

Historia de las mentalidades e historia cultural

Open Course Ware (OCW) – Universidad de La Laguna

Curso 2025-2026

Profesorado: Roberto J. González Zalacain, Kevin Rodríguez
Wittmann y Raúl Villagrasa-Elías

Bloque 4

DEL ALMA Y EL MÁS ALLÁ

[III] Nuestras vidas son los ríos
que van a dar en la mar,
que es el morir:
allí van los señoríos,
derechos a se acabar
y consumir;
allí los ríos caudales,
allí los otros medianos
y más chicos;
y llegados, son iguales
los que viven por sus manos
y los ricos.

Es esta la copla más famosa y citada de las que compuso Jorge Manrique en las últimas décadas del siglo XV y que dedicó a la muerte del maestre de la Orden de Santiago, Rodrigo Manrique, su padre. Escritas en formato de elegía, el poeta reflexiona sobre la vida y la muerte, especialmente esta última como igualadora de todos los destinos sin importar el estatus social de los individuos. Sirve, en esta ocasión, para arrancar este bloque 4 centrado en el alma y el más allá y cómo la muerte fue abordada por la sociedad europea en la transición entre las épocas medieval y moderna.

1. Introducción

El estudio de la muerte ofrece una de las vías más fecundas para acceder a la mentalidad de cualquier sociedad. Pocas dimensiones culturales revelan con tanta fuerza las estructuras simbólicas, las emociones colectivas y los mecanismos de organización moral como la forma en que individuos y comunidades han concebido la muerte y el más allá. El alma, su juicio, tránsito, purificación o condena, y su eventual llegada a un paraíso o infierno han constituido elementos fundamentales de cualquier religión. Este bloque propone abordar el universo de la muerte desde la Historia Cultural, es decir, centrándose en las emociones, los ritos, las representaciones, las prácticas y las narraciones colectivas que articularon lo visible y lo invisible, lo terrenal y lo espiritual.

La Historia de las Mentalidades permite observar cómo estas concepciones del más allá no eran abstractas ni marginales, sino que estructuraban la vida cotidiana de las personas, las relaciones familiares, la economía y la visión del cuerpo y del pecado. El alma no se concebía como una entidad vaga, sino como el núcleo de la persona, cargada de consecuencias en este mundo y el venidero. Su destino dependía de una vigilancia constante, una pedagogía del miedo y una red de prácticas de intercesión –confesiones, limosnas, testamentos, misas y sufragios–. El más allá se proyectaba sobre los seres humanos organizando el tiempo –la muerte de Cristo, el duelo–, el espacio –sepulturas, altares, imágenes– y los afectos –culpa, esperanza, consuelo–.

Así, este último bloque se articula en cinco apartados que recorren distintas dimensiones: primero, se aborda la construcción cultural del alma desde la teología, la filosofía y la práctica religiosa, con atención al dualismo cuerpo-alma y el pecado; segundo, se analiza la muerte como rito de paso y práctica social; tercero, se explica la configuración simbólica del más allá como espacios imaginados, normativos y jerarquizados; cuarto, se relacionan estos espacios con las experiencias vividas –visiones, sueños, milagros, apariciones– y, finalmente, se cierra con un comentario sobre la cultura del terror religioso como fenómeno disciplinario.

2. El alma en la cultura cristiana medieval y moderna

La noción del alma en la cultura cristiana del Antiguo Régimen ocupa un lugar central en el pensamiento religioso y la configuración del más allá. Desde una perspectiva filosófica y teológica, el alma fue concebida como la parte inmortal, racional y espiritual del ser humano, en contraposición al cuerpo, la parte sujeta a corrupción, pecado y pasiones. Esta dualidad tiene raíces platónicas, aunque fue reelaborada profundamente por el cristianismo, sobre todo a partir de la síntesis agustiniana y, posteriormente, la tomista. De hecho, Platón escribió *Fedón* (ca. 387 a.e.) justamente para valorar la inmortalidad del alma. En sus palabras: “Es, pues, necesario decir lo mismo de lo que es inmortal. Si lo que es inmortal nunca puede perecer, por mucho que la muerte se acerque al alma será absolutamente imposible que el alma muera, porque, según lo que acabamos de decir, el alma nunca admitirá a la muerte y no morirá jamás, [...], como el fuego no podrá nunca ser frío ni el calor del fuego convertirse en frialdad” (texto extraído de Bib. Cervantes Virtual).

San Agustín, en sus *Confesiones* (397-398), atribuyó al alma una estrecha relación con Dios como ser superior y conocedor del interior de las personas, con quien se acuerda la paz a través de determinadas acciones como la confesión y el rezo individual: “Es certísimo, pues, que Vos, Señor, me conocéis claramente tal como soy; pero ya he dicho antes el provecho que espero sacar de confesarme a Vos. Así, no lo ejecuto con palabras ni voces formadas en mi boca, sino con palabras interiores de mi alma y clamores de mi pensamiento, que llegan a vuestros oídos. Si soy malo, no es otra cosa el confesarlo a Vos, que desagradarme de mí mismo; y si soy bueno, no es otra cosa el confesarlo a Vos que no atribuirme a mí mismo esa bondad” (libro X, *ibidem*). Este impacto del pensamiento de San Agustín se reflejó también en la vida cultural y literaria. Por ejemplo, Francesco Petrarca (m. 1374) leyó las *Confesiones*, las cuales inspiraron su obra lírica amorosa y su concepción del alma, llegando estas ideas filosóficas a muchas más personas.

