

Hispanic Hagiography in the Critical Context of the Reformation,
ed. Fernando Baños Vallejo, Turnhout, Brepols, 267 pp.

ISBN 978-2-503-60212-7.

Joan Mahiques Climent

Universitat Jaume I - IIFV

jmahique@uji.es

Ocho capítulos, escritos por autores diversos, constituyen la parte central de esta monografía, íntegramente escrita en inglés, que analiza la literatura hagiográfica hispánica de los siglos XVI-XVII. Fernando Baños, como editor científico del volumen, introduce las ocho contribuciones, sintetiza sus aportaciones más relevantes y las sitúa en un contexto de conflicto y controversia religiosa (pp. 7-19): en el Concilio de Trento (1545-1563) quedó fijada la reacción católica, que no solamente aspiraba a corregir las tesis de Lutero y sus secuaces, sino que también desarrollaba en el seno del catolicismo un renovado programa pastoral con las consiguientes acciones y pautas de control contra ciertos abusos del clero o de los feligreses. En lo referente al culto de los santos, estas directrices de la Iglesia se concretaron, por una parte, en la condena del luteranismo —que negaba la intercesión de la Virgen y de los santos— y, por otra parte, en una reforma interna que lograrse erradicar algunas supersticiones y excesos que concernían a las reliquias, las imágenes y los milagros. Los ocho capítulos dan fe de estos cambios que impregnaron progresivamente las formas de vida religiosa, influyendo no solamente en el culto y la devoción de los santos sino también en la transformación del legado hagiográfico medieval.

Pocos estudios han abordado hasta el momento esta materia si nos ceñimos a España y Portugal y a sus colonias en América, donde el análisis de la reacción antiluterana ha atendido más a las cuestiones teológicas que a la literatura hagiográfica y su impacto social. Lo cierto es que, más allá de la voluntad de alinearse en el bloque católico y representar los valores tridentinos, las obras hagiográficas y los tratados analizados en este volumen aplicaron estas directrices con un criterio que no fue ni claro ni unitario. Los hagiógrafos católicos tenían dificultades o, en todo caso, aplicaban criterios dispares a la hora de seleccionar los pasajes autorizados y desestimar las falsedades, milagros apócrifos y variantes erróneas o contradictorias de algunos relatos. Además, la devoción a los santos o a las personas venerables podía derivar en supersticiones o incluso en fraudes y mixtificaciones. Sobre la importancia y la dificultad de atajar estos excesos, hay una

efeméride que los autores de este volumen recuerdan en varias ocasiones: se trata de la sesión 25 del Concilio de Trento, celebrada en 1563 con el título *De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum, et de sacris imaginibus*. Así, por ejemplo, refiriéndose a este acontecimiento, María José Vega, en el primer capítulo de este volumen, destaca que “the decree itself shows a clear uneasiness with cultic ‘abuses’, expending more effort restricting and correcting Catholic practices than combatting Protestant theses” (p. 22).

Los ocho capítulos están ordenados en función de los temas analizados y del área geográfica o lingüística en la que se circunscriben. Ya hemos aludido al primero de ellos, escrito por María José Vega (Universidad Autónoma de Barcelona), donde se analiza la *quaestio de sanctis*, con las consiguientes interpretaciones opuestas de luteranos y católicos al pasaje paulino donde se especifica que Cristo es el único mediador entre Dios y el género humano (I Tim 2: 5). Después de presentar varios textos de los años 1517-1554 escritos por apologetas y censores, como el *De veneratione sanctorum opusculum* de Clichtoveus, Vega se centra en la *Censura generalis contra errores*, donde se expurgaron 56 biblias comentadas. Este índice expurgatorio calificaba como *haereticales, suspectae* o *erroreae* algunas *propositiones* con que los luteranos interpretaban determinados pasajes bíblicos, aunque estas calificaciones contra los argumentos luteranos no concuerdan totalmente con las que emitieron otros censores —en Lovaina o en París, por ejemplo—. Además de aportar información al respecto, Vega añade una tabla con quince *propositiones* sobre la *quaestio de sanctis* condenadas por la *Censura generalis* (pp. 43-45). Este capítulo es de suma utilidad para entender las implicaciones teológicas de los textos analizados en el resto del volumen, que nos sitúan en un período posterior, desde mediados del siglo XVI hasta el final del siglo XVII.

