



LOS CAMINOS DE LA EXCLUSIÓN EN LA SOCIEDAD MEDIEVAL: PECADO, DELITO Y REPRESIÓN

XXII SEMANA DE
ESTUDIOS MEDIEVALES

NÁJERA, DEL 1 AL 5
DE AGOSTO DE 2011

ESTHER LÓPEZ OJEDA
(COORDINADORA)

ACTAS



LOS CAMINOS DE LA EXCLUSIÓN EN LA SOCIEDAD MEDIEVAL: PECADO, DELITO Y REPRESIÓN

XXII SEMANA DE ESTUDIOS MEDIEVALES
NÁJERA, DEL 1 AL 5 DE AGOSTO DE 2011

COORDINADORA DE LA EDICIÓN
Esther López Ojeda

Gobierno de La Rioja
www.larioja.org



**Instituto
de Estudios
Riojanos**

Logroño, 2012

Semana de Estudios Medievales (22ª. 2011. Nájera)

Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión /
XXII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 1 al 5 de agosto de 2011; Esther
López Ojeda (coordinadora de la edición); organizador Asociación "Amigos de la
Historia Najerillense". – Logroño : Instituto de Estudios Riojanos, 2012

543 p.: il. ; 24 cm. – (Actas)

D.L. LR-163-2012. – ISBN 978-84-9960-032-1

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

343.01

94 (4)

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

Primera edición: junio, 2012

© Esther López Ojeda (coord.)

© Instituto de Estudios Riojanos, 2012

C/ Portales, 2 - 26001 Logroño

www.larioja.org/ier

Imagen de cubierta: *Misericordia del Coro del Monasterio de Santa María la Real de Nájera, s. XV.*

(Gloria Moreno del Pozo. Amigos de la Historia Najerillense).

Depósito Legal: LR-163-2012

ISBN: 978-84-9960-032-1

Diseño gráfico de la colección: Ice comunicación

Producción gráfica: Reproestudio, S.A. (Logroño)

Impreso en España - Printed in Spain

Índice

- 9 **Prólogo**
Esther López Ojeda
- 13 **Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión. La Península Ibérica (ss. XIII y XVI)**
Ricardo Córdoba de la Llave
- 51 **Sentido del pecado y clasificación de los vicios**
Ana Isabel Carrasco Manchado
- 81 **Los primeros pasos de la Inquisición española: notas sobre la construcción de su memoria histórica**
Manuel Peña Díaz
- 109 **La pobreza: de virtud a vicio. La práctica de la caridad en la Baja Edad Media**
José Manuel Escobar Camacho
- 145 **La prostitución consentida y la homosexualidad reprimida**
María Teresa López Beltrán
- 171 **El enclave infiel: el ideario del «otro» judío en la cultura occidental durante los siglos XI al XIII y su difusión en Castilla**
José M^a Monsalvo Antón
- 225 **El enclave hereje de la sociedad: el «otro» cristiano entre la teología y la moral**
Emilio Mitre Fernández
- 245 **El castigo del pecado: excomunión, purgatorio, infierno**
Raquel Torres Jiménez

- 309 **Pecado y exclusión en la iconografía medieval**
Agustín Gómez Gómez
- 335 **La iconografía del infierno en las pinturas medievales**
José Javier López de Ocáriz Alzola
- 375 **Pecado y delito: de la religión al ordenamiento jurídico**
Jesús Moya
- 447 **La utilidad social del castigo del delito en la sociedad medieval:
“para en exemplo, terror e castygo de los que lo ovyesen”**
Iñaki Bazán Díaz
- 477 **Los pecados capitales en el Mester de clerecía: “La mi entençión
por que lo fiz”**
Fernando Baños Vallejo
- 509 **Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado,
delito y represión. Recopilación bibliográfica**
Ignacio Medel Marchena

El castigo del pecado: excomunión, purgatorio, infierno*

RAQUEL TORRES JIMÉNEZ

Universidad de Castilla-La Mancha

1. CASTIGO DEL PECADO Y EXCLUSIÓN. CLAVES DE ANÁLISIS

La exposición que sigue, un conjunto de reflexiones y datos sobre la excomunión, el purgatorio y el infierno en el mundo medieval como trilogía de castigos al pecado, se encuadra en el planteamiento global de la *exclusión en la sociedad medieval* que, en este mismo volumen, se despliega en el estudio del pecado, el delito, aspectos de moral social, el tema de la pobreza, la integración metodológica con la historia del arte y con la literatura, etc. Una serie de claves actúan como ejes de nuestra intervención.

Primero, resulta pertinente aludir a una cuestión básica, las interacciones entre lo religioso y lo social en este sistema de civilización, el del Occidente medieval. O dicho de otro modo, la *consecratio mundi* como empresa común en la

* Estudio enmarcado en el proyecto *Sociedad y cultura en el territorio del arzobispado de Toledo en la Edad Media* (PII1109-0131-0893), financiado por la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha.

societas christiana. Aquí no hablamos de transgresiones, o de delitos, sino de *pecado*. Nos situamos, por lo tanto, en una clave religiosa.

En efecto, en la Edad Media hay una imbricación continua y compleja entre la realidad religiosa y la realidad social en general: el cristianismo va más allá de una propuesta ética, es un dato imprescindible para comprender las sociedades medievales. La *ecclesia* es la espina dorsal de la sociedad, como nos recuerda Alain Guerreau¹, y no es posible abordar el tema del castigo del pecado sin tener *in mente* estas nociones: el cristianismo era una realidad sustentadora, abarcadora y justificadora de las estructuras sociales, mentales, culturales, políticas. Siguiendo a Guriévich, la teología proporcionaba un sistema signifiante universal que fundamentaba la explicación del mundo, del hombre y del sistema social². Es decir: la naturaleza y el hombre son hechura de Dios y a Él deben volver, y se entiende que la finalidad de la vida terrena es la *consecratio mundi*. En realidad, el mundo ya está consagrado: hay un centro de la historia que es la encarnación, muerte y resurrección pascual de Cristo. Una historia que no es otra cosa que *historia de salvación*, la de la humanidad y la de una Iglesia que llegará a la meta después de la victoria final contra el Anticristo al final de los tiempos. Cristo, el nuevo hombre, el “nuevo Adán”, purifica y reconcilia al mundo y a la humanidad con Dios. “Todo fue creado por Él y para Él, Él es antes que todo y todo subsiste en Él” (Col 1, 16-17). Por ello, en Él se recapitula todo, el arte románico lo sitúa en el centro del orbe, y en Él hay un doble movimiento, del hombre a Dios y de Dios al hombre. En ese movimiento, la *societas christiana* debe luchar sin descanso contra el pecado que ya ha sido vencido por Cristo.

Y están empeñados en esa tarea, la construcción del reino de Dios, la sociedad imaginada conforme a unos *ordines* con funciones finalistas, los gobernantes cristianos y la jerarquía eclesíastica. Por descontado, el cristiano es el *homo viator*, el que está en este mundo sólo de paso a la espera de su destino definitivo en la eternidad.

Desde los parámetros anteriores, la segunda clave apunta a la doble consideración metodológica de los castigos al pecado que aquí se abordan. Esta con-

1. GUERREAU, A., *El futuro de un pasado: la Edad Media en el siglo XXI*, Barcelona: Crítica, 2002.

2. GURIÉVICH, A., *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid: Taurus, 1990, pp. 26-34.

tribución tendrá en cuenta ciertos parámetros de la Historia de la Iglesia renovada que tiene hoy el mayor interés historiográfico. Es una Historia de la Iglesia marcada por su inserción en la historia social: por tanto, los fenómenos eclesiásticos y religiosos, ahora tan enriquecidos, admiten su comprensión desde los más diversos planos –el político, el económico, el antropológico, el sociológico, el de la actual historia cultural–. Ahora bien, a veces se olvida un enfoque: el netamente religioso, el de las propias configuraciones de la creencia. Parece imprescindible estudiar estos castigos al pecado, excomunión, purgatorio e infierno, *también* desde la propia lógica de la espiritualidad cristiana en su historicidad.

Así, la realidad de la excomunión como censura eclesiástica tiene, sin duda, el mayor interés desde el punto de vista propiamente religioso: tiene fundamentos teológicos y bíblicos; se conforma con una disciplina determinada; tiene, sobre todo, implicaciones espirituales indudables. Pero a la vez, para comprender la entraña de los mecanismos que permiten a las estructuras de la administración eclesiástica perpetuarse y llevar adelante sus fines, también hay que preguntarse por las redes establecidas con otros actores de poder, en particular con la monarquía, y así comprender integralmente los soportes y cauces de este quehacer eclesiástico que, en suma, posibilitan el ejercicio y la aceptación social de las potestades de la Iglesia en la Edad Media. Del mismo modo, el purgatorio y el infierno fueron tanto reflejo como agentes de determinados mecanismos sociales y mentales, en unos contextos de tiempo y lugar concretos, con repercusiones indudables en la organización de la sociedad; pero a la vez, en tanto que campos de exclusión espirituales, han de ser estudiados en su lógica interna, en las representaciones que les afectan, en los parámetros teológicos que los encuadran.

En tercer lugar: al estudiar estos temas asistimos al juego continuo de contrarios o de ambivalencias: tolerancia y represión, fe e indiferencia. Desde la perspectiva de los castigos del pecado, se impone una pregunta nuclear: con independencia de prohibiciones y penitencias, ¿cuál era el grado de tolerancia social con el pecado, cuál era el grado de temor? O dicho de otro modo, ¿se identifican las propuestas de la jerarquía con el sentir mayoritario de las masas de creyentes? ¿cómo las acogen estos? ¿coinciden lo legal y lo real? ¿cómo se relacionan las conductas, de un lado, con los discursos oficiales, de otro? ¿qué interpenetración hay entre las imágenes elaboradas por los intelectuales y la religiosidad? Evidentemente, se trata de preguntas retóricas: su respuesta es extremadamente difícil,

porque estas cuestiones tocan la entraña metodológica misma de la investigación en historia de la religiosidad, pero no es posible renunciar a plantearlos.

Como cuarta clave (o, en este caso, hipótesis), se impone la de la gradación de la exclusión y la propia funcionalidad de la exclusión misma: en efecto, en el periodo medieval, sobre todo a partir del siglo VIII, pensar en términos de identidad implica referirse al Cristianismo como gran argumento conformador de las realidades comunitarias y de los sentimientos colectivos. Por ello, el pecador, el excomulgado, el que sufre en el purgatorio, incluso el condenado e incluso el hereje, responden a la propia dinámica incesante, a la vez centrípea y centrífuga, que es propia y natural del sistema de prescripciones, pensamientos, conceptos, símbolos, imágenes y pautas de organización social que configuran la identidad social cristiana en el Medievo. Es decir: el poder de las realidades y las imágenes excluyentes es incontestable –aunque variable en su gradación–; pero precisamente por ello, en nuestra opinión terminan siendo, en sí mismas, un refuerzo de reinserción; incluso el purgatorio y el irremediable infierno configuran un imaginario excluyente muy inclusivo para los vivos.

Desde estas premisas, se aborda primero el tema de la excomunión, y después los castigos en el purgatorio y en el infierno.

2. LA EXCOMUNIÓN: REOS Y PECADORES

Esta censura eclesiástica, como bien nos recuerda Emilio Mitre, va más allá de la penitencia por un grave pecado cometido; supera el ámbito moral, pastoral, teológico y espiritual; es también una sanción penal. Si la excomunión es como una muerte del alma, esto significa también una muerte civil. Es un exponente rotundo de la identificación medieval entre pecado y delito³.

No es desconocido el tema de la excomunión durante la Edad Media⁴, aunque tradicionalmente habían predominado las aproximaciones desde la historia del

3. Cfr. el número 7 de la revista *Clio & Crimen* (2010), editado por Iñaki Bazán, dedicado a *Pecado-crimen y penitencia-castigo en la Edad Media a través de la literatura y el arte*.

4. Para los primeros siglos: VOGEL, C., “Penitencia y excomunión en la Iglesia antigua y en la Alta Edad Media”, *Concilium* 107 (1975), pp. 9-21; ID., *Penitencia en la Edad Antigua*, Madrid: Centro de Pastoral litúrgica, 1998;

Derecho, sobre todo el Canónico, un enfoque muy cultivado entre las décadas de 1950 y 1970 pero también hoy⁵; así mismo esta censura había constituido el eje de ciertos análisis de historia política en relación con gobernantes excomulgados⁶. A la necesidad de comprender mejor la cuestión en época medieval responde el trabajo de Emilio Mitre *Integrar y excluir (comuni3n y excomuni3n en el medievo)*, basado en su lecci3n magistral impartida con motivo de su jubilaci3n en la UCM⁷. Aborda el tema partiendo de los enfoques de la sociología religiosa y de la eclesiología y presenta los elementos y la evoluci3n de la censura excomunicatoria. Es obligado nombrar tambi3n la puesta al día debida a la profesora Ana Arranz Guzmán⁸: estudia los conflictos ocurridos entre concejos e Iglesia por motivo de la aplicaci3n de las censuras de excomuni3n mediante el análisis de las protestas en las reuniones de Cortes castellanas⁹.

Observemos que a propósito del tema surgen rápidamente diferentes planos de análisis; en concreto, dos grandes ámbitos. Primero, el análisis religioso, moral y can3nico; éste, mucho más escurridizo de lo que quisiéramos, con su casuística, sus excepciones e interpretaciones. El segundo terreno es el de los conflictos sociales y políticos, en el horizonte de comprensi3n de la relaci3n Iglesia-sociedad. Aquí la excomuni3n aparece netamente como instrumento de poder y coerci3n, ejercido o percibido como tal o ambas cosas. Y en la intersecci3n entre uno y otro campo, el de la excomuni3n considerada como rea-

Más general: VODOLA, E., *Excommunication in the Middle Ages*, Berkeley: University of California, 1986; MURRAY, A., *Excommunication and conscience in the Middle Ages*, London: University, 1991; BEAULANDE, *Le malheur d'être exclu?: excommunication, réconciliation et société à la fin du Moyen Âge*, Paris: Publications de la Sorbonne, 2006.

5. Por ejemplo: MARZOA RODRÍGUEZ, A., *La censura de excomuni3n: estudio de su naturaleza jurídica en los siglos XIII-XV*, Pamplona: Universidad de Navarra, 1985. EGAS EGÚEZ, F. J., "Aportaciones sobre la excomuni3n en la escuela de Bolonia (siglo XII)", *Cuadernos doctorales: derecho can3nico, derecho eclesiástico del Estado* 8 (1990), pp. 255-312.

6. Basten, como ejemplos significativos, la excomuni3n del emperador Enrique IV por Gregorio VII o la del rey francés Felipe IV el Hermoso por Bonifacio VIII, entre tantos casos; o el de Alfonso IX de León excomulgado por Celestino III.

7. Agradezco mucho al profesor Emilio Mitre su generosidad al cederme el texto anticipadamente a su próxima publicaci3n.

8. ARRANZ GUZMÁN, A., "Excomuni3n eclesiástica y protesta ciudadana", en NIETO SORIA, J. M. (dir.), *El conflicto político en escenas. La pugna política como representaci3n en la Castilla bajomedieval*, Madrid: Sílex, 2010, pp. 247-277.

9. Debe citarse a este respecto el trabajo de RAMOS, N. B., "La Iglesia a través de las Cortes castellanas: uso y abuso de la excomuni3n (siglos XIII-XIV)", *Cuadernos de Historia de España* 69 (1987), 97-108.

lidad religioso-canónica y el de la excomunión como instrumento de dominación, cabe situar el plano de la creencia, y en él son objeto de atención las reacciones, las concepciones cultas, las dudas y las visiones populares relativas a esta pena eclesiástica. El tema de la excomunión, por tanto, presenta una riqueza y una complejidad que rebasan los límites que aquí se requieren. Bástenos repasar algunos aspectos nucleares sobre la naturaleza y la justificación de esta censura, sus efectos, artífices y motivaciones, no sin preguntarnos por los abusos y las reacciones que la sentencia suscitaba.

2.1. NATURALEZA Y JUSTIFICACIÓN DE LA EXCOMUNIÓN

La excomunión es un instrumento jurídico penal, una censura eclesiástica, la más grave¹⁰, aunque en la Edad Media también lo era la suspensión de oficio y beneficio si el pecador era clérigo. Recuérdese, por ejemplo, que mientras al clérigo concubinario se le suspendía el oficio y se le privaba de los beneficios, paralelamente su barragana era denunciada como excomulgada, a tenor del Concilio de Valladolid de 1228 que promulgaba en Castilla los mandatos del Concilio IV de Letrán de 1215¹¹.

La excomunión coloca al infractor fuera de la Iglesia y le imposibilita esencialmente para recibir los sacramentos, sepultura eclesiástica si muere sin reconciliarse, y ejercer el ministerio religioso. Se puede incurrir en excomunión desde la propia comisión del delito, *ipso facto* (excomunión *latae sententiae*); o resultar excomulgado sólo después del proceso judicial y la sentencia (excomunión *ferenda sententiae*). Puesto que se considera una sanción “medicinal”, que busca la enmienda del reo tras su arrepentimiento, sólo se impone a un reo que ha sido amonestado –una vez al menos– para que cese en su contumacia¹².

10. El actual *Catecismo de la Iglesia católica* se refiere a la excomunión como la pena eclesiástica más severa, reservada como sanción a ciertos pecados particularmente graves; impide la recepción de los sacramentos y el ejercicio de ciertos actos eclesiásticos; su absolución sólo puede ser concedida por el papa, el obispo del lugar o sacerdotes autorizados por ellos.- *Catecismo de la Iglesia católica*, Getafe, Asociación de editores del catecismo, 1992, 1463.

11. J. SÁNCHEZ HERRERO, *Concilios provinciales y sinodos toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad del clero y pueblo*, Sevilla: Universidad de La Laguna, 1976, p. 86.

12. *Vid.* el actual Código de Derecho Canónico, Madrid, BAC, 1983, c. 1331 y 1335. Y también c. 1314, c. 1324 § 1, 1; c. 1324 § 1 c. 1341-1342. Cfr. CORRAL SALVADOR, C. (dir.) y URTEAGA EMBIL, J. M^a, *Diccionario de Derecho canónico*, Madrid: Tecnos, 2000. Sobre la amonestación: REYES VIZCAÍNO, P. M., “Penas latae sententiae

Se impone una advertencia: en la Edad Media, tanto la doctrina como la legislación sobre la excomunión y sus procedimientos jurídico-procesales fueron fluctuantes. Ganaron en precisión desde el siglo XIII, pero en cada provincia eclesiástica o diócesis surgían diferentes aplicaciones. A la muy amplia casuística hacían frente más las normas particulares que las del común derecho canónico, que se iba sistematizando y perfeccionando pero en la práctica quedaba como subsidiario a las leyes de cada reino y se solapaba y entremezclaba con la costumbre local, las constituciones sinodales, las disposiciones de los legados papales e incluso con las normas dadas por los monarcas en sus códigos y los acuerdos subsiguientes a los litigios. Los propios pontífices contribuían a crear confusión cuando sus bulas permitían ciertas licencias. Con ese irregular bagaje, cuya indefinición se veía amplificadas por la ignorancia del clero, se afrontaba la sanción de la excomunión sobre multitud de aspectos como el sujeto, los motivos, los artífices, los efectos, la disciplina de la aplicación y de la absolución, los problemas de jurisdicción, o el propio procedimiento penal que rodeaba a la excomunión, con su sucesión de elementos: denuncia, aplicación de sentencia, penas económicas a los excomulgados contumaces, apelaciones, etc.

En los discursos eclesiásticos, la censura se justificaba por argumentos bíblicos:

“Si tu hermano ha pecado, vete a hablar con él a solas para reprochárselo. Si te escucha, has ganado a tu hermano. Si no te escucha, toma contigo una o dos personas más (...) Si tampoco escucha a la iglesia, considéralo como un pagano o un publicano”¹³.

El argumento recurrente era el poder de Pedro de atar y desatar¹⁴, heredado por la Iglesia; añádanse las exclusiones operadas por San Pablo y su recomendación de purificar las comunidades:

y penas ferendae sententiae en el derecho penal canónico”, *Iuscanonicum. Derecho canónico en la web*, 2008: <http://www.iuscanonicum.org/index.php/derecho-penal/35-derecho-penal-canonic-en-general/79-penas-latae-sententiae-y-penas-ferendae-sententiae-en-el-derecho-penal-canonic.html> (consulta: 30-05-2011).

13. Mt 18, 15-17.

14. Jn 20, 22-23; Mt 16, 19; Mt 18, 18. Otros textos referidos a la constitución jerárquica de la Iglesia, la capacidad de los apóstoles de discernir lo lícito y lo ilícito, y su condición de continuadores de la obra de Cristo: He 2, 42; 4, 34; 11, 20-26; 15, 1 ss.

“Lo que ahora os escribo es que no os mezcléis con ninguno que, llevando el nombre de hermano, sea fornicario, avaro, idólatra, maldiciente, borracho o ladrón; con éstos, ni comer. Pues ¿qué a mí juzgar a los de fuera? ¿No es a los de dentro a quienes os toca juzgar? Dios juzgará a los de fuera; vosotros extirpad el mal de entre vosotros mismos”¹⁵.

