

# FELICES MUERTOS, MUERTOS DESDICHADOS: LA INFERNALIZACIÓN DEL PURGATORIO EN LA ESPAÑA MODERNA

*María Tausiet*  
Madrid

*Resumen:* Frente al estricto dualismo de quienes imaginaban dos destinos en el Más Allá tan extremos como opuestos (Cielo e Infierno), la invención del Purgatorio a finales del siglo XII proporcionó una tercera vía: la oportunidad de una purificación tras la muerte previa a la gloria definitiva. El optimismo radical de esta idea, presente todavía en la *Divina Comedia* de Dante, fue perdiéndose a medida que el Tercer Lugar se institucionalizó y organizó según los principios de la justicia terrena. En el siglo XVII, tras la negación del Purgatorio por los protestantes, sus defensores católicos llegaron a convertirlo en una auténtica sucursal del Infierno, como se aprecia en las obras de diversos tratadistas españoles.

*Palabras clave:* Purgatorio, Infierno, Paraíso, Más Allá, *Divina Comedia*, Reforma Protestante, Contrarreforma.

*Abstract:* As opposed to the strict dualism of those who imagined two extreme and antithetical destinies in the afterlife (Heaven and Hell), the invention of Purgatory at the end of the 12<sup>th</sup> century provided a third way: the opportunity of being purified after death before attaining ultimate glory. The radical optimism of this idea, still present in Dante's *Divine Comedy*, would fade as the Third Place became an institution organized in accordance to the rules of earthly justice. In the 17<sup>th</sup> century, when Purgatory was rejected by Protestants, its Catholic defenders made it an actual branch of Hell, as can be seen in the works of several Spanish theologians.

*Key words:* Purgatory, Hell, Paradise, Afterlife, *Divine Comedy*, Protestant Reformation, Counter-Reformation.

“Felices muertos, almas elegidas...”<sup>1</sup>  
“Contentos parecían,  
y no vi ningún signo de tristeza”<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Dante Alighieri, *Divina Commedia* [ca. 1321], Purgatorio, III, 73 (trad. esp., *Divina Comedia*, Madrid, Cátedra, 2009, ed. de Giorgio Petrocchi y Luis Martínez de Merlo, p. 306).

<sup>2</sup> Dante, Purgatorio, XXIV, 26-27 (trad. esp., p. 447).

“Ah, qué distintos eran estos pasos de aquellos del infierno: aquí con cantos se entra y allí, con feroces lamentos”.<sup>3</sup>

¿Es la felicidad el estado natural del ser humano? ¿Cómo se imaginó el destino de los muertos en el Más Allá? Siguiendo la tendencia más instintiva de la conciencia, la propensión dualista a dividir la experiencia en pares de opuestos (placer-sufrimiento, bueno-malo, alto-bajo, etc.), la civilización occidental creyó durante muchos siglos en la existencia de un cielo y un infierno: un lugar de eterna dicha y otro de eterna desesperación. La invención del purgatorio o “tercer lugar” a finales del siglo XII supuso la ruptura decisiva de este esquema binario elemental.<sup>4</sup> No por casualidad, el nacimiento del purgatorio se produjo en una sociedad cada vez más compleja, en la que las ciudades empezaron a cobrar un protagonismo creciente. Ello llevó aparejados tantos y tan sutiles cambios que, con el tiempo, los historiadores terminaron refiriéndose a un nuevo período que bautizaron como Baja Edad Media, la auténtica antesala de la modernidad.<sup>5</sup>

La invención del purgatorio, un lugar intermedio entre el supremo bien y el mal absoluto, significó, por tanto, un refinamiento intelectual abierto a infinitas posibilidades. En principio, lo fundamental de la idea del purgatorio, como su propio nombre indica, era la oportunidad que ofrecía, una vez terminado el breve plazo de la existencia, de purgar o purificar el daño que se hubiera hecho en vida. El optimismo radical de esta idea se había reflejado ya en algunos pensadores cristianos primitivos, como el griego Orígenes de Alejandría (185-254), para quien, finalmente, todos los pecadores acabarían purificándose por completo (lo cual venía a eliminar la noción de un infierno eterno y a abonar el destino feliz de la humanidad).<sup>6</sup>

Sin llegar a admitir la creencia pagana griega en la metempsicosis, o en las reencarnaciones sucesivas, la postura de Orígenes suponía una variante de la creencia oriental en la transmigración de las almas adaptada al cristianismo: la idea de un progreso continuo, de un perfeccionamiento ininterrumpido del alma después de la muerte hasta recuperar su estado de inocencia primigenia y, con éste, la contemplación eterna de Dios. Orígenes, haciendo honor a su nombre, abogaba por un auténtico restablecimiento o retorno espiritual al punto de partida: lo que los filósofos griegos conocían

<sup>3</sup> Dante, *Purgatorio*, XII, 112-114 (trad. esp., p. 369).

<sup>4</sup> Sobre la transición desde los esquemas mentales binarios a los terciarios en la organización del pensamiento social, véase Claude Lévi-Strauss, “Les organisations dualistes existentielles?”, en *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958, pp. 147-180.

<sup>5</sup> Véase Jacques Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, París, Gallimard, 1981 (trad. esp., *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981).

<sup>6</sup> Véase Le Goff, *op. cit.*, pp. 72-75.

como apocatástasis. Dicho optimismo, que interpretaba el fuego purificador como un símbolo (se trataría de un fuego no material, sino espiritual), fue compartido por otros pensadores griegos, como Clemente de Alejandría, pero no iba a tener suerte en la iglesia latina.<sup>7</sup>

A partir sobre todo de Agustín de Hipona (354-430), quien en su *Ciudad de Dios* se refirió claramente a la distinción entre un infierno eterno y otro temporal, la división entre dos paraderos en el Más Allá, el de los salvados y el de los condenados, se tuvo por incuestionable.<sup>8</sup> Entre los siglos V y XII, otros teólogos cristianos continuaron aquilantando la idea de la purgación de las almas previa a su definitiva salvación, centrándose sobre todo en dos aspectos: por un lado, el instrumento de dicha purificación (el llamado *ignis purgatoris* o fuego purgatorial, que Cesáreo de Arlés llegó a adjetivar como “terrible”) y, por otro, la suciedad o las manchas susceptibles de ser borradas por este fuego. Según Gregorio Magno, el fuego purgador eliminaba únicamente un determinado tipo de impurezas que denominó pecados veniales –dignos de venia o perdón–, faltas leves como la charlatanería, la risa inmoderada, o el apego a los bienes privados. A su entender, no sólo el fuego, sino también la colaboración de los vivos para limpiar este tipo de manchas en los muertos resultaba decisiva, en especial la ayuda de aquéllos más allegados a los difuntos.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> La teoría de la purificación, también conocida como doctrina de la salvación o restauración universal, defendida por Orígenes y sus seguidores, fue considerada herética en el Segundo Concilio de Constantinopla (553). No obstante, la confianza en que todos los seres humanos gozarán de la bienaventuranza, que muchos Padres de la Iglesia habían mantenido en los primeros siglos del cristianismo, volvería a popularizarse en el siglo XIX, principalmente en los escritos de Teresa de Lisieux (1873-1897). Un ejemplo temprano de dichas creencias optimistas se refleja en la correspondencia de Charlotte Brontë (1816-1855), así como en las palabras que la escritora pone en boca de Helen Burns en su novela *Jane Eyre* (1847): “El envilecimiento y el pecado nos abandonarán [...] y sólo quedará el resplandor del espíritu [...]. El impalpable principio de vida y del pensamiento [...] regresará al lugar de donde salió [...]. Estoy segura de que no se le permitirá degenerar [...]. No, no puedo creer eso. Tengo otra creencia, que nadie me ha enseñado [...] a la que me aferro porque me complace, pues ofrece esperanza a todos los seres” (Véanse T. J. Wise y J. A- Symington, *The Brontës: Their Lives, Friendships and Correspondence*, Oxford, Blackwell, 1932, vol. III, p. 75, y Charlotte Brontë, *Jane Eyre*, Madrid, Cátedra, trad. de Elizabeth Power, pp. 143-144).

