

Jaime J. Lacueva Muñoz.

Reseña al libro de Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar: *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII.*

Gisela VON WOBESER y Enriqueta VILA VILAR (eds.), *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII.* México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2009, 433 pp., ilustraciones, fuentes y bibliografía.

*Jaime J. Lacueva Muñoz
Universidad de Sevilla*

Este volumen reúne una colección de trabajos sobre las creencias en una realidad sobrenatural y en una vida posterior a la terrena, y sobre las prácticas y actitudes con que se afrontaba el tránsito de la muerte en España y América durante la Edad Moderna. Con una metodología histórica y antropológica, y no desde un prisma confesional, diecinueve de las veintiuna colaboraciones publicadas bajo la edición de las doctoras von Wobeser y Vila Vilar centran su atención en el México virreinal, lo que da una mayor coherencia a una obra que pone de manifiesto la utilidad de los congresos especializados, tanto más cuando tienen continuidad como en este caso. De hecho, muchos de los trabajos aquí incluidos comenzaron a gestarse en el *Seminario Idea del Más Allá en el México virreinal, siglos XVI al XVIII*, auspiciado por los Institutos de Investigaciones Estéticas e Históricas de la UNAM, y sus autores pudieron presentar, discutir y poner en común sus avances junto a otras incorporaciones en sucesivas ocasiones. Primero, en el *XIV Congreso Internacional de AHILA*, celebrado en Castellón en septiembre de 2005; más tarde, en el *LII Congreso Internacional de Americanistas*, en Sevilla en julio de 2006; por último, en el *Simposio El Más Allá Cristiano. Siglos XVI al XVIII*, celebrado en la Ciudad de México, en noviembre del mismo año. El resultado de todo ese proceso es un volumen que no adolece en absoluto de los habituales inconvenientes de las obras colectivas, sino que, muy al contrario, muestra una sólida homogeneidad de enfoque y una gran unidad de contenidos sin ser, en absoluto, reiterativo.

A ello contribuye, asimismo, la acertada estructura en tres partes y una oportuna introducción, en la que las editoras sintetizan con claridad y concisión las líneas maestras que ponen al lector en disposición de acercarse al más profundo tratamiento de los temas en los trabajos que siguen. La primera parte está dedicada a las actitudes ante la muerte y a las formas de procurar la salvación eterna del alma; la segunda describe las tres regiones del más allá, recorriendo la geografía del cielo, el purgatorio y el infierno; la última se refiere a los seres que habitan esos espacios ultraterrenales y a los contactos establecidos entre un mundo y otro.

Jaime J. Lacueva Muñoz.

Reseña al libro de Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar: *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*.

El primero de los trabajos corresponde a José Gabino Castillo Flores y lleva por título “*En el nombre de Dios... Actitudes y prácticas para el bien morir en los testamentos xalapeños de la primera mitad del siglo XVIII*”. Sobre una muestra de 103 últimas voluntades, desglosa y explica la función de las diferentes cláusulas de que solían componerse los testamentos, describiendo, en paralelo, los usos más comunes entre los xalapeños de la época para prepararse ante el tránsito final. Destaca la preocupación por apaciguar el ánimo y calmar la conciencia en el momento del óbito, garantizar un reposo digno para el cuerpo y, principalmente, conseguir la salvación eterna del alma. Para ello se recurría a la unción extrema y a la invocación a los santos y a la Virgen, principales intercesores divinos, y sobre todo a la práctica de la caridad, que se canalizaba a través de mandas y disposiciones de misas *post mortem*, medios más habituales para lograr el perdón de los pecados y, así, evitar la caída al infierno, acortar la estancia en el purgatorio y finalmente ganar la entrada en el cielo.