Puede recordarse que Jesús era radical en cuanto a poner los medios para erradicar el mal. El siguiente texto apela más bien a la ascesis personal, pero en cuanto la comunidad cristiana se compara a un cuerpo, la exhortación a la separación del miembro pecador para evitar su mala influencia es rotunda:

“Si tu mano o tu pie te está haciendo caer, córtatelo y tíralo lejos. Pues es mejor para ti entrar en la vida sin una mano o sin un pie que ser echado al fuego eterno con las dos manos y los dos pies”¹⁶.

Siempre se presentaba con la finalidad sanadora: llevar al excomulgado al arrepentimiento. Por ello, nunca implicaba la exclusión radical y absoluta. El discurso sobre la excomunión incidía en la obediencia a los mandamientos de la Iglesia (“vida espiritual es al alma la obediencia...”), y las exhortaciones para no incurrir en aquella aludían al temor que cualquier cristiano debía tener a la muerte de su alma, más que a ningún otro peligro: “porque en el mundo non ha otra mayor pena que muerte del alma”¹⁷. Ahora bien, coincidiendo con la contestación a la autoridad universal del Papado del segundo cuarto del siglo XIV, Marsilio de Padua y Jean de Jandun –los grandes oponentes teóricos de Juan XXII junto con Guillermo de Ockham, reivindicadores de la autonomía de los poderes temporales– negaron en su *Defensor pacis* la capacidad de los eclesiásticos para excomulgar sin el refrendo de la autoridad de un concilio general o del rey. En realidad, para ellos la Iglesia no posee soberanía y sólo la comunidad de fieles puede excomulgar, porque la Iglesia es “el conjunto de los fieles creyentes que invocan el nombre de Cristo” y la jerarquía eclesiásti-

15. 1 Cor. 5,11-13.

16. Mt. 18, 7-8.

17. En expresión de Juan I en el *Ordenamiento de prelados* de las Cortes de Guadalajara de 1390. ARRANZ GUZMÁN, A., “Excomunión eclesiástica...”, p. 274.

ca no es de institución divina¹⁸. Con todo, Santo Tomás había advertido que incluso una sentencia de excomunión injusta, aunque debía ser apelada por el reo, no debía ser menospreciada en tanto que ejercicio de potestad eclesiástica; esto constituiría pecado mortal¹⁹.

2.2. EFECTOS SUFRIDOS POR LOS REOS DE EXCOMUNIÓN

De suyo, esta censura implica ser excluido de la comunión de la Iglesia y, como efectos esenciales, la imposibilidad de recibir los sacramentos, de recibir sepultura eclesiástica y de ejercer el ministerio religioso ni oficios eclesiásticos²⁰. Los excomulgados comparten la separación de la comunión de la Iglesia con otros bautizados, como los herejes. Pero estos efectos fueron objeto de discusión²¹. ¿Hasta qué grado implicaba esta sanción la expulsión de la Iglesia o incluso la condena eterna? ¿qué aspectos, usos, celebraciones, quedaban vetados al excomulgado? Poco a poco la doctrina y las normas canónicas evolucionaron y precisaron la casuística, algo que ocurrió sobre todo en los siglos de sistematización doctrinal y canónica por excelencia, XII y XIII, y se llegó a establecer la diferencia entre *excomunión mayor* y *menor*. Bastante antes, ya quedó entendido que la excomunión separaba no de Dios o de la salvación, sino de la Iglesia (ya el Concilio de Nicea del 325 estableció que todo pecador pudiera recibir el viático en su lecho de muerte), lo que contradecía la opinión de Orígenes y Cipriano de Cartago²². Pero si el culpable moría sin reconciliarse, iría al infierno.

18. SÁNCHEZ HERRERO, J., *Historia de la Iglesia, II: Edad Media*, Madrid: BAC, 2005, p. 500.

19. ARRANZ GUZMÁN, A., "Excomunión eclesiástica...", p. 267.

20. Señala el Catecismo de San Pío X, a comienzos del siglo XX, que los excomulgados quedan privados de las oraciones públicas, de los sacramentos, de las indulgencias y, después de sentencia condenatoria o declaratoria, también de sepultura eclesiástica. Pero pueden ser ayudados –como los demás que están fuera de la Iglesia– "con oraciones y buenas obras, suplicando al Señor que por su misericordia les otorgue la gracia de convertirse a la fe y entrar en la comunión de los santos". *Catecismo Mayor de San Pío X*, Vitoria: Magisterio Español, 1973, 33-34.

21. Fundamentalmente, se trata de la diferencia entre el *forum Dei*, penitencial, en la esfera de todo sacerdote por su *potestas clavus*, y por otro lado el *forum ecclesiae*, judicial, campo de acción de los representantes de la jerarquía por su potestad no de orden, sino de jurisdicción. Ana Arranz recuerda la evolución, los matices y la gradación de casos que poco a poco se estableció respecto a los efectos de la sentencia. "Excomunión eclesiástica...", pp. 250-253.

22. Hoy, los canonistas incluso advierten que no se puede decir que los excomulgados dejen de pertenecer a la Iglesia, puesto que los vínculos de comunión espiritual e invisible entre los bautizados no se alteran; sólo se rompen los vínculos extrínsecos de comunión. Catholic.net. Portal de RIAL, Red Informática de las Iglesias de América Latina. <http://es.catholic.net/estudiososdelderechocanonico> (consulta: 30-05-2011).

Fijémonos en las Partidas. Como es sabido, este código de Alfonso X el Sabio recoge lo mejor del espíritu sistematizador de las leyes civiles y canónicas de los siglos XII y XIII, combinándolo con el derecho romano y el feudal. La I Partida, en su título IX, aborda los efectos de la excomunión, los motivos, quiénes pueden excomulgar, etc. Veamos los conceptos de excomunión mayor y menor, pero advirtamos, de nuevo, que su aplicación específica era insegura y variable en cada obispado. Para la I Partida, la *excomunión mayor* aparta al infractor de la Iglesia y va ligada al anatema (o maldición solemne): priva de entrar en la Iglesia, recibir sacramentos ni otros auxilios ni ritos y relacionarse con los demás cristianos. La *excomunión menor* puede suponer el apartamiento solo de los sacramentos, que era lo habitual, o bien solo de la compañía de los fieles; se puede incurrir en excomunión menor por relacionarse con excomulgados de excomunión mayor²³. Además, se prohibía enterrar en el camposanto a los sentenciados con excomunión y no absueltos²⁴. Surge otra cuestión: ¿quedaban apartados los excomulgados de los demás cristianos? Rotundamente, sí; al menos, ésa era la intención. Una bula de Paulo I de 1466, traducida al romance a fines del siglo XV, que defendía los derechos jurisdiccionales de los obispos contra los desmanes de los señores, mandaba que “quando grand muchedunbre de pueblo viniere a los ofiçios divinos”, en los días de fiesta, se proclamara y denunciara “publica e solepnemente” a los excomulgados, “anathematizados, entredichos, e de las conpannias de los christianos [...] del todo desmenbrados e echados”, para que todos los demás pudieran evitar su trato. Además, se instaba a los fieles a que denunciaran a su vez a otros rebeldes²⁵. Las Partidas especifican en qué cuatro cosas no hay que acompañar al excomulgado: darle la paz, hablar, comer ni beber con él. Sólo se puede hablar con él si es para reclamarle deudas, aconsejarle que salga de la excomunión, o el marido a la mujer excomulgada para apremiarla a buscar la absolución (no la mujer al marido)²⁶. También los sínodos prohibían reiteradamente tratar con los excomulgados. En realidad, no hay datos sobre el cumplimiento de esta esti-

23. *Las Siete Partidas de don Alfonso el Sabio*, Madrid: Real Academia de la Historia, 1807, I Partida, Tít. IX, ley V, p. 331.

24. Por ocupar las tercias de las iglesias. Constituciones del obispo de Burgos Gonzalo de Mena (1382-1394). ARRANZ GUZMÁN, A., “Excomunión eclesiástica...”, p. 254.

25. 1466, enero 3, Roma. Traslado y traducción autorizados por la iglesia de Toledo: 1467, octubre 1, Toledo. Archivo Histórico Nacional (AHN), Órdenes Militares (OOMM), Calatrava (Civa.), Secc. Dipl., Carp. 450, núm. 143.

26. *Las Siete Partidas...*, Partida I, Tit. I, ley XXIV, pp. 353-354.

pulación, y cabe ponerlo en duda –con prudencia– a tenor de la relativa indiferencia de muchos de los propios excomulgados.

Para que los demás fieles pudieran evitar su trato, se identificaba públicamente a los excomulgados. También se pretendía con ello apremiarlos a buscar la absolución: los curas debían enunciar los nombres en las misas, o ponerlos en tablas en las iglesias. Además, la exclusión de la comunidad podía tomar una forma tan inequívoca como verse echado del templo en público durante los oficios litúrgicos. Es una excomunión *menor* pero muy directa y vergonzante. Por ejemplo, una constitución del sínodo diocesano de Alcalá de 1480 dispone esa expulsión de la iglesia y los oficios por los arciprestes, *ipso facto*, sin amonestación, en tres casos: adivinos, quienes quebrantan el ayuno y la abstinencia, y abarraganados. Y prevé otros casos en que habrá excomunión mayor, rotunda, sentenciada como tal y públicamente denunciada, que va precedida de amonestación; esto se hará con los casados en grados prohibidos y los que dan a criar a sus hijos a judíos o moros²⁷.

Otra consecuencia indirecta era la económica. Los excomulgados contumaces que persistían durante mucho tiempo en esa situación eran multados²⁸. Los monarcas validaban este proceso, porque tenían que hacer aplicar la pena y porque una parte de las multas podía corresponder a la cámara real. La cuantía y el plazo variaban de unos a otros obispados, pero la primera multa solía llegar después de estar un mes excomulgado, y el que persistía un año perdía todos sus bienes y a veces era desterrado. Hubo quejas de los ciudadanos en Cortes por lo excesivo de estas multas; el papel de los reyes solía ser complaciente con la posición de la Iglesia²⁹.

Para terminar con los efectos de la excomunión, debe añadirse un apunte sobre su dimensión espiritual. El contrapunto de la ex-comunión es precisa-

27. Sínodo diocesano de Alcalá, 10 de junio de 1480, 3. Publ. SÁNCHEZ HERRERO, J., *Concilios provinciales y sínodos toledanos...*, p. 304.

28. *Las Siete Partidas...*, Partida I, Tit. I, ley IX, p. 32.

29. En el siglo XIV, en la diócesis de Palencia el excomulgado pagaría 100 mrs. cuando llevara un año sin obtener la absolución, y más allá de ese plazo perdería sus bienes igual que si fuera hereje. Juan I, afrontando el problema en las Cortes de Valladolid de 1385, endureció la sanción. ARRANZ GUZMÁN, A., "Excomunión eclesiástica...", pp. 267, 269.

mente la *comunión de los santos*; es decir, de todos los bautizados, vivos o difuntos (los del purgatorio o los del cielo). Implica que entre los fieles circula una corriente incesante de méritos, intercesión, sufragios..., a partir de los méritos del propio Cristo³⁰. La noción tiene un desarrollo medieval muy claro y hunde sus raíces en los Padres de la Iglesia como San Basilio, San Juan Crisóstomo, San Ambrosio y San Agustín, que explicitaban la idea paulina de la unidad mística en Cristo. Lo que San Agustín llamaba la *unitas caritatis* englobaba a los santos y ángeles del cielo, los justos de la tierra e incluso a los pecadores; quedaban fuera los herejes, cismáticos y apóstatas. Pedro Lombardo, San Buenaventura y Santo Tomás siguieron su estela³¹. Téngase en cuenta, entonces, que la exclusión de los excomulgados de esa comunidad espiritual les priva de lo que Santo Tomás llama el *thesaurus ecclesiae*, en particular cuando se trata de la *excomunión mayor*.

2.3. LOS ARTÍFICES DE LA EXCOMUNIÓN Y DE SU ABSOLUCIÓN

Como en otros aspectos del tema, la doctrina y la norma eran vacilantes. Pero en general se entendía que la capacidad de excomulgar y de absolver correspondía a los obispos y a sus tribunales diocesanos, sobre todo cuando había mediado una sentencia formal. En los siglos XIV y XV se tendió a la jerarquización del procedimiento y a su concentración a favor de esa jurisdicción episcopal. Por tanto, podían hacerlo en diversa medida los preladados, vicarios, jueces diocesanos, visitadores, arcedianos y arciprestes, según el carácter de la causa. Y cuando se trataba de *latae sententiae*, la excomunión iba aneja al propio delito o pecado cometido. Igualmente podían excomulgar los abades y los priores monásticos. Cabe advertir que arcedianos y arciprestes son jueces de causas menores. Pero sí se da facultad a los arciprestes para castigar ciertos pecados públicos: adivinación y hechicería, matrimonios en grados prohibidos de derecho, quebrantamiento del ayuno y abstinencia preceptivos en Cuaresma y

30. SOLLIER, J. F. "Comunión de los santos" (trad. M. VILLORIA), en KNIGHT, K. (ed.), *Enciclopedia Católica online*, 1999, I. <http://ec.aciprensa.com/c/comunisant.htm> (consulta: 10-05-2011).

31. El dogma continúa considerando que esta comunión de bienes espirituales (fe, sacramentos, carismas, bienes y caridad) se produce entre la Iglesia de la tierra y la del cielo. La oración y la intercesión son las vías de unión entre ellas. *Catecismo de la Iglesia Católica*, Getafe: Asociación de Editores del Catecismo, 1992, § 946-962, pp. 223-226.

barraganía de laicos, con facultad para excomulgar, negar los sacramentos y apartar de los oficios divinos a los pecadores³². El arcipreste está cercano al clero parroquial y a los feligreses, y el arcediano, entre otros cometidos, es el juez diocesano en el arcedianato. La facultad jurisdiccional del arcediano se ve completada con la poseída por los *testigos sinodales*, y en el arzobispado de Toledo los *visitadores* imponían censuras de excomunión y entredicho.

Por tanto, excomulgar es una atribución en último término de los obispos, aunque ellos la deleguen, como establece la I Partida:

“(...) puedan descomulgar matando candelas e tañiendo campanas lo que no deuen fazer otros clerigos si no los arçobispos e obispos”³³.

La Partida I precisa el ritual de excomunión solemne, la privativa de los obispos y nunca delegada en preladados inferiores:

“Et esta se face desta guisa: el obispo que hobiere a dar la sentencia debe haber consigo doce clérigos misacantanos, que tenga cada uno dellos en mano sendas candelas acendidas, e deben tañer las campanas; et estonce debe decir el obispo como descomulga a algún home o muger, nombrando qualquier dellos por su nombre (...) Et quando esto hobiere dicho debe tomar una candela, et echarla en tierra, et amatalla con los pies o en agua segunt que es costumbre en algunas eglesias; et eso mesmo deben facer todos los otros clerigos que las candelas toviere acendidas en las manos. Et estonce debe decir el obispo, que asi sea muerta su alma de aquel que descomulgan como mueren aquellas candelas si non ficere emienda a santa eglesia de aquello por quel echan della (...) Et debe el obispo facer saber con sus cartas por todas las eglesias de todo su obispado quién es aquel a quien descomulgó así, et por qué razón lo fizo, et que se guarden de fablar et de se acompañar con él. Et esta descomulgación llama santa eglesia anatema”³⁴.

32. Sínodo diocesano de Alcalá de don Alfonso Carrillo, de 18 de junio de 1480. Publ. SÁNCHEZ HERRERO, J., *Concilios provinciales y sínodos toledanos...*, pp. 304-305.

33. *Las Siete Partidas...*, Partida I, Tit. V, ley XIII, p. 204.

34. *Las Siete Partidas...*, Partida I, Tit. IX, ley XIII, p. 338.

Se regula igualmente el ritual de absolución del anatema de excomunión solemne:

“(…) el que fuese descomulgado en tal guisa, para merecer ser asuelto debe mostrar que ha en sí tres cosas: la primera que se repiente mucho del mal que fizo; la segunda que pida merced con grant homildat quel perdonen; la tecera que se obligue a facer emienda jurando que esté a mandamiento de santa iglesia. Et quando esto hobiere fecho, el obispo quel oviere de solver debe venir a la puerta de la iglesia e haber consigo doce clérigos misacantantes, et aquel que se oviere de asolver débese echar tendido en tierra antel obispo pidiendol merced quel perdone, et prometiendo que de allí adelante non fará tal yerro. Estonce debel asolver et tomarle por la mano, et meterle en la eglesia dandol poder de se acompañar con los fieles cristianos”³⁵.

Aunque toda absolución corresponde por regla general al obispo, se admite que es una atribución que podrá conceder a otros. Y con más lasitud, algunas costumbres diocesanas permiten que el propio confesor pueda absolver al que incurrió en excomunión sin mediar denuncia. La cantidad de dinero que se debía pagar al obtener la absolución era a menudo un elemento de distorsión en ese proceso de arrepentimiento y búsqueda de reconciliación que debía emprender el excomulgado; muchos dejaban de hacerlo “en gran peligro de sus ánimas”, por lo que el arzobispo Cisneros dispuso en los sínodos de Alcalá y Talavera de 1497 y 1498 que los jueces no cobraran nada por la absolución³⁶.

Además, en la baja Edad Media todas las personas con jurisdicción se arrogaron la capacidad de imponer entredichos, desde los curas parroquiales hasta el papa. Esta censura, a diferencia de la excomunión, era aplicada a un territorio, de modo que en él quedaba prohibido realizar actos de culto –con notoriedad–, administrar sacramentos y dar sepultura eclesiástica. Solía verse motiva-

35. *Las Siete Partidas...*, Partida I, Tit. IX, ley XXVII, p. 349.

36. Publ. SÁNCHEZ HERRERO, J., *Concilios provinciales y sínodos toledanos...*, pp. 347 y 357.

da por desórdenes en señoríos de abadengo, delitos como asesinatos de clérigos o, a menudo, conflictos de jurisdicción con la Iglesia³⁷.

Ligada la excomunión tan estrechamente a las facultades jurisdiccionales, es obligada siquiera una alusión a las jurisdicciones exentas. Fueron muy habituales en la Edad Media; las protagonizaban señores laicos, órdenes religiosas u órdenes militares y el resultado era que en muchos territorios las estructuras diocesanas y las prerrogativas episcopales no se proyectaban plenamente, con los consiguientes litigios continuos por ese motivo. Por ejemplo, esto ocurrió en las tierras de la Orden de Calatrava³⁸, afiliada al Císter prácticamente desde sus orígenes en 1158. Progresivamente, los calatravos quedaron exentos de cualquier sentencia de excomunión decretada por las autoridades diocesanas e incluso por legados pontificios; sólo el papa podría promulgarla. A su vez podrían, ellos mismos, excomulgar³⁹.

En consecuencia, quedaban al margen de la jurisdicción episcopal en cuanto a la imposición de sentencias de excomunión, entredicho y otras no sólo los miembros de la orden militar, sino un amplio territorio del arzobispado toledano y sus gentes, las tierras del *Campo de Calatrava* identificadas *grosso modo* con la actual provincia de Ciudad Real, que al final de la Edad Media contaba con 33 iglesias parroquiales rurales. Ahora bien, disponemos de testimonios fehacientes de que, sin embargo, en los siglos XIV y XV la autoridad diocesana practicaba la excomunión de vasallos de la milicia por el impago de diezmos⁴⁰.

37. Ha estudiado los conflictos entre concejos e Iglesia por ese motivo ARRANZ GUZMÁN, A., "Los enfrentamientos entre concejos y poderes eclesiásticos en las Cortes castellanas: ¿sincronización de conflictos", *Hispania* 49 (1989), pp. 5-68; ID., "Pedro I ante los enfrenamientos entre concejos y prelados castellanos", *Anuario de Estudios Medievales* 30/1 (2000), pp. 235-275.

38. Por ejemplo, los conflictos entre Orden de Calatrava y arzobispado de Toledo en TORRES JIMÉNEZ, R., "Modalidades de jurisdicción eclesiástica en los dominios calatravos castellanos (siglos XII-XIII)", en IZQUIERDO BENITO, R. y RUIZ GÓMEZ, F. (coords.), *Alarcos 1195. Actas del Congreso Internacional Commemorativo del VIII Centenario de la batalla de Alarcos*, Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, pp. 433-458.

39. En 1187 Gregorio VIII aprobaba la plena incorporación de la Orden de Calatrava al Císter, con la afiliación al monasterio de Morimond como casa madre, y a la vez se precisaban mejor las libertades de la milicia respecto a la jurisdicción episcopal; entre ellas, celebrar los oficios divinos en tiempo de entredicho, a puerta cerrada, *suppressa voce*, y la capacidad reconocida a la Orden de Calatrava de excomulgar y someter a entredicho, mientras que quedaban protegidos de cualquier ataque episcopal por este motivo. 1187, s.d. ni l. AHN, OOMM, Ctva., Ms. 1341 C, fols. 94-98; 1187, noviembre 4, Ferrara. AHN, OOMM, Ctva., docs. ecls., núm. 6; ORTEGA Y COTES, J., *Bullarium Ordinis Militiae de Calatrava [Madrid, 1761]*, ed. facsimil, Barcelona: El Albir, 1981, pp. 20-22.