Los tres capítulos siguientes se centran en el análisis de obras en castellano circunscritas al ámbito peninsular, como el *Flos sanctorum* de Villegas por parte de Fernando Baños (Universidad de Alicante) y la comedia religiosa en los trabajos de José Aragüés Aldaz (Universidad de Zaragoza) y Natalia Fernández Rodríguez (Universidad de Sevilla). Del *Flos sanctorum*, Baños compara los criterios que Villegas aplicó en las partes primera y tercera, publicadas respectivamente en 1578 y 1588. Si en 1578 el compilador seleccionaba aquellas vidas que ya se incluían en el *Breviarium Romanum* (1568) siguiendo de cerca a sus precedentes Luigi Lippomano y Laurentius Surius, una década después introdujo, en la tercera parte, no solamente algunos santos ausentes en dicho breviario sino también una sección con vidas de personas venerables no canonizadas. Entre estos últimos, algunos fueron canonizados posteriormente, como Juana de Arco, Tomás Moro o Juan de Dios, pero Villegas introdujo también a una mujer todavía viva, sor María de la Visitación, que hizo creer que tenía en su cuerpo los estigmas de Cristo. En realidad, esta monja había fingido los estigmas con tinta de color rojo. Este fraude fue descubierto en 1588, el mismo año en que se publicó la tercera parte con la versión de Villegas, que lógicamente fue

expurgada (pp. 71-72). A los casos mencionados, Baños añade otras vidas de personajes no canonizados (como el católico asesino del príncipe Guillermo de Orange) que respondían al mismo trasfondo religioso e ideológico. El análisis de las partes primera y tercera del *Flos sanctorum* evidencia la evolución de una década que pasó de la progresiva implantación del santoral del *Breviarium Romanum* a la adopción de criterios más amplios y diversos, lo cual permitió incluso ampliar el espectro de modelos no solamente a santos locales sino también a personas no canonizadas que murieron con fama de santidad.

Los “santos” no canonizados, que como veremos más adelante se incorporan en algunas compilaciones catalanas estudiadas por Carme Arronis (Universidad de Alicante), también tienen su importancia en el capítulo que José Aragüés Aldaz dedica a la comedia *El rústico del cielo* de Lope de Vega, protagonizada por el carmelita descalzo fray Francisco del Niño Jesús. El fénix de los ingenios lo conoció personalmente y se inspiró en él a la hora de escribir esta comedia, que Aragüés analiza a la luz del motivo del loco —loco o simple o bobo— a lo divino tomando en consideración la tradición precedente y el contexto literario de la época. Si el calvinismo condenó explícitamente la simulación de la locura como medio de santificación, esta misma vía era aceptada entre los católicos, sin excluir el fingimiento como medio para alcanzar la humildad y la obediencia (p. 82). Aragüés analiza todas estas cuestiones centrándose en el teatro de los Siglos de Oro para pasar, más concretamente, a *El rústico del cielo*.

Natalia Fernández Rodríguez también parte de la comedia lopesca, aunque desde una perspectiva más amplia, con el fin de determinar hasta qué punto la cultura religiosa postridentina transformó el teatro religioso desde el último tercio del siglo xvi hasta el final de la centuria siguiente. Este capítulo pone de relieve algunas confluencias de la comedia religiosa con la *comedia nueva* de carácter profano, lo que conllevaba que los dramas sacros incorporasen, por ejemplo, escenas amorosas o cómicas según los usos del teatro de la época. A partir de la comparación de diversas comedias en loores de san Jerónimo, san Agustín y san Antonio de Padua, Fernández destaca el valor icónico del teatro en la medida en que la acción dramática constituía una síntesis entre palabra e imagen o, dicho de otro modo, entre el discurso propio del texto hagiográfico y la narrativa de las imágenes y retablos de santos.