Enriqueta Vila y Lourdes Kuethe profundizan en el mismo tipo de fuente con “La idea de nobleza y el más allá”, centrándose en las invocaciones iniciales y protestaciones de fe con que se iniciaban las cláusulas religiosas de los testamentos. Éstas han sido generalmente tomadas sin distinción como meras fórmulas notariales y desatendidas por la historiografía frente al contenido jurídico y económico de los testamentos o, incluso, ante el mayor énfasis puesto en el estudio de las cláusulas decisorias: elección de la sepultura, organización del sepelio, encargo de misas, disposición de mandas y fundación de capellanías. Sin embargo, las autoras señalan de forma original la importancia de esas cláusulas declaratorias como expresión de la espiritualidad del testador y afirmación de su prestigio temporal. Así queda de manifiesto con el análisis comparativo de los testamentos otorgados por una serie de mercaderes sevillanos, entre los que se encuentran Tomás Mañara de Leca (1648) y Miguel de Mañara (1679), Diego García de Almonte (1629), Juan de la Fuente Almonte (1666) y Francisco Domonte y Robledo (1711), Antonio María Bucarelli (1643) y Nicolás Bucarelli (1682), algunos de ellos inéditos. En ellos se refleja claramente que el cambio de mentalidad y el proceso de ennoblecimiento experimentado de una generación a otra en los grandes linajes de comerciantes de la Carrera de Indias se traduce en una redacción más extensa, ampulosa y retórica de las advocaciones de los testamentos de hijos y nietos, representando el encumbramiento familiar con un discurso acorde a la categoría social del difunto.

Jaime J. Lacueva Muñoz.

Reseña al libro de Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar: *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII.*

El estudio de Antonio Rubial sobre “Los caballeros santos: los caminos hagiográficos de salvación de la nobleza laica en la Edad Media y en la Nueva España en el siglo XVI” se inicia con un extenso recorrido por los orígenes medievales del prototipo de caballero cristiano y por los procesos históricos que permitieron a la Iglesia compatibilizar la práctica de la violencia por parte de la nobleza con el mensaje del Cristianismo, justificando su sacralización con la construcción de modelos de comportamiento identificados con el ejercicio de las armas. No faltan referencias al Dios del Antiguo Testamento y al Juez del Apocalipsis, a los arcángeles justicieros, a los legionarios cristianos martirizados por Roma –representados como santos soldados y más tarde como caballeros santos–, a la canonización de los reyes guerreros, a la expansión del Islam, al orden estamental, a Bernardo de Claraval y la reforma cisterciense, a la *militia Dei*, al ideal de Cruzada y la Reconquista de la Península ibérica, a la creación de las órdenes militares, a las novelas de caballería y el romancero viejo, etc. Todos estos elementos confluyeron en el contexto cultural en el que se desarrolló la conquista de México y contribuyeron a justificar –no sin polémicas– las batallas que precedieron a la evangelización de los vencidos. Así se explica la difusión del culto al apóstol Santiago, que pasó de Matamoros a Mataindios al tiempo que la iglesia consagrada a su culto en Tlatelolco simbolizaba la victoria del Cristianismo sobre la idolatría prehispánica. Parecidas connotaciones aclaran también la propagación del culto a San Miguel entre los indígenas. Para éstos –según Rubial– el triunfo del alado guerrero sobre el demonio reptante se identificaría con la eterna lucha entre las fuerzas celestes y las del inframundo, alegoría paralela a la de los murales de la parroquia de Ixmiquilpan, que representan la lucha de los guerreros mexicas contra los chichimecas como una psicomaquia entre civilización y barbarie, entre el bien y el mal. Más sencillas son las causas de la devoción por San Hipólito, mártir romano con cuya festividad (13 de agosto) coincidió la toma de Tenochtitlan, o por San Martín, ideal de caridad para las nuevas elites novohispanas, que fue obispo de Tours, pero a quien la iconografía cristiana representaba como el caballero que corta su capa con la espada para compartirla con un mendigo, imagen del mismo Cristo.

Sara Sánchez del Olmo vuelve sobre las fuentes notariales para observar, en “*Dales, Señor, el descanso eterno... Muerte y entierro de las elites indias de Michoacán en la época colonial*”, cómo la antigua nobleza tarasca asumió pronto los rituales cristianos de la muerte (mortajas, pompas fúnebres, tipologías y lugares de inhumación, misas para el sufragio del alma) no sólo por ser formas actualizadas de ostentar estatus y poder, sino también como

Jaime J. Lacueva Muñoz.

