, conoció la muerte al igual que todos los hombres y se reunió con ellos en la morada de los muertos. Pero, como Salvador, proclamó la buena nueva a los espíritus allí detenidos. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, op. cit., p. 50.

67. PIÑEIRO, A., “El retorno del infierno”, en *La aventura de la Historia*, junio 2008, p. 28. En este sentido, RUSSELL, J. B., ha advertido que la Gehena estaría cerca del concepto moderno de infierno, mientras que el Hades-Sehol estaría cerca del concepto de purgatorio, en *Satanás. La primitiva tradición cristiana*, México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 151. Pese a esta consideración muy actual, hay que advertir cómo en la segunda mitad del siglo XII, y aunque en un tono retórico, la visionaria Hildegarda de Bingen identificaba Gehena y Hades como lugares a los que están destinadas las “obras de la muerte” (las del pecado sin penitencia) mientras que “las obras que a la vida pertenecen evidencian la vida eterna”, en *Scivias: Conoce los caminos* (CASTRO ZAFRA, A. y CASTRO, M., ed.), Madrid: Trotta, 1999, p. 134.

68. RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, op. cit., p. 259.

69. GRESHAKE, G., *Más fuertes que la muerte*, op. cit., p. 119.

70. *Ibid.* p. 122. Recientemente, la doctrina de la Iglesia Católica ha proclamado que la pena principal del infierno consistiría en la “separación eterna de Dios en quien únicamente el hombre puede tener la vida y la felicidad para las que ha sido creado y a las que aspira”. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1035, op. cit., p. 242.

demasiado teórica e irenista, que chocará con las palabras del propio Jesús referidas a ese “Allí será el llanto y crujir de dientes”, lugar al que serán arrojados quienes no estén a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos (Mt. 8, 11-12), o con ese fuego de la *Gehena* al que serán arrojados quienes no hagan una recta interpretación de la Ley (Mt. 5, 21-30). Y contrastará, por supuesto, con las concepciones de la escatología medieval más difundida en la que el género literario de las visiones desempeñará un importante papel<sup>71</sup>.

En sus raíces nos encontramos con la conocida como *Visión de San Pablo*, inspirada en tradiciones hebreas y cristianas y cuya versión griega quizás date del siglo III. Condenada por San Agustín, tuvo, sin embargo, una gran influencia sobre autores como Dante y Chaucer a través de una versión latina que data de principios del siglo VI. Pese a su gran difusión no fue la única pieza de este género. Una de las ideas centrales es la del río de fuego con bestias que devoran a los pecadores:

... sumergen a los pecadores en el río hasta las rodillas, el vientre, los labios o las cejas. Más tarde, en un lugar gélido, ve a los pecadores atormentados en una mitad del cuerpo por el calor y en la otra mitad por el frío<sup>72</sup>.

Las penas a las que se vio condenado el architraidor Judas no serán en absoluto paliadas por el remordimiento que parece corroerle según la popular tradición de San Brandán<sup>73</sup>:

Tantos calores, tan insufribles fríos y hedores, tan inmensos dolores padece Judas. Así ocurrió ayer sábado; luego vine aquí, entre la hora nona y el mediodía, y hoy en este lugar encuentro sosiego. Muy pronto pasaré mala noche: en seguida mil diablos vendrán, y cuando me cojan ya no tendrá descanso<sup>74</sup>.

---

71. Por más que “las representaciones medievales de los suplicios infernales, a diferencia de la estructura de otras escenas sobre el fin del mundo, no tenían una verdadera base teológica”. BERNARDI, C., “L’inferno nella cultura popolare” en BRUNO, E. y ALBERIONI, E. (eds.), *Inferno*, Milán: San Fedele, 1996, p. 42. Recogido por LADERO, M. A., *Espacios reales y espacios imaginados*, op. cit., p. 297.

72. Recogido por PATCH, H. R., *El otro mundo*, op. cit., pp. 101-102.

73. Cuya *Navigatio* parece fue redactada originalmente en el siglo IX. FUMAGALLI BEONIO BROCCHERI, M., *La estética medieval*, op. cit., p. 92.

74. BENEDEIT, *El viaje de San Brandán*, op. cit., p. 49.



La variedad de sufrimientos que padecían los condenados se integraría en una pastoral romana que insistía en la baja condición humana como medio de inducción al arrepentimiento. En 1195 el cardenal Lotario de Segni (papa Inocencio III desde 1198) redactó un *De contemptu mundi* (o *De miseria humane conditionis*) que tuvo un extraordinario éxito. A su estela apareció en Castilla entre fines del siglo XIII y fines del XIV un *Libro de miseria de omne*. Uno de sus capítulos (*Quod in inferno IX spiciales pene esse leguntur*) parece recrearse en los terribles sufrimientos de los condenados: el fuego abrasador, el frío insoportable, la compañía de horribles alimañas, el insoportable hedor, hierros que desgarran los miembros, oscuridad de tinieblas, recuerdo permanente de los males realizados en vida, terribles visiones de demonios y bestias inmundas, lazos de fuego y cadenas<sup>75</sup>...

Entre los inicios y el ocaso del Medievo se oficializará la idea de perpetuidad de penas de los condenados. Lo hará el sínodo de Constantinopla de 543 y, nueve siglos después, el concilio de Florencia (1439) que fijó el Infierno como lugar de destino de los no católicos:

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 y que, por el contrario, caerá en el fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles, si no se une a ella (a la Iglesia católica) antes de morir<sup>76</sup>.

Entre los siglos XI y XIII se forjó una auténtica teología y doctrina del infierno escolástico (culminada en Alberto Magno y Tomás de Aquino) que condena a ser sepultado en él a quienes hayan muerto en pecado mortal. Se definía como tal el acto voluntario de desprecio a Dios llevado a cabo con pleno conocimiento de causa y pleno consentimiento<sup>77</sup>. A la pena del *daño* (pérdida de la visión de Dios) el infierno añadía la pena *positiva* significada en el fuego y en otros tormentos<sup>78</sup>.

75. *Libro de miseria de omne* (CUESTA SERRANO, J., ed.), Madrid: Cátedra, 2012, pp. 191-193.

76. MINOIS, G., *Historia de los infiernos*, Barcelona: Paidós, 1994, p. 250.

77. *Ibid.*, pp. 226-243.

78. El *Catecismo de la Iglesia Católica*, pp. 242-243, dice a este respecto que “el estado de autoexclusión definitiva de la comunión con Dios y con los bienaventurados es lo que se designa como la palabra infierno”. En la liturgia eucarística y en las plegarias diarias la Iglesia implora la misericordia de Dios que quiere que nadie perezca y que todos lleguen a a conversión” (2, Pe. 3 y 9).

### 3.2. EL CASO ESPECIAL DE DANTE

Poco conocido del gran público Raoul de Houdenc (c. 1165-1230), fue un poeta y trovador francés autor de un *Le Songe d'Enfer*, viaje alegórico a la casa de Lucifer<sup>79</sup>. Se adelantó un siglo a la *Divina Comedia* de Dante, el gran clásico de la literatura de los espacios del Más Allá<sup>80</sup>. Por su enorme genio literario, la crítica se ha prodigado mucho más con el florentino que con otros autores como el mencionado Raoul, solo objeto de especial atención por muy concienzudos especialistas en la materia que ahora nos concierne<sup>81</sup>.

Dante presenta el Infierno como el lugar ante cuyas puertas aparece una terrible sentencia: *lasciate ogni speranza, voi che ntrate* ("Abandonad toda esperanza aquellos que aquí entráis")<sup>82</sup>. El poeta aprovechará para ajustar cuentas con muchos de sus coetáneos, incluidos sus paisanos florentinos con fama de *Gente envidiosa, sórdida, superba*. El infierno constituye el reino de la ira, al margen de la gradación de tormentos que sufran los condenados y de la variedad de éstos. Lo forma una especie de gigantesco embudo que se inicia en un vestíbulo donde penan las almas de quienes no se decidieron en vida por el bien ni por el mal<sup>83</sup>. En nueve círculos<sup>84</sup> se desciende hacia el interior de la tierra<sup>85</sup>. El noveno círculo se sitúa en el centro de ella; es el punto de mayor profundidad y, por tanto, el más alejado del cielo. Ahí está la morada de Lucifer, monstruo de tres caras (símbolos del odio, la impotencia y la ignorancia<sup>86</sup>) que le convierten en caricatura de la Trinidad<sup>87</sup>. Estamos ante una visión entre lo tremebundo y lo ridículo. Sus profundas raíces culturales monásticas en Oriente

79. RAOUL DE HOUDENC, *Le songe d'Enfer, suivi de la Voie de Paradis*, (LEBESQUE, Ph., ed.), Paris: Sansot, 1908.

80. Para el paso previo al otro mundo según este autor es de interés el artículo de ALLARD, G. H., "Dante et la mort", en *Le sentiment de la mort au Moyen Âge*, Montreal: Institut d'Études médiévales de l'Université de Montreal, 1979, pp. 211-227.

81. Caso de la citada obra de POMEL, F., *Les Voies de l'au-delà*.

82. DANTE ALIGHIERI, "Infierno", III, 3, op. cit.

83. CRESPO, A., *Conocer Dante*, op. cit., p. 86.

84. Las similitudes con la escatología musulmana estarían en esas siete puertas del infierno islámico (similares a los tramos del infierno dantiano) detrás de las cuales penan quienes han incurrido en determinados pecados: idólatras, renegados, avaros, blasfemos, los fieles incumplidores de los preceptos del Islam, los que desmienten o contradicen al Corán y los que engañan en pesos y medidas, en *Libro de la Escala de Maboma*, op. cit., pp. 132-133.

85. Cf. TORRES JIMÉNEZ, R., "Los caminos de la exclusión", art. cit., p. 301.

86. DANTE ALIGHIERI, "Infierno", XXXIV, 7-13, op. cit.

87. VOSSLER, K., *Historia de la literatura italiana*, Barcelona: Labor, 1925, p. 35.

se remontarían a Evagrio Pónico y San Atanasio<sup>88</sup> y en Occidente a los *Diálogos* de Gregorio Magno<sup>89</sup>, si no monje sí al menos propagandista del espíritu de San Benito. Frente a la representación triunfante de la belleza propia de la cultura medieval<sup>90</sup>, Dante presenta en el infierno “de una manera singularmente viva y repelente, la percepción de lo feo”<sup>91</sup>. La compañía más importante de Lucifer la constituyen, según Dante, quienes han traicionado un vínculo de confianza especialmente sagrado. Los tres peores traidores serán Judas, traidor a Jesucristo, y los asesinos de César (Bruto y Casio), traidores al Imperio<sup>92</sup>.