Los capítulos de Alicia Mayer (Universidad Nacional Autónoma de México) y de Marcos Cortés Guadarrama (Universidad Veracruzana) nos llevan hasta el virreinato de Nueva España y coinciden también en el análisis de testimonios y modelos iconográficos debidamente reproducidos en el volumen. Tanto Mayer como Cortés subrayan que, aunque la invectiva directa contra Lutero podía aparecer ocasionalmente en las manifestaciones religiosas novohispanas, las ideas luteranas no penetraron de manera significativa en la América colonial, donde era prioritaria la evangelización de los indígenas —«the fight against heresy would only be a secondary goal» (p. 129)—. Como en los capítulos ante-

riores, Mayer parte de una pieza dramática, que en este caso es la *Tragedia del triunfo de los santos*, cuyo malvado antagonista es precisamente Lutero. Esta obra fue representada en la ciudad de México en 1572, en el marco de unos festejos por la recepción de varias reliquias de santos donadas por el papa Gregorio XIII. A través de un recorrido por diversas fiestas públicas novohispanas entre los siglos XVI y XVIII, Mayer muestra de qué modo fueron penetrando los modelos literarios e iconográficos importados de la Europa católica, con una devoción muy ligada a las reliquias, las imágenes y los milagros de los santos. Este proceso de asimilación no fue impermeable a los elementos indígenas, que determinaron las devociones novohispanas como la de la Virgen de Guadalupe o el arcángel san Miguel.

Marcos Cortés Guadarrama profundiza en la iconografía de san Miguel en Nueva España tomando en consideración tanto grabados como textos. Dicho análisis se centra en la representación del arcángel como soldado que lucha contra el diablo y lo somete bajo sus pies. Como botón de muestra del culto a este santo, Cortés analiza la devoción de san Miguel del Milagro en Tlaxcala, cuya aparición fue ratificada en 1643 por el obispo Juan de Palafox y Mendoza. Esta devoción local también fue relatada y divulgada por la historiografía religiosa, en obras como la *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación* (1675) de Pedro Salmerón o la *Narración de la maravillosa aparición que hizo el arcángel san Miguel a Diego Lázaro de san Francisco* (1692) de Francisco de Florencia. Aquí también se da un caso de sustitución de un culto mesoamericano por un culto cristiano, ya que se tomó el 8 de mayo para esta efeméride cristiana, haciendo coincidir de este modo una de las apariciones del arcángel con la vigilia de la fiesta del dios prehispánico Tezcatlipoca. A ambas devociones, la sustituida y la sustitutoria, se les atribuía el mismo poder de hacer surgir el agua en un contexto de extrema sequía.

Finalmente, los dos últimos capítulos de este volumen, escritos por Carme Arronis y Cristina Sobral (Universidade de Lisboa) respectivamente, nos trasladan las vidas de santos que circularon en Cataluña y en Portugal. Arronis estudia tres compilaciones hagiográficas: por una parte, el *Flos sanctorum romançat* (1575), que es la última edición de la *Legenda aurea* de Jacobo de Vorágine publicada en catalán a lo largo del siglo XVI; por otra parte, dos obras que seguían las directrices de la reforma tridentina, es decir, las *Vides de sants de Catalunya* de Pere Gil (1551-1622), conservadas también en catalán en el ms. 235 de la Biblioteca Pública Episcopal de Barcelona, y la *Historia general de los santos y varones ilustres en santidad del Principado de Cataluña* (1602) de Antoni Vicenç Domènec. Aunque el *Flos sanctorum romançat* constituye una prueba fehaciente de la continuidad de la tradición hagiográfica medieval, esta edición catalana incorpora algunos cambios significativos respecto a las ediciones catalanas que circularon con cierta profusión desde la etapa incunable. Por primera vez, la edición de 1575 señala algunos pasajes apócrifos que seguramente fueron localizados a partir del cotejo de una buena edición del original latino; y

