

Alicia Mayer

“El cielo, el infierno y el purgatorio en los sermones novohispanos”

p. 165-180

*Muerte y vida en el más allá  
España y América, siglos XVI-XVIII*

Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (edición)

México

Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Históricas

2009

434 p.

Ilustraciones y cuadros

(Serie Historia Novohispana 81)

ISBN 978-607-02-0449-4

Formato: PDF

Publicado en línea: 10 de diciembre de 2018

Disponible en:

[http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/503/muerte\\_vida.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/503/muerte_vida.html)



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

D. R. © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



## EL CIELO, EL INFIERNO Y EL PURGATORIO EN LOS SERMONES NOVOHISPANOS

ALICIA MAYER

Instituto de Investigaciones Históricas  
Universidad Nacional Autónoma de México

No es otra cosa el cielo, que un molde laboreado con la hermosa variedad de [las] estrellas.

El cielo, el infierno y el purgatorio componían de forma absoluta el “mapa mental” de la sociedad novohispana durante los tres siglos de vida colonial, si nos atenemos sólo al periodo cronológico en el que México formó parte de la soberanía del imperio español. La vida religiosa durante esa época estuvo determinada por las disposiciones de la Iglesia como institución dominante y en su desarrollo incidieron fuertemente las orientaciones reformadoras, cuyo eco se dejó sentir del siglo XVI al XVIII. No es posible detenerse con detalle en las características de este movimiento depurador, baste decir que el Concilio de Trento (1545-1563) marcó, sin duda, el contexto político y social que rodea el tipo de discurso que analizaremos a continuación. En la nueva espiritualidad católica, los pensadores de la Contrarreforma, o Reforma católica si se prefiere,<sup>1</sup> se basaron en el misticismo medieval tardío. La tradición cristiana —por lo que hace a estos conceptos de cielo, infierno y purgatorio— se remonta a la Edad Media, como puede apreciarse en el trabajo de Jacques Le Goff, para el caso del purgatorio, o el de McDannell y Lang, para el del cielo.<sup>2</sup> Por ser los objetivos primordiales de la Reforma católica postridentina, la clarificación de los dogmas y la depuración de las costumbres son temas comunes en los discursos de

<sup>1</sup> Se emplean aquí ambos términos usados por la historiografía reciente. Por citar sólo algunos ejemplos, véase Geoffrey R. Elton, *Reformation in Europe. 1517-1559*, Londres, Collins, 1963, p. 180-181; Ricardo García Villoslada, “La Contrarreforma, su nombre y su concepto histórico”, en *Saggi storici intorno al papato dei professori della Facoltà di Storia Ecclesiastica*, Roma, 1959. *Miscellanea Historiae Pontificae*, XXX, 1, p. 189-242, en particular, p. 215.

<sup>2</sup> Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus, 1989; Colleen McDannell y Bernhard Lang, *Historia del cielo*, Madrid, Taurus, 1990.

la época colonial. Por otro lado, al imponerse cada vez más el uso de imágenes y alegorías para expresar mensajes de contenido religioso y moral, encontramos también que éstos se yuxtaponen y complementan con aquello que esgrimieron los jerarcas eclesiásticos en Trento, lo que abre un panorama interesante de estudio para la historia cultural y del pensamiento. Cielo, infierno y purgatorio fueron no sólo parte de un discurso particular, sino también imágenes, conceptos, alegorías, “producciones del imaginario” —si seguimos a Fernando R. de la Flor—<sup>3</sup> y temas afines con los objetivos retóricos y las obras eclesiásticas, durante la época colonial. Encontramos un interesante “botón de muestra” de esto en el género de los sermones.

En los sermones aparecen los elementos figurativos con relativa frecuencia, en mayor medida en aquellos que se predicaban con motivo de honras o exequias fúnebres, o en los que tenían por tema a la virgen María. En cuanto a los primeros, la razón es que el orador prometía las gracias del cielo a quienes tomaran como modelo de vida la de algún religioso ilustre o la de un laico caritativo y ejemplar, con lo que se cumplía la finalidad de reforzar la depuración de las costumbres. Los predicadores pintaban un horroroso panorama de condena y perdición si la persona no guardaba una vida de acuerdo con los patrones de conducta religiosa establecidos por la Iglesia.

En cuanto a la abundancia de los conceptos del cielo, purgatorio e infierno en los sermones dedicados a la Madre de Dios, puede decirse que ella cumplía en el imaginario de la época varias funciones: era símbolo de pureza, de maternidad, de feminidad y de perfección, pero sobre todo era la natural intercesora (*advocata nostra*) entre los hombres y Dios.

Por último, los temas de cielo, infierno y purgatorio aparecen en sermones panegíricos sobre santos o venerables, cuando el predicador aprovechaba la ocasión que le brindaban algunas de las festividades para presentar argumentaciones teológicas, que no siempre eran disertaciones de fácil digestión interpretativa. Así se lograba el afianzamiento de los dogmas.

Antes de dar paso al análisis de los sermones novohispanos, conviene preguntarse por qué aparecen en las oraciones sacras estas imágenes. El sermón fue un fruto sofisticado de la visión barroca del mundo. Se convirtió en el principal recurso retórico de la época colonial, pues hacía la función de un medio masivo de comunicación ante un público que llenaba las iglesias.<sup>4</sup> El predicador comunicaba noticias,

<sup>3</sup> Fernando R. de la Flor, *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Madrid, Cátedra, 2002, p. 24.