La filosofía medieval consideraba al alma como principio vital y sede de la razón, pero también como lugar donde se daba la lucha moral y, por tanto, los sujetos eran susceptibles de salvarse o condenarse. El destino del alma dependía de la vida moral del sujeto, evaluada a través del pecado, el arrepentimiento, la confesión y la recepción de los sacramentos. A través del control del alma se sujetaban también los cuerpos y se moldeaban subjetividades. Esta perspectiva reforzó el papel del clero y la Iglesia como principales intermediarios entre creyentes y la divinidad. El pensamiento de la época valoraba la tríada sanidad-virtud-razón. La persona sana era virtuosa porque se regía por los dictámenes de la razón, a diferencia del ignorante, que confundía el bien con el mal y se dejaba llevar por los pecados capitales. Si los profesionales sanitarios se encargaban de curar el cuerpo, Dios era quien conocía y sanaba el alma, y el clérigo y la confesión eran las herramientas. En múltiples hospitales de época medieval y moderna se mantuvo esta dualidad complementaria para buscar la salud. De hecho, ya a finales de la Edad Media dentro del propio clero había tensiones por quién debía encargarse de la *cura animarum*, si los párrocos y obispos –clero secular– o las órdenes mendicantes –clero regular–. El mercado de la salvación de las almas se convirtió en zona tensionada para hacerse con el mayor número posible de misas, aniversarios y capellanías.

Desde la sociología y antropología de las religiones, las representaciones del alma se han visto como construcciones simbólicas que articulan valores y modelos de conducta. Durkheim vio en estas creencias la expresión de la conciencia colectiva y moralidad del grupo. Permite a las sociedades codificar qué es aceptable-inaceptable, puro-impuro, y organizar el ciclo vital en torno a lo que sucede antes y después del nacimiento y la muerte. En este sentido, la muerte y el tránsito del alma se han interpretado como ritos de paso estructurados en etapas.

El papel del alma variaba según género, estatus y confesión religiosa. Las mujeres fueron vistas como especialmente vulnerables a la contaminación del alma, debido a su supuesta debilidad moral, emotividad o cercanía al cuerpo. Su salvación pasaba por el recogimiento, la penitencia, la obediencia y la vigilancia de los deseos. En los conventos femeninos, el alma se convertía en el objeto de un amor místico, pero también en un campo de batalla espiritual, sometido a visiones, tentaciones y pruebas. En el caso de los más pequeños, se creía que las almas de los niños no bautizados no accedían al cielo, lo que motivó prácticas como el bautismo de urgencia aplicado por matronas. Las minorías religiosas fueron objeto de especial sospecha: quienes se habían convertido al cristianismo, ¿también habían transformado su “alma verdadera”?; ¿seguía esta siendo herética, desleal o perversa?; de ahí el celo mantenido por los inquisidores.

Visualmente el alma fue representada como una pequeña figura humana, blanca, etérea, en ocasiones con alas, que salía del cuerpo en el momento de la muerte, recogida por ángeles o acechada por demonios. Pinturas, retablos, manuscritos iluminados y sermones populares reforzaban la idea de que el alma era frágil, codiciada, juzgada y pesada. El momento del juicio particular –la muerte personal– y del juicio final eran momentos clave donde el alma quedaba desnuda ante Dios. Así, cada acción vital condicionaba al estar bajo la vigilancia espiritual.

3. La muerte: tránsito, rituales y memoria

En la gran mayoría de las sociedades pretéritas la muerte no se concebía como un final absoluto, sino como un tránsito, una transformación obligada para conectar los inseparables mundos de los vivos y los muertos. El juicio del alma es un *leitmotiv* constante en culturas del pasado. En el Antiguo Egipto, el alma no era un concepto unitario. Se componía de distintas partes como el Ka –fuerza vital y duplicación espiritual del ser–, el Ba –la personalidad representada con un ave de cabeza humana y que viajaba entre el mundo de los vivos y los muertos–, el Akh –espíritu transformado y eterno–, el Ren –nombre–, el Ibd o corazón –lugar de las emociones– y la Shut –sombra–. Tras la muerte, el cuerpo físico o Khat se conservaba, ya que el Ka y el Ba lo necesitaban para subsistir y realizar el viaje. El Ba viajaba al inframundo y regresaba al cuerpo durante la noche. El Ka sobrevivía en el más allá gracias a las ofrendas de los vivos. La combinación de Ka, Ba y otros elementos, junto a la justicia del difunto en la tierra y la Balanza de la Verdad contra la pluma de Maat, determinaba si el Akh podía unirse a los dioses en la eternidad. Según la mitología egipcia, este ritual se denominaba juicio del alma o de Osiris –por actuar como juez–, mientras Tot ejercía de escriba y anotaba el proceso, y Anubis pesaba el corazón para medir sus pecados.