<sup>8</sup> Véase Joseph Ntedika, *L'évolution de la doctrine du purgatoire chez saint Augustin*, París, Études Augustiniennes, 1966. En su visión del Más Allá, san Agustín evolucionó hacia un endurecimiento progresivo e implacable. Si en un principio la idea agustiniana del purgatorio vino determinada por una respuesta emocional a la muerte de su madre Mónica (lo que le llevó a insistir en la eficacia de la ayuda de los vivos a los difuntos), a partir de 413 y de sus enfrentamientos con los llamados laxistas o misericordiosos (que defendían que todo el mundo se salvaría, incluido Satanás y el resto de demonios) y con los pelagianos (que negaban el Pecado Original), su concepto de la salvación fue haciéndose más y más restrictivo. Según el medievalista Jacques Le Goff, san Agustín fue “uno de los grandes responsables de la infernalización del purgatorio” (Le Goff, *op. cit.*, p. 100).

<sup>9</sup> Véase Le Goff, *op. cit.*, pp. 102-113.

La idea del purgatorio como una institución judicial en el Más Allá organizada a imagen y semejanza de la justicia terrena no se desarrolló, sin embargo, hasta finales del siglo XII y principios del XIII. Como ha subrayado Jacques Le Goff, entre 1170 y 1180 la palabra “purgatorio”, que hasta entonces había sido únicamente un adjetivo más o menos ambiguo aplicado al fuego “purgador”, empezó a utilizarse también como un sustantivo independiente, esto es, como un lugar concreto.<sup>10</sup> Ello implicaba una nueva concepción de lo purgatorial que acabó concibiéndose como un espacio de penitencia o tormento espiritual donde las almas individuales eran sometidas a un complejo procedimiento judicial, de forma que, a mayor número y gravedad de los pecados cometidos, más tiempo debían pasar en el purgatorio.

La medición proporcional del daño y de su correspondiente reparación corrió pareja a la expansión de los sistemas de cálculo y contabilidad que fueron proyectados como un espejo en el Más Allá. Al final, el tiempo que las almas debían pasar en el purgatorio resultaba de una cuenta matemática en la que había unos factores que sumaban (los pecados cometidos por el individuo) y otros que restaban (los sufragios o ayudas ofrecidos por los vivos, así como el tiempo de las indulgencias concedido por la Iglesia).<sup>11</sup> Según algunos pensadores de este período, como el monje cisterciense alemán Cesáreo de Heisterbach (1180-1240), que escribió una influyente antología de cuentos ejemplares a caballo entre la vida cotidiana y el mundo sobrenatural,<sup>12</sup> las penas del purgatorio eran especialmente acerbadas y, sobre todo, duraderas desde el punto de vista de quienes las padecían, pues la noción del tiempo —una vez traspasada la barrera de la muerte— se invertía, de forma que a cada minuto de este mundo correspondían muchos días en el Más Allá.<sup>13</sup>

El énfasis creciente en un purgatorio institucionalizado y organizado según los principios de la justicia terrena terminaría plasmándose en su formulación oficial en el Segundo Concilio de Lyon (1274).<sup>14</sup> Para entonces, el optimismo de los primeros pensadores cristianos se había perdido, y la purgación de los pecados, que en un principio se había concebido principalmente como una liberación, se imaginaba ahora más bien como una suerte

<sup>10</sup> Véase Le Goff, *op. cit.*, pp. 178-188.

<sup>11</sup> Sobre el concepto de contabilidad en el Más Allá, véase Jacques Chiffolleau, *La comptabilité de l’Au-Delà: les hommes, la mort et la religion dans la région d’Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320 - vers 1480)*, Roma, École Française de Rome, 1980.

<sup>12</sup> Cesáreo de Heisterbach, *Dialogus miraculorum* [ca. 1219-1223] (trad. esp., *Diálogo de milagros de Cesáreo de Heisterbach*, Zamora, Monte Casino, 1998, ed. de Zacarías Prieto Hernández). En opinión del escritor y premio Nobel de literatura, Hermann Hesse, esta obra excelente y poco conocida constituye una de las mayores joyas de la literatura medieval. (Véase Hermann Hesse, *Leyendas medievales*, Barcelona, Bruguera, 1979, pp. 60-67).

<sup>13</sup> Sobre la intensificación del tiempo terrenal y del tiempo proyectado en el Más Allá a partir del siglo XIII y hasta nuestros días, véase el inspirado y sugerente estudio de Richard K. Fenn, *The Persistence of Purgatory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

<sup>14</sup> Véase Le Goff, *op. cit.*, p. 273.

de continuación de la penitencia en que consistía la vida terrena. No obstante, todavía se mantenía una idea fundamental que convertía a los muertos destinados al purgatorio en afortunados: la absoluta certeza de su salvación.

Según el místico franciscano conocido como san Buenaventura (1217-1274), esta certeza era incuestionable. En contra de la tendencia de la época a visualizar el purgatorio como una especie de cámara de tortura infernal donde los encargados de limpiar los pecados mediante la aplicación de diversas penas eran los demonios, san Buenaventura afirmaba la neutralidad del tercer lugar o espacio intermedio, e insistía en que “la pena del purgatorio no es infligida por ministerio de los demonios ni de los ángeles, pero sí es probable que las almas sean conducidas al cielo por los ángeles buenos, y al infierno por los ángeles malvados”.<sup>15</sup>

La visión decididamente positiva del purgatorio como un lugar de expiación, donde los espíritus aquejados de diversas imperfecciones, más que penar en sentido estricto, se ponían a prueba, y donde predominaba un sentimiento de dicha basado en la certidumbre de la gloria, iba a ser llevada mucho más lejos por Dante Alighieri en su *Divina Commedia* (1321). Pese a la ambivalencia emocional de algunos pasajes, la esperanza segura de la salvación estaba presente en las almas afortunadas que –al igual que el propio Dante, convertido en peregrino espiritual y protagonista de la obra– alcanzaban el estado purgatorial. Quizás no esté de más recordar el título original del libro (“*Commedia*”; el adjetivo “divina” fue una invención de Giovanni Boccaccio que no se añadió en las ediciones posteriores hasta después de 1500) y subrayar el sentido de un recorrido que, en contraste con el de la tragedia, si por algo se caracterizaba, era por su desenlace feliz.

## FELICES MUERTOS

Justo antes de acceder al purgatorio propiamente dicho, Virgilio, el guía que ha acompañado a Dante a través de las regiones infernales, se dirige a éste y le dice: “No tengas miedo [...], cálmate, que a buen puerto hemos llegado”. Y es que, pese a las apariencias en contrario, el purgatorio de la *Commedia* es un lugar alegre, henchido de connotaciones positivas. Si bien es cierto que constituye una prueba muy difícil y dura –una montaña alegórica que cuesta mucho subir–, lo esencial es el estado de ánimo de las almas que llegan hasta allí convencidas de su eterna salvación (“contentos parecían y no vi ningún signo de tristeza”<sup>16</sup>).

Se trata de almas que en cierto sentido han sido detenidas, “almas suspendidas”,<sup>17</sup> pero en absoluto apesadumbradas; por el contrario, el senti-

<sup>15</sup> Véase Le Goff, *op. cit.*, p. 290.

<sup>16</sup> Dante, Purgatorio, XXIV, 26-27 (trad. esp., p. 447).

<sup>17</sup> Dante, Infierno, II, 52 (trad. esp., p. 85).

miento de confianza que predomina en ellas es tan grande que incluso aceptan de buen grado el fuego purgador. Muy al principio del poema, Virgilio, anunciando a su protegido el recorrido que seguirá con él a través del infierno y el purgatorio, se refiere a las almas que habitan en este último como “aquéllas que contenta el fuego, pues confían en llegar a bienaventuradas cualquier día”<sup>18</sup> y poco después, aludiendo a Dios, exclama: “¡Cuán feliz es quien Él allí destina!”.<sup>19</sup>

El optimismo del purgatorio se refleja asimismo en el hecho de situarse, a diferencia del infierno, no bajo tierra, sino en una montaña que apunta al cielo. De hecho, se trata de una montaña simbólica, que representa el bien que se opone al mal, pues el material del que está constituida procede justamente del que se desalojó al formarse el embudo del infierno, cuando Lucifer fue arrojado del cielo por el hemisferio austral. La montaña del purgatorio imaginada por Dante se sitúa, por tanto, en el hemisferio sur y, concretamente, en las antípodas del monte Calvario.<sup>20</sup>

Otro rasgo destacable de esta montaña es que, aunque desde lejos se presenta como imponente, gigantesca, y completamente imposible de coronar, a medida que uno va acercándose, no sólo disminuye su tamaño, sino que el ascenso se convierte más y más ligero hasta el punto de resultar casi inapreciable. Si al principio resulta tenebrosa e inaccesible (“Vimos una montaña, oscura por la distancia, y pareció tan alta cual nunca hubiera visto monte alguno”<sup>21</sup>), al ir alcanzando la cumbre, una vez que el alma se ha aligerado al liberarse de sus apegos terrenales, la fatiga inicial desaparece, la montaña se ilumina progresivamente y el peregrino experimenta una sensación de levedad indescriptible.<sup>22</sup> Tanto es así que el propio Dante se dirige asombrado a su guía y le pregunta: “Maestro, ¿qué pesada carga me han levantado, que ninguna fatiga casi tengo caminando?”.<sup>23</sup>

Frente a otras versiones mucho más dramáticas del purgatorio, como la célebre de San Patricio (una antigua leyenda irlandesa redactada en el siglo XII por un monje cisterciense inglés<sup>24</sup>) donde se daban cita un buen número

<sup>18</sup> Dante, *Infierno*, I, 118 (trad. esp., p. 82).

