

Lorenzo Martín del Burgo García

Una hagiografía de autor

La poética del *Flos sanctorum* de Pedro de Ribadeneira

Publications of *eHumanista*
Santa Barbara, University of California, 2019

ÍNDICE

0. INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO 1. DEL LEGENDARIO AL <i>FLOS SANCTORUM</i>	9
1.1. La <i>legenda nova</i> : conformación de un género hagiográfico	9
1.2. El legendario hispánico medieval y renacentista.....	11
1.3. Nuevos tiempos, nueva hagiografía: los años de la Contrarreforma.....	14
1.4. El <i>Flos sanctorum</i> después de Trento.....	18
CAPÍTULO 2. PEDRO DE RIBADENEIRA Y LA RENOVACIÓN DEL <i>FLOS SANCTORUM</i>	22
2.1. Pedro de Ribadeneira, autor: la concepción del <i>Flos sanctorum</i>	22
2.2. El método de Ribadeneira: “autenticación” hagiográfica	25
2.3. El legendario hagiográfico frente a la ficción: oposición y alternativa.....	27
2.4. Hagiografía e “historia verdadera”: fuentes y metodología	29
2.5. Biografía “a lo divino”	35
2.6. La gramática narrativa del <i>Flos sanctorum</i> : historia y lienzo	40
CAPÍTULO 3. <i>IMITATIO</i> VERSUS <i>ADMIRATIO</i> : EL MODELO DE SANTIDAD DE RIBADENEIRA.....	47
3.1. Hagiografía, juego de espejos: teoría de la ejemplaridad hagiográfica.....	47
3.2. Hagiografía dentro de la hagiografía.....	50
3.3. Milagros admirables y virtudes imitables.....	53
3.4. Los límites de la imitación (con un corpus de virtudes).....	56
3.5. <i>Miraculosus</i> : lo sobrenatural bajo control.....	62
3.6. Lo milagroso edificante	66

3.7. Milagros de los santos nuevos	68
CAPÍTULO 4. EL <i>FLOS SANCTORUM</i> DE RIBADENEIRA COMO OBRA DE LA CONTRARREFORMA	72
4.1. La hagiografía en la batalla de la Contrarreforma: ¿un <i>flos sanctorum</i> político?	72
4.2. Hagiografía y herejía	73
4.3. Hagiografía y poderes terrenales: el príncipe y el santo.....	78
4.4. Espejos de príncipes: Vidas de santidad regia.....	84
ALGUNAS CONCLUSIONES	91
ANEXO. LAS EDICIONES DEL <i>FLOS SANCTORUM</i> DE PEDRO DE RIBADENEIRA	93
I. Breve historia editorial	93
II. Catálogo de ediciones	95
Repertorios y catálogos utilizados	100
BIBLIOGRAFÍA.....	102

0. INTRODUCCIÓN

En 1912, durante su estancia en el castillo de la princesa Marie von Thurn und Taxis-Hohenlohe, en Duino (Trieste), Rainer Maria Rilke escribe *La Vida de María (Das Marien-Leben)*, uno de sus más importantes ciclos poéticos. A finales del mismo año, (probablemente, ya en su querida ciudad de Toledo) el poeta termina la primera de las diez elegías que compondrían la que muchos consideran su obra maestra, las *Elegías de Duino (Duineser Elegien)*. En una carta fechada en enero, dirigida a la condesa Manon Zu Solms-Laubach, Rilke escribe desde su estancia en el majestuoso castillo de su amiga y protectora Thurn und Taxis: «Probablemente permaneceré aquí algún tiempo, completamente solo. Es una mansión severa encerrada dentro de enormes muros, entre el Karst y el mar. Como lecturas, San Agustín y las antiguas y hermosas leyendas de Santos del español Ribadeneira».

Al igual que lo haría su memorable estancia en Duino, la influencia de aquella última lectura dejaría una notable huella en la creación de Rilke. En sus obras de 1912 cuaja la influencia de la que sería, de acuerdo con uno de los más importantes estudiosos de su obra, Jaime Ferreiro Alemparte, una de las lecturas predilectas del poeta: el *Flos sanctorum* del jesuita toledano Pedro de Ribadeneira¹. Ribadeneira se situaba en el mismo nivel de influencia que El Greco y Cervantes, artistas que habían creado en Rilke una duradera atracción por España, y dejado una impronta igualmente duradera en su arte. Sin embargo, Rilke había estado leyendo las vidas de santos de Ribadeneria desde años antes (al menos, de acuerdo con su epistolario, desde 1902), en una edición alemana de comienzos del siglo XVIII²: el *Flos* de Ribadeneira, desde la aparición de su primer volumen en 1599, no había cesado de editarse y traducirse a todas las lenguas europeas. Todavía en el siglo XIX, apenas gozando de ediciones, la obra era todo un *long-seller*, y los nuevos santorales, los llamados “años cristianos”, no habían conseguido desbancarla de los hogares como la obra de referencia en su especie.

De este modo la consideraba Rilke. La obra ya había inspirado otros de sus poemas: *Der Stylit* o *Die Aegyptische Maria*, ambos de 1908, no son sino estilizaciones de algunos pasajes de las Vidas de Simón el Estilita o santa María Egipcia incluidas en el santoral de Ribadeneira. Lo mismo sucede con el ciclo de *Das Marie-Leben*, en el que pueden detectarse múltiples

¹ Todas las informaciones a las que aludimos aquí se encuentran en el capítulo «El Flos Sanctorum del P. Ribadeneira como fuente de inspiración de la obra poética de Rilke», en la monografía de FERREIRO ALEMPARTE, 1966, pp. 53-115.

² Concretamente, en la traducción del padre jesuita Johannes Horning: *Ribadeneira (Pedro), S. J. Flos Sanctorum. Die triumphierende Tugend, d.i. Leben der Heiligen Gottes nach den bewährtesten Geschichtsschreibern. Ins Deutsche übersetzt von Johannes Hornig S.J. Augsburg-Dillingen: Bencardt, 1710-1712* (Ibidem, p. 57).

recreaciones de la “Vida de Cristo”, de la “Vida de la gloriosa Virgen María” y de otros capítulos del *Flos* consagrados a las festividades marianas. Como señala Alemparte: «La obra del *Flos Sanctorum* del P. Ribadeneira es muy extensa. Rilke la leyó, unas veces ocasional, otras premeditadamente, por espacio de muchos años, dejándose penetrar profundamente de su contenido», de sus motivos³ e incluso de sus modos lingüísticos, tal como la forma interrogativa usada recurrentemente por su autor⁴.

Y de este mismo modo la leyeron, en realidad, tantas y tantas personas: asimilando sus contenidos a lo largo de los años, siguiendo puntualmente el orden de su calendario litúrgico, *repetidamente*, o quizás esporádicamente, volviendo a alguno de sus capítulos de tanto en tanto, de manera distraída, para entretenerse, o quizás para recordar y meditar detenidamente algún pasaje. Otros recurrirían a ella con fines muy prácticos, en busca de informaciones y sentencias para componer sus sermones y homilías. Sebastián de Covarrubias, por ejemplo, se valió del *Flos sanctorum* como principal fuente para elaborar las entradas hagiográficas del *Tesoro* y su *Suplemento*⁵. E, incluso, como el mismo Rainer Maria Rilke, también algunos lo leyeron con fines artísticos: sin lugar a dudas, muchos dramaturgos de nuestro siglo XVII lo tuvieron como una obra de consulta realmente productiva a la hora de espigar argumentos que inspiraran nuevos ejemplares de las cada vez más demandadas comedias de santos. De acuerdo con Julián Gállego, el *Flos* de Ribadeneira fue «el libro más consultado por los pintores» de la época para sus cuadros de tema hagiográfico⁶. ¿Y qué decir de los narradores? Como ya señaló Javier Azpeitia en su antología del *Flos*, el modelo hagiográfico supone una herencia, consciente e inconsciente, en los escritores de todo tipo de literatura...⁷

En definitiva, sobre Rilke y el resto de los lectores que, “por espacio de muchos años”, recibieron el influjo de la obra de Ribadeneira, no solo pesaron unos relatos concretos, sino su *conjunto*, una serie de concepciones, imágenes y enseñanzas del todo que conforma el *Flos sanctorum*; a ello se une la multitud de resonancias que parten de sus páginas. Recordemos uno de los conceptos fundamentales del santoral de Ribadeneira, el del *espejo* que constituyen los santos, concepto que desarrolla en la entrada dedicada a “La festividad de todos los santos” (1 de Noviembre):

³ FERREIRO ALEMPARTE, 1966, p. 67.

⁴ Ibidem, p. 114.

⁵ REYRE, 2004.

⁶ Citado por SÁNCHEZ LORA, 1988, p. 372 (Julián Gállego. *Visión y símbolos en la pintura española del Siglo de Oro*. Madrid: Aguilar, 1972, I, p. 178).

⁷ AZPEITIA, 2000.

Pero no solamente los santos ven a Dios en Dios, sino también ven a sí en Dios, y todas las cosas en Dios. Porque como dice san Fulgencio: así como el que tiene un espejo delante, ve el espejo y ve a sí mismo en el espejo, y ve todas las otras cosas que están delante del espejo, así los santos, teniendo aquel espejo sin mancha de la majestad de Dios, ven a él, y se ven en él...

¿Quizá el memorable comienzo de la *Primera Elegía del Duino* sea una de las huellas visibles de aquella(s) lectura(s) de Rilke?:

¿Quiénes sois?

Tempranas perfecciones, vosotros, seres mimados de la creación (...)

espejos: que irradian la propia belleza

para reproducirla de nuevo en su rostro...

Siendo el *Flos sanctorum* de Ribadeneira una obra “de consulta” indispensable y recurrente durante tantos años, y desde luego una fuente esencial en la literatura española de varios siglos, resulta normal que este estatus haya evitado su análisis como la obra con entidad propia que es, en favor de su uso como texto ancilar en muy diversas acometidas. Hay factores varios, desde luego, que pueden poner en un segundo plano la autonomía literaria de una obra como el *Flos sanctorum*. En primer lugar, que el santoral se trate de una obra compilatoria, que por tanto invita a la atención al fragmento más que al conjunto. Más importante aún: el santoral, legendario o *flos* constituye una obra cuyos elementos (el calendario litúrgico y sus festividades) se repiten, pues le vienen dados de antemano. Su realización permite pues pocas variantes: podríamos decir, de hecho, que cada *flos* es una variante de este calendario. A un tiempo, su sujeción a la tradición del calendario sí que resulta en su perpetua variación y revisión: el *flos*, como plasmación literaria del santoral, ha de ser continuamente actualizado. Así sucedió con el *Flos sanctorum* de Pedro de Ribadeneira, continuado tras su muerte por las plumas de Juan Eusebio Nieremberg, Francisco García y Andrés López Guerrero, cuyas firmas se van añadiendo a la de su *iniciador*⁸.

Todo lo anterior no puede hacernos olvidar que el *Flos sanctorum* de Ribadeneira es, por sí mismo y como ejemplo ilustre del legendario hagiográfico, una obra con claves de lectura propias, cuya salida a la luz es posible cuando se aborda en su conjunto. El hallazgo de las

⁸ Para la historia editorial del *Flos sanctorum*, consúltese el ANEXO: “Las ediciones del *Flos sanctorum* de Pedro de Ribadeneira” (pp. 93-101).

mismas será el objetivo principal de este libro, siguiendo el modelo de “poétique du récit” que Alain Boureau aplicó en su memorable estudio de la *Legenda aurea* de Jacobo de Vorágine (2007 [1984]). De este modo, pretendemos abordar una lectura de conjunto, para dilucidar los aspectos más sobresalientes e idiosincráticos de la obra de Ribadeneira. En un primer término, como obra de literatura hagiográfica, con sus claves y tradición literaria propias, tal y como ha sido estudiada, con excelentes resultados en las últimas fechas, por expertos como José Aragüés Aldaz, Fernando Baños Vallejo, Pierre Darnis, Ángel Gómez Moreno o Jonathan Greenwood. En segundo lugar, como obra de su tiempo, que responde a determinados dictados, convenciones y coordenadas históricas, religiosas e ideológicas. Y por último, pero indisolublemente ligado a lo anterior, como una obra *de autor*. Esto, que podría ser una obviedad si hablásemos de ficción, de obras cuyo carácter fundamental es el de la *inventio*, no lo es tanto en un género literario como el hagiográfico, en el que las funciones del escritor (compilador, traductor, abreviador de las fuentes, comentador) se solapan y confunden⁹.

Se ha hablado por tanto del «carácter subsidiario, modesto» de la escritura hagiográfica, excesivamente dependiente de las fuentes y de la estricta codificación de la forma del legendario¹⁰. Frente a esto, los legendarios postridentinos, a la vez que guiados por principios comunes, buscarán también destacar sus respectivas autorías, dando lugar a idiosincrasias particulares derivadas de la personalidad de sus autores y de sus métodos de trabajo y escritura. Dentro de una obra de carácter compilatorio, aunque de tema unívoco, como el *flos sanctorum*, podríamos definir precisamente a su autor, Pedro de Ribadeneira, como su principal elemento unificador, y por tanto, distintivo. Apuntar a los contextos personales (su pertenencia a la Compañía de Jesús) y literarios (el conjunto de los títulos de su autoría) de Pedro de Ribadeneira será también determinante para explicar la singularidad de su *Flos sanctorum*. Por todo ello, en nuestro análisis superpondremos varios ángulos desde los que estudiar y dar una lectura global de la obra: como obra hagiográfica, como legendario *per circulum anni*, como literatura postridentina, como obra de Pedro de Ribadeneira (historia eclesiástica, ejemplario, espejo de príncipes...).

En el primer capítulo del estudio, nos encargaremos de encuadrar los contextos (literarios, históricos, religiosos) que llevan directos al *Flos sanctorum* de Ribadeneira, y de los cuales su misma escritura resulta indesligable. Así pues, daremos cuenta de la evolución del género

⁹ BOUREAU, 2007, pp. 86-92.

¹⁰ ARAGÜÉS ALDAZ, 2014.

literario al que pertenece, el legendario hagiográfico, desde su conformación medieval hasta el siglo XVI. Será en estas circunstancias, en el momento en que una obra seminal como la *Legenda aurea* sea puesta en entredicho, cuando Ribadeneira emprenda su renovación del santoral. Este será uno de tantos documentos actualizados de acuerdo con los preceptos del Concilio de Trento: trataremos, así pues, de explicar nuestro *Flos sanctorum* dentro de sus coordenadas.

En el segundo capítulo, entraremos de lleno en el análisis del *Flos sanctorum*, estudiando las nociones que edifican el proceso de actualización del legendario por parte de nuestro autor. La renovación de fuentes y relatos se asienta en una búsqueda de su autenticidad, para lo cual Ribadeneira adopta los métodos y criterios de la historiografía humanista. Estudiando la metodología de Ribadeneira, profundizaremos en cómo el autor define la categoría genérica del relato hagiográfico (en sí, y como parte de conjunto del *flos*), frente a la historia, la biografía y la literatura de ficción. Por último, veremos cómo las intenciones de las Vidas de santos de Ribadeneira, y sobre todo sus objetivos (autenticación, edificación) se plasman en la codificación de la narrativa hagiográfica del *Flos*.

Las Vidas del *Flos sanctorum* proporcionan modelos ejemplares al lector, a partir de una determinada noción de santidad que se desprende, mediante la guía y mediación del autor, del *continuum* de la obra. Intentaremos dilucidarla en el tercer capítulo gracias a la interrelación de dos conceptos, intrínsecos a la obra hagiográfica: imitación (*imitatio*) y asombro (*admiratio*). La imitación configura no solo el ejemplo de los santos, sino la relación entre sus figuras, la obra hagiográfica y el lector. Lo asombroso, por su parte, tiene como su principal objeto los milagros de los santos y sus acciones sobrenaturales: analizaremos el tratamiento de Ribadeneira de estos episodios, entre la intención didáctica y el formalismo de la metodología que sirve para autentificarlos.

En el cuarto y último capítulo, en fin, estudiaremos el *Flos sanctorum* como obra anclada en el debate de la Contrarreforma. Esto es, como una obra no solo hagiográfica sino política: abordando cómo diversas problemáticas de la época se dejan traslucir en las *vitae*, y cómo el autor elabora a partir de ellas modelos de santidad como los santos monarcas y aristócratas. En este último estadio, veremos que el *Flos sanctorum* extiende aún más sus conexiones, pues sus temas remiten a los de otras obras del corpus literario del autor: en concreto, centraremos nuestra comparativa en dos de ellas: la *Historia eclesiástica del Cisma del Reino de Inglaterra* (1588-1594) y el *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano* (1595).

Al unir todos estos enfoques, el *Flos sanctorum* aparecerá como una obra recorrida por

varios niveles de lectura, sendas que estructuran todo el conjunto más allá de las peculiaridades de cada una de sus partes.

En este estudio, nos centraremos por tanto en el *Flos sanctorum* “de” Pedro de Ribadeneira, según queda configurado de manera definitiva en el año 1609: la alusión a sus continuadores será, de acuerdo con ello, escasa. Para el texto, seguimos principalmente la edición en dos tomos de 1624¹¹, que se atiene al texto de la de 1610, la última en vida de Ribadeneira¹². Hemos actualizado grafías, vocablos y puntuación según las normas ortográficas actuales dictadas por el DRAE. Citaremos los pasajes del *Flos* de acuerdo con el santoral: indicando la Vida y su fecha del calendario (y señalando, si se da el caso, la condición de “extravagante” del santo).¹³

¹¹ I) *Primera Parte del Flos sanctorum, o Libro de las vidas de los santos. En la qual se contienen las vidas de Christo N.S. y de su Santísima Madre, y de todos los Santos de que reza la Yglesia Romana, por todo el año. Escrita por el P. Pedro de Ribadeneira, de la Compañía de Jesús, natural de Toledo. Dirigida a la Reyna de España Doña Margarita de Austria nuestra Señora.* Madrid: Luis Sánchez, 1624.

II) *Segunda Parte del Flos sanctorum, o Libro de las vidas de los santos. En la qual se contienen las vidas de muchos Santos de todos estados, que comúnmente llama Extravagantes. Escrita por el P. Pedro de Ribadeneira, de la Compañía de Jesús, natural de Toledo. Dirigida a Doña Juana Dormer, Duquesa de Feria. Al cabo se pone la vida del Santo Padre Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, y de algunos otros sus bienaventurados hijos.* Madrid: Luis Sánchez, 1624.

¹² Véase el catálogo de ediciones en el ANEXO. Además, hemos cotejado el texto con el de una edición del XVIII: *Flos Sanctorum, de las Vidas de los Santos, escrito por el Padre Pedro de Ribadeneyra, de la Compañía de Jesús, natural de Toledo. Aumentado de muchas por los PP. Juan Eusebio Nieremberg y Francisco García, de la misma Compañía de Jesús: añadido nuevamente las correspondientes para todos los días del año, vacantes a las anteriores impresiones, por el M. R. P. Andrés López Guerrero, de la Orden de nuestra Señora del Carmen (...), y en esta últimamente adicionado con las vidas de algunos Santos antiguos y modernos (...). Dividido en tres Tomos, y cada uno de estos en quatro meses del año.* Madrid: Joachin Ibarra, 1761.

¹³ Revisado y ampliado para la presente publicación, la primera versión de este estudio, con el título de «Una hagiografía de autor: claves del *Flos sanctorum* de Pedro de Ribadeneira», fue presentada como Trabajo de Fin de Máster, dirigido por el catedrático Ángel Gómez Moreno, en la convocatoria de septiembre de 2017 del Máster en Literatura Española de la Universidad Complutense de Madrid, recibiendo la calificación de Matrícula de Honor. El autor quiere dejar constancia de que la publicación de esta monografía se ha realizado con una ayuda para la contratación de Investigadores Predoctorales de la Consejería de Educación, Juventud y Deporte de la Comunidad de Madrid, cofinanciada por Fondo Social Europeo a través del programa operativo de Empleo Juvenil (YEI), con referencia: PEJD-2018-PRE/HUM-8767.

CAPÍTULO 1. DEL LEGENDARIO AL *FLOS SANCTORUM*

1.1. La *legenda nova*: conformación de un género hagiográfico

Al hablar de un género literario como el de la hagiografía, lo estamos haciendo de un enorme caudal de literatura caracterizado por su polimorfismo: las vidas de santos pueden estar escritas tanto en prosa (a modo de biografía clásica, proceso judicial, *roman* o, sobre todo, relato breve) como en verso (lírico o narrativo). Si, por otro lado, «la repetición de patrones y la duplicación de figuras, modos y circunstancias se constituyen en los mecanismos característicos de su poética»¹⁴, la hagiografía se caracteriza en realidad por ser una forma literaria compleja, que aúna la narración histórica con el sermón o el *exemplum*¹⁵. Y más allá de su formato, o de su uso de lectura, litúrgico o privado, las *vitae* pueden constituir piezas individuales o reunirse en repertorios de diversa índole. Son estos últimos los que aquí nos interesan.

Aunque los repertorios de vidas de santos acabarán por convertirse en el tipo más habitual de hagiografía, de acuerdo con Guy Philippart «hasta la mitad del siglo VII los vestigios de compilaciones hagiográficas son muy escasos»¹⁶. Fue Eusebio de Cesarea quien en el siglo III realizó una primera tentativa de compilación, reuniendo las primitivas actas de los mártires de Palestina. Se empieza a distinguir entonces un tipo de repertorio como el pasionario, que reúne las actas de los mártires para su lectura en la misa y en los oficios por el orden del año litúrgico. A medida que el santoral aumenta, los pasionarios van decayendo en favor de los legendarios, que ya incluyen a toda suerte de santos “confesores”: apóstoles, eremitas, clérigos y doctores de la Iglesia que conquistan su santidad a través de una vida virtuosa y sobresaliente de milagros.

En el siglo XIII es cuando surge «un nuevo tipo de compilaciones, colecciones de autor, que en algunos casos no se limita a reunir el material, sino que además lo reescribe. Es lo que se denominaba *abbreviations* o *legendae novae*»¹⁷. Estas reescrituras son, además, vulgatas, esto es, versiones en lengua vernácula. A partir de estos conjuntos hagiográficos se conforman los *flores sanctorum* como el de Pedro de Ribadeneira, que no es en definitiva sino una *legenda*

¹⁴ GÓMEZ MORENO, 2008, p. 18.

¹⁵ GARCÍA DE LA BORBOLLA, 2002, p. 78. Fernando Gómez Redondo explica la preferencia por la prosificación de las *vitae* en los siglos XIII y XIV por «los complejos análisis ideológicos que con la prosa pueden promoverse; mucho más eficaces que con el verso, porque los textos prosificados absorben los procedimientos discursivos de géneros tan dispares como la historiografía, los regimientos de príncipes, los manuales de consejeros, las recopilaciones de castigos y, por supuesto, los grupos de la ficción, es decir, los cuentos o los romances» (GÓMEZ REDONDO, 1999, II, P. 1341).

¹⁶ Citado por BAÑOS VALLEJO, 2003, p.21.

¹⁷ BAÑOS VALLEJO, 2003, p. 36.

nova (contra) reformada.

El dominico Jacobo (o Santiago) de la Varazze o Vorágine fue con su *Legenda aurea* (ca. 1264¹⁸) el auténtico creador del nuevo legendario debido a la acabada forma y sobre todo, a la abrumadora difusión de su obra, considerada un auténtico *best-seller* medieval. La misma importancia de las órdenes religiosas, que se ha aducido como uno de los caracteres más definidos de la hagiografía del barroco, puede alegarse aquí: Vorágine, quien ocupó importantes cargos como provincial en la Orden de los Predicadores y se convirtió en 1292 en arzobispo de Génova, escribe su compilación con arreglo a un modelo enciclopédico de «vulgarización dominicana», que se desarrolla durante los siglos XIII y XIV: antes de la *Legenda aurea* contamos con relevantes productos del mismo como la *abbreviatio* hagiográfica de Jean de Mailly (*Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum sive summa de Vitis Sanctorum* [1225-1230]), a la cual siguen el *Epilogus in gesta sanctorum* (1245) de Bartolomé de Trento y el *Speculum historiale* de Vicente de Beauvais, todas ellas obras que inspiran a Vorágine y son citadas en su *Legenda*¹⁹.

La *legenda nova* o “leyenda nueva” constituye una obra que alterna capítulos dedicados a fiestas santorales (las *vitae* propiamente dichas: como es sabido, la festividad suele establecerla la fecha de la muerte del santo) y litúrgicas (celebraciones eclesiásticas, marianas, etcétera), dispuestas según el orden del año litúrgico cristiano o *per circulum anni*, aunque Vorágine haga comenzar su legendario con el Adviento, para hacerlo coincidir con lo que denomina las cuatro etapas de la historia de la salvación: «desviación, renovación, reconciliación y predicación»²⁰. Por su parte, el santoral postridentino adoptará el orden del calendario gregoriano romano, según la reforma establecida en 1582.

De acuerdo con Alain Boureau, el género es fruto de la fusión de tres tradiciones previas. En primer lugar, la inserción de las *vitae* en el año litúrgico proviene de los calendarios litúrgicos y los martirologios. Los martirologios, cuya tradición textual se inicia con el llamado *Martirologium Hieronymianum* (s. VI), poseían ya un alcance universal, frente al carácter local o diocesano de los calendarios. Debido a su uso litúrgico, los martirologios históricos como el de Beda (s. VIII) y el de Usuardo (s. IX) incluían solo noticias sucintas de los santos y mártires, a diferencia de los relatos más extensos propios de los legendarios (que, sin embargo, pueden darse también en ciertos capítulos de martirologios como el de Adón [s. IX]).

¹⁸ Según Alain Boureau (2007, p. 15) el primer manuscrito completo conservado data del 1283. Vorágine estuvo además (como Ribadeneira) revisando su obra hasta su muerte, en 1298.

¹⁹ BOUREAU, 2007, p. 7.

²⁰ VORÁGINE, 1982, I, p. 19.

En segundo lugar, la tradición de colecciones a la que nos hemos referido al comienzo, una corriente en la que pueden incluirse repertorios variopintos de índole devota como el *Liber Pontificalis*, las colecciones de *miracula* o los breviarios (los cuales gozan de una enorme difusión a partir del siglo XIII). Y, por último, toda la tradición de la “biografía devota”, las Vidas propiamente dichas, que discurre a partir de los modelos clásicos de san Jerónimo y la *Vita Martini* de Sulpicio Severo²¹. Frente a la extensión de estas, la técnica literaria de las Vidas de la *Legenda* se basa en la *abbreviatio*: Vorágine compone las biografías de los santos a partir de la síntesis de una o diversas fuentes, pero apostando por un desarrollo narrativo del que carecían las noticias de las compilaciones dominicanas y los breviarios²².

Al igual que la obra de Mailly, la *Legenda* de Vorágine debió de ser planteada en un primer estadio como un manual para predicadores (dominicos). Pero a diferencia de aquella, la *Legenda aurea* extendió su uso decididamente hacia la lectura privada. Es uno de los movimientos que realizan los legendarios nuevos, encaminados a la ampliación de su difusión y de su público: el paso de la pieza independiente a la colección, de la prosa latina al romance y, por consiguiente, de la herramienta de predicación a la lectura privada (ya en los siglos XVI y XVII, laica), y de lo doctrinal a un mayor énfasis en los aspectos divulgativos y narrativos/recreativos de la obra. Que el legendario nuevo sea de autor conocido supone también un factor que ayuda a su consolidación como género editorial.

1.2. El legendario hispánico medieval y renacentista

La *Legenda aurea* se conocerá rápidamente en la Península Ibérica, al igual que en el resto de Europa, difundándose ampliamente tanto en manuscrito como en impreso. El modo de hagiografía en forma de colecciones en prosa romance se consolida con contundencia durante los siglos XIV y XV. De la obra de Vorágine conocemos su temprana difusión ya a comienzos del XIV en formato manuscrito, aunque su transmisión (debido a la dispersión y ausencia de testimonios en la actualidad) sea más difícil de establecer con claridad. Atrás queda la tradición de los legendarios latinos visigóticos y mozárabes, y colecciones del siglo XIII como las *Vitas Sanctorum* (1276) de Rodrigo el Cerratense (también de la orden de Santo Domingo), la cual presta especial atención a los santos españoles, los *Flores Sanctorum Multicolores*, las leyendas

²¹ BOUREAU, 2007, pp. 19-21.

²² Para el estudio de la obra de Vorágine, consúltense también el estudio de Sherry L. Reames (REAMES, 1985) y una de las últimas monografías del gran Jacques Le Goff (LE GOFF, 2014 [2011]).

de Bernardo de Brihuega o las vidas de santos incluidas en el *Liber illustrium personarum* de Juan Gil de Zamora; ninguno de estos legendarios hispánicos puede parangonarse en difusión con el compendio de Vorágine.

Pero lo fundamental será la traducción de la *Legenda aurea* al vernáculo, que iniciará la tradición hispánica del “flos sanctorum” o “legendario renacentista”, conformada a partir de la traducción de Vorágine y su sometimiento a una constante revisión, que consecuentemente la va alejando, paso a paso, del original. Este legendario renacentista proviene en realidad de dos ramas de traducciones bajomedievales, independientes entre sí: las conocidas a partir de la denominación de Jack Walsh y Billy Bussell Thompson como Compilación A y Compilación B²³. Ambas iniciaron su andadura en forma manuscrita durante el XV, siendo la Compilación B la que cuenta con testimonios más tempranos, de finales del siglo XIV.

La Compilación A dio lugar a una tradición impresa conocida como “*Flos Sanctorum Renacentista*”, cuyas ediciones se extienden de 1516 a 1580²⁴. La autoría de la obra está rodeada de incertidumbre: en la edición *princeps* de 1516 (Zaragoza: Jorge Cocci) aparece atribuida al jerónimo Gonzalo de Ocaña, siendo probablemente el también jerónimo Pedro de la Vega, cuyo nombre aparece en las impresiones de 1521 y 1541, el encargado de sus revisiones y ampliaciones²⁵: en cualquier caso, lo que se puede postular con seguridad es el papel esencial de esta orden en la elaboración del santoral. El *Flos Sanctorum Renacentista* de 1516 estableció la que sería una seña de identidad del santoral hispánico postridentino: la división del legendario en dos partes. La primera sección incluiría una Vida de Cristo (elaborada en la edición de 1516 a partir de la *Vita Christi* de Francisco de Eiximenis y de la *Vita Christi* del cartujano Ludolfo de Sajonia, según la versión castellana de Ambrosio de Montesinos), siempre acompañada de otra correspondiente a la Virgen María; la segunda, las Vidas de los santos, dispuestas en orden *per circulum anni* (el título de la primera edición refrendaba la importancia de aquella primera sección, *La vida y pasión de Nuestro Señor Jesucristo y las historias de las festividades de su Santíssima Madre, con las de los santos apóstoles, mártires, confesores y vírgenes*)²⁶. La obra es revisada en sucesivas ediciones por distintos autores (Martín de Lilio, Gonzalo Millán,

²³ WALSH, 1986.

²⁴ José Aragüés Aldaz es quien en sus excelentes artículos mejor ha indagado en la tradición del legendario hispánico del siglo XVI: consúltense especialmente ARAGÜÉS ALDAZ, 2000, 2005, 2010, 2012. Tomamos la cronología y filiaciones de su panorama más reciente (2012). Puede consultarse además una bibliografía de los testimonios de ambas compilaciones en ARAGÜÉS ALDAZ, 2004, pp. 512-514.

²⁵ En el “anteproyecto” de 1541, Pedro de la Vega ya firmaba como «El auctor» (ARAGÜÉS ALDAZ, 2014, p. 30).

²⁶ Para BAÑOS VALLEJO (2009, p. 177) esta decisión organizativa se relaciona con las nuevas corrientes de espiritualidad de la *devotio moderna*.

Francisco Pacheco...), que le aportan nuevos materiales y liman aquellos aspectos que juzgan desfasados.

La impresión de Jorge Cocci se ofrece, con novedosas intenciones editoriales, como «oferta laica»²⁷, abierta a un público seglar y capacitada incluso para constituirse como alternativa a los variados exponentes de literatura de ficción de la época. La lectura de los *flores sanctorum* traspasaba claramente el ámbito monástico, y llegaba especialmente a las bibliotecas nobiliarias. La propia reina Isabel encarga a los jerónimos del monasterio de Guadalupe la elaboración de un legendario manuscrito para su uso privado, el cual se incluye en la rama de la Compilación A: el conocido como MS. h.II.18 de la Biblioteca de El Escorial²⁸.

En todo caso, el legendario renacentista se ofrecía ya como una obra paralitúrgica. O sea, no como herramienta destinada para la celebración religiosa, sino para la lectura privada de los religiosos, o más habitualmente, a la colectiva en voz alta, como “lección” en la mesa monacal, una práctica recomendada, según los responsables de la edición de 1516, tanto por las reglas monásticas como por «los establecimientos del Tercero Concilio que se celebró en la ciudad de Toledo»²⁹. Tal como afirma José Aragüés, «seguramente es en esos mismos matices —en su lengua y en su condición de lectura privada— donde se hallaba ya enunciada aquella paulatina salida de nuestro *Flos Sanctorum* de los muros de la Orden»³⁰.

En cuanto a la Compilación B, esta da lugar a dos tradiciones de textos. La primera cuenta con un solo testimonio: el *Flos Sanctorum con sus etimologías* (¿1475-1480?). La segunda es la familia de textos conocida con el título de “*Leyenda de los santos*” (que a su vez, según Aragüés, se ha conformado a partir de dos traducciones manuscritas diferentes³¹). El primer ejemplar de la *Leyenda de los santos* del que tenemos noticia data de 1490 (Zaragoza: Pablo Hurus), y las sucesivas ediciones se extienden hasta una fecha casi idéntica a las de la Compilación A, 1579. La *Leyenda de los santos*, sin embargo, ofrece un volumen menos abultado, con una traducción de Vorágine aún más abreviada que la del *Flos Sanctorum* Renacentista. La *Leyenda* muestra una marcada querencia por lo popular, seguramente a causa de su búsqueda de un público más amplio: la obra incluye así una sección dedicada a los denominados santos *extravagantes*, esto es, aquellos que al no estar canonizados no aparecían en el Breviario Romano, pero que son venerados «por común consentimiento del pueblo y tácita

²⁷ ARAGÜÉS ALDAZ, 2005, p. 99.

²⁸ Consúltese para el análisis de este legendario los artículos de BAÑOS VALLEJO (2009) y GATLAND (2010).

²⁹ Citado por ARAGÜÉS ALDAZ, 2010.

³⁰ ARAGÜÉS ALDAZ, 2005, p. 100.

³¹ ARAGÜÉS ALDAZ, 2012, p. 356.

aprobación de la misma Iglesia»³²; iniciativa pionera que los *flores sanctorum* postridentinos asumirán como suya (no ocurrirá lo mismo con la dedicada exclusivamente a los milagros de la Virgen)³³.

La *Leyenda* no contaba, además, con responsabilidades autorales de ningún tipo. Por otro lado, la obra adquiere una enorme importancia a otro nivel muy relacionado con el *Flos* de Ribadeneira, al tratarse del legendario que casi con toda seguridad impulsó la conversión de Ignacio de Loyola³⁴. En cualquier caso, con semejanzas y diferencias, tanto el *Flos Sanctorum* Renacentista como la *Leyenda de los santos* habían conseguido hacer del legendario una lectura de amplio espectro y un producto editorial indispensable. Curiosamente, ambas obras, de trayectoria tan paralela, desaparecerán al tiempo, y lo harán por causa de dos obras también hermanadas: los legendarios postridentinos de Alonso de Villegas (1578) y de Pedro de Ribadeneira (1599).

1.3. Nuevos tiempos, nueva hagiografía: los años de la Contrarreforma

Así pues, a medida que avance el último cuarto de la centuria, el legendario renacentista se verá sustituido por nuevos santorales; entre ellos, sobresale el *Flos sanctorum* de Pedro de Ribadeneira. Aunque, en líneas generales, se preservan la forma y disposición estructural de un género ya consolidado, sus contenidos se revisan y renuevan. Se hace necesario presentar un santoral “nuevo”, de acuerdo con las corrientes y preocupaciones espirituales de una nueva época. Un proceso de renovación que por supuesto va más allá de lo literario, pues refleja una nueva mentalidad cuyo epicentro podríamos situar en el Concilio de Trento, aunque alcancemos a expandir su cronología tanto hacia atrás como hacia delante, con la publicación a partir de 1643 del primer tomo de una obra de la envergadura de las *Actas Sanctorum* del jesuita Jean Bolland, empresa erudita³⁵ que llevará a su culmen el revisionismo hagiográfico al que ya se adhiere *ad hoc* un *flos sanctorum* como el de Ribadeneira.

Para hablar de esta evolución del legendario, se hace necesario profundizar en aquel

³² Así los define Pedro de Ribadeneira en un prólogo (correspondiente a la sección de santos jesuitas) de su *Libro de los santos extravagantes* (“Al piadoso y cristiano lector”, 1624, p. 492).

³³ ARAGÜÉS ALDAZ, 2014, p. 32. Sobre el origen del término “extravagantes”, que se remonta al *Decretum* de Graciano (s. XII), véase GREENWOOD, 2012, p. 6.

³⁴ COLOMER AMAT, 1999.

³⁵ Literalmente, al retomar Daniel Papebroek la iniciativa de Bolland creando en su honor la compañía de los bolandistas o bolandos (MOYA, 2000, p. 27).

proceso o etapa histórica que se ha venido denominando “Contrarreforma”. Denominación que ha sido puesta en entredicho en las últimas fechas, por impregnar «de un sentido agresivo, de oposición al protestantismo» lo que es «un proceso de revisión interna de la Iglesia católica iniciado antes que la reforma protestante y acelerado a partir de la difusión de esta»³⁶, en favor de otras alternativas más neutras como la de “Reforma católica”. Pero “Contrarreforma”, como se verá, es un término que nos interesa conservar en nuestro trabajo (especialmente, en el Capítulo 4), precisamente por esas connotaciones.