Antropólogos como Robert Hertz han señalado cómo los ritos funerarios cumplen dos funciones: primero, permiten separar al difunto de la comunidad viva; segundo, aseguran la entrada de este en la comunidad de los antepasados. La muerte es un hecho biológico, también particular, pero además es público ya que tiene que ser interpretado, gestionado y encauzado colectivamente. Lo expresa así: “Pero cuando se trata de la muerte de un ser humano los fenómenos fisiológicos no lo son todo, pues al acontecimiento humano se sobreañade un conjunto complejo de creencias, emociones y actos que le dan un carácter propio. Ante el hecho de la vida que se extingue nos enfrentamos con un lenguaje particular: es el alma, se dice, que parte hacia otro mundo, donde se reunirá con sus padres. El cuerpo de un difunto no se considera como el cadáver de un animal cualquiera, pues hay que proporcionarle unos cuidados concretos y una sepultura regular, no sólo como medida de higiene, sino por obligación moral. Además, la muerte abre para los sobrevivientes una etapa lúgubre, durante la cual se les impone deberes especiales. Cualesquiera que sean sus sentimientos personales, se verán obligados durante cierto tiempo a manifestar su dolor, cambiando el color de sus vestidos y modificando su género de vida habitual. En definitiva, la muerte tiene para la conciencia social una significación determinada, y constituye un objeto de representación colectiva.”

Hertz distingue dos principales fases: por un lado, el periodo intermedio – generalmente, marcado por la descomposición del cuerpo– y, por otro lado, la ceremonia final. En el primero el cuerpo es tratado provisionalmente y el alma se prepara para abandonar el lugar de los vivos e iniciar el tránsito. Es necesario realizar correctamente los rituales *postmortem* para que el alma no se quede vagando, molestando e incluso atemorizando a los vivos. Estos, mientras tanto, sufrirán el duelo, así como restricciones y comportamientos determinados pues están viviendo en sus carnes el propio estado del muerto. La ceremonia final tiene un triple objeto para finalizar lo inacabado: a) dar a los restos del difunto la sepultura definitiva; b) que el alma pueda acceder sin problemas a la estancia de los muertos, c) liberar a los vivos de sus obligaciones personales y sociales. Este conjunto de fases, sea mayor o menor el grupo –la familia, la aldea, la nación–, “cobra una significación política, pues al poner en común todos sus muertos, los diversos grupos domésticos y locales que forman la unidad superior toman conciencia de los

vínculos que les unen y mantienen. Al constituir la sociedad de los muertos, la sociedad de los vivos se vuelve a crear regularmente a sí misma.”

En la Europa medieval y moderna la muerte era un fenómeno ritualizado que comenzaba mucho antes del último suspiro. La preparación incluía el rezo y la confesión, la recepción de la extremaunción y la disposición del testamento. El *arte de bien morir* se difundió enormemente desde el siglo XV en manuales y sermones, ofrecía al enfermo, al anciano y al moribundo instrucciones sobre cómo afrontar la muerte cristianamente: resistiendo a las tentaciones, reafirmando la fe, perdonando y siendo perdonado. La muerte debía ser edificante, acompañada de familiares y esperanzadora por el viaje que el alma iba a realizar. El cuerpo del difunto debía ser velado, transportado en procesión y enterrado en lugares de sacralidad, con un fuerte componente jerárquico que determinaba la espacialidad religiosa: cercanía con los altares, capillas, muros de las iglesias o cementerios ya extramuros.

La memoria del muerto no se extinguía automáticamente. Entraba aquí en juego el ya mencionado mercado de las almas. El recuerdo se sostenía a través de misas, aniversarios, encargos de obras piadosas, epitafios que invocaban la intercesión de los vivos e inversión en cera –las velas y la luz que iluminaba el mundo de las sombras–. Las cofradías, especialmente en los reinos ibéricos, desempeñaron un papel fundamental en la gestión de la muerte: organizaban funerales de trabajadores y vecinos, financiaban enterramientos de pobres y mantenían viva la memoria de sus miembros mediante listas de difuntos y misas colectivas. Fueron las órdenes mendicantes, tan presentes en la vida cotidiana de las ciudades, las que mejor supieron vehicular estos ritos mortuorios, con sus frailes como principales sermoneadores o capellanes, y con las elites sociales deseosas de enterrarse con hábitos de franciscanos y dominicos para, de esta manera, aparentar una mayor piedad y pobreza material.

Para las épocas medieval y moderna el testamento fue en sí mismo un acto ritualizado, en la que confesores y familiares podían acompañar al moribundo. Era protagonista esencial de este proceso el escribano o notario que registraba desde la transmisión del patrimonio a familiares, vecinos y amigos, hasta los miedos del yacente. Era importantísimo liberar al agonizante de todos aquellas “deudas y entuertos”. No se podía afrontar la muerte dejando negocios sin cerrar y obligaciones sin cumplir. Era un excelente momento para donar parte de las riquezas, que tanto lastraban el alma, a los pobres vergonzantes o instituciones de caridad. Incluso historiadores de la economía como Carlo Cipolla han destacado la gran cantidad de recursos económicos que se movían fuera de lo que consideramos el mercado tradicional. Las sociedades del Antiguo Régimen invirtieron mucho en la muerte y la caridad, en manifestaciones al final de la vida: era una forma importante de redistribución de la riqueza para paliar, aunque escasamente, los altos niveles de pobreza.

En la cultura visual y literaria del momento, la muerte era una presencia constante, simbólica y moralizante. Las danzas de la muerte representaban la igualdad final de los estamentos privilegiados y populares: reyes, obispos, comerciantes y campesinos eran dirigidos por la muerte al más allá, recordando la vanidad de las jerarquías terrenales, en línea con la metáfora fluvial que presentó Jorge Manrique. Las imágenes del juicio final, del peso de las almas y del infierno, reforzaban la vigilancia moral de las instituciones eclesiásticas. El *memento mori* –“recuerda que morirás”–, a menudo inscrito en retratos, lápidas y textos devocionales, invitaba a recordar la fugacidad de la vida y a vivir en estado de preparación. En los siglos XVI y XVII, con el impulso tridentino de la

Contrarreforma, estas prácticas funerarias y la centralidad del purgatorio intensificaron el paisaje espiritual y visual densamente poblado por signos mortuorios.