<sup>19</sup> Dante, *Infierno*, I, 129 (trad. esp., p. 83).

<sup>20</sup> “Tiene los pies sobre la breve esfera / que a la Judea forma la otra cara. / Aquí es mañana cuando allí es de noche; / y aquél que fue escalera con su pelo. / aún se encuentra plantado igual que antes. / Del cielo se arrojó por esta parte; / y la tierra que antes se extendía, / por miedo a él, del mar hizo su velo, / y al hemisferio nuestro vino; y puede / que por huir dejara este vacío / eso que allí se ve, y arriba se alza”. Dante, *Purgatorio*, XXXIV, 117-126 (trad. esp., p. 287).

<sup>21</sup> Dante, *Infierno*, XXVI, 133-135 (trad. esp., p. 236).

<sup>22</sup> A propósito de la ligereza adquirida por las almas al final de su período en el purgatorio, no hay que olvidar que la agilidad era uno de los cuatro atributos de los cuerpos bienaventurados (junto con la impassibilidad, la sutileza y la claridad).

<sup>23</sup> Dante, *Purgatorio*, XII, 118-120 (trad. esp., p. 370).

<sup>24</sup> Según el *Tractatus de Purgatorio* (ca. 1180-1183) del monje Henry of Saltrey (Huntingdonshire, Inglaterra), un caballero llamado Sir Owein penetró en la famosa cueva situada

de demonios encargados de castigar a los pecadores, la montaña de Dante está llena de ángeles.<sup>25</sup> Ya en el valle que la precede (el llamado antepurgatorio), aparecen dos de ellos –desprendidos “del regazo de María”– a quienes se les ha encargado que vigilen el camino.<sup>26</sup> Ambos emiten el color de la esperanza. Para asombro de los viajeros, no sólo sus vestidos, sino también sus alas son intensamente verdes:

Vi salir de lo alto y descender  
dos ángeles con dos ardientes gladios  
truncos y de la punta desprovistos.

Verdes como las hojas más tempranas  
Sus ropas eran, y las verdes plumas  
Por detrás las batían y aventaban.<sup>27</sup>

Y, nada más llegar al purgatorio propiamente dicho, otro ángel, en esta ocasión el portero, les recibe sentado en el umbral delante de los tres escalones de acceso al recinto (el primero, blanco, sirve de espejo en el que reconocerse; el segundo, púrpura, alude a la confesión; y el tercero, rojo como la sangre, simboliza la expiación).<sup>28</sup> El portero angelical les graba siete letras P en la frente con la punta de su espada: siete marcas que representan los siete pecados que han de ir borrando en su trayecto, a medida que van reconociendo sus faltas y doliéndose de ellas.<sup>29</sup>

La montaña del purgatorio se divide en siete terrazas o plataformas correspondientes a los siete pecados capitales. No obstante, más que la grave-

en la isla de Lough Derg, en el condado de Donegal (Irlanda), donde pasó por una serie de pruebas y expiaciones antes de volver de nuevo a la tierra. Según la leyenda, el boquete o puerta que daba entrada a esta cueva subterránea se le habría revelado a Saint Patrick en el siglo V cuando predicaba a los irlandeses para convertirlos al cristianismo. Invitar a los paganos a introducirse en la cueva constituía una forma de convencerlos de la realidad de la nueva religión, ya que cualquiera podía acceder por dicha cueva al otro mundo y ser testigo de las terribles penas que tendría que padecer por sus pecados antes de llegar al Paraíso. Véanse Thomas Wright, *St Patrick's Purgatory: an essay of the legends of Hell and Paradise current during the Middle Ages*, Londres, John Russell Smith, 1844; Shane Leslie, *St Patrick's Purgatory: A Record from History and Literature*, Londres, Burns, Oates and Washbourne, 1932, y Joseph MacGuinness, *St Patrick's Purgatory, Lough Derg*, Dublín, Columba Press, 2000.

<sup>25</sup> Véase Romano Guardini, *El ángel en la Divina Comedia del Dante*, Buenos Aires, Emecé, 1961.

<sup>26</sup> “Vinieron del regazo de María / [...] a vigilar el valle, / por la serpiente que vendrá muy pronto”. Dante, Purgatorio, VIII, 37-39 (trad. esp., p. 339).

<sup>27</sup> Dante, Purgatorio, VIII, 25-30 (trad. esp., p. 338).

<sup>28</sup> “El primer peldaño / era de mármol blanco y tan pulido, / que en él me espejeé tal como era. / Era el segundo oscuro más que el perso / hecho de piedra áspera y reseca, / agrietado a lo largo y a lo ancho. / El tercero que encima descansaba, / me pareció tan llameante pórvido, / cual la sangre que escapa de las venas”. Dante, Purgatorio, IX, 94-102 (trad. esp., p. 348).

<sup>29</sup> Dante, Purgatorio, IX, 112-114 (trad. esp., p. 349).

dad de dichos pecados, Dante subraya las siete virtudes que les sirven de contrapeso. Éstas se encuentran representadas por sendos ángeles, cada uno de ellos encargado de borrar de la frente de los peregrinos la P correlativa a cada pecado. De ahí que, siguiendo un orden de aparición, según la consideración de la gravedad de los pecados, se manifiesten: contra la soberbia, un ángel de la humildad; contra la envidia, un ángel de la misericordia; contra la ira, un ángel de la mansedumbre; contra la pereza, un ángel de la solicitud; contra la avaricia, un ángel de la justicia; contra la gula, un ángel de la abstinencia; y contra la lujuria, un ángel de la castidad.

Tanto la luminosa presencia angelical<sup>30</sup> como la música que llena la estancia<sup>31</sup> sirven de marco a uno de los mayores motivos de alegría en el purgatorio: la extraordinaria oportunidad, no tanto de expiar, como de “ver”, en el sentido de entender, lo que no se vio/entendió en vida. Ahora que ya no se puede obrar, y que es imposible volver atrás, dicha visión o lucidez también aporta, junto con la esperanza de la salvación, una cierta satisfacción. De este modo, la purificación purgatorial que proponía Dante en su *Commedia* implicaría: emocionalmente, un sentimiento de seguridad, dada la certeza de la salvación; intelectualmente, una sensación de claridad y transparencia, dada la amplitud de la visión; y, por último, físicamente, en un sentido figurado, una sensación inexpresable de liviandad, una vez que el cuerpo, habiendo pasado a través de la muerte, y transfigurado en pura luz, se encuentra preparado para ascender a lo más alto.<sup>32</sup>

Uno de los aspectos más interesantes de la teología del purgatorio en la Edad Media tardía residía precisamente en la creencia de que las almas allí destinadas se encontraban en un estado completamente pasivo. Incapaces de “hacer” nada para remediar y mejorar su condición o aminorar el sufrimiento de saberse pecadoras, a los habitantes del purgatorio sólo les cabría la opción de aceptar su suerte y esperar la ayuda de los vivos mediante los sufragios ordenados por la Iglesia.<sup>33</sup> El tema de la aceptación del sufrimiento purgatorial, del reconocimiento y asunción interna de las propias faltas sin la obligación de contrarrestarlas activamente, iba a ser uno de los mayores motivos de gozo en otra versión posterior del purgatorio que, junto con la de Dante, y a diferencia de la mayoría de las narraciones que circularon a finales de la Edad Media, presentaba la purgación de las almas como un estado de profunda dicha.