El genial florentino sitúa en el primer círculo del Infierno (el más suave) a aquellos que en vida han demostrado virtudes pero que, al no ser alcanzados por las aguas regeneradoras del bautismo, no pueden llegar a la visión beatífica: filósofos de la Antigüedad sobre todo y algunos musulmanes<sup>93</sup>, además del Virgilio guía de Dante. Sus almas están suspensas en un Limbo<sup>94</sup>. A ese vago espacio (la palabra *limbo* significa en latín el borde del vestido) los teólogos incorporarían también las almas de aquellos niños muertos sin bautizar que, en consecuencia, tampoco han gozado de la gracia redentora. Desde Santo Tomás (que con Alberto Magno serán en el siglo XIII quienes más netamente formulen ese lugar) se admitiría sin embargo que esa privación de la bienaventuranza sobrenatural no les hurtaría una suerte de felicidad natural<sup>95</sup>.

---

88. RUSSELL, J. B., *Satanàs*, op. cit., p. 238.

89. MINOIS, G., *Breve historia del diablo*, Madrid: Espasa Calpe, 2002, p. 55. Para una más amplia visión del tema en la época medieval, vid. RUSSELL, J. B., *Lucifer: The Devil on the Middle Ages*, Ithaca: Cornell University, 1984.

90. Vid. para ello el interesante texto de ECO, U. (coord), *Historia de la belleza*, Barcelona: Lumen, 2005, especialmente pp. 99 y ss.

91. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, M., *La estética medieval*, op. cit., pp. 41-42. Cf. para ello la réplica que establece el propio Eco a su obra precedente con su *Historia de la fealdad*, Barcelona: Lumen, 2007, en donde se nos describen los cánones que ésta ha ido adquiriendo a lo largo del tiempo.

92. AUERBACH, E., *Dante, poeta del mundo terrenal*, op. cit., p. 180.

93. DANTE ALIGHIERI culmina en Averroes la serie de pensadores allí afincados. El averroísmo, se ha sugerido por algunos especialistas, sería uno de los nutrientes intelectuales del autor florentino. “Infierno” IV, 48, op. cit.

94. *Ibid.* IV, 15.

95. BOUYER, L., Voz «Limbo», en *Diccionario de teología*, op. cit., pp. 407-408. Para la idea del limbo en un territorio concreto vid. PARAVY, P., “Angoisse collective et miracles au seuil de la mort: résurrections et baptêmes d’enfants mort-nés en Dauphiné au XVème siècle”, en *La mort au Moyen Âge*, Strasbourg: Librairie Istra, 1977, pp. 87-102. Para otra dimensión del Limbo, la correspondiente a los justos nacidos antes de la venida de Cristo, vid. BASCHET, J., “Le sein d’Abraham: un lieu de l’au-delà ambigu (theologie, liturgie et iconographie)” en *De l’art comme mystagogie. Iconographie du Jugement dernier et des fins dernières à l’époque gothique* (Ginebra 1994), Poitiers col Cahiers de civilisation médiéval, 1996.

## 4. DOS ESPACIOS, DOS DESTINOS (II): LA GLORIA

Paraíso, jardín del Edén, cielo, contemplación de Dios-visión beatífica, vida eterna<sup>96</sup> y otras muchas expresiones son las que han utilizado los distintos credos religiosos, y muy especialmente el cristianismo, para designar el espacio del que gozan los bienaventurados<sup>97</sup>.

### 4.1. LOS CIMIENTOS TARDOANTIGUOS

“En el simbolismo de las religiones primitivas, el cielo ha aparecido siempre no sólo como la morada especial de Dios, sino como su superior manifestación: la de una potencia inaccesible que domina a todas las otras”<sup>98</sup>. Junto a esta concepción se daría otra: la de las teorías cósmicas de Aristóteles y Tolomeo que hablaban de un universo hecho de zonas superpuestas. En cualquier caso, la idea de un espacio en donde discurre una placentera vida después de la muerte estaba en tiempos pasados lo suficientemente extendida que negarla suponía una excepción más que una regla<sup>99</sup>. Resulta tópico, así, citar esos Campos Elíseos del mundo clásico, lugar al que irán destinadas las almas de los seres virtuosos y de los guerreros heroicos, donde llevarán una existencia feliz. Opuesto al Tártaro, tendría ciertas similitudes con la visión más placentera del Cielo cristiano<sup>100</sup>.

Los textos bíblicos (vetero y neotestamentarios) de los que en buena medida beberá el cristianismo medieval, hablan de los orígenes de ese paraíso a

---

96. La idea de una vida eterna tras el sueño de la muerte en el sheol aparecerá tardíamente en el Antiguo Testamento: en los pasajes “apocalípticos” de Isaías (*Is.* 26, 18-19) y Daniel (*Dan.* 12, 2). El cristianismo lo reproducirá en el siglo IV en el símbolo niceno-constantinopolitano: “Creo... en la resurrección de la carne y en la vida eterna”. GEFRE, C., Voz “Vida eterna”, en *Diccionario crítico de teología* (LACOSTE, J-Y., dir.), Madrid: Akal, 2007, pp. 1280-1281. Sobre este concepto en particular es también de interés el llamativo ensayo de KÜNG, H., *¿Vida eterna?*, Madrid: Cristiandad, 1983.

97. Vid. para ello la obra de DELUMEAU, J., *Historia del Paraíso*, Madrid: Taurus, 2005, 3 vols. El tratamiento del paraíso medieval se recoge en el primer volumen (subtitulado “El jardín de las delicias”). Se centra especialmente en el periodo que discurre entre los siglos XIV-XVIII. Un criterio cronológico que este mismo autor adopta en otra difundida obra: *La peur en Occident (XIV-XVIII siècles). Une cité assiégée*, Paris: Fayard, 1978. También para el espacio de la gloria interesa la obra de MCDANNELL, C. y LANG, B., *Historia del cielo. De los autores bíblicos hasta nuestros días*, Madrid: Taurus, 2001.

98. BOUYER, L., voz «Cielo», en *Diccionario de Teología*, op. cit., p. 149.

99. MCDANNELL, C. y LANG, B., *Historia del cielo*, op. cit., p. 53.

100. Tal y como recoge Homero en el canto IV de la *Odisea* o Virgilio en el canto VI de la *Eneida*. Cf. DELUMEAU, J., *Historia del paraíso*, op. cit., pp. 26-27.

propósito del papel creador de Yahvé: “al principio creó Dios el cielo y la tierra” (*Gen.* 1,1). Siendo ésta tan informe y vacía procedió a establecer un orden que culminaría cuando “creó al hombre a imagen suya; a imagen de Dios le creó, los creó varón y hembra” (*Gen.* 1, 27) para ponerle en el “paraíso de delicias para que lo cultivase y guardase” (*Gen.* 2,15). El resto de la historia –tentación, pecado y expulsión de ese espacio privilegiado– es bien conocido y se remata con un: “lo echó el Señor Dios (al hombre y la mujer) del paraíso de deleites para que trabajase la tierra de la que fue formado” (*Gen.* 3, 23). La afirmación de que Dios es el señor del cielo significa que su presencia no puede ser captada de una manera más o menos mágica por el hombre: “El cielo es mi solio y la tierra peana de mis pies. ¿Qué casa es esa que vosotros edificaréis para mí, y cuál es el lugar donde he de fijar mi asiento?” (*Is.* 66, 1). El movimiento apocalíptico desarrollado en el mundo judío desde principios del siglo VI a.C. y los contactos con otras civilizaciones (mazdeos y reinos helenísticos) fueron abriendo paso a una idea: Dios permite al alma de los justos una residencia en el Cielo en vez de en el *Sheol*<sup>101</sup>. Según Flavio Josefo, frente los saduceos a quienes atribuía la tesis de que el alma perecía con el cuerpo, los fariseos jugaron con la posibilidad de una vida más allá de la muerte<sup>102</sup>.

Bajo el primitivo cristianismo que, según Delumeau, procedió desde el siglo II a la cristianización de algunos mitos paganos<sup>103</sup>, los relatos de la Ascensión nos hablan de un Jesús resucitado asociado al poderío de Dios. Jesús es el hombre celestial cuya imagen somos llamados a llevar de forma parecida a como hemos llevado hasta ahora la de Adán:

El primer hombre, formado de la tierra, es hombre terreno; el segundo procede del cielo... así como hemos llevado la imagen del hombre terreno, llevaremos también la imagen del hombre celestial (1 *Cor.* 15, 47-49).

Circunstancia que implica unas nuevas exigencias ya que el cristiano bautizado es una “nueva criatura” (*Gal.* 6, 15)<sup>104</sup>.

101. MCDANNELL, C. y LANG, B., *Historia del cielo*, op. cit., pp. 69 y ss.

102. FLAVIO JOSEFO, *Guerra de los judíos y destrucción del templo y ciudad de Jerusalén* (MARTIN CORDERO, J., ed.), Barcelona: Iberia, 1972, vol. 1, pp. 153-154. Entre las obras de autores cercanos cabe destacar la ordenada síntesis de SIMON, M., *Las sectas judías en el tiempo de Jesús*, Buenos Aires: Eudeba, 1969, pp. 27-39.

103. DELUMEAU, J., *Historia del paraíso*, op. cit., pp. 31-39.

104. FITZMYER, J. A., *Teología de San Pablo*, Madrid: Cristiandad, 1975, p. 191. La promesa al buen ladrón –“hoy

## 4.2. UN RECORRIDO HASTA LA EDAD MEDIA “CLÁSICA”

La patrística forjó imágenes del cielo según las diferentes formas de la espiritualidad cristiana. San Ireneo lo concibió, desde la experiencia martirial, como el mundo *material glorificado*, una suerte de espacio terrenal en el que reinaría Cristo. En San Agustín se imponen, al principio, los ideales ascéticos que le llevan a una esperanza de cielo puramente espiritual, un mundo de almas “sin carne”. El propio Agustín concebiría más tarde el Cielo como un mundo “semiespiritual” en el que el alma se une a la carne y el espíritu dominará sobre la materia<sup>105</sup>. La dicha eterna consiste para el obispo de Hipona en la “contemplación de Dios”, lo que con el tiempo se denominaría “visión beatífica”<sup>106</sup>. El padre de la Iglesia Occidental llegó a esas conclusiones tras ese largo y torturado camino purificador y ascensional desde una vida abyecta (“¡Por qué escalones fui descendiendo hasta las profundidades del infierno!”<sup>107</sup>) hasta la recepción de las aguas del bautismo y su transformación en ardiente defensor de la ortodoxia. Al poco de la conversión tiene lugar un episodio decisivo en ese proceso: la placentera atmósfera que en 387 él y su madre Mónica respiraron en la villa de Ostia. Algo que llevó a ambos, paso a paso y a través de todas las cosas, a tocar la mismísima divinidad en un raptó de éxtasis<sup>108</sup>.