Erróneamente se ha considerado que buena parte de los osarios conservados provienen de la Peste Negra del siglo XIV. Al contrario, han de ser considerados, en gran medida, como parte del pensamiento barroco sobre la concepción inminente de la muerte. La Capilla de los Huesos de la Iglesia de San Francisco de Évora fue construida en el siglo XVI por un franciscano que deseaba ahondar en este mensaje de la vida efímera. La inscripción de la entrada reza: “*Nós ossos que aqui estamos pelos vossos esperamos* = Nosotros, los huesos que aquí estamos, por los vuestros esperamos”. La capilla homónima de la Iglesia del Carmen de Faro, también en Portugal e inaugurada en 1816, cuenta con su correspondiente inscripción: “*Pára aquí a considerar que a este estado hás-de chegar* = Detente aquí y considera que alcanzarás este estado.” El osario de la Iglesia de Santa María de Wamba, en Valladolid, guarda más de 3.000 calaveras datadas entre los siglos XIII y XVIII. En la línea de las inscripciones con advertencias esta dice: “Como te ves, yo me vi. Como me ves, te verás. Todo acaba en esto aquí. Piénsalo y no pecarás.” El osario de Brno en República Checa fue creado en el siglo XVII y ampliado en el XVIII. Es el segundo más grande de Europa después de las Catacumbas de París. En la capital francesa este conjunto de túneles que conformaban minas de época romana fue convertido en cementerio común a finales del siglo XVIII. Conserva más de seis millones de esqueletos humanos (Wikipedia).

Las fuentes escritas y literarias son importantes para valorar la cultura de la muerte en el Antiguo Régimen, si bien es cierto que para esta temática resultan fundamentales los análisis arqueológicos para determinar qué tipo de enterramientos se han llevado a cabo –inhumación, incineración–, con qué características –cantidad de personas, orientación, disposición de los cuerpos, materiales utilizados– y con qué elementos se acompañó el cuerpo de los difuntos. Los esfuerzos desde la arqueología son fundamentales para conocer las prácticas de los estamentos populares. En este sentido, los valiosos trabajos desde la Historia del Arte permiten conocer la jerarquización de la sociedad, con élites que conjugaron notables inversiones arquitectónicas, pictóricas y escultóricas enfocadas al más allá y el reposo eterno. Quienes conformaron la cúspide de la pirámide social estuvieron en buena disposición de levantar capillas, pintar escudos en las paredes, encargar retratos, levantar sepulcros de mármol y tallar inscripciones para la memoria personal y familiar, funcionando como estrategias para la reproducción social. Véase la que es conocida como la catedral dentro de otra catedral: la Capilla funeraria de los Condestables de Burgos levantada por Mencía de Mendoza y Pedro Fernández de Velasco (ss. XV-XVI).

Finalmente, cabe mencionar uno de los principales autores que han situado esta temática en el campo de la Historia, como es Philippe Ariès y sus libros *Historia de la muerte en Occidente: de la Edad Media hasta nuestros días* (v.o. 1975) y *El hombre ante la muerte* (v.o. 1977). La muerte se entiende como un hecho cultural e histórico, en unas monografías donde Ariès plantea que la relación del ser humano con la muerte es mutable, y que supone una construcción social y cultural influida por las mentalidades colectivas. Cada época ha concebido, sentido y ritualizado la muerte a su manera. Ariès detalla cuatro etapas de actitud ante la muerte en Occidente: 1) la muerte domesticada o domada (Edad Media y Edad Moderna), donde esta era familiar, aceptada y visible, integrada en la vida cotidiana de la comunidad y no considerada una ruptura; 2) la muerte de sí mismo, que concibe la idea del juicio personal y la importancia de prepararse para afrontar el final; 3) la muerte ajena (ss. XVIII-XIX) en la que aumenta la emotividad ligada a la pérdida de

los seres más queridos; 4) la muerte invertida o virtual (mundo contemporáneo), representada en espectáculos, en medios de comunicación, fragmentada y, a la vez, evitada en la intimidad personal y familiar. Así, concluye que progresivamente la muerte ha sido ocultada, negándose a medida que ha mejorado la técnica y la ciencia a partir del siglo XX, conforme al auge del individualismo y la pérdida del sentido trascendente de la vida y la muerte. Ha pasado a ser un acontecimiento médico, privado y silenciado, un tema tabú que se evita. En la actualidad la muerte está presente, también en el ámbito público, pero más bien como un objeto de consumo.

4. Infierno, purgatorio y paraíso: geografía del más allá

La mitología romana, heredera de la griega, ya recreó toda una compleja espacialidad de la muerte. Primero existía el Inframundo, adaptando la idea griega del Hades, llamándolo Orcus, el reino subterráneo donde residía Plutón –Hades– y las almas después de la muerte. Una de sus principales entradas era el Lago Averno y el Tártaro, región donde además se castigaba eternamente a los pecadores; otras eran los propios cementerios y necrópolis; también el Monte Aventino, donde se encontraba el santuario de Libitina; o las tres puertas del infierno o templos dedicados a Plutón. Estos lugares de culto y acceso estaban en cuevas o lagos, como el de la ciudad frigia de Hierápolis, que Estrabón describió y denominó *plutonion*. Se había convertido en un auténtico centro de peregrinaje. La salida de gases tóxicos había convertido a este templo en un destino lleno de misticismo relacionado con el acceso al reino subterráneo de los muertos. Otros espacios *postmortem* eran los Campos Elíseos, la parte reservada a los héroes y almas virtuosas. En contraposición, en los Prados Asfódelos vagaban las almas de los muertos en un ambiente de penumbra.