En efecto, diversas corrientes de renovación en el seno católico se hacen manifiestas ya desde mediados del siglo XV; de ellas, solo algunas llegarán a adoptar, a la postre, una postura cismática. La percepción de una degradación teológica y de una crisis eclesial, unida al anhelo de una espiritualidad más auténtica y originaria, son parte de un sentimiento generalizado, aunque este acabe desembocando en soluciones divergentes. Así, el “cristocentrismo” propugnado por la *devotio moderna* de Gert Groote y el *De imitatione Christi* de Tomas de Kempis a la cabeza, que impregna las tesis de Martín Lutero y sus seguidores, es ya seña de identidad desde el siglo previo a la Reforma de una nómina de santos que se caracterizarán por «su preocupación y su acción en pro de la prerreforma del estado de la Iglesia, expresada casi siempre bien en la vuelta a la disciplina y, sobre todo, a la pureza de la regla primitiva, si se trata de clero regular» (san Diego de Alcalá, san Bernardino de Siena...), o «bien en la creación de órdenes nuevas» que perseguirán llevar a la práctica estos ideales (es el caso de san Francisco de Paula, fundador de los Mínimos)³⁷. Asimismo, esta nueva espiritualidad tendrá su culminación, desde la vía contrarreformista, en la creación en el año 1543 de la Compañía de Jesús, a la que perteneció, prácticamente desde sus comienzos, Pedro de Ribadeneira³⁸.

Recordemos que el papa Pablo III, que aprobó los estatutos de la Compañía de Íñigo de Loyola en 1540, fue también el pontífice que alentó con diversas iniciativas (bulas pontificias o coloquios entre teólogos católicos y protestantes, como el celebrado en 1541 en Ratisbona) la celebración de un concilio que abordara de una vez por todas la problemática de la Iglesia

³⁶ GÓMEZ NAVARRO, 2016, p. 12. Una buena puesta al día de la discusión de esta terminología en la historiografía reciente puede consultarse en este mismo estudio, pp. 12-25.

³⁷ Los mencionados se tratan, de hecho, de los únicos tres santos del siglo XIV cuyas vidas aparecen en el *Flos sanctorum* de Ribadeneira: “Vida de san Francisco de Paula, fundador de la Orden de los Mínimos” (2 de Abril), “La vida de san Diego, de la Orden de los Menores, confesor” (12 de Noviembre), “Vida de san Bernardino de Sena, confesor, de la Orden del glorioso padre san Francisco” (20 de Mayo, Extravagantes).

³⁸ *De imitatione Christi* fue un libro predilecto de Ignacio de Loyola, que lo denominaba, en confusión habitual en la época (al atribuirse erróneamente a Jean Gerson), su “Gerçoncito” (CANONICA, 2005, p. 338). Véase el estudio citado para profundizar en la difusión de la obra de Kempis en la España del siglo XVI.

católica, centrada en dos cuestiones fundamentales: la reforma interna y el conflicto protestante. En definitiva, lo que se perseguía era el mantenimiento de la ortodoxia. La primera sesión del Concilio tuvo lugar finalmente en la ciudad italiana de Trento, el 13 de diciembre de 1545; la última, de un total de veinticinco, daría cierre al período conciliar entre el 3 y el 4 de diciembre de 1563. En un extenso arco cronológico, dividido en tres etapas (a saber: 1545-1547, 1552-1553, 1562-1563), lo que conllevará el relevo durante su celebración de hasta cinco pontífices, se discutieron y confirmaron los fundamentos del catolicismo. La solución que se dio a los distintos problemas fue perdurable, como señala María Soledad Gómez Navarro, debido a la «unidad interna en el tratamiento del dogma y la disciplina»³⁹.

Uno de los decretos de la sesión XXV y última del concilio nos interesa especialmente, por razones obvias: «De invocatione, veneratione, et reliquiis Sanctorum, et sacris imaginibus». El culto a los santos había sido puesto bajo el foco de los reformadores, convertido en el paradigma de una religión desnaturalizada, supersticiosa y completamente abierta a los excesos *idolátricos*. La sesión XXV reafirmaba para los católicos el culto de *dulía* dado a los santos, así como la validez de su intercesión mediante las reliquias: «in primis de Sanctorum intercessione, invocatione, reliquiarum honore, et legitimo imaginum usu, fideles diligenter instruant, docentes eos...»⁴⁰. La revalidación del poder de las reliquias era inseparable de aquel, pues así aparece en escritos como el *Enchiridion* de Erasmo, que critican los excesos de un culto de *dulía* convertido en «superstición» por los poderes otorgados a reliquias e imágenes: «desprecias y tienes en poco lo mejor que ellos [los santos] nos dejaron, digo los ejemplos de su santa vida, siendo aquellos sus verdaderas reliquias»⁴¹. Otros decretos, como el de la reafirmación del valor de las obras junto al de la fe (VI, 13 de enero de 1547), insistían en la misma dirección de devolver a los santos y a su culto el estatus que les negaban las posiciones protestantes.

Para el santoral, como para tantos otros aspectos, las declaraciones de Trento suponen ante todo una reafirmación. Como declara Sánchez Lora, «la Contrarreforma fue capaz de unir novedad y tradición en una monumental síntesis fundacional que pondrá al servicio de los objetivos y formas de religiosidad que emanan del concilio»⁴². De este modo, el santoral y sus contenidos esenciales se mantenían: la cuestión estribaba en ajustar la tradición a los criterios de

³⁹ Si la prioridad era el dogma, «siempre habría en concreto dos decretos sobre cada cuestión, uno primero sobre la doctrina, y el segundo sobre los abusos que se hubieran producido sobre la materia que se acaba de tratar» (GÓMEZ NAVARRO, 2016, p. 90).

⁴⁰ LÓPEZ DE AYALA, 1785, p. 448.

⁴¹ Citado por SÁNCHEZ LORA, 1988, p. 362. No puede dejar de recordarse aquí, también, el *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* de Alfonso de Valdés.

⁴² SÁNCHEZ LORA, 1988, p. 366.

ortodoxia que el concilio había ratificado. Especialmente, era importante contradecir las acusaciones de protestantes y calvinistas, que caracterizaban al santo como una figura propia de un pasado supersticioso, carente de validez en el presente.

La Iglesia católica reivindica en definitiva la contemporaneidad (a la postre, intemporalidad) de los santos. Por ello, los efectos de Trento en el santoral son tanto su revisión como su ampliación: las canonizaciones, interrumpidas en 1523 por las críticas reformistas, se reanudan en 1588 bajo el amparo de una nueva institución, la Congregación de Ritos. Surgen nuevos procedimientos para validar la santidad, todos ellos directamente impartidos por Roma. Los nuevos procesos de beatificación⁴³ y canonización, consecuencia lógica del Concilio tridentino, se encaminan a acentuar convenientemente «la diferencia entre las prácticas populares de devoción y la hagiografía oficial, entre las que se denuncian como “supersticiones” y una propuesta solemne, infrecuente y centralizada por la Curia romana»⁴⁴

Pues lo fundamental de Trento son sus efectos ulteriores, y la extraordinaria maquinaria de difusión de sus ideas y resultados. Los contenidos de la sesión XXV nos siguen importando; en ella, aparte de lo arriba señalado, o de la aprobación del decreto acerca del purgatorio y del decreto “de reforma general”, se aprueba la tarea papal de «elaborar un catecismo y revisar el Breviario y el Misal»⁴⁵. La revisión de la doctrina implica la elaboración de documentos actualizados, que sirvan para transmitirla adecuadamente al alcance de todos. Las publicaciones se suceden: en 1556 se edita el nuevo Catecismo, y Pío V promulga, en 1568 y 1570 respectivamente, dos textos esenciales, el Breviario y el Misal. Se trata de unificar la vida religiosa de todo el catolicismo: junto con el breviario, otra modificación fundamental en ese sentido es la implantación del calendario gregoriano, que España es una de las primeras naciones en adoptar (no sin conflictos) en el 1582⁴⁶. Solo era cuestión de tiempo que lecturas devotas tan esenciales como los legendarios se unieran a este proceso de actualización con novedosas publicaciones.

⁴³ El papa Clemente VIII acabará instituyendo en el 1602 la llamada “Congregación de Beatos” (DITCHFIELD, 2005, p. 14).

⁴⁴ ARMOGATHE, 2005, p. 151.

⁴⁵ GÓMEZ NAVARRO, 2016, p. 97.

⁴⁶ CARO BAROJA, 1982, p. 81.

1.4. El *Flos sanctorum* después de Trento

El término “flos sanctorum” aparece por primera vez en el prefacio de una obra del dominico franciscano Johannes Gobi, la *Scala Coeli* (1350): Gobi explica que ha tomado los *exempla* de su obra «ex floribus sanctorum Iacobi de Voragine»⁴⁷. Con este título se empezó a conocer en el Quinientos tanto a las ediciones latinas de VoráGINE como a las traducciones vernáculas de la *Legenda*⁴⁸. Paradójicamente, lo que comenzó siendo un sinónimo de la obra de VoráGINE acabó por servir para designar libros que buscaban alejarse cada vez más de la misma. Incluida o no en los títulos de los santorales, la denominación será adoptada favorablemente ante la devaluación del término “legendario” propugnado por la obra de VoráGINE. Esto significaba un progresivo alejamiento de la *Legenda aurea*: con el cambio de nombre se pretendía en realidad un reemplazo de la obra. En efecto, «cuando Villegas o Ribadeneira eligen ese mismo título para sus compilaciones, lo hacen porque están persuadidos que van sus obras a sustituir aquel texto concreto»⁴⁹.

La *Leyenda* cambió su significado: de “lo que debe ser leído” pasa a implicar “fábula” o “patraña”. Pero las críticas al legendario de VoráGINE arribaban desde antes del Concilio de Trento. En paralelo con lo referido acerca de este, y tal y como escribe Sherry L. Reames, la *Leyenda* de VoráGINE no cayó realmente en entredicho por la crítica de los protestantes, «but to a broadly based movement among Catholics that reached its height shortly before the Reformation»⁵⁰. Aunque posiciones parejas no debieron resultar extrañas en los círculos erasmistas, el humanista Juan Luis Vives oficializa las críticas a la *Legenda* en 1531. Estas tienen su mejor expresión en un pasaje de su *De disciplinis* (Libro XII):

Nec in actis Sanctorum scribendis maior est veritatis custodia, in quibus omnia oportebat esse exacta, et absoluta; unusquisque eorum acta scribebat ut in quaque erat affectus, ita ut animus historiam dictaret, non veritas: Quam indigna est Divis et hominibus christianis illa Sanctorum historia, quae *Legenda aurea* nominatur, quam nescio cur *auream* appellent, quum scripta sit ab homine ferrei oris, plumbei cordis! (...) O quam pudendum est nobis christianis, non esse praestantissimos nostrorum Divorum actus, verius, et accuratius, memoriae mandatos, sive ad

⁴⁷ GREENWOOD, 2012, p. 4.

⁴⁸ Por tanto, no debemos reducir su uso al *Flos Sanctorum* Renacentista. Aragüés (2005, p. 115) apunta que la rúbrica solía acompañar como subtítulo a las ediciones de la *Leyenda de los santos*: “Leyenda de los santos que vulgarmente *Flossanctorum* llaman, agora de nuevo emprendida”.

⁴⁹ ARAGÜÉS ALDAZ, 2005, p. 116.

⁵⁰ REAMES, 1985, p. 26.

cognitionem, sive ad imitationem tantae virtutis, quum de suis ducibus, de philosophis, et sapientibus hominibus tanta cura Graeci et Romani auctores perscripserint!⁵¹.

La crítica de Vives se centra en una hagiografía que exagera o distorsiona las vidas de los santos, anteponiendo el *animus* del historiador a la *veritas*. Este hecho se relaciona con la corrupción y la interpretación interesada de las fuentes históricas. La *Legenda aurea* se convierte en el ejemplo paradigmático de una hagiografía que se aleja de la historia, y por tanto de su función principal: la de *magistra vitae*. Convertidas en relatos mentirosos (en “historia fingida”: entramos en el terreno de las ficciones “vanas” también tan criticadas por Vives), las vidas de los santos resultan increíbles y no pueden ser modelos de virtud verdaderamente sólidos, al modo de los que ofrecían en el pasado los historiadores griegos y latinos de sus militares, emperadores y filósofos. La voz de Vorágine (su *ferreri oris*, su “boca de hierro”: un juicio negativo acerca del latín y el estilo del autor queda implícito) desacredita sus relatos.

Más tarde, otros eruditos como Melchor Cano o el protestante Georg Witzel se unirán a los negativos juicios de Vives. Cano (*De locis theologicis*, 11.6) coincide en condenar con Vives una hagiografía que con la excusa de la piedad desemboca en ficciones alejadas de la verdad. Melchor Cano censura la falta de «prudencia» y «crítica» del compilador Varazze, y su querencia por enfatizar lo milagroso en detrimento de lo edificante, sin indagar en su veracidad («miraculorum monstra» en lugar de «vera miracula»), buscando la complacencia del público⁵². De los reproches a la *Legenda aurea*, convertida en piedra de toque de la hagiografía pretridentina, se desprende una noción clara: el santoral, el legendario medieval, deben renovarse con el fin tanto de evitar las críticas de los “herejes” como de ajustarse a los criterios de los humanistas. Ha de ser un santoral limado de las “fábulas” medievales y, por tanto, debe adoptar nuevos modos de crítica y selección de fuentes. La escritura de las vidas de los santos, a la par que perseguir el más alto ideal literario, debe servir a un fin fundamental: la hagiografía debe ofrecer modelos de imitación. En paralelo, esta puede convertirse en «el más perfecto y funcional instrumento de difusión de los principios e ideales contrarreformistas»⁵³. En resumen: es precisa la aparición de una nueva literatura hagiográfica.

Hemos de aclarar: una nueva literatura hagiográfica culta, adaptada a los presupuestos de Trento y a la programática de los humanistas. En todo su amplio espectro, la escritura hagiográfica experimentará un incremento notable de su producción entre los años 1560 y

⁵¹ *De disciplinis*, Vol I, *De causis corruptarum artium*, 2, 6 (citado por REAMES, 1985, p. 234).

⁵² REAMES, 1985, pp. 53-54.

⁵³ SÁNCHEZ LORA, 1988, p. 375.

1629⁵⁴. La considerada por Sánchez Lora auténtica «era sanctorum del siglo XVII»⁵⁵ también se compone de multitud de escritos encaminados a satisfacer aquella devoción popular que Trento pretendía desviar hacia su terreno, además de toda una literatura destinada a la publicidad de los nuevos aspirantes a la santidad, los que se convertirán en los santos por excelencia del Barroco: de san Juan de la Cruz a santa Teresa y san Ignacio de Loyola⁵⁶. Tendencia esta última a la que el *Flos sanctorum* de Ribadeneira tampoco sería ajena, desde el momento en que su autor incluye entre sus páginas, como veremos, el relato de algunos “santos extravagantes” jesuitas.

Al tiempo que arreciaban los denuestos contra el santoral de Vorágine, la demanda de la edición latina de la *Legenda* había comenzado a declinar, particularmente a partir de 1490: las ediciones en vernáculo, por contra, no cesarían de aparecer a medida que el siglo avanzaba, como lo prueba la proliferación de ediciones italianas surgidas después de Trento. Para Reames, esto indica que la obra había caído en descrédito entre el clero culto, pero no así entre amplios sectores laicos⁵⁷. El desarrollo del legendario renacentista español parece confirmar su hipótesis: este dejará de editarse cuando los nuevos *flores sanctorum* comiencen a aparecer en el mercado.

Pero la renovación del legendario de acuerdo con los presupuestos enunciados llega a través de una obra fundamental: las *Vitae Sanctorum* del obispo de Verona y Bérgamo, Luigi Lippomano, ocho volúmenes que termina de publicar en 1560. La obra, en su versión más consultada, será revisada por el cartujo alemán Lorenzo Surio, o Sauer, que además de añadir nuevos materiales e incluso *vitae* enteras de su propia cosecha, ordenará todos los contenidos *per circulum anni*. Publicada en Colonia en seis volúmenes, entre 1570 y 1575 (además de uno de índices, a cargo de Iacobus Mosander), su mismo título, *De probatis sanctorum historiis*, ya enfatizaba que las biografías de los santos eran Historia verdadera y “probada”.

El *magnus opus* de Lippomano y Surio será el texto base del primer *Flos sanctorum* hispánico postridentino: el de Alonso de Villegas y Selvago (1533-1603)⁵⁸: el *Flos sanctorum y historia general, de la vida y hechos de Jesú Christo, Dios y señor nuestro, y de todos los santos de que reza y hace fiesta la iglesia católica conforme al breviario romano, reformado por decreto del sancto concilio Tridentino* (Toledo: Diego de Ayala, 1578). Villegas se acogió al nuevo breviario y a la restauración y sistematización de las fuentes del santoral de Colonia para ofrecer un santoral actualizado, sistemático pero con narraciones convenientemente abreviadas

⁵⁴ GREENWOOD, 2010, p. 42.

⁵⁵ SÁNCHEZ LORA, 1988, p. 360.

⁵⁶ EGIDO, 2000.

⁵⁷ REAMES, 1985, pp. 28-29.

⁵⁸ Sobre el autor, consúltese SÁNCHEZ ROMERALO, 1977.

respecto al aparato erudito de *De probatis*. La obra de Villegas, al modo del *Flos Sanctorum* Renacentista, irá precedida de una Vida de Cristo, e incorporará una sección de santos exclusivamente hispánicos. Su *Flos sanctorum* compondrá al cabo una obra peculiar, progresivamente alejada de su objeto inicial, conformada por seis volúmenes, respecto a los cuales el título primero funciona a modo de membrete o marca de autoría: el segundo incorpora la Vida de María y las de los santos del Antiguo Testamento (1582-1584) y el tercero se dedica a los imprescindibles santos extravagantes (1588); por su parte, los siguientes están consagrados a los Sermones sobre los Evangelios (1589), un ejemplario denominado *Fructus Sanctorum* (1594) y la escritura miscelánea (1603)⁵⁹.

Mientras se publica la colección de Villegas, otras fuentes relevantes para los legendarios renovados se dan a la imprenta. El autor fundamental es el cardenal Baronio: en 1586, publica sus *Anotaciones al Martyrologium Romanum*, que dan cuenta del descubrimiento en 1578 de las galerías del *Coemeterium Iordanorum*, que origina nuevos cultos de santos mártires catacumbales⁶⁰. Y entre 1588 y 1607, los *Annales ecclesiastici*, respuesta contrarreformista a las *Centurias de Magdeburgo* de Flacius Illyricus⁶¹. Tanto la obra de Baronio, en calidad de fuente, como la influencia de su método basado en el rigor filológico e histórico, serán esenciales en la configuración del *Flos* de Ribadeneira. Por otra parte, no se puede olvidar que Baronio toma muchas de sus noticias acerca de los santos hispánicos precisamente de la obra de Alonso de Villegas⁶²: «La trayectoria del Santoral castellano resumía así la subordinación global del género a los logros europeos, y no menos esa sustancial autonomía que habría de convertir la relación entre las letras latinas y las romances en un itinerario hagiográfico de ida y vuelta»⁶³.

En cuanto al ámbito propiamente hispánico, hacia finales del siglo comenzarán a ver la luz numerosas obras: los compendios y *flores sanctorum* de Francisco Ortiz Lucio, Juan Basilio Sanctoro, o el santoral en verso de Bartolomé Cayrrasco de Figueroa (*Templo militante. Flos Sanctorum y triumphos de sus virtudes* [1602]), además de numerosísimos santorales y repertorios ya reducidos a ámbitos locales, en un terreno distinto al de los santorales colectivos de Villegas y Ribadeneira. Tras todo este recorrido, pasemos a abordar este último.

⁵⁹ ARAGÜÉS ALDAZ, 2000, pp. 356-357.

⁶⁰ SERRANO MARTÍN, 2016, p. 194.

⁶¹ DITCHFIELD, 2005, p. 4.

⁶² AIGRAIN, 2000 [1953], p. 327.

⁶³ ARAGÜÉS ALDAZ, 2000, pp. 367.

CAPÍTULO 2. PEDRO DE RIBADENEIRA Y LA RENOVACIÓN DEL *FLOS SANCTORUM*

2.1. Pedro de Ribadeneira, autor: la concepción del *Flos sanctorum*

Pedro Ortiz de Cisneros de Villalobos y de Ribadeneira (1527-1611) publica en 1599 el primer Libro de su *Flos sanctorum*, aunque no terminará la que podemos considerar su versión definitiva de la obra hasta la edición de 1609, apenas solo dos años antes de su fallecimiento. La escritura del santoral, según él mismo nos declara en su Prólogo, le fue comisionada por la Compañía de Jesús tras la finalización de su *Tratado del Príncipe Cristiano*, cuando contaba ya con casi setenta años:

hallándome ya muy viejo y cansado, quise dejar la pluma y retirarme para aparejarme a morir y dar cuenta de mi vida a aquel Juez que con tanta justicia nos ha de juzgar. Pero como soy religioso (aunque indigno) y no señor de mí, sino esclavo de mi Religión, sujeteme a mis superiores, que me dijeron que el Señor se serviría más que me ocupase en escribir alguna cosa útil para los prójimos; y en efecto me mandaron que escribiese en nuestra lengua castellana las vidas de los santos. Y por más que yo pretendí excusarme, alegando mi mucha edad y trabajos pasados (que en sesenta años de religión, y de los principios de nuestra Compañía, no han podido faltar), y la poca salud y fuerzas presentes para llevar carga tan pesada, no aceptaron excusa alguna, y así fue necesario bajar la cabeza, y obedecer. [...] (“Al cristiano y benigno lector”).

En efecto, Pedro de Ribadeneira fue, ante todo, jesuita: perteneció setenta y uno de sus ochenta y cuatro años de vida a la Compañía de Jesús, siendo además jesuita de la primera generación, testigo directo de los comienzos de la orden.

Ribadeneira nace⁶⁴ en 1527 en Toledo, hijo del comerciante Álvaro Husillo Ortiz de Cisneros (de probable origen converso⁶⁵), y de Catalina de Villalobos y Ribadeneira. Fallecido el

⁶⁴ Sobre la biografía de Pedro de Ribadeneira, las informaciones más completas pueden encontrarse en los prólogos de FUENTE (1868, pp. V-XIV) y REY (1945, pp. XLVII-CXXXVI); otros datos interesantes pueden espigarse en la tesis de GREENWOOD (2011) y en el artículo de BILINKOFF (1999). Además, contamos con los dos volúmenes del *Monumenta Historica Societatis Iesu* dedicados a Ribadeneira: *Monumenta Ribadeneirae* (Madrid: La Editorial Ibérica, 1920-1923). Estos incluyen dos fuentes primarias como son su Epistolario y sus *Confesiones*, relato autobiográfico al modo de san Agustín, terminado poco antes de su muerte y que quedó inédito. En 1612, su secretario Cristóbal López escribió también un suplemento a las *Confesiones: Vida del Padre Pedro de Ribadeneira, Religioso de la Compañía de Jesús, escrita por el mismo Padre a modo de las Confesiones de S. Agustín, añadida por su compañero que lo fue por treinta años, el Hermano X. López*. Consúltese REY (1945, pp. XXXVI-XLI), para otra bibliografía relevante acerca de la vida de Ribadeneira.

⁶⁵ BOUVIER, 2015.

padre cuando su hijo tenía solo diez años, la vida de Pedro da un giro crucial en 1540, cuando el cardenal y legado pontificio Alejandro Farnesio, de visita en Toledo, le incorpora como paje a su séquito. Incorporado a la comitiva, viaja a Roma, donde el inquieto Ribadeneira entra en contacto con los jesuitas y conoce a Ignacio de Loyola, quien inmediatamente mostrará un enorme cariño por el joven y le tomará bajo su protección: no en vano Ribadeneira fue considerado por muchos jesuitas de su tiempo como el “benjamín” e “hijo predilecto” de Ignacio.

Así, Pedro de Ribadeneira, entra en la Compañía de Jesús como “secretario” en 1540, nueve días antes de que la orden sea confirmada por el Papa Paulo III. San Ignacio apostó fuertemente por la capacidad de Ribadeneira para el estudio humanístico: a sus órdenes, el jesuita inició un periplo formativo internacional, llevando a cabo estudios en las universidades de Padua, París y Lovaina. En 1549, con apenas veintidós años, Ribadeneira es ya profesor de retórica en Palermo, donde su fama de orador comienza a extenderse. Poco más tarde, en 1552, desempeña la cátedra de retórica en el recién creado Colegio Romano de la Compañía. En Roma será finalmente ordenado sacerdote en 1553: tanto desde la cátedra como desde los púlpitos, las alabanzas hacia sus sermones y discursos no cesarán de aumentar. Sin embargo, Ribadeneria, siempre sujeto a la obediencia a la Compañía, no permanecerá mucho tiempo en Roma: conocida su fama de predicador, en los años siguientes la Compañía lo envía en misiones a los Países Bajos (1553-1557) y a Inglaterra (1558-1559). En 1559, vuelve a Roma, para desempeñar en los años sucesivos diversos puestos de mando en Italia, como el de Provincial en Toscana y en Sicilia.

En 1574, se produce un nuevo giro decisivo: tras suceder Mercurián a Francisco de Borja como Prepósito General de la Compañía (hecho que genera diversos conflictos con los jesuitas españoles), y alegando motivos de salud, Ribadeneira solicita ser trasladado a España. Por primera vez desde que tenía catorce años, Ribadeneira vuelve a su país de nacimiento: llega a Barcelona a finales de año, el 21 de diciembre. Sin cargos de mando en la Compañía, y establecida su residencia en el Colegio de Madrid desde 1583, Pedro de Ribadeneira comienza a dedicarse con entrega total a la escritura, con una producción literaria ininterrumpida hasta su muerte. Si el joven Ribadeneira destacó por su precoz capacidad para el estudio, la enseñanza y la predicación, el anciano sobresaldría por su prolífera dedicación a la escritura en la vejez. «Estamos», como explica Eusebio Rey, «ante un caso excepcional de escritor tardío, cuyas obras, fuera de la vida de San Ignacio, redactada bastante antes, fueron escritas entre los sesenta y los ochenta y cuatro años»⁶⁶.

⁶⁶ REY, 1945, pp. LXXVIII-LXXIX.

En efecto, la carrera literaria de Ribadeneira despegó sorprendentemente tras el regreso a su país natal. Antes, sin embargo, ya había publicado la que sería su obra más notable: la *Vita Ignatii Loiolae* (*Vita Ignatii Loiolae Societatis Iesu fundatoris, libris quinque comprehensa* [Nápoles: Giuseppe Cacchius, 1572]), biografía del Fundador que renovará según las formas humanistas el modo hagiográfico, a la vez que constituirá también una historia de los comienzos de la Compañía de Jesús e, indirectamente, unas memorias de su propio autor. La *Vita* será versionada al castellano en 1583⁶⁷, y añadida como *abbreviatio* (aun, como veremos, con sus propias adiciones) al *Flos sanctorum* (1601-1604-1609). A la de Ignacio le seguirán las Vidas de sus continuadores como Generales de la Orden, Francisco de Borja (1592) y Diego Laínez (1594). La *Vida* de Ignacio de Loyola ya daba pues muchas de las claves en las que se desenvolverá la obra literaria de Pedro de Ribadeneira, basada en las formas de lo que Jodi Bilinkoff denomina “life-writing”⁶⁸: historia eclesiástica, biografía, hagiografía, memorias, confesiones (en 1596, Ribadeneira traducirá, por cierto, las de san Agustín). A ello se unirán el tratado político, el ascético y toda una literatura sobre/para jesuitas a la que dedicará especialmente los últimos años de su vida, entre cuyas obras se incluye su pionero catálogo de escritores de la Compañía de Jesús (1602)⁶⁹.

El *Flos sanctorum* es por tanto uno de los últimos capítulos de una obra literaria que se caracteriza, en cualquier caso, por ser excepcionalmente tardía a la par que ingente. Los dos volúmenes de 1609, versión al completo del *Flos sanctorum*, presentaban un santoral renovado, atendido al orden del *per circulum anni* y a la nómina del Breviario Romano. Ribadeneira, de acuerdo con la “legalidad” tridentina, dedica un libro aparte a los santos extravagantes. El apartado de los extravagantes jesuitas (conformado por las Vidas de Ignacio de Loyola, Francisco Javier, Francisco de Borja, Luis Gonzaga y Estanislao Koska) es la inclusión más novedosa del tomo segundo, y una adición largamente anhelada por el autor, según nos declara en su preliminar:

paréceme que a las vidas de los otros santos que aquí hemos escrito, debemos añadir algunas de nuestra religión, que es la mínima Compañía de Jesús, porque dejarlas se podría atribuir, o a

⁶⁷ *Vida del Padre Ignacio de Loyola, Fundador de la Religión de la Compañía de Jesús. Escrita primeramente en latín y agora nuevamente traducida en Romance y añadida*. Madrid: Alonso Gómez, 1583. Citamos por la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos: RIBADENEIRA, 1945 [1583].

⁶⁸ BILINKOFF, 1999.

⁶⁹ REY, 1945, pp. XLII-XLIV; GREENWOOD, 2011, pp. 179-183.

poca devoción, o a mucho descuido mío, y daríamos ocasión para que se pensase, que no ha habido en ella santo alguno.

En cuanto al *Libro* primero, es de notar que no incluya una sección dedicada a los santos hispánicos, como sí lo hacía la obra de Alonso de Villegas, aunque Ribadeneira destaque haber añadido «por escribirse este libro en el Arzobispado de Toledo (...) las fiestas de los santos que se celebran en él, aunque no son universales, ni de todas las Iglesias de España» (“Prólogo”). Asimismo, el conjunto se encabeza con un breve apartado “De los tormentos de los mártires”, que destaca la santidad de los mártires (los cuales constituyen el tipo de santos predominante en número en el *Flos*) introduciendo al lector en la tipología de torturas y los instrumentos precisos para llevarlas a cabo que se encontrará en sus *vitae* («porque darán luz a los martirios, de que en esta escritura necesariamente habemos de tratar»): el apartado supone una *abbreviatio* en tres páginas del famoso *Tratado de los instrumentos del martirio* (1591) de Antonio Gallonio, indispensable en la época para conocer en detalle las mecánicas del sufrimiento de los procesos martiriales (las explicaciones del texto incluso se acompañaban de cuarenta y seis grabados, obra de Antonio Tempesta)⁷⁰.

Ribadeneira se atiene, pues, al plan del legendario postridentino, que incorpora la mayor parte de las soluciones que hemos observado en los legendarios renacentistas. Así pues, ¿en qué consiste, realmente, la *firma* de Pedro de Ribadeneira?

2.2. El método de Ribadeneira: “autenticación” hagiográfica

«El *Flos* de Villegas frente al de Ribadeneira: los nombres de sus autores eran ya el único medio para enunciar la competencia entre ambos textos»⁷¹. Tal y como señala José Aragüés Aldaz, en el legendario postridentino la importancia autoral aumenta respecto al renacentista⁷². La labor hagiográfica recobra su importancia, en base a una renovación de las herencias del pasado. Por ello, son necesarios nuevos autores para refrendar con una nueva autoridad la puesta al día de los textos. De sus firmas se derivará la fiabilidad y el prestigio de los mismos:

En los textos de Villegas y Ribadeneira la presencia autoral es absolutamente inequívoca y se vincula de manera indisoluble a los conceptos de autenticidad y de autoridad. Estamos hablando

⁷⁰ CIVIL, 2010, p. 57.

⁷¹ ARAGÜÉS ALDAZ, 2014, p. 22.

⁷² En el “anteprólogo” de 1541, Pedro de la Vega firmaba por primera vez como “El auctor” (ARAGÜÉS ALDAZ, 2014, p. 30).

de nuevo de prestigio. Del prestigio que cobran los textos con esa sólida firma de sus responsables, y del que ganan los propios escritores al participar en una empresa hagiográfica de tal trascendencia.⁷³

Autenticidad y autoridad: los mencionados por Aragüés serán dos conceptos capitales para Pedro de Ribadeneira a la hora de elaborar su santoral:

Y porque no es mi intento principal en esta Historia abrazar ni referir todo lo que está escrito de los Santos, sino escoger y entresacar las cosas *ciertas* y *averiguadas*, y las que más nos pueden llevar a la imitación de los mismos santos cuyas vidas escribimos, dejaré algunas cosas que, aunque estén muy recibidas entre la gente común, no me parece que están tan bien fundadas ni con tanta *autoridad* que yo las pueda afirmar. [Las cursivas son nuestras].

Como señala en el “Prólogo al lector” (“Al cristiano y benigno lector”), la renovación del legendario que efectúa con su *Flos sanctorum* se asienta en una premisa fundamental: la veracidad. Se busca enmendar aquello por lo que los legendarios habían sido puestos en entredicho⁷⁴: el objetivo, ya lo hemos visto, le venía obligado de antemano. Además, Ribadeneira era consciente del mismo desde mucho antes. Su *Vida de Ignacio de Loyola* ya señalaba la verdad como la condición esencial de la escritura hagiográfica:

porque no he querido poner otras cosas que se podrán decir con poco fundamento y sin autor grave y de peso, por parecerme que aunque cualquier mentira es fea e indigna de hombre cristiano, pero mucho más la que se compusiese y forjase relatando vidas de Santos. Como si Dios tuviese necesidad de ella, o no fuese cosa ajena de la piedad cristiana, querer honrar y glorificar al Señor que es suma y eterna verdad, con cuentos y milagros fingidos.⁷⁵

Los mismos conceptos puestos en práctica en la biografía del padre Ignacio serán los que objetivarán su *Flos sanctorum*. Lejos de constituir un mero propósito o concepto de trabajo, la autenticación de los diversos aspectos de cada *vita* determina los métodos de escritura de Ribadeneira. Así, la actualización del *flos sanctorum* es ante todo de fuentes y método. Pero lo más importante es que el proceso de actualización sirve a Ribadeneira para establecer la hagiografía como un género literario definido. Atendidas a la verdad, las Vidas son, según el

⁷³ ARAGÜÉS ALDAZ, 2014, p. 15.

⁷⁴ En particular, por los herejes, aunque también por algunos católicos (¿Vorágine?): «Especialmente, que muchos herejes procuraron sembrar sus falsedades en las vidas de los santos, y también algunos católicos, o por sus intereses, o por su celo indiscreto, fingieron y mezclaron otras, indignas de la piedad cristiana» (“Prólogo”).

⁷⁵ RIBADENEIRA, 1945 [1583], pp. 39-40 (Introducción “A los Hermanos en Cristo carísimos de la Compañía de Jesús”).

concepto humanista, Historia. Si las *vitae* de Ribadeneira buscan defenderse encarecidamente de su identificación con la “fábula”, con la “ficción”, la hagiografía se distingue, por sus objetivos y objeto, como una forma particular de la historiografía eclesiástica, diferente a la biografía clásica. Con la mirada puesta en estos distintos polos, la hagiografía de Ribadeneira hallará su sitio propio.

2.3. El legendario hagiográfico frente a la ficción: oposición y alternativa

En primer lugar, el acercamiento del género hagiográfico a la historia era inseparable de su alejamiento de los géneros de ficción. La hagiografía propugnada por autores como Ribadeneira buscaba certificarse como “historia verdadera”, frente a las críticas de erasmistas y protestantes, que había arrinconado a obras como la *Legenda aurea* al catálogo de las “fábulas” o “historias fingidas”. De este modo, los legendarios quedaban por tanto situados en el mismo *estante* de lecturas inmorales (en su caso, por mentirosas) y poco recomendables que los libros de caballerías o las novelas sentimentales.⁷⁶

El *Flos sanctorum* postridentino busca así rehabilitar su estatuto de historia eclesiástica, de obra culta y de prestigio. La hagiografía de Ribadeneira se posicionaba también así en un lugar diferente al de otros géneros hagiográficos populares, en los que la recreación o *amplificatio* imaginativa sí resultaba posible, como los pliegos de cordel, las colecciones de milagros, o dos tipos tan incipientes y productivos en el siglo XVII como la novela y la comedia hagiográfica. Sin embargo, el alejamiento del *flos sanctorum* de los géneros de ficción no implica su renuncia a posicionarse como una opción de lectura equivalente a ellos. Por el contrario, el *flos sanctorum* pretende conscientemente ser también una obra de entretenimiento, capaz de aunar el *prodesse* y el *delectare* de la forma más perfecta (tanto por su estatuto de verdad como por su tema *elevado*), y por tanto de ofrecerse como *verdadera* alternativa frente a sus competidoras⁷⁷.

Se trata del tipo de reemplazo que tiene como paradigma un episodio tan determinado por

⁷⁶ Como explica Ruiz Pérez (2015, p. 14), «“Historia verdadera” sólo era parcialmente una redundancia, pues junto a lo que hoy podríamos identificar con la crónica, también se consideraban “historias” las que se mantenían dentro de las leyes de la verosimilitud y el *aptum* clásico y las que rompían estas normas para entregarse a la más libre de las fantasías».

⁷⁷ «La vida de los santos aporta a la comunidad un elemento festivo, se sitúa del lado del descanso y del solaz, corresponde a un “tiempo libre”, lugar puesto aparte, apertura “espiritual” y contemplativa». (CERTEAU, 1999, p. 261).

la lectura como el de la conversión de Ignacio de Loyola, convaleciente en su residencia de Loyola (Azpeitia) tras haber caído herido defendiendo el castillo de Pamplona (1521). Ribadeneira relata así el episodio en la “Vida” del *Flos sanctorum*:

En la convalecencia, como estaba en la cama y era amigo de leer libros profanos y de caballería, pidió que le trujesen algún libro de esta vanidad, para pasar tiempo que se le hacía largo y enfadoso. Trujéronle los libros, uno de la vida de Cristo, y otro de las vidas de santos (porque de los otros ninguno había en casa). Comenzó a leer en ellos, al principio por entretenimiento, y después por gusto y afición: y fue Dios obrando tanto en el corazón de Ignacio con aquella lición, que se trocó con deseo de imitar lo que leía.