Desde la época de San Agustín a los tiempos de los escolásticos *lato sensu*, la idea de la gloria, al igual que la del infierno, discurrirá apoyándose en bases unas veces alternativas, otras complementarias. Estaría en primer lugar el campo de la especulación científico-teológica. San Agustín se desinteresó por explicar la dimensión espacial del Cielo dentro de la estructura del universo ya que resultaba, para él, un tema sin interés para la teología. Pero, con el discurrir de los siglos, los teólogos pusieron en cuestión ese desinterés. Remitiéndose a Aristóteles, los escolásticos aplicaron a la física del universo el modelo geocéntrico que concebía un universo compuesto de diversas esferas concéntricas y de niveles. La más interna correspondía al Infierno, situado en

---

estarás conmigo en el paraíso” (*Luc.* 23, 43)- explícita éste como espacio de la divinidad y da al mensaje proto-cristiano una dimensión verdaderamente universal.

105. MCDANNELL, C., y LANG, B., *Historia del cielo*, op. cit., p. 165-166.

106. *Ibid.*, p. 154.

107. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Lib. III, 6, 11 (COSGAYA, J., ed.), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, p. 87.

108. *Ibid.* Lib. IX, 10, pp.295-298. (Glosado en MCDANNELL, C. y LANG, B., *Historia del cielo*, op. cit., pp. 146-147).

el centro de la tierra. Cuanto más se moviera uno hacia arriba a través de las diversas esferas, más ligeros y luminosos se hacían los cuerpos celestes. La esfera más exterior comprendía el firmamento que encerraba el universo material. Mas allá estaba el mundo de Dios, dividido en un “Cielo espiritual” o “Cielo empíreo”, morada de los bienaventurados y de los ángeles; y por encima de ella un “Cielo de los Cielos” o cielo de la Trinidad donde residía la divinidad y al que nadie más tenía acceso<sup>109</sup>. El Cielo empíreo sería el lugar de las almas de los justos una vez superada la prueba del Juicio Final. Santo Tomás lo presentará diciendo que “los cuerpos de los santos que resucitarán de la tierra subirán al cielo empíreo”<sup>110</sup>. El Cielo estático de Santo Tomás es donde los bienaventurados gozarán de la “inmovilidad beatífica”<sup>111</sup>.

Allá donde vivirán los justos –según la respuesta que Jesús dio a los saduceos que le interpellaron sobre el tema– éstos serán como ángeles: las funciones corporales y las distintas necesidades se darán por clausuradas, iniciándose un tiempo de triunfo de valores superiores y de eliminación de toda concupiscencia<sup>112</sup>. Esa visión marcadamente espiritualista, convivirá con otras.

### 4.3. LA EXALTACIÓN DE UN PARAÍSO TERRENAL

En el campo de los viajes iniciáticos, el de San Brandán presenta el Paraíso como el lugar en el que todas las necesidades del hombre se ven cubiertas:

Quien allí habite no padecerá ninguna pena, ni conocerá ninguna cosa hostil: ni galerna, ni calor, ni frío, ni congoja, ni hambre, ni sed, ni penuria. Tendrá tal abundancia de riquezas que sobrepasarán su apetencia; tampoco las podrá perder porque son seguras, y las tendrá dispuestas a diario<sup>113</sup>.

El paraíso terrenal-jardín de las delicias sobre el que la literatura y el arte insistirían hasta fines del Medievo (y aún más adelante) era considerado, por lo

109. MCDANNELL, C. y LANG, B., *Historia del cielo*, op. cit., pp. 193-194.

110. *Ibid*, p. 196. (Extraído de *Summa theologica*, supl. 84:2.)

111. *Ibid*, p. 205.

112. Cf. el pasaje evangélico en el que el Señor resuelve la cuestión de la mujer que, habiendo contraído en la tierra siete matrimonios sucesivos, ¿de quién de todos los maridos sería esposa después de la resurrección? (*Luc*, 20, 27-38).

113. BENEDEIT, P., *El viaje de San Brandán*, op. cit., p. 58.

general, como importante porción del cuerpo de la tierra tan grande como la India o Egipto, de clima eternamente templado. En fechas avanzadas, Ranulfo Hygden (+1361) autor del *Polychronicon*, y Pedro de Ailly (+1420), cuyo *Ymago Mundi* inspiraría a Colón, se remiten a un espacio elevado en tierras orientales con una fuente que nutre un lago del que salen los cuatro principales ríos: Ganges, Nilo, Eúfrates y Tigris<sup>114</sup>.

El mundo que se confecciona sobre estas bases lo componen realidades completamente materiales. La cultura popular (al menos desde 1142) lo manifestará en esa leyenda de opulencia indiferenciada representada por el país de la Cocaña<sup>115</sup>.

Antoine de La Sales (+1460) en su *Paradis de la reine Sibille* o bien Octavio de Saint-Gelais (+1502) con su *Sejour d'Honneur* o Ieronimus Aken Bosch (*El Bosco*, c. 1450-1516) pergeñarán la “veneración renacentista hacia un paraíso sensual”. En él se encuentran elementos de la civilización material: los ángeles se han convertido en músicos y las almas celestiales, en posesión del sentido del tacto, pasan la eternidad placenteramente. Los exégetas, según J. Delumeau, llegarían a la conclusión de que el jardín de las delicias había desaparecido, pero aún quedaba el derecho “e incluso la obligación de buscar el lugar donde Dios lo había plantado”<sup>116</sup>. La gran era de los descubrimientos geográficos abriría nuevas posibilidades para ello.

#### 4.4. EN SITUACIÓN INTERMEDIA ENTRE ESPIRITUALISMO Y SENSUALISMO<sup>117</sup>

Respondería a la imagen de un paraíso influida por la de esa Jerusalén Celeste que desciende del cielo “por la mano de Dios, compuesta como una novia

---

114. DELUMEAU, J., *Historia del Paraíso*, op. cit., pp.108-110. Para el tema de los cuatro grandes ríos en concreto, D'AILLY, P., *Ymago Mundi y otros opúsculos* (RAMÍREZ DE VERGER, A., ed.), Madrid: Alianza Editorial, 1992, pp. 123-126.

115. FRANCO JR., H., *As utopias medievais*, Sao Paulo: Editorial Brasilense, 1992, pp. 46-49.

116. DELUMEAU, J., *Historia del Paraíso*, op. cit., pp. 246-248.

117. Por lo general, la visión sensualista del paraíso se ha asociado con ese ascenso de Mahoma a lo largo de ocho cielos, bajo la guía del arcángel Gabriel, que culmina en un(os) paraíso(s) en donde el Genet hanaym, equivale a un “jardín lleno de toda clase de delicias que el corazón del hombre puede imaginar” y que es propiamente la casa de Dios. *Libro de la escala de Mahoma*, op. cit., p. 89.



engalanada para su esposo” (*Ap.* 21, 2)<sup>118</sup>. Se proyectará en figuraciones de comunidades-ciudades ideales tanto en lo espiritual como en lo material. Aplicada esta idea a las grandes construcciones político-religiosas del Medioevo europeo, sigue siendo objeto de debate hasta qué punto el Imperio carolingio y otros con pretensiones similares quisieron erigirse en una suerte de transposición de la Ciudad de Dios en la tierra. Es lo que, de forma más o menos afortunada, se ha dado en llamar agustinismo político sobre la base de un sugerente y conocido ensayo<sup>119</sup>.

Con pretensiones más modestas, la terciaria pisana Gerardesca (1210-1269) nos transmitió (a través de una biografía recogida en el *Acta Sanctorum*) una visión de un cielo urbanizado que nos recuerda mucho la estructura de una ciudad-estado de la Italia medieval. El cogollo de la ciudad corresponde a la Jerusalén celestial morada de la Trinidad, María, los ángeles y los santos de mayores méritos. Los siete castillos y fortalezas que la rodean son residencia de los bienaventurados que se distribuyen en ellos según sus mayores o menores méritos. En la ciudad todos son ciudadanos en el sentido literal<sup>120</sup>.

Y, dentro de una marcada exaltación ideológica, los ditirambos recogidos en *laudes* urbanas y textos asimilados equiparan a algunas ciudades reales con mundos ideales. Será el caso de París asimilado al paraíso en el *De laudibus divinae Sapientiae* del maestro Alejandro Neckham a fines del siglo XII<sup>121</sup>. En otro ámbito geográfico y con las artes plásticas por medio, los frescos de Ambrogio Lorenzetti para el palacio comunal de Siena (1338-1339) constituyen una bellísima alegoría<sup>122</sup>. Al enfrentar al buen y al mal gobierno armados de sus respectivas virtudes y vicios, ¿no se está anticipando lo que va a ser el destino en el Más Allá de dos comunidades humanas? No de forma gratuita las

---

118. Sobre la visión beatífica y la Nueva Jerusalén vid. MCDANNELL, C., Y LANG, B., *Historia del cielo*, op. cit., pp. 202, 205 y 227. Sobre la erradicación de las consecuencias nefastas del pecado original en esa ciudad, *ibid.* p. 180.

119. ARQUILLIÈRE, H. X., *L'augustinisme politique*, Paris: Vrin, 1955. Reflexiones sobre el tema en GARCÍA PELAYO, M., *El reino de Dios arquetipo político*, Madrid: Revista de Occidente, 1959. El debate en torno a esta particular doctrina lo tratamos en MITRE, E., *Una primera Europa. Romanos, cristianos y germanos (400-1000)*, Madrid: Encuentro, 2009, pp.184-192.

120. Recogido por MCDANNELL, C., y LANG, B., *Historia del cielo*, pp. 185-187.

121. Lo recogimos en MITRE, E., *La ciudad cristiana del Occidente medieval*, Madrid: Actas, 2010, p. 187.

122. Entre los trabajos publicados para interpretar esta obra vid. BOUCHERON, P., “Tournez les yeux pour admirer, vous qui exercez le pouvoir, celle que est peinte ici. Le fresque du Bon Gouvernement d’Ambrogio Lorenzetti”, en *Annales HSS*, 60/6, 2005, pp. 1137-1199.

imágenes que el Medievo transmitió de sus ciudades discurren en un inestable equilibrio entre la Jerusalén y la Babilonia bíblicas<sup>123</sup>.

#### 4.5. EL PARAÍSO DE DANTE

Hija de Fulco Portinari, Beatriz fue el primer amor de Dante. En la *Vita nuova* el autor expresa su deseo de volver a verla algún día en ese lugar en el que la joven está contemplando el rostro de Cristo. Aspiración que han alcanzado todos los bienaventurados que, antes en la tierra, habían podido hacerlo solo indirectamente peregrinando hasta la sabana santa de Turín<sup>124</sup>. Beatriz aparecerá en los cantos finales del Purgatorio y relevará a Virgilio (“el dulce y amoroso padre”<sup>125</sup>) como guía en el Paraíso cual “revelación desnuda del orden perfecto”<sup>126</sup>. En los últimos cantos, quien conduce a Dante es San Bernardo<sup>127</sup>, erigido en alegoría de la mística en la misma forma en que Virgilio lo fue de la razón y Beatriz de la teología. Nuestro autor contempla “los nueve órdenes de ángeles, que asumen los nueve círculos de luz girando en torno al brillante punto de luz que es Dios, situado en el centro”<sup>128</sup>. Los elegidos se distribuyen según el valor simbólico de las estrellas y planetas cuyas particulares virtudes marcaron sus vidas.