Reseña al libro de Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar: *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII.*

manifestaciones sinceras y vigorosas de la nueva fe, con lo que aporta nuevas reflexiones al debate sobre la autenticidad de la conversión de los indígenas y, en particular, de sus elites. La incorporación de nuevos valores concernía incluso a los propios testamentos, ya que suponían otro de los rasgos culturales impuestos por los conquistadores que las elites indígenas asimilaban por considerar la palabra escrita como un poderoso y eficaz elemento legitimador, y que terminó por imponerse sobre la oralidad indígena. Desde esta perspectiva funcional se analizan tres testamentos, el de doña Ana Ramírez, principal de Acuitzio, y los de don Constantino Huitziméngari y don Fernando Titu, ambos caciques y descendientes de la estirpe real. Los tres están redactados en lengua tarasca y muestran cómo la nobleza empleó la legación testamentaria para saldar sus deudas con los vivos y ponerse en paz con Dios y para salvaguardar su patrimonio material, pero también para preservar la memoria colectiva y garantizar la continuidad de los linajes. Así se aprecia, por ejemplo, en la preferencia de los descendientes de la estirpe real por ser enterrados en Pátzcuaro, considerado un lugar sagrado –después, incluso, del definitivo traslado de la sede episcopal a Valladolid– tanto por haber sido el principal asiento de los adoratorios prehispánicos, como por conservar los restos de Tata Vasco, el cadáver incorrupto de una india beata y otras reliquias cristianas, hecho que sintetiza el juego de pervivencias y apropiaciones que caracterizó a las elites michoacanas durante la mayor parte de la colonia. En “*Ilhuicáyotl iuan mitlancáyotl: en el cielo y el infierno, transculturaciones teológicas en las Addiciones y el Apéndiz a la postilla de fray Bernardino de Sahagún*”, Sandra Anchondo Pavón aborda las radicales diferencias entre las concepciones europea e indígena acerca del más allá y explica cómo y por qué el franciscano optó por traducir al náhuatl los términos relativos a cielo e infierno en los textos destinados a la conversión de los naturales. Arguye que hablar a los indígenas sin emplear su propio léxico habría supuesto que la cosmogonía y la mitología nahuas permanecieran intactas, subsistiendo en paralelo a los dogmas cristianos. En cambio, la estrategia seguida por Sahagún en las *Addiciones* y el *Apéndiz* trascendió el mero préstamo lingüístico para insertar las nociones cristianas en el seno de la tradición náhuatl, consciente como era de que los términos aislados carecen de significado y de que la evangelización necesitaba no sólo del manejo de la lengua mexicana, sino también del conocimiento del contexto cultural y del imaginario en los que se integra el idioma. No obstante, para ello era necesario reformular la concepción ética y la cosmovisión de los indígenas, pues, en primer lugar, era imposible transmitirles el Cristianismo sin que aceptaran la linealidad del tiempo histórico y el sentido escatológico

Jaime J. Lacueva Muñoz.

Reseña al libro de Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar: *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII.*

de la existencia humana, la idea del libre albedrío y la relación entre el pecado y la salvación eterna del alma o su condena, conceptos que eran totalmente ajenos a las concepciones teológicas prehispánicas. En segundo lugar, fue preciso reunir bajo un único término *-ilhuícatl-* los trece cielos nahuas y redefinir su significado espacial y conceptual al de un único cielo reservado al piadoso, recompensa que no existía en la mitología mexicana, según la cual el acceso al paraíso terrenal *-Tlalocan-* sólo dependía del capricho de Tláloc. De la misma forma, había que reducir los nueve infiernos prehispánicos a uno solo *-mictlan-* que no fuese simple morada de los difuntos, sino lugar de castigo y tormento eterno para pecadores. Con ello, Anchondo interpreta la incorporación del léxico náhuatl en la obra de Sahagún como estrategia de un proceso de transculturación que redefinió la concepción náhuatl del más allá, pero que permitió la transmisión del mensaje cristiano desde el seno de la lengua y la cultura antiguas.