La “Epístola Prohemial” de la edición de 1516 del *Flos sanctorum* Renacentista ya insinuaba que las leyendas de los santos podían superar a la literatura de ficción en su propio terreno:

Pues si te deleytan los hechos maravillosos e por la mayor parte fingidos de los esforçados cavalleros que, puestos en las batallas, no supieron bolver las espaldas, lee en este libro y verás los triunfos muy gloriosos de los apóstoles [...]. Si sientes tu coraçón inclinado a la leción de los que en este mundo se amaron, e por guardarse la fe se offrescieron de su voluntad a la muerte, hazte familiar a este libro, y verás que en tal manera el amor dulce de Jesuchristo ocupó el coraçón de las santas vírgines, que muchas dellas a los doze y treze años perdieron con alegre voluntad esta vida temporal por guardar su fe y virginidad al esposo celestial. Si los acaescimientos diversos de la fortuna que sobre muchos vinieron te comueven unas vezes a sentimiento de piedad, otras te despiertan a alegría, y en esto parece que tu ánima rescibe recreación, ocúpate en esta escriptura santa, en la qual no hallarás historia en que no concurran estas dos cosas.⁷⁸

En efecto, la “escriptura santa” no ofrecía sino una «proposición a lo divino de aquellos motivos y argumentos» de la escritura “fingida”: los de la novela de caballerías, la novela cortesana o la tragedia clásica⁷⁹. Su naturaleza narrativa, las pruebas que sus héroes habían de afrontar o los acontecimientos taumatúrgicos eran señas de identidad tanto de las vidas hagiográficas como de los relatos de ficción. Construidos estos en base a (y esto es lo más importante) un concepto de *verosimilitud* que es directo heredero del reflejado en la hagiografía, y que pesa ineludiblemente tanto en la recepción de los lectores como en la pluma de los autores⁸⁰. De acuerdo con José Aragués, esto ya era algo consabido por hagiógrafos como Ribadeneira y Alonso de Villegas:

⁷⁸ Citado por ARAGÜÉS ALDAZ, 2005, p. 97.

⁷⁹ ARAGÜÉS ALDAZ, 2005, p. 98.

⁸⁰ GÓMEZ MORENO, 2008, p. 141; MIÑANA, 2002.

A diferencia de aquel anónimo prologuista de 1516, Alonso de Villegas no parecía necesitar ya ninguna apelación a las bondades “literarias” del género en la defensa de su obra, al interés que un texto como el suyo podía despertar en un público laico: ese era, justamente, el espacio que había ganado para sí el *Flos sanctorum* Renacentista a lo largo de toda la centuria.⁸¹

Sus obras eran capaces de ofrecer modelos alternativos, siguiendo los mismos parámetros narrativos de las obras de ficción.

Por si fuera poco, los *flores sanctorum*, como obras compilatorias (que, para comodidad del lector, servían para reunir en un solo libro lo más “sustancioso” de multitud de volúmenes), podían también situarse en la misma órbita de otra forma literaria de gran cotización en el siglo XVI, que como ellos buscaba aunar didactismo y entretenimiento: la miscelánea. En esto, los *flos* adoptaban una *perspectiva* única (o sea, la hagiográfica), a diferencia de la panoplia de asuntos abordados por las muestras del género misceláneo; pero en el camino, ambos coincidían en ofrecer una lectura *variada*, entre cuyos fragmentos (o vegetaciones: “jardines”, “selvas”, “flores”) el lector podía seleccionar desde *sententiae* a *mirabilia*. Ambas se aunaban también en ofrecer entretenimientos en los que lo maravilloso era indisociable de lo verdadero⁸². Voluntaria o involuntariamente, con premeditación o como propósito vicario, el *Flos sanctorum* de Ribadeneira tenía las trazas para poder aspirar legítimamente a disputar un nicho de lecturas reservado a los libros de ficción y de entretenimiento coetáneos.

2.4. Hagiografía e “historia verdadera”: fuentes y metodología

Mas en definitiva, el estatus de un hagiógrafo como Pedro de Ribadeneira era el de historiador. El hagiógrafo tenía conciencia de sí mismo como tal: al redactar las vidas de los santos, estaba escribiendo “hechos”, historia verdadera (no en vano el calificativo encomiástico que Lope de Vega realizaba de Ribadeneira: “Livio Santo”⁸³). La hagiografía del *Flos sanctorum* busca un acercamiento a las estrategias de la historiografía humanista. Fue de hecho Ribadeneira pionero en adoptar estas estrategias en su *Vida de Ignacio de Loyola*, considerada como un nuevo modelo de hagiografía renacentista, asentada en la pretensión de lograr un perfil histórico de su protagonista. Particularmente, esto se materializa en un mayor hincapié en el examen y manejo

⁸¹ ARAGÜÉS ALDAZ, 2005, p. 131.

⁸² RALLO GRUSS, 1993, ALCALÁ GALÁN, 1996.

⁸³ «Y tú que al grado del honor subiste/ a que puede aspirar pluma sagrada,/ Ribadeneira ilustre, Livio Santo,/ honra los versos de mi humilde canto», en *Jerusalén conquistada*, Lisboa, 1611, p. 497 (citado por REY, 1945, p. LXXXIII).

filológico de las fuentes; como explica Eric Cochrane, la historiografía humanista sitúa «the insistence upon “legitimate and authentic writings” as the primary source of historical truth»⁸⁴ (recordemos que en el terreno de la hagiografía, será el cardenal Baronio quien más prominentemente adopte, en sus *Anales* y en las *Anotaciones al Martirologio*, las técnicas de autentificación de los humanistas).

Por consiguiente, la actualización del *Flos sanctorum* de Ribadeneira comienza por la de sus fuentes. Tanto el Breviario como el Misal “renovados” se hallan entre las herramientas del hagiógrafo. Su bibliografía consta pues de los principales documentos del repertorio postridentino, lo que incluye las obras de Lippomano, Surio y Baronio. Esto no significa la eliminación de las *auctoritates* del pasado, que van de san Jerónimo a los martirologios medievales, y en definitiva las obras fundamentales de la historia eclesiástica⁸⁵: desde su mismo acopio de las fuentes, Ribadeneira crea «a sense of continuity between the early Church and post-Tridentine religious life by crafting a sense of religious tradition»⁸⁶ (obvia, y significativamente, la *Legenda aurea* no se hallaba entre ellas). El corpus de textos de Ribadeneira solo tiene como elemento unificador la *autoridad* de los mismos⁸⁷:

Los autores que he seguido en escribir estas vidas, son los más graves, y de mayor autoridad que hay, y conocidos y recibidos por tales de toda la Iglesia católica y los Martirologios Romano, de Beda, Usuardo, y Adón. También me he ayudado de los piadosos trabajos de Luis Lipomano, obispo de Verona, y del padre fray Lorenzo Surio, monje cartujo, varones en vida, doctrina y celo de la honra de los santos, dignos de perpetua alabanza y recordación. Y no menos me he aprovechado de los Anales, y de las Anotaciones sobre el Martirologio Romano del ilustrísimo cardenal Baronio, al cual escogió el Señor en estos nuestros tiempos tan calamitosos, para que con estudio infatigable, e increíble diligencia, emplease la mayor y mejor parte de su vida, en la lección de las vidas de los santos, y con maduro y acertado juicio resucitase algunas cosas que estaban sepultadas, observase, y recogiese otras esparcidas, averiguase las dudosas, diese luz a las oscuras e ilustrase la historia eclesiástica, con singular beneficio de la República Cristiana (...) Al cual comúnmente yo seguiré, principalmente en lo que toca a los años y tiempo en que cada santo

⁸⁴ COCHRANE, 1981, p. 408.

⁸⁵ Jonathan Greenwood agrupa la bibliografía de Ribadeneira en las siguientes categorías: epistolarios, comentarios bíblicos, literatura homilética e historia (crónicas, historias generales, biografías, martirologios). Sobre las fuentes del *Flos*, consúltese el estupendo trabajo de GREENWOOD, 2011, pp. 101-117, y especialmente, sus anexos de títulos (pp. 118-121) y citas de autoridades (pp. 231-243).

⁸⁶ GREENWOOD, 2011, p. 117.

⁸⁷ «Autores graves, antiguos y ciertos», como los denomina en la “Vida de santa Tecla, virgen y mártir” (23 de Septiembre).

vivió y murió, porque me parece que ha puesto más cuidado y diligencia que otros en averiguar la cronología de los tiempos (“Prólogo al cristiano lector”).

El acogimiento incondicional a las *auctoritates* resultaba esencial para la legitimación del nuevo santoral. Ribadeneira añade como fuente característica respecto a Villegas a Baronio, en cuya estela busca edificar su propia obra hagiográfica.

En referencia a este último, la alusión a la “diligencia” en la cronología certifica el entendimiento por parte de Ribadeneira de su obra como historia. Ahora bien, si resulta claro que Ribadeneira pretende una mayor *concreción* espacio-temporal, que se manifiesta en apuntes dentro del texto acerca de la fijación y enmienda de esta clase de datos, se mantiene el uso predominante en la hagiografía de la cronología con intención de autenticación. Es decir, lo esencial es certificar el lugar del santo en el calendario: determinar la fecha correcta de la muerte de cada santo resulta fundamental, pero no así puntuar con precisión el año, mes o día de los diversos episodios de la *vita*⁸⁸. En algunas *vitae*, la precisión cronológica resulta ineludible, con la historia de los “siete durmientes” (27 de Julio, Extravagantes) como ejemplo más característico, pues estos hermanos mártires, perseguidos por el emperador Decio, resucitaron milagrosamente al ser abierta la cueva en la que habían quedado sepultados, ya en los tiempos del emperador Teodosio el Menor. De acuerdo con las autoridades (tras su examen conjunto y su cotejo), 177 años después; a los únicos documentos que no coinciden en la fecha (a saber: las historias de Metafraste y Nicéforo), Ribadeneira les achaca «engaño, o error de impresión». Las Vidas de los extravagantes jesuitas sí destacan, por la obvia cercanía entre las figuras y el autor, y el consiguiente aumento de la documentación a su alcance, por ofrecer una línea cronológica con intención de exhaustividad, en la que los episodios son continuamente puntuados por las fechas en las que acaecen; en las Vidas de santos más ignotos, un rigor parejo resulta imposible.

La aducción de las fuentes de cada pieza se encuentra casi invariablemente como colofón de las *vitae*, así como en diversas notas a lo largo del texto. Al mismo tiempo, Ribadeneira es consciente de no tener entre sus manos una obra de discusión teológica y/o historiográfica, sino otra con un componente indudablemente ameno, y sobre todo, en la que la brevedad (o “el evitar prolijidad”, que aduce continuamente) es una condición. En buena parte de los casos, Ribadeneira renunciará al alarde erudito y rechazará discutir los materiales apócrifos o de veracidad dudosa, prefiriendo eliminarlos del cuerpo del texto para concentrar a este, y al lector, en su objetivo principal de devoción y meditación⁸⁹. El silencio es preferible, pues las Vidas

⁸⁸ BOUREAU, 2007, pp. 105-108.

⁸⁹ Tal y como apostilla en el Prólogo: «Ni tampoco juzgo que las debo disputar, y examinar las razones que por una parte y por otra se pueden traer; porque esto más es para escuelas, y corta el hilo de la narración, y embaraza al

apócrifas en muchas ocasiones se deben a los enemigos de la Iglesia, a los “herejes”, como declara en la “Vida de san Jorge, mártir” (23 de Abril):

Entre otras cosas con que los herejes han procurado oscurecer el resplandor de los santos y la gloria de la Iglesia católica, una ha sido escribir las vidas de algunos gloriosos mártires del Señor, mezclando en ellas tantas fábulas y cosas prodigiosas, que los que las leyesen las tuviesen por increíbles, y juzgasen que aquellos santos, cuyas vidas leían, ni habían sido santos ni eran dignos de ser tenidos por tales.

La pasión del mártir de Capadocia es de las que mayores problemas textuales aporta, al haber sido reprobada ya tempranamente por el conocido como *Decretum Gelasianum* (siglo V)⁹⁰ y, como declara el propio Ribadeneira, no estar incluida en el Breviario reformado por Pío V. Sin embargo, otras autoridades de peso como son Lippomano y Surio le deciden finalmente a dedicar al santo un espacio en el *Flos*: los autores de las *Vitae Sanctorum* afirman haber sacado su Vida de san Jorge de otras dos *vitae* que no son «las que Gelasio Papa reprobó», y que son testimonios a su vez de autoridades fiables como son Simón Metafraste (de cabecera para Ribadeneira) y un “testigo de vista”, contemporáneo y conocido del santo («Pasícrate, criado del mismo san Jorge»)⁹¹. Aunque se añade una nueva pega: el examen del cardenal Baronio de estos dos testimonios ha detectado en ambos algunos «añadidos» fabulosos. Tras un examen de los testimonios de acuerdo con las opiniones de las distintas *auctoritates*, Ribadeneira se decide por un término medio:

Y por lo cual hoy había pensado dejar del todo la vida de san Jorge, y seguir en esto el Breviario Romano, por no poner cosa de los santos que no sea muy cierta y segura; más después me ha parecido que puedo seguir la censura y autoridad de dos varones tan graves como fueron Lipomano y Surio, tan beneméritos de la Iglesia católica, y así tomaré de las vidas de san Jorge, que ellos ponen, lo que me parece que es más cierto y edificado, y dejando lo que el cardenal Baronio y a mí también me parece que no tiene tanta probabilidad y fundamento de verdad.

lector devoto, y le quita el gusto que tiene y aún le entibia el ardor y deseo de imitar a los santos, que comúnmente se enciende en el que lee sus vidas con la atención y fin que debe: y para este fin no son de momento las cosas que yo dejaré».

⁹⁰ Aprobado por el papa Gelasio I, recogía en su Quinta Parte un listado de libros y documentos apócrifos.

⁹¹ Los testimonios escritos de los “testigos de vista” aportaban alguno de los materiales más relevantes tanto para las historias de los santos coetáneos como para los del pasado: «¿Pero quién podrá referir y alabar dignamente las virtudes de esta santísima mujer? Las cuales san Jerónimo, como testigo de vista, escribe» (“Vida de santa Paula, viuda y abadesa” [26 de Enero]).

Ribadeneira juzga la verdad o falsedad de las Vidas de los santos a partir de la comparación crítica de los textos, si bien a un nivel superficial. La aceptación de una autoridad basta para refrendar la verdad del acontecimiento, sin exámenes posteriores que vayan más allá de lo escrito. Por tanto, su eliminación en su legendario del capítulo del combate entre san Jorge y el peligroso dragón que infesta la ciudad libia de Silca se debe a la *falta de autoridad* de quien lo recoge, y no a la posible naturaleza fantástica de los acontecimientos⁹². De hecho, los dragones son las criaturas monstruosas que más abundan en las Vidas de Ribadeneira⁹³; baste como ejemplo la “Vida de san Teodoro, ilustre mártir” (7 de Febrero, Extravagantes), relato casi idéntico al de san Jorge (como este, su protagonista es «capitán del ejército del emperador en la tierra, y más valeroso soldado del emperador del cielo», siendo Teodoro mártir en tiempos de Licinio) en el que sin embargo sí encontramos «una hazaña memorable que hizo contra un dragón»⁹⁴. Y eso sin olvidar las apariciones de otras gigantescas y peligrosas serpientes en Vidas como la de santa Genoveva (3 de Enero, Extravagantes)...o no tan peligrosas, como la «grande y disforme serpiente» que protege las reliquias de los mártires portugueses Vicente, Sabina y Cristeta (27 de Octubre, Extravagantes): tras haber aterrorizado a la ciudad de Élbora (Évora) y «hecho daño a muchos» Dios «provee» que la terrible serpiente guarde «con notable abstinencia y vigilancia» los cadáveres de los santos, haciendo que los que se disponen a injuriarlos (como, se nos cuenta, «un judío rico de la misma ciudad») acaben por aceptar que «Jesú Cristo era verdadero Dios, pues hasta las serpientes daban testimonio de su divinidad y grandeza». O, por último, otros ejemplares teratológicos igualmente benignos, como los «hombres salvajes» que junto con los pastores saludaban el paso de san Bernardo por los Alpes y «quedaban haciendo fiesta por haberle visto» (20 de Agosto) o el servicial “hipocentauro” («un monstruo que parece medio hombre y medio caballo») que indica a san Antonio abad en su camino por el yermo el lugar donde habita san Pablo ermitaño (“Vida de san Pablo, primer ermitaño, confesor” [10 de Enero]).⁹⁵

⁹² Alonso de Villegas, siempre menos crítico que Ribadeneira con la tradición popular, sí decide mencionar (sin desarrollarlo apenas) el episodio del santo y el dragón, aunque añadiendo una oportuna nota al margen: «Esto del dragón no lo dicen los Autores de esta historia; mas pónese aquí por la *autoridad de la pintura antigua de este santo*» (VILLEGAS, 1788, p. 202).

⁹³ GÓMEZ MORENO, 2008, pp. 199-200.

⁹⁴ Los acontecimientos son casi idénticos: Teodoro incluso conoce a «una buena mujer cristiana llamada Eusebia» quien advirtiendo al soldado del peligro del dragón asume el papel de la doncella hija del rey de Silca de la historia de san Jorge.

⁹⁵ No es el único monstruo que encuentra: «llegando a un profundo valle vio a otra manera de monstruo, que tenía la figura de un hombre pequeño, las narices acobardadas, la frente con unos cornezuelos y los pies de cabra (...) y

Precisamente, de un santo mártir considerado por la tradición monstruoso como san Cristóbal, debido a su proclamada estatura gigantesca, Ribadeneira se limita a comentar, sobrio, que el santo era «de gentil disposición, y alta, y grande estatura» (25 de Julio)⁹⁶. El novelesco periplo de san Cristóbal «en busca del príncipe más poderoso que hubiera en la tierra para consagrarse a su servicio»⁹⁷, que culmina en su anagnórisis de Cristo, quien se descubre como el niño de inverosímil peso al que el santo ha ayudado a cruzar el crecido cauce de un río, está absolutamente omitido en la Vida de Ribadeneira, que apenas se limita a dar cuenta del martirio del santo. En la conclusión, Ribadeneira justifica la falta de este episodio clave en su iconografía:

Comúnmente se pinta a san Cristóbal con el Niño Jesús en su hombro, como que le pasa un río, y no hallo qué fundamento tenga pintarle así, si no es por un símbolo de que san Cristóbal pasó las muchas olas de tormentos y trabajos con la gran fortaleza que le dio el Señor.

Vorágine da cuenta precisamente de este sentido “simbólico” al desgranar la etimología del nombre del santo:

Este santo al bautizarse adoptó el nombre de Cristóbal y renunció al de Réprobo, que anteriormente llevaba. Obró acertadamente, porque Cristóbal significa *portador de Cristo*, y él, después de su conversión, llevó a Cristo de cuatro maneras. Sobre sus espaldas, en cierta ocasión en que caminó con él a cuestas; en su cuerpo, por medio de la mortificación; en su alma, por la devoción, y en su boca, mediante la confesión y predicación de su doctrina.⁹⁸

En esto, la posición de ambos hagiógrafos es antitética. Vorágine comienza todas las *vitae* con la glosa etimológica del nombre de los santos, traza ineludible de la hagiografía medieval. Como explica Reyre, «dichos comentarios remiten a la teología bíblica del nombre, según la cual Dios cifró en el nombre del personaje la especificidad de su vocación a la

habiéndole preguntado quién era, y oído su respuesta, y llorado mucho porque las bestias conocían a Dios, y los hombres tenían por Dios a las bestias, y enterneciéndose por lo que aquel monstruo le había respondido, siguió su camino». Muy probablemente, un sátiro, o su versión hebrea, el *se'irim*: bestias híbridas o demonios que también fueron objetos de cultos religiosos (IZZI, 2000, p. 430).

⁹⁶ Villegas, por su parte, se fia de “la pintura común”, y la apoya con *auctoritates* al final de su relato, acerca de hombres de altura monstruosa: «San Agustín, *lib. 4. De Civitate Dei cap. 9.* dice, que eran altísimos de cuerpo antiguamente los hombres. Plinio, *lib. 7. cap. 2.* dice, que se hallan hombres en Scithia de cincuenta codos. San Isidoro afirma, que los macrobios indios son grandes, de doce pies. Estrabón, *lib. 7.* dice, que en la sepultura de Ateo fue hallado su cuerpo, y medido, tenía setenta codos». Viene al caso recordar otras leyendas que hacen al santo de otra raza monstruosa, la de los cinocéfalos (GÓMEZ MORENO, 2008, p. 46).

⁹⁷ VORÁGINE, 1982, I, p. 407.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 405.

santidad»⁹⁹: las etimologías en la *Legenda* constituyen así verdaderos cajones de significados acerca de las virtudes más señaladas del santo, prefiguraciones de sus futuras hazañas. Frente a Vorágine, Ribadeneira se caracteriza por la eliminación de las etimologías en las Vidas de sus santos. El autor rechaza la tipología bíblica, la búsqueda de significados tropológicos o alegóricos, que le es vedada por su condición de historiador. De acuerdo con esta, el autor debe limitarse a dar cuenta de los hechos, y por tanto no puede salir de lo *literal* de los mismos. La edificación ha de emanar de las mismas acciones de los santos, y no de significados que no son sino elucubraciones injustificadamente superpuestas.

Sin embargo, esta no es una actitud absolutamente sistemática en Ribadeneira, quien también acepta en ocasiones los nombres parlantes, como en el caso del Papa Gregorio (12 de Marzo): «Llamáronle en el bautismo Gregorio, que en griego quiere decir *vigilante*, queriendo Dios ya desde su primera niñez darnos a entender el cuidado y vigilancia que había de tener de su salvación y de la de los prójimos». En cuanto a la onomástica, a lo que sí presta mayor atención nuestro escritor (y resulta bien significativo por contraposición), es a identificar y deslindar correctamente a los diferentes santos que comparten el mismo nombre propio, para evitar errores en los fieles devotos: aclaraciones como estas realiza, por ejemplo, al acercarse a las santas mártires Eulalias (santa Eulalia de Mérida y santa Eulalia de Barcelona): «algunos autores han hecho de estas dos Eulalias, una (...) no es maravilla, que habiendo tantas semejanzas entre las dos, algunos escritores se hayan engañado, pensando que no fueron dos sino una» (“Vida de santa Eulalia de Mérida, virgen y mártir” [10 de Diciembre, Extravagantes]). Las *vitae* de Ribadeneira buscan para su lector el mayor grado de certeza posible.

2.5. Biografía “a lo divino”

Al mismo tiempo que Ribadeneira adopta los métodos de trabajo y de autenticación propios de la historiografía humanista, el hagiógrafo es consciente de estar escribiendo un tipo particular de historia, “a lo divino”: historia eclesiástica, dentro de la cual la hagiografía se constituye como un género particular. En concreto, las Vidas de los santos habían de distinguirse necesariamente de las de los “filósofos” o “capitanes”, el modelo biográfico clásico que había vuelto pujante con el humanismo. Cochrane enuncia, certeramente, distinciones entre el género hagiográfico y la historiografía humanista, pero no acierta, e incluso se contradice, al acentuarlas hasta una equidistancia absolutamente falsa: «even the humanist hagiographers recognized that

⁹⁹ REYRE, 2004, p. 50.

hagiography had very little to do with biography and nothing at all to do with history»¹⁰⁰.

Por el contrario, la hagiografía y la biografía compartían un plan fundamental: en ambas formas literarias el carácter del biografiado se revela a través de sus acciones¹⁰¹. El Humanismo, de Petrarca a Vassari, había establecido para el género biográfico una clara finalidad: la de que el desvelar de aquellas ofreciese modelos ejemplares (algo que no siempre ofrecían los biógrafos clásicos como Plutarco y Suetonio, que se ocupaban de comentar tanto las virtudes como los vicios de los personajes). La biografía se distinguía del resto de tipos historiográficos en un fin edificante que enfocaba la exposición de los hechos. Además, de acuerdo con Quintiliano, la biografía clásica no debía empezar con una presentación al uso del tiempo histórico en el que el protagonista nace: «It should begin rather with an exposition of the “nobility” of his ancestors and his patria and with quotations from prenatal prophecies about his future greatness»¹⁰². Circunstancias nada ajenas incluso para el más ocasional lector del legendario: las profecías y señas de futura santidad son episodios habituales en el inicio de las *vitae*, así como lo “ilustre” de sus orígenes, medido en términos piadosos en lugar de nobiliarios.

La diferencia fundamental entre biografía clásica y hagiografía está, por tanto, en su protagonista, y en lo que este implica. Los santos son distintos a los generales y filósofos: sus obras y sus actos de virtud ofrecen modelos distintos que obligatoriamente implican un cambio en la forma de su exposición. En definitiva, la condición de su protagonista implica dos factores: sus acciones deben dar *prueba* de ella, y a la vez ofrecerse como modelos de edificación para el lector, más allá de la persona de cada santo. Respecto a lo primero, hay que apuntar que el santo impone una distinción fundamental, que añade a sus Vidas un último acto intransferible: su historia siempre se prolonga más allá de su muerte, a través de su intermediación sobrenatural; por diversos medios (reliquias, rezos...), tiempos y espacios¹⁰³. La cuenta de sus prodigios post-mortem es en realidad «la demostración de que el protagonista ha triunfado en su proceso de santificación», y por tanto, una justificación para la promoción de su culto¹⁰⁴.

Como ya señaló un estudioso de la hagiografía de la influencia de Hyppolyte Delehaye, lo que caracteriza a la narración hagiográfica es su carácter religioso, que siempre le proporciona una finalidad edificante: «pour être strictement hagiographique, le document doit avoir un

¹⁰⁰ COCHRANE, 1981, p. 418.

¹⁰¹ HEFFERNAN, 1992, p. 146.

¹⁰² COCHRANE, 1981, pp. 414-415.

¹⁰³ «L’histoire du saint commence, pour ainsi dire, là où se termine celle des grands hommes et (...) son existence a des prolongements indéfinis». (en palabras de Hyppolyte Delehaye, citado por GODDARD ELLIOTT, 1987, pp. 2-3).

¹⁰⁴ BAÑOS VALLEJO, 2003, p. 113.

caractère religieux et se proposer un but d'édification. Il faudra donc réserver ce nom à tout monument écrit inspiré par le culte des saints, et destiné à le promouvoir»¹⁰⁵. La historicidad o no de la obra es algo secundario a la hora de incluirla en el repertorio de la hagiografía, añade inmediatamente Delehayé; aunque, habría que apostillar, la consideración de la vida del santo por parte del público como *histórica* (en el sentido de “cierta”) sí que resulta, en teoría, un a priori. En ello concuerda Alison Goddard Elliott: las hagiografías eran percibidas como históricas, reales, pero su naturaleza como obra es distinta. Sus propósitos son la “edificación” y la “celebración” (o sea, la devoción y celebración del santo)¹⁰⁶. Por ello, lo que más importa en la historia y en el relato del santo, más allá de los hechos y de su presentación, es su fin edificante, con la mira puesta en el fomento del culto del santo entre los devotos¹⁰⁷.

Si los santos dan lugar a cultos diversos, sus vidas se guían por patrones idénticos. De sus acciones, se deducen modelos o tipos ejemplares: como afirma Thomas Heffernan, «all behavior in sacred biography should ideally represent exemplary types»¹⁰⁸. Y por consiguiente, a idénticos (¿o idéntico?) tipos de relato. La repetición de patrones de la hagiografía ya había sido enunciada en el siglo VI por (san) Gregorio de Tours, quien en el prólogo de su *Vita Patrum*, justifica el uso singular de *vita* (el subtítulo de la misma era el de *Liber de vita quorundam feliciorum*) a la hora de escribir sobre las vidas de sus santos: a pesar de la utilización de los antiguos del plural para designar las biografías de sus personalidades, es mejor decir *Vida* que *Vidas de los Padres*, pues aunque se da una diversidad de méritos y milagros entre ellos, todos provienen de una misma “naturaleza”, que es divina¹⁰⁹. La “repetición hagiográfica” implica la subordinación de lo contingente a la expresión de una Verdad de naturaleza religiosa¹¹⁰. De ello se deduce el escaso grado de “individualidad” de los santos protagonistas de las hagiografías.

¹⁰⁵ DELEHAYE, 1906, p. 2.

¹⁰⁶ GODDARD ELLIOTT, 1987, p. 3. En términos casi idénticos se expresa Fernando Baños: la hagiografía posee «una *doble* finalidad: la alabanza y, fundamentalmente, la ejemplaridad» (2003, p. 75).

¹⁰⁷ Rafael Lapesa ya supo expresar perfectamente la distinción entre hagiografía e historiografía, en base a una acentuación de lo edificante por parte de aquella: «Pero si la utilidad de la historia consistía, conforme se pensaba entonces, en ser magisterio para la vida, cuando el protagonista era un santo, la didáctica moral tenía aún mayor importancia» (LAPESA, 1934, p. 33).

¹⁰⁸ HEFFERNAN, 1992, p. 87.

¹⁰⁹ Citado por GODDARD ELLIOTT, 1987, pp. 5-6.

¹¹⁰ «They could dispense with the historical circumstances in which their heroes had acted-thus diminishing the contingent character of such acts and increasing the possibility of their being repeated (...). They could rearrange the acts of several different heroes, who all come to resemble each other almost to the point of identity» (COCHRANE, 1981, pp. 419-420).

Que las vidas de los santos podían ser, tanto en un sentido profundo como remitiéndonos a la crítica de obras particulares, *intercambiables*, se trataba de una percepción generalizada, en realidad un lugar común para todo el que se enfrentase a la escritura de toda clase de géneros hagiográficos. Unos cuantos siglos después, los más arteros poetas del Siglo de Oro se aprovechaban de estas circunstancias, reutilizando un mismo poema hagiográfico en situaciones varias, con apenas algunos retoques de actualización previa. Lo aducido por Certeau acerca de la individuación hagiográfica («La “individualidad” cuenta menos que el personaje. Los mismos rasgos o los mismos episodios pasan de un nombre propio al otro [...] más que la unidad biográfica, importa la asignación de una función y del tipo que la representa»¹¹¹) se pone en paralelo a la crítica que realiza Lope de Vega hacia la pereza poética de uno de los protagonistas de “El desdichado por la honra”, incluida en las *Novelas a Marcia Leonarda*:

como suele suceder a los músicos que traen capilla por las festividades de los santos , que con solo mudar el nombre sirve un villancico para todo el calendario; y así es cosa notable ver en la fiesta de un mártir que bailan los pastores, trayéndolos de los cabellos desde la noche de Navidad al mes de Julio.¹¹²

Mas las palabras de Gregorio de Tours remiten, en definitiva, a la doctrina de la *communio sanctorum*: todos los santos se hallan en comunión celestial, conformando «one spiritual body with Christ as its head»¹¹³. Una noción que resulta fundamental para entender la construcción de una obra hagiográfica como el legendario, y que se refleja bien en el *Flos* de Ribadeneira¹¹⁴. El legendario o el *flos* aglutinan dentro de sí multitud de relatos cuyas personajes (en realidad, individuos muy diversos entre sí, incluyendo sus posiciones doctrinales) pertenecen a tiempos y lugares extremadamente separados en el tiempo, conformando, sin embargo, un todo, un «*speculum*, miroir total de la Création»¹¹⁵. En el todo del *flos*, estas divergencias se consideran matices; pues cada *vita* es cifra de aquella *communio sanctorum*. Todas las piezas

¹¹¹ CERTEAU, 1999, p. 263.

¹¹² Citado por AMSELEM-SZENDE, 2005, p. 262

¹¹³ HEFFERNAN, 1992, p. 130.

¹¹⁴ Casi parafraseando el concepto, en la entrada para “La fiesta de Todos los Santos” (1 de Noviembre), Ribadeneira habla de una “patria” común a todos ellos: «Y porque los ejemplos de los santos se deben leer en las vidas particulares de cada uno de ellos, y todos se resumen y están cifrados en estas bienaventuranzas, que son los medios para alcanzar la gloria y bienaventuranza de la patria que ahora poseen (la cual, aunque con diferentes grados, es una y la misma de todos) [...]».

¹¹⁵ BOUREAU, 2007, p. 65.

orbitan en torno al mismo centro¹¹⁶. La estructura del legendario es la mayor muestra de ello: las *vitae sanctorum* se igualan en el momento en que se incorporan al orden del *per circulum anni*. En este, la cronología verdaderamente relevante es la que las sitúa en el calendario litúrgico, el cual se repite, y las repite, cíclicamente, una y otra vez. Es la repetición una de las claves de lectura de los *flores sanctorum*. El *flos* está destinado a que el lector lea sus piezas de forma continuada (diaria), y a que una vez acabado el libro, que incorpora el ritmo del calendario litúrgico-temporal, repita su lectura (anual).

En consecuencia, las *vitae* de los *flores sanctorum* abolen las distancias temporales y simplifican los contextos y ambientes históricos; esto provoca una falta de concreción característica, que lleva a la práctica indiferenciación (o abstracción) entre los ambientes, países o pueblos presentados de una Vida a otra¹¹⁷. La imagen de los santos se transmite a través de una misma lente, una lente que refleja modelos de imitación y admiración válidos para todos los tiempos, eternos. Es la labor del hagiógrafo llevar a cabo esta tarea de homogenización, que se inicia al apostar en un primer estadio por la forma del legendario. Eso mismo es lo que ocurre en el *Flos* de Ribadeneira, cuyos relatos atienden a una misma pauta de escritura, y a una misma gramática narrativa, ejemplar e ideológica. La única particularidad es que el calendario se divide en dos, atendiendo a la más o menos oficializada “santidad” de sus protagonistas. En este último caso, el de los santos extravagantes, se deja a su vez una sección aparte a los jesuitas, precisamente por encontrarse más alejados en la justificación canónica de su santidad.

Frente a todo lo expuesto, es claro que la “apuesta biográfica” de Ribadeneira, en la medida de lo posible y dentro de sus propias limitaciones, pretende explorar y recalcar las circunstancias *contingentes* entre distintas Vidas, individualizar a sus protagonistas. En definitiva, la apuesta de Ribadeneira por realizar una hagiografía histórica, pero bien consciente de su propia naturaleza genérica y tradición literaria, cristaliza en la forma de sus *vitae*. Ya hemos hablado (a la hora de la autenticación de las historias) de algunas muestras de su adopción de los métodos de la historiografía humanista. Es por tanto necesario abordar ahora cómo se manifiesta en la gramática o estructura narrativa de las *vitae* del *Flos sanctorum*.

¹¹⁶ Ya en el siglo XIX, el escritor católico Ernest Hello escribía al comienzo de su *Physionomie des saints* (1875) acerca de una idéntica «unidad en la variedad»: «Los Elegidos difieren en inteligencia, en aptitudes, en vocación; también son diferentes sus dones, la gracia que poseen. Y no obstante, en el fondo de esas enormes diferencias reside una semejanza invencible, porque todos ellos llevan impresa una misma señal, que es el sello de Dios mismo. Sus vidas, prodigiosamente distintas, contienen, en varias lenguas, una misma enseñanza: tan diversas como son, jamás son contradictorias.» (HELLO, 2017, pp. 5-6).

¹¹⁷ BOUREAU, 2007, pp. 201-203.

2.6. La gramática narrativa del *Flos sanctorum*: historia y lienzo

Invariably, the Lives of the saints account of the development of the «process of sanctification» of their protagonists¹¹⁸, from their birth to their culmination, and their subsequent actions post-mortem: this last part has to include information about their funeral honours, the transfer of their relics, and their current location if the case, etc. From it, two essential traces in the configuration of the Lives, which we will advert to in the *abbreviations* narratives of Ribadeneira: linearity and a progressive or *acumulativa* structure.

The first is clear: the hagiographical narratives tell the process of their protagonists in biographical form, that is, from their birth to their death, so that the beginning *ab ovo* results in almost invariable. Only in some occasions this linear structure is broken, although apparently. The narrative tradition of some saints is so powerful that the hagiographer respects and maintains it as exceptional within the uniformization of the stories of the *flos*. So, for example, the lives that begin *in media res*, and all of them correspond to the pattern of the hermits and ascetics of the desert¹¹⁹. The Lives of San Pablo ermitaño (15 de Enero), Santa María Egipciaca (2 de Abril, Extravagantes) and San Onofre confesor (12 de Junio, Extravagantes) are *enmarcan* within the same pattern, which has as an essential event the encounter between the saint and another character, with frequency also a saint (not less than San Antonio, in the case of Pablo Ermitaño), who is on the search for a model of perfection. The «apprentice» goes into the desert by divine call: «Estando el santo Paphnuncio en el yermo, inspirado del Señor, le vino gana de entrarse más adentro por aquellos desiertos, para conocer y tratar los varones perfectos y santos que había en ellos» («Vida de san Onofre»). Once the journey is undertaken, the destiny of the character is marked: it is to be the witness of the *admirable* life of the saints (these always die a little after the encounter with their *imitadores*), becoming the one in charge of transmitting his «example» for posterity (being, as in the case of Paphnuncio, the *original* author of his *vita*). For this reason, the Life properly said consists in the story that he will tell of her; the episodes before the encounter with him function in reality as a framework story of what will not be but a linear story:

[I] Preguntóle por su nombre Paphnuncio, y él respondió que se llamaba Onofre, y que había sesenta años que vivía en aquella soledad, y que en todo este tiempo nunca había visto otro hombre, sino a él. Porque siendo mozo y monje en el monasterio llamado Ericio, en Tebas [...]. [II] Todo esto dijo el santo viejo Onofre a Paphnuncio con

¹¹⁸ GARCÍA DE LA BORBOLLA, 2002, p. 83.

¹¹⁹ ELLIOTT, 1987, p. 58.

particular instinto del Señor, para su edificación y de otros que dél la oyesen, y porque sabía el fin para que Dios le había traído a aquella soledad. (“Onofre”)¹²⁰.