Las representaciones del más allá en la cultura cristiana medieval y moderna con la tríada infierno-purgatorio-paraíso no supusieron categorías estáticas ni homogéneas: cada una atravesó procesos de codificación doctrinal para configurar la concepción del juicio, la pena, la purificación y la gloria de las almas. Desde la teología agustiniana, el infierno fue concebido como un lugar de condenación para las almas que morían en pecado y sin arrepentimiento. Era una metáfora y también un espacio, aunque a veces definido como subterráneo, a veces cósmico, habitado por demonios y reservado a los cuerpos y almas de los réprobos, atormentados por el fuego eterno, aunque es cierto que la mayor pena era la pérdida de la visión de Dios. Es un espacio de alteridad también, en el sentido de que estaba lleno de quienes trasgredían las reglas sociales, fuertemente condicionadas por la religión: la herejía, la lujuria, la soberbia, la apostasía... San Agustín defendía el libre albedrío, es decir, que los sujetos eligen libremente su destino. Dios no condena arbitrariamente; sino que los pasos de cada persona le conducen a un lugar u otro. En este sentido, el castigo es justo y la muerte irrevocable; no hay oportunidad de arrepentimiento después de la muerte: por tanto, salvación o condena. El paraíso, por el contrario, representaba la visión beatífica –*Visio Dei*–, la plenitud de la gracia y la reunión con Dios, la ausencia de sufrimiento, y la armonía de santos y almas puras en una *Pax aeterna* interior y comunitaria.

El arte representó al infierno con imágenes de demonios grotescos, tormentos corporales y el fuego imperecedero, con el objetivo de provocar miedo y moldear comportamientos: eran advertencias visuales a todos aquellos que se dejaban llevar por el pecado y, más todavía, a quienes no ponían remedio mediante las vías que daba la

Iglesia para subsanarlos. Véanse las bestias de *El Beato de Liébana* (ss. VIII-X), el *Tímpano del Juicio Final* de la Catedral de Autun (Francia), con Cristo separando a los elegidos y los condenados, el *Juicio Final* de Giotto di Bondone (1306) en Padua (Italia) con los cuerpos retorcidos, apelotonados y castigados, el *Juicio Final* de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina con el torbellino succionador de condenados (1536-1541), o *El jardín de las delicias* (c. 1490-1510) de El Bosco con su panel infernal derecho y la infinidad de castigos posibles. El paraíso, en cambio, solía representarse con un jardín o ciudad luminosa –la Jerusalén Celestial, por ejemplo, o *La Ciudad de Dios* de San Agustín–, donde las almas disfrutaban de la paz de Dios.

La cultura de la muerte impactó en un fenómeno ya visto en bloques anteriores. La concepción cristiana del tiempo con su fuerte linealidad trastocó el tiempo circular propio de las comunidades agrarias europeas y mediterráneas. La vida y la muerte ya no se sucedían en una rueda marcada por el ciclo anual y la naturaleza. El progresivo discurso sobre la muerte y la salvación de las almas, con el juicio final como último e inexorable episodio, abocaba a todos los sujetos hacia el fin de la humanidad: el día del juicio final decidirá el destino de todos y cada uno para el resto de la eternidad. En este sentido, este conjunto de creencias y doctrinas religiosas referentes a la vida en el más allá y el destino final del universo se denomina Escatología.

Surgió, y he aquí la gran transformación medieval de este complejo universo mental, el purgatorio. Resultó una invención cultural, según ha explicado Jacques Le Goff. Este historiador francés sostiene que el purgatorio es un invento medieval que no estaba recogido en el dogma ni en los orígenes del cristianismo. El purgatorio, como lugar intermedio entre el cielo y el infierno, apareció progresivamente en el pensamiento cristiano entre los siglos XII y XIII. Este nuevo espacio recogería a aquellos que sin ser malvados tampoco habían sido completamente virtuosos. Así, la concepción agustiniana de la irrevocabilidad se deshacía ya que el alma del fallecido disponía de posibilidades para entrar en el paraíso después de una estancia temporal purgando los pecados. Fueron los teólogos y las grandes órdenes monásticas como benedictinos y cistercienses quienes con sus prácticas litúrgicas y oraciones por los muertos reforzaron la idea de una etapa intermedia y, por lo tanto, del papel intercesor del clero. Le Goff sitúa, a su vez, el nacimiento del purgatorio como reflejo de la cambiante sociedad medieval. La clásica estratificación feudal se resquebrajaba con una burguesía emergente que necesitaba un modelo de justicia más matizado, en la que la salvación era gradual y negociable, en la que el dinero, como lastre del alma, podía atenuarse con la inversión en limosnas, misas e indulgencias. Este espacio de transición fue aprobado oficialmente en el Concilio de Lyon (1274), siendo parte de la doctrina cristiana por los próximos siglos e incluso, en la larga duración, suponiendo la escisión de la propia Iglesia católica como ahora se comentará.