<sup>30</sup> “Oh dulce luz en quien confiado entro / por el nuevo camino, llévanos [...] Serán siempre tus rayos nuestro guía”. Dante, Purgatorio, XIII, 16-21 (trad. esp., p. 371).

<sup>31</sup> “Aquí con cantos se entra, y allí con feroces lamentos”. Dante, Purgatorio, XII, 113-114 (trad. esp., p. 369).

<sup>32</sup> “Volví / transformado como una planta nueva / con un nuevo follaje renovada, / puro y dispuesto a alzarme a las estrellas”. Dante, Purgatorio, XXXIII, 142-145 (trad. esp., p. 514).

<sup>33</sup> Sobre la pasividad atribuida a las almas del purgatorio, véase John E. Thiel, “Time, Judgement, and Competitive Spirituality: A Reading of the Development of the Doctrine of Purgatory”, *Theological Studies*, 69, 4 (2008), pp. 741-785.

Según el que llegó a conocerse como *Trattato del purgatorio* –en su origen había sido un capítulo de la autobiografía de Catalina de Génova (1447-1510)–, la purificación del alma (que podía producirse tanto en esta vida como en la otra) provocaba una mezcla inefable de alegría y dolor.<sup>34</sup> Esta experiencia de sufrimiento gozoso, característica de los místicos, aparecía descrita por Catalina como el contento que resultaba de rendirse a la voluntad divina, lo que implicaría una ausencia total de preocupación.<sup>35</sup> A la manera de Dante en su *Commedia*, esto es, sin llegar a negar los padecimientos del purgatorio (que, según la propia Catalina, podían llegar a igualar los del infierno),<sup>36</sup> la santa aseguraba al mismo tiempo la felicidad insuperable de las almas que se encontraban en ese estado, hasta el punto de afirmar: “No creo que pueda existir una alegría comparable al de un alma del purgatorio, a excepción de la experimentada por los santos en el paraíso”.<sup>37</sup>

La pasividad o inactividad de las almas del purgatorio, entendida por Catalina como aceptación total de la voluntad divina, venía a convertir el sufrimiento de éstas en un gozo de orden superior. Dicha transformación implicaba de algún modo una anticipación del descanso celestial, lo que no dejaba de expresar un profundo anhelo religioso de inacción, quietud, contemplación. Este tipo de anhelo iba a ponerse de manifiesto en los primeros momentos de la Reforma protestante en la doctrina de la “sola gracia”, es decir, en la idea de que la salvación llegaba únicamente por la gracia divina o, dicho de otro modo, como un “favor inmerecido”, no como algo que el hombre se hubiera ganado por sus propios méritos o por los méritos de sus allegados, en absoluto como el producto de una obligación de reciprocidad para con Dios. No obstante, la necesidad de despreocuparse por la salvación que llevó a algunos reformadores como Lutero a negar la existencia del purgatorio iba a derivar poco a poco no tanto en una auténtica despreocupación basada en la confianza en un Dios bondadoso, sino en algo quizá mucho más inquietante aún que el propio purgatorio: la doctrina de la predestinación.<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> Véanse Benedict J. Groeschel (ed.), *Catherine of Genoa, Purgation and Purgatory: The Spiritual Dialogue*, Nueva York, Paulist Press, 1979, y Pierre Debongnie (ed.), *Sainte Catherine de Genes, 1147-1510, la grande dame du pour amour*, Brujas, Desclée de Brouwer, 1960.

<sup>35</sup> “Las almas del purgatorio se concentran únicamente en la alegría de aceptar las ordenanzas divinas”. Véase J. Groeschel (ed.), *op. cit.*, p. 71.

<sup>36</sup> Véase Pierre Debongnie (ed.), *op. cit.*, p. 208. Sobre la diferencia entre el dolor físico y el psíquico o emocional, véase Javier Moscoso, *Historia cultural del dolor*, Madrid, Taurus, 2011.

<sup>37</sup> Véase Pierre Debongnie (ed.), *op. cit.*, p. 203.

<sup>38</sup> Véase John E. Thiel, *op. cit.*, pp. 779-780. Para Lutero, “el purgatorio y toda la pompa, los servicios y las transacciones económicas asociadas a éste han de ser vistas nada más que como ilusiones del demonio, pues el purgatorio mismo es contrario al artículo fundamental de que sólo Cristo y no las obras de los hombres pueden ayudar a las almas”. Véase Martin Luther, “The Smalcald Articles”, II.2, en Theodore G. Tappert (ed.), *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, Filadelfia, Fortress Press, 1959, p. 295.

## MUERTOS DESDICHADOS

Frente al pesimismo inherente a la doctrina protestante de la predestinación, interpretada como la incapacidad del hombre para trazar su propio destino que, desde el principio, habría sido decidido por Dios, el purgatorio –defendido ahora más que nunca por los partidarios de la Contrarreforma– ofrecía, en principio, una perspectiva mucho más esperanzadora y optimista. La sola posibilidad de imaginar la purificación de los pecados, de que las almas de los muertos pudieran mejorar su estado en el otro mundo y de que, además, los vivos pudieran ayudarles, pese a la barrera que separaba a unos de otros constituía, en teoría, un motivo de alivio. No obstante, como veremos en numerosos ejemplos, los defensores católicos del purgatorio, en su empeño por materializar la existencia de un lugar inmaterial y hacerlo accesible a los sentidos (visible, audible e incluso táctil), terminaron convirtiendo el Tercer Lugar en una auténtica sucursal del infierno, plagada de demonios encargados de administrar todo tipo de torturas a cual más temible.

La “infernalización”<sup>39</sup> contrarreformista del purgatorio no constituía algo nuevo en sí mismo. Desde el siglo v en adelante, pero sobre todo desde finales del siglo XII, había ido fraguándose de forma lenta, pero imparable. De acuerdo con Agustín de Hipona, el fuego del purgatorio era superior a cualquier sufrimiento terreno imaginable.<sup>40</sup> Esta afirmación tremendista terminó plasmándose a partir de 1190 en unas visiones del purgatorio que, en vez de presentar un espacio neutro o intermedio, se acercaban mucho más a la idea clásica del infierno torturador. Entre tales visiones cabe destacar dos localizaciones geográficas concretas: por un lado, el purgatorio de san Patricio, en Irlanda, y, por otro, un lugar de purificación situado en Sicilia, en el monte Etna, donde, según cierta leyenda, un criado del obispo de Catania había hallado penando nada menos que al famoso rey Arturo.<sup>41</sup>

Como ha resaltado Jacques Le Goff, a partir de finales del siglo XII en adelante, “la atmósfera del purgatorio cambia. Ya no es la de la esperanza, sino la del temor”.<sup>42</sup> En las visiones purgatoriales de la mística renana Hildegard von Bingen (1098-1179) el alma se consumía en un fuego feroz y, a imitación del hierro incandescente, se quemaba al rojo vivo, además de ser

<sup>39</sup> El término “infernalización” se debe al poeta e historiador Arturo Graf (1848-1913), quien lo utilizó por primera vez en su ensayo “Artù nell’ Etna”, en *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, vol. II, Turín, Loescher, 1893, pp. 303-335.

<sup>40</sup> Véanse Le Goff, *op. cit.*, p. 100, y Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII-XVIII siècles*, París, Fayard, 1983, p. 427.

<sup>41</sup> Se trata de la célebre “Visión de Tnugdál”, redactada hacia 1210 por el inglés Gervais de Tilbury como parte de su obra *Ocios imperiales*, dedicada al emperador Otón IV de Brunswick. Véase Le Goff, *op. cit.*, pp. 324-325.