40. *Vid.* por ejemplo la queja de 1511, marzo 8. Sevilla. AHN, OOMM, Ls. Mss. O. Ctva., Códice 813 B., fol. 36v.

2.4. LOS MOTIVOS DE EXCOMUNIÓN

Resulta obligado advertir, de nuevo, que las causas conducentes a la excomunión, las razones, pautas y casos variaban de unos obispos a otros, aunque hubiera normas como las *Partidas* o las emanadas de legados pontificios que quisieran proyectar criterios comunes.

A los clérigos se les solía imponer la privación o suspensión de oficio y beneficio. Pero también podían ser excomulgados. En general, esto ocurría por delitos graves como la simonía, la investidura laica, el nicolaísmo, las entradas en monasterios femeninos, los intentos de casarse estando ordenados *in sacris* y todas las lacras comprendidas en el terreno sexual, incluido el concubinato⁴¹, todo ello tan reprobado por la Reforma Gregoriana. También podía acarrear excomunión la no residencia, absolver a perjuros, no pagar diezmos y pecados contra su ministerio sacerdotal –en su caso– como administrar indebidamente los sacramentos o celebrar matrimonios clandestinos o en grados prohibidos. Como pruebas de la variabilidad de los criterios sobre la gravedad de las faltas citemos dos: de una parte, algunos obispos sustituían la excomunión por penas pecuniarias; y de otra parte, en contraste con los casos que se acaban de referir, a veces eran faltas nimias las vinculadas con amenazas de excomunión: así, en el obispado de Ávila en 1481 se amenazaba con excomunión al clérigo que no registrara los bautismos y no estampara su firma al pie⁴².

Pero parece más pertinente detener la atención en las causas de excomunión de los laicos, recogidas en los sínodos castellanos entre los siglos XIII y XV. Las encuadramos en cinco grandes campos:

a) *Atentados contra los bienes y la jurisdicción de la Iglesia*. Se trata, entre otras cosas, de la ocupación seglar de las tercias de las iglesias, el impago de diez-

41. Fue la censura establecida en el Concilio Nacional de Valladolid de 1228 que aplicaba el IV de Letrán. Pero en el siglo siguiente, la suavizó el Concilio Nacional de Valladolid de 1322, al establecer una secuencia gradual marcada por las amonestaciones y plazos de arrepentimiento para el concubinario, de modo que al terminar cada plazo era privado de una parte del fruto de su beneficio si persistía en el concubinato hasta el término de 15 meses. SÁNCHEZ HERRERO, J., *Concilios provinciales y sínodos toledanos...*, pp. 85-86.

42. Sínodo de Ávila de 1481, VI, 11, c. 2. GARCÍA Y GARCÍA, A. (dir.), *Synodicon hispanum*, Madrid: BAC, 1994, VI, pp. 195-196.

mos y el intento laico de apoderarse de ellos (calificado de sacrilegio). La absolución del pecado cometido por los que impiden pagar diezmos, reservada al obispo, no puede ser concedida a otros⁴³. Este epígrafe se justifica por la defensa de la tan nombrada *libertas ecclesiae*, tal como se formulaba entonces, entendida como la salvaguarda de las personas y bienes de la Iglesia, sus rentas, lugares, derechos, libertades, jurisdicción y privilegios. Pero incluía también los fraudes por parte de eclesiásticos en materia de diezmos. Por el origen divino de la Iglesia, el hecho de cuestionarla o atentar contra su naturaleza, su estructura y sus acciones se penaliza con la censura más grave. Implica menospreciar su *auctoritas*, su jurisdicción, su capacidad de gobierno.

- b) *Ataques al clero y res sacrae*: el no reconocimiento del fuero particular del clero, atacarlos, inducir a la barraganía clerical⁴⁴, las ofensas a las religiosas consagradas violando la clausura tanto por laicos como por religiosos (entrar a beber, comer, dormir; la abadesa consentidora quedaría suspendida de su oficio por medio año), y los ataques a las cosas sacras (sacrilegios propiamente dichos).
- c) *Ciertos pecados relacionados con la vida social*: perjurio, falsedad de testigos, malicia de abogados, usura, piromanía, ciertas relaciones con judíos y moros como el comercio con moros en tiempo de guerra, el procurarles socorro, el dar sus hijos a criar a moros y judíos y la convivencia con ellos.
- d) *Ciertos pecados contra la disciplina cristiana y la moral*: quebrantar el ayuno, incumplir el precepto dominical, los actos deshonestos en los templos⁴⁵, las relaciones sexuales extraconyugales como el amancebamiento en particular, pero también el incesto, la homosexualidad, el bestialismo. La barraganía clerical generaba pena de excomunión a las barraganas y suspensión de oficio

43. Sínodo diocesano de Alcalá, 12 de mayo de 1481, 8. Publ. SÁNCHEZ HERRERO, J., *Concilios provinciales y sínodos toledanos...*, p. 337.

44. El concilio nacional de Valladolid de 1322 había suavizado las penas para los clérigos concubenarios, pero en su afán por combatir la aceptación social de la barraganía clerical, decretó excomunión *latae sententiae* para los seglares que la promovieran. SÁNCHEZ HERRERO, J., *Concilios provinciales y sínodos toledanos...*, pp. 86-87.

45. Fornicaciones y bailes con ocasión de las vigilijs dentro de los templos (los laicos merecen excomunión, y los clérigos pérdida del beneficio o multa). El acto venéreo o bien en la iglesia o bien con persona consagrada a Dios es sacrilegio que solo el obispo puede absolver. En los sínodos diocesanos de Toledo de 1323 y 1356. Publ. *Ibidem*, p. 128.

y beneficio a los clérigos, aunque a fines del siglo XV estos también se veían excomulgados. Como se ve, el terreno de la sexualidad estaba muy penado, pero merecía excomunión el pecador cuya conducta reincidente saliera de la moral sexual encauzada en la vida heterosexual y matrimonial, culpable de actos tenidos por contrarios a la naturaleza o de relaciones estables extraconyugales, con mayor abundamiento si se trataba de pecados públicos. El incesto era uno de los casos cuya absolución estaba reservada al obispo, igual que el coito con paganos y el adulterio. Sobre el sacramento del matrimonio se proyectaban las mayores cautelas, y con la amenaza de la excomunión se quería poner tasa a la consanguineidad o la bigamia.

e) *Pecados contra la creencia*. Aquí se encuentran como motivos de excomunión la hechicería y la adivinación, retomando la tradición cristiana sobre la extrema gravedad de estos pecados desde los primeros siglos. En Ávila, 1481, los curas diocesanos deben denunciar y notificar los nombres de estos pecadores; en la archidiócesis de Toledo, 1480, hay que expulsarlos de los templos. Algunos actos de hechicería incluían el uso de cosas sacras⁴⁶ o de sacramentos. La hechicería y la adivinación son prácticas tenidas como idólatricas y demoníacas; como el más grave de los atentados contra la fe y contra Dios: el culto al diablo. Era una interpretación recurrente en la tradición teológico-pastoral medieval⁴⁷.

46. Véase la larga nómina de prácticas que refiere Pedro Ciruelo [c. 1530] en su *sermón*. Las gentes eran pródigas en el uso de elementos cristianos, como fragmentos de los evangelios para las *nóminas* curativas portadas en el cuerpo, o el uso de objetos bendecidos para propiciar ciertos efectos. Pedro Ciruelo, *Reprovación de las supersticiones y hechicerías (1538)*, edición, introducción y notas de HERRERO INGELMO, J. L., Salamanca: Universidad de Salamanca, 2003.

47. El tema de la superstición, la hechicería y la magia en la Edad Media, merece una noticia bibliográfica amplia en este estudio sobre la exclusión, porque en la Edad Media aquellas prácticas se producen en el marco del cristianismo, en imbricación, superposición con él o desviación de él. En el contexto (transdiacrónico o no) de la religiosidad popular, ha sido objeto de muchos estudios de base empírica referidos a espacios delimitados o a fuentes concretas o a un determinado tipo de fuente. Baste citar, como botón de muestra, SÁNCHEZ HERREIRO, J., "La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza", *Homenaje a Alfonso Trujillo*, II, Santa Cruz de Tenerife, 1982, pp. 279-331. Estudios centrados en fuentes: LÓPEZ PEREIRA, X. E. (edición, traducción e comentario), *Cultura, relixión e superstición na Galicia sueva: Martiño de Braga "De Correctione Rusticorum"* / A Coaña: Universidade, 1996. Aunque propio de la década de 1530, es muy jugoso el sermón de Pedro Ciruelo, *Reprovación de las supersticiones y hechicerías (1538)*. De más amplitud, la obra de GARROSA RESINA, A., *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 1987. *Vid.*, como modelo de explotación de los sínodos sobre prácticas mágico-supersticiosas, GARCÍA Y GARCÍA, A., "Religiosidad popular y festividades en el Occidente peninsular (siglos XIII-XVI)", en *Fiestas y liturgia. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, 12/14-XII-1985*, Madrid, 1988, pp. 35-51. Es notable el estudio y propuesta

También, por descontado, la herejía merece excomunión, si el que la formula se mantiene en ella de manera contumaz después de las correspondientes amonestaciones. No nos corresponde entrar en este aspecto⁴⁸. El hereje queda obviamente separado de la comunión de la Iglesia. La historia medieval de la Iglesia está cuajada de excomuniones por estos motivos teológico-doctrinales.

Hemos aludido a pecados “reservados” al obispo, es decir, solo sujetos a absolución episcopal. Solían coincidir con los enumerados entre los merecedores de excomunión. A los citados antes hay que añadir otros como el homicidio, la procuración de abortar y el causar esterilidad, el pegar a los padres, el mal uso de materias sacramentales como el crisma y la eucaristía. Nótese que entre los pecados reservados al obispo, y cuya absolución no puede ceder, está el de sacrilegio; pero los prelados sí pueden conceder que otros clérigos absuelvan el “usar mal de la crisma e de la Eucaristía”⁴⁹.

metodológica de FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *La religiosidad medieval en España. I. Alta Edad Media (s. VII-X)*, Oviedo: Universidad de Oviedo, 2000, cap. VIII, que además incluye una amplia referencia bibliográfica. ID., “Religiosidad popular y piedad culta”, en *Historia de la Iglesia en España* (dir.: GARCÍA VILLOSLADA, R.), II-2º: *La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV*. Madrid: BAC, 1982, 289-357; ID., “Decadencia de la Iglesia española bajomedieval y proyectos de reforma”, en *Historia de la Iglesia en España*, II-2º: *La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV*, Madrid, 1982; J.L. GONZÁLEZ NOVALÍN: “Religiosidad y reforma del pueblo cristiano”, *Historia de la Iglesia en España* (dir.: R. GARCÍA VILLOSLADA), III-1º: *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*. Madrid, B.A.C., 1980, 351-384; ID., *La religiosidad medieval en España. II. Plena Edad Media (s. XI-XIII)*, Gijón: Trea, 2005. Vid. los Cuadernos del CEMYR (Centro de Estudios Medievales y Renacentistas), de la Universidad de la Laguna: el número 8 del año 2000 está dedicado a la ciencia y la magia en la Edad Media (GARCÍA FERNÁNDEZ, E. *et al.*). El tema se ha prestado a enfoques antropológicos y etnográficos. Añádase los trabajos planteados desde la actuación de la Inquisición, más enfocados a la Edad Moderna. En tanto que síntesis, puede recordarse CARDINI, F., *Magia, brujería y superstición*, Barcelona: Península, 1999; KIECKHEFER, R. *La magia en la Edad Media*, Barcelona: Crítica, 1992; la recopilación de BURNETT, C., *Magic and divination in the Middle Ages: texts and techniques in the Islamic and Christian World*, Aldershot: Variorum, 1996.

48. En esta misma *Semana de Estudios Medievales* ha de consultarse MITRE FERNÁNDEZ, E., “El enclave hereje de la sociedad: el “otro” cristiano entre la teología y la moral”. Cfr. las numerosas obras del mismo autor sobre herejías y herejes en tanto que excluidos. Por ejemplo, MITRE FERNÁNDEZ, E. y GRANDA, C., *Las grandes herejías de la Europa cristiana (380-1520)*, Madrid: Istmo, 1983; MITRE FERNÁNDEZ, E., *La herejía medieval*, Madrid: Universidad Complutense, 1984; ID., *Las herejías medievales de Oriente y Occidente*, Madrid: Arco Libros, 2000. Vid. Revista *Clio & Crimen*, 1 (2004): *Las herejías medievales. Estado de la cuestión*.

49. Sínodo diocesano de Alcalá, 12 de mayo de 1481, 8. Publ. SÁNCHEZ HERRERO, J., *Concilios provinciales y sínodos toledanos...*, p. 337. El “usar mal” puede referirse también a la inadecuada custodia, no limpia, decorosa y reverente, del óleo, el crisma y, en particular, la eucaristía. Esto preocupaba mucho a los obispos reformistas al final de la Edad Media. GONZÁLEZ NOVALÍN, J.L., “Religiosidad y reforma del pueblo cristiano”, en GARCÍA VILLOSLADA, R. (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, III-1º: *La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, Madrid: BAC, 1980, pp. 351-384. El cuidado de los sagrarios se encarece particularmente en el periodo com-

Y por último, cabe recordar que los motivos de excomunión “políticos” que salpican las relaciones entre el pontificado y los poderes regio e imperiales a lo largo de la Edad Media revisten formas variadas: puede ser censurada la moral personal de los reyes, su desobediencia o sus agresiones a la Iglesia, la enajenación de bienes eclesiásticos, la contestación a la legitimidad pontificia o de papas determinados, etc. En síntesis, afectan al campo de la moral regia con proyección pública y al campo de la jurisdicción, desde el núcleo mismo de la *auctoritas* sacerdotal a las capacidades de ejercicio de esa autoridad, que se ve contestada o desobedecida. Con esta última dimensión cabe relacionar también el Cisma de Oriente, la ruptura entre las Iglesias latina y griega en 1054, materializada en excomuniones respectivas. Parece innecesario recordar que la excomunión de los príncipes acarrea su deposición y deslegitimación en cuanto gobernantes, porque sus súbditos quedan desligados del juramento de fidelidad y porque, en definitiva, su conducta invalida su razón de ser, su condición de gobernantes cristianos con una misión cristiana⁵⁰.

2.5. LOS ABUSOS ECLESIASTICOS Y LAS REACCIONES A LA CENSURA EXCOMUNICATORIA

En general, no se cuestionó de forma generalizada la facultad de la Iglesia para excomulgar; lo que se denunció fueron los abusos y los excesos, tanto en el seno de la propia Iglesia (por ejemplo, en el propio Concilio IV de Letrán, y

prendido entre el final del siglo XV y los comienzos del XVI, en el contexto de una devoción eucarística renovada. TORRES JIMÉNEZ, R., “Devoción eucarística en el Campo de Calatrava al final de la Edad Media. Consagración y elevación”, *Memoria Ecclesiae*, XX (2002), pp. 293-328. Y la parte sobre los sacramentos en ID., *Formas de organización y práctica religiosa en Castilla-La Nueva. Siglos XIII-XVI*. Madrid: Universidad Complutense, 2004, parte 2ª, cap. IV.

50. Sobre la legitimación religiosa de los reyes medievales, su naturaleza y misión sacras y, en negativo, su pérdida de legitimidad: *vid.* las obras de NIETO SORIA, J. M., (dir.): *Orígenes de la Monarquía hispánica: propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*, Madrid: Dykinson, 1999; ID., “Origen divino, espíritu laico y poder real en la Castilla del siglo XIII”, *Anuario de Estudios Medievales* 27/1 (1997), pp. 43-101. Además: AYALA MARTÍNEZ, C. de, *Sacerdocio y reino en la España Altomedieval: iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII-XII*. Madrid: Sílex, 2008; HENRIET, P. (dir.), *À la recherche de légitimités chrétiennes, Représentations de l'espace et du temps dans l'Espagne médiévale (IXe-XIIIe siècle)*, Annexes des cahiers de linguistique hispanique médiévale, 6, Lyon, 2003; TORRES JIMÉNEZ, R.: “Iglesia, religión y construcciones políticas hispanas (siglos XIII-XV)”, en SANZ CAMAÑES, P. y MOLERO GARCÍA, J., *España y Rumanía. De las monarquías autoritarias a la Democracia (siglos XIV-XX), Spania si România. De la monarhia autoritara la democratie (secolele XIV-XX)*, Targoviste: Editura Transversal, 2009, pp. 41-66.

en múltiples reuniones conciliares y sinodales) como por parte de los ciudadanos de la Corona de Castilla, como ha estudiado Ana Arranz.

Los representantes de las ciudades criticaban dos aspectos, en esencia: el proceder injusto y la intromisión del clero en la jurisdicción regia. Denunciaban prácticas como las siguientes: excomuniones arbitrarias y por motivos meramente nimios (hurtos en las huertas) o temporales, sin que existieran causas propiamente religiosas ni competentes a la jurisdicción eclesiástica, algo que a la vez suponía la intromisión eclesiástica en la jurisdicción regia; instrumentalizaciones de la excomunión para amedrentar y para librarse de la justicia clérigos rufianes y delincuentes; la codicia de los jueces eclesiásticos que exigían altas sumas por la absolución. A menudo, el clero hacía un uso prepotente, fraudulento, abusivo y arbitrario de este arma, de modo que dejaba a los laicos a su merced. Tanto los reyes como los pontífices condenaban y ordenaban cesar los abusos episcopales relacionados con la excomunión y otros aspectos de la jurisdicción eclesiástica. Pero el papado, en su tradición de afirmación de la *libertas Ecclesiae*, y más aún desde pretensiones teocráticas, denunció las injerencias abusivas de las autoridades laicas en el campo eclesiástico, denuncia repetida por los concilios y sínodos peninsulares de los siglos XIV y XV en particular en momentos de crisis de rentas, caso del Concilio provincial toledano de Peñafiel de 1302⁵¹. En efecto, la Iglesia instrumentalizó su especial jurisdicción eclesiástica y ello generó innumerables conflictos con diferentes instancias, aunque también sufrió frecuentes ataques laicos a sus bienes e inmunidad⁵².

Los monarcas mantuvieron una postura de respaldo a la Iglesia, a la vez que procuraban contentar las reclamaciones de los ciudadanos. Encontramos aquí un exponente de las complejas relaciones entre monarquía-episcopado que se daban en la Edad Media: ambos poderes se necesitaban; ambos recelaban e intentaban controlarse recíprocamente, también. En efecto, la excomunión, en tanto que mecanismo de coerción y punición eclesiástico admitido en el sistema político y con consecuencias sociales, aparece como un buen eje del

51. SÁNCHEZ HERRERO, J., *Concilios provinciales y sínodos toledanos...*, pp. 29-32.

52. Coexistían ambas realidades, abusos clericales y abusos de laicos. Así lo afirma un estudioso como J. Sánchez Herreo, desde su amplio conocimiento de las fuentes sinodales, no sólo las toledanas sino las de Andalucía, las del Reino de León y otras áreas. *Concilios provinciales y sínodos toledanos...*, p. 107.

análisis de esas relaciones entre la Iglesia y los poderes laicos hechas de equilibrios, enfrentamientos, conflictos y cooperación, que se vienen estudiando de forma renovada desde hace casi tres décadas por parte de autores como José Manuel Nieto Soria⁵³. Como ha dicho este autor, en general, la monarquía y el episcopado formaban un *sistema de poder* integrado. Lo habitual fue que los reyes se apoyaran en las iglesias particulares de sus Reinos, organizadas y dirigidas por ellos. Los reyes necesitaban a la Iglesia. Pero no quedaría completa esta afirmación si no añadiéramos algo importante: la realeza comparte los objetivos últimos de la Iglesia. Porque su poder, conferido por Dios, está condicionado a cumplir unos fines divinos o ético-religiosos. No en vano entre los siglos XII y XV, en cualquier reino occidental, está viva la noción de que “Dios hace reyes”⁵⁴; la institución monárquica es de origen divino.

Y en sintonía con todo lo anterior, una vertiente muy característica de la política eclesiástica de los reyes castellanos bajomedievales fue su apoyo a la reforma de la Iglesia hispánica. Como señala Iluminado Sanz, desde mediados del siglo XIV las iniciativas reformadoras en los reinos hispánicos no proceden del papado, que –sumido en la crisis– no puede erigirse en motor de las reformas, sino de los reyes⁵⁵. Los obispos aceptaban paradójicamente la intromisión regia como apoyo al reformismo.