El purgatorio, finalmente, se reflejaba, en muchas ocasiones, en la parte inferior de una obra pictórica o escultórica, con humo, bruma, o llamas purificadoras, previo al ascenso al paraíso. Sobre esta franja horizontal purgante una figura servía de conector, principalmente la Virgen, un santo –San Francisco– o una santa, como el cuadro de Rubens que retrató a *Santa Teresa de Ávila intercediendo por las almas del Purgatorio*, con ella de rodillas frente a Cristo, con un angelote en el otro lado ayudando a salir a uno de los penitentes que ocupaban la franja inferior de la obra.

El purgatorio suponía un espacio intermedio de penitencia del alma, no obstante, ya en vida los creyentes pudieron prevenir su estancia. Fueron muchas las vías, pero una de las más comunes y generales fue la compra de indulgencias. Funcionaban de la

siguiente manera: la Iglesia, con sus múltiples células –catedrales, monasterios, conventos, órdenes militares, órdenes mendicantes– y otras instituciones religiosas, aunque no eclesiásticas –casas de caridad, cofradías–, pudieron obtener el privilegio de vender indulgencias, otorgado por pontífices u obispos. El comprador obtenía un título o documento en el que muchas veces aparecía su nombre y, lo más importante, la cantidad de días que vería reducida su estancia en el purgatorio.

Y este fenómeno, unido al encargo de misas y mantenimiento de capellanías, se convirtió en proceso de crecimiento exponencial sin frenos. Las primeras indulgencias concedían apenas unos días al comprador. Con el tiempo se estandarizó y es muy común encontrar indulgencias por treintenas o cuarentenas. No obstante, la competencia entre órdenes mendicantes para la venta de indulgencias, y la creciente demanda de una sociedad atormentada por la salvación de su alma, derivó en la acumulación de días, hasta alcanzar cifras exorbitantes que podían llegar a varios años. La llegada de la imprenta incrementó este fenómeno, pues permitió reproducir los boletos mucho más rápido que manualmente, dejando, simplemente, espacios en blanco para añadir el nombre del consumidor.

Esta actividad frenética de la venta de indulgencias fue muy criticada por múltiples sectores de la sociedad bajomedieval y altomoderna. Geoffrey Chaucer retrató en sus *Cuentos de Canterbury* (1387-1400) a un fraile vendedor de bulas como un personaje absolutamente despreciable por su infinita avaricia. Su descripción es obligada para entender, además, las vías comunicativas de estos predicadores. El bulero se autodescribe a través de la pluma de Chaucer de la siguiente manera: “Me yergo en el púlpito como un cura. Los ignorantes toman asiento y entonces les predico lo que acabáis de escuchar y otras cien patrañas. Me esfuerzo en estirar el cuello, gesticular con la cabeza de un lado a otro, al igual que paloma en el granero. Mis manos y lengua trabajan con tanta rapidez que da gusto verlas. Toda mi prédica versa sobre la avaricia y sus perniciosas consecuencias para que así me den limosnas abundantes. Mi único objetivo es el provecho económico. No me importa corregir el pecado. Me importa un bledo que, cuando se mueran, se condenen. [...] Sólo predico por dinero. Por este motivo mi lema ha sido y es: ‘La raíz de todos los males está en la avaricia’. Así sé cómo predicar contra la avaricia, el vicio que mejor practico. [...] ¡Os creéis que si gano plata y oro con mis sermones voy a vivir en pobreza! ¡Mil veces no! Nunca me pasó por el caletre tal cosa. Predicaré y mendigaré por los más distantes lugares. No me dedicaré al trabajo normal o fabricaré cestos para los apóstoles. Tendré dinero, lana, queso y trigo, aunque me lo proporcione el muchachito o viuda más indigente del lugar –aunque sus hijos se estén muriendo de hambre. No; beberé vino y tendré una amante en todas las ciudades.”

El desenfreno de las bulas fue duramente criticado por la Reforma protestante. Autoridades como Martín Lutero denunciaron el abuso de la venta de indulgencias, una práctica escandalosa con casos extremos que prometían miles de años de perdón por donaciones y, por consiguiente, con un enriquecimiento de la jerarquía eclesiástica en un contexto de desigualdad social y económica creciente. De la misma manera que los predicadores anunciaban sus bulas, en las plazas, usando su voz y con soporte escrito, Lutero acusó a Roma por el uso indebido de las indulgencias clavando en la iglesia de Wittenberg sus 95 tesis en 1517.

5. Más allá del más allá: experiencias cotidianas

Más allá de las formulaciones doctrinales sobre la muerte, todo este proceso se vivía, sentía e imaginaba cotidianamente a través de prácticas, relatos y experiencias personales. En la Europa medieval y moderna la frontera entre los mundos de los vivos y los muertos era permeable: los muertos podían regresar en forma de ánima o se comunicaban mediante señales. Las almas del purgatorio pedían oraciones y la intercesión de los vivos, los santos obraban milagros y los demonios tentaban y poseían a los cuerpos. Esta dimensión sensorial del más allá no era un fenómeno extraordinario, sino que formaba parte de la estructura mental de mujeres y hombres, integrada en la vida cotidiana a través de visiones, sueños, relatos populares y prácticas devocionales. Desde la antropología estas experiencias han sido leídas como mecanismos de gestión emocional, resolución de tensiones sociales o afirmaciones de las creencias colectivas que refuerzan la identidad del grupo. Desde la teología, se han visto como fenómenos de gracia divina o pruebas espirituales. Desde la historia cultural, se han analizado como manifestaciones de los imaginarios escatológicos.