Se ha dicho que en el paraíso de la *Divina Comedia* (“Reino seguro, y tan benigno, frecuente en nueva y en antigua gente”<sup>129</sup>) se abunda más en disquisiciones teológicas y filosóficas que en el infierno o el purgatorio. Un especialista como Angel Crespo, que considera que ahí se inicia “una de las más altas empresas de la poesía de todos los tiempos”, reconoce que no existe en la *Divina Comedia* una visión general de los cielos que Dante sí condensa y explicita en las páginas de otra de sus obras: *El Convite*. De acuerdo al sistema aristotélico ya mencionado, una serie de círculos corresponden a la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter, Saturno, las estrellas, y el noveno “al cual

---

123. Un resumen de este tema en MITRE, E., “La ciudad medieval. Entre Jerusalén y Babilonia”, en *La aventura de la Historia*, Agosto 2011, pp. 54-60.

124. DANTE ALIGHIERI, “Vida nueva”, en *Obras completas*, op. cit., p. 563.

125. DANTE ALIGHIERI “Purgatorio”, canto XXX, 17, op. cit.

126. AUERBACH, E., *Dante, poeta del mundo terrenal*, op. cit., p. 164.

127. DANTE ALIGHIERI, “Paraíso” XXXI, 20, op. cit.

128. MACDANNELL, C. y LANG, B., *Historia del cielo*, op. cit., p. 198.

129. DANTE ALIGHIERI, “Paraíso” XXXI, 9, op. cit.

llaman muchos Cristalino”, diáfano y completamente transparente. Además de todos ellos está el Cielo Empíreo, lugar de la suma Deidad y de los espíritus bienaventurados<sup>130</sup>.

## 5. DE DOS A TRES ESPACIOS: LA TEOLOGÍA DEL TERCER LUGAR

Es tanto como hablar del Purgatorio y, sobre todo, de su sustantivización. Ello supone pasar de un estado, situación de *poenae purgatoriae* por los pecados cometidos, a un lugar preciso, *in purgatorio*, en el que se satisfacen esas penas<sup>131</sup>.

### 5.1. UNA PROTOHISTORIA CON APORTES VARIADOS

En la búsqueda de raíces no escriturarias, algunos autores han remitido al mazdeísmo persa de los Ciro, Darío o Jerjes. De acuerdo con sus actos en vida, el hombre recibiría en el Más Allá la consiguiente retribución. Las almas de los justos ascenderían al cielo junto a Ahura-Mazda a quien ayudarían en su lucha para alcanzar la victoria final; las almas de los malvados caerían en las profundidades de los infiernos; y por último, una suerte de purgatorio acogería las almas de aquellos cuyas malas acciones se habían equilibrado con las buenas<sup>132</sup>. El fariseísmo sammaíta de tiempos de Jesús especuló ya con una resurrección de los justos para la gloria y de los perversos para la infamia eterna. Entre medias, quedarían quienes irían a la *Gebena* durante algún tiempo para ser resucitados una vez purificados<sup>133</sup>.

La lectura de un apócrifo del siglo I de nuestra Era, la *Vida de Adán*, resulta útil. Nos recuerda la misericordia de Dios anunciada a San Miguel a propósito de un Adán pecador que puede ser redimido tal y como se anuncia a su desconsolado hijo Set. Ello, sin embargo, será a costa de sufrir un castigo previo:

---

130. CRESPO, A., *Conocer Dante y su obra*, op. cit., pp. 98-102.

131. RATZINGER, J., *Escatología*, Barcelona: Herder, 1984, p. 205. Cuestión sobre la que se abunda en la obra de LE GOFF, J., *La naissance du Purgatoire*, op. cit., *passim*.

132. Recogido por BOULOS, J., *Les peuples et les civilisations du Proche Orient. Essai d'une histoire comparée des origines à nos jours*, T. 2. Paris: Mouton, 1962, p. 279.

133. LEVINE, E., *Un judío lee el Nuevo Testamento*, Madrid: Cristiandad, 1980, p. 81.

Y entonces vio Set que Dios tenía a Adán en su mano extendida, entregándolo a Miguel, al tiempo que le decía: que esté en tu mano hasta el día de la manifestación, que se le castigue hasta los últimos años, cuando ya cambie su sufrimiento en alegría. Entonces se sentará sobre el trono de aquel que le tendió un lazo<sup>134</sup>.

En los años que discurren entre la Tardía Antigüedad y los primeros siglos del Medioevo se dieron algunos pasos para la creación de esa doctrina del Purgatorio cristiano en cuanto a espacio en el Más Allá<sup>135</sup>. En los primeros siglos de cristianismo, los nutrientes vendrán tanto de destacados autores eclesiásticos como de ciertas tradiciones de lo que se ha dado en llamar cristianismo popular o, incluso, folklore religioso.

Tertuliano en Occidente y Clemente en Oriente (muertos ambos en los primeros años del siglo III) aportaron algunos elementos sobre la materia en la temprana patristica. En su *Pasión de santa Perpetua* Tertuliano nos habla de un sueño de ésta: un sufriente hermano muerto por el que reza para que pueda alcanzar una fuente que le alivie de sus dolores. Pronto le verá limpio y jugando satisfecho. En otro obra posterior y desde un rigorismo montanista -*Sobre el alma*- el mismo Tertuliano sostiene que el tiempo entre la muerte y la resurrección es época de cárcel en donde el alma tiene oportunidad de pagar hasta “el último cuadrante” (Mt, 5, 26) quedándose libre para la resurrección. Clemente de Alejandría nos hablará de una purificación después de la muerte mediante una transformación ascendente del cuerpo. La idea de Clemente la desarrollaron Orígenes, Gregorio Nacianceno (+ hacia 390) y San Juan Crisóstomo (+407) que se convirtió en el fundador de la doctrina sobre el purgatorio que se mantiene hoy en las iglesias orientales<sup>136</sup>.

En Occidente, la esperanza de una vía entre dos extremos la planteó San Agustín (+430) en medio de dudas e incertidumbres ya que más que un futuro

134. Extraído de *Vida de Adán* por RATZINGER, J., *Escatología*, op. cit., p. 206.

135. Aparte de algunos títulos ya citados, vid. también CAROZZI, C., “La géographie del’au-delà et sa signification pendant le Haut Moyen Âge” “Paraíso”, en *Popoli e paesi nella cultura altomedievale (XIX Settimana Spoleto 1981)*, Spoleto: Centro italiano di studi sull’alto Medioevo, 1983; BROWN, P., “Vers la naissance du Purgatoire. Amnistie de penitence dans le christianisme occidental de l’Antiquité tardive au Haut. Moyen Âge”, en *Annales E.S.C.* 1997, pp. 1247-1261 y KAPPLER, CL. (ed.), *Apocalypses et voyages dans l’au-delà*, París: Cerf, 1987.

136. RATZINGER, J., *Escatología*, op. cit., pp. 207-212.

Purgatorio, lo que le interesa especialmente es el Infierno. Pese a ello, el *fuego purgatorio* -de acuerdo al pasaje de San Pablo del hombre que cargado de pecados en el nombre de su sola fe “será salvado, sin embargo como a través del fuego” (1 Cor. 3, 15)- permanecerá como una pieza básica en la historia de un cierto prepurgatorio<sup>137</sup>. La figura del papa Gregorio Magno (+604) sí que puede tomarse como la de uno de los primeros fundadores del Purgatorio en la cristiandad latina, a través de tres textos. En las *Moralia in Job* recoge algunas precisiones de su localización geográfica en el Mas Allá. En los *Diálogos* se remite a tradiciones que ponen en escena a muertos en trance de expiar sus penas antes del Juicio Final. En la historia del rey ostrogodo Teodorico, llevado al infierno, juega con un lugar “purgatorio”, una de las piezas más antiguas para su fijación espacial<sup>138</sup>.

## 5.2. HACIA EL TRIUNFO DEL TERCER LUGAR

Pese a ciertos aportes de autores hispanos como San Isidoro y Julián de Toledo, durante varios siglos Occidente conoció un cierto estancamiento de la teología del Purgatorio, parejo a un florecimiento del visionarismo<sup>139</sup>. En este marco, la liturgia cristiana incorporó dos festividades. En 741 el papa Gregorio III dedicó una capilla de la basílica de San Pedro a Todos los Santos dando lugar a la celebración (1 de noviembre) de la memoria de todos aquellos cristianos, conocidos o anónimos, que estaban ya gozando de la presencia de Dios. La fiesta de los Fieles Difuntos (2 de noviembre) se estableció a iniciativa del abad de Cluny Odilón (+1049) compadecido, según piadosa tradición, por los gritos de las almas surgidos del cráter de un volcán de Sicilia<sup>140</sup>.

La leyenda sobre el *Purgatorio de San Patricio* estará entre las más populares tradiciones medievales de viajes y visiones sobre el Más Allá. Supondría una suerte de “acta de nacimiento literario del Purgatorio”<sup>141</sup>. A finales del siglo XII tendría lugar su composición escrita. La entrada al lugar la constituía una cavidad situada en el condado irlandés de Donegal desde la que se descendía

137. LE GOFF, J., *La naissance du Purgatoire*, op. cit., pp. 100-117.

138. *Ibid*, pp. 122 y ss.

139. *Ibid*, 133 y ss.

140. MITRE, E., *La Iglesia en la Edad Media. Una introducción histórica*, Madrid: Síntesis 2003, p. 176.

141. Entre los trabajos recientes sobre este tema vid. WHITE, M., y LE GOFF, J., “Images de l’au-delà. Deux manuscrits enluminés du Purgatoire de saint-Patrick”, en *Le Moyen Âge*, vol. 115, nº 2. 2009, pp. 309-335.

a las entrañas de la tierra. Una de las versiones más famosas de esta leyenda la llevaría a cabo la enigmática autora María de Francia. Un texto catalán redactado en fecha avanzada (finales del siglo XIV, lo que demostraría el arraigo de la tradición) nos dice que el viaje al interior haría reflexionar sobre “los grandes tormentos y las penas del infierno y las penas y tormentos del purgatorio”, incomparablemente mayores que las que se sufren en este mundo, tanto en el cuerpo como en el alma<sup>142</sup>.