Se cierra la primera parte con sendos trabajos de Josep-Ignasi Saranyana y Carmen-José Alejos Grau que analizan las actas y los decretos relativos a la muerte y a la vida futura emanados de los concilios provinciales del ciclo colonial celebrados en Lima y México, respectivamente. De los seis concilios peruanos estudiados por Saranyana –dos presididos por Jerónimo de Loaysa, tres por Toribio de Mogrovejo y el último inscrito en la reforma regalista promovida por Carlos III– destaca el III limense, convocado por Mogrovejo en 1582-83 y único que recibió la aprobación papal. A pesar de la preocupación por prevenir el posible influjo de las doctrinas luteranas entre los católicos limeños, son muy pocas las referencias a estos temas en las disposiciones que en él fueron dictadas para españoles. En cambio, en las constituciones para indios abundaron las referencias al embalsamamiento y enterramiento de los cadáveres, cuidado de las sepulturas y recuerdo de los difuntos, ya que los padres sinodales eran bien conscientes de que todos ellos constituían aspectos fundamentales de las religiones del Incario.

Por su parte, Alejos Grau divide su análisis de los documentos conciliares novohispanos en dos apartados, a los que añade unas conclusiones. El primero de ellos constituye un desarrollo histórico muy sintético de los cuatro concilios provinciales celebrados en la archidiócesis de México: los de 1555 y 1565, presididos por Montufar; el de 1585, por Moya de Contreras; y el de 1771, convocado por el arzobispo Lorenzana. El segundo apartado analiza la doctrina escatológica, centrándose también en la documentación del único concilio aprobado por la Santa Sede, el de 1585, cuyas disposiciones –sus decretos, sus tres catecismos y el *Directorio de confesores*–

Jaime J. Lacueva Muñoz.

Reseña al libro de Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar: *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII.*

constituyeron la normativa eclesiástica más importante del periodo colonial y de la mayor parte del siglo XIX. Los cánones del III mexicano muestran la preocupación por reprimir los cultos exagerados a los muertos y la veneración desmedida a las reliquias, pero no hay ninguna especificación en lo relativo a lugares de enterramiento, lo que prueba que –a diferencia de lo que ocurría en Perú– el culto idolátrico a los cuerpos de los difuntos no debía de estar muy extendido en Nueva España. Se repasan, asimismo, el *Catecismo breve mexicano*, inspirado en el *Catecismo breve para rudos y ocupados* dictado en el III limense, el *Catecismo mayor* y la parte IV del *Directorio de Confesores*, titulada “Para ayudar a bien morir”, que ofrece una descripción del cielo en los términos habituales de la catequesis novohispana de los obispos de Zumárraga y Montufar. Concluye afirmando que la doctrina escatológica mexicana fue una clara prolongación de la europea y, en concreto, de la dictada en el Concilio de Trento.

La segunda parte de la obra, que muestra una gran unidad de contenido entre todos sus capítulos, se abre con el estudio de Gisela von Wobeser sobre la representación del más allá en la pintura novohispana de los siglos XVI al XVIII, en el que se reconstruye la visión que los novohispanos tuvieron sobre la geografía ultraterrena partiendo del análisis de un corpus de unas 500 imágenes, entre pinturas murales y de caballete, grabados y estampas, recopiladas en la base de datos confeccionada por el *Seminario Idea del Más Allá*, que coordina la autora en la UNAM. La estancia eterna del alma en el cielo o el infierno –transitoria en el caso del purgatorio– dependía del juicio individual al que la sometía Dios tras separarse del cuerpo con la muerte, momento asociado a la imagen del arcángel Miguel con la balanza en la mano, según explica con lúcida sencillez la profesora von Wobeser. Tras ello ofrece un esclarecedor recorrido por las regiones del más allá: el cielo, el infierno y el purgatorio, tres espacios superpuestos que agrupan los ocho planos que muestran los grabados de la *Rethorica christiana* de fray Diego de Valadés, a los que habría que sumar el limbo, cuya existencia no se incorporó como dogma a la cosmogonía cristiana hasta la reforma tridentina y que no reflejan las pinturas que sirven de base al trabajo. Aclara y ejemplifica la autora las diferentes representaciones del cielo: como empíreo, como jardín o paraíso y como Jerusalén celestial. La imagen del infierno resulta, en cambio, más difícil de reconstruir a partir de la iconografía y se hace necesario recurrir a fuentes escritas para definirlo como un lugar oscuro, cavernoso, con forma de fauces de Leviatán que engullían las almas condenadas. Características muy parecidas tomaba la visión que los novohispanos tenían del purgatorio, donde las almas –representadas como cuerpos desnudos, pero

Jaime J. Lacueva Muñoz.