<sup>42</sup> Véase Le Goff, *op. cit.*, p. 356.

acosada por escorpiones y otras bestias.<sup>43</sup> A partir de visiones similares a ésta,<sup>44</sup> el edificio de la ciencia escolástica tratará, no tanto de materializar los tormentos purgatoriales, como de justificar doctrinalmente el temor que dicho lugar debía inspirar en los fieles. Según el dominico francés Étienne de Bourbon (ca. 1200-1261), que escribió un tratado de predicación estructurado en torno a los siete dones del Espíritu Santo, el miedo al purgatorio constituía uno de los pilares fundamentales en la vida de todo cristiano ya que, en sí mismo, revelaba una intensa reverencia, así como una gran devoción y entrega a la divinidad.<sup>45</sup> No en vano, el séptimo de dichos dones espirituales, el temor de Dios (*donum timoris Domini*), debía cultivarse como una de las disposiciones básicas (junto con la sabiduría, la inteligencia, el consejo, la fortaleza, la ciencia y la piedad) que capacitaban al creyente para recibir los impulsos e inspiraciones más elevadas.<sup>46</sup>

No sólo la teología escolástica, sino también ciertas tradiciones populares iban a contribuir para que, ya en el siglo xv, el leitmotiv de los tormentos purgatoriales se encontrara completamente admitido y asimilado por el conjunto de la población. Por un lado, en las cada vez más abundantes historias de aparecidos se daba por hecho que los espíritus o fantasmas que se presentaban para atemorizar a los vivos eran almas procedentes del purgatorio. Por otro lado, no sólo los espectros de los muertos se desplazaban desde su morada a este mundo cada vez con más frecuencia, sino que también algunos vivos efectuaban el movimiento contrario, realizando viajes al Más Allá con billete de vuelta, lo que les permitía contar lo que habían visto y experimentado.<sup>47</sup> En ambos casos, lo que quedaba fuera de toda duda

<sup>43</sup> Véase Hildegard von Bingen, *The Letters of Hildegard of Bingen*, 3 vols., ed. de Joseph L. Baird y Radd K. Ehrman, Oxford, Oxford University Press, 2004, vol. 3, pp. 163-164.

<sup>44</sup> Por ejemplo, la versión del purgatorio de san Patricio, en su traducción al francés por María de Francia (siglo xii), donde se detallaban los terribles sufrimientos por los que atravesaban las almas. Véase Marie de France, *Saint Patrick's Purgatory: A Poem by Marie de France*, ed. de Michael J. Curley, Nueva York, Binghamton, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1993, p. 127.

<sup>45</sup> Étienne de Bourbon, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* (ca. 1250-1261). Citado en Le Goff, *op. cit.*, p. 356.

<sup>46</sup> Sobre la moda de los septenarios en los siglos xii y xiii (sacramentos, pecados capitales, artes liberales, etc.) y, en particular, sobre los siete dones del Espíritu Santo, véase Dom Oddon Lottin, "Les dons du Saint-Esprit du xii siècle à l'époque de saint Thomas d' Aquin", en su libro *Psychologie et morale aux xii et xiii siècles*, vol. III (*Problèmes de morale*), Lovaina, Abbaye du Mont-César, 1949, vol. III, pp. 327-456.

<sup>47</sup> Dos ejemplos muy expresivos de dichos viajes al Más Allá en el siglo xv son, por un lado, *A Revelation of Purgatory*, escrito en 1422 por una visionaria anónima, según la cual los pecadores que penaban en el purgatorio (incluidos altos cargos eclesiásticos) eran quemados en asadores y descuartizados por los demonios órgano a órgano y hueso a hueso, además de ser consumidos por víboras, serpientes y sapos. Otro manuscrito inglés que describía una experiencia purgatorial asimismo terrible, que habría tenido lugar en 1492, pero que se transcribió

es que las almas de quienes penaban en el purgatorio sufrían padecimientos extremos, y que sólo quienes eran plenamente conscientes de las consecuencias que acarrearían los pecados podían contrarrestarlos eficazmente, en primer lugar en ellos mismos, mediante una profunda reforma de sus costumbres, y, en segundo lugar, en sus difuntos allegados, mediante los sufragos ofrecidos por la Iglesia.<sup>48</sup>

Un ejemplo sumamente original de la visita de un fantasma procedente del purgatorio que se aparece repetidamente a su viuda para avivar la memoria de ésta y solicitar su ayuda, es un relato escrito en 1323 por Jean Gobi, prior del monasterio dominico de Alès (localidad francesa muy cercana a Avignon, donde se encontraba entonces el Papa, debido al Cisma). A diferencia de otras incursiones espectrales mucho más estereotipadas, la historia logra transmitir la fuerte relación de intimidad entre marido y mujer al margen de la doctrina eclesiástica de los sufragos que, desde luego, el fantasma demanda por su alma. Para empezar, el fallecido, que se presenta en el dormitorio conyugal noche tras noche, suscita en su mujer y en el resto de la vecindad miedo, pero también una intensa curiosidad.<sup>49</sup>

La viuda decide buscar ayuda en el monasterio más cercano y el prior acude para conjurar al aparecido con una misa de réquiem, además de hacerle un interrogatorio detallado (de hecho, el relato se presenta como una disputa escolástica centrada en treinta y ocho preguntas formuladas por el prior al fantasma para discernir si se trata de un espíritu bueno o de uno malo). El poder seglar es asimismo convocado y la casa se protege con un ejército de soldados que la rodean y vigilan hasta que el fantasma, por fin, se retira una vez que su viuda encarga trescientas misas por su alma, que se celebran en un solo día.<sup>50</sup>

Evidentemente, la intermediación de la Iglesia resulta decisiva, pero no menos importante es el énfasis del relato en las intensas emociones que el aparecido ha transmitido a su mujer: el terrible miedo que ha despertado en ella que, por otra parte, constituye la más pura expresión de su amor. Este miedo, reverencia o temor se traduce en una activación de la memoria que acabará materializándose en la iglesia de la localidad a través de las misas

---

a principios del siglo XVI, es el titulado *A Vision in a Trance*, actualmente conservado en la Bodleian Library (Oxford). Véanse Marta Powell Harley (ed.), *A Revelation of Purgatory by an Unknown, Fifteenth-Century Woman Visionary*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 1985, y Deborah Youngs, "Vision in a Trance: A Fifteenth-Century Vision of Purgatory", *Medium Aevum*, 67 (1998), pp. 212-234.

<sup>48</sup> Véanse Claude Lecouteux y Philippe Marcq, *Les Esprits et les Morts. Croyances médiévales*, París, Honoré Champion, 1990, y Jean-Claude Schmitt, *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, París, Gallimard, 1994.

<sup>49</sup> Véase Jean Gobi, *Dialogue avec un fantôme*, ed. de Marie-Anne Polo de Beaulieu, París, Les Belles Lettres, 1994.

<sup>50</sup> *Idem, ibidem*, p. 106.

ofrecidas por su alma. No obstante, los sentimientos más profundos se manifiestan en el dormitorio (el corazón simbólico de la relación marido-mujer), donde, a través del diálogo entre el prior y el espíritu, sabemos que la pareja ha cometido ciertos pecados inconfesables por los que ambos tienen que pagar.

En realidad, la lógica psicológica y emocional del purgatorio residía en la idea de la solidaridad existente entre los vivos y los muertos o, dicho de otro modo, en la ayuda recíproca que ambos serían capaces de ofrecerse, pues sí, según la teoría, los vivos podían acortar el tiempo del purgatorio, los muertos, una vez llegados al paraíso, intercedían a su vez ante Dios por aquéllos que les habían prestado su ayuda. La idea de que ayudar a los muertos era ayudarse a sí mismo venía a traducirse en términos no figurados en un deliberado cultivo de la memoria, en una batalla feroz contra la invasión o la culminación del olvido, llámese inconsciencia, oscuridad o silencio.<sup>51</sup> Como ha subrayado Stephen Greenblatt, “recordar a los muertos es mucho más complejo, contradictorio y difícil de lo que parece a primera vista”.<sup>52</sup>

En este sentido, el aspecto más positivo del purgatorio radicaría en el fomento de una memoria consciente, prolongada y expresada a través de determinados ritos, una memoria que iría mucho más allá de la simple “memoria verde”<sup>53</sup> (memoria “fresca” o inmadura que apenas se mantiene): una memoria activa, en suma, entendida como un auténtico bien espiritual. Desde este punto de vista, la idea del purgatorio constituye una de las creaciones más brillantes del espíritu humano. La creencia en la posibilidad de seguir en contacto con los muertos y de poder allanarles su camino al cielo mediante misas, limosnas, ayunos, oraciones y sacrificios representó en muchos casos un importante recurso psicológico para superar la conmoción y el vacío dejado por los difuntos al separarse de sus seres queridos.<sup>54</sup>

Pese a la insistencia de los protestantes en subrayar el provecho económico que suponían para la Iglesia católica los sufragios ofrecidos a los muertos, la creencia en el purgatorio fomentaba no sólo la solidaridad entre vivos y muertos (una emoción espiritual o, si se quiere, meramente psicológica), sino también entre ricos y pobres, pues se creía que las plegarias ofrecidas por los pobres virtuosos eran particularmente eficaces. De ahí que a menudo los ricos pagaran (en dinero o en especie) a ciertos desvalidos —preferentemente huérfanos— para que rogaran por sus almas. Por eso, un buen número de testamentos incluían limosnas a muy largo plazo (las lla-

---

<sup>51</sup> “The rest is silence” (Shakespeare, *Hamlet*, V, 2).