<sup>4</sup> Para un estudio muy completo de sermones en México, véase Carlos Herrejón Peredo, *Del sermón al discurso cívico. México 1760-1834*, México, El Colegio de Michoacán/El Colegio

pero sobre todo ideas. Transmitía mensajes, pero éstos eran previamente codificados conforme a los parámetros dictados por la Iglesia, de tal suerte que cumplían un objetivo pedagógico, catequético y como medio informativo. Ya se ha hecho referencia al efecto psicológico que los sermones causaban en la mentalidad novohispana.<sup>5</sup> Francisco de la Maza advirtió que:

Olvidamos lo que fue un sermón en los pasados siglos. La autoridad del predicador, reconocida de antemano, era indiscutida. El público, siempre numeroso, bebía los conceptos y pensamientos del orador sagrado y se nutría con ellos; los aceptaba, los comentaba, y no se le ocurría contradecirlos. Era la verdad misma la que brotaba de los labios del predicador, a quien las autoridades eclesiásticas y civiles aplaudían y premiaban después costeando o permitiendo la publicación del sermón.<sup>6</sup>

Pues bien, desde el púlpito, el orador confiaba en la fuerza de las palabras. Posteriormente elaboraba el ejemplar que iría a las prensas, generalmente auspiciado por una cofradía, una orden o una corporación. Tanto de forma verbal como escrita, se recurría a la fuerza del lenguaje, pues también los autores se apoyaban en el recurso de hablar de imágenes y crear todo un universo simbólico e interpretativo. Hubo una amplia bibliografía que los predicadores tuvieron a la mano y de la que se valieron con frecuencia. Cabe mencionar algunas de éstas. Un libro de 1609 de Francisco Escrivá, *Discurso sobre los cuatro novísimos: muerte, juicio, infierno y gloria*,<sup>7</sup> se encontraba entre los citados. Los más tempranos sobre estos temas venían de España, como el de Martín de Roa, *Estado de los bienaventurados en el cielo. De los niños en el limbo. De los condenados en el infierno, y de todo este Universo después de la resurrección y juicio universal*.<sup>8</sup> Pero quizá la referencia más autorizada era el padre José Boneta (1638-1714) con sus obras *Gritos de el infierno para despertar al mundo* y *Gritos del purgatorio y medios para acallarlos*.<sup>9</sup> Estaba

de México, 2003. Para el caso de la retórica del púlpito en España, de obvias repercusiones en la Colonia, véase Félix Herrero Salgado, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*, 3 v., Madrid, Fundación Universitaria Española, 1998.

<sup>5</sup> Véase Perla Chinchilla Pawling, *De la Compositio loci a la República de las Letras. Predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*, México, Universidad Iberoamericana, 2004. También María Dolores Bravo Arriaga, *La excepción y la regla*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 50.

<sup>6</sup> Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 119-120.

<sup>7</sup> Valencia, por Pedro Patricio Mey, 1609.

<sup>8</sup> Sevilla, impreso por Francisco de Lyra, 1624.

<sup>9</sup> La primera, publicada en Madrid, por la viuda de Juan García, 1718. La segunda, en Sevilla, por Lucas Martín de Hermosilla, 1718.

también la obra del ilustre predicador y teólogo jesuita, oriundo de México, Antonio Núñez de Miranda, *Sumarias meditaciones de los que perecen mas principales y eficaces motivos a la devoción y socorro de las benditas almas del purgatorio*,<sup>10</sup> y el libro del presbítero Francisco Javier Albirena, *Exhortación a la piedad con las almas del purgatorio y novena para solicitar su alivio*.<sup>11</sup>

Sin duda, el “más allá” era un tema de interés para toda la sociedad. Ganar la salvación era la mayor preocupación y el objetivo de vida de las personas, en una época dominada por la incertidumbre y la inseguridad.<sup>12</sup> En un sermón de 1682 se lee: “Este camino de penar en la tierra, para compelerse a entrar en el Cielo es tan real, que más se salvan [las personas] por trabajos, que por delicias”.<sup>13</sup> Para un planteamiento coherente de la temática del cielo, el purgatorio y el infierno en los sermones en Nueva España, bien podemos concentrarnos para el presente estudio en la explicación de tres aspectos:

1. El *topos* o la ubicación de estos tres espacios en el mapa mental de los predicadores (“la geografía del más allá”),<sup>14</sup>
2. su importancia dentro de los valores de la Iglesia contrarreformista y
3. la relación de estos espacios del imaginario con la virgen María.

### *El “topos” o la ubicación de los tres espacios*

Las referencias al cielo son más abundantes, tanto en extensión como en contenido interpretativo, en relación con las del infierno y del purgatorio. Lo vio atinadamente Fernando R. de la Flor al estudiar los cuadros de género sagrado españoles donde el “cielo acaba minimizando y reduciendo toda la organización figurativa de una tierra que se muestra a su vez oprimida y oscurecida, bajo el peso de la evidencia de lo supralunar y celeste”.<sup>15</sup> Así lo muestra, por lo menos, uno de los

<sup>10</sup> México, por la viuda de Bernardo Calderón, 1726.

<sup>11</sup> México, en la imprenta de los herederos del licenciado don Joseph de Jáuregui, 1784.

<sup>12</sup> A pesar del crecimiento de la población en Nueva España, había altos índices de mortandad, en comparación con tasas demográficas actuales. Véase el apartado “La población”, p. 386-394 en el capítulo “El siglo de la integración”, por Andrés Lira y Luis Muro, en *Historia general de México*, 3a. ed., México, El Colegio de México, 1981, v. I.