Desde el siglo XII, dos corrientes, afirma Le Goff, se convirtieron en difusoras de la idea del Purgatorio en el sentido de penas y también de un lugar preciso. Aunque importe poco que San Bernardo no haya inventado el Purgatorio, los cistercienses darán un especial relieve a las relaciones entre vivos y muertos. En el Císter acabarían también sus días maestros parisienses como Pedro el Comilón, Pedro el Chantre o Alain de Lille. Entre 1170 y 1180/1200 se produciría, así, la convergencia entre estas dos corrientes -el Císter y los medios académicos de la capital de Francia: escuela de Notre-Dame y luego la Universidad- que prepararían el terreno para una firme “aparición del Purgatorio”<sup>143</sup> y su triunfo a lo largo del siglo XIII.

Varias circunstancias contribuyeron también a ello. Será la lucha contra ciertas disidencias religiosas tal y como veremos más adelante. Será la definición de una práctica sacramental que, frente a viejos rigorismos, admite la repetibilidad de la confesión oral de los pecados y también (desde 1215) exige su recepción al menos una vez al año (Canon *Utriusque Sexus* del IV Concilio de Letrán<sup>144</sup>). Será el perfeccionamiento del sistema de indulgencias: implicaba el perdón progresivo de la *pena temporal* que restaba por aquellos pecados (sobre todo los especialmente graves) que ya estaban perdonados de la *pena eterna* a través de la absolución<sup>145</sup>. Será, en relación con lo anterior, la gradación en cuanto a

---

142. “Viatge del vescomte Ramon de Perellós i de Roda fet al Purgatori nomenat de Sant Patrici”. Recogido por PACHECO, A., *Viatges a l'altre Món (dos relats dels segles XIV i XVII)*, Barcelona: Edicions 62, 1973, p. 49.

143. LE GOFF, J., *La naissance*, op. cit., pp. 227-229.

144. “Decretos del IV Concilio de Letrán. De la confesión, del secreto de la confesión y de la obligación de la comunión pascual”, recogido en FOREVILLE, R., *Lateranense IV*, Vitoria: Eset 1973 pp. 174-175.

145. Para la diferencia entre ambas penas vid. BOUYER, L., voz. «Pena» en *Diccionario de teología*, op.cit., p. 529 (recogiendo pasajes de SANTO TOMÁS, *Summa Teologica*, I.II, q. 87). El sistema de indulgencias en su dimensión plenaria se perfeccionó al calor de las cruzadas. MITRE, E., “Iter Hierosolymitanum”, p. 203. El perdón se presentaría, en ese contexto, como una “relación dinámica entre integración y exclusión” (TORRES JIMÉNEZ, R. “El castigo del pecado”, art. cit., pp. 305-307).

los pecados: criminales, mortales, menores, veniales, etc., que exigen castigos diferenciados<sup>146</sup>. O será (sugere tesis también de J. Le Goff) la justificación por los teólogos de una antes sospechosa economía de beneficio. Quienes la practican pueden lograr una “salvación a plazos” en el Más Allá: salvan la bolsa y la vida... eterna<sup>147</sup>.

La escolástica pondrá un cierto orden en este conjunto de aportes. Guillermo d’Auvergne, obispo de París entre 1228 y 1249, compuso un *Magisterium divinae sive sapientiale* en donde el Purgatorio se entendía en función de la perspectiva de una penitencia terrestre que se prolongaba allí. El Infierno era claramente separado del Purgatorio y sus *poenae purgatoriae et poenitentiales*. Sobre el lugar en el que puede encontrarse, Guillermo se pronuncia por uno intermedio entre el Paraíso, situado en lo más alto, y el Infierno que lo está en lo más bajo. Las purgaciones se llevarán así a cabo –a partir de la experiencia y de las numerosas apariciones de almas que padecen esta situación– en numerosos lugares de esta tierra<sup>148</sup>.

Desde las órdenes conventuales los aportes resultaron de indudable interés. El franciscano San Buenaventura subraya la existencia de cuatro lugares en el Más Allá: Paraíso, Infierno, Limbo y Purgatorio. No precisa dónde se producirá ese *estado de purgación*. Será en un *locus indeterminatus*, lo que implica que no todos los que pasen por estas penas las cumplirán en el mismo lugar<sup>149</sup>. En el campo dominico, y en el de la teología occidental en general, Santo Tomás de Aquino destaca por su labor sistematizadora aplicada a la teología del Tercer Lugar. La abordará en diversos trabajos: *La Summa Theologiae*, la *Summa contra Gentiles*, el tratado *De Malo* o el *Compendio de Teología*. Como otros escolásticos el Aquinate piensa en la existencia de varios receptáculos en el Más Allá en función de los méritos y deméritos que los difuntos hubieran contraído en el Más Acá<sup>150</sup>. Aunque el Purgatorio no sea puesto en cuestión, Santo Tomás se interesa más por el pecado que por las contingencias de un lugar transitorio

146. LE GOFF, J., *La naissance du Purgatoire*, op. cit., pp. 289 y ss.

147. Idea recogida en LE GOFF, J., *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, Barcelona: Gedisa, 1987. Reiterada recientemente por el mismo autor en *La Edad Media y el dinero. Ensayo de antropología histórica*, Madrid: Akal, 2012.

148. LE GOFF, J., *La naissance du Purgatoire*, pp. 325-328.

149. *Ibid.*, pp. 339-341.

150. *Summa Theologiae*, supl. Q. 70 y ss, op. cit.

en el que se cree en virtud de la Fe y de la autoridad de la Iglesia<sup>151</sup>. El gran maestro de la escolástica acabó sosteniendo en los últimos años de su vida la posición que acabó por ser la más clásica y que recogió en un texto menor:

Las almas sufren después de esta vida el castigo que en ella no sufrieron, sin que por esto se entienda que serán condenadas a la pena suprema de los réprobos... De lo dicho debemos deducir que después de esta vida hay penas purgatorias destinadas para purificar y completar la penitencia no consumada<sup>152</sup>.

Con lo que procede entender que después de esta vida existen “las penas del purgatorio”<sup>153</sup>.

### 5.3. UNA SISTEMATIZACIÓN LITERARIA. JACOBO DE VORÁGINE, DANTE Y EL DANTISMO

El también dominico y arzobispo de Génova, Jacobo de Vorágine (+1298), es autor de una popular obra que, al margen de su limitada calidad literaria, constituye un importante monumento de la cultura religiosa de masas: la *Leyenda Áurea*. Se trata de un texto cuya incidencia habrá de superar con mucho la vida del autor y, aunque por lo general se la considere una colección de vidas de santos, es algo más<sup>154</sup>. Jacobo de Vorágine fue uno de los popularizadores de un purgatorio tanto en lo que concierne a los seres afectados por sus penas, como a su localización.

Sobre los purificados, nuestro autor reconoce tres categorías: los que no habían cumplido la satisfacción exigida y no estaban suficientemente contritos en el momento de la muerte; los que, por ignorancia o negligencia del cura, no habían tenido una penitencia acorde con las faltas cometidas; y los muertos que han vivido con una afeción y amor por las riquezas superior a la que han

151. *Ibid*, pp. 357 y ss.

152. TOMÁS DE AQUINO, *Compendio de teología*, cap. CLXXXI, (FORTUNY, F. J. y CARBONERO, L., eds.) Barcelona: Orbis, 1986, pp. 145-146.

153. *Ibid*, cap. CLXXXII. Ed. cit, p. 146.

154. Sobre la figura y obra de este autor podemos destacar dos títulos: el de BOUREAU, A., *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Vorágine*, Paris: Cerf, 1984 y LE GOFF, J., *À la recherche du temps sacré. Jacques de Voragine et la Légende dorée*, Paris: Perrin, 2012.



tenido por Dios. La purgación la efectuarán ángeles malos ya que los buenos no atormentan. Se produciría:

En un lugar situado al lado del infierno, llamado Purgatorio. Es ahí donde lo sitúan la mayor parte de los sabios, aunque otros lo hacen en el aire o en la zona tórrida<sup>155</sup>.

Entraba en el plan de la economía divina la existencia de diferentes lugares en donde purgarse las almas: bien en función de la gravedad de las faltas cometidas o bien del grado de intercesión de los vivos o de algunos santos. El Purgatorio de Dante ha sido, sin embargo, el que ha despertado un interés mayor entre los especialistas como culminación literaria de esa teología del Tercer Lugar. La diversidad de destinos, afirmó Auerbach, es ahí menor que en el Infierno, pero el Purgatorio no anula de manera alguna la personalidad terrenal de los penitentes quienes siguen siendo en cierta medida lo que habían sido en la tierra<sup>156</sup>.

El Purgatorio aparece como una montaña situada en el hemisferio meridional de la tierra, elevada hacia el cielo a través de una serie de rellanos<sup>157</sup>. Éstos se inician con un antepurgatorio en el que se sitúan las almas negligentes de quienes han esperado al último momento de su vida para arrepentirse de sus pecados. Será, por ejemplo, el caso de Manfredo de Sicilia, muerto en la batalla de Benevento a manos de Carlos de Anjou en 1266:

Después que fue postrada mi persona  
Por dos golpes de muerte, arrepentido  
Volvime en llanto al que sin fin perdona.

Mi pecar en el mundo horrible ha sido  
Mas los brazos de Dios son de manera  
Que cuanto a ellos se lanza, es acogido<sup>158</sup>.

155. JACQUES DE VORAGINE, *La légende dorée*, (ROZÉ, J. B. M. y SAVON, H. eds.), vol. II, Paris: Garnier-Flammarion, 1967, pp. 322-325. Pasaje recogido en MITRE, E., *Iglesia y vida religiosa en la Edad Media*, Serie *La Historia en sus textos*, Madrid: Istmo, 1991, pp. 194-195.

156. AUERBACH, E., *Dante, poeta del mundo terrenal*, op. cit., p. 188.

157. Cf. TORRES JIMÉNEZ, R., "Los caminos de la exclusión", art. cit., p. 293.

158. DANTE ALIGHIERI, "Purgatorio" III, 40-41, op. cit.

A través de siete rellanos penan quienes han incurrido en alguno de los siete pecados capitales<sup>159</sup>, por lo que algunas almas pasan por más de uno. Desfilan así personajes de variada condición: la desdichada sienesa Pia dei Tolomei (“Siena me hizo”)<sup>160</sup>, el mantuano Sordelo –paisano del guía de Dante, Virgilio– que describe algunos detalles de ese Tercer Lugar<sup>161</sup>, el emperador Rodolfo de Habsburgo<sup>162</sup>, el poeta provenzal Arnaldo Daniello (que se dirige a Dante en occitano: “che plor e vai cantan; contrist veu la pasada folor”)<sup>163</sup> o el poeta latino Estacio<sup>164</sup>. Por encima del séptimo rellano se sitúa una verde foresta (“santa y dulce umbría”... “donde el padre del hombre fue inocente”) que corresponde al Paraíso Terrenal<sup>165</sup>. Es la zona de purificación definitiva.