Que el proceso mostrado en todas las *vitae* sea el mismo (el del desenvolvimiento de la santidad de sus protagonistas) da lugar también a un patrón en la presentación narrativa de los episodios. Alain Boureau es quien mejor ha definido esta idiosincrasia genérica, estableciendo una estructura del relato hagiográfico basada en la acumulación: lo que el estudioso denomina “relato aglutinante” (“récit agglutinant”)¹²¹. ¿En qué consiste esta acumulación, o, más bien, a qué es debida? Como explica Boureau, la secuencia básica del relato hagiográfico sirve para designar un “mérito” (acción, cualidad, virtud, milagro...) por el que se revela la santidad del personaje:

Le récit hagiographique, qu’il offre un exemple aux fidèles ou bien justifie une dévotion, a pour fonction essentielle de désigner les *mérites* qui ont inclus le saint du jour dans le calendrier. La séquence qui rémunère une conduite méritoire par une récompense céleste constitue le noyau irréductible de la légende hagiographique.¹²²

La acumulación de méritos es en realidad una recopilación de pruebas: recordemos que a diferencia de lo que ocurre con la biografía, la hagiografía ha de probar que su protagonista se ajusta a un modelo de ser prefijado: debe, por así decirlo, certificar su canonización. Por ello, el fin de la acumulación es el de autentificar con una muestra de *pruebas* la santidad del protagonista de la Vida: «L’ éloge du saint ne constitue pas un portrait, comme dans les biographies dévotes, mais égrène les fragments probatoires d’une conduite salutaire»¹²³. La sucesión de pruebas del relato hagiográfico (término utilizado en este con el sentido de “señal” o “muestra”) no es, por cierto, sino la versión “a lo divino” del encadenamiento de desafíos que también configura el relato épico y novelesco; los tres tipos de obras se construyen en base a «una categoría narrativa fundamental: la prueba que, cuando se ofrece encadenada, marca una gradación hacia el final proyectado por el artista»¹²⁴.

Se trata de una disposición que encontramos en todas las *vitae*, más allá de las distintas

¹²⁰ Baños Vallejo (2003, p. 122) habla, refiriéndose en exclusiva a la vida de santa María Egipciaca, de “dobles hagiografías”: «La relevancia concedida a las acciones de este personaje [el hallador del santo del desierto; el monje Zosimas en este caso] lo convierten en un auténtico deuteragonista».

¹²¹ BOUREAU, 2007, p. 211.

¹²² Ibidem, p.111.

¹²³ Ibidem.

¹²⁴ GÓMEZ MORENO, 2008, pp. 200-201.

pruebas que cada santo encare. Así, tanto Goddard Elliott como Charles Altman distinguen dos tipos básicos de estructuras del relato hagiográfico, las cuales dependen del tipo de santidad representado en este. Altman distingue entre oposición diametral (*diametrical opposition*) y gradación (*gradational opposition*): la primera se daría en las pasiones de los mártires, en las que el conflicto entre el santo y el poder temporal constituye la base del relato; mientras que la segunda correspondería a las vidas de los santos confesores, en las que el enfrentamiento violento y de fin trágico que se da con el testimonio de los mártires se sustituye por un testimonio progresivo, por una manifestación gradual de la condición del santo: la oposición se “reduce” a la lucha consigo mismo¹²⁵.

Pero en realidad, la segunda categoría termina abarcando a la primera. La distinción puede ponerse en paralelo a la que realiza Boureau entre “mérito crucial” («*mérite crucial*») y “mérito crónico” («*mérite chronique*»)¹²⁶. El mérito crónico, correspondiente al comportamiento virtuoso o milagroso, se extiende en el tiempo, y es acumulativo; el mérito crucial, asociado al martirio, es único y no puede prolongarse/acumularse en serie. Sin embargo, la estructura acumulativa/gradual también conforma las Vidas de los mártires. Si su naturaleza santa les es dada por este acto máximo de testimonio de su religión (y no solo: el hagiógrafo también da cuenta de sus “méritos” previos, que no suelen ser pocos), este acto se prolonga en una serie de pruebas, méritos que en su totalidad conforman el macro-mérito “crucial”. Los cuales van de las oposiciones y resistencias que han de adoptar contra el poder terrenal que intenta someterlos (amenazas de los perseguidores, sobornos e instancias a que renuncien a la fe cristiana, etc...), hasta las torturas a las que los “tiranos” y “ministros de Satanás”, una vez comprobada la ineficacia de sus persuasiones, les someten hasta la muerte, cuya naturaleza serial y progresiva es puesta perfectamente de manifiesto en la cuenta que realiza Ribadeneira de ellas en el apartado preliminar “De los tormentos de los mártires”, un encadenamiento vertiginoso de castigos, métodos e instrumentos de tortura. Otro tanto puede aducirse respecto a las definidas por Baños Vallejo como “variantes de la vida licenciosa”¹²⁷ (entre las que se incluyen desde san Agustín a “extravagantes” como María Egipciaca), en las que el camino de santidad, si más tortuoso, es igualmente progresivo. Una vez que los protagonistas, tras haber acumulado “deméritos”, inician el camino de santidad, la cuenta de virtudes comienza desde cero, con la misma “progresión” que en el resto.

Así pues, Ribadeneira, cuyas *vitae* se acogen perfectamente a la tradición narrativa del

¹²⁵ ALTMAN, 1975.

¹²⁶ BOUREAU, 2007, p. 136.

¹²⁷ BAÑOS VALLEJO, 2003, pp. 119-122.

legendario, se diferencian en su estructura de las de Vorágine principalmente en el claro propósito del autor jesuita de imponer un *orden*, que delimite y a la vez enfatice las distintas funciones de la Vida hagiográfica. Las historias de la *Legenda aurea* se caracterizan por su fragmentarismo en la presentación de los méritos de los santos: «La construction narrative ne se développe guère dans la durée; le saint vit des instants succesifs, sans dépendance mutuelle. Les mérites s’additionent en une somme non ordonné. L’enchâînement chronologique n’apparaît que résiduellement»¹²⁸. Ya hemos notado, por contra, la pretensión de nuestro autor de dotar a las Vidas de un desarrollo o encadenamiento cronológico-biográfico.

Pedro de Ribadeneira compagina el entendimiento del santo como ser histórico a la par que como figura modélica intemporal. Por ello, el orden que señalamos tiene como objetivo fundamental la compaginación de ambas facetas. Este se manifiesta en los relatos como una adaptación de la estructura bipartita de su *Vida* de san Ignacio, una de sus principales novedades. En aquella, Ribadeneira impone una división: los Libros I-IV se ocupan del relato biográfico de Ignacio de Loyola (incluyendo, además, su semblanza física¹²⁹). Por su parte, el Libro V provee (a modo de “etopeya”, según lo denomina Rafael Lapesa¹³⁰) una *amplificatio* de los méritos del santo, que el autor busca que sea leída aparte de la “historia principal” (esto es, con una connotación o predisposición especial por parte del receptor), con una intención claramente edificante:

Escribiendo la vida de nuestro B. Padre Ignacio, y continuándola hasta su dicho tránsito, de industria he dejado algunos particulares ejemplos de sus virtudes, que me pareció que *leídos aparte de la historia*, se considerarían más atentamente, y se arraigarían más en la memoria, y moverían más al afecto de los que los leyesen con el deseo de imitarlos. Y por esta causa en este quinto y último libro iré recogiendo y entresacando algunas flores de singulares virtudes.¹³¹

De este modo, Ribadeneira realiza una selección entre los méritos del santo (virtudes y milagros), *flores* a las que el lector ha de prestar especial atención¹³². En resumen, «la parte

¹²⁸ BOUREAU, 2007, p. 212.

¹²⁹ Ribadeneira se ocupa también del aspecto externo de algunos santos del *Flos*: su prosopografía constituye en estos uno de los apartados de la *vita* (véase, p.ej., la “Vida de santo Tomé, apóstol” [21 de Diciembre]).

¹³⁰ LAPESA, 1934, p. 33.

¹³¹ RIBADENEIRA, 1945, p. 321.

¹³² La misma terminología es usada en el *Flos sanctorum*, como sucede en la “Vida de san Gregorio Niceno”: «do cual yo dejo por evitar prolijidad: porque verdaderamente la vida de este santo era como una fuente muy copiosa y perenne de todas las virtudes, o como un prado lleno de innumerables y suavísimas flores, o como el firmamento,

orientada a la devoción queda desligada de la meramente informativa»¹³³. Su puesta conjunta y ordenada es la que configura el auténtico *retrato* del santo. Idéntico modo de proceder es el que efectúa en el *Flos sanctorum*, aunque el formato del santoral (la narración breve) imponga necesarios matices a la estructura bipartita de la biografía de Loyola y, sobre todo, no siempre permita su aplicación sistemática. Ribadeneira *advierte* siempre que es posible de la separación de planos; así, tras el relato de la vida de san Atanasio obispo (2 de Mayo):

Por haber sido la vida de este santo tan notable y digna de admiración, no me parece que será fuera de propósito de advertir al lector lo que en ella principalmente debe considerar, ponderar e imitar. Porque primeramente resplandece en el discurso de la vida de este gloriosísimo doctor [...].

El autor distingue así entre la “suma” biográfica del santo, y lo que suele denominar como “catálogo” o “lienzo” de sus virtudes y milagros. La “Vida de Francisco Javier” es quizás la que ofrece un ejemplo más trabado de este sistema, y vale la pena que reproduzcamos el pasaje que en ella *inicia* el anexo o la “segunda parte” de la historia:

Esta es una breve *suma* de las peregrinaciones del padre Francisco. Esta, una tela sencilla, tejida de sus trabajos, de su vida y muerte. Mas, ¿quién podrá explicar las labores que el Sumo Artífice labró en esta tela, las gracias y dones que pintó en este *lienzo*? ¿Las heroicas y divinas virtudes con que adornó y enriqueció el alma deste gran siervo suyo? Que son tantas, y tan admirables, que lengua de ángel sería menester para poderlas referir. ¿Qué humildad tan profunda? ¿Qué obediencia tan perfecta? ¿Qué menosprecio de todas las cosas de la tierra, y qué aprecio de las del Cielo? ¿Qué oración? ¿Qué mortificación? ¿Qué paciencia y alegría en las persecuciones? ¿Qué fortaleza, confianza y seguridad en los peligros? ¿Qué fuego de amor divino? ¿Y qué sed de padecer y morir por Cristo, y por la salud de sus hermanos, sin verse jamás hartos de trabajos y angustias? ¿Qué anchura y capacidad de corazón, a quien todo el mundo era corto y angosto? ¿Qué diré de los privilegios con que Dios le hizo más que hombre, y superior de los demonios, y de las enfermedades, de los mares, vientos y tempestades? ¿Qué, de aquella luz soberana y celestial, con que alumbrada su alma, veía las cosas ausentes como si estuvieran sus ojos, y las que habían de venir como las presentes, y leía los corazones de los que trataban con él? ¿Qué, de

que resplandece con tantas y varias estrellas, o como el paraíso celestial, que estaba tan lleno de innumerables árboles fructuosos»; por ello decide seleccionar y centrarse en las tres virtudes por las que «principalmente es alabado» (a saber: humildad, celo contra los herejes y caridad con los pobres).

¹³³ LAPESA, 1934, p. 34.

los muchos y grandes milagros con que le glorificó Dios en el cielo y en la tierra? *Desenvolvamos este lienzo, despleguemos estas labores, descubramos esta tabla en que Dios sacó una imagen acabada de su gracia, y un perfecto retrato* de todas las virtudes, y comencemos por la humildad, que es el ama, madre y fundamento de todas [...] (los subrayados son nuestros).

La historia del padre Francisco es, de esta forma, «una breve suma de las peregrinaciones del padre Francisco»: un relato en estricto orden cronológico de la vida de Francisco Javier, de sus acontecimientos más significativos desde su nacimiento hasta su muerte. Pero no resulta para, por sí sola, componer un retrato *perfecto* del santo. Por ello, la segunda parte de la Vida supone un anexo o *amplificatio* de las «labores» más destacadas en el «telar» de la primera parte, cuyo rápido desenvolvimiento no ha permitido un detenimiento adecuado por parte del lector en ellas (la repetición de episodios es una particularidad habitual). La “imagen acabada del santo” se logra mediante la superposición que haga el lector de ambos órdenes, no mediante la disociación de los mismos. Vemos, por otra parte, que la estructura narrativa se altera de una a otra: si la “suma” se atiene a lo lineal, el “lienzo” se basa en una acumulación no cronológica, sino tipológica. Los méritos se agrupan en secciones; en el caso de Francisco Javier: virtudes del santo (en orden gradual: humildad, caridad, mortificación de sí mismo), milagros, dones proféticos, reliquias y milagros post-mortem, etc.

Por supuesto, esta división no es igualmente perceptible ni posible en todas las Vidas. Ribadeneira suele reservarla para las más relevantes/extensas: en ellas la amplitud de ambas partes va a la par. Así, la recapitulación se reduce en estos casos a una enumeración interrogativa de los méritos del santo como glosa final¹³⁴, o a los apuntes didácticos del autor dentro del texto, a modo de señales o epifonemas:

Hace sumaria mención de esta bienaventurada Virgen san Antonino 3. part. tit. 23. cap. 13.10. Pues, ¿quién no ve en esta virgen purísima la fuerza del amor de Dios, y lo que puede en los que posee, y se dejan labrar y perfeccionar de él? ¿Quién puede juntar con un cuerpo tan delicado tan grande aspereza y penitencia? ¿Quién tanto seso y madurez en tiernos años? ¿Quién tan profunda humildad en sangre y estado real? ¿Quién tanta bajeza en tanta alteza, y tanta igualdad entre personas en el estado, y condición desiguales? ¿Quién sustentar en el alma santa y pura, como de soror Margarita con la oración, maná del cielo? ¿Quién enamorarla y cautivarla de tal manera de su dulcísimo Esposo Jesucristo, que tuviese por género de servidumbre el ser reina de la tierra, y

¹³⁴ Como señaló Lapesa (1934, p. 44), la enumeración interrogativa distributiva es recurrente en la escritura de Ribadeneira; lugar común o no de su pluma, esta se adapta y responde a la “estructura profunda” acumulativa del relato hagiográfico (también, por otra parte, con la ampliación retórica propia de la homilética).

quisiese antes sacarse los ojos y cortarse las narices que gustar de los deleites de la carne? Todo esto y más puede el amor sino del Señor, como se ve en santa Margarita [...] (“Vida de santa Margarita, hija del rey de Hungría” [28 de Enero, Extravagantes]).

En fin, de acuerdo con su precepto de brevedad, Ribadeneira escoge entre los méritos que configuran la imagen de los santos, su “lienzo”. En el siguiente apartado, prestaremos especial atención a estas *pinceladas* que, en la totalidad del cuadro, muestran unos trazos más fuertes.

CAPÍTULO 3. *IMITATIO* VERSUS *ADMIRATIO*: EL MODELO DE SANTIDAD DE RIBADENEIRA

3.1. Hagiografía, juego de espejos: teoría de la ejemplaridad hagiográfica

El método de escritura de Ribadeneira que hemos estudiado en el capítulo anterior potencia una determinada exposición de la figura del santo, un modo característico de santidad. La práctica hagiográfica de Ribadeneira es indisoluble, también, del modelo de santidad que pretende expresar y difundir. ¿En qué consisten, pues, una y otro? Ante todo, podríamos apuntar a esta práctica hagiográfica como una basada en la acentuación de la ejemplaridad. La acumulación de méritos que constituye la Vida del santo busca conformar una senda para el lector: de la cual, en la segunda de las dos partes que habitualmente siguen las Vidas de Ribadeneira, o en sus digresiones finales, se ofrece un “catálogo” o “lienzo” de los méritos del santo a modo de *amplificatio*, un *mapa* para provecho del lector. Esta búsqueda de lo ejemplar, por consiguiente, condiciona tanto la escritura del relato hagiográfico como, posteriormente, la lectura del devoto. Dos conceptos esenciales, el de *imitatio* y el de *admiratio*, conforman una balanza que en último término pretenderá pesar más a favor del primero que del segundo. La *brevitas* obliga al autor (quizás como excusa) a *seleccionar*, a “separar el grano de la paja”.

El santo es desde el comienzo, por la cercanía de sus obras a las del espíritu y mandato de Dios, el modelo ideal a seguir e imitar: tal y como se señala Ribadeneira en el “Prólogo al lector”, «ninguna obra de la naturaleza puede igualar a las obras de gracia y sobrenaturales», y son precisamente los santos los que en mayor grado participan en la realización de estas obras de naturaleza divina. Pues el santo es «su imagen y su semejanza [...] retrato de Dios, espejo de su bondad, traslado de sus perfecciones y consorte y partícipe de su Divina Naturaleza».

El santo es, por tanto, un *exemplum* en sí mismo, o en palabras de Jacques Le Goff, un *pre-exemplum*, ya que a diferencia de lo que sucede en el relato ejemplar, en la hagiografía la enseñanza no es extraída del sentido de la historia (del término al que llega la interacción entre sus distintos actores), sino de su misma figura protagonista¹³⁵ (ya habíamos apuntado

¹³⁵ Citado por SÁNCHEZ LORA, 1988, pp. 403-404. Por supuesto, esta consideración adquiere matices dentro de cada relato hagiográfico. La ejemplaridad, de modos distintos, «puede apoyarse asimismo en los personajes que rodean al protagonista» (DARNIS, 2005(b), p. 1). Así, es habitual que en algunas Vidas encontremos coprotagonistas que representan la contraposición del santo, funcionando como inversiones de su ejemplaridad, al modo de *contraexempla* o *exempla contraria*. De esta manera sucede con el sacerdote Saprício en la pasión de san Nicéforo (9 de Febrero, Extravagantes), o con el rey de Hibernia respecto a su hija santa Dimpna (15 de Mayo, Extravagantes). Tomando como ejemplo a Natalia en la pasión de Adrián (8 de Septiembre), Darnis también habla

previamente la conexión fundamental de la hagiografía con el relato breve y la literatura ejemplar; yendo un poco más allá, podríamos hablar de cada *vita* como de un *exemplum* cuyos episodios, a su vez, pueden desgranarse en otros tantos *exempla* más breves y de variada condición: de los *miracula* a la parábola o el apotegma).

Ribadeneira enuncia así en este prefacio una poética ejemplar. Dios ha dejado su «rastros» en los santos. Ellos, en una terminología insistente, son *espejos*, muestras palpables para el creyente, que Dios ha dejado como pistas del camino que ha de seguir. Un camino del que la santidad constituye la meta o la cima más alta:

Pues para nosotros, ¿qué son las vidas de los santos, sino un dechado y un espejo que debemos tener siempre delante de nuestros ojos, para mirar en él nuestras fealdades y vicios, y emendarlos, y las heroicas virtudes de ellos, para despertar nuestra tibieza, e imitarlos?

De este modo nuestro autor se acoge al tópico del *Deus concionator*, tal como lo denomina José Aragués Aldaz. En una concepción que puede rastrearse desde san Isidoro a su coetáneo Alonso de Villegas¹³⁶, existe la idea de que Dios «era el primer autor ejemplar»: el *Deus concionator* habría basado sus enseñanzas en la yuxtaposición de preceptos verbales y ejemplos vivos/vitales. De ahí provendría la «concepción del oficio del historiador religioso como mero intermediario entre la predicación última del orador evangélico y la previa y esencial de un *Deus concionator* que había ofrecido a los ojos de los hombres una norma de vida a través de los actos de los santos y de los mártires»¹³⁷.

Los *espejos* de los santos suponen modelos de imitación válidos para todas las épocas, eternos. Por si fuera poco, de esta forma (e insistiendo en lo apuntado en el apartado 2.3. acerca de la hagiografía y la ficción narrativa), el relato hagiográfico ofrece una verdadera alternativa a otros “espejos”, los de la fábula y la representación, que solo devuelven al hombre su reflejo pecador, sin ofrecerle ningún modelo positivo que le ayude a aspirar a limpiarlo; como sucedía

de la «ejemplaridad *semejante*» de ciertos familiares y allegados del santo, que, desde un estatus “inferior”, se ven inspirados por el santo a emprender un camino de ejemplaridad paralelo: «proponen espejos humanos asequibles a cualquier lector al margen de las hazañas inimitables del mártir o del ermitaño» (Ibidem, p. 12).

¹³⁶ Parafraseando a san Ambrosio, Villegas habla en el “Prólogo al lector” de su *Flos sanctorum* de que «con permitir nuestro Señor, que los Santos fuesen martirizados con tantos y crueles tormentos, no solo pretendía que ganasen para sí premio, sino que también nos diesen a nosotros ejemplo y dechado [...] de que sacar virtudes, que son los grados de la escala por donde se sube al Cielo» (VILLEGAS, 1788, p.2).

¹³⁷ ARAGÜÉS ALDAZ, 1999, p. 72. De nuevo, concuerda Villegas: «Por lo cual nuestro providentísimo Dios, desde los principios de su Iglesia Cathólica Christiana, ha proveído de personas que hiciesen en ella oficio de chronistas» (“Prólogo”).

con aquellas funciones que *entretienen* a san Agustín en Cartago: «también dice, que fue ocasión de su desventura, el entretenerse en las representaciones del teatro, en las cuales veía, *como en espejo*, sus miserias, y con aquellas llamas crecía más su fuego» (28 de Agosto)¹³⁸.

La emulación es pues uno de los caracteres fundamentales de la santidad. Ya señalamos que la uniformización del *flos sanctorum* apunta a la idea de una *communio sanctorum* universal y constante a lo largo de la Historia. Yendo un paso más allá de esta noción, el personaje del santo se aparece como autorreferencial: se conforma a partir de modelos previos. Los santos se reflejan en los espejos de otros santos, se imitan y, finalmente, salvando todas las distancias, se asemejan. El mismo proceso sufren, por ende, sus relatos. Es lo que nos dice Ribadeneira sobre santo Tomás y san Agustín:

el doctor angélico santo Tomás se vistió del espíritu y doctrina de san Agustín, de manera que *parece haberse transformado en él*, y bebídola y empapádose en ella, como una esponja: de donde se puede entender cuán grande fue el maestro, pues tan grande fue el discípulo (“Vida de santo Tomás de Aquino” [7 de Marzo]).

La santidad del personaje se valida por su semejanza con los santos del pasado, creándose así una cadena imitativa, cuyo primer eslabón es siempre el de la *imitatio Christi*. Ribadeneira advierte con tiento de que «la santidad que tiene» el santo, «no la tiene de sí, sino por la sangre de Cristo, que se vertió en la cruz para hacerle santo» (“Prólogo al lector”). Es claro que el modelo y cúspide de la cadena es Cristo: Jesús es «fuente y raíz de toda santidad» y la suya es la «Vida del Santo de los santos» (“Introducción para la Vida de Cristo Nuestro Señor”). Es por ello que el relato glosado de su vida es esencial al comienzo del santoral, acompañado de la segunda figura fundamental, la de la Virgen María. El paradigma de Cristo, por descontado, se

¹³⁸ Ribadeneira condena en su *Tratado de la tribulación* (1589), apoyado por citas de santos y Padres de la Iglesia, las «farsas y representaciones» teatrales: estas, que «estragan las costumbres» y «arruinan las repúblicas», no son espejos de virtud sino de vicio, que los gobernantes deberían impedir («De los medios que toman los malos para salir de las tribulaciones» Libro I, cap. XI). Un rechazo que seguramente se habría extendido al género de la comedia hagiográfica pujante décadas después, aunque «pueda ser que las cosas que se representan sean tan honestas y santas, y representadas por tales personas y de tal modo, que no dañen a las costumbres, sino que sirvan de honesta recreación y deste justo y loable entretenimiento» (RIBADENEIRA, 1868, p. 381). Pues incluso los santos, para defensa de la fe, escriben comedias-espejo. Así actúa san Gregorio Nazianzeno para combatir la herejía de Julián el Apóstata (9 de Mayo): «porque el sacrílego Apóstata mandó que los criados no enseñasen letras humanas de poesía, retórica y filosofía, por parecerle que con estas armas peleaban y le hacían cruda guerra, san Gregorio, inflamado del amor de Dios y del celo de su gloria, se puso a escribir muy de propósito comedias y tragedias, y todo género de verso, con grande elegancia, agudeza y excelencia de sentencias, que los cristianos hallaron en ellos todo lo que en los poetas gentiles podían desear».

aduce constantemente; baste como muestra significativa la coincidencia cronológica en la vida de santo Domingo, de quien nos dice Ribadeneira que comenzó «a predicar el Evangelio entrando en los treinta años de su edad, imitando en esto al Salvador del Mundo» (4 de Agosto).

En segundo grado, el santo se conforma con el ejemplo de los otros santos, pretéritos y presentes. El paradigma crístico se hace evidente en los santos pertenecientes a órdenes religiosas, dando lugar a sugestivos paralelismos. Si los relatos de las *vitae* de los apóstoles comienzan siempre con los episodios de su encuentro con Cristo y de sus andanzas junto a él, las Vidas de otros santos dominicos, franciscanos o jesuitas se iniciarán con el despertar de su vocación gracias al encuentro con el padre fundador (asimismo, los discípulos tendrán su hueco específico en la vida de santo Domingo o de Ignacio de Loyola). Francisco Javier, escribe Ribadeneira, «con todas sus fuerzas le procuraba imitar» (a san Ignacio): el (proto)santo jesuita se hace apóstol siguiendo el camino dictado por el padre Ignacio, lo que le permitirá convertirse a sí mismo en *apóstol de apóstoles* y «Buen Pastor» (“La Vida del Santo Padre Francisco Javier, de la Compañía de Jesús”)¹³⁹. El santo se hace tal cuando se incorpora a esta cadena o juego de espejos; a su vez, la imagen ofrecida por el santo es una invitación a que otra persona (el lector) se refleje en ella y entre a su vez a formar parte de la cadena de imitaciones.

3.2. Hagiografía dentro de la hagiografía

La acción imitativa genera la obra hagiográfica. De hecho, el propio texto hagiográfico se constituye como un eslabón esencial en la cadena imitativa. Pues la hagiografía sirve para *interceder* entre el santo y el lector. Esta acción imitativa se plasma, en primer lugar, en la misma concepción de la obra: tal y como nos cuenta el jesuita Cristóbal López del propio Ribadeneira, son su devoción hacia los santos y la lectura habitual de sus *vitae*¹⁴⁰ los elementos que le impulsan a iniciar su actividad hagiográfica, incitando al devoto a pasar de la práctica

¹³⁹ Un apologeta moderno de Ribadeneira como Eusebio Rey llegará a realizar comparaciones similares en su Introducción biográfica sobre nuestro autor: «No es simple metáfora comparar al Benjamín e hijo predilecto de San Ignacio [Ribadeneira] con San Juan Evangelista, el discípulo amado del Señor» (REY, 1945, p. LXXIII).

¹⁴⁰ En su *Vida del Padre Pedro de Ribadeneira, Religioso de la Compañía de Jesús* (1612): «Fue su deuoción con Christo nuestro Señor y su Madre sanctíssima y con los sanctos y ángeles de manera que ningún día se le passaua sin leer sus historias, y contaua después con mucho gusto lo que auía notado de sus virtudes, sacando dellas el fruto que se ha de sacar para ymitarlas. Y antes que escriuiesse los Flos sanctorum, leía cada día el martyrologio romano; y después quel cardenal Baronio hizo las anotaciones del, miraua los auctores quel cardenal alegana, que parece fue fructo desta su deuoción el sacar a luz, como después sacó, sus vidas tan bien escritas y con tanta deuoción, discreción, verdad y prudencia.» (citado por Greenwood, 2010, p. 82).

lectora a la de la escritura. El hagiógrafo habrá de ser capaz de imbuir sus relatos de sus mismas «devoción y espíritu», para que estos cumplan con sus objetivos¹⁴¹. Así, la acción imitativa será tanto causa como, en segundo estadio, efecto de la obra hagiográfica. Los textos se convierten en los vehículos más perfectos a la hora de transmitir las hazañas y virtudes de los santos (de transmitir los *exempla* creados por el *Deus concionator*) y, por tanto, en los medios más efectivos de continuar y acrecentar la cadena imitativa.

Recordemos en este punto la importancia concedida por la Compañía de Jesús a la lectura y producción de textos edificantes, siendo san Ignacio, como ya es sabido, el paradigma del santo convertido mediante los espejos textuales de la hagiografía. La Compañía fomentó desde sus inicios la producción de escritos destinados a la edificación y catequesis de sus miembros. En particular, resultaba importante resaltar a los religiosos más sobresalientes de la orden, tanto en vida como sobre todo a los ya fallecidos, proponiéndoles como *exempla vitae* para el resto de jesuitas. Una actitud que dio lugar a una ingente producción tanto impresa como manuscrita de textos: epistolarios, panegíricos, elogios fúnebres o relatos biográficos como las *Vidas ejemplares y venerables memorias de algunos claros varones de la Compañía de Jesús* (1643-1647) de Juan Eusebio Nieremberg (...uno de los cuales es Pedro de Ribadeneira). Una corriente literaria que como afirma José Luis Betrán «se nos presenta como un género propio de la historiografía jesuítica», y que si a priori destinada y reducida al autoconsumo dentro del ámbito de la orden, pronto amplió su circulación (especialmente los escritos de autores más insignes, como Ribadeneira y Nieremberg) entre el público externo¹⁴². Ese era desde luego el caso del *Flos sanctorum*: una obra destinada a un público generalista, pero también por y para miembros de la “mínima Compañía”.

El propio Ignacio recomendaba como hábito fundamental en sus *Ejercicios espirituales* («para la segunda semana, y así para adelante») «el leer algunos ratos en los libros de *Imitatione Christi* o de los Evangelios y de vidas de santos» [100]¹⁴³. Los tipos de lectura y sus modos (personal, en voz alta, en el refectorio, en sermón, como oración o como recreación...) podían ser múltiples, pero todos iban encaminados al, como explica Pierre Darnis, *después de la lectura*. Para este crítico, la obra hagiográfica de Ribadeneira «manifiesta una concepción iniciática de la

¹⁴¹ «¿Qué de la sinceridad, devoción y espíritu con que las vidas de los santos se deben escribir, para que peguen devoción y espíritu a los que las leyeren, y atravesen sus corazones y los truequen y enciendan en amor de Dios, y en la imitación de hazañas tan gloriosas y dignas de ser imitadas?» (“Prólogo al lector”).

¹⁴² BETRÁN, 2014, pp. 722-723.

¹⁴³ LOYOLA, 2011, p. 43. En la sexta regla para el comer, recomienda san Ignacio al ejercitante que «mientras come, puede tomar otra consideración o de vidas de santos o de alguna pía contemplación o de algún negocio espiritual que haya de hacer» [215] (p. 76).

lectura, concebida como medio de revelación progresiva y excepcionalmente como medio de conversión religiosa»¹⁴⁴. En la línea jesuita, la hagiografía de Ribadeneira pretende fomentar una lectura no pasiva sino activa, una puesta en práctica del texto.

Como culmen, todas estas interrelaciones entre el santo, el hagiógrafo y el lector se muestran *dentro* de numerosos episodios de las Vidas del *Flos sanctorum*, casi a modo de metalecturas. La importancia, el poder de la hagiografía, y por consiguiente el de la obra que el lector tiene entre sus manos en aquel preciso instante, queda así explicada y refrendada en el acontecer de las mismas narraciones. Son muchos los santos cuya lectura de las *vitae* o de otras obras piadosas (epístolas de san Pablo, comentarios bíblicos, las obras de los Padres y Doctores de la Iglesia...: el caudal es infinito) constituye la punta de lanza de su conversión: ahí está el célebre episodio de las *Confesiones*, parafraseado adecuadamente por Ribadeneira («toma y lee, toma y lee»), pero también otros ejemplos como el de san Anastasio (22 de Enero), gentil e hijo de un “nigromántico”, que se prepara para el martirio leyendo

a menudo los libros devotos, y especialmente las batallas y victorias de los santos mártires, y enternecíase con ellas, regando los libros que leía con dulces lágrimas, y suplicando a nuestro Señor que le hiciese compañero de los que habían muerto por él.

La lectura de textos hagiográficos es en todo caso una actividad constante en los santos, como en santo Tomás de Aquino, de quien además nos apunta Ribadeneira que la suya se trata de una costumbre adquirida por imitación de su maestro santo Domingo: «de su humildad procedía el leer tan a menudo y con tanto cuidado las colaciones de los Santos Padres, escritas por Casiano, imitando en esto a su padre santo Domingo» (7 de Marzo). Con frecuencia, la tarea del hagiógrafo es además una ocupación característica del santo. Santo Tomás, que ha ido a visitar a san Buenaventura, decide finalmente marcharse sin verle al enterarse de que se halla ocupado escribiendo su *Vida* de san Francisco de Asís: «Dejemos al santo trabajar por otro santo», comenta. La dedicación literaria de los santos es especialmente ensalzada por Ribadeneira. En estos casos, nuestro autor nunca falla en los pasajes postreros de sus Vidas en destacar la bibliografía de los santos escritores, citando los títulos de sus obras más relevantes, amén de alabanzas y breves comentarios que acerca de ellas han realizado otras *autoridades*... otros santos, con frecuencia. En los mejores casos, vida y obra se hacen equivalentes, como sucede con, de nuevo, san Buenaventura (14 de Julio), quien fue

adornado en extremo de todas las virtudes. Lo cual hoy día se echa bien de ver en los muchos y doctísimos libros que dejó escritos, en los cuales resplandecen todas estas virtudes, y con una

¹⁴⁴ DARNIS, 2005, p. 11.

doctrina celestial, un fuego de amor divino, que alumbra el entendimiento de los que los leen, y abrasa la voluntad.

Por ello, se genera dentro de la obra de Ribadeneira todo un efecto de *mise en abyme*, en el que la vida de un santo puede aparecer como Vida, esto es, como obra literaria, en otra de las entradas del santoral. Como muestra última de esta tendencia, Ribadeneira dedica entradas exclusivas en su volumen de santos extravagantes a Beda el Venerable (27 de Mayo, Extravagantes) y Simeón Metafrastes (27 de Noviembre, Extravagantes), hagiógrafos cuyos menologios están incluidos en el corpus de fuentes y materiales de su *Flos sanctorum*. Ribadeneira proyecta su propia labor como historiador eclesiástico en la de Metafrastes:

Pero en lo que más se señaló el santo varón fue en escribir grave y elegantemente las vidas de los santos, de que agora goza la santa Iglesia. Porque después que cesaron las persecuciones de los tiranos gentiles, que tanto la afligieron, algunos autores, para edificarla, escribieron las batallas y victorias de nuestros gloriosos mártires, pero imperfectamente, pues faltaron o en la verdad (por no haber hecho las diligencias necesarias para decir lo cierto) o en el malo y tosco estilo con que escribieron. De manera que las dichas vidas así escritas, más causaban risa que devoción en los que las leían. Nuestro Simeón procuró remediar este daño, y remedióle [...] pudo saber la verdad y juntar relaciones y memoriales de autores graves y fidedignos [...] y con su retórica, y dulce y elegante estilo, escribió de tal manera, que deleita a los que leen sus obras, y los mueve a imitar las vidas de los santos que él escribe. (“La vida de san Simeón Metafrastes, confesor”).

El elogio de la labor de Metafrastes es, también, un comentario acerca de sus mismos objetivos como autor de hagiografías.

3.3. Milagros admirables y virtudes imitables

La hagiografía de Ribadeneira sigue la tendencia natural desde finales del siglo XII de acrecentar la ejemplaridad, lo cual concierne a las variaciones en la concepción antropológica y eclesiástica de la santidad. La perspectiva dominante con anterioridad tiende a considerar al santo como tal desde su nacimiento: por ello, sobresalía la idea de que «les serviteurs de Dieu étaient des personnages lointains et prestigieux qu’il n’était pas question d’imiter mais seulement d’invoquer»¹⁴⁵. Domina, en frase de André Vauchez, una santidad «par délégation», siendo el

¹⁴⁵ VAUCHEZ, 1991, p. 163.

santo un ser absolutamente alejado del destinatario de sus dones¹⁴⁶. Por el contrario, los nuevos decretos de canonización promulgados por Inocencio III, que ponen mayor énfasis en la pureza doctrinal y el comportamiento ortodoxo, y los ideales difundidos por las nuevas órdenes mendicantes, coinciden en apostar por nuevos modelos de santidad marcadamente imitables. Ambas tendencias se dan la mano en conjuntos como el de Jacobo de la Vorágine. Ribadeneira, decidido a aceptar la santidad como una conquista progresiva, profundiza en esta senda en su *Flos sanctorum*.

Estando clara para Ribadeneira la función ejemplar de la hagiografía, quedaban por acotar los contornos y caracteres de esta ejemplaridad. Si la santidad consiste en un camino o conquista progresiva, cabía dilucidar unas determinadas etapas que ayudaran a definirlo. Con ello, entra en juego una nueva dicotomía, basada en dos conceptos: la *imitatio* y la *admiratio*. Que los santos ofrecen espejos imitables es una idea central en la hagiografía de Ribadeneira. Sin embargo, la *admiratio* se constituye desde el comienzo en componente también fundamental, como prueba la apelación inicial de Ribadeneira a la maravilla:

Dios es maravilloso en sus santos: porque verdaderamente, aunque el Señor es admirable en toda la tierra y en todas las cosas, que son obras de sus manos (...) pero muy más aventajadamente resplandece su Omnipotencia, su Sabiduría, Providencia y Bondad en las almas y virtudes de sus santos (“Al cristiano y benigno lector”).

Lo admirable no invita a la acción, sino a la contemplación y al asombro: a una devoción *pasiva*. La maravilla se acompaña y acentúa con la apelación a la *varietas*: lo maravilloso se distribuye en un «número innumerable de santos»: “predicadores”, “mártires”, “doctores”, “confesores”, “vírgenes”, “casadas”...; categorías que por consiguiente manifestarían tipos de ejemplaridad diversos. Si en efecto el hagiógrafo quiere subrayar la condición imitable de los santos, es por contra también evidente que Pedro de Ribadeneira no busca suspender en su *Flos sanctorum* la dicotomía *imitatio-admiratio*, pues ambos ingredientes son esenciales en el relato hagiográfico. Por consiguiente, Ribadeneira pretende transmitir modelos de ejemplaridad y emulación precisamente mediante el establecimiento preciso de los límites de estas nociones según se manifiestan en las Vidas.