<sup>13</sup> Ignacio de Torres, *Sermón de santa Rita de Cassia...*, México, por Juan de Ribera, 1682, f. 1.

<sup>14</sup> Véase Gisela von Wobeser, *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España, 1600-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2005, p. 97-98.

<sup>15</sup> Fernando R. de la Flor, *Barroco...*, *op. cit.*, p. 26-27.

sermones estudiados, cuando su autor dice “el seno de Abraham y el Paraíso son lugares de delicias, y de descanso; el mundo, teatro de dolores y palestra de trabajos”.<sup>16</sup>

En el siglo XIV, el papa Benedicto XII promulgó el documento dogmático más extenso sobre el cielo. En él se define que el alma de los fallecidos en estado de gracia, después de su muerte y antes de la resurrección universal, “estuvieron, están y estarán en el reino de los cielos con Cristo”. Es interesante hacer notar que con la Reforma luterana y protestante del siglo XVI no hubo motivo alguno de polémica en torno a las creencias tradicionales sobre el cielo,<sup>17</sup> no así, en cambio, sobre el purgatorio. El Concilio de Trento emitió un decreto específico sobre éste en su sesión XXV. Si bien se trataba de un artículo de fe, quedó bien asentada su existencia y que allí las almas recibían alivio con los sufrimientos de los fieles. Es interesante advertir, sin embargo, que la disposición señalaba también lo siguiente: “Exclúyanse empero de los sermones predicados en lengua vulgar a la ruda plebe, las cuestiones muy difíciles y sutiles que nada conducen a la edificación, con las que rara vez se aumenta la piedad”.<sup>18</sup>

En la época colonial resultó sumamente difícil para los predicadores diferenciar entre cielo empíreo y paraíso. A veces los ubican como lugares y otras como estados o situación de las almas en el más allá. Algunos autores de sermones sí hacen la distinción entre paraíso y cielo. Parece que el primero podía tener o había tenido una ubicación terrenal. El segundo era el empíreo, asiento de los bienaventurados.<sup>19</sup> En san Lucas hay una alusión a un paraíso como lugar al que llega inmediatamente el hombre justo. Para santo Tomás, el cielo era el lugar del cielo empíreo, situado en la zona más alta del universo. La *Suma teológica* se preguntaba por su naturaleza, pero concluía que lo esencial era la visión y goce de Dios, por parte del alma. Ambos autores cristianos fueron autoridades en las que frecuentemente abrevaron los predicadores. Estos últimos concluyeron que el cielo era el reino de Dios, sede de la salvación definitiva. En los sermones hay siempre la creencia en la manifestación del reino de Dios, al final de los tiempos, y la parusía, o venida gloriosa del Señor.

<sup>16</sup> Ignacio de Torres, *Sermón de santa Rita de Cassia...*, op. cit., f. 1.

<sup>17</sup> No se puede pasar por alto la opinión esgrimida por un predicador del siglo XVIII, en cuanto a contraponer cielo e infierno de esta manera: “Lutero trajo el infierno a la tierra, por el contrario, Ignacio [de Loyola] trajo a la tierra el cielo”. Domingo Pantaleón Álvarez Abreu, *El cielo venido a nuestras manos por las de Ignacio y su Compañía...*, México, por la viuda de Joseph Bernardo de Hogal, 1751, f. 21-22.

<sup>18</sup> Sesión XXV, Decreto sobre el Purgatorio, *Concilio de Trento*, Barcelona, Imprenta y Librería de Antonio Sierra, 1848.

<sup>19</sup> Marcos Xaramillo de Vocanegra, *Sermón en la anual solemne fiesta de la Concepción de María...*, México, por Francisco Rodríguez Lupercio, 1713, f. 7.

En estas obras retóricas, el concepto de cielo está, pues, ligado al de resurrección y al de vida eterna. Era simplemente el lugar donde iba el fiel fallecido. La disposición salvífica de Dios garantizaba la inmortalidad de las almas buenas, en un plano de felicidad eterna.

En los sermones aparece también la idea de que el cielo estaba resguardado por puertas, de las cuales llevaba san Pedro las llaves, como el guardián o penitenciario de este espacio.<sup>20</sup>

Asimismo, en las oraciones sacras puede verse la diferencia entre el cielo que se mira y el cielo al que se aspira. El primero se distingue porque allí se movían los astros, se ubicaba el sol, las estrellas, la luna y en general los cuerpos celestes, y sobre todo, era susceptible de observación y de estudio (por ejemplo, el cometa que estudió Sigüenza y Góngora en 1680). Hacia la segunda mitad del siglo XVI, la astronomía heliocentrista —que sostenía que el sol era el centro del universo y que la tierra giraba a su alrededor— era bien conocida.<sup>21</sup> El otro cielo era más trascendente, pues se trataba del lugar de la gloria que “con[tiene] los misterios de nuestra redención”, como apuntaba un predicador en 1755.<sup>22</sup> En este modo de concebir el más allá, el concepto de cielo tenía un carácter marcadamente teocentrista.<sup>23</sup>

Es común ver en los discursos de autores criollos la semejanza entre la ciudad de México y el cielo y es muy frecuente la alusión de los conventos como paraísos o cielos. Pero esto cae en el lado del cielo-paraíso como *topos* y no del cielo-empíreo. Este último era la sede donde Dios padre y Cristo, su hijo unigénito resucitado, tenían su sede. Ya se ha dicho que para los oradores del púlpito era el premio de los bienaventurados, según podían extraer del libro de Job (5, 26) y era entonces el sitio donde definitiva y eternamente se alcanzaba la felicidad. Algunos predicadores pensaban que el alma de los humanos iba al cielo, no así el cuerpo que era lo corrupto, impuro e inmanente; otros tenían concepciones del cielo de los resucitados, con cuerpo y espíritu.