Incluso hubo Cortes que se confundieron o solaparon con Concilios y que promulgaron ordenamientos con temática eclesiástica. Es el caso de las Cortes de Guadalajara de 1390, bajo Juan I, donde se promulgó un *Ordenamiento de preladados* que reforzaba la autoridad de los obispos, que también trataba de las penas de los excomulgados⁵⁶ y que recoge una de las mayores justificaciones

53. NIETO SORIA, J. M., *Iglesia y poder real en Castilla: el Episcopado, 1250-1350*. Madrid: Universidad Complutense, 1988.; ID., *La configuración eclesiástica de la realeza trastámara en Castilla (1369-1474): Una perspectiva de análisis*. Madrid: Universidad Complutense, 1990; ID., *Ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*, Madrid: Nerea, 1993; ID., *Iglesia y génesis del Estado Moderno en Castilla (1369-1480)*, Madrid: Universidad Complutense, 1994.

54. DUBY, G., *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona: Argot, 1983, p. 20 [ed. original fr. 1978; ed. española revisada: R.Pastor: Taurus 1993].

55. SANZ SANCHO, I. “Iglesia y religiosidad”, en NIETO SORIA, J. M. y SANZ SANCHO, I., *La época medieval: iglesia y cultura*, Tres Cantos (Madrid): Istmo, 2002, p. 243.

56. SANZ SANCHO, I. “Iglesia y religiosidad”, p. 223.

de la excomunión, basada en la delegación de Cristo a su Iglesia, como se refirió arriba. También las Cortes de Tordesillas de 1403, bajo Enrique III, promovieron la moralidad del clero, y son muchos los ejemplos que podrían aducirse en la misma línea.

Por todo lo dicho, en general la jurisdicción eclesiástica, una de cuyas atribuciones es la de excomulgar, es respetada por los monarcas y por sus aparatos de gobierno, e incluso favorecida y apoyada en la gestión de las consecuencias que tenía. Los oficiales regios ayudaban en el cobro de las penas para la absolución –destinadas en parte a la cámara del rey–; los monarcas procuraban apaciguar los ánimos exaltados de los ciudadanos que denunciaban agravios de los jueces eclesiásticos, y cooperaban decididamente con los preladados en lo relativo a la eficacia de la excomunión⁵⁷.

¿Cómo reaccionaban los excomulgados? Es difícil decirlo, pero parece que las gentes eran propensas a despreciar la sentencia, a infravalorar sus efectos: muchos continuaban acudiendo a los oficios o persistían en el estado de excomulgados. La queja eclesiástica por este menosprecio es continua. Es llamativo que, igualmente, eran muchos los clérigos que, al parecer, se mantenían demasiado tiempo bajo excomunión mayor:

“Quia frequenter aliqui clerici qui in obedientie et observatione mandatorum Dei et Ecclesie sue sancte esse debuerant speculum aliorum, manendo excommunicati longo tempore, animo indurato, occasionem Laycis tribunt simila faciendi”⁵⁸.

Y la contumacia del clérigo excomulgado le hacía merecedor de la cárcel.

Se deduce de estos datos que había personas que mostraban bastante indiferencia ante el hecho de quedar excluidos de los oficios divinos; otras, obviaban la excomunión y continuaban acudiendo a los actos de culto, incluso en

57. Datos precisos sobre la política regia en relación con la excomunión en ARRANZ GUZMÁN, A., *Excomunión eclesiástica...*, pp. 270-275.

58. Libro de las constituciones sinodales de don Blas Fernández de Toledo, publicado en el sínodo diocesano de Toledo de 1356, 19. Publ. SÁNCHEZ HERRERO, J., *Concilios provinciales y sínodos toledanos...*, p. 231.

las propias catedrales, y esto es un signo de aprecio de los actos litúrgicos. Y por último, probablemente el apartamiento y evitación de los excomulgados por parte del resto de la comunidad de fieles sería solo relativo.

Ahora bien, ¿podemos deducir increencia de estos datos? ¿Se aceptan las ideas transmitidas por la Iglesia sobre la excomunión, en el aspecto más religioso?

2.6. LAS IMPLICACIONES RELIGIOSO-SOCIALES DE LA EXCOMUNIÓN, ¿DESDE QUÉ GRADO DE CONVICCIÓN?

Las noticias son ambivalentes. Los discursos eclesiásticos siempre subrayan que la finalidad de la censura es el bien del pecador; lo que se persigue es su arrepentimiento (por ello se dice que es una censura medicinal). No se trata de una expulsión irreversible. Pero sí hay mucho interés en transmitir con énfasis esta idea: la salvación no la obtiene el pecador por sí mismo ni la “gana”: es la gracia de Cristo, por su misterio pascual, la que salva; la gracia administrada por la Iglesia. Se trata de una idea que atraviesa los siglos medievales en cierta pugna con la postura contraria (la posibilidad de alcanzar el bien moral a base de esfuerzo ascético), como un trasunto de la vieja polémica mantenida en el tránsito del siglo IV al V entre Pelagio y San Agustín. ¿Se aceptan las ideas transmitidas por la Iglesia sobre la excomunión en su vertiente más religiosa? Nos referimos a nociones como las siguientes: la excomunión supone decretar la muerte del alma, y por ello es la más grave de todas las sentencias en la tierra; y es un modo ejemplarizante de evitar el tan denostado escándalo –hacer que otros pequen⁵⁹–.

59. Dar mal ejemplo era como matar. Pedro de Cuéllar, en su catecismo, en el siglo XIV, subraya esta idea, apelando incluso a la autoridad de San Gregorio Magno: “Otrosí mata omne dandol mal exiemplo; e dize sant Gregorio que tantos mata a quantos da mal exiemplo”. Publ. MARTÍN, J. L. y LINAGE CONDE, A.: *Religión y sociedad medieval. El Catecismo de Pedro Cuéllar (1325)*, Salamanca, 1987, p. 179. Y la misma consideración hace el jerónimo arzobispo de Granada fray Hernando de Talavera: “El quinto mandamiento es no matarás. En el qual vieda nuestro Señor no solamente la muerte corporal... mas aun toda muerte espiritual que se comete quando a alguno le damos causa de pecar”. Fray Hernando de TALAVERA, *Breve forma de confesar reduciendo todos los pecados mortales y veniales a los diez mandamientos*, en MENÉNDEZ Y PELAYO, M. (dir.), NBAE, XVI (*Escritores Místicos Españoles*, 1). Estudio preliminar. Miguel Mir. Madrid: Bailly-Ballière, 1911, p. 26.

Probablemente sí se transmitía con claridad la noción de que la excomunión era un medio de gobierno de la Iglesia a su grey, por autoridad del propio Dios; ella ata y desata, excomulga por los incumplimientos más graves y solo ella absuelve. Pero seguramente no era tan diáfana la percepción de los peligros para la muerte del alma debidos a una censura que tan fácilmente se imponía y que admitía tantas gradaciones y casuística. En efecto, la imagen de la excomunión no era nítida ni aún entre los propios eclesiásticos en cuanto a su naturaleza, las capacidades clericales sobre ella, la jurisdicción para aplicarla... Es bien significativo que a finales del siglo XV hubiera tantos clérigos que dudaran acerca de los pecados que podían absolver y los que estaban reservados al obispo, o acerca de cómo officiar el culto cuando un lugar había sido sometido a entredicho⁶⁰. El terreno de la excomunión era igualmente inseguro canónicamente.

Ahora bien, tampoco hay indicios en las quejas en Cortes, por ejemplo, de que se negara la eficacia de la excomunión; al contrario, precisamente sí se reconoce que aún las excomuniones abusivas generan perjuicio para el alma: “así muchos pocos son los que escapan de la dicha excomunión, matando con ello muchas ánimas”⁶¹. Parece que existía una conciencia generalizada de la realidad espiritual generada por la excomunión, que dejaba las almas expuestas a la condena eterna, sin sacramentos, hasta que se obtuviera la absolución; la inquietud al respecto emerge aún en los testimonios más críticos con la Iglesia. Un caso concreto: desde luego, los freiles calatravos así lo sentían; prueba de ello es que, si bien sólo podían ser excomulgados por el propio pontífice, el maestro don Gonzalo Yáñez de Novoa se preocupó de obtener de Gregorio IX en 1231 la facultad de que el arzobispo toledano pudiera absolver a los freiles de cualquier sentencia eclesiástica cuando estuvieran guerreando contra los musulmanes en la frontera⁶²; se trataba de evitar que los freiles murieran en una batalla sin haber obtenido la absolución, con daño de sus almas.

60. Sínodo de Jaén de 1492. SÁNCHEZ HERRERO, J., *Concilios provinciales y sínodos toledanos...*, p. 263.

61. Una de las expresiones contenidas en las múltiples quejas contra la Iglesia –y contra sus abusos imponiendo censura de excomunión– elevadas por los ciudadanos a los reyes castellanos en las Cortes del siglo XV, protestas frecuentísimas entre 1433 y 1462. ARRANZ GUZMÁN, A., *Excomunión eclesiástica...*, p. 276.

62. 1231, abril 29, Letrán. ORTEGA Y COTES, J., *Bullarium...*, p. 63.

Ahora bien, también debió de existir la convicción sobre la inocuidad de las excomuniones por motivos extrarreligiosos. En tanto que arma blandida arbitrariamente por eclesiásticos para eximirse de un tributo o, peor aún, para justificar la impunidad delictiva de algunos clérigos, desde luego perdería mucha credibilidad. Hablamos de motivos extrarreligiosos, y teóricamente el diezmo no tendría que encajar en esa categoría, porque es considerado en el discurso eclesiástico como un tributo pagadero por todos los fieles por cuenta del derecho que Dios mismo tenía, en última instancia, a una parte de los frutos de la tierra que es suya y que Él enseñorea⁶³. Pero cabe sospechar que para las gentes, cometer fraude en el pago de diezmos –algo muy frecuente– no crearía conciencia de pecado grave, aunque acarrearía la excomunión. La frecuencia con que esta última se aplicaba por el impago de diezmos generó muchas protestas ciudadanas en el marco de las Cortes castellanas. El diezmo, fuente de renta crucial desde que se sistematizó su percepción a partir del final del siglo XI –no sólo para la Iglesia sino también para otros señores e incluso para los reyes que logran compartirlo con ella– es visto como una exacción fiscal más. La excomunión, en estos casos, es una penalización asumida, reversible en el momento de satisfacer el tributo y, por tanto, sin mediar arrepentimiento ni otras actitudes internas requeridas para cualquier absolución.

Si relacionamos estos datos con otros que muestran a las gentes a menudo remisas en obtener la absolución, incluidos los clérigos, pero también con otros textos que nos hablan de la preocupación por ser excomulgados, podemos concluir lo siguiente de forma provisional. No cabe duda de que la excomunión era temida. Pero probablemente más comprendida y asimilada por motivos de inmoralidad grave, hechicería o delitos como el homicidio que por motivos fiscales, por ejemplo. Como en otros aspectos de la religión medieval, no sería incompatible la creencia sincera con el escepticismo cuando los ministros de la gracia se vieran desautorizados por su propia conducta o cuando el asunto se refiriera a las cuestiones fiscales. Probablemente la frecuencia de las excomuniones relacionadas con el impago de diezmos y el paso a un primer plano de las consecuencias económicas le haría perder credibilidad en el imaginario común.

63. Las constituciones sindales recogían las razones, bíblicas, para pagar la décima parte de todas las mieses y frutos de la tierra (Malaquías 3, 8-12), como reconocimiento a Dios de su señorío.

3. LOS CASTIGOS ULTRATERRENOS EN EL CONTEXTO DE LOS ESTUDIOS SOBRE LA MUERTE⁶⁴

El tema del purgatorio y el infierno ha sido muy tratado en el marco de los estudios sobre los discursos, ritos y actitudes ante la muerte durante la Edad Media que han proliferado desde las tres últimas décadas del pasado siglo, como atestiguan coloquios y congresos internacionales junto a obras clásicas como las de Michel Vovelle⁶⁵. Baste recordar, a modo de ejemplo⁶⁶, monografías recientes como las de Paul Binski, Danièle Alexandre-Bidon y Emilio Mitre⁶⁷. Hay también diversas obras colectivas, como las coordinadas entre 1998 y 2002 en la Universidad de Santiago y en la de Navarra⁶⁸.

El tema se presta bien a los enfoques de la “nueva historia” (la historia de las mentalidades, la reciente perspectiva de la historia cultural, la historia que po-

64. Las páginas relativas al purgatorio y al infierno de este estudio se apoyan en las referencias bibliográficas recogidas en las notas que siguen, al igual que, lógicamente, recogen consideraciones de los ya múltiples trabajos sobre religiosidad medieval con que contamos en el Medievalismo hispano, cuya mención sería excesivamente prolija. Podemos remitir al balance siguiente, que se hace eco de las publicaciones hasta 2000: LADERO QUE-SADA, M. Á., “Historia de la Iglesia de España medieval”, en ANDRÉS GALLEGO, J. (ed.), *La historia de la Iglesia en España y el mundo hispano*, Murcia: Universidad Católica San Antonio, 2001, pp. 121-190. Cfr. también la bibliografía de la, en este momento, muy reciente obra de FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *La religiosidad medieval en España. Baja Edad Media*. Oviedo: Trea, 2011, última obra de su trilogía integrada también por estudios sobre los dos periodos anteriores, la alta Edad Media y la plena Edad Media (2008 y 2005 respectivamente).

65. Coloquio de Estrasburgo *La mort au Moyen Age*. Colloque de la société des Historiens Médiévistes de l'enseignement supérieur publique. Estrasburgo: Librairie Istra, 1977; Coloquio organizado en 1979 por la Universidad de Lovaina y publicado en 1983 como BRAET, H. and VERBEKE, W., *Death in the Middle Ages*. International Colloquium (May 21-23, 1979), Leuven, 1983; Coloquio sin publicación *La muerte en la Edad Media*. XIII Semana Internacional de Estudios Medievales. Barcelona, 1984; Simposio de Pamplona *Ante la muerte*, citado más abajo; VOVELLE, M., *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*; Précedé de *La Mort, état des lieux*, Préface à la nouvelle édition, París: Gallimard, 2000 (ed. orig. 1983).

66. Además de las referencias de las notas que siguen, *vid.* DIAGO HERNANDO, M., “Tendencias historiográficas recientes sobre religiosidad popular e historia de la muerte y de las mentalidades” en BARROS, C. (coord.), *Historia a debate*. Actas del Congreso Internacional “A Historia a debate” (7-11 julio 1993, Santiago de Compostela), Santiago de Compostela, vol. 2, 1995, pp. 143-158.

67. BINSKI, P., *Medieval Death: ritual and representation*, London: British Museum Press, 2001 (ed. orig. 1996); ALEXANDRE-BIDON, D., *La mort au Moyen Age, XIIIe-XVIIe siècles*, París: Hachette Littératures, 1998; MITRE FERNÁNDEZ, E., *La muerte vencida. Imágenes e historia en el Occidente medieval*, Madrid: Encuentro, 1988; e ID., *Fantasma de la sociedad medieval. Enfermedad. Peste. Muerte*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 2004.

68. NÚÑEZ, M. y PORTELA, E. (eds.), *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y el arte de la Edad Media*, 2 vols. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1988 y 1992 respectivamente; AURELL, J. y PAVÓN, J. (eds.), *Ante la muerte, actitudes, espacios y formas en la España Medieval*, Pamplona: EUNSA, 2002.

demos llamar *social* de la Iglesia y la religiosidad...), a las miradas interdisciplinares y al transdiacronismo, a la transversalidad que supere los compartimentos estancos de los periodos históricos convencionales. Como es lógico, el purgatorio, el cielo y el infierno aparecen en numerosas obras sobre la muerte y la religiosidad, en tanto que objetos de discurso teológico, temas de predicación medieval, motivos de representaciones iconográficas y de prácticas piadosas, materia de constituciones sinodales, etc. Y contamos con monografías específicas, algunas muy conocidas, como las de Jacques Le Goff⁶⁹ y Jean Chiffolleau, la puesta al día de Fournier, y la tesis doctoral inédita de Daniel Baloup sobre la creencia en el purgatorio⁷⁰, además de otras obras no centradas sólo en el Medioevo⁷¹. Para el cielo, el infierno y los seres ultraterrenos que los habitan (ángeles, demonios⁷²), así como las perspectivas conforme al estudio de la magia y las brujas, añadamos los trabajos de Gardiner, Georges Minois, Alain Boureau o Muchembled, varios de ellos rebasando la Edad Media, y los múltiples estudios sobre el más allá en la literatura medieval y en particular en *La Divina Comedia* de Dante⁷³. Remitimos a los análisis de la creencia en el purgatorio y el infierno contenidos en estas mismas *Semanas de Estudios Medievales*: su presencia en el mester de clerecía, de Fernando Baños, y los referidos al arte medieval debidos a Agustín Gómez Gómez y a José Javier López de Ocariz. Y hay que

69. LE GOFF, J., *El nacimiento del purgatorio*, Madrid: Taurus, 1989 (ed. orig. 1981).

70. CHIFFOLEAU, J., *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)*. Rome: École française de Rome, 1980; FOURNIER, M., *Le ciel peut-il attendre? Le culte du Purgatoire dans le Midi de la France (vers 1320-vers 1520)*, París: Cerf, 1997; BALOUP, D., *La Croyance au Purgatoire en Vieille-Castille (vers 1230-vers 1530)*, Université de Pau, 1999, fundamentada en parte en su investigación de base sobre Valladolid.

71. VOVELLE, M., *Les âmes du purgatoire ou Le travail du deuil*, París: Gallimard, 1996.

72. MUCHEMBLED, R., *Historia del diablo: siglos XII-XX*, Madrid: Cátedra, 2004; MINOIS, G., *Le diable*, París: Presses Universitaires de France, 1998; RUSSELL, J. B., *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Ithaca-Londres, 1984; RIES, J. (ed.), *Anges et démons*. Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 25-26 nov. 1987. Louvain-La-Neuve: Centre d'histoire des religions, 1989; CARRUTHERS, L. (ed.), *Anges et démons dans la littérature anglaise au Moyen Âge*. París: Université Paris-Sorbonne, 2002; A. BOUREAU, *Satan hérétique. Histoire de la démonologie (1280-1330)*. París, 2004. También se ha atendido desde la antropología: por ejemplo, KLANICZAY, G. y POCS, E., *Christian demonology and popular mythology*, Hungary: Central European University Press, 2006.

73. CAROZZI, C., *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*, Madrid: Siglo XXI, 2000. MINOIS, G., *Histoire de l'enfer*, París: Presses Universitaires de France, 1994; GARDINER, E., *Visions of Heaven and Hell before Dante*, New York: Italica Press, 1989; MORGAN, A., *Dante and the Medieval Other World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990; RAJNA, P., *La materia e la forma della "Divina Commedia". I mondi ultraterreni nelle letterature classiche e nelle medievali*, Cuaderno n. 12 delle Studi Danteschi, 1998; TENENTI, A., *La vie et la mort à travers l'art du XVe siècle*, París: Serge Fleury, 1983 (ed. orig. 1952); MICHA, A., *Voyages dans l'au delà d'auprès les textes médiévaux, IV-XIII siècle*, París: Klincksieck, 1992.

destacar el excelente estudio de Jéssica Ruiz Gallegos sobre la justicia del más allá en la iconografía⁷⁴.

4. EL MÁS ALLÁ Y LA EFICACIA DE LOS RUEGOS POR LOS MUERTOS EN EL BAGAJE MENTAL MEDIEVAL

Las imágenes del purgatorio y del infierno, junto con el cielo, configuran una parte esencial del imaginario medieval; son los “novísimos”, en terminología cristiana; las postrimerías, tan reales como la existencia terrena o más. Que acogen unas expectativas de culminación ultraterrena de la existencia conforme a la lógica cristiana, y condicionan las conductas y actitudes de los fieles que peregrinan en la tierra en tanto que son, todavía, *ciudadanos del mundo*, en palabras de San Agustín. Su configuración en la teología y el pensamiento cristianos fueron progresivos, a partir de elementos del judaísmo, neotestamentarios y de otras procedencias culturales; sus concomitancias y diferencias con otras religiones han sido subrayadas en muchos estudios de historia religiosa comparada o de antropología de las religiones. En todo caso, a la altura de la Plena Edad Media, entre lo siglos XI y XIII, a la vez que se desplegaba una idea esperanzadora de la muerte cristiana que hace hablar a los estudiosos de la “muerte vencida”, se había establecido plenamente la representación de las realidades eternas, la salvación y la condenación eterna y el estado intermedio del purgatorio: los tres lugares, que en su conjunto vienen a superar la dicotomía radical entre plenitud y sufrimiento por toda la eternidad. Se viene aceptando comúnmente que hay un giro radical en las actitudes, conductas y discursos sobre la muerte a partir del siglo XIV y, en particular, desde la Peste Negra de 1348 y sus secuelas. A partir de este hecho, aquellas actitudes y sensibilidades estarían envueltas por el dramatismo, la desolación y el horror. Y para muchos, serían actitudes mucho más secularizadas. Ahora bien, autores como Emilio Mitre se decantan por subrayar las continuidades y relativizar esta quiebra; conviene enfatizar esta

74. RUIZ GALLEGOS, J., “La justicia del más allá a finales de la Edad Media a través de fuentes iconográficas. El ejemplo de la diócesis de Calahorra y de Calzada”, *Clío & Crimen* 7 (2010), pp. 191-242. *Vid.* la bibliografía que cita sobre investigación del más allá en el arte medieval.

precisión y subrayar lo eminentemente cristiano de las actitudes ante la muerte propias de los últimos siglos del Medievo⁷⁵.