<sup>52</sup> Véase Stephen Greenblatt, *Hamlet in Purgatory*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 227.

<sup>53</sup> *Idem, ibidem*, p. 143.

<sup>54</sup> *Idem, ibidem*, p. 103.

madas *mandas forzosas*) con la esperanza de que el alma del testador se beneficiara de las oraciones de quienes recibían dichos legados.<sup>55</sup>

No obstante todo ello, lo cierto es que, tal y como hemos comprobado en las páginas anteriores, las visiones purgatoriales fueron endureciéndose implacable y progresivamente durante los últimos siglos de la Edad Media. La tendencia a convertir el purgatorio en un auténtico infierno donde se daban cita todo tipo de torturas y donde innumerables catervas de demonios aguardaban anhelantes a quienes llegaban hasta sus puertas con el ánimo cada vez más abatido, terminó por intensificarse definitivamente a partir de la Contrarreforma.<sup>56</sup> Antes de centrarnos en particular en quienes escribieron sobre el purgatorio en el contexto de la Reforma católica española, conviene advertir que, al igual que había ocurrido durante los últimos siglos de la Edad Media, particularmente en los concilios de Lyon (1274) y de Ferrara-Florenia (1439), donde se confirmó la existencia del purgatorio, el concilio de Trento (1563), pese a ratificar definitivamente el Tercer Lugar frente a la negación de los protestantes, no llegó a definir muchos aspectos acerca de éste.<sup>57</sup>

Frente al vacío dejado por los padres conciliares respecto a la localización (en caso de haberla) del purgatorio, así como respecto al carácter preciso del fuego purgatorial y del resto de las penas, la seguridad con que se expresaron acerca de tales motivos algunos tratadistas españoles, especialmente a lo largo del siglo XVII, resulta impactante para nuestra actual sensibilidad y nos da una medida del terror que pretendió imbuirse en el conjunto de la población, así como de las huellas psicológicas que dicho discurso amedrentador iba a dejar en generaciones sucesivas.<sup>58</sup>

Entre los motivos más repetidos, cabe destacar, en primer lugar, el de los *gritos* desesperados lanzados en vano desde el purgatorio por los difuntos, ya que los vivos eran incapaces de escucharlos con sus oídos corporales. Según el jesuita Diego de Baeza, “el ánima que está en purgatorio”, una “región apartada de los vivos” y “tenebrosa por sus tinieblas”, se encuentra “atada de pies y manos”, no pudiendo forcejear “ni hazer diligencia para escaparse”. Asimismo, “dar voces no le vale, que no son oydas”.<sup>59</sup> De

<sup>55</sup> Véase Carlos M. N. Eire, *From Madrid to Purgatory. The Art & Craft of Dying in Sixteenth-Century Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 232-247.

<sup>56</sup> Véase Henry W. Sullivan, *Grotesque Purgatory. A Study of Cervantes's Don Quixote, Part II*, University Park, The Pennsylvania University Press, 1996.

<sup>57</sup> Véase Fernando Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Cuenca, Universidad Castilla-La Mancha, 2000, y Urbano Barrientos, *Purificación y Purgatorio*, Madrid, Ed. de Espiritualidad, 1960, pp. 141-154.

<sup>58</sup> A propósito de este tema, véase María Tausiet, “Gritos del Más Allá. La defensa del purgatorio en la España de la Contrarreforma”, *Hispania Sacra*, vol. 57, núm. 115 (2005), pp. 81-108.

<sup>59</sup> Diego de Baeza, “Sermón primero de ánimas de purgatorio”, en *Sermones funerales catorce, y de ánimas de purgatorio siete*, Valladolid, Marcos Pérez, 1645, p. 136.

acuerdo con los tratados de la época, tales “lamentos”, “suspiros”, “gemidos”, “clamores”, “quejas” o, incluso, “aullidos”, aunque inaudibles corporalmente por los vivos, podían ser, sin embargo, percibidos por quienes cobraban conciencia de los extremos padecimientos de sus seres queridos ya fallecidos. Llevando dicha idea a su máxima expresión, el capuchino Feliciano de Sevilla, en su “Romance de las ánimas del purgatorio”, comparaba las voces de quienes penaban en el otro mundo con campanas que tocaban a fuego solicitando ayuda para apagar las llamas en que se consumían. Tal y como hacía exclamar en primera persona a las propias almas:

Estremézcase la tierra,  
gima el mar, bramen los vientos,  
y tristes las aves graznen,  
y aúllen los brutos fieros,  
para despertar ruidosos,  
por modo tan estupendo,  
a muchos de los christianos  
de estos trabajosos tiempos,  
que duermen en la caverna  
profundíssima del sueño  
del olvido de las almas  
que en purgatorio nos vemos.  
Pues nosotras somos quienes,  
por aquellos tristes ecos  
deste cantor que aquí canta,  
cantamos tocando a fuego,  
con la voz de la campana  
de sus fauces, porque presto  
todos dispierten y vengan  
a apagar aqueste incendio  
destas llamas con el agua  
de sufragios píos, tiernos,  
porque clamamos a gritos  
socorro a todos pidiendo [...]<sup>60</sup>

Del mismo modo que el fraile se identificaba a sí mismo como un “cantor” encargado de hacer llegar hasta este mundo los “ecos” del otro, el canónigo Boneta se presentaba a su vez como privilegiado transcriptor de los gritos ultramundanos que, gracias a su impresión en forma de tratado, podrían ser atendidos por quienes se detuvieran a leer su libro. Según la aprobación contenida en la segunda edición de éste:

---

<sup>60</sup> Feliciano de Sevilla, *Racional campana de fuego que toca a que acudan todos los fieles con agua de sufragios a mitigar el incendio del purgatorio, en que se queman vivas las benditas ánimas que allí penan*, Cádiz, Cristóbal de Requena, 1704.

Millares de años ha que las almas del purgatorio desean y piden [...] voz en grito misericordia a sus amigos. Pero, no haciendo fruto sus lamentables gritos [...] porque, como hablados, se los lleva el ayre, suspiran: –¡Ha, si hubiera quien los escriviese! [...] ¡Ha, si alguno quisiera dedicarse a juntar estos gritos y lamentos en un libro! [...] Éste será el último y mayor consuelo que nos podía dar. Pues éste es el que les da el Doctor Joseph Boneta imprimiendo este libro, como lo pedían y deseaban las almas.<sup>61</sup>

Continuando con esta idea, el propio autor del libro se dirigía a sus lectores para exhortarles a escuchar lo inaudible:

Que, cuando leas los gritos que [las almas] dan al fin de cada capítulo, los leas no como escritos por mí, sino como articulados por ellas. Lo segundo, que los leas haciendo aprehensión de que actualmente estás viendo y oyendo a tu difunto padre, deudo o amigo que, llamándote por tu nombre desde el fuego en que está angustiadamente braceando, te lanza estos gritos.<sup>62</sup>

A propósito del término “gritos”, resulta muy expresivo que, tras ser juzgado impropio por algunos lectores (“hubo a quienes disonó la voz gritos para puesta en boca de las almas”), el canónigo se defendiera en la segunda edición de la obra apelando a la autoridad de san Agustín, quien “no sólo dice que gritan sino que, a fuerza de dolor, aúllan”.<sup>63</sup> Dicha observación nos conduce directamente al segundo motivo repetido en los tratados españoles de la época: la intensidad inconcebible de unos *padecimientos* que ningún ser humano era siquiera capaz de imaginar.<sup>64</sup> En este sentido, las exageraciones de todo tipo constituían la tónica dominante:

Si se juntassen todos los hombres del mundo, si del purgatorio saliessen todas aquellas santas almas, si descendiessen y baxassen del cielo todos los ángeles, y todos juntos se pusiessen a tratar y discurrir de las tremendas penas de aquel fuego en el qual arden y, sin consumirse, se abrasan las almas, no podrían jamás exactamente explicarlas, aunque sin ninguna intermisión hasta el día del juyzio otra cosa no hiciessen.<sup>65</sup>

Según fray José Pavía, tan solo el hecho de meditar en las penas del purgatorio,

<sup>61</sup> José Boneta, *Gritos del purgatorio y medios para acallarlos* [1ª ed., 1698], Zaragoza, 1704, sin foliar.