Reseña al libro de Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar: *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII.*

conservando algún atributo del rango u ocupación del difunto– se purificaban en un fuego que no abrasaba. Termina repasando la identidad de los distintos seres del más allá que se manifestaban también en el más acá –Dios aparecido generalmente como Jesucristo, la Virgen María, los ángeles mensajeros y protectores, y los demonios que tenían vedado el acceso al cielo y purgatorio, pero que estaban muy presentes entre los vivos– con lo que recalca lo extendida que estaba la idea de transitoriedad de la existencia terrena en la mentalidad colectiva novohispana.

Coincide en algunos temas, si bien apoyándose en fuente escritas, Alicia Mayer en “El cielo, el infierno y el purgatorio en los sermones novohispanos”. Definido el sermón como fruto sofisticado de la visión barroca del mundo y principal medio de comunicación de la época colonial, no era infrecuente que muchos fueran –afortunadamente– impresos, lo que ha permitido a Mayer examinar la retórica escatológica novohispana, estructurando su trabajo en tres apartados: el topos o la ubicación de los tres espacios, su importancia dentro de los valores de la Iglesia contrarreformista y la relación de estos espacios del imaginario con la Virgen María. Subraya el destacado papel de los predicadores como productores del discurso alegórico y simbólico que se transmitió a través de los sermones, así como la función esencial de este género para construir, en el imaginario popular y en el de la elite, unos conceptos de cielo, infierno y purgatorio que tendrían vigencia durante, al menos, tres siglos.

Siguen dos trabajos dedicados a las experiencias místicas de las religiosas novohispanas: “El más allá en el imaginario de las monjas novohispanas”, de Asunción Lavrin, y “Las visiones del más allá y la intermediación simbólica de las monjas novohispanas en el siglo XVII”, de Doris Bieñko de Peralta. Lavrin describe una serie de variaciones subjetivas de la geografía del más allá descrita en los capítulos anteriores, que enriquecen la definición poliédrica de la realidad ultraterrena. Tomando como base las biografías o autobiografías de varias religiosas mexicanas, ilustra que la construcción de los imaginarios colectivos obedecía a una pauta común –heredada principalmente del acervo cristiano europeo, como se señala, por lo demás, a lo largo de toda la obra–, pero que esos elementos esenciales podían ser reinterpretados según la idiosincrasia de cada comunidad y aun de cada religiosa. Con ello, las ideas de cielo, infierno y purgatorio, general y homogéneamente aceptadas y comprendidas, se tornaban en visiones particulares y heterogéneas de esos distintos lugares geográfico-espirituales, de forma que la ortodoxia de

Jaime J. Lacueva Muñoz.

Reseña al libro de Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar: *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII.*

estos conceptos y de su significado y atributos podía deslizarse, incluso, al terreno de la heterodoxia.

Doris Bieñko, sobre fuentes similares, nos ofrece un retrato de la monja visionaria como intermediadora entre las realidades terrenal y ultraterrenal, explorando la función simbólica que la sociedad novohispana del siglo XVII atribuía a los conventos femeninos, aspecto mucho menos conocido y estudiado que sus funciones económicas, educativas y culturales. Esa intermediación se manifestaba de dos formas. La primera, mediante la intercesión por las ánimas del purgatorio, sobre todo, auxiliando la salvación de difuntos criollos y españoles con quienes hubiesen tenido lazos de parentesco familiar o espiritual, como en el caso de Sor Francisca de la Natividad y sus peticiones por el alma del obispo Alonso de la Mota y Escobar. La segunda, no ya a beneficio de almas concretas, sino en favor de una colectividad de fieles. Y dado que el monacato femenino fue en Nueva España un fenómeno esencialmente urbano, no es de extrañar que las religiosas intercedieran generalmente por las ciudades, presagiando o interpretando fenómenos naturales extraordinarios –caso de la monja jerónima María Magdalena y la aparición de un cometa en México en la primera mitad del XVII– o implorando la protección de un personaje femenino más poderoso, la Virgen, para que aplacara la ira divina, caso de la agustina María de San José y el temblor sufrido en Oaxaca en 1704.