En suma, si nos preguntamos si tenían importancia en la cosmovisión medieval el más allá y los castigos ultraterrenos al pecador, parece adecuado afirmar que la sensibilidad medieval hacia la muerte partía del convencimiento pleno acerca de la vida ultraterrena. Si en algún punto la convicción de las masas se mostraba más crítica –en un cristianismo sociológico–, no era en las creencias sobre el más allá. Nos recuerda Le Goff que en la Edad Media el temor permanente era la condenación eterna y la preocupación permanente la salvación eterna. Las gentes se aseguraban de evitar lo primero y garantizar lo segundo⁷⁶. Aún en los siglos XII y XIII (siglos del cristocentrismo y de la elevación del nivel religioso de los laicos), la religión de las masas era todavía un código más que una doctrina, y los fieles se veían movidos menos por el amor a Dios y al prójimo que por el miedo a la condenación; aún los cristianos más cultivados estaban obsesionados por el infierno⁷⁷. Por tanto, las gentes acumulaban méritos a través de las buenas acciones en vida: donaciones piadosas, peregrinaciones, cruzadas, limosnas a los pobres... En aquella época todo el mundo vivía “inmerso en un océano de piedad, de creencias espirituales indudablemente determinantes”⁷⁸; pero sobre todo, existió una continua y, podemos decir, obsesiva previsión de lo que podía suceder después de la muerte.

Una serie larga de indicios manifiesta masivamente que en el bagaje mental de la sociedad medieval a partir de los siglos XII y XIII se incluye el conocimiento cierto, cada vez más precisado, de lo que ocurre en el más allá, en el cielo, el purgatorio y en el infierno. Citemos alguno de esos signos: las exequias en todas las cofradías o en los monasterios o en los conventos de órdenes militares en memoria de sus benefactores difuntos (literalmente, en las fuentes, “por las anymas de las personas que mandaron bienes e posesiones a la dicha hermita”, o a

75. MITRE, E., “El otoño del Medievo y las sensibilidades ante la muerte”, en *Fantasma de la sociedad medieval...*, cap. X.

76. LE GOFF, J., *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona: Juventud, 1969, pp. 216 ss.

77. GÉNICOT, L., *Europa en el siglo XIII*, Barcelona: Labor, Nueva Clío, 1976, p. 205.

78. FOSSIER, J., *Gente de la Edad Media*, Madrid: Taurus, 2010 (ed. orig. 2007), p. 366.

la cofradía, o a un hospital); los usos como la *traditio corporis et animae* de laicos a monasterios (siempre en remisión de los propios pecados, los de los padres, los del cónyuge...); las donaciones testamentarias *pro anima*, multiplicadas en distintas iglesias, ermitas, monasterios, para que en todos ellos se rece por la propia alma con la mayor periodicidad posible y con el mayor esplendor; la toma de indulgencias... Añadamos la profusión de honras fúnebres en forma de misas votivas rezadas, bien aisladas o bien enlazadas en ciclos (como los treintanarios). Y las capellanías individuales, documentadas en las catedrales, en las parroquias de las ciudades e incluso en modestas iglesias rurales y en ermitas, fundadas con cargo a un trozo de tierra o una renta o una casa: por medio de la fundación, un capellán tendría a su cargo el rezo periódico por el fundador o patrono; tales rezos podían ser vigiliat, en el marco del aprecio común a la liturgia de las horas, pero entre ellos se prefería la misa, desde las simples misas privadas, rezadas en los altares laterales o en altares portátiles, a la misa cantada de varias *lições* o lecturas; o, si es posible, la misa asociada a una de las fiestas litúrgicas solemnes como la de San Juan Bautista o la Asunción de la Virgen⁷⁹. Igualmente, hacia el final de la Edad Media los testamentos son cada vez más minuciosos en el encargo de memorias, rezos y ritos.

Todo lo anterior implica y evidencia, sin duda, la creencia en la eficacia de la oración para mitigar y acortar las penas de las almas que están en el purgatorio. Como dejó escrito Fernández Conde en uno de los trabajos sistemáticos más tempranos sobre religiosidad con que contamos en el Medievalismo hispano, “la devoción a las ánimas del purgatorio, juntamente con la creencia en su posible presencia en el mundo de los vivos, fueron dos sentimientos hondamente arraigados en la devoción popular del Medievo”⁸⁰. En efecto, los muertos podían presentarse ante los vivos para pedirles oraciones y sufragios.

79. Estos datos, como otra serie de informaciones relacionadas con la concepción del más allá a partir de investigación de base en el área rural del Campo de Calatrava al final de la Edad Media: TORRES JIMÉNEZ, R., *Formas de organización y práctica religiosa en Castilla-La Nueva. Siglos XIII-XVI*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2004, CD-Rom; ID., *Religiosidad popular en el Campo de Calatrava. Cofradías y hospitales al final de la Edad Media*, Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1989; ID., “Liturgia y religiosidad en las parroquias calatravas (siglos XV-XVI)”, en IZQUIERDO, R. y RUIZ, F., *Las Órdenes Militares en la Península Ibérica. I. Edad Media*, Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 1087-1116.

80. FERNÁNDEZ CONDE, F. J., “Religiosidad popular y piedad culta”, en GARCÍA VILLOSLADA, R. (dir.), *Historia de la Iglesia en España, II-2º: La Iglesia en la España de los siglos VIII-XIV*, Madrid, BAC, 1979, p. 323.

Sus apariciones constituyen uno de los temores colectivos que Jean Delumeau analiza para los siglos XIV-XVIII en su magistral *El miedo en Occidente*⁸¹.

Así, para el hombre medieval, que es un *homo viator*, un hombre en camino hacia su morada eterna⁸², las *imágenes* del purgatorio y del infierno, junto con el cielo, forman parte esencial de su imaginario.

5. EL PURGATORIO

5.1. EL “SURGIMIENTO” DEL PURGATORIO EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XII

La fe en la eficacia de los ruegos por los muertos para favorecer su tránsito al cielo arranca de los primeros siglos de la Iglesia, y supone ya el comienzo de la corriente que conducirá a la consolidación del concepto del Purgatorio entre 1150 y 1200 (el término aparece a fines del siglo XII). En esta corriente tuvieron mucha importancia los escritos de los Santos Padres como Clemente de Alejandría, Orígenes (ambos desarrollan la idea del “lugar intermedio”⁸³), San Juan Crisóstomo⁸⁴ o San Gregorio Magno:

“Respecto a ciertas faltas ligeras, es necesario creer que, antes del juicio, existe un fuego purificador (...) podemos entender que algunas faltas pueden ser perdonadas en este siglo, pero otras en el siglo futuro”⁸⁵.

81. DELUMEAU, J., *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII): una ciudad sitiada*, Madrid: Taurus, 1989 (ed. orig. 1978), pp. 119-139.

82. En torno a esta categoría, *vid.* las precisiones de GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A., “El hombre medieval como ‘homo viator’: peregrinos y viajeros”, en IGLESIA DUARTE, J. I. de la, *IV Semana de Estudios Medievales. Nájera, 1993*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 11-30.

83. BUENO SÁNCHEZ, M., “‘Quasi per ignem’. Claves figurativas de la topografía del Más Allá”, en CARRASCO MANCHADO, A. I. y RÁBADE OBRADÓ, M^a del P. (coords.), *Pecar en la Eda Media*, Madrid: Sílex, 2008, p. 387.

84. “... ¿por qué habríamos de dudar de que nuestras ofrendas por los muertos les lleven un cierto consuelo? No dudemos, pues, en socorrer a los que han partido y en ofrecer nuestras plegarias por ellos”.- San Juan Crisóstomo, *Homiliae in primam ad Corinthios* 41, 5.- Cit. *Catecismo de la Iglesia Católica*, Getafe: Asociación de Editores del Catecismo, 1992, p. 241.

85. San Gregorio Magno, *Dialogi*, 4, 39.- Cit. *Ibidem*.

San Gregorio Magno, además, defendía rotundamente la conveniencia de interceder los vivos por los difuntos en cuanto a pecados menores –conforme a una jerarquización ya muy clara–, particularmente mediante la ofrenda eucarística. Y como novedad, introducía la posibilidad del regreso de los difuntos a la tierra para compensar los pecados cometidos en vida⁸⁶, algo que después no sería convalidado doctrinalmente. También exhortaban a rezar por los difuntos San Jerónimo, San Agustín y Beda el Venerable, y estimulaban a ello visiones como la de Santa Perpetua (a comienzos del siglo III, con la idea de prueba) y la de San Macario (donde aparece el “paraíso de espera” fuera del infierno, visión elaborada entre los siglos V y VII). Así, entre los siglos II y V había nacido la idea de que quizás las almas de algunos pecadores pueden salvarse, después de morir, sufriendo una prueba durante un periodo de tiempo; lo que después será el purgatorio no tiene aún una localización espacial.

Se impone una precisión importante: el fundamento teológico arranca de la distinción, en el campo del pecado, de la culpa y la pena. Cuando el pecado es absuelto, se borra la culpa del pecador; pero aún falta por cumplir la *pena*, la *penitencia*. Y se entiende que una parte de ella se puede satisfacer después de la muerte. La Iglesia fomentaba los sufragios por los muertos, que tuvieron un impulso muy fuerte cuando el abad Odilón de Cluny instauró la fiesta de los Fieles Difuntos a principios del siglo XI. Pero la conversión de lo que para la teología es un *estado* en un *espacio* tuvo efecto por la presión de la cultura popular, que venció los recelos de algunos teólogos. En conjunto, desembocan en la noción de purgatorio, ya como lugar, espacio y tiempo de pruebas, de un lado un cuerpo de debates teológicos, y de otro, procesos múltiples de adaptación de ideas, imágenes, folklore y creencias de origen plural. Por ejemplo, en la segunda mitad del siglo XII y en el XIII se difunden con fuerza las *visiones* citadas arriba, y se añaden otras como el *Purgatorio de San Patricio* (h. 1190)⁸⁷, de origen monástico irlandés, donde el caballero Owein realiza un viaje por el purgatorio y el infierno, a través de un agujero en Irlanda; entrará en el mismo purgatorio que Dios ha enseñado a San Patricio a través de un “foso totalmente redondo, inmenso y profundo, tenebroso, espantoso más allá

86. BUENO SÁNCHEZ, M., “‘Quasi per ignem’...”, p. 387, n. 1061.

87. Su autor fue un monje cisterciense. Se difundió de una forma espectacular.- LE GOFF, J., *El nacimiento del purgatorio*, pp. 221 y ss.

de todo lo imaginable”; al terminar las pruebas y tentaciones, Owein atraviesa un puente estrechísimo sobre abismos y ríos de fuego; el puente se va ensanchando gracias a su fe en Dios, y accede al paraíso⁸⁸.

Así, cobra consistencia en esta época la concepción plena del *purgatorium* como un más allá intermedio entre el juicio individual y el juicio final, donde ciertos muertos sufren pruebas que pueden ser aliviadas o recortadas por los sufragios y la ayuda espiritual puesta en marcha por los vivos. La fijación canónica tendrá lugar en el siglo XIII, de la mano de Inocencio IV en 1254 y el Concilio de Lyon en 1274. La popularización de la idea espacial del purgatorio fue lenta, a lo largo de los siglos XIII y XIV. Por ejemplo, no la encontramos en los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo, de mediados del siglo XIII, ni a comienzos del XIV en Provenza o Languedoc, como señala Chiffolleau. Un impulso especial lo dio el jubileo de 1300 convocado por Bonifacio VIII, que ofrecía indulgencias plenarias a quienes padecían el fuego purgatorio.

Pero ¿por qué en la segunda mitad del siglo XII? ¿por qué se da entonces esta remodelación de la geografía del más allá? Entrar en este análisis es metodológicamente muy interesante, en tanto que manifiesta la rotunda imbricación entre historia de la Iglesia e historia social que tan deseable se estima desde distintos foros al valorar el estado de la historia de la Iglesia y la religiosidad⁸⁹. A partir de Jacques Le Goff, y con él, muchos otros autores han dado una serie de razones. García de Cortázar y Sesma señalan que en esta época se incorpora la idea de crédito a la economía; paralelamente se extiende la idea de las indulgencias, un crédito que el fiel recibe para asegurarse el cielo⁹⁰. En segundo lugar, Emilio Mitre y otros autores destacan que, para la Iglesia, empeñada en su pretensión de *plenitudo potestatis*, el Purgatorio implica conservar su predominio e incrementar el control sobre el más allá. Daniel Baloup señala que, una vez pasado el temor agudo al fin del mundo del siglo XI, se abría un tiempo en el más allá, un tiempo de espera de las almas desde la muerte física hasta

88. MICHA, A., *Voyages dans l'au delà après des textes médiévaux, IV-XIIIe siècle*. París, 1992. Ap. LADERO QUESADA, M.A. *Espacios del hombre medieval*. Madrid: Arco Libros, 1992.

89. Cfr. SANZ SANCHO, I., “Para el estudio de la Iglesia medieval castellana”, en *Estudios eclesiásticos. Revista teológica de investigación e información* 73 (1998), pp. 61-87.

90. GARCÍA DE CORTÁZAR, J.A. y SESMA MUÑOZ, J.A., *Manual de Historia Medieval*, Madrid: Alianza Editorial, 2008, p. 219.

su comparecencia ante el Juez supremo, que la Iglesia va precisando doctrinalmente⁹¹. Cabe objetar a la tesis de Baloup que los famosos “terrores del año mil” es dudoso que alcanzaran a las capas populares de modo masivo. Añadamos que se trata del control no solo de la Iglesia sino de todos los fieles; es un medio tranquilizador de administrar la propia salvación. Para Le Goff, al tiempo que la Iglesia proyecta su poder sobre el más allá con el sistema de indulgencias, afirma su posición frente a los herejes cátaros y valdenses, que rechazan el rezo por los difuntos y el culto a los santos. Además, la madurez del sistema feudal diseña un encuadramiento de la sociedad que añade a los muertos; el purgatorio completaría así una gran operación de delimitación social. Añádase que en los siglos XII y XIII se perfeccionan los sistemas legales, civiles y canónicos y se precisan mucho mejor las equivalencias entre penas y castigos. Esto se deja notar en el sacramento de la penitencia, ahora fijado en el Concilio IV de Letrán de 1215, pero también en la “judicialización” del tiempo del más allá. Debe tenerse en cuenta, también, que al final del siglo XII presionan mucho el folklore y un fondo indoeuropeo que se aprecia en los simbolismos del fuego, por ejemplo en su carácter regenerador y su papel en ritos de tránsito, en confluencia con el agua⁹². Y no olvidemos que el purgatorio fue, antes que sustantivo, adjetivo: el *fuego purgatorio* o purificador. Hay que añadir, con Miguel Ángel Ladero, que se trata de una época con un gran afán de precisión cartográfica, y esto afecta al más allá⁹³. También García de Cortázar y Sesma ponen en relación el surgimiento del Purgatorio con todo el proceso mental de delimitación espacial y temporal que es propio de los siglos XI al XIII. Y que tiene tantas otras manifestaciones como la diferenciación entre hombre y naturaleza, la delimitación sociocultural de espacios y la fijación de fronteras identitarias con bizantinos, musulmanes y paganos... Por último, pensamos que se debe hacer hincapié en la relación entre el purgatorio y el despertar de la conciencia individual⁹⁴, la introspección y la responsabilización personal, algo muy relacionado con el juicio particular.

91. BALOUP, D., “La idea del más allá en Valladolid durante los siglos finales de la Edad Media (siglos XIV y XV)”, *Revista de folklore* 168 (1994), p. 183.

92. LE GOFF, J., *El nacimiento del purgatorio*, pp. 18-22.

93. LADERO QUESADA, M. Á., *Espacios del hombre medieval*, p. 67.

94. GARCÍA DE CORTÁZAR, J. Á., “El renacimiento del siglo XII en Europa: los comienzos de una renovación de saberes y sensibilidades”, *Renovación intelectual del Occidente europeo (siglo XII)*, XXIV Semana de Estudios Medievales, Estella: Gobierno de Navarra, 1997, pp. 29-62.

Todos estos factores, interconectados entre sí, explicarían por qué cristalizan en la segunda mitad del siglo XII las corrientes previas que ya estimulaban el rezo por los difuntos para ayudarles a superar sus pruebas. El resultado es el purgatorio como lugar de satisfacción de las penas del pecado, con reglas conocidas, que sintonizan con el gusto cultural y social de la época por la precisión, la cuantificación, la clasificación.

5.2. LA LÓGICA DE LOS DOS JUICIOS ULTRATERRENOS

En tanto que tiempo y lugar, el purgatorio aparece como intermedio entre, de un lado, la muerte y el consiguiente juicio individual y, de otro, el juicio final o universal. Ya en el siglo XII se delimitó la existencia de un juicio individual inmediato a la muerte, algo que refrendarán Vicente de Beauvais, el papa Benedicto XII y San Vicente Ferrer⁹⁵. Se anulaba la tan discutida doctrina de la visión beatífica del papa Juan XXII en 1332⁹⁶. Hay, pues, juicio individual, que confronta a la persona con sus actos ante Cristo. No en vano, como hemos indicado, la época está muy marcada por el nacimiento de la conciencia individual.

Así pues, las *postrimerías* presentan la siguiente secuencia: muerte física, juicio personal, destino del alma al cielo, al infierno o al purgatorio, y resurrección de los cuerpos al celebrarse el juicio final en la culminación de los tiempos, cuando tenga lugar la segunda venida de Cristo. Las imágenes del juicio han sido representadas iconográficamente hasta la saciedad en el Románico y en el Gótico y siguen siendo muy estudiadas⁹⁷. Detengámonos en el momento mismo de la muerte, para el cual las *artes bene moriendi* sistematizaban los ritos y actitudes. Ante todo, el moribundo necesitaba más al sacerdote que al médico; debía reci-

95. MITRE, E., *Fantasmas de la sociedad medieval...*, pp. 147-148.

96. El controvertido Juan XXII, el pontífice de Aviñón más importante, generó una oleada de protestas teológicas cuando afirmó que los muertos no gozan de la plena visión de Dios hasta que no llega el juicio universal; retiraría su tesis en 1333.- VALOIS, N., "Jacques Duèse, Pape sous le nom de Jean XXII", *Extrait de Histoire Littéraire de la France* 34, París, Impr. Nationale, 1914.

97. *Cfr.* el estudio realizado por RUIZ GALLEGOS, J., "La justicia del más allá a finales de la Edad Media a través de fuentes iconográficas...", de bajorrelieves de portadas y pinturas murales de iglesias góticas de las diócesis de Calahorra y La Calzada sobre el juicio final –aunque también aborda el juicio individual– con la resurrección de los muertos, el pesaje de las almas, la separación de los elegidos y los condenados, el tribunal de Cristo Juez. *Vid.* RODRÍGUEZ BARRAL, P., *La justicia del más allá. Iconografía de la Corona de Aragón en la Edad Media*, Valencia: Universitat de València, 2007.

bir la unción de enfermos y el Viático. Y sufría una dolorosa agonía en que era acosado por los demonios y rodeado por Cristo, la Virgen y los santos. Era el momento en que Satán tentaba al fiel con dudas de fe, desesperación –tanto por sus pecados como por los dolores físicos–, apego a lo terrenal y soberbia por creerse bueno⁹⁸. La escena protagonizó muchas representaciones iconográficas y los relatos medievales de *Milagros* la evocan a menudo. Vemos un ejemplo: es un de los milagros de Santiago del Codex Calixtinus, uno de los 22 compilados hacia 1125, que conforman el Libro Segundo del Calixtino. Nos relata esta lucha del alma, materializada aquí en las mortificaciones físicas infligidas por un ejército de demonios a un caballero peregrino en la agonía de su muerte:

“... vino sobre mí una multitud de negros espíritus que me dominó hasta el punto de no poder indicar desde aquel momento, ni con palabras ni con señas, lo que tocaba a mi salvación. Yo bien entendía lo que decíais, mas de ningún modo podía responder. Pues los demonios que habían acudido, me apretaban unos la lengua, otros me cerraban los ojos y también algunos me volvían la cabeza y el cuerpo de acá para allá a su capricho, aunque yo no quisiera. Pero ahora ... entró aquí Santiago... y viniendo en seguida hacia mí, intentó alzar el bordón y pegar a los demonios que me tenían sujeto. Mas ellos huyeron aterrorizados, y persiguiéndolos hizo que salieran de aquí por aquel rincón. Y he aquí que por el favor de Dios y de Santiago, libre de ellos, que me oprimían y vejaban, puedo hablar. Pero mandad aprisa por un sacerdote que me dé el viático de la sagrada comunión, porque no se me permite permanecer por más tiempo en esta vida”⁹⁹.