<sup>62</sup> *Idem, ibidem*, sin foliar.

<sup>63</sup> *Idem, ibidem*, sin foliar.

<sup>64</sup> Véase Eamon Duffy, “The Pains of Purgatory”, en su libro *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England, 1400-1580*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1992, pp. 338-376.

<sup>65</sup> José Pavía, *Rescate piadoso y libertad gloriosa de las almas del purgatorio. Obra que socorre mucho a los muertos y no menos ayuda a los vivos*, Valencia, Jerónimo Vilagrassa, 1666, pp. 5-6.

yela la sangre en las venas, haze que palpite el corazón, que se añude y enmudezca la lengua, que se llene de horror el espíritu, que se espeluznen los cabellos y, finalmente, que todo el hombre quede atónito y con la admiración enajenada, como fuera de sí.<sup>66</sup>

Uno de los tópicos más repetidos, siguiendo a san Agustín, era “que la gravedad y dureza de estas penas tal es que la menor dellas [...] mayor es que las mayores de nuestra vida”.<sup>67</sup> O, dicho de otra manera, más inconcebible aún, “que todas las penas de la vida presente, comparadas con las del purgatorio, [...] son solaz, alivio y descanso”.<sup>68</sup> Llevando el tema a su exacerbación, el canónigo Boneta afirmaba: “Es voz común de los santos que sólo un alma del purgatorio padece más que han padecido todos los mártires que desde el principio del mundo ha habido y que habrá hasta el fin de él”.<sup>69</sup> Por si esto fuera poco, había quienes buscaban intensificar la admiración y el sobrecogimiento de sus lectores apelando a su propia experiencia:

Pon los ojos, católico, en todos los espectáculos tristes y lamentables de aqueste mundo, en todos los trabajos y penas más inhumanas y tormentosas [...]. Considera con atenta meditación las láminas encendidas, el plomo derretido, el azeite hirviendo, las parrillas, las saetas, los bulos, las fieras, las llamas que con incomportables dolores atormentaron los invictísimos campeones de los sanctos mártires [...].<sup>70</sup>

Une y junta a esto todos los dolores de todas las mugeres que han parido en el mundo, todas las extorsiones que han padecido todos los cautivos y forzados, todas las maneras de dar tormento la justicia a los facinerosos, todas las ansias y agonías de todos los moribundos. Y después de haberse sumado con la imaginación este espantoso tropel de angustias, esta inmensa lluvia de atrocidades, cárgalas todas no sobre muchas, sino sobre una sola alma del purgatorio, y considera que a esta pobre alma (que quizás es la de tu querido padre) toda esta piquería de estragos y rigores la sitian, la cubren, la atraviesan y la están despedazando. Y esto, sin interrupción, todos los instantes del día y de la noche, sin alivio ni aflojar un solo punto.<sup>71</sup>

Uno de los aspectos más temibles de las penas del purgatorio consistía, según sus defensores, en la extrema *duración* de éstas. Resulta significativo que, poco a poco, fuera aumentando la mención de expresiones numéricas cada vez más desorbitadas que, en el fondo, no hacían más que insinuar la noción de un tiempo tan dilatado que podía llegar a confundirse con la eternidad del infierno. Según la mayoría de los tratadistas, más importante aún que el tiempo real, era la sensación subjetiva de duración indefinida debida

<sup>66</sup> *Idem, ibidem*, p. 6.

<sup>67</sup> Martín de Roa, *Estado de las almas del purgatorio. Correspondencia que hazen a sus bienhechores. Meditaciones y varios ejemplos a este propósito* [1ª ed., 1619], Barcelona, 1630, p. 9.

<sup>68</sup> José Pavía, *op. cit.*, p. 6.

<sup>69</sup> José Boneta, *op. cit.*, pp. 1-2.

<sup>70</sup> José Pavía, *op. cit.*, pp. 6-7.

<sup>71</sup> José Boneta, *op. cit.*, pp. 2-3.

a lo acerbo de las penas. El obispo Juan de Palafox lo expresaba diciendo que “sesenta años de purgatorio son sesenta mil de acá”.<sup>72</sup> Para hacer más comprensible la idea, el jesuita Diego de Baeza citaba un ejemplo de viaje al otro mundo que no dejaba ninguna duda al respecto:

Aviendo una persona –por librarse de una larga y prolija enfermedad– escogido antes estar tres días en purgatorio, y concediéndosele dios por voca de su ángel, al fin del primero día fue el ángel a visitarle, y preguntándole cómo le yva en aquellas penas, respondió la afligida alma: –Tú no debes de ser ángel, sino engañador, pues me aseguraste [que] no estaría en estas penas más que tres días, y ha mil siglos que me tienes en ellas. Y asegurada [de] que no había estado más que un día, quiso bolver a penar al mundo un año de males antes que passar dos días [más] de purgatorio, adonde *cada día eran mil siglos*.<sup>73</sup>

Más pragmático y desmedido, José Boneta argumentaba que si había habido papas que concedían “mil y dos mil años de perdón” (Inocencio IV llegó a otorgar “treinta mil años de indulgencia”), era porque tal era la duración previsible de las penas purgatorias. Su conclusión era que “cada momento de allí corresponde a mil años de aquí”, lo que superaría cualquier intento de aprehensión por la mente humana.<sup>74</sup> Por si fuera poco, no sólo la duración, sino también la *proporcionalidad* entre los pecados (o pecadillos) cometidos y la purgación (o castigo) de los mismos, resultaba otro motivo de terror para los fieles si tenemos en cuenta la insistencia de muchos tratadistas en la enormidad de las penas que los más mínimos descuidados obligaban a cumplir en el otro mundo. Según José Pavía, “qualquier falta leve y ligera tiene tanto peso que puede tirar y baxar al profundo abismo de las llamas del purgatorio”<sup>75</sup>.

Entre tales faltas había quienes incluían deleites tan inocentes como “beber frío y sin templanza”, “el vicio de tomar tabaco” o, de manera especialmente insistente, el gusto femenino por arreglarse (“a las mugeres castigan con ceniza y rescoldo en el purgatorio el averse ensuciado los rostros con sus afeites”; “las mugeres que inventan nuevos y lascivos trajes, dispónganse ellas y las que los usan a padecer nuevos tormentos que se inventarán para su castigo”).<sup>76</sup> Según José Boneta, a cierta señora “la tenía Dios condenada a doscientos años de purgatorio por la profanidad del traje”. Otros ejemplos daban cuenta de religiosos que purgaban con grandes penas “por no haberse inclinado en el coro cuando es costumbre” o “por no [de]volver el calzado viejo cuando se lo daban nuevo”, llegando al extremo

<sup>72</sup> Juan de Palafox y Mendoza, *Luz a los vivos y escarmiento en los muertos*, Madrid, María de Quiñones, 1661, p. 320.

<sup>73</sup> Diego de Baeza, *op. cit.*, pp. 139-140.

<sup>74</sup> José Boneta, *op. cit.*, pp. 39-49.

<sup>75</sup> José Pavía, *op. cit.*, p. 74.

<sup>76</sup> Juan de Palafox y Mendoza, *op. cit.*, pp. 27, 116, 278 y 301.

de asegurar que un monje “por chistoso en las conversaciones, padecía cancerada la boca, con la lengua monstruosamente hinchada”.<sup>77</sup>

En cuanto a la naturaleza de las llamadas *penas de sentido* (la *pena de daño*, debida a la imposibilidad de ver a Dios, era menos comentada), aunque no quedaran excluidos otros agentes físicos, como el agua o el resto de los elementos, la mayoría de los tratadistas españoles subrayaban la acción del *fuego*, un fuego real, en nada parecido al fuego espiritual o simbólico al que se habían referido los Padres de la Iglesia:

El fuego del purgatorio es fuego corpóreo y elemental, de una misma especie con el fuego que acá tenemos.<sup>78</sup>

Fuego real y verdadero, como el del infierno, ambos de la misma naturaleza y fuerza que el que conocemos en esta vida.<sup>79</sup>

De forma similar, desde una perspectiva meramente literal y materialista, lejos de considerar el purgatorio un estado anímico, la mayoría de los tratadistas lo consideraban *un lugar concreto*, en el interior de la tierra, contiguo al infierno y no adyacente al cielo en todo caso, como sería esperable teniendo en cuenta el destino de las almas allí congregadas:

Preguntará el curioso si ay lugar señalado donde padezcan las almas del purgatorio. Algunos son de parecer que el infierno y purgatorio no son sino la conciencia que acusa los pecados [...]. No se ha de admitir esta doctrina [...]. La común doctrina de los doctores escolásticos es que el purgatorio está dentro de las entrañas de la tierra.<sup>80</sup>

El purgatorio es un retrete del infierno, al cual llega i entra el fuego i llamas del [...]. Un mismo fuego atormenta los dañados i purga i limpia a los escogidos, solo [...] que a los malos les atormentará eternamente i a los del purgatorio, por tiempo determinado.<sup>81</sup>

Una de las principales consecuencias de esta infernalización del purgatorio fue la propagación de la imagen de un Dios iracundo y vengativo, para quien el fuego representaba el “instrumento de su justiciero poder”.<sup>82</sup> La

<sup>77</sup> José Boneta, *op. cit.*, pp. 225 y 256.