Los clérigos señalaban también quiénes habitaban el cielo. Dios allí residía y desde este lugar lo disponía todo. Un orador aseguraba que Cristo sostenía una escalera con las manos, mientras que su madre, la Virgen, sujetaba otra con el rosario. Estaban también los ángeles que

<sup>20</sup> Juan Joseph González Batres, *El penitenciario y el magistral de la Iglesia... panegírico de los apóstoles San Pedro y San Pablo...*, Guatemala, por Sebastián de Arévalo, 1758.

<sup>21</sup> Véase José Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 1973, p. 142-157.

<sup>22</sup> Juan de Villa Sánchez, *Sermón de nuestro glorioso padre santo Domingo*, México, Imprenta Nueva de la Biblioteca Mexicana, 1755, f. 34.

<sup>23</sup> Véase “El teocentrismo de la Reforma y la Contrarreforma”, en Colleen McDannell y Bernhard Lang, *Historia del cielo*, *op. cit.*, p. 210.

guardaban la entrada al paraíso celestial, a quienes los predicadores novohispanos distinguían claramente en jerarquías y órdenes. Hablan de los serafines (de seis alas), los querubines (de cuatro alas), los arcángeles con sus espadas flameantes, así como los coros celestiales y luego todos los bienaventurados. Algunos incluso llegaron a señalar las cualidades de pureza, bondad y dulzura de estos espíritus celestes. Esta angelología de la retórica es interesante, pero mucho tiene de especulación. Los autores no hablan propiamente de la naturaleza de los ángeles y sólo se les menciona como seres que pertenecen al mundo superior, como criaturas de Dios.

En cuanto al infierno, se señala en los sermones que éste era un lugar destinado por Dios para eterno castigo de los malos y que se situaba en el centro de la tierra. Se tomaban ejemplos de la Biblia, donde se decía que el infierno era la tierra de la que no había regreso posible, un lugar olvidado de Dios. Cielo e infierno eran el alfa y el omega de una realidad. Incluso Pedro Pablo Rubens había plasmado claramente en algunas de sus pinturas el camino ascendente de los elegidos y el descenso precipitado de los réprobos o condenados. Mientras que el cielo ocupaba el espacio superior del cosmos en el imaginario, es decir, el firmamento, el infierno era el sitio debajo de la tierra, el lugar subterráneo como lo expresaba también el libro de Job (26, 5). En él había silencio, sólo interrumpido por lamentos, oscuridad y olvido, como señalaban los salmos bíblicos. Los sermones insisten que allí se llevaba a cabo el castigo de las almas impías y, por tanto, el tormento y castigo de los condenados que lo habitaban, según el modelo de la *Divina comedia* de Dante Alighieri (canto VII). Un sermón panegírico-moral de 1696 describía así el infierno:

Llamas que jamás se consumen [...] tinieblas que jamás se acaban en aquellas cadenas que siempre crujen, en aquella ardiente sed que no tendrá, mientras Dios fuere Dios, una gota de agua de refrigerio [...] vista horrorosa de los demonios, en aquel devorarse las carnes a trozo, con sangrienta carnicería, en aquellos infructuosos gemidos, pasmos, rabias y blasfemias.<sup>24</sup>

Asimismo, la “meditación del infierno” —como observa Perla Chinchilla— fue una “composición de lugar” muy importante para san Ignacio de Loyola en los *Ejercicios espirituales*,<sup>25</sup> obra cumbre de la pie-

<sup>24</sup> Joseph de Castro, *Sermón panegírico-moral...*, México, por doña María de Benavides, viuda de Juan de Ribera, 1696, f. 5.

<sup>25</sup> Véase Perla Chinchilla Pawling, *De la Compositio loci a la República de las Letras...*, op. cit., p. 142-145.

dad barroca, y por ello quizá se puede explicar su presencia en sermones, sobre todo de factura jesuítica. Para el fundador de la Compañía de Jesús, “la meditación del infierno es muy eficaz para que evitemos el pecado y perseveremos en el bien obrar”.<sup>26</sup> Para san Ignacio, el infierno era “separación de Dios”, un lugar donde privaba la infelicidad, la desgracia y el eterno sufrimiento,<sup>27</sup> pensamiento que siguieron también los hijos de Loyola y miembros de otras órdenes, en Nueva España. A continuación, un fragmento admonitorio contenido en un sermón de 1696:

Ves aquí, que te coge la muerte en este estado [de pecado] en que hoy te hallas; tan cargado de culpas, que ya no sientes su peso; tan pagado de esta vida, que nunca has pensado en otra cosa que en los negocios y gustos de la tierra; tan olvidado de la muerte y de la eternidad, como si para ti no la hubiera; tan entregado a la lascivia, como si los deleites de la carne fueran tu bienaventuranza; tan insensible para todo lo bueno como si fueras un tronco; tan hecho a la malicia y al pecado, como si sólo para eso se te hubiera dado la vida. En este estado te hallas, cuando sin esperarlo tú, oyes la voz de Dios que te llama, ya ves el tribunal espantoso de Justicia. El Cielo muy lejos de ti [...] la boca del infierno abierta en tu presencia y los demonios, que te esperan como inexorables Ministros de la crueldad, gritándote por todas partes tus horrosas culpas.<sup>28</sup>

Ésta era, más o menos, la tónica del discurso contrarreformista. Los predicadores formaban una conciencia entre sus oyentes e imponían, sin duda, miedo para poder controlar mejor las pasiones y las conductas.