Infierno, Purgatorio y Paraíso (siguiendo ahora el orden establecido por el poeta) tienen una disposición similar en círculos, especialmente los dos primeros. Para Ángel Crespo la *Divina Comedia*, “poema sobre el destino temporal y eterno de la humanidad”, nos habla de la serie de metamorfosis que experimentan los componentes de ésta. Las ideas aristotélicas de potencia y acto estarían presentes en el universo dantiano: en su vida terrenal, el ser humano lo es de forma provisional, sólo en potencia; y se realiza en acto en el Más Allá en donde adquiere su definitiva forma. De manera progresiva lo harán los justos dada su mayor o menor semejanza con Dios (así fue creado el hombre). En sentido regresivo se metamorfosearán los réprobos a través de una serie de transformaciones animalescas. Las almas del purgatorio serían como crisálidas a la espera de un Juicio Final<sup>166</sup>.

---

159. Una excelente visión de este tema nos la facilitan CASAGRANDE, C. y VECCHIO, S., *I sette vizi capitali*, Torino: Einaudi, 2000. Los pecados capitales aparecen también como causa de los horribles sufrimientos de los seres condenados al Infierno. Cf. las ilustraciones del Anónimo *Arte de Bien morir y Breve confesionario* (c. 1479-1484), (GAGO JOVER, F. ed.), Barcelona: J. Olañeta, 1999, p. 38.

160. DANTE ALIGHIERI, “Purgatorio”, V, 45, op. cit.

161. *Ibid.*, VII, 18 y ss., y VIII, 13 y ss.

162. *Ibid.*, VII, 32.

163. *Ibid.*, XXVI, 48-49.

164. *Ibid.*, XXII, 9.

165. *Ibid.*, XXVIII, 40 y 48.

166. CRESPO, A., “Las metamorfosis de la especie humana en la Divina Comedia”, en *Revista de Letras*, Mayagüez 1973. Ideas recogidas en *Conocer Dante y su obra*, op. cit., pp. 119 y ss.

## 6. Y DESPUÉS DE DANTE

El éxito logrado por Dante (+1321) que ha llegado hasta nuestros días, produjo en su momento, como ya hemos adelantado, el aplastamiento de otros autores también interesados por el Más Allá. Muy representativo sería el caso de Guillermo de Digulleville (+1358) prior de la abadía cisterciense de Chaalis y autor de unos largos poemas bajo el título de *Les Pèlerinages*, en torno al tema del *homo viator* muy extendido en la cultura cristiana. La primera parte (*Le pèlerinage de la vie humaine. Pèlerinage de l'âme*) describe una visión en la que se ve conducido en una peregrinación espiritual a Jerusalén<sup>167</sup>.

Los mas variados textos, no forzosamente orientados a la especulación teológica, jugaron en el Bajo Medievo con la existencia de ese “tercer lugar”. Así, en su difícilmente clasificable y muy citada obra, el Arcipreste de Hita, al hablar de la penitencia que el fraile impone a Don Carnal recuerda el valor de ésta pero advirtiéndole que no es ilimitado:

Por aquesto es quitto del Infierno, mal lugar  
pero que a Purgatorio lo va todo a purgar  
alli faz la emienda, purgando el su errar  
con la misericordia de Dios, que. l quiere salvar<sup>168</sup>.

Algunos años más tarde, en un texto considerado capital en la primitiva literatura inglesa, (el *Piers Plowman*) William Langland menciona en diversos pasajes el Purgatorio. Será el lugar que puede ser evitado más fácilmente por aquellos humildes de fe firme y sencilla (labradores, pastores, ganaderos, zapateros...) que por aquellos eruditos que se han enredado en disquisiciones y han tenido por ello ocasión de maldecir “el día en el que aprendieron más que el credo”<sup>169</sup>.

---

167. A este autor dedica POMEL, F. un amplio espacio de la última parte de su citada obra *Les Voies de l'au delà*. El interés despertado se ha materializado en los últimos años en otras obras como la de AMBLARD, P., *Le pèlerinage de vie humaine. Le songe très chrétien de l'abbé Guillaume de Digulleville*, Paris: Flammarion 1998 o DUVAL, F. y POMEL, F. (Dir.) *Guillaume de Digulleville. Les pèlerinages allégoriques*, (Actes du colloque international de Cerisy La Salle), Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008.

168. JUAN RUIZ ARCIPRESTE DE HITA, *Libro de buen amor* (BLECUA, A., ed.), Madrid: Cátedra, 1992. p. 283.

169. LANGLAND, W., *Pedro el labriego* (GUARDIA, P., ed.), Madrid: Gredos, 1997, p. 169.

Con todo, “si alguna experiencia intramundana puede servir de base para representarnos el Purgatorio, la más próxima es, sin duda, la experiencia mística, en la que el sufrimiento inscrito en toda renuncia se une a la íntima y reconfortante cercanía de Dios”<sup>170</sup>. La mística renana bajomedieval tuvo un importante papel<sup>171</sup>. Así, el dominico Juan Tauler (+1361), alentado en parte por los escritos del maestro Eckhart, al referirse a los pecados veniales dice que debilitan las fuerzas del alma, alientan al hombre a incurrir en faltas mayores y con ello “aluegan las penas del Purgatorio y retardan al hombre de llegar a la presencia de Dios”<sup>172</sup>.

El tratado *Las nueve rocas*, atribuido a Enrique Suso pero en realidad escrito por el banquero estrasburgués Rulman Merswin (+1381), es una obra mediocre, cuyo título llevaría, muy generosamente, a invocar el modelo de Dante. El autor entabla diálogo con Jesucristo ante una montaña en la que se escalonan nueve tramos. En el primero se alojan tibios y muelles; no pecaron mortalmente pero en vida pudieron hacer mucho más. El ascenso por las demás rocas purifica esforzadamente de las faltas pero resulta dificultoso, ya que muchos vuelven a sus antiguos pecados y vicios recayendo en tramos más bajos que ya habían superado. Perseverar hasta la muerte evitaría la expiación y encaminaría directamente al Cielo salvando el Purgatorio donde caerán quienes “no están libres de las sugerencias y engaños del demonio”<sup>173</sup>.

La dimensión femenina de la mística y el visionarismo ocupan un papel singular en el tema del Más Allá. Así lo hará la reclusa de Aviñón Marie Robine, especialmente en una visión que tuvo el día de Todos los Santos de 1399, poco antes de morir. Se ve trasladada en sueños al Purgatorio al que otorga una misión didáctica de cara al mal. Éste no es más que la falta del bien y la función de ese “lugar purgatorio” es convencer al ser humano para que vuelva al bien. Tiene también una doble misión solidaria: sus almas reciben los sufrimientos de los

---

170. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *La otra dimensión*, op. cit., p. 320.

171. A los decenios inmediatamente posteriores a Dante, dedicamos un artículo: MITRE, E., “Apuntes sobre la representación del purgatorio en la Europa del siglo XIV”, en *Temas Medievales*, 3, CONICET: Buenos Aires, 1993, pp. 17-28. Se recogió, a su vez en MITRE, E., *Fronterizos de Clío (Marginados, disidentes y desplazados en la Edad Media)*, Granada: Universidad de Granada, 2003, pp. 226-241.

172. JUAN TAULER, “Instituciones”, en *Instituciones. Temas de oración*, (MARTIN, T. H., ed.), Salamanca: Sigüeme, 1990, p. 45.

173. BEATO ENRIQUE SUSON (sic), “Las nueve rocas”, en *Obras selectas* (MESSEGUER, S., ed.), Sevilla: Apostolado Mariano, 1991, pp. 159 y ss.

vivos para acortar su estancia y ellas a su vez reenvían sus bienes espirituales a los vivos en forma de oraciones<sup>174</sup>.

La terciaria dominica Catalina de Siena (Catalina de Benincasa, 1347-1380) consejera del papa Gregorio XI, vivió en sus últimos años la tremenda crisis que supuso el Cisma de Occidente<sup>175</sup>. Condensaría su doctrina espiritual en su famoso *Diálogo* en el que dedica algunos pasajes al Purgatorio, lugar al que van destinadas dos tipos de almas. Por un lado, las no suficientemente contritas: “van a los sufrimientos del Purgatorio una vez pasada la segunda y última mitad de su vida”. Por otro lado, a él irán también las almas negligentes que pueden ser ayudadas por los sufragios de los vivos. Son esas “pobres almas que perdieron el tiempo por la ignorancia”<sup>176</sup>.

Los aportes de otra Catalina -Catalina de Génova (Catalina Fieschi, 1447-1510)- engarzan el mundo medieval y el moderno: *Tratado sobre el Purgatorio y Diálogo entre el alma y el cuerpo* (esta quizás de uno de sus discípulos). El *Tratado* está inspirado en sus experiencias de purificación mística: alcanzar la unión con la divinidad exigía un abandono de la voluntad y un desarraigo de las inquietudes mundanas. Una vez purificada el alma, no queda nada del yo puesto que las obras perfectas no son obras de los hombres sino de Dios. “Mi ser es Dios, no solamente por participación, sino por una verdadera transformación y aniquilación de mi propio ser”. La resistencia a las inclinaciones naturales es la que conduce a ese fin <sup>177</sup>.

La teología del Purgatorio desempeñó un importante papel social al adaptarse a la idiosincrasia religiosa popular. Ello se ha atribuido comúnmente al crecimiento del pánico ante la muerte en el Bajo Medievo<sup>178</sup> y a las dudas acuciantes en torno al problemático destino en el Más Allá. El sistema de indulgencias relacionado

---

174. TOBIN, M., “Les visions et révélations de Marie Robine d’Avignon dans le contexte prophétique des années 1400”, en *Fin du monde et signes visionnaires et probetes en France méridionale (fin XIII-debut XV siècle)*, Cahiers de Fanjeaux, 27 (1992), pp. 315-317.

175. Para esta mística vid. ROYO MARIN, A., *Doctoras de la Iglesia. Doctrina espiritual de Santa Teresa de Jesús y Santa Catalina de Siena*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.

176. CATALINA DE SIENA, “El diálogo”, en *Obras*, op. cit. pp. 63 y 376.

177. GRAEF, H., *Historia de la mística*, Barcelona: Herder, 1970, pp. 279-280.

178. Idea sostenida hace casi un siglo por HUIZINGA, J., *El otoño de la Edad Media*, Madrid: Revista de Occidente, 1961 (ed. original de 1918), p. 189. En los últimos años ha sido objeto de las consiguientes matizaciones: vid. MITRE, E., *La muerte vencida*, op. cit., p. 139.

con los sufragios por los difuntos, potenció lo que se ha llamado la “contabilidad del Mas Allá”<sup>179</sup>. En los últimos tiempos, valiosas monografías se han volcado en el estudio de su expansión -esa devoción a las Ánimas del Purgatorio- en diferentes regiones<sup>180</sup>. Gozará de gran arraigo en aquellos territorios donde no logren hacerse con el control religioso las grandes familias reformadoras del Quinientos. Una cuestión que nos introduciría en otro tema.