<sup>78</sup> Dimas Serpi, *Tratado del purgatorio contra Lutero y otros hereges, según el decreto del Santo Concilio Tridentino...*, Barcelona, Gabriel Graells, 1601, pp. 78-79.

<sup>79</sup> Martín de Roa, *op. cit.*, p. 9.

<sup>80</sup> Onofre Manescal, “Sermón de las almas del purgatorio, predicado en Santa María de la Mar, el domingo antes de Todos Santos, año 1610”, en *Miscellánea de tres tratados de las apariciones de los espíritus. El uno, donde se trata cómo Dios habla a los hombres y si las almas del purgatorio vuelven. De Anticristo, el segundo. Y de sermones predicados en lugares señalados, el tercero*, Barcelona, Sebastián Mathevad, 1611, pp. 186-188.

<sup>81</sup> Felipe de la Cruz, “Tratado de purgatorio”, en *Tesoro de la Iglesia, en que se trata de indulgencias, jubileos, purgatorio, bula de difuntos, últimas voluntades i cuarta funeral*, Madrid, Diego Flamenco, 1631, p. 164.

<sup>82</sup> Antonio Liperi, *Lecciones sacras*, Zaragoza, Pedro Lanaja y Lamarca, 1642, p. 87.

segunda consecuencia, derivada directamente de la anterior, iba a ser el protagonismo del diablo en un terreno que no le correspondía. Ante la cuestión de si eran los mismos demonios quienes se encargaban de atormentar a las almas, las opiniones variaban, aunque a medida que avanzó el siglo XVII los defensores de esta versión fueron en aumento. Según afirmaba el canónigo Boneta, los demonios,

obrarán [...] con la rabia de haber escapado de sus manos aquellas almas y con la embidia de abentajárseles en haber de ver a Dios, con que no sólo serán sus verdugos [como] demonios, sino como embidiosos, circunstancia que acrecentará extremadamente su rigor.<sup>83</sup>

La presencia espuria de lo demoníaco en un lugar en principio neutro o –en un sentido espiritual– más bien cercano al cielo, acabó por desnaturalizar el sentido original del purgatorio. Hubo incluso quienes se atrevieron a poner en duda la certeza de las almas acerca de su salvación. Según Boneta,

es opinión de algunos cathólicos [...] que Dios puede ocultar a un alma esta noticia y dexarla padecer, sin que sepa si está salva o condenada, añadiendo a sus penas la de esta formidable, horrorosa y tremenda suspensión.<sup>84</sup>

Llegados a este punto, ¿qué quedó de los felices muertos de la Antigüedad clásica, rehabilitados por Dante en su cristiana comedia? Frente al purgatorio entendido como una oportunidad, como una “tercera vía” superadora del maniqueísmo o como una purificación deseable, la visión que terminó por imponerse en el mundo católico en general, y en la España barroca en particular, fue la de una escondida amenaza que prolongaba en el otro mundo el tiempo sufriente de la vida terrena. Sin duda, uno de los rasgos de la modernidad es la creciente obsesión por el tiempo, un tiempo que a partir del siglo XIII, con el auge del comercio, empezó a concebirse cada vez más como lineal, en contraste con el tiempo cíclico de los campesinos y el calendario litúrgico.<sup>85</sup>

La creencia en el purgatorio como una extensión del tiempo mundano, como un futuro incierto pero, al fin y al cabo, susceptible de ser medido y expresado mediante escalas objetivas, tiene mucho en común con nuestra civilización actual y su frenética dependencia del tiempo. Como apunta Richard K. Fenn, no es en ningún modo casual que el purgatorio y el reloj entraran al mismo tiempo en la historia de Occidente: ambos constituían dos formas de controlar al individuo, así como dos sustitutos de la auténti-

<sup>83</sup> José Boneta, *op. cit.*, p. 37.

<sup>84</sup> José Boneta, *op. cit.*, pp. 69-70.

<sup>85</sup> Véase Jacques Le-Goff, *Pour un autre Moyen-Âge: temps, travail et culture en Occident*, París, Gallimard, 1977 (trad. esp., *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, Taurus, 1987).

ca vida espiritual.<sup>86</sup> Aunque la idea de que el tiempo pudiese comprar la dicha podía resultar en principio esperanzadora, su intensificación purgatorial resultó altamente dolorosa. La consigna de “no perder el tiempo” que prevalece en la sociedad actual, al margen de las creencias generalizadas sobre el Más Allá (son muy pocos quienes hoy en día admiten la existencia del purgatorio<sup>87</sup>) representa, sin duda, la vigencia de un mito a caballo entre la vivencia de un presente agobiante y la confianza en un futuro mejor.



---

<sup>86</sup> Sobre la introducción del reloj y la nueva tiranía del tiempo en la civilización europea a partir del siglo XIV en adelante, véanse Richard K. Fenn, *op. cit.*, pp. 44-45, y Max Engamare, *L'ordre du temps: l'invention de la ponctualité au XVI<sup>e</sup> siècle*, Ginebra, Droz, 2004. En España, la noticia más antigua de la instalación de un reloj público data de 1378, y se refiere al que fue colocado ese año en el antiguo campanario de la catedral de Valencia. Véase Antonio Ubieto Arteta, “Tiempo y relojes en Teruel en el siglo XV”, *Aragón en la Edad Media*, 8 (1977).

<sup>87</sup> En palabras del papa actual, Benedicto XVI, el purgatorio “es un fuego interior, que purifica el alma de pecado”, lo que anularía la idea de su localización en un espacio concreto. La indiferencia actual hacia el purgatorio, incluso entre los más creyentes, arranca sobre todo del Concilio Vaticano II y de su énfasis en el poder de la gracia divina para salvar a las almas, al margen de sus pecados.



1.º 3.º

**GRITOS**  
DEL  
**PURGATORIO,**  
Y MEDIOS  
PARA ACALLARLOS.  
LIBRO PRIMERO, Y SEGUNDO,  
DEDICADOS  
**A LA VIRGEN**  
SANTISIMA DEL CARMEN:  
COMPUESTOS  
POR EL DOCTOR **JOSEPH BONETA,**  
*Racionero de la Santa Metropolitana Iglesia de Zaragoza, y Doctor en Sagrada Theologia.*

Barcelona; En la Imprenta de Maria Angela Martí Viuda.

© Biblioteca Nacional de España

**RACIONAL**  
**CAMPANA DE FVEGO,**  
**QUE TOCA**

A que acudan todos los Fieles con agua  
de sufragios, à mitigar el incendio del  
Purgatorio , en que se queman  
vivas las benditas Animas,  
que alli penan.

**SV AVTOR**

*El P. Fr. Feliciano de Sevilla, Pre-  
dicador, y Misionario Apосто-  
lico, del Orden de Capu-  
chinos.*

**DEDICADA**

**AD. FRANCISCO IGNACIO**  
Cardoso, gran devoto, y bien he-  
chor de la misma Religion, y de las  
benditas Animas del Purgatorio. y  
Protector de la Compañia Espiritu-  
al del Rosario de N. Sra. de  
Bethlen de la Ciudad  
de Cadiz.

---

*En Cadiz por Christoval de Requena,  
año do 1704.*

ESTADO  
DE LAS ALMAS  
DE PURGATORIO.

*Correspondencia que hazen a sus Bienhechores.*  
MEDITACIONES, Y VARIOS  
Exemplos a este propósito.

POR EL PADRE MARTIN DE ROA  
*de la Compañía de IESVS.*

Año,



1630.



CON LICENCIA,

En Barcelona, por PEDRO LACAVALLERIA,  
en la calle de Ailet. Y à su Cofia.