Siguiendo a Donald Weinstein y Rudolph M. Bell, serían tres las condiciones o

¹⁴⁶ «En écoutant ou en lisant les hauts faits des serviteurs de Dieu, les fidèles ne pouvaient que constater qu'ils étaient très différents d'eux. Mais, loin de s'en affliger, ils s'en réjouissaient plutôt, heureux qu'ils étaient de voir qu'un homme ou qu'une femme avait pu un jour abolir la distance immense qui séparait Dieu de l'humanité, le Ciel de la terre» (1991, p. 169).

características de santidad “ideal” en tiempos de la Reforma; fundamentos que se habrían ido conformando empero a lo largo de siglos de Cristiandad, y que los decretos de *non cultu* del papa Urbano VIII, ya en pleno siglo XVII¹⁴⁷, vendrían a refrendar: la *pureza doctrinal* u ortodoxia, la *virtud heroica*¹⁴⁸ y la *intercesión milagrosa*¹⁴⁹. A la primera, la pureza doctrinal u ortodoxia, aludiremos en el capítulo cuarto de este estudio, pues, como explican Weinstein y Bell, se expresa como una barrera contra la heterodoxia y la herejía¹⁵⁰. Las otras dos, virtud y milagro, son justamente los dos términos que Ribadeneira maneja a la hora de establecer una polaridad entre imitación y admiración: en el mismo “Prólogo”, habla de que las Vidas «si se quieren acortar, muchas veces se escoge más lo que admira que lo que edifica, y más los *milagros* que las *virtudes*».

De esta manera, Ribadeneira se hace eco de una asociación antigua, que se mantiene de san Gregorio a san Bernardo¹⁵¹. Aragüés Aldaz recoge la diferencia que el primero hace en una de sus homilías:

¿Qué son acaso los milagros de aquellos, sino nuestros baluartes? Porque podemos protegernos por medio de ellos y sin embargo no está en nuestras manos su manejo, pues no somos capaces de realizar cosas semejantes. El escudo, sin embargo, está en nuestra mano y nos defiende, porque la virtud de la paciencia, la virtud de la misericordia, ayudándonos la gracia, están al alcance de nuestra voluntad y nos protegen del peligro de la adversidad (*Homiliae* III, 1007)¹⁵².

Al igual que san Gregorio, Ribadeneira no niega la existencia de los milagros ni la acción taumatúrgica. Pero hace hincapié en la calidad intercesora de los santos: es Dios el que realiza verdaderamente los milagros, a través de los santos. En ese sentido, sus actos taumatúrgicos no pueden ser imitados, pues su realización se debe a la permisión divina; por tanto, no han de ser

¹⁴⁷ *Pontificis optimi maximi decreta seruanda in canonizatione et beatificatione sanctorum accedunt instructiones et declarationes* (Roma, 1624). Véase ARMOGATHE, 2005.

¹⁴⁸ Recordemos que Ribadeneira se expresa en iguales términos a la hora de hablar de las «virtudes heroicas» de los santos. El papa Benedicto XIV (Prospero Lambertino) fue quien, en su fundamental tratado *De servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione* (1734-1738) extendió el uso de esta noción, dictaminando que se trataba de aquellas virtudes que habían sido demostradas «mediante una práctica continua y de una manera superior a las de los hombres de bien» ([L. 2, cap. XXXIX], citado por ARMOGATHE, 2005, p. 160).

¹⁴⁹ WEINSTEIN, 1982, p. 141.

¹⁵⁰ Los mismos historiadores señalan cinco aspectos que han sido considerados señas universales de santidad a lo largo de la historia, a saber, «supernatural grace, ascetism, good works, worldly power and evangelical activity» (1982, p. 159).

¹⁵¹ WARD, 1987, p. 175.

¹⁵² ARAGÜÉS ALDAZ, 1999, p. 91.

necesarios y ocupan una posición diferente respecto a las muestras más indicativas y *seguras* (por *accesibles*) de santidad: las obras de virtud. Los milagros, por el contrario, al no poder constituir, por su propia condición, objetos de ejemplaridad, han de recibir un tratamiento diferente, y en último término menos enfático, de acuerdo con los objetivos del autor.

Para expresar esto, Ribadeneira hace uso de una fórmula recurrente. Como escribe en la “Vida de san Pablo, apóstol” (30 de Junio), los milagros del apóstol «no eran comunes y ordinarios, sino extraordinarios y exquisitos», y por ello «admirables y provechosísimos». Pero inmediatamente apunta: «Pero el mayor de todos (a mi ver) y el mayor testimonio de la doctrina que predicaba, era la vida que vivía: la cual no era vida de hombre mortal, sino de hombre venido del cielo». La frase se repite con insistencia, como también en el caso de san Agustín: «No se escriben muchos y grandes milagros que san Agustín hiciese en vida, mas él mismo era grandísimo milagro y prodigio divino». (Incluso tras haber dedicado todo un apartado a ensalzar la “doctrina” de san Agustín y su influencia en los sucesivos doctores de la Iglesia, nos dice a continuación que «por más admirable y divina que ella sea, mucho más hay que decir de sus heroicas y excelentísimas virtudes»). El concepto podría resumirse en una sentencia: *el mayor milagro es el “ejemplo” de la propia vida.*

3.4. Los límites de la imitación (con un corpus de virtudes)

Se trata de abrir la dicotomía, convirtiéndola en una combinación o suma de tres elementos, que genera una cadena indisoluble de reacciones sucesivas: virtud > admiración > imitación. Ribadeneira rompe así la identificación unívoca entre milagros y admiración: la acción virtuosa puede generar en el lector devoto el mismo asombro que la propiamente sobrenatural, pero a diferencia de esta puede ser también imitable, aunque como a continuación veremos, también posea sus límites. Esta cadena es la que se produce en los relatos de los mártires, que llevan a su culmen la “extremosidad narrativa” de las *vitae*: el ejemplo de virtud del martirio es indisoluble de la admiración y “espanto” que suscita en el lector una hazaña de tal calibre¹⁵³. El martirio se considera, de hecho, el máximo acto de virtud imaginable, al que todos los santos aspiran: los decretos de Urbano VIII llegaron a establecer que el martirio bastaba como sola prueba para alcanzar la santidad¹⁵⁴. Para muchos de los santos más ilustres se trata de un anhelo insatisfecho: así le ocurre a san Francisco de Asís, que «no pudiendo reposar por este tan abrasado deseo del

¹⁵³ DARNIS, 2005, pp. 5-9.

¹⁵⁴ WEINSTEIN, 1982, p. 160.

martirio» se embarca en el relato de Ribadeneira (4 de Octubre) en hasta tres peligrosas misiones a Siria y Marruecos, aunque ninguna de ellas termine con el resultado anhelado. Pues, por supuesto, el martirio no puede ser desarrollado en el estado cotidiano¹⁵⁵, pero tampoco puede provocarse ni forzarse motu proprio¹⁵⁶.

No todas las virtudes son alcanzables, o universalmente imitables. El comportamiento virtuoso puede caer también en la órbita de los *exempla maiora*, aquellos que presentan «sucesos de valor y virtud de una dificultad superior a la de los comportamientos que el oyente o lector podía observar»¹⁵⁷, y que por tanto caen dentro de la órbita de la *admiratio*. Así las cosas, Ribadeneira apunta los límites de lo imitable con la misma precaución y el mismo tiento con los que maneja fuentes de veracidad dudosa o con los que trata los sucesos taumatúrgicos. Pues un comportamiento virtuoso puede alejarse de lo corriente tanto como un acontecimiento sobrenatural. Así sucede frecuentemente con los eremitas y padres del desierto, que soportan una vida retirada cargada de privaciones, un “extremismo expiatorio”¹⁵⁸ o *askēsis* que pocos hombres pueden emprender. Es lo que nos dice Pedro de Ribadeneira al final de su Vida de Simeón Estilita (5 de Enero, Extravagantes). La vida «prodigiosa» de Simeón¹⁵⁹, santo que pasó «más de ochenta años» con absoluta austeridad encadenado encima de una columna, «es más admirable que imitable, porque excede el curso de nuestra naturaleza, y el común y ordinario uso de los hombres». Sin embargo, los ejemplos de una vida «más que humana» deben también de servir, si no para una imitación al pie de la letra, sí como acicate para confiar en todo el poder de Dios (*admiratio*) y esperar

que, si no falta por ellos, les dará el esfuerzo y conhorto que habrán menester para pelear y vencer las dificultades de su propio estado, y después les dará la corona y premio eterno, como lo hizo con este glorioso santo y admirable prodigio del mundo.

¹⁵⁵ O mejor dicho, su equivalente sería el “martirio cotidiano” o *askēsis* (GODDARD ELLIOTT, 1987, pp. 43-54), como denomina Orígenes la actividad de los confesores ascetas y cenobitas, un concepto que se encuentra también en las epístolas de san Jerónimo (MOYA, 2000, p. 36).

¹⁵⁶ En los cánones dictados por el papa Benedicto XIV (s. XVIII) se dan como condiciones el que el mártir no pueda provocar a sus perseguidores, que muera expresamente por la fe y dando testimonio público de ello (citado por BOUREAU, 2007, pp. 113-114).

¹⁵⁷ ARAGÜÉS ALDAZ, 1999, p. 89.

¹⁵⁸ BOUREAU, 2007, p. 134.

¹⁵⁹ La cual se encarga de aclararnos Ribadeneira que «escribió el doctísimo Theodoreto, Obispo cireniese que le conoció y le trató, y fue *testigo de vista*».

Puede verse en esta afirmación una paráfrasis de lo escrito en el “Preámbulo para considerar estados” de los *Ejercicios espirituales*: «nos debemos disponer para venir en perfección en cualquier estado o vida que Dios nuestro señor nos diere para elegir» [135]¹⁶⁰. No todos los estados son igual de perfectos; especialmente, no lo es el del religioso frente al del laico, o el del célibe respecto al del casado. Pero en todos, en cambio, pueden desarrollarse sus virtudes particulares hasta una cierta perfección.

Por ello, Ribadeneira tiene cuidado de apuntar comportamientos más dignos de contemplación y devoción que de una imitación absolutamente mimética, pues esta podría desembocar en actos temerarios. La Vida de una santa como Teodora (2 de Septiembre) es un buen paradigma de ello. Esta santa que abandona el hogar tras haber sido infiel a su marido para pasar oculta (bajo la identidad del monje Teodoro)¹⁶¹ el resto de su vida en un monasterio de Alejandría, sometida a incontables penitencias, incluido un penosísimo destierro de siete años al desierto tras (por si fuera poco) ser falsamente acusada por una moza de haberse quedado embarazada de “él”, constituye para Ribadeneira un ejemplo de enmienda para todas las mujeres pecadoras, y un «espejo» de virtudes (paciencia, constancia, devoción, menosprecio de sí...), parangonable a los de Pelagia o santa María Egipciaca¹⁶². El hagiógrafo, por descontado, no debe arredrarse a relatar los “vicios” tanto como las virtudes, aquellas «flaquezas y faltas que [los santos] tuvieron antes que fuesen santos», como afirma en la “Vida de san Agustín”, mandato para el cual se ampara en la “imitación” de las propias *Confesiones* del santo de Hipona. Ahora bien, si la existencia de Teodora supone indudablemente un «gran ejemplo», Ribadeneira apunta inmediatamente

Mas si alguna destas mujeres me preguntase si me parece que para castigo de tal pecado es bien que deje su casa y marido, y se transforme en hombre y viva en hábito de monje en algún monasterio como lo hizo Teodora, respondo que no, porque en las vidas de los santos hay muchas cosas más admirables que imitables, y los privilegios dellos están fuera de la regla común. Lo que

¹⁶⁰ LOYOLA, 2011, p. 52.

¹⁶¹ Teodora/Teodoro pertenece, en efecto, al tipo de las santas travestidas o *modelo de Pelagia*, como también santa Eufrosina (13 de Marzo, Extravagantes) o santa Eugenia, cuya *vita* (11 de Septiembre) se incluye en la de los mártires Proto y Jacinto (GÓMEZ MORENO, 2008, pp. 170-173).

¹⁶² Una de las enseñanzas que para Ribadeneira debe extraerse de esta Vida incluye una crítica a las terceras, que se repite en otras Vidas de santidad femenina: «conviene perseverar hasta el cabo y huir de las ocasiones y silvos venenosos de las malas terceras (que como una pestilencia se deberían desterrar de la República, para que no inficionen las almas como lo hacen)». Resulta imposible desoír en estas apostillas los ecos de la literatura sentimental y celestinesca...

hizo Teodora fue con especial instinto e inspiración de Dios [...] y esto no se debe imitar, sino cuando el mismo Señor con particular revelación lo mandare.

El lector (lectora, específicamente en este caso), por tanto, deberá discernir y «sacar» del relato aquello de lo que pueda obtener verdadero provecho.

El propio santo no puede medir a los otros del mismo modo que a sí mismo. Así, se nos cuenta que san Bernardo trataba al comienzo de su gobierno en la abadía de Claraval a sus discípulos con un espíritu «más severo y riguroso de lo que convenía», que el Espíritu Santo atempera con

una nueva gracia y singular don de suavidad y dulzura, con la cual aprendió a compadecerse de los flacos y ajustarse y acomodarse a la capacidad de los rudos, y sacar de cada uno lo que (salva la disciplina religiosa) buenamente pudiese (20 de Agosto).

(Pero, se nos informa oportunamente, «aunque el santo se trocó para con los otros, no se mudó para consigo»). De este mismo santo, además, se nos cuenta que con aquella ocasión abandonó su penitencia del cilicio, «temiendo que otros con graves enfermedades le querían imitar». La mortificación constituye quizás la práctica con límites más peligrosos de entre todas las acciones de virtud. El hagiógrafo nunca la censura, pero siempre previene de que pueda llevarse al borde de la *extralimitación*. Ahí está a modo de advertencia un episodio de la Vida de Francisco Javier, quien según Ribadeneira está a punto de perder una pierna (y por consiguiente, se halla casi obligado a abandonar la travesía hacia Italia que está realizando junto con sus compañeros de la Compañía de Jesús) debido a las llagas producidas por unos cordeles de mortificación: la oración conjunta de sus compañeros jesuitas le hará a la postre salir milagrosamente incólume de los excesivos rigores de su penitencia¹⁶³. Algunos santos, como Catalina de Siena (30 de Abril), pueden soportar las mortificaciones más truculentas. Entre los ejemplos de su «perpetua mortificación y de los actos heroicos que hizo para vencerse, más admirables que imitables», se cuenta incluso que se alimentó de la podre de la «llaga encancerada y podrida» de un enfermo, como castigo autoimpuesto al notar que sentía cierta repugnancia hacia el aspecto de su enfermedad. Ejercicios que no todos los lectores podrían llegar a imitar, por lo que está justificada la aclaración final:

¹⁶³ En los *Ejercicios*, advierte san Ignacio acerca de la «penitencia externa» basada en «castigar la carne»: «Lo que parece más cómodo y más seguro de la penitencia es que el dolor sea sensible en las carnes, y que no entre dentro de los huesos de manera que dé dolor y no enfermedad; por lo qual parece que es más conveniente lastimarse con cuerdas delgadas, que dan dolor de fuera, que no de otra manera que cause dentro enfermedad que sea notable» [86] (LOYOLA, 2011, p. 39).

Imitemos todos los ejercicios de santa Catalina; y si no podemos llegar por nuestra miseria a la cumbre de santidad adonde ella llegó, supliquemos al Señor, que por su intercesión nos otorgue gracia para componer nuestras santas vidas, y ajustarlas con su Santa Ley¹⁶⁴.

Caso distinto puede ser el del «relato de una prolija muerte» de santa Liduvina (14 de Abril, Extravagantes), virgen que soporta treinta y ocho años de postración y enfermedad continua («de mano en mano le vinieron tantos males, que parece cosa increíble un cuerpo humano poderlos sufrir [...] casi todos los miembros tenían su propio y particular dolor»), pues sus tomentos son permitidos por Dios para convertirla en un perfecto espejo de paciencia y penitencia¹⁶⁵.

Es difícil dilucidar una escala de virtudes que rijan el *Flos sanctorum* de Ribadeneira. Pero más allá de las diferencias de sexo, origen, nacionalidad, estado, etc..., de cada santo, lo que apunta es que sí existe un “lienzo” de virtudes comunes. Por supuesto, los ejemplos de los santos son variados e incontables¹⁶⁶: cada santo será espejo de una virtud o virtudes de forma más clara, en las que el lector deberá fijarse especialmente. En ese sentido, el *Flos sanctorum* incluye una

¹⁶⁴ Ribadeneira pretende, además, poner las mortificaciones de Catalina en el mismo rango que otros actos de virtud; la frase inicial que abre el siguiente apartado es muy significativa: «Mas no fueron menos admirables los de su caridad para con sus prójimos»...

¹⁶⁵ Apunta Gómez Moreno a la *amplificatio* que los escritores de hagiografía realizan de los episodios sangrientos o truculentos en las *vitae* (2008, p. 236), cuyo culmen se halla en la acumulación y dilación de la escala de tormentos que sufren los mártires. Elena del Río Parra habla de la “estética pre-gore” del relato hagiográfico, y califica a este como el género literario «por excelencia» en la representación del dolor en el Barroco, con un valor estético/recreativo que va más allá de lo meramente edificante. Su manifestación, mediante la enumeración acumulativa y la variedad combinatoria, resulta intrínseca al género hagiográfico: «Si desde el siglo XIII se cultivaba el interés por el dolor asociado al sufrimiento por motivos religiosos, el relato hagiográfico y moral del siglo XVII lo reaviva téticamente, presentándolo como un monstruo ajeno a la naturaleza humana, prácticamente desprovisto de lección moral. (...) La lección moral es relegada e incluso anulada, para recrearse en las ilimitadas combinaciones y permutaciones del cuerpo cuyos usos ya no son los propios de la fisiología, la mecánica o la química, sino que amplían su espectro cuanto la imaginación lo permite» (RÍO PARRA, 2010).

¹⁶⁶ «La variedad de santos que Dios tiene en su Iglesia es admirable, y un argumento eficazísimo de su soberano e infinito poder, y con ella está más adornada y enriquecida la santa Iglesia, que esta máquina del mundo con tanta multitud de criaturas, tan hermosas y tan diferentes y diversas entre sí. Tiene patriarcas excelentes en la fe, profetas alumbrados con la luz del cielo, apóstoles abrasados de caridad, y sol del mundo, mártires esforzados y triunfadores de los tormentos y muertos, doctores que como ríos caudalosos de la sabiduría regaron y fertilizaron la tierra, vírgenes y doncellas purísimas que en la carne flaca vivieron como ángeles y santos confesores que con su penitencia y humildad nos enseñaron el camino de la vida eterna» (“Vida de san Onofre”).

amplia gama de modelos, a veces propuestos para un destinatario realmente específico: ahí está el caso de san Servulo (20 de Diciembre, Extravagantes), santo pordiosero y paralítico sacado de los *Diálogos* de Gregorio Magno, cuya Vida incluye Ribadeneira para «que los pobres se consuelen, y los tullidos y fatigados con recias enfermedades tengan un ejemplo raro de paciencia que imitar»...En ese sentido, sobresalen las indicativas del autor a los religiosos, y específicamente a los de la Compañía de Jesús como destinatarios principales de los ejemplos.

Pero más allá de las categorías (“mártir”, “apóstol”, “confesor”, “virgen”, “casada”...), las vidas de los santos destilan un conjunto de virtudes que les son comunes, al mismo tiempo que se aparecen como los rasgos más definitorios de cada uno de ellos. Por tanto, como señala Boureau, «la hiérarchie pure, fondeé sur les valeurs religieuses neutralise les diferentes hiérarchies secondaires»¹⁶⁷. Y es que a diferencia de Vorágine, quien caracteriza a los santos por sus estatus particulares, siguiendo los hilos de sus etimologías, en la hagiografía de Ribadeneira ya solo contarán las acciones virtuosas y milagros para determinar verdaderamente su santidad. Como sabemos, estas virtudes no solo se desprenderán del conjunto de la biografía del santo, sino que el hagiógrafo hará que el lector se fije en ellas cuando recapitule, a modo de *amplificatio*, tras acabar el relato principal¹⁶⁸.

La teología de santo Tomás de Aquino, recordemos, había establecido las tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) y las cuatro cardinales (justicia, fortaleza, prudencia y templanza), que junto con «otras virtudes morales (las de los votos de mortificación y humildad)», resultaban esenciales en las nuevas encuestas de *fama sanctitatis* elaboradas desde Roma¹⁶⁹. Ribadeneira, sin ajustarse a la terminología tomista, tampoco deduce una jerarquía sistemática de virtudes de los “catálogos” de su *Flos sanctorum*, aunque sí podamos detectar recurrencias. Así, la predominante entre las virtudes suele ser la humildad. La virtud de la humildad, «como si sola ella fuese virtud», es en la “Vida” de san Ignacio del *Flos* la que “fundamenta” y “edifica” el resto: Ignacio de Loyola se abrazó con «la virtud de la santa humildad como con el fundamento de todas las virtudes (...) el que pretende subir muy alto, ha de comenzar desde lo bajo». La humildad permite a los santos ser tales, pues “el menosprecio de sí mismos” los pone en un orden supraterráneo; «humility was one of the central virtues of the apostolic life (...). Just as pride was virtually synonymous with aristocracy, so humility was its

¹⁶⁷ BOUREAU, 2007, p. 194.

¹⁶⁸ Sobre la relación entre virtudes, imitación y modelos ejemplares según algunas tipologías de santos (fundador, doctor, apóstol, mártir), véase GREENWOOD, 2011, pp. 142-163.

¹⁶⁹ BETRÁN, 2014, p. 721.

paired opposite»¹⁷⁰. La humildad reúne en sí toda una serie de virtudes: la pobreza, la continencia, la mortificación y la devoción («guía y maestra de todas»)¹⁷¹. Si la humildad edifica las virtudes, la caridad (amor a Dios) se ofrece como culmen de ellas. Se trata de un movimiento desde el interior hacia el exterior, que de nuevo se expone en la Vida de Ignacio: subió «a un altísimo y excelentísimo grado de caridad, que es la suma de toda virtud, y el remate de toda perfección». No menos importantes resultan, sin embargo, las virtudes que señalan la ortodoxia de los santos, importantísimas para Ribadeneira: la devoción a la Virgen, a los santos y a sus reliquias, por un lado, y su animadversión contra los herejes y lucha por la fe, por otro. Pero antes de entrar en este último punto, debemos profundizar en otros *méritos* esenciales con lugar específico en el “corpus”: los milagros y actos taumatúrgicos.

3.5. *Miraculosus*: lo sobrenatural bajo control

Ribadeneira cuenta en la *abbreviatio* (aunque, como inmediatamente veremos, solo en ciertos aspectos sea esto) de su “Vida del santo padre Ignacio de Loyola” para el *Flos sanctorum*:

Y como estas tuvo otras visitaciones y regalos del Señor, y obró otras maravillas que dejamos por cuitar prolijidad. Pero lo que más nos admiró, a los que conocimos y tratamos a este santo padre, es que con haber sido estos regalos del Señor tan ordinarios y cotidianos [...] por maravilla le oímos hablar ni aún tomar en la boca revelación, visión, arrobamiento, éxtasis ni otra cosa deste género, sino humildad, caridad, paciencia, menosprecio de sí, celo de la gloria de Dios, trabajar por el bien de las almas, oración y mortificación y otras semejantes virtudes, de las cuales hacía gran caudal: porque son las que hacen a los hombres santos y amigos de Dios; y estotras cosas, aunque resplandecen más en los ojos de los hombres, no son sino señales, y no siempre ciertas, de la santidad y gracia del Señor.

La acción sobrenatural constituía, en efecto, la principal señal popular de santidad: la actividad taumatúrgica servía para mostrar de forma inequívoca el poder del santo, su estatus particular. Esta, además, redundaba con frecuencia en beneficio *práctico* de la comunidad: el santo curaba y sanaba las enfermedades, restituía los bienes perdidos, controlaba el clima, anunciaba el porvenir

¹⁷⁰ WEINSTEIN, 1982, p. 155.

¹⁷¹ En los *Ejercicios*, expone Ignacio que la humildad es el tercer escalón tras los de la pobreza y la mortificación: «de manera que sean tres escalones: el primero, pobreza contra riqueza; el segundo oprobio o menosprecio contra el honor mundano; el tercero, humildad contra la soberbia; y destos tres escalones induzgan a todas las otras virtudes» [146] (LOYOLA, 2011, p. 54).

e, incluso, era capaz de devolver la vida a los muertos¹⁷². Pero en la hagiografía postridentina de Ribadeneira, lo taumáturgico pierde su preeminencia en la definición de la santidad. Por ello, los episodios sobrenaturales en el *Flos sanctorum* reciben un tratamiento matizado frente a los legendarios del pasado. Frente a otra hagiografía de la época de carácter más popular, centrada en la sorpresa y el asombro ante lo milagroso, con abundantes muestras en forma de pliegos sueltos¹⁷³, en las Vidas de Pedro de Ribadeneira lo maravilloso se subordina a lo ejemplar.

Lo sobrenatural implica, en efecto, una condición extraordinaria, maravillosa (*mirabilis*), generadora de maravilla o asombro. Aclaremos que para Ribadeneira, de acuerdo con lo fundamentado por san Agustín y por santo Tomás, lo *sobrenatural* (*supranaturam*) abarca aquellos actos, que, siendo realizados por/a través de Dios, escapan al control de los hombres (*miraculosus*). Esta es la taumaturgia de los santos: lo milagroso se contrapone así a aquellos actos igualmente sobrenaturales, pero de origen diabólico (*magicus*). Por último, lo sobrenatural se diferencia de lo preternatural (*praeternaturam*): lo maravilloso que, si bien alejado del curso normal de la naturaleza, no supone una alteración de sus leyes: este tipo de *mirabilia* también es habitual en la hagiografía, como indican todas aquellas criaturas teratológicas que pueden encontrarse en el *Flos* de Ribadeneira [2.4.].¹⁷⁴

Ribadeneira no cuestiona en ningún momento la *verosimilitud* de lo sobrenatural, sino que busca acotar el terreno de lo milagroso de acuerdo con la más estricta ortodoxia. Para ello, es fundamental que quede clara la condición intercesora de la santidad: es Dios quien realiza los milagros a través de los santos, haciéndoles partícipes de este poder; en terminología de nuevo recurrente en Ribadeneira, es Dios quien «ilustra de milagros al santo». Los santos no actúan al margen del mandato divino; los milagros no son fines en sí mismos, el santo no se hace tal a través de ellos, sino que son “señales” o certificaciones que Dios les otorga como beneficio. Por ello mismo, sí que es importante resaltar la calidad de intercesores de los santos: acorde con ello, Ribadeneira dedica un espacio considerable a narrar los milagros post-mortem de los santos, relacionados con sus honras fúnebres y la traslación de sus reliquias. Recordemos la refrendación que del poder de reliquias e imágenes habían hecho los decretos tridentinos. De manera que, como caso más acentuado, la “Vida” de los mártires Abibo, Guria y Samona (25 de Noviembre, Extravagantes) apenas sea una breve noticia que sirve como marco para una mucho más larga narración que, a modo de cuento o *exemplum*, refrenda el poder de la mediación de los santos.

Empero, mientras que la acción virtuosa es clara, la milagrosa puede ser incierta... Las

¹⁷² WEINSTEIN, 1982, pp. 143-147.

¹⁷³ CRÉMOUX, 2007; GARCÍA DE ENTERRÍA, 1991-1992.

¹⁷⁴ LE GOFF, 1985; VAUCHEZ, 1999, pp. 10-16.

exageraciones o confusiones pueden dar lugar, en este apartado, a toda clase de *fábulas*. Esto, de nuevo, no quiere decir que Ribadeneira cuestione o ponga límites a ningún episodio como tal: la omnipotencia divina impedía ponerlos. La tipología de los *miracula* ya estaba bien establecida tanto por la tradición veterotestamentaria¹⁷⁵ como por los Evangelios: Cristo es modelo de los santos tanto en los milagros como en las virtudes. Tampoco se pone en duda la acción de los demonios y los brujos (“magos” y “nigrománticos”), pero en estos casos, el autor siempre se encarga de señalar su coto. Por ejemplo, en el caso de la mujer desencantada por san Macario Egipcio (2 de Enero, Extravagantes), a la que un mago convirtió en yegua. Pero los encantamientos, nos aclara Ribadeneira, solo pueden afectar a la apariencia: «Yegua parecía a los que la miraban, yegua a los criados de su casa y yegua a su propio marido, aunque ella verdaderamente era mujer, y la mudanza no estaba en ella, sino en los ojos de los que la veían».

En particular, Ribadeneira se muestra cuidadoso a la hora de hablar de las visiones de los santos, en especial con las que tienen que ver con el Más Allá o Trasmundo¹⁷⁶. Es lo que sucede en su “Vida” de las santas Perpetua y Felicidad (7 de Marzo), extremadamente abreviada en lo que se refiere al apartado visionario: Ribadeneira elimina al completo la visión de Perpetua de su fallecido hermano Dinócrates, la cual «se utilizará y comentará, a partir de san Agustín, dentro de la perspectiva de la reflexión que acabará llevando al Purgatorio»¹⁷⁷. Sin duda, Ribadeneira tuvo en cuenta lo referido en el “Decreto sobre el Purgatorio” tridentino (sesión XXV) a la hora de elaborar su versión de la *vita*:

Exclúyanse empero de los sermones, predicados en lengua vulgar a la ruda plebe, las questiones muy difíciles y sutiles que nada conducen a la edificación, y con las que rara vez se aumenta la piedad. Tampoco permitan que se divulguen, y traten cosas inciertas, ó que tienen vislumbres, e indicios de falsedad. Prohiban como escandalosas y que sirven de tropiezo a los fieles las que tocan en cierta curiosidad o superstición, o tienen resabios de interés o de sórdida ganacia.¹⁷⁸

Las visiones o apariciones de ultratumba se prestaban a la confusión: en el peor de los casos, entre la santidad y la hechicería, ente lo divino y lo demoníaco. En la entrada dedicada a “La Conmemoración de los Difuntos” (2 de Noviembre), Ribadeneira proporciona una larga lista de relatos de apariciones de almas del Purgatorio recogidas por «autores graves», pero advirtiendo a continuación de que las visiones muchas veces son «artificios» e «ilusiones» del demonio, «para hacernos creer que somos santos»: «debemos usar de mucha prudencia y recato, no

¹⁷⁵ GAIFFIER, 1966.

¹⁷⁶ Según la denominación del clásico estudio de PATCH, 1956.

¹⁷⁷ LE GOFF, 1981, p. 67.

¹⁷⁸ LÓPEZ DE AYALA, 1785, p. 447.

apeteciéndolas con vana curiosidad, y si vinieren, desechándolas con humildad, y examinando y probando los espíritus si son de Dios». El decreto tridentino no era la única voz contemporánea que aconsejaba prudencia en el tratamiento de las visiones, a la Compañía de Jesús en particular: a este respecto, basta notar las acusaciones que sufrieron los jesuitas de ser germen de las corrientes de *alumbrados* en Andalucía y Extremadura durante 1565¹⁷⁹.

En la “Vida” de san Euquerio (20 de Febrero, Extravagantes), obispo santo de Orleans que tuvo una conflictiva relación con Carlos Martel, Ribadeneira nos relata la visión de ultratumba del santo, en la que pudo contemplar al monarca en el infierno. Lo que cuestiona el hagiógrafo no es el viaje al Más Allá como tal, sino la cronología: el episodio es «sospechoso» porque de acuerdo con distintos autores, con Baronio a la cabeza, Euquerio murió una década antes que Carlos Martel, lo que imposibilitaría que hubiera recibido cualquier revelación de su condena ultraterrena. En cualquier caso, Ribadeneira se hace eco de ambas alternativas, «dejando su juicio al lector». En definitiva, la verdad de los acontecimientos sobrenaturales vuelve a constituir, ante todo, una cuestión *textual*, más que teológica: su veracidad depende de la naturaleza de los textos que dan cuenta de ellos, de la fiabilidad de los testigos y las *auctoritates*. El hagiógrafo es bien consciente de las acusaciones que el público puede verter ante los relatos hagiográficos, del peligro de la etiqueta de “fábula”: por ello, sigue la misma consigna precavida que tantos escritores del siglo XVI a la hora de aceptar testimonios acerca de viajes al Trasmundo; como por ejemplo, todo un recolector de *mirabilia* como Antonio de Torquemada, que tras haber dedicado el Coloquio Segundo de su *Jardín de flores curiosas* (1575) enteramente a especular acerca de la localización y el aspecto del Paraíso Terrenal, sí se muestra reticente a la hora de hablar de ciertos viajes alegóricos de índole hagiográfica:

si en mi mano fuese, no permitiría que se divulgasen algunas fábulas que del Paraíso terrenal, se cuentan, como lo que se escribe en la vida de san Amaro, que estuvo tantos años en la puerta de él, y asimismo en un tratado del Purgatorio de San Patricio, en que se cuenta que un caballero que entró dentro, fue por él hasta el Paraíso terrenal, porque son estas cosas en que nadie habría de ser osado afirmar cosa ninguna que no fuese muy averiguada verdad.¹⁸⁰

¹⁷⁹ EGIDO, 2004, p.65.

¹⁸⁰ TORQUEMADA, 1982, pp. 221-22. Ni la historia del legendario san Amaro ni la de san Patricio son incluidas por Ribadeneira en su *Flos*; esta última, en cambio, sí es recogida por su compañero Juan Eusebio Nieremberg, en una de sus *vitae* añadidas, aunque tomando ciertas precauciones: el Purgatorio es «una cueva, en la cual los que entraban veían muchas cosas extrañas, parte de grandes y terribles penas, parte de amenidad y contento», aunque «otros Autores han añadido muchas fábulas»... (RIBADENEYRA, *Flos sanctorum*, 1761, I, p. 516).

3.6. Lo milagroso edificante

Pero la cuestión no solo estriba en establecer la certeza o no de los milagros de los santos. Los decretos de canonización del siglo XIII ya hablan de que los milagros, para ser pruebas válidas han de ser edificantes a la par que verdaderos¹⁸¹. Ribadeneira acentúa esta posición. El milagro ha de ser convertido en un acto edificante. Ha de transmitir, más allá de la *admiratio*, una enseñanza o “doctrina”. Ribadeneira seleccionará y abreviará los episodios milagrosos de acuerdo con un criterio que enuncia en la “Vida de san Benito” (21 de Marzo):

Innumerables, varios y admirables fueron los milagros que Dios obró por san Benito [...] Nosotros solamente referiremos algunos más ilustres, y que contienen alguna particular doctrina, especialmente para los religiosos.

Es por tanto en lo referido a los contenidos milagrosos y sobrenaturales de las *vitae* donde la técnica de abreviación del autor del *flos* es más recurrentemente aplicada. De este modo, de la extensa lista de milagros atribuidos a san Benito, el autor del *Flos sanctorum* hace una cuidadosa selección de la que pueden entresacarse determinadas enseñanzas y virtudes, en especial la de la obediencia de los religiosos a sus superiores. Lo mismo sucede con san Bernardo, de cuyos milagros, escribe Ribadeneira, «nosotros los pasaremos en silencio, y solamente referiremos aquí algunos pocos, de los cuales los que los leyeren se puedan aprovechar». Antes, se nos había relatado cómo el propio santo se había cuestionado la naturaleza de sus milagros y su auténtica naturaleza, reflexiones que vale la pena referir:

El mismo santo se maravilló de los milagros que Dios obraba por él, no sabiendo a qué cosa atribuirlo, porque por su profunda humildad conocía y decía que no era por la santidad, que no tenía, ni por sus merecimientos, sino por la salud y aprovechamiento de muchos, para que estimasen y honrasen la virtud, que ellos pensaba que tenían. Y que no hace Dios los milagros [...] para que los que hacen más milagros sean tenidos por más santos, sino para que todos sean amigos e imitadores de la santidad.¹⁸²

Así pues, cada uno de los milagros efectuados por san Bernardo ilustrará una virtud doctrinal: la curación del noble Gisberto enseñará el poder infinito de la contrición y el arrepentimiento; la

¹⁸¹ WARD, 1987, pp. 184-185.

¹⁸² De forma parecida se expresa san Fulgencio (1 de Enero, Extravagantes), que como explica Gómez Moreno (2008, pp. 50-51) es uno de los santos que se acogen a un patrón que podría denominarse «anti-taumatúrgico»: «no buscaba honra en los hombres, sino el testimonio de su conciencia: y por esta misma causa nunca se inclinó a hacer milagros; y para encubrir algunos, que hacía Dios por él, los solía atribuir más a la fe de los otros, que a su propia virtud, porque decía que los milagros no hacen al hombre santo, sino famoso en el mundo».

multiplicación de los panes servirá para mostrar y «extinguir» las falsedades de los herejes, y la expulsión del demonio que había hecho que una mujer de Milán sacara «una lengua, que parecía trompa de elefante, y más un horrible monstruo, que mujer» probará que la «pureza y la fe» son virtudes que vencen a todos los poderes mágicos e infernales.

Pero del conjunto de actos sobrenaturales obrados por san Bernardo, los más valorados por Ribadeneira son «otros milagros más íntimos y espirituales, que conciernen al bien de las almas»: el arrepentimiento de un empecatado monje, la devoción milagrosa de la reina de Francia hacia las reliquias, que la permiten por fin concebir un hijo... Los milagros más relevantes no tienen que ver con la alteración de las leyes del mundo físico. El objetivo pretendido es claro: resaltar la naturaleza intrínsecamente espiritual de lo milagroso, que si se efectúa en el plano sensible, afecta ante todo al estado de las almas. Los milagros van destinados a la salud espiritual, que se superpone a la física. Esta contraposición tiene como fin enfatizar el significado religioso de los *miracula*: la *admiratio* de los *miracula* siempre va más allá del plano sensible, a diferencia de lo que sucede con los *mirabilia*. Ribadeneira la ejemplifica con un caso extremo: el de la resurrección. De nuevo, hace uso de los *Diálogos* de san Gregorio Magno (“Conversión del apóstol san Pablo” [25 de enero]):

El bienaventurado san Gregorio Papa dice en el libro de sus Diálogos que es mayor milagro dar Dios vida a un alma muerta por el pecado, que resucitar de la sepultura un cuerpo muerto; porque en lo uno resucita la carne, que otra vez ha de morir; y en lo otro el alma, que ha de vivir para siempre. Y afirma, con mucha razón, que fue mayor milagro el convertir Dios a san Pablo, que el resucitar a Lázaro de cuatro días muerto, y que olía mal en la sepultura.