## 7. AMBIGÜEDADES Y CRÍTICAS EN TORNO AL MÁS ALLÁ: CISMÁTICOS, HEREJES Y DISIDENTES EN GENERAL

A pesar de su título, Santo Tomás redactó su *Summa contra gentiles* para rebatir también a musulmanes, judíos, cismáticos y heréticos. La visión del Más Allá (y en el caso especial de la existencia del Purgatorio) estaba especialmente en juego.

### 7.1. LA TEOLOGÍA ORIENTAL Y LAS RELACIONES CON OCCIDENTE

Especulando en torno al sentido alegórico y temporal de las penas del infierno, Orígenes sostuvo en el siglo III una doctrina, definida como apocatástasis. En esencia defendía que en algún momento una restauración universal devolvería todas las cosas a su estado primigenio espiritual. Combatido desde diversas instancias, Orígenes acabó por retractarse y las posturas más estrictas sobre la materia lograron imponerse. En 543 y a instancias de Justiniano se condenó radicalmente la apocatástasis y se anatematizó a quienes negasen la pena eterna de demonios e impíos<sup>181</sup>.

---

179. CHIFFOLEAU, J., *La comptabilité de l'au-delà, la mort et la religion en Comtat Venaissin a la fin du Moyen Âge (vers 1320 - vers 1480)*, Roma: Bibliothéque de l'Ecole Française de Rome, 1981.

180. Cf. al efecto FOURNIÉ, M., *Le Ciel peut-il attendre? Le culte du Purgatoire dans le Midi de la France (vers 1320-vers 1520)*, Paris: Cerf, 1997, o BALOUP, D., “La muerte y la penitencia en la predicación de las indulgencias en Castilla a finales de la Edad Media” en *Edad Media. Revista de Historia* 6 (2003-2004), pp. 61-89, en donde se destacan las ambigüedades y contradicciones en las que el sistema de indulgencias por las almas del purgatorio puede caer. (Artículo relacionado con su tesis doctoral: *Le croyance au Purgatoire en Vieille-Castille (vers 1230-ver 1530)*, 2 vols., Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Pau. 12 enero 1999).

181. MINOIS, G., *Historia de los infiernos*, op. cit., pp. 127-152.

Como bien es sabido en lo que concierne al cisma greco-latino<sup>182</sup>, las iglesias de Roma y de Oriente (notablemente la nucleada en torno al patriarcado de Constantinopla) tenían marcadas diferencias en torno al primado romano y a la pentarquía<sup>183</sup> y sobre cuestiones de carácter disciplinario y litúrgico<sup>184</sup>. Otras dos discrepancias tenían un mayor calado ideológico. Una era de orden teológico; la referida a las procesiones del Espíritu Santo (la conocida como disputa del *Filioque*)<sup>185</sup>. Otra era de orden escatológico y concernía al tema del Purgatorio. Bajo los emperadores Miguel Paleólogo (II Concilio de Lyon<sup>186</sup>) y Constantino Dragasés (concilio de Florencia<sup>187</sup>) se produjeron acuerdos de vigencia efímera. Se vieron dificultados además por la desconfianza de una sociedad bizantina (con su clero a la cabeza) recelosa siempre de la política centralizadora de los papas.

La profesión de fe de Miguel Paleólogo hablaba de aquellas almas que “son purificadas después de la muerte con penas purgatorias y purificantes” que se alivian por la intercesión de los fieles vivos y las obras de piedad<sup>188</sup>. Las diferencias doctrinales en cuanto al purgatorio se basaban fundamentalmente en un hecho: los orientales no reconocían “un estado intermedio entre el cielo y el infierno sino un estado de purificación y de liberación, de curación, donde no se pagan deudas jurídicas, sino que se repara la naturaleza”<sup>189</sup>.

## 7.2. DISIDENCIAS Y HETERODOXIAS VARIAS EN OCCIDENTE

Escoto Eriúgena, sin duda el más destacado intelectual del llamado Renacimiento carolingio<sup>190</sup>, fue autor de una interesante obra bajo el título de *De divisione*

---

182. Un clásico sobre esta materia lo constituye RUNCIMAN, S., *The Eastern Schism*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1955.

183. Cf. DVORNICK, F., *Bizancio y el primado romano*, Bilbao: Desclee, 1968.

184. Una guía para esta materia en DALMAI, I-H., *Las liturgias orientales*, Bilbao: Desclee, 1991.

185. Cuestión que traté en MITRE, E., “El Cisma de Oriente y la configuración del dogma trinitario”, en *Erytheia* num. 7. Mayo 1986, pp. 11-26.

186. FOREVILLE, R., “Lyon II, 1274, dans le sillage de Latran III et Latran IV”, en *1274, Année charnière, mutations et continuités* (Lyon-Paris 1974), Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1977, p. 360.

187. En vísperas de la toma de la capital bizantina por los turcos. Cf. RUNCIMAN, S., *La caída de Constantinopla*, Madrid: Espasa Calpe, 1973, pp. 78-79.

188. “Profesión de fe del emperador Miguel Paleólogo (6 julio de 1274)”, recogida en WOLTER, H. y HOLSTEIN, H., *Lyon I y Lyon II*, op. cit., p. 327.

189. CODINA, V., *Los caminos del Oriente cristiano. Iniciación a la teología oriental*, Santander: Sal Terrae, 1997, p. 160.

190. Un clásico sobre este autor, CAPPUYNS, M., *Jean Scot Érigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Bruselas: Culture et Civilisation, 1969 (ed. original de Lovaina, 1933).

*naturae* (862-866). Nos habla en ella de una manifestación de la naturaleza en cuatro modalidades y a través de un doble movimiento: descendional y ascensional. El primero surge desde la naturaleza que crea y no es creada: Dios como causa de todo. El movimiento ascensional concluye en la naturaleza que no crea ni es creada<sup>191</sup>; de nuevo Dios esta vez como meta final de todas las cosas. Parecía defenderse así una suerte de predestinación general a la salvación que cuestionaba la idea de unos premios y castigos en el Más Allá.

En el intelectualmente agitado siglo XII<sup>192</sup>, Pedro Abelardo adquirió fama como defensor de un peligroso subjetivismo moral que limitaba el pecado solamente al acto que se hacía contra conciencia<sup>193</sup>. A propósito de las penas en el Más Allá, así como el cielo no era un lugar físico, el infierno tampoco debía ser visto como un lugar material de tormentos. Los dolores serían puramente espirituales: la extrema infelicidad que suele identificarse con un espacio bajo y profundo<sup>194</sup>. En cuanto las “penas purgatorias” (el maestro no habla de la naturaleza del Purgatorio como tal lugar), Pedro Abelardo se mantiene en la línea que acabará siendo la ortodoxa: a esa situación se verán constreñidos quienes fueran sorprendidos por la muerte antes de cumplir la penitencia que les fuera impuesta<sup>195</sup>.

Serán, sin embargo, las herejías populares del Pleno Medioevo las auténticas piedras de toque para medir las discrepancias con la doctrina romana sobre el Más Allá<sup>196</sup>. En sus líneas generales se ha sostenido que el catarismo, fenómeno complejo por otra parte<sup>197</sup>, no aceptaba ya en el siglo XIII un infierno en el Más

---

191. JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *División de la naturaleza* (FORTUNY, F. J., ed.), Libro I, Barcelona: Orbis, 1984, p. 46.

192. Época a la que también se ha definido como de auténtico “renacimiento”. Vid. entre otros trabajos orientados en esa dirección, BENSON, R. L. y CONSTABLE, G. (eds), *Renaissance and Renewal in the XII th Century*, Cambridge: Cambridge Univ. Press (Mass), 1982.

193. Sobre este personaje existe una abundante bibliografía. Un clásico es el trabajo de GILSON, E., *Héloise et Abélard*, París: Vrin, 1964 (3ª ed.). Altamente interesantes las ponencias del coloquio *Abélard et son temps*, París: Les Belles Lettres, 1981.

194. Caso de remitirnos a la obra de PEDRO ABELARDO, *Dialogo entre un filósofo, un judío y un cristiano*, (SAN JUAN, A. y PUJADAS, M., eds.), Zaragoza: Yalde, 1988, p. 207. Visión recogida por FUMAGALLI BEONIO BROCCHERI, M, *La estética medieval*, op. cit., pp. 19-20.

195. PEDRO ABELARDO, *Ética o concóctete a ti mismo*, (SANTIDRIÁN, P. R., ed.), Madrid: Tecnos, 1990, p. 79.

196. LE GOFF, J., *La naissance*, op. cit., pp. 372-376.

197. Significativo el título (un llamativo plural) de una de las obras más sólidas y recientes sobre este movimiento. JIMÉNEZ, P., *Les catharismes Modèles dissidents du christianisme médiéval (XII-XIII siècles)*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008.



Allá, algo incompatible con la idea de un Dios bueno al que se declaraba inocente de la existencia del mal en el mundo<sup>198</sup>. El infierno estaba, simplemente, en este mundo visible, ilusorio y transitorio que terminaría con “El fin de los tiempos” en cuanto el último alma “consolada” lo hubiera dejado. Todas las almas, entonces, accederán al reino divino y el mal y su bajo mundo se contraerán en la nada con lo que se excluiría la posibilidad de una condenación eterna<sup>199</sup>.

Para el catarismo, aparte de los textos polemizantes o simplemente narrativos, procedentes casi en su totalidad del lado católico, contamos con un ramillete de fuentes doctrinales surgidas del campo de la heterodoxia. Más que por el otro mundo manifiestan su interés por la doble creación y la permanente lucha entre las fuerzas del Bien y del Mal. El *Tratado cátaro*, inserto en un *Liber contra manicheos* del converso Durán de Huesca (c.1222), parece brindar una esperanza de salvación y un retorno a la patria celeste, aunque quepa deducirse que ello estaría reservado a quienes habían aceptado la fe cátara ya que al resto les cabría el fuego el día del juicio “y de la perdición de los impíos”<sup>200</sup>. Por su parte, el tardío *Liber de duobus principis* de Juan de Lugio (c.1240) constituye una suerte de “esbozo de escolástica” cátara. Interesante para quien desee reflexionar sobre el origen y significado del mal, tiene escaso interés para el tema que ahora nos concierne<sup>201</sup>. Ello no obstante, algunos estudiosos del tema han pensado que este texto, dada la superioridad óptica del principio del bien, permite pensar que “al final de los tiempos prevalecerá sobre su enemigo acogiendo nuevamente en el cielo a todas las almas caídas”<sup>202</sup>.