Consuelo García Ponce, en “El infierno cristiano y sus castigos en los impresos de acervos novohispanos”, describe los castigos del infierno según aparecen recogidos en las obras impresas que formaron parte de las bibliotecas de colegios y conventos de la Nueva España del siglo XVI, algunas editadas en el Nuevo Mundo y otras traídas de Europa. Que la imagen del más allá vigente en la América colonial se fue construyendo fundamentalmente con elementos heredados del medievo europeo es una idea en la que insisten prácticamente todos los autores que contribuyen a este volumen. Pero el trabajo de Estela Roselló Soberón se centra, precisamente, en la contrapartida de ese proceso: la americanización del mundo sobrenatural cristiano registrada ya por Motolinía en sus *Memoriales*. En “La materialización del cielo y el infierno en la Nueva España del siglo XVI: construcción y reconstrucción de un imaginario occidental” examina esa incorporación de elementos culturales genuinamente prehispánicos al imaginario cristiano sobre el más allá, bien por parte de los frailes evangelizadores para acercar el mensaje cristiano a los códigos de expresión de los indios y facilitarles su comprensión, bien por

Jaime J. Lacueva Muñoz.

Reseña al libro de Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar: *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII.*

parte de los indígenas para integrar su propio bagaje cultural en el escenario geográfico de la nueva fe.

Hasta este punto podría decirse que el purgatorio es –sólo tras el limbo– el espacio más indefinido de toda esa geografía, hecho que tratan de subsanar María Concepción Lugo Olín con “El purgatorio a través de los ejemplos tridentinos y postridentinos y su difusión en Nueva España” y Marcela Rocío García Hernández con “Los carmelitas y el purgatorio, 1660-1750”. Negado por el protestantismo como lugar de castigo temporal, su existencia se incorporó a la doctrina oficial en Trento. Desde ese momento, aclara Lugo Olín, la Iglesia moderna se preocupó de popularizar el dogma del purgatorio y de promover las devociones y cultos asociados a las ánimas mediante sermones inspirados en los llamados *exempla*, género de breve relato moralizante que el Cristianismo medieval había tomado de la antigüedad clásica para adaptarlo a la catequesis de la gente sencilla. El origen de esos relatos se remonta al siglo XII, en que surgió la idea del purgatorio, y desde entonces hasta el siglo XVIII dichos ejemplos giraron en torno a la experiencia mística de los viajes al más allá con que Dios premiaba a aquellos cristianos que se distinguían por su rango social, su piedad, sus virtudes o su ferviente devoción a las ánimas.

El dogma del purgatorio fue extendiéndose en Nueva España tanto como en la Europa católica, de manera que para los siglos XVII y XVIII este artículo de fe se había convertido en tema preferente de la predicación, el culto popular y la actividad visionaria de frailes y monjas y, por supuesto, en uno de los principales focos de la devoción de los fieles, sin aparente distinción de a qué sectores sociales pertenecieran. Evidencia de ello fue la inmensa cantidad de misas destinadas por el sufragio de las ánimas purgantes. García Hernández expone estos temas, analiza el papel de la creación de capellanías como mecanismo para perpetuar los sufragios y como principal fuente de ingresos de la rama masculina de la Orden del Carmen, cuantificando el número de misas ofrecidas en los conventos de Valladolid, Puebla, Salvatierra y Toluca entre 1748 y 1750.

Concluye la parte dedicada a la descripción de los espacios del más allá con el estudio de Martha Fernández sobre “La imagen del paraíso en la arquitectura novohispana”, que se refiere a una forma de representación plástica del cielo distinta a las del empíreo, el jardín o la ciudad mística tratada en otros apartados. Se reflexiona aquí sobre la idea de cielo como tienda cósmica, imagen tomada de la tradición nómada próximo-oriental a la que pertenecen los relatos hebreos de la Biblia, pero también de la mitología grecorromana, para la que el firmamento era el estrellado manto del Urano-Coelus. Esta metáfora es

Jaime J. Lacueva Muñoz.

Reseña al libro de Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar: *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII.*

adoptada por la iconografía arquitectónica cristiana bajo la forma de mantos, doseles y cortinajes integrados en la estructura de portadas o retablos, pero también, en un sentido simbólico más amplio, en la representación de las cúpulas y bóvedas de las iglesias como bóveda celeste y paraíso, y de los templos mismos como tabernáculo de Moisés en el Sinaí, como templo primigenio de Dios.