La misma idea se vuelve a repetir en la “Vida de san Hilario” (13 de Enero), entre cuyos milagros se cuenta la resurrección de un niño que había muerto sin bautizar. Ribadeneira sitúa en paralelo a este, como milagro «no menor», que el santo consiguiese persuadir a su hija, a quien había prometido casamiento y todavía «estaba en gracia de Dios», de tomar un Esposo verdaderamente «inmortal»:

suplicó a nuestro Señor que se la llevase luego de esta vida pura y entera, en la flor de su virginidad. Y el Señor se lo concedió, dando una muerte sin dolor ni enfermedad a la santa hija, y sepultura por la mano de su mismo padre, *que a mi ver, no es menor milagro* que haber resucitado el niño muerto, pues en aquel milagro se dio vida al muerto para que recibiese el bautismo, y en este otro se dio la muerte a la doncella viva, para que gozase del efecto del santo bautismo. En el uno, el que resucitó pudo después pecar; en este otro, la que murió fue confirmada en gracia, y comenzó una vida que no tiene fin, en compañía del Esposo que su santo padre le había prometido.

De forma parecida, recordemos, el apóstol san Pedro mantiene enferma («no es falta de poder en mí, sino sobra de amor y mirar por su bien») a su hija Petronila (31 de Mayo): en este caso, es ella misma quien termina rogando por su muerte y convirtiéndose en santa.

En la historia de san Macario Egipcio, la resurrección de la carne adquiere otro significado: los muertos resucitan para refutar las doctrinas heréticas. Por su parte en la “Vida de san Cenobio, arzobispo de Florencia” (25 de Mayo, Extravagantes), lo admirable del episodio se debe a la devoción por las reliquias: el santo, conmovido, resucita a uno de los hombres que se había despeñado cuando venía con su grupo a traer al arzobispo unas reliquias que le enviaba san Ambrosio. En esta misma *vita* encontramos, además, otro tópico de los relatos milagrosos, las curaciones de ceguera, con la recurrente asociación entre luz/vista y fe¹⁸³: el santo «sanó a un ciego de muchos años que pedía limosna a la puerta de una iglesia, el cual siendo antes gentil, se convirtió a la fe y se hizo cristiano, y se dedicó al servicio del Señor todo el resto de su vida»¹⁸⁴.

Contra lo practicado en otros aspectos (recordemos el caso de las etimologías [2.4]), el relato del acontecimiento milagroso en la hagiografía de Ribadeneira rehúye constantemente lo literal: el escritor rechaza una transcripción que exponga sin intermediaciones el asombro de los hechos. Por el contrario, continuamente asigna a la narración significados edificantes y doctrinales, buscando imprimir una constante lectura reflexiva.

3.7. Milagros de los santos nuevos

Sin embargo, la consideración de lo milagroso por parte de Pedro de Ribadeneira adquiere nuevos matices en sus cinco Vidas de padres jesuitas, incluidas al final del volumen de santos extravagantes de 1609. Pues estos relatos, lejos de la *abbreviatio* común en el resto del santoral, abundan en episodios milagrosos. Esto se debe a que Ignacio de Loyola, Francisco Javier o Estanislao Koska no son todavía santos, sino aspirantes a serlo.

La sesión XXV del Concilio no define nada en cuanto a los milagros. Pero se va imponiendo una consideración reflexiva. No se niega el milagro como criterio de santidad, muy al contrario; pero los nuevos imperativos históricos en la hagiografía afectan especialmente a la atestiguación de lo sobrenatural. Unos imperativos que obedecen tanto a la defensa contra las reservas protestantes como a los nuevos criterios de canonización. Esta tendencia culmina en el

¹⁸³ GUILLAUSSEAU, 2007, p.18.

¹⁸⁴ Por supuesto, el paradigma es evangélico (Juan 9, 1-41).

apartado de su biografía de Ignacio de 1572, dedicado a los milagros del padre (“Capítulo XIII: De los milagros que Dios hizo por él”). Ribadeneira, sin embargo, no incluye ninguno:

¿Mas quién duda que habrá algunos que se maravillen, y espanten, y pregunten: ¿Por qué, siendo estas cosas verdaderas (como sin duda lo son) no ha hecho milagros Ignacio, ni ha querido Dios declarar la santidad de este su siervo con señales y testimonios sobrenaturales, como lo ha usado con otros muchos santos?.

La razón de ello viene enunciada inmediatamente a continuación:

Porque aunque muchas veces declara Dios nuestro señor la santidad de sus siervos con milagros y señales, mas esto no es siempre, como decimos, ni necesario. ¿Qué milagros son los que leemos en su vida haber hecho San Agustín? ¿San Crisóstomo? ¿San Atanasio? ¿Los dos Gregorios, Nacianceno y Niceno? Cierto, o ningunos o muy pocos (...). Esto he dicho no para quitar su fuerza a los milagros, sino para que se entienda el prudente lector, que todo este negocio se ha de remitir a Dios, el cual reparte sus dones a cada uno como es servido.¹⁸⁵

Sin embargo, las críticas arreciarán ante esta decisión del biógrafo del fundador, hasta el punto de que el Preósito General de la Compañía encargará al padre Pedro Maffei la elaboración de otra *Vida* de Ignacio que sí incluya todas las noticias relativas a sus milagros y actividades sobrenaturales (1579). Los criterios se contraponen: la ejecución de milagros no es ya la condición predominante del santo, pero sigue, sin embargo, siendo absolutamente necesaria. En particular, todos los relatos de protosantos, de “extravagantes” y beatificados han de contar con milagros para alcanzar el escalón último, la santidad oficial de Roma, y resulta complicado que estos procesos salgan adelante si las figuras no cuentan con un buen bagaje a sus espaldas de *fama sanctitatis* que los impulse decididamente: los santos nuevos debían contar, paradójicamente, con más milagros.

De este modo, Ribadeneira refuta las acusaciones mediante la “Vida” del *Flos sanctorum*. Las nuevas ediciones de la biografía remiten al lector a la entrada del *Flos* a la hora de informarse de los milagros del jesuita, quien no sería beatificado hasta 1609 (la edición de ese mismo año daría cuenta de ello) y canonizado (junto a su compañero Francisco Javier) hasta el año 1622: su inclusión en una obra como el legendario sí precisaba en su *vita* de este recuento milagroso:

le dio la gracia de hacer muchos y grandes milagros, en vida y después de muerto. Y porque yo en el postrer capítulo del quinto libro de su vida traté brevemente esta parte de los milagros, como si

¹⁸⁵ RIBADENEIRA, 1945 [1583], pp. 387-389.

no los hubiera, o como si no fueran necesarios para declarar su santidad, quiero agora más por estenso referir, no todo lo que hay (porque esto sería cosa muy larga) sino alguna parte de lo que Dios nuestro Señor ha obrado por este siervo suyo. Porque aunque cuando yo imprimí en latín su vida la primera vez, que fue el año de 1572, tuve noticia de algunos otros milagros del santo padre, no los tenía tan averiguados que me pareciese los debía publicar. Los cuales después con las informaciones auténticas que se han recibido para su canonización se han comprobado por testigos fidedignos. Y el Señor, que le quiere ensalzar y hacer glorioso en la tierra, hace cada día tantos milagros por él, que me obliga a referir alguna parte dellos aquí, sacados de las mismas informaciones auténticas y jurídicas que muchos prelados han hecho y están en mi poder, y de las deposiciones que con juramento también han hecho las mismas personas en quien se hicieron los milagros, y por el testimonio de otras personas fidedignas [...].

Como podemos observar, Ribadeneira justifica la “falta” de su biografía invocando al máximo ideal de su *Flos sanctorum*: el de la autenticidad. Como bien afirma Axel Guillausseau, «la necesidad de atestiguar la verdad de los hechos sobrenaturales relatados y los imperativos vigentes para la recolección de fuentes que deriva de ella explicarían, por lo tanto, esta *époque* originaria.»¹⁸⁶. Ribadeneira redobla en el caso de los santos jesuitas su metodología humanista, conciliando perfectamente las necesidades antiguas del santoral con los nuevos criterios epistemológicos. La sospecha ante el hecho sobrenatural se elimina mediante la formalización y la judicialización de los milagros de los santos. Estos se prueban no solo mediante una profusa documentación, que incrementa notablemente toda la disponible acerca de cualquier santo del pasado (historias, hagiografías, bulas, relaciones oficiales de la Compañía, informaciones acerca de los procesos de beatificación y canonización, epistolarios, los escritos del propio santo...): también por los relatos de los testigos directos e indirectos de los hechos.

Que en las informaciones de las obras sobrenaturales de los extravagantes prime su sentido de autentificaciones o pruebas sobre el de la edificación, se manifiesta en la excepción de su prolijidad sobre el resto de las Vidas¹⁸⁷. En el mismo sentido, Ribadeneira no enfatiza en ellas la diferencia entre “milagros corporales” y “milagros espirituales” o edificantes del resto de las

¹⁸⁶ GUILLAUSSEAU, 2007, p. 8.

¹⁸⁷ «Mucho nos hemos alargado en esta vida de nuestro santo padre Ignacio, pero el haberle conocido y tratado tanto nos ha dado licencia (...) Y como aún no es santo canonizado, sino beatificado por la Santa Sede Apostólica, para ser invocado y reverenciado, como son los otros en general cuyas vidas escribimos, ha sido necesario referir algunas cosas y milagros más particulares, que en las vidas de otros santos se pudieran cercenar» (“Vida del santo padre Ignacio de Loyola”).

*vitae*¹⁸⁸: así, el apartado milagroso de la “Vida” de Ignacio no puede ser más *físico*, constituido en buena parte en una retahíla de informaciones acerca de curaciones, gracias a la encomienda de los devotos al santo, a sus imágenes y a sus reliquias, que Ribadeneira parcela por fechas y localizaciones:

En la ciudad de Recanete, que está como una milla de Loreto, el año de mil y quinientos y noventa y nueve, una mujer muy fatigada de calenturas y de dolor de estómago, encomendándose al dicho santo padre quedó libre. Y otro mozo, estando en peligro de la vida por la mucha sangre que se le salía de las narices sin poderla restañar, en aplicándola una reliquia del santo padre, cesó la sangre. Y otra mujer que padecía graves dolores de pechos y tenía en ellos una postema, con la misma reliquia la postema se deshizo [...]. En la ciudad de Macerata, que está como tres leguas de Loreto...

En el camino, Ribadeneira tampoco se vuelca en los aspectos *espectaculares* de los milagros: la “judicialización” del relato milagroso implica un laconismo impersonal lejos de lo exclamativo de la *admiratio*.

¹⁸⁸ Según define en su biografía de Loyola: «Porque los otros *milagros corporales*, aunque es verdad que alguna vez muestran que el hombre es santo, pero nunca le hacen santo; mas estotros *milagros espirituales* que se obran en el alma, no son señales de la virtud que está en ella, sino obradores de la misma virtud» (RIBADENEIRA, 1945 [1583], p. 399).

CAPÍTULO 4. EL *FLOS SANCTORUM* DE RIBADENEIRA COMO OBRA DE LA CONTRARREFORMA

4.1. La hagiografía en la batalla de la Contrarreforma: ¿un *flos sanctorum* político?

Como se ha podido comprobar con lo que antecede, el *Flos sanctorum* de Pedro de Ribadeneira no solo funciona como una serie de relatos individuales (independientes), sino como un todo: de su lectura continuada pueden deducirse tanto estructuras literarias recurrentes como un conjunto de modelos y concepciones en las que, de cara a su transmisión al lector, el autor insiste constantemente. De este modo, a través de la naturaleza *repetitiva* de las vidas de los santos del legendario se trasmite también la visión del hagiógrafo, su énfasis y querencia por ciertos temas, que en el caso particular de Ribadeneira, son indesligables tanto de su contexto socio-histórico, como de su condición personal de miembro de la Compañía de Jesús. En ese sentido, el *Flos sanctorum* es una obra netamente *contrarreformista*. Un paso más allá estriba en señalar que el *Flos sanctorum* se inserta en otro contexto, textual: el del resto del corpus literario de Ribadeneira. Las obras del autor se hallan conectadas entre sí por una misma cosmovisión: se repiten temas, preocupaciones, e incluso unas se remiten de forma explícita a las otras o reiteran pasajes de aquellas. En definitiva, lo hagiográfico es un nexo firme de unión entre ellas. Así pues, si obras como la *Historia eclesiástica del Cisma del Reino de Inglaterra* (1588-1594)¹⁸⁹ o el *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano* (1595)¹⁹⁰ se remiten a la hagiografía a la hora de abordar cuestiones relativas tanto a la religión como a la política, el *Flos sanctorum* trata a su modo las mismas cuestiones, convirtiéndose también en un *speculum* político que se hace eco y busca responder a diversas cuestiones candentes en el tiempo de su autor. En este sentido, el *Flos sanctorum*, aún reeditado más de dos siglos después de su primera edición (con añadidos, sí, pero sin apenas modificaciones en el resto del texto original de

¹⁸⁹ *Historia Eclesiástica del Scisma del Reyno de Inglaterra, en la cual se tratan las cosas más notables que han sucedido en aquel Reyno, tocantes a nuestra Santa Religión, desde que comenzó la muerte de la Reina de Escocia. Recogida de diversos y graves autores por el Padre Pedro de Ribadeneyra, de la Compañía de Jesús.* Madrid: En casa de Pedro Madrigal, 1588 (*Primera Parte*). Amberes: En casa de Martín de Nunzio, 1594 (*Segunda Parte*). Seguimos la edición de Eusebio Rey (RIBADENEIRA, 1945 [1594]).

¹⁹⁰ *Tratado de la Religión y Virtudes que debe tener el Príncipe Christiano, para gobernar y conservar sus Estados. Contra lo que Nicolás Machiavelo y los Políticos deste tiempo enseñan. Escrito por el P. Pedro de Ribadeneyra de la Compañía de Jesús. Dirigido al Príncipe de España D. Filipe nuestro señor.* Madrid: en la imprenta de Pedro Madrigal, 1595.

Ribadeneira) es más que en cualquier otro una obra *actual*...o sea, anclada en su época.

Sin desarrollos ulteriores, ya supo apuntarlo, a su modo, Eusebio Rey en su edición de las obras de Ribadeneira (entre las que no se encuentran los *Libros de las vidas de los santos*): «las mismas Vidas de los Santos, no son libros de apacible ascetismo intelectualista, o de extático goce contemplativo: son de tesis, de lucha, de agonía reformadora; están transidos de la honda angustia religiosa de la Contrarreforma»¹⁹¹. Lo que podríamos denominar “espíritu contrarreformista”, expresado en una actitud polemista, combativa o incluso “propagandista” es en efecto un carácter de los relatos del *Flos*. El hagiógrafo es consciente de la misión que tiene su obra: la de promulgar unas ideas que se hallan en debate. Las Vidas de los santos son así otras tantas *respuestas* en la batalla a todos los niveles de la Contrarreforma.

4.2. Hagiografía y herejía

La restauración católica defendida en Trento se basaba en dos acciones paralelas, que correspondían a dos frentes diferentes: “conquistar” y “reconquistar”¹⁹². La propagación de la fe en nuevos territorios (América, India, China...) es tan necesaria como redoblar los esfuerzos en la re-evangelización de una Europa que de repente ha abrazado prácticas anticatólicas, que la han fragmentado y alejado cada vez más del epicentro de Roma. En consecuencia, los santos del *Flos* de Pedro de Ribadeneira se proponen como los modelos más claros para quienes efectúen estas empresas en el presente. Ribadeneira, con un marcado sentir de la actualidad, hace de los santos espejos de su concepción de la “Iglesia militante”, indesligable de su pertenencia a la Compañía de Jesús. Como señala Sánchez Lora, un hagiógrafo contrarreformista «no olvida que está colaborando en la lucha contra la herejía, pero puesto a buscar un campeón paradigmático, lo toma de su propia orden»¹⁹³, un paradigma que se deja notar en las Vidas del *Flos Sanctorum*. La labor de evangelización instituida por Ignacio de Loyola supone para Ribadeneira el mayor de sus logros y quizás su mayor *milagro*:

Pero con ser tantos y tan ciertos los milagros que aquí quedan referidos [...] todavía el mayor milagro de todos (a mi pobre juicio) es el haber Dios escogido al santo padre para instituir,

¹⁹¹ REY, 1945, p. CXXVI.

¹⁹² GÓMEZ NAVARRO, 2016, pp. 124-125.

¹⁹³ SÁNCHEZ LORA, 1988, p. 389.

gobernar y extender una religión que entre católicos, herejes e infieles en tan breve tiempo tanto fruto ha hecho en el mundo (“Vida del santo padre Ignacio de Loyola”).¹⁹⁴

En efecto, la orden de Ignacio de Loyola, constituida en “milicia celestial” desde su misma denominación¹⁹⁵, había logrado convertirse en uno de los más importantes paradigmas de la “conquista” pastoral defendida en Trento. No en vano, esta concepción ya se halla en el fundamento profundo de la Compañía. Concretamente, tiene su enunciado en los *Ejercicios espirituales* de la Segunda Semana, en los que se impulsa al ejercitante a superponer a Cristo la imagen del «rey temporal», cuya «voluntad es de conquistar toda la tierra de infieles»:

[95] tal vocación consideramos del rey temporal a sus súbditos, cuánto es cosa más digna de considerar ver a Christo nuestro señor, rey eterno, y delante dél todo el universo mundo, al qual y a cada uno en particular llama y dice: Mi voluntad es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos, y así entrar en la gloria de mi Padre; por tanto, quien quisiere venir conmigo, ha de trabajar conmigo, porque siguiéndome en la pena, también me siga en la gloria.¹⁹⁶

Las disputas contemporáneas contra infieles y herejes son de este modo materializaciones de una oposición fundamental, una oposición supraterrrenal entre «dos banderas» [136]: «la una de Christo, summo capitán y Señor nuestro; la otra de Lucifer, mortal enemigo de nuestra humana natura». Esta cosmovisión, además de la retórica caballeresco-militar con la que es plasmada por Ignacio de Loyola, quedará impregnada en todo el *Flos sanctorum* de Ribadeneira. Los santos de Ribadeneira conforman el conjunto más excelente del ejército de aquel “sumo capitán”: son un «escuadrón invencible contra las puertas del Infierno» (Prólogo al cristiano lector). La oposición de las “dos banderas” se representa una y otra vez en las vidas de los santos de todos los tiempos, intemporal.

Precisamente por ello, la oposición entre santos y herejes tampoco se trata de algo novedoso en la literatura hagiográfica. Como afirma Alain Boreau, en la *Legenda aurea* de Jacobo Vorágine, «le seule opposition humaine sérieuse vient des hérétiques, constamment et

¹⁹⁴ En la *Historia del Cisma* afirma contundentemente la misión capital de la Compañía: «Dios Nuestro Señor la instituyó y envió al mundo en estos miserables tiempos para defender la fe católica y oponerse a los herejes (así lo dice el Vicario del mismo Dios, en la bula de su confirmación) [“El autor al cristiano y piadoso Lector”]» (RIBADENEIRA, 1945 [1594], p. 900).

¹⁹⁵ Una connotación rápida y entusiásticamente promovida por los mismos jesuitas, a pesar de que, de acuerdo con algunos historiadores, no se pueda aplicar en su origen al término “Compañía” «un sentido militar, pues [...] se asimilaba a un conjunto de socios y compañeros, unidos en el seguimiento de Jesús, más próximos al espíritu de una cofradía o asociación que al de un batallón militar» (EGIDO, 2004, p. 35).

¹⁹⁶ LOYOLA, 2011, p. 42.

victorieusement combatus par les saints»¹⁹⁷. Esta visión combativa presente en la hagiografía de VoráGINE se debe, como la del propio Ribadeneira, tanto a sus circunstancias históricas como a la condición dominica del autor. Recordemos que la Orden de los Predicadores (a la par que la de los Frailes Menores) fue enormemente relevante en la respuesta a la herejía albigense del siglo XIII, tal y como recuerda Ribadeneira en la Vida de su santoral: «Con esto quedó santo Domingo por cabeza principal para la reducción de los herejes» (4 de Agosto). De santo Domingo recogerá el testigo Ignacio de Loyola, como continuador de una empresa que nunca acaba, aunque sus enemigos a batir muten de nombre y tierra.

Los herejes son también los principales enemigos de los santos en el *flos* de Ribadeneira. De acuerdo con la abstracción propia de la hagiografía, apenas se diferencian unos de otros, y las referencias a sus respectivas “doctrinas” son leves. De hecho, la distinción entre aquellos y los “infieles” o “gentiles”, igualmente perseguidores encarnizados de los cristianos, no siempre es realmente perceptible. Se suele establecer una oposición metafórica entre el santo y sus “rivales”, que iguala a todos ellos. El santo es la “luz”, el “Sol resplandeciente”, que se enfrenta e “ilumina” la “tinieblas” de los enemigos de la fe: «Contra los herejes fue muy fervoroso, y siempre procuró deshacer sus tinieblas y errores con la luz de la verdad» (“Vida de san Efrén” [1 de Febrero, Extravagantes]). La oposición se mantiene constante, sin apenas alteraciones. Aunque, por supuesto, en el *Flos sanctorum* también encontramos alusiones contemporáneas, que asocian la herejía del pasado con la presente: una siniestra “secta” de los donatistas, los “circunceliones”, persigue a san Agustín predicando como doctrina «que alcanzaría perdón de todos sus pecados el que le matase (que esta doctrina es propia de herejes, y más de los *calvinistas* de estos tiempos)» (“Vida de san Agustín”)... Amén de otras que, si en absoluto referentes a la actualidad, deberían de resonar con implicaciones coetáneas en los lectores, como la habitual maledicencia de los herejes hacia la Virgen María. Nos sirve de ejemplo el antagonista del patriarca de Alejandría san Cirilo, Nestorio: «Abrió su boca blasfema, y comenzó a enseñar que la Sacratísima Virgen María nuestra Señora no era ni se debía de llamar madre de Dios, porque decía que aunque era verdadera madre de Cristo, éralo de Cristo hombre...» (28 de Enero, Extravagantes)¹⁹⁸.

Lo característico en Ribadeneira es el énfasis en este enfoque, que le lleva a realzar en las Vidas todos los episodios relativos a esta cuestión, convertida en prioritaria. La *amplificatio* en

¹⁹⁷ BOUREAU, 2007, p. 181. Para la visión de VoráGINE, consúltese también el capítulo de la ya clásica obra de Sherry Reames (1985, pp. 164-195).

¹⁹⁸ Para un análisis en profundidad del tratamiento de María en el *Flos*, remitimos al artículo de MARÍA HERRÁN, 1983.

esta cuestión respecto a la *Legenda aurea* es patente, en especial si nos fijamos en las múltiples digresiones que Ribadeneira entrevera en la narración. La amenaza herética se realza una y otra vez, se magnifica. Frente a los gentiles, que no conocen la religión de Cristo, el peligro de los herejes aumenta exponencialmente, al atentar de forma directa contra la ortodoxia de la que los santos constituyen los principales baluartes (este conocimiento de la verdad cristiana hace que en muchas ocasiones los judíos sean puestos a la par que los herejes de toda clase)¹⁹⁹. Frente a (en otra metáfora habitual) el “yermo” en el que se encuentran los gentiles desconocedores de la verdad cristiana, los herejes son “venenosos”, “inficionan” y convierten los lugares en los que difunden sus doctrinas en “sentinas”: «estando en aquella sazón la ciudad de Alejandría inficionada de herejes y contaminada de judíos...» (“Vida de san Cirilo Alejandrino, obispo y confesor”).

A la inversa de los santos, los espejos más claros de Cristo, los herejes son los más sobresalientes discípulos de Satanás, sus imágenes más nítidas. San Policarpo (26 de Enero) llama a uno de ellos «el hijo primogénito de Satanás»:

Para darnos a entender que aunque todos los pecadores por imitación son hijos de Satanás, como los justos son de Dios, pero que el hereje es como su hijo primogénito y su mayorazgo, porque es el que más le imita, y el que más le ama y mejor hace sus negocios.

Ribadeneira deja claro el antagonismo de ambos espejos, poniéndolos en absoluto paralelo; así en el caso de san Agustín y el arriano Pelagio:

Y no sin causa observan algunos, que el mismo día que Pelagio nació en Inglaterra, nació en África san Agustín, proveyendo nuestro Señor a su Iglesia de quien la amparase contra los desvaríos de Pelagio, y de medicina y remedio contra el veneno de sus herejías, que la podían inficionar.

Por todo ello, la “guerra”, el rechazo activo contra los herejes se destaca como una de las actividades fundamentales de los santos: «la principal ocupación de san Agustín», subraya Pedro de Ribadeneira, «era hacer guerra a los herejes». Debido a ello, reciben algunos de sus epítetos encomiásticos más importantes: el santo es «martillo» y «cuchillo de herejes» (“Vida de san Hilario”, [13 de Enero]). Los santos salen una y otra vez de sus ocupaciones ordinarias para combatir a los herejes, polemizar e intermediar en los conflictos relativos a ellos. Incluso un santo de vida *admirable* como Simón Estilita, «no por esto se olvidaba de los negocios de la

¹⁹⁹ Se trata de una idea en la que profundiza en el *Tratado del Príncipe Cristiano*, donde, siguiendo a san Juan Crisóstomo, «prueba que es peor el hereje que el pagano, porque el pagano por ignorancia blasfema a Dios, y el hereje a sabiendas persigue la verdad» ([I, 24], RIBADENEIRA, 1595, p. 159).

Iglesia Católica universal». El santo anacoreta de la columna, nos cuenta Ribadeneira, estaba bien al tanto de los conflictos religiosos y políticos de su tiempo, e intervenía en ellos escribiendo cartas a los emperadores, exhortándoles especialmente a defenderse de los “herejes” y los “judíos”. Por lo que resulta lógico que en el *catálogo* de sus cualidades, el odio hacia los herejes y su acción contra ellos sean establecidos por Ribadeneira como una de las principales virtudes de los santos (con numerosos *exempla* de ello: ya señalamos la obra de milagros destinados a su conversión y desacreditación [3.6]). Así conmina Ribadeneira al lector a imitar el aborrecimiento a los herejes que profesaba san Hilario²⁰⁰, un mandato que se repite como constante a lo largo de las páginas del *Flos sanctorum*:

Y esta es la primera cosa que en su vida debemos notar e imitar: el odio (digo) y aborrecimiento que él tuvo a los herejes, el espanto con que habemos de huir de ellos, y el favor y celo con que habemos de resistir a sus embustes, artificios y violencias, aunque sea menester padecer trabajos, peligros y tormentos, y poner el cuello al cuchillo.

En numerosas ocasiones, los herejes ni siquiera pueden calificarse como humanos, pues son «monstruos», un «género de fieras, más que de hombres»²⁰¹. En la vida de Teodosio Cenobiarca (11 de Enero, Extravagantes), los herejes adquieren, literalmente, la condición de raza monstruosa, de *blemmyas* o “acéfalos”: «Sucedió en tiempo de san Teodosio una herejía de los que llaman acéfalos, que quiere decir sin cabeza: porque no la tenían, ni seguían a algún principal de su error». Y sin embargo, estas caracterizaciones se acompañan de otras que los califican como “lobos que parecían ovejas” o “anticristos”. Los herejes se señalan (o más bien, se encubren) por su falsa apariencia de piedad y santidad. De nuevo, el paradigma lo ofrece Nestorio, némesis de san Cirilo, a quien Ribadeneira caracteriza contundentemente en los siguientes términos:

Mas estando san Cirilo tan bien ocupado, y gobernando santamente su Iglesia, permitió nuestro Señor que saliese del Infierno, como furia infernal, un hereje nuevo, pestilente y atrevido, que la turbase e inficionase las partes de Oriente. Este fue Nestorio, el cual era hombre elocuente, aunque de pocas letras; en lo exterior muy honesto y penitente, e interiormente muy hinchado y arrogante, y menospreciador de los santos y antiguos doctores sus maestros.

En la Vida escrita por Ribadeneira, Nestorio, exhibiendo un estricto celo en la defensa de la ortodoxia («mostraba gran celo en querer arrancar las herejías de los otros herejes, para tener

²⁰⁰ El cual, de acuerdo con el hagiógrafo, se prolonga significativamente post-mortem, pues por la oración del rey Clodoveo al santo sus ejércitos vencen en batalla contra ellos.

²⁰¹ “Vida de San Agustín”.

más crédito para plantar la suya»), consigue engañar al emperador Teodosio el Menor y hacer que este le nombre patriarca de Constantinopla. Posición desde la cual el «lobo, que parecía oveja» tiene más fácil desprestigiar a Cirilo e implantar así su doctrina. En el *Flos* de Ribadeneira, el objetivo último de los herejes es apropiarse de las instituciones civiles: asaltar el poder terrenal para adueñarse del religioso.

4. 3. Hagiografía y poderes terrenales: el príncipe y el santo

Pero la intemporalidad de la persecución de los herejes tiene su *cifra* en el pasado y en el presente más cercanos, en los reinados de Enrique VIII e Isabel I de Inglaterra, a los que Ribadeneira dedica su *Historia eclesiástica del Cisma*:

en todas ellas [las historias eclesiásticas] no se hallará pintada tan al vivo esta artificiosa maldad, como en los herejes de nuestros tiempos, y particularmente en esta persecución de Inglaterra que vamos tratando; porque todas las calumnias y miserias que la Iglesia católica ha padecido hasta ahora de los gentiles arrianos, godos, vándalos, longobardos, donatistas, eutiquianos, mahometanos, husitas, hugonotes, o de cualquiera otra diabólica secta de herejes y paganos, se pueden ver, como en un espejo, representadas en esta persecución. De tal manera, que, cotejadas con ella, todas parecen cifra.²⁰²

En Inglaterra se ha cumplido el peor de los panoramas: la herejía ha conquistado el poder político, y la persecución hacia los católicos es equiparable a las de los emperadores romanos Diocleciano y Daciano en los primeros siglos del cristianismo. De nuevo, las obras de Ribadeneira se dirigen la mirada entre sí: mientras que el cisma de Inglaterra es narrado puesto frente a todos aquellos espejos del pasado recogidos por las historias eclesiásticas, no resulta difícil ver en el *Flos sanctorum* un comentario político encubierto de la situación inglesa.

El interés de Pedro de Ribadeneira por Inglaterra tiene además que ver con su vivencia personal, pues el jesuita viajó a Londres en misión para la Compañía durante el año 1558²⁰³. Ribadeneira muestra la relevancia que para él tiene el conflicto inglés en su edición de 1609 del tomo de santos extravagantes. Es precisamente la diferencia de dedicatoria entre la edición de 1604 y la de 1609, con su consiguiente adición de contenidos, la que da lugar a diferentes enfoques de lectura. Ribadeneira dedicó su primera edición a soror Margarita de la Cruz, tía de Felipe II y monja franciscana en el monasterio de las Descalzas Reales de Madrid. Para su

²⁰² RIBADENEIRA, 1945 [1594], p. 1145.

²⁰³ REY, 1945, pp. 861-862.

agrado, Ribadeneira incluye en el *Libro de extravagantes* una serie de *vitae* de santidad femenina regia²⁰⁴.

En 1609, la dedicatoria cambia, aunque su destinataria, de origen inglés, también sea una mujer: la duquesa Jane Dormer, esposa del duque de Feria Gómez de Figueroa, embajador en Londres, bajo cuya protección pasó Ribadeneira sus meses de estancia inglesa. En consecuencia, Ribadeneira decide añadir a su *Flos* un conjunto de vidas de santos ingleses, todas ellas ausentes de la anterior edición, en las que incluso puede rastrearse cierta relación con la genealogía de los Dormer:

Especialmente que hallará en este tomo muchas vidas de los santos y santas admirables de su nación, como el Venerable Beda, y de los santos Bonifacio, Dunstano, Etheboldo, Burcardo, Edmundo, Columbano, Malachías, Edita, Osita, Valburga y del gloriosísimo rey Eduardo confesor, que fue la gloria y reparo del Reino de Inglaterra: el cual cuando pasó a el de Normandía, para ser coronado el año de 1042, llevó consigo a un caballero muy ilustre, llamado Tomás Dormer, que fue muy favorecido deste santo rey, y principio de los señores de la casa de Dormer en aquel Reino (“Prólogo. A doña Juana Dormer, Duquesa de Feria”).

Para el público general, la nómina de santos ingleses constituía un recordatorio de tiempos mejores, en los que Inglaterra aún no se trataba de un reino consumido por las llamas del “fuego infernal” de la herejía (“Prólogo”), al tiempo que servía así como un antídoto y un incentivo de ejemplaridad para el presente. Ribadeneira se encargaba de señalar como consuelo (mientras certificaba la oposición a través de los tiempos de la guerra de las “dos banderas” y la continuidad de las persecuciones²⁰⁵) la persistencia de la *communio sanctorum*, representada en el pasado reciente por nuevos mártires que han derramado su sangre al oponerse a los dictados de Enrique VIII y el resto de sus “ministros de Satanás”. La hagiografía entra de este modo en la *Historia del Cisma*: capítulos como los dedicados a los padres cartujos de Londres (I, 28), al obispo Juan Rofense y al canciller Tomás Moro (I, 29-31) o a Edmundo Campion y el resto de

²⁰⁴ «Entre los otros hallará V. A. las admirables y celestiales virtudes de santa Margarita, hija del Rey Andrés de Hungría, que fue monja de Santo Domingo, y desde su niñez consagrada al Señor; y también las de santa Isabel viuda, hija asimismo de otro Rey de Hungría, y no menos las de santa Isabel de Portugal, que ambas Isabelas, demás de haber sido Princesas tan esclarecidas y santas (como también lo fue santa Margarita) fueron hijas, según el espíritu, de la bienaventurada madre santa Clara, y por esta parte hermanas, y por la de la carne y sangre deudas de V.A.Y por esto van aquí escritas entre otras las vidas destas santas [...] por haberla puesto en estado tan alto y perfeto, que pueda con su gracia seguir las pisadas destas, y de otras santas Princesas, y dejar al mundo tan ilustres ejemplos de virtudes como ellas nos dejaron» (*Flos sanctorum*, 1604, pp. 3-4).

²⁰⁵ «Esto es de grandísimo consuelo y alegría para todos los católicos y siervos de Dios, pues lo que fue, será y lo que leemos en las historias eclesiásticas, vemos en nuestros días» (RIBADENEIRA, 1945 [1594], p. 897).

religiosos jesuitas martirizados en sus misiones a Inglaterra (II, 31-32), entre otros, son auténticas *vitae* cuya inserción en el tomo de santos extravagantes del *Flos* no hubiera desentonado en absoluto. Cerrando el círculo, el propio *Libro de los extravagantes* remite a ellas (mención a su capítulo incluida); concretamente, en la “Vida de san Bruno, fundador de la Orden de los Cartujos” (6 de Octubre, Extravagantes), el autor menciona a los padres mártires de 1535 «como más largamente lo escribimos en nuestro libro del cisma de Inglaterra» (I, 27)²⁰⁶. El escritor invita así al lector a pasar de una obra a otra con naturalidad, en una lectura continua e indicativa de la concepción de su obra literaria como un corpus interconectado, regido por las mismas concepciones y propósitos.

Como podemos observar, las Vidas de los santos de Ribadeneira se ocupan una y otra vez de las relaciones entre los santos y el poder. Estas relaciones están presididas, en la mayor parte de las ocasiones por el conflicto entre ambas esferas, la religiosa y la política. El *Flos* coincide con la *Historia del Cisma*²⁰⁷ en su intención de convertir la historia eclesiástica en un *speculum principis*, empeño característico de la historiografía humanista²⁰⁸. Recordemos que Ribadeneira se había aplicado propiamente a esta tarea en el *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano*, espejo de príncipes en el que desarrolla su teoría política. La obra, que se propone como una refutación de *El Príncipe* (1532) de Maquiavelo, establece las bases para un gobierno cristiano de los Estados²⁰⁹. Frente a la política de la “razón de estado” defendida por Maquiavelo y la escuela francesa de los *politiques*, que aboga por la tolerancia religiosa y se asienta en el concepto de monarquía absoluta, Ribadeneira es tajante: la auténtica razón de estado no es la “falsa” que permite al príncipe hacer su voluntad ajeno a los preceptos de la Iglesia, y que en consecuencia supone una puerta de entrada segura de la herejía y a la “infección” de su pueblo²¹⁰. La auténtica razón de estado es la que se fundamenta en la religión.

²⁰⁶ En realidad, I, 28.

²⁰⁷ «También los reyes y príncipes poderosos de la tierra pueden aprovecharse de esta Historia y escarmentar en cabeza ajena, para no usar de disimulación y blandura con los herejes, ni darles mano y libertad, pensando por este camino conservar mejor sus señoríos y estados» (1945, p. 898).

²⁰⁸ Lo apuntado por CORTIJO (1995), centrado en las crónicas de Indias, puede aplicarse con igual provecho en esta ocasión.

²⁰⁹ Sobre el *Tratado* de Ribadeneira y sus contenidos en relación a la teoría e historia política de los siglos XVI y XVII, pueden consultarse los artículos de HUBEÑAK (2010), LÓPEZ MUÑOZ (2010) y PRADES VILAR (2011), y la monografía de IÑURRITEGI RODRÍGUEZ (1998).