Es fácil perderse en los entrampados del discurso barroco, cuya simbología venía de la Edad Media. En ocasiones coloca al purgatorio en el mismo nivel que el infierno. También produce confusión cuando los autores de sermones dicen que el demonio habitaba en el periodo indígena de México anterior a la conquista y que la evangelización había hecho de esta parte del mundo un “remedo del cielo”, lo cual indica que también hay un empleo indistinto de conceptos como “lugar” y “estado”. En el imaginario de los siglos XVII y XVIII quienes estaban en el infierno se encontraban fuera de la Alianza, con base en la Biblia (Salmo 6, 6), y merecían por ello el tormento eterno y la aniquilación definitiva. El Nuevo Testamento hablaba de réprobos (Mateo 3, 12, y Lucas 3, 17), pero los autores contrarreformistas tenían sumo

<sup>26</sup> Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, México, Librería Parroquial de Clavería, 1990, p. 51.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>28</sup> Joseph de Castro, *Sermón panegírico-moral...*, *op. cit.*, f. 9.

cuidado al tratar sobre estos conceptos, ya que fueron esgrimidos comúnmente por la exégesis protestante, particularmente la calvinista. El infierno era para los predicadores novohispanos, en suma, una combinación de lugar de tinieblas, de llanto, de fuego inextinguible y de suplicio eterno.

La idea del purgatorio surgió del cuestionamiento sobre el estado de las almas después de la muerte y antes del juicio final. La mejor geografía del purgatorio, desde España, la proporcionó fray Jerónimo Muñoz. Más que un proceso purificativo, el purgatorio era considerado “la tercera región” después del cielo y del infierno. Era un lugar de expiación de los pecados veniales, “donde están las almas purificándose con incendios, esperando su rescate por la satisfacción justa de su deuda”.<sup>29</sup> Este autor advertía que los padres, deudos y amigos de los mortales que estaban en el purgatorio pedían compasión de los vivos. “En los calabozos del Purgatorio [decía] padecían todos entre duras prisiones y tremendos suplicios, careciendo de la presencia, cariños y gozos y recreos de Dios su padre.” Tiempo después, en 1707, también Francisco de Fuentes y Carrión describiría el purgatorio como una cárcel terrible.<sup>30</sup> Luego el predicador Carlos Bermúdez de Castro decía con razón que “no faltan doctores que juzguen son más severas, atroces y terribles las penas del purgatorio que las del infierno”.<sup>31</sup>

El ya citado Jerónimo Muñoz recomendaba que se rezara de continuo el Ave María para poner fin a esta “fuente de llanto, manantial de dolor”.<sup>32</sup> Este fraile creyó localizar el purgatorio y lo definió como “un lugar determinado en el centro tenebroso de la tierra, junto al seno del infierno”.<sup>33</sup> No obstante, también aseguró que muchos pecadores llevaban dentro de sí su propio purgatorio, pues eran constantemente atormentados por sus faltas, “como se han aparecido a los vivos en espantosas visiones”.<sup>34</sup> En suma, era necesario dar espacio al purgatorio en los sermones ya que se trataba de esa otra Iglesia, la “purgante”, donde el alma penante pedía perdón y “pagaba” por las culpas, antes de aspirar al cielo.<sup>35</sup>

<sup>29</sup> Jerónimo Muñoz, *Comercio sagrado que con preciosos intereses ponderó en la anual conmemoración y honras solemnes que por las almas del purgatorio celebra ostentadamente su devoto cabil-do...*, Zaragoza, Imprenta de Miguel de Luna, 1654, f. 3-4.

<sup>30</sup> Francisco de Fuentes y Carrión, *Sermón de la Assumpcion de Nuestra Señora*, México, Imprenta de Francisco Ribera, 1707, f. 4v.

<sup>31</sup> Carlos Bermúdez de Castro, *Motivo heroico que eleva la utilissima devocion a las benditas almas del purgatorio*, México, por los Herederos de la viuda de Miguel de Ribera, s/f.

<sup>32</sup> Jerónimo Muñoz, *Comercio sagrado que con preciosos intereses ponderó...*, op. cit., f. 7.

<sup>33</sup> *Ibidem*, f. 8.

<sup>34</sup> *Loc. cit.*

<sup>35</sup> En la visión católica del barroco, estaba la Iglesia militante, la purgante y la triunfante.

Sobre el infierno, hay menos referencias en los sermones hasta ahora consultados. Jerónimo Muñoz decía lo siguiente en 1654: “Contemplan cómo el Padre amoroso entrega sus queridos predestinados hijos a las atrocísimas llamas, donde padecen increíbles tormentos”. Se pensaba precisamente que “el dolor imperfecto o atrición, es de haber ofendido a Dios porque te puede echar al infierno, y privarte de su gloria”.