La temática abordada por Susana López Pozos en “Mensajeras divinas. La experiencia visionaria de mujeres novohispanas, siglos XVI y XVIII” sirve de transición para dar comienzo a la tercera y última parte de la obra, dedicada a los seres del más allá, pues las experiencias sobrenaturales que relata abarcan tres tipos progresivos de relación con el más allá. El primero sería el viaje del alma de estas mujeres por los tres espacios ya descritos en los capítulos anteriores. El segundo, los fenómenos de bilocación por los que algunas de ellas se habrían trasladado, en cuerpo y alma, a lugares distantes bien para predicar el evangelio o ayudar a cristianos en apuros, bien para visitar los Santos Lugares, superando milagrosamente los límites de la realidad física y, de algún modo, convirtiéndose ellas mismas en personajes dotados de cierta entidad sobrenatural. El tercero y último consistiría en la relación personal e íntima de estas mujeres con seres habitantes del más allá –las almas penitentes, los ángeles guardianes, la Virgen y Cristo–, que irrumpían en su realidad cotidiana de la misma forma que ellas lo hacían, a veces, en la de otros seres humanos. Según López Pozos, la tradición cristiana consideraba que la mujer era más propensa que el hombre a expresar la experiencia religiosa por medio de su cuerpo y, en esa lógica, los contemporáneos casi siempre reputaron las vivencias de estas místicas hasta el punto de reconocerles una autoridad teológica de la que sólo gozaban las más altas jerarquías eclesiásticas, trascendiendo la experiencia individual para convertirse en focos de la devoción religiosa colectiva.

No podía faltar en la obra el estudio del Diablo y a ello se dedican los trabajos de Berta Gilabert, “Las caras del Maligno. Apuntes para una iconografía del demonio en el México virreinal”, y Sonia Corcuera de Mancera, “Fuerzas del más allá en la tierra. Las triquiñuelas del demonio en la cuarta década del siglo XVI”. La primera presenta una clasificación de las representaciones del Diablo y los demonios en la pintura novohispana, elaborada sobre un corpus de 106 imágenes del Diablo tomadas mayoritariamente de la Fototeca Manuel Toussaint de la UNAM y de la ya mencionada base de datos elaborada por el *Seminario La Idea del Más Allá*. Por encima de los arquetipos y sus variaciones a que pudiera reducirse toda la diversidad de la iconografía demoníaca, Gilabert propone una

Jaime J. Lacueva Muñoz.

Reseña al libro de Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar: *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII.*

categorización establecida en función de un criterio temático, que divide las representaciones en escenas bíblicas, imágenes relacionadas con la vida del hombre y construcciones alegóricas. Así, encontramos imágenes correspondientes a los temas de la tentación de Adán y Eva, la tentación de Judas, el infierno y sus tormentos, el descenso de Cristo a los infiernos –argumento que hunde sus raíces en los mitos de Ishtar, Eneas, Orfeo y Hércules y del que se documenta un único caso en la obra atribuida a Lorenzo Zendejas conservada en el Museo Nacional de Historia, de México– y, por último, las visiones del Apocalipsis, entre las que destaca el episodio del acecho del Dragón a la Mujer revestida de sol y coronada de estrellas (Ap. 12:1).

Sonia Corcuera expone que la primera etapa de la evangelización fue interpretada por franciscanos, dominicos y agustinos –como ya avanzó Rubial– como una lucha contra las fuerzas malignas del más allá, en la que la demolición de los templos y la erradicación de los rituales paganos fueron vistas como maneras de batallar y derrotar al Demonio, y así quedó plasmada en los catecismos novohispanos de la década de 1540. El punto de partida de todos ellos es la *Doctrina Cristiana*, redactada por fray Pedro de Córdoba en Santo Domingo y editada en México en 1544 bajo el arzobispado de Zumárraga, quien venía aplicándose con rigor a su tarea como inquisidor apostólico, según demostró en el proceso y condena del cacique de Texcoco, como recuerda la autora. Tomando como base las sucesivas reelaboraciones y reediciones mexicanas de esa obra, mantiene que, a partir de mediados del siglo XVI, la mayoría de los misioneros con “experiencia de indios” continuó atribuyendo la pervivencia de las creencias y cultos idolátricos, la lentitud del progreso de la evangelización e, incluso, los fracasos de su misión a los obstáculos plantados, directa o indirectamente, por el Demonio, excepción hecha –según admite– de aquellos frailes ilustrados y realmente esforzados en comprender la idiosincrasia de la religiosidad prehispánica.