Uno de los posicionamientos intelectuales clave para entender estas experiencias es el concepto de *religión vivida*, esto es, la práctica religiosa de la vida diaria que contrasta con rituales, dogmas y textos institucionales, que pone el foco en los creyentes, en la adaptabilidad y diversidad de creencias y prácticas, su materialidad y corporalidad. Este enfoque, desligado de teólogos, se centra también en lo sobrenatural. La historiografía ha puesto el acento en apariciones, visiones, milagros y cómo estaban profundamente imbricados en el paisaje emocional de los fieles: culpas, miedos, esperanzas o disputas sociales. Jean Delumeau ha señalado la dimensión afectiva de la cultura religiosa del miedo, donde los relatos de condenados, espectros y almas errantes cumplían una función disciplinaria. Por el contrario, estudios sobre las apariciones marianas han sido vistas como reivindicaciones colectivas al margen de las autoridades eclesásticas.

El contacto con el más allá se revelaba de muchas formas: sueños, visiones, trances, apariciones de almas del purgatorio, milagros, intercesiones de santos, posesiones demoniacas, pruebas de fe... Todos estos elementos tienen sentido si, además, pensamos en la cantidad de historias recogidas en la hagiografías o vidas de los santos, tan populares entre la población, que llegaban a través de la literatura, pero especialmente en sermones, discusiones callejeras, fiestas, procesiones, etc. La imagen, nuevamente, transmitía estos mensajes con una eficacia sorprendente, como hacían las rudimentarias y espectaculares pinturas del martirio de San Tirso y los milagros de San Bernabé en la ermita de Ojo Guareña en la Merindad de Sotoscueva (s. XVIII). Estos fenómenos sobrenaturales eran narrados, vehiculados, compartidos, registrados e investigados por la Iglesia, pero también circulaban de manera autónoma en la cultura popular. En las pequeñas comunidades, en el campo, las historias de difuntos que regresaban para saldar cuentas funcionaban como narrativas moralizantes y memoria colectiva. En sociedades donde lo escrito no era la única vía de comunicación y donde la palabra y los pactos eran orales, estas historias reforzaban valores como el compromiso y el pacto. En los conventos, las religiosas relataban sus experiencias místicas, a menudo centradas en el infierno y los sufrientes del purgatorio, como estrategias para reforzar la penitencia, la obediencia y la vocación. Estas vivencias se expresaban también en los cuerpos: estigmas, convulsiones, lágrimas, insomnios y otras manifestaciones físicas. Este tipo de acciones recuerda a la

famosa obra del *Éxtasis de Santa Teresa*, esculpida por Bernini (1647-1652) para reflejar la transverberación de la monja castellana, es decir, la unión íntima de una persona con Dios cuyo corazón se ve atravesado por un fuego sobrenatural.

En la vida cotidiana de las ciudades hispánicas el más allá estaba presente en múltiples objetos: medallas de ánimas del purgatorio, altares domésticos, promesas ante imágenes rudimentarias de santos –muy generalizadas con la llegada de la imprenta–, cruces, rosarios, etc. En el plano de la colectividad las cofradías de ánimas jugaban un papel central: organizaban procesiones, visitaban cementerios, recaudaban limosnas para sufragios y mantenían el recuerdo constante de los difuntos. En las casas, las mujeres desempeñaban una función clave para mantener el vínculo con los fallecidos: rezaban, transmitían a los niños el temor por el infierno y preparaban a los moribundos con oraciones y consuelos.

Resulta interesante abordar la relación entre las experiencias del más allá y las disidencias religiosas. Muchas experiencias de visiones o revelaciones fueron atribuidas a mujeres, lo que abría una doble posibilidad: ser reconocidas como dotadas de gracia o ser acusadas de falsa santidad. Cabe recordar el caso de Juana de Arco, creída cuando sus visiones beneficiaban al reino de Francia y acusada de herejía por los enemigos pro-ingleses. Si las visiones no encajaban con la ortodoxia podían ser reprimidas. Los tribunales inquisitoriales registraron decenas de testimonios de apariciones, sueños o milagros, minuciosamente evaluados en función de su adecuación a la doctrina oficial, y certificados o perseguidos según el contexto en el que se dieron.

Visualmente ya se han detallado algunos ejemplos artísticos y materiales de cómo podían ser transmitidas estas imágenes. A ellas se unía el teatro barroco y las celebraciones callejeras en las que los actos performativos se sucedían y se entremezclaban con artes efímeras. Estas prácticas reforzaban una visión del mundo habitado por fuerzas invisibles arraigadas en la cultura popular.

En conclusión, la creencia en el más allá se materializó de múltiples maneras superando los ensayos teóricos de pensadores. La muerte no sólo era un ritual, un destino final, era un elemento activo de la vida cotidiana del Antiguo Régimen con manifestaciones sensoriales, emociones, narraciones populares y cuerpos atravesados por lo sobrenatural. Su análisis desde la Historia Cultural permite pensar el tiempo, la muerte, la justicia eterna y el vínculo con los ausentes fuera y dentro de los cauces doctrinales.