también añade por primera vez un prólogo introductorio con argumentos reafirmados por autoridades de gran peso teológico —por ejemplo, santo Tomás de Aquino—. Partiendo de estas evidencias, se puede concluir que este *Flos sanctorum* constituye un esfuerzo “to adapt the text to the new criteria of authority demanded by the Church, which makes us consider this edition as a transitional book of saints” (p. 192). Dicho proceso de transformación se desarrolla en las obras de Pere Gil y Antoni Vicenç Domènec, que destacan por la voluntad de completar el catálogo de santos del *Breviarium Romanum* (1568) con las devociones locales de Cataluña. La compilación de Pere Gil incluye, en los capítulos iniciales, unas consideraciones preliminares sobre los beneficios espirituales de la lectura de vidas de santos, y sobre los criterios metodológicos que deben regir su tarea. Critica a los historiadores que escriben cosas dudosas por ciertas, atribuyendo milagros sin fundamento, los cuales “fan més dany a la Iglésia santa del que-s pensan, per donar ocasió als heretges de burlar-se de las historias dels sants quant troban en ellas las cosas inciertas o no verdaderas” (p. 202). Pere Gil y Antoni Vicenç Domènec incluyen en sus obras no solamente una sección de santos catalanes sino otra sección de catalanes venerables no canonizados. Una de las grandes aportaciones reivindicada por el mismo Antoni Vicenç Domènec es su esfuerzo por reunir información sobre los santos y devociones locales en “los archivos de las yglesias, monasterios, ciudades, villas y lugares” (p. 210).

El último capítulo, de Cristina Sobral, centra su análisis en la *Historia das vidas e feitos heróicos e obras insignes dos sanctos* (1567), escrita en portugués por el dominico Diogo do Rosário a instancias del obispo de Braga Bartolomeu dos Mártires. Se trata de la primera compilación hagiográfica de la península ibérica que deriva directamente de las directrices del concilio tridentino, donde participó Bartolomeu dos Mártires, pero también está muy presente una tradición hagiográfica específicamente dominica, que en época medieval ya contaba con algunos de los más reputados autores, como Jacobo de Vorágine o san Antonino de Florencia. En realidad, ambas tendencias confluían en la misma voluntad de dar un impulso a la misión pastoral a través del culto a los santos. Entre las estrategias llevadas a cabo por Diogo do Rosário, Sobral destaca su esfuerzo por declarar las fuentes utilizadas (con una preferencia evidente por las *Historiarum* de san Antonino) y analizar los casos que consideraba apócrifos o problemáticos aportando una solución al respecto. Este esfuerzo estaba más orientado a un examen de crítica textual de las fuentes consultadas que a la revisión histórica y documental de las biografías de los santos. Esta *Historia das vidas* también incorpora catorce santos portugueses.

La reseña de cada uno de los ocho capítulos da testimonio de la unidad temática de este volumen colectivo. Todos sus autores exponen sus puntos de vista con el máximo rigor, llegando a conclusiones complementarias que permiten integrar todas las partes en un mosaico, inmenso y complejo, donde se representa toda una época de controversia religiosa y exaltación del catolicismo.

Con frecuencia, los estudios hispánicos no han señalado con suficiente precisión los cambios que conllevó la reforma tridentina sobre el legado hagiográfico medieval, tanto en la narrativa y el examen crítico de las vidas de santos como en la influencia que sobre ellas tuvieron las nuevas formas de socialización religiosa. Sin duda, en el volumen que ahora reseñamos, el lector detectará estas transformaciones y las podrá entender cabalmente.