²¹⁰ Es por ello que para Ribadeneira la doctrina política de Maquiavelo es aún peor que la herejía, y ambas son tratadas con la misma terminología, como podemos observar en el Prólogo del *Tratado*: «Sembró al principio este mal hombre y *ministro de Satanás* esta perversa y diabólica doctrina en Italia (porque, como en el título de sus obras se dice, fue ciudadano y secretario florentino). Después, con las herejías que el mismo Satanás ha levantado, se ha

El príncipe debe ser consciente de que su poder le es dado por Dios: los príncipes son los «guardas de la ley de Dios», pero no sus «intérpretes»; por ello mismo, deben amparar y seguir los dictados de la Iglesia, pero no pueden intervenir en los asuntos eclesiásticos²¹¹. Por ello mismo, la lucha por la ortodoxia es ineludible: «no debe el Príncipe Cristiano permitir herejes, y hombres de varias y contrarias sectas en sus Estados»²¹².

Ribadeneira se sirve de los escritos de los santos y de los variados ejemplos de sus Vidas para apoyar las tesis de su *Tratado*. Al mismo tiempo que repiten muchos de sus pasajes, las narraciones del *Flos sanctorum* sirven para *ilustrar* y *ampliar* los argumentos allí propuestos. Por ello, las Vidas de Ribadeneira abundan con absoluta premeditación en episodios sobre los encuentros y, sobre todo, desencuentros de santos y príncipes, siempre salpicados por comentarios y digresiones como los que podemos encontrar casi al pie de la letra en las páginas del *Tratado*. Como hemos comentado más arriba, Ribadeneira ilustra mediante las Vidas que estas relaciones son muchas veces conflictivas, pero necesarias. Como un leitmotiv se repite en las *vitae* la influencia nociva de los malos “consejeros” en los príncipes, y la necesidad que tienen estos de buenos privados para gobernar; de este modo, se prodigan las figuras de privados malignos, codiciosos y/o con ideas heréticas («que nunca falta en las Cortes de los príncipes un mal consejero, que los destruya», se dice en la “Vida de san Sabas”²¹³) que azuzan a los reyes y emperadores contra los santos²¹⁴. Por su parte, los santos han de contrarrestar la influencia nociva de los privados y conseguir que los príncipes se acerquen a su bando, para que rijan sus dominios de acuerdo con los principios del auténtico príncipe cristiano. Ellos son los consejeros de la razón de estado cristiana, aquella por la cual emperadores, monarcas y príncipes no son reyes sino «virreyes», «vicarios del Rey soberano en la tierra», frente a cuya autoridad no resultan más que «polvo y basura»²¹⁵.

ido extendiendo y penetrando a otras provincias, e inficionándolas de manera que con estar las de Francia, Flandes, Escocia, Inglaterra y otras abrasadas con el *fuego infernal* de ellas, y ser increíbles las calamidades que con este *incendio* padecen, no son tantas ni tan grandes como las que les ha causado esta doctrina de Maquiavelo y esta falsa y perniciosa razón de estado». (RIBADENEIRA, 1595, [pp. 9-10]; los subrayados son nuestros).

²¹¹ RIBADENEIRA, 1595, p. 116.

²¹² RIBADENEIRA, 1595, pp. 104-105.

²¹³ En la vida del abad escrita por Ribadeneira (5 de Diciembre) se cuenta significativamente que la Compañía de Jesús ha consagrado a su nombre un Colegio en Roma destinado a la reparación de la fe católica en los «países septentrionales».

²¹⁴ En el relato de la *Historia eclesiástica del Cisma* (cap. V), el cardenal Tomás Wosley, «uno de los privados del rey, hombre sobre todos los hombres atrevido y ambicioso», es considerado por Ribadeneira el principal promotor del divorcio de Enrique VIII con la reina Catalina.

²¹⁵ RIBADENEIRA, 1595, p. 212.

Por eso, no caben las medias tintas: los santos de Ribadeneira jamás se convierten en aduladores de los príncipes, sino que los critican sin contemplaciones e incluso los insultan cuando se comportan de forma equivocada o intervienen de forma ilícita en los asuntos eclesiásticos. Los santos recuerdan constantemente a los monarcas su obligación de asentar su gobierno en las leyes de Dios, que suelen hallarse en abierta colusión con las de los Estados. Así las cosas, si los reyes no favorecen a los santos y los mandatos que estos promulgan, corren el peligro de recibir un castigo divino. También en lo que se refiere a su comportamiento personal, indesligable de su condición real. Es lo que le sucede al rey Clotario de Francia, que persiste en su amancebamiento a pesar de las censuras de san Germán, obispo de París, siendo incluso excomulgado por el santo (28 de Mayo, Extravagantes). Aunque Dios le castiga por esta causa con una enfermedad («de la cual el mismo santo le sanó»), el rey no da su brazo a torcer, y finalmente Dios, confirmando «la sentencia de san Germán», quita la vida al rey y a su amante. La enseñanza es enunciada inmediatamente por Ribadeneira: «porque el Señor quiere que los grandes príncipes y reyes se sujeten a las censuras de la Iglesia, y obedezcan a sus leyes».

Nuestro hagiógrafo señala la importancia de que los santos se encarguen de la educación de los príncipes, aunque para ello tengan que ocupar cargos de importancia que (como no puede ser de otra manera en el género hagiográfico) van contra su natural humilde y han de aceptar a regañadientes. El mártir Tomás Beckett (29 de Diciembre) se ocupó de la educación del príncipe y futuro Enrique II de Inglaterra, compaginando al tiempo su trabajo como «ayo» con su cargo de cancelario, «juzgando que el bien del reino consiste en que los caballeros y gente noble y principal desde la juventud sea bien criada en amor y temor santo de Dios». Tomás, por otra parte, se convierte en el ejemplo perfecto del eclesiástico que no se doblega ante los poderes temporales. Él mismo se lo advierte al monarca Enrique al ser nombrado (a regañadientes) arzobispo cantuariense:

suplicole con grande instancia que no le pasase por pensamiento hacerle arzobispo [...]. Porque vuestra Majestad (dijo) no dejará de hacer algunas cosas contra la libertad eclesiástica, las cuales siendo primado no podré con buena conciencia consentir.

Pedro de Ribadeneira convierte la *vita* de Tomás Becket en un relato estrictamente político: la narración de Ribadeneira se aleja del extenso relato de la *Legenda aurea*, ciñéndose en exclusiva al conflicto entre el prelado y el monarca. Para resaltar este enfoque, Ribadeneira abrevia su relato respecto al de Vorágine eliminando, incluso, prácticamente todos sus episodios milagrosos. El arzobispo se mantiene una y otra vez firme ante los desafueros del rey, quien no

cesa, ante la resistencia inquebrantable de santo Tomás, de invadir la jurisdicción de la Iglesia con nuevas legislaciones:

Que todas eran cosas perjudiciales a la Iglesia, y contrarias a lo que ellase [sic] usado siempre desde los apóstoles acá: y a lo que han hecho todos los emperadores, reyes y príncipes piadosos, como lo probamos en el libro del Príncipe Cristiano.²¹⁶

La negativa del arzobispo a firmar los edictos que permitirían al rey y la «justicia seglar» castigar a los clérigos ingleses sin licencia eclesiástica le obligan a siete años de destierro. A su vuelta, sus enemigos «eclesiásticos y seculares» vuelven a poner al rey en contra de santo Tomás, hasta que unos criados aduladores, para ganarse su favor (con el obligado paréntesis: «como la lisonja es tan poderosa, y el deseo de dar gusto a los príncipes tan ciego y arrebatado»), acaban a traición con su vida (por ende, en interior sagrado).

Si la historia de Tomás Becket ya guardaba un paralelismo evidente con la de otro mártir Tomás (Moro) y otro rey Enrique (VIII) recientes, Ribadeneira lo refuerza en una larga digresión final. Si el ejemplo de Tomás Cantuariense sigue perenne, también el del escarmentado rey Enrique II, quien tras el asesinato de santo Tomás se gana el perdón divino (según se implica de su victoria en algunas campañas militares) tras reconocer su culpa y emprender una dura penitencia. Por el contrario, su sucesor cuatro siglos después, el “Antecristo” Enrique VIII, hace que el santo arzobispo Becket sea «otra vez martirizado, para ser dos veces mártir, una en vida, y otra después de muerto», prohibiendo su culto en toda Inglaterra y quemando sus reliquias. En la Vida de otro arzobispo cantuariense, san Dunstano (19 de Mayo, Extravagantes), también se nos relatan sus conflictos con un rey Eduino, que «muy dado a los deleites sensuales» no podía sino recordar al rey del Cisma. En cualquier caso, los malos reyes siempre acaban recibiendo el castigo que merecen, y terminan muriendo a traición o tan consumidos de la enfermedad (y por supuesto, condenados a “fuego eterno”), como, de otro modo, sus propios reinos. Así sucede en la Vida del (de nuevo) arzobispo inglés del *Flos*, san Anselmo (21 de Abril, Extravagantes²¹⁷) con el rey Guillermo el Conquistador: «nuestro Señor, aunque permite que los malos reyes aflijan sus reinos, y se sirve de ellos, como de ministros y verdugos de su justicia, a la postrera los castiga y ejecuta en ellos su furor»²¹⁸.

Su sucesor, Enrique I, tomará buena cuenta de la actitud de su padre y procurará ganarse

²¹⁶ Notemos esta nueva alusión intertextual.

²¹⁷ Este relato no aparece en la *Legenda aurea*.

²¹⁸ El rey Guillermo no había dejado al santo acudir a Roma para recibir del pontífice Urbano II su palio de arzobispo: «Turbose el rey con esta demanda, y respondió que él era Papa en su reino, y no conocía ni quería que se nombrase en él otro Papa sino él».

el favor de san Anselmo. Pues Ribadeneira también escribe sobre reyes “temporales” que constituyen figuras positivas, incluso ejemplares. Es más: acerca de casos en los que las figuras del príncipe y del santo se aúnan.

4.4. Espejos de príncipes: Vidas de santidad regia

La segunda parte de las dos que componen el *Tratado del Príncipe cristiano* supone, al modo de las Vidas de su *Flos sanctorum*, un catálogo dedicado a desgranar las virtudes que ha de tener el príncipe según el modelo ideal de Ribadeneira. Como se deduce de la parte anterior (y del anterior apartado de este trabajo), la virtud sobre la que se edifica el resto de las del príncipe cristiano, «como sobre un fortísimo y sumisísimo fundamento»²¹⁹, es la misma sobre la que han de asentarse los Estados: la religión. Si en las Vidas encontramos ejemplos de reyes, emperadores y aristócratas, de Constantino a los Reyes Católicos, favorecedores de la Iglesia y de los santos, y seguidores de las virtudes promulgadas por el autor, el culmen se halla en los monarcas cuyas vidas ejemplares les convierten en parte protagonista del *Flos sanctorum*.

Ribadeneira reúne todo un ramillete de Vidas de santos reales que estaba destinado a impresionar directamente a un público cortesano eminente. Todas pertenecen a la nómina de los reyes santos (“saints rois”) que como ha estudiado Robert Folz, son una creación de la hagiografía medieval que difiere del concepto de monarquía sagrada (“royauté sacrée”)²²⁰: el período histórico en el que podemos situar estas figuras se encuadra definitivamente entre los siglos VI y XIII. Ribadeneira amplía esta taxonomía, incluyendo no solo a los reyes sino a sus herederos (“príncipes” y “princesas”), pero también a otros títulos como duque, duquesa o margrave²²¹. Si en el tomo de 1599 solo encontramos dos *vitae*, aunque prominentes (el príncipe visigodo Hermenegildo [13 de Abril] y el rey Luis IX de Francia [25 de Agosto]), es el *Libro de extravagantes* el que Ribadeneira convierte en manual o espejo de príncipes con un prominente número de vidas de santidad regia²²². Con diferente enfoque en sus dos ediciones, como ya

²¹⁹ RIBADENEIRA, 1595, p. 258.

²²⁰ «Mais “saint roi” ne doit pas être confondu avec royauté sacrée. Ce n’est pas de la fonction qu’il s’agit ici mais de la personne du roi, élevé dans la sphère surnaturelle, en raison des mérites qui lui seront reconnus après sa mort» (FOLZ, 1984, p. 19).

²²¹ Nosotros hablaremos de “príncipes”, dando un sentido genérico al término.

²²² La nómina completa del tomo de extravagantes (que es la de la edición “definitiva” de 1609) es la que sigue: san Eduardo confesor, rey de Inglaterra (5 de Enero), santa Margarita monja, hija del rey de Hungría (28 de Enero), Guillermo conde de Aquitania, ermitaño confesor (10 de Febrero), santa Cunigunda, emperatriz virgen (3 de

hemos señalado, de acuerdo a su dedicatoria: la edición de 1609 amplía notablemente la nómina de 1604 (ceñida a la santidad femenina) con su selección de Vidas de santos ingleses (entre los que sobresale san Eduardo el Confesor [s. XI], el rey taumaturgo por excelencia), pero también con otros tantos ejemplos de santidad regia localizados en las peligrosas tierras “septentrionales”: Austria, Bohemia, Polonia...²²³

Los ejemplos de santidad regia resultaban notables por ser percibidos como excepcionales. Lo cual, en teoría, va contracorriente de un principio hagiográfico: el de que predominan los santos pertenecientes a buenas familias o de orígenes nobiliarios²²⁴. Aunque una buena cuna siempre supone una mayor garantía de santidad, las condiciones que el estado nobiliario implica pueden dificultar en gran manera el camino del santo. En términos verticales, ambos son antitéticos: la “alteza” de los príncipes se contrapone a la virtud característica de los santos, la humildad. Mientras que el noble se mueve en una posición elevada, el santo, al humillarse, se sitúa en una posición de “bajeza”. Ribadeneira juega en sus *vitae* de santidad regia con estos conceptos y términos, examinando esta contraposición cuya realidad finalmente niega. Tal y como señala en el *exordio* de la Vida de santa Isabel de Hungría (19 de Noviembre):

Mucho se engañan los que piensan que las leyes de la verdadera nobleza son contrarias a las leyes de Cristo, y que no se puede juntar en uno humildad y grandeza. Porque la ley de Cristo no es contraria a la ilustre sangre, ni a la alteza del estado y señorío que él da a quien es servido, sino a

Marzo), santa Catalina de Suecia, virgen, hija de santa Brígida (22 de Marzo), santa Isabel, reina de Portugal (4 de Julio), santa Brígida, viuda (23 de Julio), san Esteban, rey de Hungría, confesor (20 de Agosto), santa Edita, virgen, hija del rey Edgardo de Inglaterra (16 de Septiembre), san Vincislao, duque y rey de Bohemia (28 de Septiembre), santa Heduvige, duquesa de Polonia, tía de santa Isabel de Hungría (15 de Octubre), san Emerico, príncipe de Hungría, confesor (4 de Noviembre), san Leopoldo, marqués de Austria, confesor (15 de Noviembre), santa Isabel, viuda, hija del rey de Hungría (19 de Noviembre). Un listado incluso podría ampliarse si tuviésemos en cuenta Vidas *extravagantes* como la del príncipe hindú Barlaam (27 de Noviembre), o Casilda, hija santa de un rey moro (9 de Abril).

²²³ Como señala Greenwood, salvo Hermenegildo e Isabel de Portugal, ninguno de estos santos es propiamente hispánico, pero de acuerdo con el crítico, Ribadeneira quería conectar el ejemplo de los extravagantes con el de corte de los Habsburgo: así, la inclusión de las dos santas húngaras se relaciona con el título de rey de Hungría de Maximiliano II, padre de Margarita: «with these royal extravagantes, Ribadeneyra conflated religious and royal authority resulting in a spiritual justification for the Hasburg Court» (GREENWOOD, 2012, pp. 28-29). Por otra parte, Juan Eusebio Nieremberg y el resto de “actualizadores” del *Flos* ampliarán notablemente el número de santos hispánicos. Así sucede con el rey Fernando III, cuya tardía canonización (1671) hará que no sea Nieremberg sino Francisco García quien incorpore su Vida al *Flos sanctorum* (ed. de 1675).

²²⁴ GÓMEZ MORENO, 2008, p. 95; LE GOFF, 2014, p. 62.

los vicios y malos usos que los hombres introducen en sus estados, pensando que la grandeza dellos consiste en desechar las leyes de Dios y vivir a su apetito y libertad, como un caballo desbocado y sin freno. Véese esta verdad en los ejemplos innumerables que tenemos de señores y señoras, de príncipes y princesas, de reyes y reinas que no solamente ajustaron sus vidas con la voluntad de nuestro Señor; pero vivieron con tan raro ejemplo y tal menosprecio del mundo, que merecieron ser tenidos y venerados en toda la Iglesia católica por santos.²²⁵

El ejercicio de las virtudes es siempre el mismo; la santidad es posible en todos los estados, aunque la de los reyes y príncipes, debido a su *grandeza* de partida, pueda ser más llamativa (y por ello, aún más ejemplarizante: «que esto tiene la rara virtud, que la hace conocer, amar y estimar aun de los extraños, y más la de los grandes príncipes, porque campea más en lugar eminente y alto, y está expuesta a los ojos de todos»)²²⁶.

A partir de esta base, los reyes y aristócratas santos del *Flos* subvierten repetidamente las expectativas *temporales*, para contradicción (y, frecuentemente, agradable) sorpresa del mundo. Así sucede con una de las trazas fundamentales de la santidad regia, la castidad. Como indican Weinstein y Bell, «chastity ran counter to every expectation of noble behavior, and, because the behavior of highborn people was a matter of lively interest and scrutiny, a nobleman who lived in continence with his lawful wife was a subject of wonder»²²⁷. Por el contrario, los reyes y nobles santos buscan preservar su virginidad a toda costa. Por lo que, aunque no pueden negarse al matrimonio que por obligación dinástica tienen concertado, sus planes personales son muy diferentes. Los santos consiguen concertar casi invariablemente un voto de perpetua castidad con sus esposos/as: los matrimonios viven como “hermanos”, guardando las apariencias (las “leyes temporales”) y «engañando al mundo con nombre y hábito de casados, y triunfando de su carne y de nuestro común y mortal enemigo» (“Vida de santa Catalina de Suecia”, 22 de Marzo).

Incluso los santos que sí conciben descendencia (cuyo número es notablemente menor) se caracterizan por su castidad. Es el caso del príncipe y marqués de Austria Leopoldo, padre de dieciocho vástagos, y cuya esposa, según escribe Ribadeneira, fue también un «raro ejemplo en su estado de castidad». La castidad es, por cierto, la traza más señalada de los casos de santidad regia femenina, pues ninguna de las princesas o reinas santas ha querido casarse, siendo siempre su deseo el de entrar en religión. Cuando no tienen más opciones que ceder a la presión de sus

²²⁵ «For both princes and prelates the possession of power was an opportunity to cultivate the virtue of humility; to command obedience and yet to remain as humble as the lowliest of one’s subjects was a saintly manifestation of that Christlike virtue» (WEINSTEIN, 1982, p. 158).

²²⁶ “Vida de Leopoldo confesor, marqués de Austria” (15 de Noviembre).

²²⁷ WEINSTEIN, 1982, p. 76.

familiares y deudos, se convierten en perfectas casadas, y consiguen mantener su celibato con el más excesivo de los rigores, como sucede con la duquesa Heduvige, consciente de su voto incluso a la hora de decidir el lugar en el que va a ser enterrada (25 de Octubre):

Y diciéndole su hija que mejor estaría en la Iglesia y en el mismo sepulcro del duque Enrique su marido, respondió que en ninguna manera tal hiciese, porque no quería que su cuerpo, aunque muerto, se juntase con el cuerpo muerto de su marido, pues por amor de la castidad en vida se habían apartado.

De hecho, aunque la muerte del esposo sea un acontecimiento luctuoso, se presenta también para las santas como una “liberación”, una oportunidad que permite a las viudas emprender un camino de santidad más firme, como le sucede a la emperatriz Cunegunda, de luto pero alegre a la vez tras el fallecimiento de su marido «no menos por verse libre y desatada de los lazos y ataduras con que le parecía estar aprisionada y detenida para no poder darse totalmente (como deseaba) al Señor» (3 de Marzo)²²⁸. Las santas, olvidando todo trato con la corte hasta el fin de sus días, cumplen su deseo de hacerse religiosas, y su capacidad es tal que se convierten en un corto periodo de tiempo en las abadesas de sus respectivos conventos.

Los reyes santos rechazan los formalismos de su estado. Sin abandonar ninguna de las obligaciones de sus cargos, eluden todo aquello que les implica como “altezas”. Empezando por los aspectos más externos: los príncipes santos (y sobre todo, las santas) huyen sistemáticamente de todo lujo y “vanidad” cortesanos, actitud simbolizada especialmente en su llaneza en el vestir: las princesas santas se caracterizan sobremedida por su “vestido pobre y vil”. Los santos reales persiguen la humillación, el menosprecio constante de sí mismos, Como se plasma gráficamente en uno de los milagros más señalados de Eduardo el Confesor, en el que el monarca, «con grande humildad, alegría y constancia, maravillándose unos, y riéndose otros de los circunstantes» se dispone, por mandato de san Pedro, a llevar a cuestas a un pordiosero paralítico hasta la Iglesia del apóstol, a cuya entrada el pobre recobra de inmediato la capacidad de andar. La humildad de los reyes santos da lugar en muchas ocasiones al menosprecio por parte tanto de sus enemigos como de sus súbditos, que los ven más como «monjes humildes» que como «príncipes

²²⁸ «A woman who had married might become a saint, especially if she were a widow (or a good queen), but her path to holiness was arduous, and in her saintly title she would reveal the blemish of having known the flesh» (WEINSTEIN, 1982, p. 87). En efecto, la castidad de las santas casadas tampoco deja de ponerse a prueba. Es lo que le sucede a la misma Cunegunda: su marido, el emperador Enrique, hallándose sospechoso de su fidelidad la sometió a caminar con los pies descalzos sobre una «barra de hierro ardiendo», prueba que la santa pasó sin daño alguno certificando la falsedad de las acusaciones. Curiosamente, Ribadeneira sí dedica una *vita* a Cunegunda y no a su consorte «no meno santo», siendo Enrique II uno de los más conocidos reyes taumaturgos del Medievo.

poderosos» (“Vida de san Vincislao”), aunque tarde o temprano se vean contrariados en sus impresiones.

De hecho, los santos rechazan frecuentemente su título de reyes. A veces de palabra, aunque lo sean *de facto*, como el rey de Bohemia Wenceslao (“Vincislao”), quien «nunca se quiso coronar, ni llamarse rey, aunque el emperador y los otros príncipes en sus cartas se lo llamaban»; en otras ocasiones, llegan hasta a negarse por todos los medios a ser nombrados los herederos del trono, como Edita a la muerte de su hermano. En último término, el menosprecio de sí de los santos príncipes ha de implicar el “menosprecio” de su condición real. Para convertirse en «reyes eternos» (“Vida de san Esteban, rey de Hungría”) deben estar capacitados para sacrificar su condición de “reyes temporales”; hecho que, por su propósito elevado, siempre devendrá en el bien de sus “repúblicas”. El auténtico monarca santo deja de serlo con tal de defender la religión cristiana: en ello es paradigma el príncipe Hermenegildo, quien al negarse a asumir el arrianismo de su padre Leovigildo no solo pierde el trono sino la vida. Hermenegildo es un «santo mártir, que por serlo fue verdaderamente rey», escribe Ribadeneira. Y su martirio produce frutos beneficiosos, pues provoca la conversión al catolicismo de su afligido padre y de su hermano y futuro monarca Recaredo, y por ende la del resto de su pueblo.

En san Hermenegildo se ejemplifica una asociación constante en las Vidas de santidad regia del *Flos* de Pedro de Ribadeneira: los herejes no son (solo) una amenaza externa, sino interna, *familiar*. Los mayores obstáculos que tendrá el monarca y príncipe cristiano para mantener su fe provendrán de su propio entorno familiar, absolutamente intolerante hacia la ley católica. La lucha contra los herejes o gentiles (una de las virtudes esenciales de los santos monarcas, de acuerdo con el mandato del *Tratado del Príncipe Cristiano*: el príncipe debe hacer severa justicia contra los herejes²²⁹) se transforma en estas ocasiones en un conflicto personal. En los casos más extremos, como en el de Hermenegildo o el rey Wenceslao, los santos mueren mártires debido a la traición de sus propios progenitores. En los otros, se dan conflictos de naturaleza más leve, como el enojo del hermano de la aristócrata Catalina de Suecia, hija de la noble santa Brígida (22 de Marzo) ante la «llaneza que usaba en su vestido» su hermana²³⁰.

Más allá de cualquier nacionalidad o época, los santos monarcas se “rigen” por las mismas virtudes, que repetidas idénticas en todas las Vidas del *Flos* conforman un nítido espejo de príncipes. Bajo el fundamento de la religión, los reyes subliman la mayor virtud que de acuerdo con Ribadeneira ha de tener el príncipe cristiano: la justicia, «más resplandeciente que

²²⁹ RIBADENEIRA, 1595, p. 174.

²³⁰ En contrapartida, la santidad también emparenta a los santos de la misma familia: Esteban-Emerico, Eduardo-Edita, Brígida-Catalina de Suecia.

las demás y como el lucero de la mañana entre las estrellas»²³¹. El rey no solo aplica con el debido rigor las leyes, dando a cada uno lo suyo, sino que se convierte en “Padre” y “Pastor” de su pueblo (“Vida de san Leopoldo”). De este modo, el monarca santo extrema su caridad, reflejada en su incondicional defensa de los pobres. Su piedad y su protección a ultranza de las instituciones eclesiásticas son otras de sus trazas definitorias: los santos “edifican” literalmente, construyendo cada vez que tienen oportunidad nuevas iglesias, conventos y monasterios, a menudo con los beneficios de sus victorias militares. Así, el rey Esteban de Hungría «quiso que todos los despojos del enemigo sirviesen al mismo Dios, sin tomar nada para sí: y así mandó edificar un monasterio con la advocación de san Martín (por haber sido húngaro de nación, y haber llevado el rey en la guerra su bandera)». Por descontado, todos son amigos de los santos y devotos de sus reliquias, amén de defensores del culto de la Virgen.

Y por supuesto, son hacedores de milagros, aunque como señala certero Robert Folz, en el aspecto taumático las Vidas de santidad regia resultan convencionales, pues «les miracles attribués aux saints rois sont ceux qu’effectuent tous les saints: ils sont donc absolument traditionnels»²³². Aun así, el mismo Folz apunta a una tipología recurrente que en los episodios del *Flos* se comprueba como cierta, en particular en lo que se refiere a los “rois libérateurs”: la liberación de presos y condenados a muerte, un tema frecuente en la hagiografía, aparece como un episodio típico en la actividad milagrosa de estos santos²³³, como se comprueba en las vidas de san Leopoldo o de la duquesa Heduvige. Esta última consiguió volver a la vida a dos ahorcados, hecho que genera además toda una cadena milagrosa: «cuando Enrique su marido lo supo, mandó que cuando Heduvige pasase por las cárceles públicas, se abriesen las puertas y se soltasen los presos, y se diese a todos perdón y libertad por su respeto».

Y, volviendo al recurrente aspecto especular de la hagiografía, los mismos monarcas santos son escritores, a su vez, de espejos de príncipes: el rey Esteban, que no cesa de educar a su hijo (también santo) Emerico²³⁴, también «escribió una Instrucción, en que le decía lo que había de hacer como príncipe cristiano después de sus días», aunque la temprana muerte del heredero trunque todas las esperanzas de que (hecho absolutamente inusual, por otra parte) un rey santo sucediese a otro. Ribadeneira termina también la Vida de san Luis de Francia con una

²³¹ RIBADENEIRA, 1595, p. 292.

²³² FOLZ, 1984, p. 117. Para el estudio de los reyes taumaturgos, todavía resulta esencial el clásico de BLOCH (1983).

²³³ Ibidem, pp. 131-133.

²³⁴ Su principal consejo es una consigna que nos es ya conocida: «que tuviese siempre a su lado el príncipe personas religiosas, doctas y prudentes que le enseñasen».

amplificatio en la que transcribe entera la “doctrina” que el santo dejó a su hijo Felipe, pues esta «puede aprovechar para enseñar a todos los reyes lo que deben hacer en el gobierno del reino [...]»; si sus preceptos «se guardasen enteramente de los reyes y príncipes, no habría más que pedir ni desear».

ALGUNAS CONCLUSIONES

A la postre, hemos podido comprobar que el todo del *Flos sanctorum* de Pedro de Ribadeneira supone algo más que la suma de sus partes. Esto no podía ser de otro modo, ya que el santoral de Ribadeneira no se compone de fragmentos absolutamente ajenos entre sí (aunque la *varietas* propia de su carácter compilatorio sea uno de sus principales alicientes de lectura). Por el contrario, sus Vidas de santos se hallan unificadas por una cosmovisión que en la lectura continuada va revelando sus contornos.

La unificación comienza por la renovación: el *Flos* de Ribadeneira es un santoral adaptado a su época, actualizado según los presupuestos doctrinales de Trento y los criterios de la literatura humanista. Ribadeneira tiene que ratificar la tradición hagiográfica: esto implica, ante todo, la revisión de sus fuentes y relatos frente a unos nuevos criterios de verdad que han puesto en entredicho las *vitae* del pasado. Las hagiografías de Ribadeneira ajustan su narrativa a una particular forma de biografía humanista, de la que el jesuita es pionero. Por ello, las vidas de los santos de Ribadeneira se componen en realidad de dos Vidas, que juntas conforman el retrato acabado de sus protagonistas. La primera de ellas es la “historia verdadera” del santo, la radiografía de su figura histórica. La segunda, a modo de *amplificatio* de diversas parcelas del relato principal, da cuenta de su figura vista desde otra clase de lente, o *espejo*. El recuento de los méritos del santo *autentifica*, de otro modo, al protagonista, y lo sitúa como una figura ejemplar más allá de lo histórico. Definiendo en sus diversos planos la idiosincrasia de sus sujetos, Ribadeneira redefine las funciones y métodos de la narración hagiográfica.

Por lo verdadero y por lo edificante, la hagiografía supera en sus propios terrenos tanto a la ficción como a la historia. Los espejos de Ribadeneira resaltan que las Vidas de los santos no solo proyectan imágenes edificantes, sino modelos ejemplares. La emulación, de acuerdo con Ribadeneira, configura al santo, al tiempo que basa la relación entre su figura, el hagiógrafo y su lector. Las Vidas del *Flos sanctorum* se proponen como una lectura con fases que van más allá del texto, buscando la comunicación con sus receptores. Esto se logra mediante la mediación directa del autor: Pedro de Ribadeneira define los méritos de los santos, cataloga sus virtudes y señala al devoto el modo más adecuado de aprovechar sus enseñanzas. Mediante los subrayados del autor y su hagiografía “dirigida”, se conforman recurrentes modelos de imitación.

En esta ecuación, lo sobrenatural recibe un tratamiento particular: lo maravilloso se adecúa a la lectura activa que Ribadeneira busca para su *Flos sanctorum*. De este modo, lo admirable se recubre de significados ejemplarizantes: es otro movimiento en el proceso de acercar la figura del santo a lo imitable. A la vez, en el tratamiento del acontecimiento sobrenatural se halla la muestra más significativa de la lente de sospecha humanista, que

Ribadeneira aplica en su examen notarial de los distintos testimonios de milagros y visiones de sus santos. Es la misma reacción que, desde otros enfoques, encontraremos en otros géneros literarios del siglo XVI, como la miscelánea y la crónica de Indias, ocupados en dar cuenta de seres y acontecimientos extraordinarios: expresión de una mentalidad nueva y sus nuevos prismas.

Las nociones de *verdad* y *ejemplaridad* edifican pues el *Flos sanctorum* de Ribadeneira, unificando los relatos de todos sus santos. Otra noción, la de *actualidad*, proporciona otros significados subyacentes. El santoral de Ribadeneira se descubre como una obra con intenciones políticas, participante de la polémica de la Contrarreforma. El santo aparece como *miles Christi* en el conflicto entre católicos y protestantes, conflicto mediatizado por la cosmovisión ignaciana. La vida de Ribadeneira (la visión de la Compañía de Jesús, sus estancias en Inglaterra y otras naciones protestantes) moldea las Vidas de su santoral. También el resto de su obra literaria: si su retrato biográfico de Ignacio de Loyola es un paso decisivo a la hora de encarar la elaboración de su legendario renovado, Ribadeneira recoge también en su *Flos sanctorum* las preocupaciones de otras de sus obras, creando una “opera omnia” interconectada entre sí. Así, las relaciones entre el poder religioso y el poder político, o los dictados que permiten que los príncipes gobiernen de acuerdo con una “razón de estado” cristiana, cuestiones que Ribadeneira ha abordado directamente en un *speculum principis* como el *Tratado del Príncipe Cristiano*, se trasladan al *Flos sanctorum*. En su caso, el *speculum* se convierte en múltiples *espejos*, Vidas de santidad regia que interpelan directamente a un receptor cortesano. Nociones y mensajes de diverso espectro articulan así la compilación hagiográfica de Ribadeneira, una totalidad siempre funcionando a varios niveles. La hagiografía de Ribadeneira es, por tanto, un “catálogo” de formas literarias: biografía devota, historiografía eclesiástica, literatura de la Compañía de Jesús, comentario político, *exempla* y narrativa breve.

ANEXO. LAS EDICIONES DEL *FLOS SANCTORUM* DE PEDRO DE RIBADENEIRA

I. Breve historia editorial

La vida editorial del *Flos sanctorum* de Pedro de Ribadeneira abarca varios siglos: extendiéndose desde la publicación de su primera edición en el final del siglo XVI (1599) hasta mediados del siglo XIX, cuando la obra ya se vea sustituida por otros santorales contemporáneos, y en concreto, por la traducción del *Año cristiano* de Jean Croisset (también, por cierto, jesuita), a cargo del Padre Isla, ya pujante avanzado el siglo XVIII. Estamos pues ante una obra cambiante, que va alterando de formato y también de contenido, de acuerdo con el espíritu de la época. En vida del propio autor, el *Flos sanctorum* sufre diversas ampliaciones a su cargo; y posteriormente, otras revisiones de autores distintos, que mantienen el santoral actualizado con nuevas entradas.

Pedro de Ribadeneira (1527-1611) escribe su obra hagiográfica, una actualización postridentina y *per circulum anni* del legendario medieval o *legenda nova*, comisionado por la Compañía de Jesús. La primera parte de la obra se publica en tamaño folio en 1599, en la imprenta madrileña de Luis Sánchez, quien editará todas las versiones del *Flos sanctorum* elaboradas en vida de su autor y compilador. Dedicada a la reina Margarita de Austria, la obra contenía solo las Vidas de los santos canonizados «en los seis primeros meses del Año»; además de, encabezando el conjunto, las Vidas de Cristo y la Virgen María [véase Catálogo de ediciones nº1]. La obra se completaría en 1601, con el volumen correspondiente a los seis meses siguientes [nº 2].

Ante el éxito rotundo de su *Flos sanctorum*, Ribadeneira amplía en 1604 su santoral con un volumen adicional, dedicado a los santos “extravagantes”, esto es, aquellos que no aparecen en el Breviario Romano renovado según las directrices de Trento, y que, por tanto, no habían sido canonizados (algo que ya había hecho antes su contemporáneo hagiógrafo Alonso de Villegas). A partir de esta «segunda impresión», el *Flos sanctorum* de Ribadeneira constaría de dos tomos, reuniendo en el primero las vidas de los santos correspondientes a los volúmenes de 1599 y 1601, dejando para el segundo tomo las vidas de los santos extravagantes [nº 3 y nº4].

Ribadeneira, sin embargo, ampliará una vez más la obra en 1609, especialmente el tomo segundo [nº 5]. En esta ocasión, el libro de los santos extravagantes estará dedicado a la duquesa de Feria, Jane Dormer (en la anterior edición, su dedicatoria había sido para la infanta sor Margarita de la Cruz), lo que conllevará la adición de varias historias de «santos ingleses». A estos añadidos, Ribadeneira suma también (un proyecto largamente acariciado) las vidas de

algunos “santos” de la Compañía de Jesús: a la “Vida del beato Ignacio de Loyola” (*abbreviatio* de su pionera biografía, publicada por primera vez en latín en 1572; ya incluida en la conclusión de la *Segunda Parte* de 1601) se han unido las de Francisco Javier, Francisco de Borja, Luis Gonzaga y Estanislao Koska. Aún otra edición verá la luz en vida del autor, en 1610 [nº 6].

En este punto, la vida editorial del *Flos sanctorum* de Ribadeneira, desde el comienzo un éxito rotundo, no ha hecho más que empezar. De la imprenta de Luis Sánchez saldrán sucesivas ediciones (en realidad, reediciones: pues nada alteran respecto a la edición de 1609). La primera revisión/ampliación de la obra la realizará el prestigioso escritor jesuita Juan Eusebio Nieremberg. La obra será publicada en dos volúmenes, en la imprenta barcelonesa de Sebastián de Cormellas, en el año 1643 [nº 10]. El padre Francisco García, rector del noviciado de Madrid, realizará otro suplemento con santos «nuevamente canonizados», que se publicará con el de Nieremberg en 1675 (en la Imprenta Real madrileña), edición que ya constará, por su notable amplitud, de tres tomos [nº 11]. Esta no cesará de reeditarse en los años sucesivos, pero ya con las nuevas entradas incorporadas al calendario de Ribadeneira, y no añadidas, como en las anteriores ediciones, como apéndice al último volumen. Será el carmelita Andrés López Guerrero el último escritor que aporte nuevas *vitae* al santoral de Ribadeneira, ya casi un siglo después de su primera edición (1688), y de nuevo en una imprenta barcelonesa (Vicente Surià) [nº 12]. La distinción entre santos del Breviario y extravagantes acabará desapareciendo, siendo todas las Vidas parte ya de un mismo calendario.

Con todos sus añadidos, el *Flos sanctorum* de Pedro de Ribadeneira no cesará de reimprimirse durante el siglo XVIII tanto en imprentas de Madrid (Joaquín Ibarra, Gabriel de Barrio) como de Barcelona (Piferrer, Oliver y Martí...). Ante el progresivo éxito del *Año Cristiano*, incluso se editará entre 1844 y 1845 un «Rivadeneira mejorado» con noticias de otros hagiógrafos como Alban Butler o el propio Croisset [nº 13]. La última edición íntegra del santoral de Ribadeneira será publicada (en 12 tomos) por la Imprenta de la Revista Médica de Cádiz²³⁵ [nº 14].