Tras la muerte y el juicio individual los justos van al cielo, los que necesitan purificarse van al purgatorio y otros se condenan inmediatamente para siempre. Van al purgatorio los que, aún habiendo muerto en gracia, están imperfectamente purificados; se van a salvar, pero no han podido hacer los dignos frutos de penitencia como lágrimas de contrición, oraciones, limosnas y bue-

98. SANZ SANCHO, I., “Iglesia y religiosidad” en J.M. NIETO SORIA, J. M. y SANZ SANCHO, I., *La época medieval: Iglesia y cultura*, Madrid: Istmo, 2002, p. 255.

99. *Liber Sancti Iacobi, Codex Calixtinus*, Trad. y ed. MORALEJO, A.; TORRES, C. y FEO, J. (ed. orig. 1951). Reed. CARRO OTERO, X., Viveiro: Xunta de Galicia, 1999, pp. 365-366.

nas obras de caridad, y deben satisfacer la pena temporal contraída por el pecado. Por ello sufren los tormentos del infierno, pero con esperanza. Y las oraciones de los vivos los pueden acortar, particularmente ofreciendo por ellos el sacrificio pascual de Cristo.

El tiempo del purgatorio debe alargarse hasta el juicio final, a no ser que se disponga de medios para acortarlo. El juicio universal o final, que tendrá lugar al término de los tiempos, estará precedido por la resurrección de los muertos. Sucederá cuando tenga lugar la segunda venida de Cristo glorioso. Todos los hombres comparecerán con sus cuerpos ante el tribunal de Cristo. La escena se representa vivamente en el libro del Apocalipsis, con tintes épicos (Apocalipsis 6 y 20). El Cordero degollado pero en triunfo, Cristo, el alfa y la omega, el principio y el fin, abre el libro de los Siete Sellos en medio de escenas pavorosas y, después de vencer al Anticristo, preside el juicio¹⁰⁰; se abren los sepulcros y todos resucitarán,

“... y Él separará a los unos de los otros, como el pastor separa las ovejas de las cabras. Pondrá las ovejas a su derecha, y las cabras a su izquierda... E irán éstos a un castigo eterno, y los justos a una vida eterna” (Mt. 25, 31.32.46).

Entonces el Reino de Dios llegará a su plenitud, los justos reinarán con Cristo en cuerpo y alma, en esa renovación del universo que el Apocalipsis llama “cielos nuevos y tierra nueva” (Ap. 21, 1)

La iconografía nos ha legado multitud de expresiones muy gráficas sobre la terrible hora del juicio. Pero también constituye una buena expresión de ello la famosa secuencia *Dies Irae*, atribuida a Tomás de Celano, cantada en las misas de réquiem desde el final del s. XIII. En ella, el pecador, aterrado ante la perspectiva del juicio implacable, con sus culpas, su desnudez y su indefensión, se torna en el cristiano suplicante que apela a la misericordia de Jesucristo. Apela a la redención por la cruz y al perdón; y termina, con el corazón destrozado,

100. *Vid.* en detalle: TORRES JIMÉNEZ, R., “El Cordero Místico. Espiritualidad, iconografía y liturgia en la Edad Media”, en GARCÍA HUERTA, R. y RUIZ GÓMEZ, F. (coords.), *El significado simbólico de los animales. Desde la Protobistoria hasta el final de la Edad Media*, Madrid, Síntesis, 2012, pp. 231-252.

entregado al descanso en los brazos de Jesús con una gran dulzura. Realmente una buena medida de las percepciones del común de los fieles en los siglos finales de la Edad Media es la música litúrgica. Prescindiendo del debate sobre su comprensión popular, secuencias como esta serían muy familiares a las gentes, máxime por su factura rimada; probablemente el sentido global de la composición no dejaría de ser captado.

Debemos advertir una salvedad: la mencionada lógica judicial del cumplimiento de la *pena* no era una lógica implacable. Hay toda una corriente de gratuidad, de gracia sin que los pecadores lo merezcan, que se desborda desde Cristo y sus santos, la Virgen María y otros abogados. Traemos a colación un milagro integrado en el Codex Calixtinus. Es un *ejemplo de Santiago* supuestamente escrito por San Beda. Un hombre tenía una culpa gravísima y acudió a Compostela a pedir la absolución del obispo Teodomiro. Muy arrepentido y con grandes lágrimas, puso sobre el altar una nota escrita por su párroco, con su acusación, el día de Santiago, el 25 de julio. Cuando el obispo abrió el papel, no encontró nada en él, como si nunca hubiese sido escrito. El obispo interpretó que el hombre había alcanzado el perdón *completo* de Dios por los méritos del Apóstol; y por ello no quiso imponerle *pena* ninguna¹⁰¹.

5.3. LOS MEDIOS DE SALVACIÓN Y DE SOLIDARIDAD CON LOS MUERTOS: INDULGENCIAS, CAPELLANÍAS, COFRADÍAS, LIMOSNAS POR LAS ÁNIMAS DEL PURGATORIO

El tiempo del Purgatorio se alargaba hasta el juicio final, pero era susceptible de verse acortado por una serie de vías.

Es bien conocido que los nobles, los reyes, los miembros del alto clero y las oligarquías urbanas se mostraban pródigos en donaciones testamentarias *pro anima* (con encargos desmedidos de largas series de misas, la *contabilidad del más allá* de Chiffolleau¹⁰²), creación de capellanías y de cofradías, entierros adonde debían asistir cabildos catedralicios en pleno, frailes conventuales y po-

101. *Liber Sancti Iacobi, Codex Calixtinus*, pp. 340-341.

102. CHIFFOLEAU, J., *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge*, París: Albin Michel, 2011.

bres a los que se daría de comer y se vestiría ese día, etc. Pero ¿y el común de los cristianos, las gentes de a pie con pocos medios? Había varias vías habituales para encauzar esa preocupación por la salvación eterna, procurarse salvoconductos para ella, y prevenir la reducción de penas y solidarizarse con los familiares o fieles difuntos. Son bien conocidas y aparecen reflejadas en la documentación de visitas que he podido estudiar para iglesias rurales castellanas¹⁰³. En esencia, encontramos tres vías: a) las mandas piadosas y las obras de caridad a favor de los pobres, b) las indulgencias, remisiones de las penas del purgatorio a cambio de obras buenas y limosnas, y c) las misas por los difuntos o, más directamente, por las ánimas del purgatorio, el medio por excelencia de acortar el tiempo en este lugar ultraterreno.

a) No es éste el lugar para detenernos en el amplio y poliédrico tema de la asistencia a la pobreza, que el Medievalismo ha desarrollado historiográficamente con tanta profusión desde la década de 1970, a partir de diferentes enfoques y métodos y al compás de distintas corrientes historiográficas (pero siempre en el seno de la historia social: historia de las mentalidades, materialismo histórico renovado, antropología histórica, actual historia cultural)¹⁰⁴. Georges Duby ha ayudado a iluminar, desde la clave antropológica (en particular las categorías de Marcel Mauss), una práctica que, en el caso de los señores, se ve entremezclada con una actitud más amplia, la *moral del despilfarro* ostensible, y con el flujo continuo de los dones y contradones en el marco de la dinámica del “tomar, dar, consagrar” altomedieval¹⁰⁵, al que vienen a añadirse los ideales del pauperismo y la imitación de Cristo en los siglos XII y XIII como nuevo fenómeno de la espiritualidad.

103. Se trata de visitas realizadas por los visitadores generales de la Orden de Calatrava a las tierras de su señorío entre los Montes de Toledo y Sierra Morena (*partido* de Campo de Calatrava) y en el alto Tajo, en el alcarreño *partido* de Zorita. Desde la década de 1470 estas inspecciones resultan muy ricas para conocer cuestiones de organización eclesiástica y de vida religiosa, puesto que abarcan templos parroquiales, ermitas, cofradías, hospitales y también “cosas públicas” de los concejos que incluyen aspectos religiosos. Es la fuente fundamental para los citados estudios de TORRES JIMÉNEZ, R., *Formas de organización...*; ID., *Religiosidad popular...*, ID., “Liturgia y religiosidad”, entre otros.

104. Vid. MARTÍNEZ GARCÍA, L., “Pobres, pobreza y asistencia en la Edad Media hispana. Balance y perspectivas”, *Medievalismo* 18 (2008), 67-107.

105. MAUSS, M., *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Estudio prel. y ed. GIOBELLINA BRUMANA, F., Buenos Aires: Katz, 2009 (ed. orig. 1925). DUBY, G., *Guerreros y campesinos. Desarrollo social de la economía europea, 500-1200*, Madrid: Siglo XXI, 2009 (ed. orig. 1973).

Prescindiendo de los diferentes matices que reviste la asistencia en los distintos periodos de la Edad Media, no hay que minimizar el valor de las obras de caridad hacia los pobres en la conciencia cristiana medieval, en tanto que llave para acceder al cielo y méritos que pueden equilibrar en el purgatorio las penas no cumplidas. Incluso en el ámbito rural las gentes de todos los estratos sociales daban constantes limosnas y muy diversificadas, aunque se tratara de cantidades ínfimas cada vez. Canalizadas a través de hospitales, cofradías, iglesias, monasterios, donaciones testamentarias, las más de las veces ritualizadas (se mandaba dar de comer a doce pobres el día del propio entierro y al cabo del año, por ejemplo), etc., su flujo era constante. Y no hay duda de que esta limosna nacía de un impulso religioso, donde tenía mucha importancia la remisión de los pecados. Las obras de caridad u *obras de misericordia* como acciones meritorias para ir al cielo (Mt. 25, 31-46) se convirtieron en un *leit motiv* iconográfico desde la Plena Edad Media; el tema pasó de los autores espirituales a la masa de los fieles y al final del Medievo se convirtió en una parte de la doctrina que los fieles debían aprender¹⁰⁶. También las limosnas podían ser penitencias impuestas por los confesores en vida (“...e mando que den de comer a dies pobres pan e vino e carne *que tengo en cargo de penitencia*”¹⁰⁷). A veces se combinaba de modo ingenioso el encargo de misas con la beneficencia, ordenadas ambas cosas al mismo fin, la salud del alma¹⁰⁸.

- b) Las indulgencias parciales o plenarias, concedidas por la Iglesia a cambio de actos piadosos (limosnas, peregrinaciones, ayunos, asistencia a celebraciones litúrgicas), acortaban las penas temporales anejas al pecado gracias a la aplicación de los méritos de Cristo y de los santos, y ello afectaba tanto a las penas que habría que cumplir en la tierra como a las del purgatorio. Hubo continuos jubileos y concesiones de indulgencias papales a capillas, iglesias, hospitales, casi siempre a cambio de limosnas.

106. Sinodos de Alcalá de 1480 y el de Talavera de 1498, respectivamente convocados por el arzobispo Carrillo y por Cisneros. Publ. SÁNCHEZ HERRERO, J., *Concilios provinciales y sínodos toledanos...*, pp. 144-145, 303.

107. 1401, mayo 5, Almagro. Testamento de Pedro Ruiz.- AHN, OOMM, Ctva., Secc. Diplomática, Carp. 466 P, núm. 283.

108. Una mujer de Almodóvar, villa del Campo de Calatrava, dejaba a un determinado capellán secular ciertos bienes no escasos (tiendas, casa, cáliz de plata, etc.), para que mientras viviera rogara a Dios por su alma; pero disponía que cuando el clérigo muriera, “complydo lo suso dicho, se dé a pobres e ospital a quien a los patronos pareçiere”.

Todas las iglesias, monasterios, ermitas y cofradías procuraban hacerse con bulas de indulgencias para atraer fieles y beneficiar a sus devotos y miembros, incluso en pequeñas villas rurales. A veces las obtenían como donación de un poderoso, caso del comendador calatravo de Almodóvar¹⁰⁹. El Convento de Calatrava ofrecía indulgencias a los vasallos del entorno por acudir en ciertos días¹¹⁰; la cofradía de las Ánimas del Purgatorio de Almagro tenía en 1495

“una bulla estoriada de la Resurrección, de letras de oro y luminadas, con trese sellos de cardenales, que son cinco fiestas en el anno, en cada una mill e tresyentos días de perdón, segund que mas largo se contyene en la dicha bulla”¹¹¹.

Baloup ha estudiado la hiperinflación de las colectas, los abusos de los colectores apostólicos y las protestas por este motivo: aplicaban sanciones por no tomar las indulgencias, predicaban indulgencias falsas o ya caducadas o para perdonar casos que en realidad estaban reservados al obispo (homicidio, adulterio...). Por ello, generaban mucho rechazo y problemas jurisdiccionales con los obispos. Había un exceso de limosnas solicitadas a los fieles y los obispos tenían que priorizarlas para que no se vieran perjudicadas obras como la fábrica de la catedral. Finalmente, en Castilla la autoridad regia tuvo la última palabra: cuando era predicada la *bula de cruzada* (es decir, la indulgencia por dar limosna para la guerra contra al-Andalus, concedida a los monarcas por el papado después de 1220), quedaban suspendidas todas las indulgencias que circularan por el reino; era una exacción obligada, en la práctica. De hecho, la voluntad común de eludir estas indulgencias nos hace dudar de la fe de los fieles en su eficacia salvífica, aunque es conocido, de forma contradictoria, el fervor popular de que gozaron las bulas de perdones en toda la Cristiandad¹¹². Forzosamente la lógica de las

109. 1510, mayo, Almadén. AHN, OOMM, Consejo (Cjo.), Leg. 6076, núm. 25, fol. 49r.

110. TORRES JIMÉNEZ, R., “La influencia devocional de la Orden de Calatrava en la religiosidad de su señorío durante la Baja Edad Media”, *Revista de las Órdenes Militares* 3 (2005), pp. 37-74.

111. 1495, mayo 9, Almagro. AHN, OOMM, Cjo., Leg. 6109, fol. 56v.

112. Esta contradicción es estudiada por Daniel Baloup en 2003 a propósito de la predicación de indulgencias y las colectas itinerantes en el Reino de Castilla en los siglos XIV y XV.- BALOUP, D., “La prédication des indulgences et les quêtes itinerantes dans le royaume de Castille aux derniers siècles du Moyen Âge”, en CASSAGNES-BROUQUET, S.; CHAUOU, A.; PICHOT, D. et ROUSSELOT, L., *Réligions et mentalités au Moyen Âge. Mélanges en bonneur d'Hervé Martin*. Rennes: Presses Universtaires de Rennes, 2003, 315-323.

indulgencias tuvo que modelar las representaciones colectivas de la salvación¹¹³. Y cabe inferir que probablemente contribuyó a minimizar el sacramento de la penitencia, porque se extendía la idea de que a cambio de limosnas era posible redimir las penas.

- c) En cuanto a las misas por los difuntos, es bien conocido que el gusto por ellas se exacerbó durante la Edad Media. Era una práctica enormemente extendida desde el siglo XIII, y también muy promovida por la jerarquía. De esto último hay múltiples muestras. Sirva como ejemplo cierto relato hagiográfico del siglo XV: un cura fue denunciado a su obispo por decir misas a favor de los difuntos todos los días; el obispo se lo prohibió, posiblemente para evitar el excesivo acopio de rentas. Pero cuando el obispo pasó por un cementerio, los muertos le asaltaron; sólo lo liberaron cuando prometió dar permiso al cura para officiar aquellas misas. Sin duda el relato es una muestra de la apología de las misas por los difuntos como obra piadosa¹¹⁴. Eran encargadas en los testamentos series seguidas de misas tras la muerte, o bien misas *pro anima*, a poder ser cantadas, en fechas señaladas y en determinados centros de culto (habitualmente diversificados para abarcar todas las posibilidades), o bien se fundaban capellanías para garantizar esos rezos periódicos. Las misas se multiplicaban, sin asistencia de fieles, y los curas sin cura de almas, también. Los abusos eran evidentes: misas compradas, celebraciones rituales y apresuradas, noción del automatismo del santo sacrificio... Además, esto generaba la deformación mental del cristiano: la misa era *su* sacrificio para apaciguar la ira divina, y el dinero que pagaba, su título de propiedad de la salvación. Esta idea de sacrificio ceremonial daba la razón a Lutero cuando criticaba la misa como obra humana¹¹⁵. El concilio de Trento haría especial hincapié en los abusos derivados de las series de misas (comisión de 1562 para la reforma del misal¹¹⁶), simples misas rezadas en los altares laterales o en altares portátiles, que se decían incluso simultáneamen-

113. *Ibidem*, p. 315.

114. DELUMEAU, J., *El miedo en Occidente*, pp. 121-122.

115. TRUJILLO DÍAZ, L. y LÓPEZ SÁEZ, F. J., *Meditación sobre la eucaristía. Presencia, sacrificio, comunión*, Salamanca: Sígueme, 2008, cap. 9.

116. JUNGSMANN, J. A., *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico*, Madrid: Editorial Católica, 1953, 2ª ed. con las adiciones y correcciones de la 3ª y 4ª ed. alemanas, p. 186.

te a la misa mayor. La fe en aquellas series se tornó supersticiosa, puesto que se basaba en la exigencia de celebrarlas en un número, un orden y otras formalidades externas, por la “lógica de la acumulación” tan relacionada con la creencia en el purgatorio. El ciclo de misas más conocido era el de San Gregorio, de treinta misas; es el treintanario. Para celebrarlo todo seguido, los clérigos se encerraban e instalaban en el templo; en el Campo de Calatrava usaban una cámara superior a la sacristía, con chimenea para cocinar en ese tiempo. Otros ciclos eran el de San Amador, el de “la luz” o el del destierro de Nuestra Señora.

También las cofradías asumían las celebraciones funerarias como obligatorias. Tenían que officiar misas periódicamente por el alma de sus bienhechores y dedicaban la misa anual patronal a los cofrades difuntos. Los casos documentados son masivos¹¹⁷. De hecho, para Francis Rapp todas las cofradías medievales se pueden considerar como funerarias; los cofrades buscan solidaridad, pero ante todo una solidaridad espiritual y ultraterrena. Incluso las cofradías del Santísimo Sacramento o del Corpus Christi, cuya eclosión constatamos al final del siglo XV y a comienzos del XVI en el ámbito rural castellano, tenían una clara proyección funeraria más que propiamente eucarística: tenían como un deber prioritario el de acompañar solemnemente al sacerdote a llevar el Viático al cofrade moribundo, para acompañarlo en el tránsito de la tierra al cielo.

Una variante de las misas por los difuntos la constituyen las que se ofrecen específica y explícitamente por las Ánimas del Purgatorio. En muchos casos había cofradías de las Ánimas. Otras veces se trataba de un *patronazgo* o capellanía colectiva de las Ánimas del Purgatorio asumida por los concejos. Como dice Jacques Le Goff, el Purgatorio integraba a los muertos en la sociedad; los sufragios, en definitiva, creaban largos lazos de solidaridad entre vivos y difuntos a uno y otro lado de la muerte. Son solidaridades que refuerzan lo que Mitre llama las comunidades de vivos y muertos que comparten el templo parroquial. De este modo, una cofradía como núcleo asociativo parcial, y desde luego, más ampliamente, la comunidad parroquial, se configuran como

117. TORRES JIMÉNEZ, T., *Religiosidad popular...*

lo que el antropólogo Marcel Mauss calificaba de hecho social total, donde fluyen los dones y contradones materiales y espirituales¹¹⁸. La iglesia parroquial alberga enterramientos, celebra misas *corpore insepulto* y sufragios *post mortem*. Y el concejo se responsabiliza de que, con la periodicidad que permitan las limosnas, una misa al mes o a la semana, o incluso varias veces a la semana¹¹⁹, siempre existan sufragios por las almas que sufren en el purgatorio. Es interesante destacar que esto último lo documentamos a fines del siglo XV, es decir, en una época en que presuntamente el “espíritu laico” se estaría imponiendo. Es una de las funciones religiosas incorporadas de manera natural en las instituciones municipales medievales, como una dimensión de las “cosas públicas” que les corresponde ordenar. Y aquí el rezo por los difuntos se socializa, los pobres también se pueden beneficiar y la limosna anónima se pierde en el “bacín” de las ánimas.

Todos los pueblos, aún los más pequeños, tenían estas capellanías o *patronazgos de las Ánimas*. Sabemos cómo eran sus celebraciones: el cura debía “convidar” a los feligreses, durante la misa mayor del domingo, para “que todos vengan a resar por sus difuntos”. La celebración duraba dos días: el domingo por la tarde se “decía” la vigilia y la letanía, “poniendo en medio [de] la yglesia su cama e bulto con la crus e çirios a la cabeçera”. Al día siguiente se oficiaba la misa de réquiem. Observamos que se respetaba el criterio de no estorbar la misa mayor de la mañana, que se celebraba después de tercia (además, había una prohibición eclesiástica expresa de sustituir la misa dominical por otras de difuntos¹²⁰). Como se ve, se reproducían las exequias correspondientes al auténtico fallecimiento: vigilia y letanía con el catafalco y misa al día siguiente. Se volvía a celebrar un funeral, como una segunda muerte, una práctica que se ha encontrado también en las misas de cabo del año¹²¹. Se emplea profusamente en la documentación calatrava la expresión “para que las

118. *Vid. supra*.