---

198. BRENON, A., *Les cathares. Vie et mort d'une Église chrétienne*, Paris: Grancher, 1996, pp. 129-139.

199. BRENON, A., Voz «Enfer» en *Le dico des cathares*, Ligugé: Les dicos essentials Milan, 2000, p. 82. (Lo que, de forma simplificada, ha llevado a pensar en una idea cátara cercana a la metempsicosis: los espíritus transmigrarían de un cuerpo a otro hasta cumplir el ciclo de expiaciones). De la misma autora y para esta cuestión, vid. *Les cathares. Vie et mort d'une Église chrétienne*, Paris: Grancher, 1996, pp. 129-139. A la profesora Brenon corresponde una amplísima producción en torno al catarismo de la que podemos destacar la selecta antología de trabajos publicados en diferentes revistas que lleva el título de *Les Archipels cathares*, Cahors: Dire, 2000. Una reciente buena síntesis sobre la escatología cátara, la recoge JIMÉNEZ, P., *Les catharismes*, op. cit., pp. 300-302.

200. “Tratado de los maniqueos”, recogido con algún comentario en la recopilación de ZAMBON, F., *El legado secreto de los cátaros*, Madrid: Siruela, 1997, p. 151. Amplia información sobre Durán de Huesca en el reciente libro de GRAU, S., *Cátaros e inquisición en los reinos hispánicos (siglos XII-XIV)*, Madrid: Cátedra, 2012, especialmente pp. 187-231.

201. “El Libro de los dos principios”, en *El legado secreto de los cátaros*, op. cit., pp. 41-137.

202. ZAMBON, F., “Nota preliminar” a *El libro de los dos principios*, en *ibid.*, p. 42.

Más valor atesoran las informaciones salidas del campo de la inquisición aunque haya que evaluarlas con las debidas precauciones. En muy destacado lugar está el registro (principios del siglo XIV) del inquisidor Jacques Fournier, más adelante papa en Avignon Benedicto XII. A través de los correspondientes interrogatorios refleja la escasa receptividad de los acusados de herejía, catarismo en especial pero no en exclusiva, a la idea del Purgatorio<sup>203</sup>. Otra importante fuente inquisitorial la facilita el manual de Bernard Gui (c. 1322) que recoge consideraciones similares sobre los valdenses: no creen en el purgatorio, sino tan solo en la salvación o la condenación eterna de las almas, con lo que piensan que los sufragos por los difuntos resultan absolutamente inútiles<sup>204</sup>.

En un terreno de la especulación intelectual, algunas de las grandes figuras cercanas o claramente inmersas en la disidencia religiosa parecen adoptar en cuanto al tema del “tercer lugar” una posición que no desea ser muy problemática. Tomemos dos ejemplos.

El primero corresponde al muy controvertido Marsilio de Padua (hacia 1324). Al lado de esa “deuda de la condenación eterna” y del “premio de la gloria eterna”, invoca la tesis de algunos autores que le precedieron (caso de Ricardo de San Víctor) a propósito de esa conmutación de “penas debidas del purgatorio por algunas satisfacciones en este mundo” llevada a cabo por el sacerdote que “reconcilia al pecador con la iglesia, es decir, con la comunión de los fieles”<sup>205</sup>.

Años más adelante, Juan Hus (+1415), sin duda antes reformador que hereje... o revolucionario<sup>206</sup>, adoptará una posición también templada en relación con los espacios del Más Allá: hablará de cuatro infiernos, en el tercero de los cuales se situaría el Purgatorio en el que “padecen las almas de aquellos santos que no habían hecho acto de contrición por sus pecados”<sup>207</sup>. Una idea que no distaba de la adoptada en círculos estrictamente ortodoxos<sup>208</sup>.

---

203. Vid. la valiosísima edición de DUVERNOY, J., *Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*. 3 vols., Toulouse: Privat, 1963. También el exitoso libro de microhistoria de LE ROY LADURIE, E., *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324*, Madrid: Taurus, 1981.

204. BERNARD GUI, *Manuel de l'inquisiteur*, (MOLLAT, G., ed.), Paris: Les Belles Lettres, 2006, t. I, pp. 47 y 63, reproducción de la primera edición de 1926.

205. MARSILIO DE PADUA, *El defensor de la paz* (MARTÍNEZ GÓMEZ, L., ed.), Madrid: Tecnos, 1989, pp. 181-182.

206. Siguiendo en este último caso la posición de un MACEK, J., *La revolución husita*, Madrid: Siglo Veintiuno, 1975.

207. HUS, J., *Comentari al Credo i altres escrits* (UTRERA, D., ed.), Barcelona: Proa, 2001, pp. 156-157.

208. La idea de un infierno cuádruple se recoge en la edición del popular catecismo tridentino del P. Astete

Las posturas, por último, de algunas visionarias no resultarían fáciles de evaluar. Sus creencias sobre el Más Allá marcaron parcialmente sus divergentes destinos: desde las abadesas Hildegarda de Bingen (+1179), cuyas visiones recibieron el *placet* de la Iglesia que la canonizó<sup>209</sup>, y Herrada de Hohenburg, autora por los mismos años de un *Hortus deliciarum* encaminado a instruir y edificar a sus canonesas<sup>210</sup>, hasta Margarita Porete, autora de un *Espejo de las almas simples* ejecutada en la hoguera en 1311<sup>211</sup>. Y ¿qué decir de esa Marie Robin que, atenuando los sufrimientos en el infierno, limitaba los castigos a *correctiones* de un juicio de Dios, terrible pero no definitivo<sup>212</sup>?

## 8. APOSTILLA FINAL

Una sociedad mayoritariamente secularizada como la actual puede antojarse un inadecuado campo para lucubrar sobre los espacios del Más Allá que se abren tras la muerte. No resulta superfluo, sin embargo, que tengamos en cuenta algunas reflexiones hechas desde dos campos diferentes.

Desde el puro agnosticismo, “el sentimiento de que la muerte no debería ser el final de todo es uno de los sentimientos existenciales básicos. Resistiéndonos a la muerte, nos resistimos al olvido” ya que “una obra literaria es algo que desafía a la muerte”<sup>213</sup>. La memoria literaria o artística supone prolongar la vida de los creadores más allá de su existencia en la tierra.

Desde la visión del medievalista -creyente o no- la época sobre la cual trabaja se ha considerado indubitablemente como la edad de la fe pero, a su modo

---

(1537-1601) hecha por Gabriel Menéndez de Lúcar (1742-1812). Se dice, a propósito del Infierno que “Hay cuatro en el centro de la tierra, y se llaman: Infierno de los condenados, Purgatorio, Limbo de los niños y Limbo de los Justos o Seno de Abraham”. *Catecismo de la doctrina cristiana del P. Astele*, ed. de L. CARANDELL, Madrid: Maeva, 1997, p. 11. La edición escolar que en su día manejó el autor del presente trabajo era exactamente igual, aunque omitiendo ese “en el centro de la tierra” como lugar en el que el infierno se ubicaba. (Ed. de M. URRUTIA, Valladolid: Casa Martín, 1944, p. 21).

209. Una buena semblanza de esta mística en FUMAGALLI BEONIO BROCCHERI, M., “Hildegarda la profetisa”, en BERTINI, F. (ed.), *La mujer medieval*, Madrid: Alianza Editorial, 1989, pp. 177-202.

210. PARISSÉ, M., *Les nonnes au Moyen Âge*, Le Puy: Christine Bonneton, 1983, pp. 198-199.

211. Para ésta y otras visionarias de la época vid. el “Estudio preliminar” de GARÍ, B. y PADRÓS-WOLF, A. en la edición conjunta de PORETE, M., *El espejo de las almas simples* y ANÓNIMO, *Hermana Katrei*, Barcelona: Icaria 1995, pp. 7-56.

212. TOBIN, M., “Les visions et révélations de Marie Robine”, pp. 317-318.

213. KLÍMA, I. , *El espíritu de Praga*, Barcelona: El Acantilado, 2010, pp. 45-46.

y manera, también como la edad de la razón. Ello no implica considerarla época del racionalismo por cuanto éste supone la “creencia sistemática en la razón como el único método para hallar la verdad”<sup>214</sup>. Para los intelectuales de la época la aplicación de la razón suponía, entre otras cosas, explicar el Más Allá presentándolo (el imprescindible Dante por medio) como una especie de transposición simétrica de un Más Acá presentado con frecuencia –narraciones sobre viajes a Oriente por medio– de forma un tanto fantástica.

En una puridad teológica que desborda los límites del Medievo, la Iglesia se significa por su papel de comunidad y comunicación de fieles cristianos (comunión de los santos) tanto vivos como muertos. Es un *triforme corpus* compuesto por quienes militan en esta vida, han triunfado ya en el cielo o purgan temporalmente sus penas en un Tercer Lugar<sup>215</sup>. Solidariamente se apoyan unos a otros desde sus correspondientes espacios<sup>216</sup> pese a las ambigüedades a las que alguna doctrina como la de las indulgencias puedan empujar<sup>217</sup>. Todo ello a la espera de un final de los tiempos en el que Cristo en majestad separe para siempre a justos de réprobos. Un momento en el que “no habrá ya muerte ni llanto, ni gritos, ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado” (*Ap.* 21, 4)<sup>218</sup>.

---

214. MURRAY, A., *Razón y sociedad en la Edad Media*, Madrid: Taurus, 1982, p. 19.

215. COLZANI, G., *La comunión de los santos. Unidad de cristología y eclesiología*, Santander: Sal Terrae, 1986, pp. 24-25.

216. Una posición muy distante de ese espíritu sádico que se atribuye en algunos textos a los bienaventurados, quienes disfrutarían contemplando el sufrimiento de los condenados. Cf. a título de ejemplo ese pasaje que dice “el justo, quando vee tormentar al pecador/ reñbe grand alegría e reñbe grand sabor”, recogido en *Libro de miseria de omne*, op. cit., p. 184.

217. El caso de su aplicación a las almas retenidas en el Purgatorio ante la que la autoridad pontificia manifestó serias reservas desde el concilio de Vienne (1311-1312) hasta la mitad del siglo XV, BALOUP, D., “La muerte y la penitencia” en op. cit., p. 88.

218. Cf. SAN AGUSTIN, *La ciudad de Dios*, lib. XX, cap. 16, op. cit., p. 513.



Si quiere comprar este libro, puede hacerlo directamente a través de la Librería del Instituto de Estudios Riojanos, a través de su librero habitual, o cumplimentando el formulario de pedidos que encontrará en la página web del IER y que le facilitamos en el siguiente enlace:

[http://www.larioja.org/  
npRioja/default/defaultpage.jsp?idtab=488335](http://www.larioja.org/npRioja/default/defaultpage.jsp?idtab=488335)

Gobierno de La Rioja  
[www.larioja.org](http://www.larioja.org)

**ier** Instituto  
de Estudios  
Riojanos