Precisamente, Blanca Yazel Jiménez Hernández aporta una visión bien distinta del rol desempeñado por los indígenas en las principales crónicas escritas por franciscanos, dominicos y agustinos. En su ensayo “Hechos prodigiosos acaecidos a indios devotos según las crónicas religiosas del siglo XVI”, refiere las experiencias sobrenaturales vividas por algunos indígenas del altiplano central en el mismo siglo XVI. No obstante, induce un rasgo diferenciador entre la cualidad de la experiencia milagrosa de los frailes y la de los indios devotos. Aunque la capacidad de realizar milagros, según el dogma católico, pertenece únicamente a Dios y los fieles –ya estén vivos o sean difuntos– tan sólo canalizan

Jaime J. Lacueva Muñoz.

Reseña al libro de Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar: *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII.*

o interceden por la realización divina del hecho prodigioso, Jiménez aprecia que los milagros atribuidos en las crónicas a los religiosos españoles implican cierta participación activa, mientras que los atribuidos a los indígenas tienen un carácter inequívocamente pasivo. En términos inexactos pero claros, los frailes “ejecutan” hechos prodigiosos como la levitación, la multiplicación de alimentos, la resurrección de los muertos o la demostración de facultades taumátúrgicas; en cambio, los indígenas sólo “reciben” vivencias milagrosas, como el don de tener visiones de seres celestiales, comunicarse con ellos y hablar en su nombre y, en algunos casos, ser transportados hasta lugares del más allá. Otros rasgos comunes destacados por la autora son la finalidad catequética de todos los casos y la insistencia en la práctica de los sacramentos de la confesión y la comunión, así como la preferencia por los hombres frente a las mujeres como receptores de hechos prodigiosos –a excepción del don de la profecía–, algo en lo que se establece cierta contradicción con lo expuesto anteriormente por López Pozos.

El último de los ensayos corresponde a Abraham Villavicencio y versa sobre las “Imágenes del paraíso en la obra de Cristóbal de Villalpando”. En él se describen las formas comunes de representar el cielo según aparecen reflejadas en tres obras de este pintor mexicano, uno de los más reconocidos en Nueva España a finales del siglo XVII y principios del XVIII y autor de grandes encargos, entre los que destacan la decoración de las sacristías de las catedrales de México y Guadalajara y la serie sobre la vida de san Ignacio para los claustros del Colegio de la Compañía en Tepotzotlán, más algunas de las que aquí se comentan. La primera tipología del cielo como jardín edénico se muestra en *Adán y Eva en el paraíso*, lámina de cobre que se conserva en la Capilla del Ocho de la catedral de Puebla, en cuya cúpula de la Capilla de los Reyes plasmó Villalpando la segunda tipología, correspondiente al cielo como empíreo, en la pintura titulada *La glorificación de la Virgen*. La tercera es la *Mística ciudad de Dios*, imagen descrita por San Juan en el Apocalipsis que aparece en un óleo que Villalpando realizó en 1706 para el colegio franciscano de Propaganda Fide, en Zacatecas, hoy Museo de Guadalupe, donde permanece. Esta última se inspiró en un grabado que ilustraba la primera edición de la obra del mismo título de Sor María de Jesús Agreda, monja concepcionista española a la que se le atribuía el don de la bilocación y haber viajado hasta el norte de México para contribuir a la evangelización de los indígenas que se resistían a las prédicas de los frailes misioneros. Con esta referencia a temas ya suficientemente aclarados en capítulos anteriores se cierra esta obra en la que todos los trabajos son de fácil lectura, a pesar de la complejidad y

Jaime J. Lacueva Muñoz.

Reseña al libro de Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar: *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII.*

profundidad conceptual de algunos de ellos. En conjunto resultan excelentes la estructuración y el orden de los temas, así como un acierto el haber reunido la bibliografía de todas las aportaciones al final del volumen. Todo ello contribuye también a la cohesión de esta obra que, sin duda, permite adquirir una visión completa y a la vez detallada de una temática esencial para comprender las mentalidades y las actitudes del mundo colonial.