*Valores que reflejan cielo, infierno y purgatorio en la Iglesia de la Contrarreforma*

Decía el predicador Ignacio de Torres que el paraíso era un lugar de reposo y delicias, mientras el mundo era teatro de dolores y palestra de trabajos. El mensaje transmitido, de manera reiterativa, era padecer en vida para finalmente encontrar el lugar de descanso. La concepción católica del mundo prevalece: la vida terrenal era “un valle de lágrimas”, un penar y sufrir en espera de algo mejor después de la muerte. El cielo, en cambio, era “la permanencia precisa”.<sup>36</sup> Así, “no es la muerte desgracia sino tránsito para la dicha”, afirmaba Ignacio Espinosa de los Monteros, en 1756. La consideración de la eterna felicidad en el cielo, decía él, templaba la pérdida y el dolor de perder a un ser cercano o querido.<sup>37</sup>

También los sermones reflejan la idea contrarreformista de la Iglesia militante. Uno de ellos, pronunciado en España, publicado en 1654, y que llegó a las bibliotecas novohispanas reconocía esto: “Fácil es de arrancar mi tabernáculo. Voy marchando con las armas en las manos a la conquista del cielo. Estoy como soldado acuartelado en campaña”.<sup>38</sup> Los oradores insistían a los oyentes (y después a sus presuntos lectores) que si se ganaba sobre los enemigos, se ganaba el cielo, es decir, según la concepción de los eclesiásticos, esto era pasar de la iglesia militante (en el plano terrenal) a la triunfante (en el cielo), que era la victoria final de todo buen católico. Los enemigos a los que se referían los clérigos eran los vicios, los placeres mundanos y las riquezas. Un predicador advertía que se debía “ser pobre en la vida” para llegar a ser “rico en el cielo”. Otro más apelaba a la buena conducta, es decir, promovía la necesaria reforma de las costumbres, al señalar que “la virginidad es

<sup>36</sup> Miguel de Aroche, *Sermón del patrocinio de María santísima nuestra señora*, México, por la viuda de Miguel de Ribera, s/f, f. 3-4.

<sup>37</sup> Ignacio Espinosa de los Monteros, *Oración continua fúnebre... a fray Joseph Alfonso Mayoral...*, México, por los herederos de la viuda de Joseph Bernardo de Hogal, 1756, f. 33.

<sup>38</sup> Francisco Xarque, *Obelisco de piedad...*, Zaragoza, Imprenta de Miguel de Luna, 1654, f. 29.

una cosa tan del cielo". Un tercero clamaba sobre "las agonías terribles por los tormentos del infierno" en contraposición con "las delicias de la gloria". En 1673, el propio arzobispo Payo Enríquez de Rivera, entonces también virrey de Nueva España, recomendaba:

Huir a las vanidades temporales del cuerpo; atesorar en los cielos obras heroicas; vivir entre las grandezas del mundo sin corazón; tener en las manos de Dios los tesoros de la virtud. Ajustadas de parte de los hombres estas condiciones, cumple de su parte Dios la palabra de dar el reino [de los cielos].<sup>39</sup>

Esta cita es muy reveladora del concepto de salvación dentro de la Iglesia católica del siglo XVII. Las promesas divinas estaban ligadas a obrar con rectitud. La persona tenía que hacer méritos para ser digna del cielo, es decir, la institución eclesiástica promovía las buenas obras como vehículos eficaces de salvación. La esperanza en el más allá radicaba en esto, y por ello era de vital importancia. También se hacía referencia a san Pablo cuando "hablaba literalmente del reino de los cielos prometido a los justos".<sup>40</sup> La Iglesia insistía en que las obras eran muy importantes para ganar la salvación, en contraposición con la doctrina luterana que prevalecía en ciertos estados de Europa y contraria a estos conceptos, pues defendía la sola fe para buscar la vida eterna. Veamos un ejemplo que aporta un sermón de Francisco Javier Carranza, pronunciado en 1721:

Es semejante [dice Cristo] el reino de los Cielos a un Padre de familia, que salió muy de madrugada a conducir operarios a su viña; de los cuales unos vinieron, otros al medio día, otros al ponerse el sol. Llegó la hora de pagarles el jornal, y la misma paga que a los primeros les dio a los segundos y a los terceros [...]. Así ha de suceder con mi Iglesia en los últimos tiempos, que los primeros serán los últimos y los últimos serán los primeros [...]. Estos llamados a trabajar en ella a cultivarla son los cristianos: el tiempo de la paga es el día del juicio, son los últimos tiempos de la Iglesia, cuando a cada uno se le ha de dar conforme a sus obras.<sup>41</sup>

En la Nueva España hubo grandes fortunas, enorme acumulación de capital, pero las arengas desde el púlpito exhortaron a los persona-

<sup>39</sup> Payo Enríquez de Rivera, *Sermón en la solemne fiesta que la imperial corte de México celebró a la beatificación de san Fernando III, rey de Castilla y León*, México, por la viuda de Bernardo Calderón, 1673, f. 2v.

<sup>40</sup> *Ibidem*, f. 6v.