6. Miedos, demonios y castigos: cultura del terror religioso

El miedo como emoción colectiva ha estado presente a lo largo de la Historia, y más teniendo en cuenta los sucesos dramáticos que han ocurrido. Más allá de guerras, epidemias y violencias el miedo ha sido una tónica, especialmente como mecanismo de control: miedos a la condena eterna, al castigo tras la muerte, a la posesión demoniaca o a la herejía interior formaban un universo emocional profundamente estructurado por la religión. En el cristianismo medieval y moderno el demonio no era una metáfora: era una presencia real, activa, multiforme, capaz de tentar, castigar o desviar al creyente. La pedagogía del miedo ocupaba un lugar central en la predicación, el arte, los textos devocionales y las instituciones disciplinarias. Su función era doble: primero, reforzar el ideal de virtud frente al temor del castigo; segundo, consolidar el orden social y

doctrinal señalando los peligros de la desviación. La religión era, por tanto, una moneda de dos caras: la esperanza de redención y la vigilancia ante la amenaza invisible del mal.

Desde la antropología, el miedo ha sido entendido como una estrategia cultural para reforzar las fronteras entre lo permitido y lo prohibido. El demonio, en este sentido, representa aquello que subvierte, seduce y trastoca las jerarquías establecidas, y, directamente se opone a lo correcto. La figura del demonio, con sus múltiples nombres – diablo, Satanás, Lucifer– es un constructo cuya corporalidad y funciones han variado a lo largo de la historia y según las diferentes culturas. Jean Delumeau, en su dilatada obra sobre el miedo en Occidente, señaló cómo la Iglesia desarrolló una auténtica *pastoral del miedo* en todos los medios comunicativos que utilizó y que sirvieron para moldear las subjetividades: sentimientos de culpa, vergüenza, escrutinio moral, etc.

Desde un punto de vista histórico, las manifestaciones del miedo religioso fueron múltiples. En los reinos ibéricos, los últimos siglos de la Edad Media sirvieron para intensificar los discursos sobre la actividad demoniaca: pactos con el diablo, brujería, posesiones y tentaciones se convirtieron en objetos de preocupación doctrinal y judicial. El demonio intervenía en la vida cotidiana: podía habitar los cuerpos, hablar por la boca del poseído, provocar enfermedades, desatar tormentas o inducir a pensamientos impuros. Muchos de estos comportamientos todavía siguen hoy presentes en las películas de terror. Según la concepción de la época, las mujeres fueron especialmente vulnerables a esta sospecha: su relación con el cuerpo, el deseo y la palabra las convertía en blancos preferentes de la represión demonológica. La figura de la bruja, tal y cómo se construyó entre los siglos XV-XVII, sintetiza esta ambivalencia: sabia vs. peligrosa, popular vs. herética, mundo natural vs. mundo sobrenatural, consejo vs. persecución. La Inquisición española, aunque más contenida que otras instituciones europeas que desarrollaron mayores atropellos contra las mujeres, registró procesos por superstición, pactos con el demonio, maleficios, etc. En 1376 el gerundés Nicolás Aymerich redactó *Directorium Inquisitorum* y ya definió la brujería y cómo descubrir a las brujas. Décadas después ya se documentan en Cataluña varios procesos, algunos promovidos por las autoridades civiles, para la persecución de esta construcción cultural personificada, la mayoría de las veces, sobre las mujeres.

El infierno, lugar temido por los creyentes, se representó en numerosas ocasiones a través de las bestias que lo habitaban. Los historiadores del arte manejan la teoría de que las famosas gárgolas, además de servir como desagües para los muros de iglesias y catedrales, eran el recordatorio de la cantidad de espíritus malignos que poblaban el mundo del más allá y podían acceder al terrenal. Entrar al lugar sagrado suponía encontrar paz a través de la fe. Bestias multiformes pueden encontrarse también en la ya mencionada tabla que representa el infierno en *El Jardín de las Delicias* de El Bosco.

Los cuerpos desempeñaban un papel central en esta cultura del castigo. El cuerpo del pecador era también el cuerpo castigado: a pesar de que el alma no tuviera cuerpo material, en el infierno se sufría corporalmente. Este imaginario reforzaba la pedagogía de la sensibilidad: quemar y herir la carne era una imagen muy poderosa para amedrentar. El cuerpo femenino, considerado erotizado, era propenso al castigo: lujuria, vanidad y rebeldía eran vías para la entrada del demonio. Cabe recordar la tentación primigenia de Eva y la serpiente. También el cuerpo de los “otros” –el hereje, el sodomita– sufrían los latigazos de las llamas por sus tentaciones y desviaciones y, por tanto, su atentado contra la moralidad de la comunidad.

La religión, la Iglesia y la cultura ofrecían, finalmente, todas las herramientas al pecador para que aquel temor no fuera paralizante, para que, en ocasiones, actuara como

catalizador: relatos de exorcismo, visiones de almas salvadas *in extremis* y prácticas de penitencia ofrecían caminos para enfrentar y superar los miedos. Las cofradías, los rosarios, las indulgencias, las peregrinaciones y las imágenes protectoras reforzaban la ortodoxia y daban herramientas para canalizar la angustia y la salvación. La literatura popular, como los pliegos de cordel, mostraba casos ejemplares donde el pecador, advertido por visiones infernales, reconvertía su camino hacia la piedad. El miedo no debía frenar, sino orientar las trayectorias vitales, modelar los comportamientos y fomentar la disciplina interior.

Bibliografía básica

Ariès, Philippe. (v.o. 1975). *Historia de la muerte en Occidente: de la Edad Media hasta nuestros días*. Barcelona: Acantilado.

Ariès, Philippe. (v.o. 1977). *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.

Delumeau, Jean. (1989). *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII): una ciudad sitiada*. Madrid: Taurus.

Hertz, Robert. (1990). *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza.

Le Goff, Jacques. (1989). *El nacimiento del Purgatorio*. Madrid: Taurus.