²³⁵Una bibliografía de las traducciones del *Flos* de Ribadeneira puede encontrarse en BACKER, 1960, VI, pp. 1737-1753.

II. Catálogo de ediciones.

Nº 1

Flos Sanctorum o Libro de las vidas de los santos, escrita por el Padre Pedro de Ribadeneira de la Compañía de Iesus...; primera parte, en la qual se contienen las vidas de Christo Nuestro Señor y de su Santissima Madre y de todos los santos que reza la Yglesia Romana en los seys primeros meses del año. Madrid. Luis Sánchez. 1599.

Descripciones en repertorios: CCPB: CCPB000185843-2.- CLEMENTE SAN ROMÁN. *Tip. Madrileña* (s. XVI), III, 877.- SIMÓN DÍAZ, *Jesuitas*, 1540.

Ejemplares: BURGOS. *Pública*. BU-BP, 8610 (I).- MALLORCA. *Pública*. IB-BPM, 19273.- VALENCIA. *Real Colegio Seminario Corpus Christi*. V-BCCC, SJR/1513.

Nº 2

Segunda parte del Flos Sanctorum, o libro de las vidas de los santos. En la qual se contiene las vidas de todos los Santos de que reza la Iglesia Romana en los seis postreros meses del Año ... escrita por el Padre Pedro de Ribadeneyra, de la Compañía de Iesus ... ; al cabo se pone la vida del bienaventurado P. Ignacio de Loyola. Madrid. Luis Sánchez. 1601.

CCPB000498149-9 y CCPB000227096-X.- PÉREZ PASTOR, *Madrid*, II, nº791.

Ejemplares: HUESCA. *Pública*. HU-BP, A-6206, HU-BP, A-3300.- LEÓN. *Seminario Mayor*. LE-SM, FA.A.2064.- LUGO. *Pública*. LU-BP, I 583.- TORRENTE (VALENCIA). *Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Sección Dominicos*. V-TO-FTSD, R6A68(II)(1).

Nº 3

Flos sanctorum o Libro de las vidas de los Santos, escrito por el padre Pedro de Ribadeneyra. Van añadidos en esta segunda impresión los Santos Extravagantes. Madrid. Luis Sánchez. 1604 (Tomo 1).

CCPB000245789-X y CCPB000498150-2.

Ejemplares: LEÓN. *Pública*. LE-BP, FA.4753(1).- MADRID. *Nacional*. 7/14547.- TORRENTE. *Facultad de Teología*. V-TO-FTSD, R6A68(I)(1).

Nº4

Libro de las vidas de los santos, que comúnmente llaman extravagantes; porque la santa Yglesia no reza dellos en el Breuiario Romano. Madrid. Luis Sánchez. 1604.

CCPB000056708-6.- PÉREZ PASTOR, *Madrid*, II, 888.- SIMÓN DÍAZ, *Jesuitas*, 1549.

Ejemplares: HUESCA. *Pública*. HU-BP, A-4403(2).- LEÓN. *Pública*. LE-BP, FA.4753(2).- MADRID. *Nacional*. 7/14547.- MADRID. UCM. Histórica “Marqués de Valdecilla”, FLL 26557.- MURCIA. *Biblioteca de la Provincia Franciscana de Cartagena*. MU-POFM, 4683.- SALAMANCA. *Biblioteca General Universitaria*. SA-BU, BG/26623.- TORRENTE. *Facultad de Teología*. V-TO-FTSD, R6A68(II) (2).

Nº 5

Segunda parte del flos sanctorum o libro de las vidas de los santos: en la qual se contienen las vidas de muchos santos de todos estados que comunmente llaman extravagantes / escrita por el P. Pedro de Ribadeneyra de la Compañia de Jesus. Madrid. Luis Sánchez. A costa de Pedro Liçao, 1609.

CCPB000226789-6.- SIMÓN DÍAZ, *Jesuitas*, 1550.

Ejemplares: BARCELONA. *Universidad de Barcelona, CRAI Biblioteca de Reserva*. B-BU, 89/4/7.- CUENCA. *Seminario Mayor*. CU-BSC, 203-C-14.- HUESCA. *Pública*. HU-BP, A-3560.

Nº 6

Flos Sanctorum: primera parte / Pedro de Ribadeneira de la Compañia de Iesus. Madrid. Luis Sánchez. 1610.

CCPB000438106-8.- SIMÓN DÍAZ, *Jesuitas*, 1541.

Ejemplares: VALENCIA. *Biblioteca Histórica*. V-BU, Y-22/85.

Nº 7

Flos Sanctorum o libro de las vidas de los Santos / escrito por... Pedro de Ribadeneira de la Compañía de Iesus...; en el qual se contienen las vidas de Christo...y de su madre... y de todos los santos...; primera parte. Madrid. Luis Sánchez.1616.

CCPB000373586-9.- PÉREZ PASTOR, Madrid, II, 1425.- SIMÓN DÍAZ, *Jesuitas*, 1542.

Ejemplares: MADRID. *Biblioteca Histórica Marqués de Valdecillas* CCPH002617752-8.- MADRID. *Nacional*. 1/27855 V.1.- MENORCA. *Seminario Diocesano*. B-C-OM, 4056.- ZAMORA. *Convento de P.P. Franciscanos, Castroverde de Campo*. ZA-CA-CF, 1586.

Nº 8

Segunda parte del Flos sanctorum, o libro de las vidas de los santos en la qual se contienen las vidas de muchos santos de, todos estados que comunmente llaman extravagantes / escrita por el P. Pedro de Ribadeneira de la Compañía de Iesus ...; al cabo se pone la vida del Santo Padre Ignacio de Loyola. Madrid. Luis Sánchez. 1616.

CCPB000373587-7.

Ejemplares: BURGOS. *Archivo "Silveriano" de la Provincia Carmelitana*. BU-OCD, PAS 129.- HUESCA. *Pública*. HU-BP, B-37-5895.- MADRID. *Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla*. CCPH002617752-8- MADRID. *Nacional*. 1/27856 V.2.

Nº 9

Flos sanctorum, o Libro de las vidas de los santos, escrito por Pedro de Ribadeneyra. Barcelona. Sebastián de Cormellas. 1623 (2v.).

CCPB000482380-X, CCPB000694316-0 y CCPB000818781-9.- SIMÓN DÍAZ, *Jesuitas*, 1543.- USTC: 5034766.

Ejemplares: BARCELONA. *Pública Episcopal del Seminario*. B-EPISC, 272915, 272663.- LA RIOJA. *Monasterio de San Millán de la Cogolla*. LO-SM-BMY, B 172/8.- MADRID. *Biblioteca Nacional*. 6/1795.- NAVARRA. *Real Colegiata de Roncesvalles*. NA-RO-BCR, 21-A-6-3.

Nº 10

Flos sanctorum, o Libro de las vidas de los santos / escrito por... Pedro de Ribadeneira ... ; y a la fin de la segunda parte van añadidas muchas vidas de santos que hazen la tercera parte, escritas por ... Eusebio Nieremberg. Barcelona. Sebastián de Cormellas. 1643. 2v.

CCPB000439579-4, CCPB000582035-9, CCPB000543745-8 y CCPB000522578-7.- USTC: 5015735.

Ejemplares: ALCALÁ DE HENARES. *Biblioteca Complutense de la Compañía de Jesús de la Provincia de Toledo*. AM/777.- AZPEITIA. *Santuario de Loyola*. 0086,6-01.- BARCELONA. *Biblioteca de Cataluña*. 4-VI-35 1 c.2. *Seminario*. 235.3 Rib.- GIRONA. *Archivo Diocesano*. 92/836. *Pública*. A/762.- MADRID. *Nacional*. 5/2427.- MENORCA. *Seminario Diocesano*. 4057.

Nº 11

Flos Sanctorum, o Libro de las vidas de los Santos...Con una adición de Santos, que hizo el P. Iuan Eusebio Nieremberg...Y al fin de la tercera parte, añadido de Santos ahora nuevamente Canonizados, por el P. Francisco García. Madrid. Imprenta Real. A costa de Iuan de San Vicente. 1675. 3 vol.

CCPB000038775-4 y CCPB000038776-2.- SIMÓN DÍAZ, *Jesuitas*, 1544.

Ejemplares: CÁCERES. *Real Monasterio de Santa María de Guadalupe*. CC-G-MON, H. 3832.- GUIPÚZCOA (LAZCANO). *Convento de benedictinos*. SS-L-BBL, C-XIII-38. MADRID.- *Biblioteca Nacional*. M-BN, 3/23854-6.- NAVARRA. *Pública*. NA-BGN, 109-4-4/82, NA-BGN, 109-2-5/87.- ZAMORA. *Pública*. ZA-BP, D-II/290.

Nº 12

Flos sanctorum ò *Libro de las vidas de los santos / escrito por el padre Pedro de Ribadeneyra de la Compañía de Iesus... ; aumentado con las vidas de muchos santos por los padres Iuan Eusebio Nieremberg y Francisco García todos de la Compañía de Iesus ; y ultimamente añadido en esta ultima impression con las vidas de muchos santos para los dias vacantes en las impressiones antecedentes por el M.R.P. Fr. Andrés Lopez Guerrero del Orden de N.S. del Carmen de la Observancia...* Barcelona. Vicente Surià. 1688.

CCPB000213013-0, CCPB000213014-9 y CCPB000213015-7.

Ejemplares: ÁVILA. *Pública*. AV-BP, PA 3/304.- BARCELONA. *Seminario*. B-EPISC, 235.3:92 Rib.- CASTELLÓN DE LA PLANA (BENICASIM). *Convento de PP. Carmelitas Descalzos*. CS-BE-MON, A-1510.- GRANADA. *Facultad de Teología*. GR-T, A-R 39 p-1688-1.- MADRID. *Biblioteca Histórica Marqués de Valdecillas*. M-UC-NOV, BH FLL 6653.- MALLORCA. *Pública*. IB-BPM, 20634.- MANRESA. *Archivo Comarcal*. B-MR-ACB, 387-A.- ZARAGOZA. *Colegio Padres Escolapios*. Z-CEP, 56-a-7. *Palacio Arzobispal*. Z-PDI, B-301/1. *Seminario*. Z-SSC, 37-2-15.

Nº 13

La leyenda de oro para cada dia del año: vidas de todos los Santos que venera la Iglesia: obra que comprende todo el Ribadeneyra mejorado, las noticias del Croisset, Butler, Godescard,... / la revisa el reverendo... José Palau...; y se publica con la aprobación y bajos los auspicios... Pedro Martínez de San Martín Obispo de Barcelona; va adornada con la colección de láminas abiertas en acero. Madrid. Librería de Razola. 1844-45 (Barcelona. Imprenta de Llorens Hermanos). 4 v.

CCPB001201809-0 y CCPB000121127-7.

Ejemplares: BARCELONA. *Archivo Provincial Escuelas Pías*. B-APEPC, 264-11.- MADRID. *Seminario*. M-SC, 3/113-1-11/14.- PALENCIA. *Seminario*. P-SEM, 73/166-73/169(I-IV).

Nº 14

Flos sanctorum: nuevo año cristiano: vidas de los santos / por Pedro de Ribadeneyra; va adicionada esta obra con las vidas de los santos más notables que se han canonizado posteriormente, y con las lecciones del martirologio. Cádiz. Imprenta de la Revista Médica. 1862-1865. 12 v.

CCPB000170880-5.

Ejemplares: BARCELONA. *Seminario*. B-EPISC, 235.3:92 Rib.- BURGOS. *Pública*. BU-BP, (17496 a 17507). *Abadía Benedictina Santo Domingo de Silos*. BU-S-MS, S1-f20(I-XII).- CIUDAD REAL. *Seminario Obispado*. CR-SOP, 5613/5623(I-II, IV-XII).- GRANADA. *Abadía del Sacromonte*. GR-AS, N°9(4/12)-E85-T6.- LUGO. *Seminario* (Mondoñedo). LU-M-SM, SM/891(I-XII).- MADRID. *Ateneo*. M-BA, C-20067-20078.- OVIEDO. *Pública*. O-BA, 2/913(II).- VITORIA. *Seminario*. VI-SD, H-20483-20486.- ZARAGOZA. *Seminario*. Z-SM, 168-B-1/-5.

Repertorios y catálogos utilizados:

Bibliografías

ABAD ASÍN, Carlota y José ARAGÜÉS ALDAZ. *Bibliografía hagiográfica áurea y dieciochesca*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2015. Disponible en línea: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc864c2>.

ARAGÜÉS ALDAZ, José. «El santoral castellano en los siglos XVI y XVII: Un itinerario hagiográfico». En *Analecta Bollandiana*, 118, 2000, pp. 329-386.

- «Tendencias y realizaciones en el campo de la hagiografía en España (con algunos datos para el estudio de los legendarios hispánicos)». En *Memoria ecclesiae*, 24, 2004, pp. 441-560.

BACKER, Augustin de, Aloys de BACKER y Carlos SOMMERVOGEL. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Louvain: Bibliothèque S.I., 1960 (Brussels: Oscar Schepens, 1890-[1932]). 12 v.

CLEMENTE SAN ROMÁN, Yolanda. *Tipobibliografía madrileña: la imprenta en Madrid en el siglo XVI: (1566-1600)*. Kassel: Reichenberger, 1998. 3 v.

PÉREZ PASTOR, Cristóbal. *Bibliografía madrileña*. Madrid: Tip. de la RABM, 1907. 3 v.

SIMÓN DÍAZ, José. *Jesuitas de los siglos XVI y XVII: escritos localizados*. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca-Fundación Universitaria Española, 1975.

Catálogos de Bibliotecas (OPACs)

BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA. *Catálogo general*. Madrid: SirsiDynix, 2000. [En línea: <http://catalogo.bne.es/uhtbin/webcat>].

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID. Biblioteca. *Catálogo Cisne*. Madrid: Universidad Complutense, 1998. [En línea: <http://cisne.sim.ucm.es/>].

Catálogos colectivos

MINISTERIO DE EDUCACIÓN CULTURA Y DEPORTE. *Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español* (CCPB). [En línea: <http://catalogos.mecd.es/CCPB/cgi-cpb/abnetopac/O12141/IDc99c9b93?ACC=101>].

USTC. *The Universal Short Title Catalogue. A collective database of all books published in Europe between the invention of printing and the end of the sixteenth century*. Saint Andrews: University of St Andrews. [En línea: <http://www.ustc>].

BIBLIOGRAFÍA

AIGRAIN, René. *L'hagiographie: Ses sources, ses méthodes, son histoire*. Bruselles: Société des Bollandistes, 2000 [1953].

ALBISSON, Mathilde. «La hagiografía ante la censura: el ejemplo de dos Flores Sanctorum expurgados (1516-1568)». En *Criticón*, 128, 2016, pp. 103-128.

ALCALÁ GALÁN, Mercedes. «Las misceláneas españolas del siglo XVI y su entorno cultural». En *DICENDA. Cuadernos de filología hispánica*, 14, 1996, pp. 11-19.

ALTMAN, Charles F. «Two Types of Opposition and the Structure of Latin Saint's Lives». En *Medievalia et Humanistica*, 6, 1975, pp. 1-11.

AMSELEM-SZENDE, Line. «"¿Qué dirá el hombre de vos / habiéndoos loado Dios?" Hagiografía y alusión en la poesía lírica devota de la Contrarreforma». En Marc Vitse (ed.). *Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*. Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert-Universidad de Navarra, 2005, pp. 261-276.

ARAGÜÉS ALDAZ, José. "*Deus Concinator*": *Mundo predicado y retórica del exemplum en los siglos de oro*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 1999.

- «El santoral castellano en los siglos XVI y XVII: Un itinerario hagiográfico». En *Analecta Bollandiana*, 118, 2000, pp. 329-386.

- «Tendencias y realizaciones en el campo de la hagiografía en España (con algunos datos para el estudio de los legendarios hispánicos)». En *Memoria ecclesiae*, 24, 2004, pp. 441-560.

- «Para el estudio del *Flos sanctorum* renacentista (I). La conformación de un género». En Marc Vitse (ed.). *Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*. Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert-Universidad de Navarra, 2005, pp. 97-148.

- «Comida y santidad en una lectura de refectorio: el *Flos Sanctorum*». En N. Labère (ed.). *Être à table au Moyen Âge*. Madrid: Casa de Velázquez, 2010, pp. 37-48. Disponible en línea: <https://books.openedition.org/cvz/1542?lang=es#bodyftn2>.

- «Los *Flores Sanctorum* medievales y renacentistas. Brevísimos panoramas críticos». En Natalia Fernández Rodríguez y María Fernández Ferreiro (coords.). *Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas*. Salamanca: SEMYR, 2012, pp. 349-361.

- «La difusa autoría del *Flos Sanctorum*: silencios, presencias, imposturas». En Maud Le Guellec (ed.). *El autor oculto en la literatura española. Siglos XIV a XVIII*. Madrid: Collection de la Casa de Velázquez, 2014, pp. 21-40.

ARMOGATHE, Jean-Robert. «La fábrica de los santos. Causas españolas y procesos romanos de Urbano VIII a Benedicto XIV (siglos XVII-XVIII)». En Marc Vitse (ed.). *Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*. Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert-Universidad de Navarra, 2005, pp. 149-168.

AZPEITIA, Javier. «Introducción». En RIBADENEYRA, Pedro de. *Vidas de santos: antología del flos sanctorum*. Madrid: Lengua de Trapo, 2000.

BAÑOS VALLEJO, Fernando. *Las vidas de santos en la literatura medieval española*. Madrid: Laberinto, 2003.

- «Para Isabel la Católica: la singularidad de un "Flos Sanctorum" (MS. h.II 18. de El Escorial)». En Pedro M. Cátedra (dir.). *Los códices literarios de la Edad Media: interpretación, historia, técnicas y catalogación*. [San Millán de la Cogolla]: CiLengua, 2009, pp. 161-193. Disponible en línea: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/para-isabel-la-catolica-la-singularidad-de-un-flos-sanctorum-ms-hii-18-de-el-escorial/>.

BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Traducción de Alicia Martorell. Madrid: Cátedra, 1997.

BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México-Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1966.

- *Los jesuitas en la España del siglo XVI*. Traducción de Marciano Villanueva Salas. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2010.

BETRÁN, José Luis. «¿La ilustre Compañía? Memoria y hagiografía a través de las vidas jesuitas de los padres Juan Eusebio Nieremberg y Alonso de Andrade (1643-1667)». En *Hispania*, LXXIV, 248, 2014, pp. 715-748.

BILINKOFF, Jodi. «The Many “Lives” of Pedro de Ribadeneyra». En *Renaissance Quarterly*, 52, 1, 1999, pp. 180-196.

BLOCH, Marc. *Les rois thaumaturges: étude sur le caractère surnaturel attribué a la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*. Paris: Gallimard, 1983.

BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto. «Historiografía y hagiografía: vidas ejemplares y escritura de la historia en el Nuevo Reino de Granada». En *Fronteras de la Historia*, 12, 2007, pp. 53-78.

BOUREAU, Alain. *La legende dorée: Le système narratif de Jacques de Voragine*. Paris: Cerf, 2007 [1984].

BOUVIER, Claire. «Les controverses à propos des Nouveaux-Chrétiens dans la Compagnie de Jésus. La défense des conversos du père Pedro de Ribadeneyra (1526-1611)». En *Atlante. Revue d'études romanes*, 2, 2015, p. 117-160.

BROWN, Peter. *El culto a los santos. Su desarrollo y su función en el cristianismo latino*. Traducción de Francisco Javier Molina de la Torre. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2018 [1981, 2015].

BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier. «La percepción jesuítica de la mujer (siglos XVI-XVIII)». En *IH*, 25, 2005, pp.85-116.

CANONICA, Elvezio. «La recepción y difusión del *De imitatione Christi* en la España del Siglo de Oro». En *Castilla. Estudios de Literatura*, 6, 2015, pp. 336-349.

CAPMANY, José. *“Miles Christi” en la espiritualidad de san Cipriano*. Barcelona: Editorial Casulleras-Seminario Conciliar, 1956.

CARO BAROJA, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Akal, 1978.

CERTEAU, Michel de. *La escritura de la historia*. Traducción de Jorge López Moctezuma. México: Universidad Iberoamericana, 1999.

CIVIL, Pierre. «De quelques décapitations: images et théâtralité en Espagne au Siècle d'Or». En *Littératures classiques*, 2010, 3, 73, pp. 55-65.

COCHRANE, Eric W. *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

COLOMER AMAT, Emilia. «El *Flos Sanctorum* de Loyola y las distintas ediciones de la *Leyenda de los santos*. Contribución al catálogo de Juan Varela de Salamanca». En *Analecta Sacra Tarraconensia*, 72, 1999, pp. 109-142.

CONROD, Frédéric. «The Greatest Collector: Ribadeneira's Hagiography of Loyola as Struggle Against Dispersion». En *Hispanic Review*, 81, 1, 2013, pp. 1-16.

CORTIJO OCAÑA, Antonio. «Creación de una voz de autoridad en Bartolomé de las Casas: estudio del *Prólogo* de la *Historia de las Indias*». En *Revista Iberoamericana*, LXI, 170-171, 1995, p. 219-229.

CRÉMOUX, Françoise, «La relación de milagro en los siglos XVI y XVII: ¿un micro-género?». En Beatriz Mariscal y María Teresa Miaja de la Peña (coords.). *Actas del XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas "Las dos orillas", Monterrey, México del 19 al 24 de julio de 2004*. Vol. 2. México: Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 99-112.

DARNIS, Pierre. «La lectura del espejo sagrado: una hermenéutica del *Flos Sanctorum* de Pedro de Ribadeneira». En Marc Vitse (ed.). *Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*. Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert-Universidad de Navarra, 2005, pp. 435-451. Disponible en línea: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00083852v2/document> [pp. 1-13].

- «El "Flos sanctorum" de Ribadeneira desde la lectura y la antropología: los allegados del santo, fuente de ejemplaridad e implicación afectiva (La lectura del espejo sagrado II)». En Françoise Cazal, Amaia Arizaleta y Claude Chauchadis (eds.). *Pratiques hagiographiques dans l'Espagne du Moyen Âge et du Siècle d'Or*. Vol I. Toulouse: CNRS-Université Toulouse-Le Mirail, 2005(b), pp.151-166. Disponible en línea: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00083797/document> [pp. 1-15].

DASSBACH, Elma. *La comedia hagiográfica del Siglo de Oro español: Lope de Vega, Tirso de Molina y Calderón de la Barca*. New York: Peter Lang, 1997.

DELEHAYE, Hyppolyte. *Les Légendes Hagiographiques*. Deuxième Édition. Bruxelles: Bureaux de la Société des Bollandistes, 1906.

- *Les Passions des Martyrs et les Genres Littéraires*. Bruxelles: Bureaux de la Société des Bollandistes, 1921.

DITCHFIELD, Simon. «"Historia Magistra Sanctitatis"? The Relationship Between Historiography and Hagiography in Italy after the Council of Trent (1564-1742 CA.)». En Massimo Firpo (ed.). *Nunc Alia Tempora, Alii Mores. Storici e storia in età posttridentinea*. Firenze: Leo S. Olschki, 2005, pp. 3-23.

EGIDO, Teófanos. «Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (la manipulación de san Juan de la Cruz)». En *Cuadernos de Historia Moderna*, 2000, 25, pp. 61-85.

EGIDO, Teófanos (coord.), Javier BURRIEZA SÁNCHEZ y Manuel REVUELTA GONZÁLEZ. *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*. Madrid: Fundación Carolina - Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos - Marcial Pons Historia, 2004.

FATÁS, Guillermo. «La santidad y sus antecedentes. Santos antiguos y santos anómalos». En *Jerónimo Zurita*, 85, 2010, pp. 13-38.

FERREIRO ALEMPARTE, Jaime. *España en Rilke*. Madrid: Taurus, 1966.

FOLZ, Robert. *Les saints rois du moyen âge en occident (VIe-XIIIe siècles)*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1984.

FUENTE, Vicente de la (ed. y prol.). *Obras escogidas del Padre Pedro de Rivadeneira, de la Compañía de Jesús, con una noticia de su vida y juicio crítico de sus escritos por don Vicente de la Fuente*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1868.

GAIFFIER, Baudouin de. «Miracles bibliques et Vies de Saints». En *Nouvelle revue théologique*, 88, 1966, pp. 376-385.

GARCÍA DE ENTERRÍA, María Cruz. «La hagiografía popular barroca: entre lo maravilloso y lo fantástico». En *DRACO*, 3-4, 1991-1992, pp. 191-204.

GARCÍA DE LA BORBOLLA, Ángeles. «El universo de lo maravilloso en la hagiografía medieval castellana». En *Boletín de la Real Academia de las Buenas Letras de Barcelona*, 1999-2000, pp. 335-353.

- «La leyenda hagiográfica medieval: ¿una especial biografía?». En *Memoria y civilización*, 5, 2002, pp. 77-99.

GATLAND, Emma. «Saintly models: Isabel la Católica and the commissioning of a flos sanctorum». En *Journal of Medieval Iberian Studies*, 2, 1, 2010, pp. 31-50.

GIARD, Luce y Louis DE VAUCELLES (dir.). *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*. Grenoble: Jérôme Millon, 1996.

GILLAUSSÉAU, Axelle. «Los relatos de milagros de Ignacio de Loyola: un ejemplo de la renovación de las prácticas hagiográficas a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII». En *Criticón*, 9, 2007, pp. 5-56.

GODDARD ELLIOTT, Alison. *Roads to Paradise: Reading the Lives of the Early Saints*. Hanover and London: University Press of New England, 1987.

GÓMEZ DÍEZ, Francisco Javier. «Espiritualidad ignaciana y primera historiografía jesuita: Pedro de Ribadeneira». En *Cauriensia*, XI, 2016, pp. 567-590.

GÓMEZ MORENO, Ángel. *Claves hagiográficas de la literatura española (del "Cantar de mio Cid" a Cervantes)*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2008.

GÓMEZ NAVARRO, María Soledad. *Reforma y renovación católicas (siglos XVI-XVII)*. Madrid: Editorial Síntesis, 2016.

GÓMEZ REDONDO, Fernando. *Historia de la prosa medieval castellana II. El desarrollo de los géneros. La ficción caballerescas y el orden religioso*. Madrid: Cátedra, 1999.

GONZÁLEZ MARÍN, Susana. *Análisis de un género literario: las vidas de santos en la antigüedad tardía*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000. [Tesis Doctoral - Universidad de Salamanca 1996].

GOULLET, Monique. *Écriture et réécriture hagiographiques: essais sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident latin médiéval (VIII-XIII s.)*. Turnhout: Brepols, 2005.

GREENWOOD, Jonathan E. *Readers, Sanctity, and History in Early Modern Spain: Pedro de Ribadeneyra, the Flos sanctorum, and Catholic Community*. Ottawa: Carleton University, 2011 [Thesis MA, History].

- «The Use and Abuse of Hagiography for Early Modern Life: Pedro de Ribadeneyra and his *Flos sanctorum*». Early Modern Europe Seminar, Department of History, Johns Hopkins University, 2012, pp. 1-43.

GUIANCE, Ariel. «Milagros y prodigios en la hagiografía altomedieval castellana». En *História Revista*, 2006, 11, 1, pp. 17-44.

HEFFERNAN, Thomas J. *Sacred Biography: Saints and their Biographers in the Middle Ages*. New York: Oxford University Press, 1992.

HELLO, Ernest. *Fisonomías de santos*. Prólogo de Juan Manuel de Prada. Edición preparada por Pablo Cervera Barranco. Traducción de Joan Maragall. Madrid: BAC, 2017 [1875].

HERRÁN ALONSO, Emma. «La configuración literaria del “Miles Christi” entre la Edad Media y el Renacimiento». En Rafael Alemany, Josep Lluís Martos y Josep Miquel Manzanaro (eds.). *Actes del X Congrés Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*. Alacant: Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, 2005, II, pp. 880-893.

- «*El Pelegrino de la vida humana* (Toulouse, 1490): avatares de un texto castellano de origen francés entre la Edad Media y el Renacimiento (con una especial mirada a su tradición iconográfica)». En Alain Bègue, María Luisa Lobato, Carlos Mata Induráin y Jean-Pierre Tardieu (eds.). *Culturas y escrituras entre siglos (del XVI al XXI)*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2013, pp. 147-197.

HUBEÑAK, Florencio. «El antimachiavelismo de Ribadeneyra en la educación de príncipes». En *V Jornadas Internacionales “De Iustitia et Iure en el siglo de oro”*, Universidad Católica de Argentina, Facultad de Derecho, 2010. Disponible en línea: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/contribuciones/antimachiavelismoribadeneyra.pdf>.

IÑURRITEGI RODRÍGUEZ, José María. *La Gracia y la República: El lenguaje político de la teología católica y el "Príncipe cristiano" de Pedro de Ribadeneyra*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998.

IZZI, Massimo. *Diccionario ilustrado de los monstruos*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta Editor, 2002.

KASPER, Walter [et al]. *Diccionario enciclopédico de los santos: biografías y conceptos básicos del culto*. Barcelona: Herder, 2006. 3 v.

LAPESA, Rafael. «La Vida de San Ignacio del P. Ribadeneyra». En *Revista de Filología Española*, XXI, 1934, pp. 29-51.

LE GOFF, Jacques. *El nacimiento del Purgatorio*. Traducción de Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid: Taurus, 1981.

- *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: Gedisa, 1985.

- *A la recherche du temps sacré. Jacques de Voragine et la Légende dorée*. Paris: Perrin. 2014 [2011].

LEONARDI, Claudio, Andrea RICCARDI y Gabriella ZARRI (dir.). *Diccionario de los santos*. Madrid: San Pablo, 2000. 2 v.

LÓPEZ DE AYALA, Ignacio (trad.). *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento traducido al idioma castellano por Ignacio López de Ayala, con el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564*. Madrid: Imprenta Real, 1785.

LÓPEZ MUÑOZ, Miguel Ángel. «La filosofía política de Pedro de Ribadeneira y su influencia jurídica en la historia de España». En *BAJO PALABRA. Revista de Filosofía*, II, 5, 2010, pp. 321-330.

LOYOLA, San Ignacio de. *Ejercicios espirituales*. Madrid: Ciudadela Libros, 2011 [1548].

MARÍA HERRÁN, Laurentino. «La Virgen María en el *Flos Sanctorum* del P. Ribadeneira». En *Scripta de Maria*, VI, 1983, pp. 535-566.

MARTÍN DEL BURGO GARCÍA, Lorenzo. «La resistencia de los santos: una virtud heroica desde la hagiografía». En Ricardo de la Fuente Ballesteros y Vicente Pérez de León (eds.). *Numancia: representaciones culturales de la resistencia en el mundo hispánico*. Madrid: Wisteria Ediciones, 2019, pp. 147-162.

MIÑANA, Rogelio. *La verosimilitud en el Siglo de Oro: Cervantes y la novela corta*. Newark: Juan de la Cuesta, 2002.

MORENO, Doris. «La aportación española al debate sobre la obediencia ciega en la Compañía de Jesús durante el Papado de Sixto V (1585-1590)». En *Investigaciones Históricas*, 33, 2013, pp. 63-88.

MOYA, Jesús. *Las Máscaras del Santo. Subir a los altares antes de Trento*. Madrid: Espasa-Calpe, 2000.

PATCH, Howard Rollin. *El otro mundo en la literatura medieval*. Traducción de Jorge Hernández Campos. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1956 [1950].

PEDROSA, José Manuel. «La lógica de lo heroico: mito, épica, cuento, cine, deporte... (modelos narratológicos y teorías de la cultura)». En *Los mitos, los héroes*. Uruña: Centro Etnográfico de Castilla y León, 2003, pp. 37-63.

PRADES VILAR, Mario. «La teoría de la simulación de Pedro de Ribadeneira y el “maquiavelismo de los antimachiavélicos”». En *INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno*, 5, 2011, pp. 133-165.

RALLO GRUSS, Asunción. «Tópicos y recurrencias en los resortes del didactismo: confluencia de diferentes géneros». En *CRITICÓN*, 58, 1993, pp. 135-154.

REAMES, Sherry L. *The “Legenda aurea”: A Reexamination of Its Paradoxical History*. Madison-London: The University of Wisconsin Press, 1985.

REDONDO, Augustin. «Un nuevo modelo de santidad en la España contrarreformista: el caso del jesuita Francisco Javier». En Ignacio Arellano. y Marc Vitse (eds.). *Modelos de vida en la España del Siglo de oro. Volumen II: El sabio y el santo*. Pamplona-Madrid-Frankfurt am Main: Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuert, 2007, pp. 303-326.

REY, Eusebio (ed. y prol.). *Historias de la Contrarreforma*. Madrid: BAC, 1945.

REYRE, Dominique. «Metahagiografía áurea: los santos en el diccionario de Sebastián de Covarrubias». En *CRITICÓN*, 92, 2004, pp. 47-64.

RIBADENEIRA, Pedro de. *Vida del Padre Ignacio de Loyola, Fundador de la Religión de la Compañía de Jesús. Escrita primeramente en latín y agora nuevamente traducida en Romance y añadida*. Madrid: Alonso Gómez, 1583. En *Historias de la Contrarreforma*. Eusebio Rey (ed). Madrid: BAC, 1945 [1583], pp. 27-428.

- *Tratado de la tribulación*. En *Obras escogidas del Padre Pedro de Ribadeneira*. Vicente de la Fuente (ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1868 [1589], pp. 360-418.

- *Historia del Cisma de Inglaterra*. En *Historias de la Contrarreforma*. Eusebio Rey (ed). Madrid: BAC, 1945 [1594], pp. 893-1326.

- *Tratado de la Religión y Virtudes que debe tener el Príncipe Christiano, para gobernar y conservar sus Estados*. Madrid: Pedro Madrigal, 1595.

RICO CALLADO, Francisco Luis. «La *Imitatio Christi* y los itinerarios de los religiosos: hagiografía y prácticas espirituales en la vocación religiosa en la España moderna». En *Hispania Sacra*, LXV, I, 2013, pp. 127-152.

RÍO PARRA, Elena del. «“Todos los géneros de atrocísimos y exquisitos suplicios”: Sobre la recreación monstruosa del dolor en el Barroco». En *Habana Elegante*, 48, 2010. Disponible en línea: http://www.habanaelegante.com/Fall_Winter_2010/Dossier_Parra.html.

RODRÍGUEZ, Gerardo. « Los milagros en la religiosidad hispánica (siglos XIII al XVI)». En *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre BUCEMA* [En ligne], Hors-série, 2, 2008. Disponible en línea: <http://cem.revues.org/9002#quotation>.

RUFFINATO, Aldo. «Hacia una teoría semiológica del relato hagiográfico». En *Actas de las II Jornadas de Estudio Berceanos*, 94-95, 1978, pp. 57-68.

RUIZ BUENO, Daniel (ed.). *Actas de los mártires (Texto bilingüe)*. 5ª edición. Madrid: BAC, 2003.

RUIZ PÉREZ, Pedro. « Prácticas y oficios de narrar en el siglo XVI: historia y teoría». En *Studia Aurea*, 9, 2015, pp. 9-48.

SÁNCHEZ LORA, Jesús. *Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988.

- «Hechura de santo: procesos y hagiografías». En Carlos-Albero González-Sánchez y Enrique Vila Vilar (eds.). *Grañas del imaginario: representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XIII)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 336-352.

SÁNCHEZ ROMERALO, Jaime. «Alonso de Villegas: semblanza del autor de la "Selvagia"». En *Actas del Quinto Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Burdeos: Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos - Université de Bordeaux III, 1977, pp. 783-793.

SEBASTIÁN, Santiago. *Contrarreforma y barroco: lecturas iconográficas e iconológicas*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

SERRANO MARTÍN, Eliseo. «Hagiografía y milagro: Fabricar santos en la Edad Moderna». En José Luis Betrán, Bernat Hernández y Doris Moreno (coords.). *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*. Barcelona: Bellaterra, 2016, pp. 42-87.

SIMÓN DÍAZ, José. *Jesuitas de los siglos XVI y XVII: escritos localizados*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1975.

TORQUEMADA, Antonio de. *Jardín de flores curiosas*. Edición, introducción y notas de Giovanni Allegra. Madrid: Castalia, 1982 [1575].

VAUCHEZ, André. «Saints admirables et saints imitables: les fonctions del 'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge?». En *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle): Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988)*. Rome: École Française de Rome, 1991, pp. 161-172. Disponible en línea: http://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1991_act_149_1_4194.

- *Saints, prophètes et visionnaires: le pouvoir surnaturel au Moyen Age*. Paris: Albin Michel, 1999.

VILLEGAS, Alonso de. *Flos sanctorum, Vida y Hechos de Jesu-Christo, Dios, y Señor Nuestro, y de todos los Santos de que reza la Iglesia Cathólica, conforme al breviario romano, reformado por Decreto del S. Concilio Tridentino, junto con las Vidas de los Santos propios de España, y de otros Extravagantes [...]*. Gerona: Imprenta de Narciso Oliva, [1788].

VORÁGINE, Jacobo de la. *La leyenda dorada*. Traducción de José Manuel Macías. Madrid: Alianza, 1990. 2 vol.

WALSH, John K. y Billy BUSSELL THOMPSON. «Old Spanish Manuscripts of Prose Lives of the Saints and Their Affiliations. I: Compilation A (the Gran flos sanctorum)». En *La Corónica*, XV, 1, 1986-1987, pp. 17-28.

WARD, Benedicta. *Miracles and the medieval mind: theory, record and event (1000-1215)*. Aldershot: Scolar Press, 1987.

WEINREICH, Spencer J. «The Distinctiveness of the Society of Jesus's Mission in Pedro de Ribadeneyra's *Historia ecclesiastica del scisma del reyno de Inglaterra* (1588)». En *Institute for Advanced Jesuit Studies*, 2016, pp.175-188.

WEINSTEIN, Donald y Rudolph M. BELL. *Saints & Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982.