<sup>41</sup> Francisco Javier Carranza, *La transmigración de la Iglesia a Guadalupe*, México, Colegio de San Ildefonso, 1749, f. 7-8.

jes pudientes a realizar obras pías, a dar limosnas y hacer otras contribuciones sociales para ganarse el cielo, pues “el campo donde está escondido el tesoro de los cielos se compra despreciando los bienes de la tierra”.<sup>42</sup>

Asimismo, en la oratoria sagrada se revelan las posturas sobre el libre albedrío. Eran los hombres quienes debían tomar caminos que los condujeran al bien, renunciando voluntariamente al mal. Dios respondía finalmente a estos perseverantes. Es decir, era la voluntad de los hombres la que los movía y no sólo la gracia de Dios operaba en ellos eficazmente. La polémica en el mundo católico descansaba en descubrir los límites de la gracia divina y el principio de la libertad humana.<sup>43</sup>

En 1756 el predicador fray Ignacio Espinosa de los Monteros hablaba en su sermón sobre la predestinación y la gracia, temas teológicos espinosos que habían ocasionado agudas polémicas tanto en Europa como en Nueva España. Basta recordar el debate entre dominicos y jesuitas que dominó todo el siglo XVII. Tocar el tema de la predestinación era peligroso por conllevar a sospechas de calvinismo y de jansenismo. Sin embargo, a veces parecía inevitable cuando se estudiaban estos espacios no hablar de la relación con los conceptos teológicos, como los anteriormente mencionados. ¿Quiénes iban al cielo, o al purgatorio, o al infierno? ¿Quiénes y por qué se salvaban? Autoridades como Novarino, san Pedro Damiano y sobre todo las Sagradas Escrituras ofrecían material de estudio para tratar de descifrar los misterios que encerraba la sepultura. Así lo muestra este ejemplo de 1651:

Se ofrece como prueba la parábola de Cristo Señor Nuestro al capítulo 13 de San Mateo. Él dice [que] el reino de los cielos [es] como un tesoro escondido en un campo, que el hombre que lo halla, va, y con sumo gusto vende cuanto tiene, para comprar con gusto el campo, en que está oculto el tesoro.<sup>44</sup>

El pecado, naturalmente, estaba ligado íntimamente a la noción del infierno. Fray Juan de Santa María en su sermón de significativo título “Dichoso fin a la vida humana y feliz tránsito a la eterna del gran monarca Felipe IV rey de las Españas” hablaba de que Dios se sentía ofen-

<sup>42</sup> Uno de los hombres más ricos de la Colonia fue Alonso de Villaseca, según lo registran varias fuentes, pero particularmente el cronista Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, prólogo de Juan Miralles Ostos, México, Porrúa, 1985, p. XII. En cuanto al sermón, se trata de Antonio de Saldaña y Ortega, *Oración fúnebre en las exequias del Dr. Pedro de Otalora Carvajal...*, Puebla, por Diego Fernández, 1691, f. 29.

<sup>43</sup> Para este tema, véase Ramón Kuri Camacho, *La Compañía de Jesús. Imágenes e ideas*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Plaza y Valdés, 2000, p. 32 y s.

<sup>44</sup> *Ibidem*, f. 23-24.

dido por el pecado y que la persona ponía en terrible riesgo su alma de ir al infierno.<sup>45</sup>

### *María, escalera del cielo*

Mencioné anteriormente que la virgen María jugaba un papel muy importante en los sermones como custodia de ciertos símbolos. Muchos predicadores presentan la visión beatífica en términos marianos, como ocurría en la misma época en la Europa católica. La prominente posición de María en el cielo estaba representada por una larga tradición dentro del pensamiento católico y fue reforzada por los jesuitas durante la época de la Contrarreforma.<sup>46</sup> En las colonias hispanas basta ver un solo título que nos da la pauta de su importancia y de la íntima conexión a la que nos hemos referido: “María santísima exaltada en la América por el cielo, la tierra y el infierno”, cuyo autor fue fray Antonio López Murto.<sup>47</sup>

En un sermón de 1690 se le llama a la madre de Dios “escalera del cielo”.<sup>48</sup> No en balde aparece también esto como tema iconográfico (figura 17). La Virgen, después de todo, era un ser celestial por derecho propio: madre de piedad, reina del cielo, representaba la divinidad misma. Muchas más referencias al cielo aparecen en los sermones sobre la virgen del Rosario, patrona de los dominicos, y como lo explica el propio predicador Diego de Victoria y Salazar en su sermón de 1690: “donde está el Rosario de María y su capilla fabricada está y ha estado siempre la puerta del cielo abierta”.<sup>49</sup> Parece que esta advocación destacaba la autoridad de la Iglesia. El rosario era considerado vehículo de la conversión de los pecadores, alegoría del mesianismo católico de la monarquía, así como símbolo de España imperial.<sup>50</sup>

Los oradores recuerdan frecuentemente que María ascendió a los cielos, algunos agregan que a su paso hacia la gloria liberó varias almas

<sup>45</sup> S/1, s/f, f. 4.

<sup>46</sup> Un autor jesuita que hizo varios tratados sobre la Virgen fue el famoso evangelizador de Alemania, Pedro Canisio, muy citado en los sermones novohispanos. Véase Colleen McDannell y Bernhard Lang, *Historia del cielo, op. cit.*, p. 217.

<sup>47</sup> Antonio López Murto, *María Santísima Exaltada en la América por el Cielo, la Tierra y el Infierno*, México, por Don Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1791.

<sup>48</sup> Diego de Victoria Salazar, *Sermón que predicó...*, Puebla, por Diego Fernández de León, 1690.

<sup>49</sup> *Idem*.

<sup>50</sup> Iván Martínez, Martha Reta y Lenice Rivera, “Atlas mariano”, en *Zodiaco mariano. 250 años de la declaración pontificia de María de Guadalupe como patrona de México*, México, Museo de la Basílica de Guadalupe/Museo Soumaya, 2004, p. 149-150.