119. Por ejemplo en Daimiel. 1502, enero 24.- AHN, OOMM, Cjo., Leg. 6075, núm. 27, fol. 151v.

120. Sínodo diocesano de Alcalá de 1480.- Publ. SÁNCHEZ HERRERO, J., *Concilios provinciales y sínodos toledanos...*, p. 320.

121. BALOUP, D., “La idea del más allá en Valladolid durante los siglos finales de la Edad Media (siglos XIV y XV)”, *Revista de folklore*, t. 14b, 168 (1994), pp. 183-189. Para este autor, el periodo del año era el estadio intermedio entre vida y muerte, a cuyo término el fallecido se incorporaba definitivamente al mundo de los muertos, conforme a creencias precristianas.

animas del purgatorio ayan refrigerio”¹²² al alentar todos estos ritos. El término *refrigerio*, sinónimo de consuelo sobrenatural, evoca prácticas precristianas y paleocristianas de banquetes funerarios; y aunque la cena conmemorativa junto a la tumba fue sustituida por misas votivas sobre el sepulcro de apóstoles y mártires, según aclara Jungmann¹²³, la práctica pervivía en la Alta Edad Media, reprobada como pagana. Le Goff subraya que la primera imaginación del purgatorio (pasión de Perpetua y Felicidad de principios del siglo III) incluye el *refrigerium* como refresco y alivio de la sed¹²⁴.

Una evidencia de la importancia del purgatorio es que cuando las autoridades eclesiásticas ordenaban priorizar las colectas o demandas de limosnas, el “bacín” o cepo de las Ánimas aparecía gozando de muy buena consideración; en efecto, sus demandadores eran colocados en segundo lugar, inmediatamente después del cepo de la fábrica de la iglesia y por delante de otra larga lista de demandas. Y es que había tantos demandadores de limosnas durante las misas que no sólo se acumulaban solicitando su caridad a la gente, sino que sin pudor alguno se empujaban los unos a los otros para disputarse el lugar preferente, con los consiguientes alborotos y altercados¹²⁵, una muestra de que los fieles eran receptivos al requerimiento y de que sus respuestas eran positivas.

Las capellanías de las Ánimas del Purgatorio son un exponente acabado de la preocupación socialmente asumida por el más allá; de que, como dice Jacques Paul, el purgatorio, el infierno transitorio, se ha convertido en la normal expectativa del común de los cristianos¹²⁶.

Pero la devoción popular medieval no sólo fiaba automáticamente la salvación de las almas del purgatorio a las misas por los difuntos. También se atrevió a saltar la mediación de la Iglesia para confiar en la iniciativa propia de la gran Abogada, la Virgen María.

122. P. e. 1502, febrero 1, Malagón. AHN, OOMM, Cjo., Leg. 6075, núm. 30, fols. 193v-194r.

123. *Ob. cit.*, p. 291.

124. Aunque aquí se trata más de un estado que de un lugar como quiere Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, pp. 62-65.

125. 1538, octubre 28, Malagón, igl. Sta. Magdalena. AHN, OOMM, Cjo., Leg. 6079, núm. 18, fols. 35r-35v.

126. PAUL, J., *Le christianisme occidental au Moyen Âge. IVe-XVe siècle*, París, Armand Colin, 2004, pp. 548-549.

En los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo, a mediados del siglo XIII, al morir un labrador avaro, los demonios se llevan el alma; lo apalean, le infligen tormentos; se diría que está condenado irremisiblemente. De hecho, los ángeles no pueden impedirlo, hasta que uno argumenta que el difunto era devoto de la Virgen. Fue oír el nombre de María, y los demonios se dispersaron. Los ángeles desataron el alma y la condujeron al cielo:

“Luego que esti nomne de la sancta Reyna
Udieron los diablos cogieron se de ayna
Derramáronse todos como una neblina
Desampararon todos a la alma mesquina”¹²⁷.

Otro milagro, el del prior y el sacristán, es más directo. La Virgen ha pasado por el lugar donde sufre tormentos incontables el alma del prior de Pavía. Esto ocurre en un lugar que se describe como áspero y destemplado. Ella se ha apiadado, así que lo ha sacado de la esclavitud del diablo, el “mortal enemigo”, y le ha llevado a un dulce vergel. Había transcurrido un año desde su muerte¹²⁸.

Por tanto, en los *Milagros berceanos* la escenografía del más allá no incluye claramente el purgatorio; pero a veces la intervención de la Virgen sí parece ocurrir en un tiempo intermedio, que aún no es definitivo: o bien en un juicio muy prolongado y discutido, o bien, esta vez sí con toda claridad, en el tiempo de purgación que es de un año en el caso del prior pecador.

5.4. LA FISONOMÍA DEL PURGATORIO Y SUS MORADORES

Geográficamente, el purgatorio está situado entre paraíso e infierno, pero más cerca del primero; es un lugar de pruebas (al contrario que el sheol judío, lugar vacío, triste y sin castigos), tanto físicas como tentaciones de todo tipo, donde tienen un protagonismo especial el fuego y el agua helada¹²⁹. En realidad, antes de ser el *purgatorium* un lugar, es el adjetivo del fuego, fuego purgatorio o pu-

127. GONZALO DE BERCEO, *Los milagros de Nuestra Señora*, ed. NARBONA, A., Madrid: Alce, 1980, p. 75.

128. *Ibidem.*, p. 78.

129. LE GOFF, J., *El nacimiento del purgatorio*, pp. 17-19.

rificador. Un fuego que purifica y a través del cual “se pasa”, algo que Le Goff pone en relación decidida con la ordalía como herencia cultural pre-cristiana, que sería prohibida en el Concilio IV de Letrán de 1215. La localización del purgatorio es variable. Para Jacobo de Vorágine puede estar en el aire o en la zona cálida; para otros, se identificaba con el volcán Etna, en Sicilia (desde la superficie se escuchaban los lamentos de los muertos¹³⁰); para el monje cisterciense autor del *Purgatorio de San Patricio* (c. 1190) se sitúa en las entrañas de la tierra en Irlanda, en un agujero de la tierra situado en un paraje desértico, tenebroso y salvaje, del condado de Donegal. Para acceder a él, y esto es muy significativo, hay que haber confesado los pecados y comulgado. Dante sitúa el purgatorio al nivel del suelo, en las antípodas de Jerusalén, en el océano del hemisferio sur, y lo muestra como una montaña de siete cornisas en círculos cada vez más reducidos, en cuya cima se accede al paraíso. Todas estas imágenes inspirarían la iconografía del purgatorio.

En este lugar, la purificación viene en primer lugar por el sufrimiento, pero no se trata sólo de un sufrir pasivo a modo de castigo; aquella se obtiene también porque el alma supera una serie de pruebas y porque va provista de una gran fe en Dios. El caballero Owein, de *El purgatorio de San Patricio*, tuvo que vencer las tentaciones, pero si después logró avanzar por el puente estrechísimo hacia el paraíso, fue solo por su confianza en Dios, que según crecía hacía agrandarse el puente¹³¹. Nótese que en los siglos XIII y XIV el viaje al purgatorio se convierte en una prueba caballeresca más, a modo de relato literario de peregrinación de caballeros¹³².

En la *Divina Comedia* de Dante, las gentes del Purgatorio forman tres grupos: los que siguieron un amor que los llevó al mal, los que amaron poco el bien y los que amaron desmesuradamente los bienes terrenales. Para Jacobo de Vorágine, autor de la *Leyenda Dorada* al final del siglo XIII, al purgatorio van los que no cumplieron la penitencia debida; aquellos a quienes les fue impuesta una penitencia escasa y los demasiado apegados a las cosas temporales.

130. BUENO SÁNCHEZ, M., *op. cit.*, p. 393.

131. LADERO QUESADA, M. Á., *Espacios del hombre medieval*, p. 88.

132. Así en el texto del viaje del vizconde Ramón de Perellós y de Roda, entre otros caballeros.- BUENO SÁNCHEZ, M., *cit.*, p. 394.

También en la *Divina Comedia* hay un antepurgatorio. Es el lugar de los negligentes: o se arrepintieron sólo en el último momento, o sufrieron alguna excomuni3n, o murieron violentamente; hay un grupo especial que es el de los gobernantes negligentes. Le siguen siete cornisas. En ellas se purgan los siete pecados capitales, y los pecadores est3n vigilados por 3ngeles guardianes de las virtudes contrarias a cada pecado:

PURGATORIO ¹³³ (DANTE ALIGHIERI, <i>Divina Comedia</i>)		
		3ngeles guardianes
Antepurgatorio	<i>Negligentes</i>	
	<i>Excomulgados</i>	
	<i>Arrepentidos tard3os</i>	
	<i>V3ctimas de muerte violenta</i>	
	<i>Pr3ncipes negligentes</i>	
1 ^a cornisa	Soberbios	3ngeles de la humildad
2 ^a cornisa	Envidiosos	3ngeles de la misericordia
3 ^a cornisa	Iracundos	3ngeles de la paz
4 ^a cornisa	Perezosos	3ngeles de la solicitud
5 ^a cornisa	Avaros y derrochadores	3ngeles de la justicia
6 ^a cornisa	Glotonos	3ngeles de la abstinencia
7 ^a cornisa	Lujuriosos	3ngeles de la castidad

A partir de otras fuentes, el purgatorio es el lugar donde las almas sufren las mismas penas que los condenados en el infierno, pero lo hacen temporalmente, en un plazo siempre susceptible de verse acortado por los sufragios y la intercesi3n de los vivos. Esto 3ltimo explica que la iconograf3a insista en la salida de las almas hacia el cielo: en las primeras manifestaciones pl3sticas del purgatorio (1250-c. 1270) aparecen el fuego y el agua como elementos de prueba y sufrimiento y las almas siendo liberadas por los 3ngeles (singularmente, San Miguel) o por el propio Cristo. En algunas representaciones del siglo XIII no

133. Seg3n C. ALVAR, "Pr3logo" en DANTE ALIGHIERI, *Divina Comedia*, XXV.

está netamente definida la condición del purgatorio como proceso o como lugar. Y en el XIV, en la catedral de Salamanca, el espacio rocoso del purgatorio permite separar distintos grupos de almas, de modo similar a la gradación de penas presentada por Dante: unas sufren, sometidas al tormento del fuego; otras mantienen una actitud orante, esperando su salvación¹³⁴.

Por último, debe recordarse que la permanencia en el *lugar* del purgatorio no impedía la comunicación entre vivos y muertos, tan omnipresente en la Edad Media como en épocas posteriores. La frontera entre la vida y la muerte no era nítida, y las apariciones de las almas del purgatorio a los vivos, como también las de los condenados, no eran infrecuentes; de hecho, podían ser recurrentes en un lugar y en unos días precisos. El *Livre d'Egidius*, un manual de exorcista de mediados del siglo XV, contiene una guía de las preguntas que deben plantearse a un alma del purgatorio: de quién es el espíritu, cuánto tiempo lleva en el purgatorio, qué sufragios le serán más útiles, por qué viene ciertos días y no otros, por qué a este lugar y no a otro¹³⁵.

6. EL INFIERNO

Los diablos actúan ya después de la muerte y con anterioridad a la condenación, en lucha con San Miguel u otros ángeles. La imagen clásica es la del juicio ante el tribunal supremo y la balanza para pesar el alma del difunto, en uno de cuyos platillos los diablos negros colocan los pecados del infortunado mientras que los ángeles vestidos de blanco se mantienen a la espera. En la iconografía o en los relatos, el pecador condenado es llevado al infierno por Satán o sus acólitos, pero queda bien claro que lo hace –igual que cuando fustiga a los vivos– con permiso de Dios. Queda así alejada cualquier sospecha de maniqueísmo.

6.1. ¿LOS INFIERNOS O EL INFIERNO?

No se trata de “los infiernos” a los que descendió Jesús según la expresión introducida en el Credo hacia el año 400, después de su muerte en la cruz y

134. BUENO SÁNCHEZ, M., *op. cit.*, pp. 390-392.

135. DELUMEAU, J., *El miedo en Occidente*, p. 126.

antes de resucitar al tercer día, que es artículo de fe desde el siglo XII¹³⁶. Este infierno es el shéol más bien, que hasta entonces era el país impuro, donde no se alaba a Dios, país de las tinieblas y de la cruel lejanía de Dios, según afirma Ratzinger. En clave teológica, al visitar Cristo estas regiones, supera la muerte, la vence¹³⁷. Cabe interpretarlo, según la tradición cristiana, no como lugar de condenación, sino como lugar inferior identificado con el limbo de los Patriarcas y justos cuya existencia precedió a la encarnación de Jesucristo, y a los cuales Él recoge para llevarlas al cielo.

6.2. LAS REPRESENTACIONES DE LA GEOGRAFÍA Y LOS SUPPLICIOS INFERNALES. LOS CONDENADOS

La noción de infierno y los tormentos sufridos en él, ligados al fuego, es bíblica. Pero las representaciones de los suplicios y la geografía o espacialización del infierno es medieval, y no tiene base teológica al contrario que otras escenas del fin del mundo como el juicio final. También la elaboración de la doctrina sobre la jerarquía angélica y del diablo es propia de la Iglesia carolingia del siglo IX¹³⁸. Después, se precisan y sistematizan las penas del infierno entre los siglos X y XII. Gana terreno la idea de que las penas sufridas por los condenados son eternas, pero desiguales. En cuanto a aquellas representaciones de la fisonomía del infierno y de sus tormentos, proceden de un fondo literario de *visiones* que no dejan de generarse desde el siglo II, en Oriente y en Occidente, y durante toda la Alta Edad Media, pero que se difunden poderosamente en el siglo XII. En efecto, es también en los siglos XI y XII cuando se produce la primera explosión diabólica; antes, Satán no había tenido un papel relevante ni un perfil definido. Es una *creación* de la sociedad feudal en tanto que paradigma del vasallo felón, del traidor, con sus ángeles rebeldes¹³⁹. Sin embargo, las representaciones iconográficas del infierno no proliferarán antes del siglo XIV; Delumeau se hace eco de la opinión de Émile Mâle de que el gran miedo al infierno y al diablo no ha in-

136. LADERO, M. Á., *Espacios del hombre medieval*, p. 64.

137. RATZINGER, J., *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Barcelona: Herder, 1984, p. 95. ID., *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la resurrección*, Madrid, Encuentro, 2011,

138. GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. y SESMA MUÑOZ, J. A., *Manual de Historia Medieval*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, 136.

139. LE GOFF, J., *La civilización del Occidente Medieval*, Barcelona: Juventud, 1969, pp. 224-228.

vadido aún el arte del siglo XIII, más teológico que narrativo y sin representaciones detalladas del infierno¹⁴⁰.

En todo caso, tuvieron una gran influencia en la demonología y en el imaginario infernal de la Plena Edad Media y de los siglos siguientes ciertos relatos como la llamada *Visión de San Pablo* (compuesta en Oriente entre los siglos II y IV, traducida al latín en esta última centuria), la *leyenda de San Macario* o viaje al infierno de los tres monjes de Oriente (escrita entre los siglos V al VII) y en particular, los textos de origen irlandés y monástico, difundidos o puestos por escrito en el siglo XII, como la visión de Tundal o Tungdal y la visión de Gunthelm y, en particular, la ya aludida del Purgatorio de San Patricio.

A la vez, tenían gran difusión las localizaciones de la entrada del infierno, siempre en las profundidades de la tierra y ligado a la materia espesa en contraste con el cielo: el mayor éxito lo tenía su identificación con un hueco en la tierra en Irlanda o con los volcanes Etna y Strómboli. Para Dante, la entrada en el infierno está en una ilocalizada selva oscura en la que se extravía y desde donde inicia su viaje de ultratumba acompañado por Virgilio. Resulta ser una cavidad profundísima en el hemisferio austral recorrida por ríos, lagunas, lagos. También el discurrir del tiempo sigue un ritmo propio en el infierno y en el purgatorio, donde es interminable el fluir del sufrimiento, mientras que en el cielo el tiempo pasa fugazmente. Resulta impensable el cese del sufrimiento, siquiera momentáneo; de hecho, cuando esta interrupción aparece en el infierno de la *Visión de San Pablo* (siglo V), se está prefigurando el purgatorio: los condenados en el “infierno superior” imploran al arcángel San Miguel, al que ven pasar llevando almas al Paraíso, y a veces obtienen que se compadezca de ellos y les conceda una tregua en su sufrimiento¹⁴¹. En el siglo XIII se añadirán otras visiones; y en esta centuria fue traducida al latín bajo Alfonso X el *Libro de la escala de Mahoma*, viaje nocturno del fundador del Islam por las siete tierras infernales y los ocho círculos celestiales. Su influencia en Dante, defendida por Asín Palacios en 1919¹⁴², es polémica. Finalmente, sin duda Dante Alighieri fijará la imagen iconográfica del infierno en la

140. DELUMEAU, J., *Ob. cit.*, p. 362.

141. BUENO SÁNCHEZ, M., *op. cit.*, p. 381.

142. ASÍN PALACIOS, M., *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1984 (1ª ed. 1919).

*Divina Comedia*¹⁴³, de las dos primeras décadas del siglo XIV¹⁴⁴, como se aprecia en las pinturas del Camposanto de Pisa o de Fra Angelico, o de la capilla Strozzi de Santa María de Novella en Florencia (pintada por A. Orcagna o un discípulo suyo). Una de las expresiones más dramáticas del infierno la proporciona la representación de la iglesia de San Gimignano (1396), de Taddeo di Bartolo, y la más enloquecida, la de Jerónimo Bosco, que se integra en una tradición infernal flamenca en el contexto del juicio final¹⁴⁵. Los suplicios causados por los demonios se compilarán más tarde en el *Livre de la diablerie* debido a Eloi d'Amerval hacia 1480, impreso desde 1508.

Los tormentos anejos a la condenación (plasmados en las representaciones gráficas desde el Románico, pero con mucho más detalle desde el siglo XIII) son intensísimos, sobre todo después de la resurrección, según Nicolás de Cusa (1401-1464), cuando el espíritu absorberá al cuerpo:

“... de ahí que las alegrías espirituales de la vida intelectual sean máximas, de las cuales participa también el cuerpo glorificado en el espíritu. Igualmente las infernales tristezas de la muerte espiritual son máximas, y las recibe también el cuerpo en el espíritu”¹⁴⁶.

Y todos estos tormentos conforman imágenes vivas y familiares: el pecado concreto de un individuo se vuelve contra él mismo, literalmente (el caballero orgulloso cayendo una y otra vez del caballo por toda la eternidad; las jóvenes que pecaron contra la castidad son atormentadas sexualmente por dragones o serpientes en la *Visión de San Pablo*, igual que los que quebrantaron el ayuno persiguen sin éxito alcanzar los frutos de los árboles) o metafóricamente: el labrador avaro y falso, que cambia los mojonos a su favor, es arrastrado por los diablos con sogas y lo apalean haciéndolo pagar: nos dice Berceo que le hacían pagar el doble de lo que había robado”. El infierno, donde según Dante,

143. Cfr. MORGAN, A., *Ob. cit.*; RAJNA, P., *Ob. cit.*; DRONKE, P., *Dante and Medieval Latin Traditions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

144. Debió de trabajar en ella entre 1306 y 1320, según ALVAR, C., “Prólogo”, en Dante ALIGUIERI, *Divina Comedia*. Versión poética castellana de Abilio ECHEVERRÍA. Prólogo de Carlos ALVAR. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

145. DELUMEAU, J., *Ob. cit.*, pp. 363-365.

146. Nicolás de Cusa, *La docta ignorancia*. Ap. MITRE, E., *Fantasma de la sociedad medieval*, p. 182.

“el aire es fragor, la luz ausencia”¹⁴⁷ es representado como lugar físico con círculos de fuego y mares, lagos, muros, fosas, ríos y valles, todo de fuego; a veces, ese lugar abarcador es una bestia terrorífica de enormes proporciones, dentro de la cual igualmente hay tormentos, diablos, monstruos, según la visión de Tundal, escrita por un monje irlandés a fines del siglo XII:

“... mi pobre alma vio una bestia cruel, monstruosamente enorme, mayor que ninguna montaña que jamás hubiera visto. Sus mismos ojos eran como una montaña ardiente, sus fauces eran inmensas y bien podrían caber en ella nueve mil hombres armados (...) vomitaban por tres agujeros oleadas de fuego y la bestia lanzaba gemidos y gritos de espanto. Delante de ella, unos diablos agujoneaban las almas destinadas a este tormento; había una fetidez aún más atroz que el calor. En el interior, miles de hombres y mujeres padecían las peores torturas”¹⁴⁸.

La nómina de torturas que relatan las *visiones* y que materializan las representaciones de los siglos XIV y XV es un monumento a la crueldad más imaginativa, que utiliza el sufrimiento físico de mil maneras y se sirve de una gama incontable de instrumentos, animales fantásticos, acciones y combinaciones de elementos de la naturaleza. Así, Dante presenta una rica escenografía a través de los 34 cantos del infierno. Por ejemplo, en el séptimo círculo, el de los violentos, hay un bosque, y en él los suicidas convertidos en árboles reciben sin cesar los mordiscos de las monstruosas arpías; sus lamentos son terroríficos¹⁴⁹. Hay un calvero infértil en medio de la selva que es un arenal, y en él, masas de almas desnudas que lloran amargamente, unas yaciendo en el suelo, otras sentadas, otras obligadas a andar continuamente en círculos; sobre ellos cae una continua lluvia de llamas. Hay también un río infernal de llamas¹⁵⁰. En el infierno hay demonios y, por descontado, está Judas.