17. Anónimo, *Imagen de la virgen de Guadalupe coronada por la Santísima Trinidad, guarnecida por san Juan Evangelista y el sueño de Jacob*, Museo Franz Mayer, ciudad de México

del purgatorio “y las llevó en su compañía al descanso de la gloria”.<sup>51</sup> Ella aseguraba la libertad de estas almas afligidas, ya que por su gracias tendrían “fin las penas”. Asimismo, su imagen, particularmente en el caso de un sermón sobre la virgen de Guadalupe, “devoró a las serpientes malignas del infierno, que infestaron con su fatal veneno por dilatados siglos tantas naciones y provincias remotas”, para hacer luego clara

<sup>51</sup> Jerónimo Muñoz, *Comercio sagrado que con preciosos intereses ponderó...*, op. cit., f. 3-4.

alusión al “ídolo” de Teotonantzin, la diosa madre de los mexicas, “vendido” (tal vez deberíamos decir “sustituido”) por la imagen de la virgen del Tepeyac. El demonio se manifestaba por medio de “ídolos infames”, “abominables adoratorios”, oráculos y sacrificios.<sup>52</sup>

No es posible deslindar a la virgen de Guadalupe de su carácter apocalíptico, ya que se trata de una Inmaculada Concepción. El libro del Apocalipsis trata de la resurrección de los muertos, por lo tanto, tiene una concepción escatológica. La Virgen apareció en el cielo, según san Juan Evangelista, revestida de sol, con la luna bajo los pies y una corona de estrellas sobre la cabeza y venía a destruir con sus plantas al dragón maligno.<sup>53</sup>

Un orador del púlpito decía, en 1654, que María, reina soberana, dominaba también en el purgatorio. Según fray Jerónimo Muñoz, Dios había dado a María la misericordia para perdonar a estas almas que pagaban “mercedamente” por sus pecados.

### Conclusiones

“Lo universal en la vida humana es la muerte”, dijo a principios del siglo XVII el franciscano fray Juan de Torquemada.<sup>54</sup> Vida y muerte fueron dos aspectos que rigieron el pensamiento de la sociedad colonial. Estaban ligados necesariamente a la idea de salvación o condena. Así, lo terrenal y lo ultraterrenal formaron la estructura de la realidad propia del mundo. En este trabajo se ha hecho referencia a lo segundo, dividido a su vez en tres espacios: cielo, infierno y purgatorio, en la medida en que aparecen estos temas en los discursos sagrados de los siglos XVII y XVIII.

En el mundo colonial hispanoamericano, el estado clerical parecía ser el que tenía la voz cantante sobre cómo dar respuesta a los misterios de ultratumba. Teólogos, frailes, órdenes seculares, de lleno toda la jerarquía eclesiástica, transmitían en los sermones una percepción de los conceptos de cielo, infierno y purgatorio, es decir, la idea que en el imaginario popular y en el de la elite circuló por espacio de tres siglos. Empero, también los propios predicadores contribuyeron a formar una “cultura del más allá”, como productores de lo simbólico y como audaces creadores de alegorías, con los conceptos esgrimidos en sus oraciones desde el púlpito.

<sup>52</sup> Antonio López Murto, *María Santísima Exaltada...*, f. 19-20.

<sup>53</sup> Véase Jaime Cuadriello, “Una alegoría de Míguel Cabrera”, en *Zodiaco mariano...*, op. cit., p. 71 y 108.

<sup>54</sup> Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, lib. I, cap. II, XLVII, p. 101.

Los mencionados conceptos, presentes en la retórica propagandística de la Contrarreforma, interesada en un amplio programa de confesionalización,<sup>55</sup> responden a una realidad cognitiva impuesta por los cánones católicos desde la Edad Media, reforzados por la dogmática tridentina, desde donde opera la organización teológica del universo, pero en el espacio social, además, se convirtieron en verdadera representación del mundo en la era barroca. La creencia en este cosmos tripartito significaba mucho para la construcción de la identidad novohispana. Se trataba de reafirmar con estas creencias el modo de pensar católico. Los criollos fijaban en ello las características de su cultura y la importancia de sus valores propios.

Desafortunadamente no podemos aquí, por razones de espacio, hacer un paralelismo entre imágenes y textos. El análisis de sermones que explican estas creencias en la época colonial debe necesariamente acompañarse del estudio de la contraparte iconográfica para hacerlos más comprensibles y viceversa. El sermón, con su exégesis teológica, ayuda a comprender paradigmas simbólicos en las obras de carácter religioso. Por ahora ha bastado hacer un somero resumen de lo que la cultura oral ha aportado a los conceptos aludidos de cielo, infierno y purgatorio, pero merece la pena seguir indagando en la retórica sacra en busca de respuestas para la explicación del imaginario en la época colonial.

<sup>55</sup> Aún no sabemos si podemos aplicar este concepto a la realidad americana, tan distinta de Europa, sobre todo por su proceso colonizador. No obstante, la presencia indígena, el paganismo y la cristianización, todavía como fuerza presente en los siglos XVII y XVIII, nos habla de una posibilidad, ya que apunta a una estrategia claramente política del factor religioso. Sin embargo, aún se debe proceder con cautela y advertir que se trata aquí tan sólo de una hipótesis que podrá ser desarrollada posteriormente. Para el concepto de "confesionalización", véanse Heinz Schilling, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe*, Gütersloh, 1981, y "Confessional Europe", en Thomas A. Brady, Heiko Oberman y James D. Tracy (eds.), *Handbook of European History 1400-1600, Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, v. II, *Visions, Programs and Outcomes*, Leiden/Nueva York/Colonia, E. J. Brill, 1995, p. 640-681.