A menudo los anatemas fulminados contra quien contraviniera los privilegios, mandatos, donaciones, etc., envían al infractor al fuego del infierno con Judas,

147. Dante ALIGUIERI, *Divina Comedia*, ed. citada, Canto I, 151, p. 27.

148. MICHA, A., *Voyages dans l'au delà après des textes médiévaux, IV-XIIIe siècle*. París, 1992. Ap. LADERO QUE-SADA, M. Á., *Espacios del hombre medieval*, p. 87.

149. Dante ALIGUIERI, *Divina Comedia*, ed. citada, Canto XIII, 74 ss.

150. *Ibidem*, Canto XIV, 81 ss.

el traidor (“cum Iuda traditore”) en los documentos castellanos altomedievales. Son unas de las cláusulas penales espirituales incluidas en la *sanctio* de muchos documentos (también se amenazaba con la excomunión y el anatema), que pasaron de los documentos papales y episcopales a los señoriales, los privados y los reales. Su uso decaería a partir del siglo XII. Su retórica y grandilocuencia es evidente:

“Si quis hunc votum nostrum infringere conaverit, et ex inde aliquid auferre temptaverit, sit extraneus a corpus et sanguinem Domini nostri Ihesu Christi et cum Iuda traditore maneat picea gehenna perhenniter passurus et insuper inferat parti monasterio...”¹⁵¹.

O en este otro caso, el de la donación de Sancho Garcés II del diezmo de la sal de diferentes lugares al monasterio de San Pedro de Siresa:

“Si quis (...) hoc testamentum violare temptaverit, sit a cetu christianorum segregatus et cum Iuda qui Christum tradidit in inferno dammatus”¹⁵².

Igual cláusula en un documento privado de 1102:

“Si quis tamen (...) sublevare voluerit, ira Dei onnipotentis veniat super eum et non habeat partem cum Domino redentore, set habeat partem cum Iuda traditore in inferno inferiore”¹⁵³.

La presencia del demonio es omnímoda; es el gran rival de Dios y de todos los patronos espirituales, desde la Virgen María a todos los santos protectores, mi-

151. 15 de julio de 925. Privilegio astur-leonés. El rey leonés Fruela II dona una serna al monasterio de San Andrés de Pardomino. Selección documental por T. MARÍN MARTÍNEZ, *Paleografía y diplomática*, Madrid, UNED, 1992 [1ª ed. 1986] 2, p. 282. “Si alguno se atreviera a infringir este mandato, sea excluido del cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo y permanezca para siempre con Judas el traidor en la tenebrosa gehenna y además sea expulsado del monasterio...”.

152. 978. Donación real pamplonesa de Sancho Garcés II: confirmación al monasterio de San Pedro de Siresa de la concesión que le había hecho su padre el rey García Sánchez del diezmo de la sal de Nuro; añaden el diezmo de la sal de Obanos. *Ibidem*, p. 379. “Si alguno intentara violar este testamento, sea segregado de los demás cristianos y condenado al infierno con Judas el que traicionó a Cristo”.

153. 1102, documento privado. Donación de dos mujeres, las “dominas” doña Mayor y doña Anderchina, “pro remedio animarum nostrarum et parentum nostrorum” al monasterio de San Salvador de Oña de una heredad en el valle de Petra Pidonia. *Ibidem*, 1, p. 204. “Si alguno quisiera sublevarse contra esto, caiga sobre él la ira de Dios omnipotente y no tenga parte alguna con nuestro Redentor, el Señor, sino que tenga parte con Judas el traidor en el infierno inferior”.

lagrosos e intercesores, pasando por los ángeles con especial protagonismo de San Miguel. En el infierno cobra diversas formas, pero Lucifer o Dite, que Dante coloca en el último y noveno círculo y al que llama “el soberano del do-liente imperio del hielo”¹⁵⁴, tiene una apariencia de gigante de tres caras con tres barbas; deforme en extremo; con alas enormes como de murciélago; llora con sus seis ojos sanguinolentos; con sus tres bocas destruye a tres pecadores. Uno de ellos, y el que mas sufre, es Judas.

Esa presencia del demonio aparece manifiesta en todas partes acechando a las almas, apaleando a los justos, luchando contra la Virgen por un pecador en las colecciones de milagros. Puede aparecerse como seductor, revestido de engañosas apariencias, o como perseguidor. En el primer caso, por ejemplo, toma la forma de un hermoso joven para intentar infructuosamente seducir a Santa Justina, según la *Leyenda Dorada* de Jacques de Voragine; en el segundo caso, el demonio cobra formas horribles y maléficas, como el que vio Raúl Glaber en el monasterio de Saint-Léger antes de maitines: enano de boca saliente, labios gruesos, barba de chivo, orejas y cráneo puntiagudos, dientes de perro, joroba¹⁵⁵. En las visiones finales del siglo XIV de Ermine de Reims, una viuda campesina, recogidas por su confesor, los diablos que la torturan y asedian adoptan formas muy variadas; entre ellas, la de monstruos enormes y terribles, que, según se dice en las visiones, son tal como están en el infierno¹⁵⁶. A su vez, los diablos tienen una corporeidad evidente, pero también se pueden disipar como la niebla (milagro de la Virgen en Berceo, el labrador avaro, *vid. supra*).

¿Quiénes son los condenados que penan eternamente en el infierno? Rotundamente, son aquellos que murieron en pecado mortal, que no quisieron arrepentirse. Las penas se gradúan en proporción a sus culpas. Según concibe Dante el infierno, sufren tormentos según la categoría de pecado que cometieron. Se les puede encontrar en los nueve círculos infernales, un número constante también en otras visiones (caso de Herrada de Hohenburg entre 1147 y 1162, que en su *Hortus deliciarum* habla de nueve lugares de pena, siguiendo

154. Dante ALIGUIERI, *Divina Comedia*, ed. citada, Canto XXXIV, 28, p. 202.

155. LE GOFF, J., *La civilización del Occidente medieval*, p. 226.

156. C. ARNAUD-GILLET (ed.), *Entre Dieu et Satan. Les visions d'Ermine de Reims (m. 1396), recueillies et transcrites par Jean le Graveur*. Firenze: Sismel, Edizioni del Galuzzo, 1977, 197.

a Honorius Augustodonensis¹⁵⁷; en cambio, en la *Visión de San Pablo*, del siglo V, se trataba de doce penas sufridas en doce receptáculos). Están precedidos por un anteinfierno donde penan los pusilánimes, o indolentes o indecisos, y un limbo para los no bautizados, incluidos los poetas clásicos, los filósofos, Averroes, etc. Después, por orden, Dante va encontrando a los lujuriosos, los glotones, los avaros y los derrochadores, los iracundos, los herejes, los violentos (contra otros, contra sí mismos y contra Dios; la violencia incluye una gran variedad de pecados, desde el homicidio hasta la sodomía pasando por la usura), los fraudulentos y los traidores. Entre los fraudulentos están los seductores, aduladores, simoníacos, adivinos, estafadores, hipócritas, ladrones, malos consejeros, falsificadores. Entre los traidores figuran cuatro tipos: a su familia, la patria, a los huéspedes y a los bienhechores.

INFIERNO ¹⁵⁸ (DANTE ALIGHIERI, <i>Divina Comedia</i>)		
		Guardianes
Anteinfierno	Pusilánimes	
Limbo (1 ^{er} círculo)	No bautizados	Caronte
2 ^o círculo	Lujuriosos	Minos
3 ^o círculo	Glotones	Cerbero
4 ^o círculo	Avaros y derrochadores	Plutón
5 ^o círculo	Iracundos	Flegias
6 ^o círculo	Heresiarca	Furias
7 ^o círculo	Violentos – contra otros – contra sí mismos – contra Dios	Minotauro
8 ^o círculo		Gerión
9 ^o círculo		Gigantes

Al final del siglo XV y en los comienzos del XVI, El Bosco, con una intención de crítica social evidente, sitúa en el infierno por igual a reyes, nobles y prela-

157. BUENO SÁNCHEZ, M., *op. cit.*, 383.

158. Según C. ALVAR, "Prólogo" en Dante ALIGHIERI, *Divina Comedia*, XXIV.

dos junto con las gentes del común, torturados por criaturas híbridas. Pero no hay que exagerar la novedad que ello implica; las Danzas de la Muerte del siglo XIV igualan a ricos y pobres, dignatarios, reyes y villanos; y la consideración condenatoria de los pecados y excesos de los presbíteros y obispos, los más blasfemos y contrarios a la ley divina y a su condición de hombres de Iglesia, es un lugar común en la literatura cristiana, desde el propio *Apocalipsis de San Pablo* (donde son castigados sacerdotes sacrílegos) hasta la dureza de Dante con los papas; desde la preocupación de los primeros concilios disciplinares de la Iglesia (como el de Iliberris, principios del siglo IV) a las reiteradas condenas sinodales de los pecados clericales en la baja Edad Media, pasando por las diatribas contra los clérigos cortesanos o simoníacos de un Pedro Damíán o un Humberto de Moyenmoutier en el siglo XI en el contexto de la Reforma Gregoriana.

6.3. EL INFIERNO, ¿ÚNICA OPCIÓN?

La lógica de la justicia divina, que exige el castigo en el infierno de aquellos que no se han arrepentido de sus pecados graves, es inevitable, es ciega; en principio, ni los ángeles ni Dios mismo pueden hacer nada contra ella. Los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo muestran a menudo a la Virgen María disputando el alma de un devoto a los diablos que se lo quieren llevar. Curiosamente, a veces no hay siquiera juicio: el alma del pecador la arrastran consigo los demonios directamente, como haciendo uso de un derecho. En el milagro del clérigo sacristán impúdico, aparece un gentío de diablos que vienen por él; en vano los ángeles les plantan batalla por el alma, y sólo cuando llega la Virgen e intercede por el que tan devoto de Ella había sido, cejan los demonios en su empeño, aunque reclaman que ha de celebrarse un juicio. La Virgen apela entonces al tribunal de su Hijo, quien ordena que el alma vuelva al cuerpo¹⁵⁹. La falta de un juicio se aprecia también en el milagro del pobre caritativo: la Virgen aparece en el momento de la muerte y anuncia, de modo que todos los presentes lo escuchan, que llevará ese alma consigo al Reino de su Hijo; cuando acaba la plática, en ese momento el alma abandona el cuerpo y los ángeles acuden para conducirla al cielo. En estas es-

159. Gonzalo de BERCEO, *Milagros de Nuestra Señora*, pp. 21-27.

cenar, los demonios se comportan en grupo y con violencia, pero se muestran respetuosos con la Virgen. Pero lo más significativo es que en alguna ocasión aún la Virgen intercede por un alma ya condenada. Es el caso del monje de mala vida del monasterio de Colonia, bajo la advocación de San Pedro. Muere repentinamente, sin recibir los sacramentos, y su alma es arrebatada por los diablos:

“Vivié en esta vida en grand tribulación,
Murió por sus pecados por fiera ocasión,
Nin priso Corpus Domini nin fizo confession,
Levaron los diablos la alma en presón”¹⁶⁰

San Pedro quiso rogar por él, pero Cristo no cedió, algo que supuso un buen apuro para el claustral de los cielos. Apareció entonces la Virgen María para interceder por el monje (comparece rodeada de amigas virtuosas y “don Cristo” sale a recibir a tan hermosa procesión). Su Hijo quiere concedérselo, pero ni siquiera Él mismo puede contravenir la lógica de la justicia que liga el pecado y el castigo:

“Madre –dixo el Fijo– non serié derecha
Tal alma de tal omne entrar en tal folgura;
Serié menoscabada toda la escriptura
Mas por el vuestro ruego, faremos ý mesura”.

La única solución era que resucitara el monje y pudiera arrepentirse en vida:

“Quiero fazer atanto por el vuestro amor
Torne aun el cuerpo en qui fo morador;
Faga su penitencia como faz pecador
E puede seer salvo por manera mejor”¹⁶¹

160. *Ibidem*, p. 47.

161. *Ibidem*, p. 49.

De este modo el monje se encontraría en la oportunidad de hacer penitencia en su vida mortal y, por ello, acceder después al cielo.

Lo mismo cuenta el milagro del romero de Santiago. Es un monje cluniacense que peca con una mujer, el diablo se le aparece haciéndole creer que es Santiago y que, en penitencia, se debe castrar. Muere desangrado y, lógicamente, se entiende que es un suicidio y ha muerto excomulgado. Así que los diablos llevan el alma con ellos al fuego. El propio Santiago acude a detenerlos. Hay una jugosa discusión entre el Apóstol y Satán, en que éste le reprocha que pretenda reírse de ellos e ir en contra de la justicia; de hecho, lo acusa de querer torcerla por mal engaño:

Recudióli un diablo,	paróseli refacio:
“Yago, ¿quíereste fer	de todos nos escarnio?
¿A la razón derecha	quieres venir contrario?
Traes mala cubierta	so el escapulario.
Guirald fizo nemiga,	matóse con su mano,
Debe seer juzgado	por de Judas ermano,
Es por todas las guisas	nuestro parroquiano,
Non quieras contra nos,	Yago, seer villano” ¹⁶²

Santiago apela al juicio de la Virgen, y ella decide que el alma del monje habrá de tornar al cuerpo y hacer penitencia. Entonces, cuando muera, tendrá el juicio que merezca.

El propio Santiago había obrado el mismo milagro, ayudado por la Virgen, según se relata un siglo antes de que lo haga Berceo en uno de los veintidós milagros que conforman el Libro Segundo del Codex Calixtinus. Es el milagro XVII: un peregrino se mató a instigación del diablo. Santiago, con ayuda de María, le volvió de la muerte a la vida¹⁶³. En realidad, el milagro es exactamente el mismo que el del romero de Santiago.

162. *Ibidem*, p. 56.

163. *Ibidem*, pp. 367-371.

7. REFLEXIONES FINALES. ENTRE CREENCIAS Y ACTITUDES: LA BANALIZACIÓN DE LA EXCLUSIÓN, EL TEMOR A LOS CASTIGOS ETERNOS, EL PERDÓN COMO RELACIÓN DINÁMICA ENTRE INTEGRACIÓN Y EXCLUSIÓN

Apuntamos algunas implicaciones de la creencia en el purgatorio y en el infierno y después terminaremos con una reflexión más global.

– ¿Qué significa la creencia en el Purgatorio y el infierno? Resultan evidentes seis implicaciones, si bien la última nos lleva a cuestionar el sistema de castigos del más allá. 1) la fe en la inmortalidad del alma y en la resurrección; 2) el juicio de los muertos, que a diferencia de otras religiones, es un doble juicio: el individual y el universal; 3) la responsabilidad individual: se admite el libre albedrío del hombre que, juzgado por sus propias obras, puede aceptar o rechazar la gracia; 4) el purgatorio implica el afinamiento de la conciencia individual (Jacques Paul relaciona esto con la importancia progresiva de la confesión privada y la penitencia); 5) no existe una idea clara sobre la separación entre el alma y el cuerpo; en estos lugares físicos se sufren tormentos corporales. 6) Por último, ¿son, purgatorio e infierno, ámbitos de exclusión? La cuestión es muy diferente en un caso y en otro. La exclusión es radical en el caso del infierno, pero muy al contrario, el purgatorio es cauce de inclusión. Incluye a los familiares y vecinos muertos en la comunidad. No hay sentimiento de rechazo por sus pecados: hay solidaridad comprensiva, porque son un espejo del estado en que se encontrarán los vivos. Hay una intensa solidaridad con ellos, alentada sin cesar por la Iglesia. Porque el purgatorio era el medio de acceso a la felicidad perfecta para el mayor número de personas, era el destino asumido comúnmente, y la preocupación final seguía siendo el paraíso. Las almas del purgatorio no son “el otro” excluido. De hecho, la comunión de los santos integra a las tres Iglesias, la peregrina, la triunfante y la purgante, y circulan bienes espirituales entre ellas.

– Y como corolario o reflexión más global, cabe plantearse la siguiente pregunta: ¿era tan eficaz y temida la exclusión en la Edad Media por motivos religiosos? Quizás más importante que la exclusión de hecho es la amenaza continua de la exclusión. El imaginario de la exclusión y la exclusión imagi-

naria, que pende continuamente sobre las gentes como ultimátum, advertencia, reprensión.

Las fuentes diplomáticas nos dan ejemplos de ello (*vid. supra*): “Si alguno se atreviera a infringir este mandato (...) permanezca para siempre con Judas el traidor en la tenebrosa gehenna...”. Por supuesto, se trata de fórmulas estereotipadas. Pero también su análisis es útil para observar la evolución de las mentalidades y resulta interesante el dato de su rareza desde el siglo XII: estas cláusulas mandaban directamente al fuego eterno; y en el siglo XII nace el Purgatorio.

En definitiva, al final de la Edad Media la exclusión terrena por la excomunión no parece que se tome en serio, por los abusos y la identificación de la excomunión como un arma más de la Iglesia contra los que delinquen en aspectos a menudo tan terrenales. Y las amenazas de penas espirituales, incluida la condena al fuego eterno con Judas el traidor, se trivializan o desaparecen por haberse convertido en un arma arrojadiza de defensa de intereses, reiterada hasta la saciedad; y, por tanto, fútil, por la inflación de intimidaciones y advertencias con que continuamente se amenazaba a los fieles.

¿Es interpretable todo esto como descreimiento o desacralización? Es dudoso, porque a la vez, en la baja Edad Media se exagera el gusto por las misas de difuntos y se multiplican las cofradías que garantizan entierro y exequias. ¿Tal vez lo que ocurre es que es tomada más en serio aún la posibilidad real de la condenación eterna? ¿tal vez se contrarresta la *banalización de la excomunión* como exclusión en vida de la comunidad, por un lado, con el la *convicción sobre la exclusión eterna* como posibilidad temible, por otro? De tener algún viso de verosimilitud esta hipótesis, estaríamos contando con dos realidades: *a)* la creencia en la justicia divina y el descrédito de la justicia eclesiástica, pero también *b)* el protagonismo de un elemento: la reconciliación. En efecto, esta paradoja, creer en la pena eterna y despreciar la excomunión, implica el papel esencial de este vector que quizás no se tiene en cuenta lo suficiente en los análisis sobre religiosidad medieval: la reconciliación, el perdón, la conversión más o menos sincera, pero en todo caso, la posibilidad real de enmendarse, de superar una y otra vez la exclusión, incluso más allá de la muerte.

De este modo, en la consideración de la exclusión espiritual medieval, tanto la real como la imaginaria, se hace imprescindible introducir la dinámica perenne entre pecado y perdón, obras y gratuidad, integración y exclusión. Los que

mueren en pecado mortal, herejes, suicidas, excomulgados impenitentes, judíos, todos ellos van al infierno. Pero nunca se sabe si podrá la Virgen María, la que apalea a los demonios transmutados en perros, leones y toros¹⁶⁴, interceder por los suyos; si podrán, Ella o el Apóstol Santiago, resucitar al condenado que había hecho buenas obras de caridad y de piedad.

La excomunión, la pena canónica más grave posible, peligrosa por sus implicaciones de exclusión civil y por el riesgo de morir en tal estado, es, sin embargo, reversible por la absolución; la purificación en el purgatorio, aunque se sitúa en el más allá, es también una exclusión reversible, a término fijo, con más seguridad aún, puesto que el destino del alma del purgatorio es, antes o después, el gozo eterno del cielo. Así, en ambos casos, excomulgados y almas del purgatorio forman parte, de todos modos, del cuerpo místico que significa la solidaridad espiritual entre los cristianos, que con sus oraciones y méritos, derivados de los méritos de Cristo, cooperan entre sí. El pecado, aún el pecado grave, es redimible si hubo arrepentimiento.

Pero el infierno es diferente, porque sí supone la exclusión absoluta, eterna, irremediable. El poder de esta imagen terrible es incontestable. Pero precisamente por ello termina siendo un factor para reconducir las conductas, un refuerzo de reinserción, un imaginario excluyente muy *inclusivo* para los vivos.

En efecto, hablamos de la vertebración confesional de las sociedades medievales. Y desde ahí, el “totalmente otro” es el infiel. Pero el pecador, incluso el excomulgado, incluso el hereje, incluso el condenado, responden a la propia dinámica, a la vez centrípeta y centrífuga, que es propia de la identidad colectiva cristiana en el Medievo. Tal juego de fuerzas llevará a algunos a colocarse en los límites de ese sistema social, y a otros en sus afueras, pero siempre cooperando a su defensa y justificación. Desde este punto de vista, aún los condenados en el infierno cooperan a la perpetuación del sistema social. ¿No podríamos afirmar, entonces, que en el fondo su exclusión no es absoluta?

164. Milagro del monje borracho.- Gonzalo de BERCEO, *Milagros de Nuestra Señora*, pp. 122 ss.

