



HAL
open science

La lectura del espejo sagrado (I) : una hermenéutica del Flos sanctorum de Pedro de Ribadeneyra

Pierre Darnis

► **To cite this version:**

Pierre Darnis. La lectura del espejo sagrado (I) : una hermenéutica del Flos sanctorum de Pedro de Ribadeneyra. 2005, pp.435-451. halshs-00083852v2

HAL Id: halshs-00083852

<https://shs.hal.science/halshs-00083852v2>

Submitted on 27 Nov 2006

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La lectura del espejo sagrado (I): una hermenéutica del *flos sanctorum* de Pedro de Ribadeneyra.

En el estudio que proponemos a continuación, analizaremos cómo un *flos sanctorum* del siglo de Oro adquiriría, con la lectura, su dimensión sagrada.

Para ilustrar esta perspectiva me apoyaré en la antología del *flos* del jesuita Pedro de Ribadeneyra que la editorial Lengua de Trapo publicó en el año 2000¹. Como apuntó recientemente José Aragués Aldaz, se imprimió la primera parte de la colección santa en 1599: «incluía las Vidas de Cristo y María y las de los santos correspondientes a los seis primeros meses del año, y en 1601 verían la luz las festividades del resto del año»². No pretendemos suministrar una visión global y exhaustiva de un problema tan complejo como el de la lectura hagiográfica: en el análisis será determinante el díptico liminar de la obra, formado por un prólogo y un muy pormenorizado apartado titulado «De los tormentos de los mártires». Asimismo, insistiremos en dos vidas de santos en particular, la de María Egipcíaca y la del mártir san Anastasio, que permitirán precisar las declaraciones de estas páginas preliminares, y valorarlas a la luz de la morfología concreta de las narraciones.

Dejándonos guiar por estas piezas expositivas, no queremos reducir el estudio del *flos* a una perspectiva puramente literaria³ que obviara la pretensión religiosa y psicológica definida con tanta claridad por el autor. Éste asegura en efecto que:

[si Dios] no alumbra e inflama el corazón y rige la pluma del escritor, todas sus palabras son secas y frías, y después de haberlas leído queda tan seco y frío el lector, y tan sin jugo y fruto, como si no hubiera leído la vida de un santo sino la de un emperador o de un filósofo gentil, y no se consigue el fin principal que se debe tener en escribir las vidas de los santos (p. 8).

Dicho «fin principal», clave de la conciencia poética del jesuita, se cifra en la continuidad de las vivencias religiosas a la cual aspira el autor :

Pues ¿qué diré 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 leyeren, y

¹ En adelante, las citas del texto aparecerán con sus páginas correspondientes entre paréntesis.

² ARAGUES ALDAZ, 2000, p. 359.

³ BOUREAU, 1984.

atraviesen sus corazones, y los truequen y enciendan en amor de Dios y en la imitación de hazañas tan gloriosas y dignas de ser imitadas (p. 8^a).

Son pues estas reacciones de devoción y de espíritu las que van a determinar nuestra progresión por los senderos de la ejemplaridad hagiográfica.

De modo que, si en la biografía de san Ignacio, Ribadeneira había situado el inicio de la vocación religiosa en la lectura de textos hagiográficos, nos detendremos sobre todo en el mismo acto de lectura antes de considerar los efectos a medio plazo de las lecturas hagiográficas.

Presentaremos en primer lugar el polo más emocional de esta actividad, el de la devoción y del «ardor» (p. 11). Luego intentaremos entender cómo la peculiar *imitatio* que supone la ejemplaridad del libro hagiográfico necesita de un despertar del «espíritu» en los lectores⁵.

El nacimiento de la *devoción*.

El atractivo emocional de los relatos.

Varios aspectos diegéticos y narrativos pueden explicar la excitación lectora. Una primera perspectiva para explicar el nacimiento del sentimiento religioso es la importancia, en las *Vidas*, de la bien conocida alegría que acompaña a los protagonistas hacia la gloria ultramundana. En los santos más antiguos, este recorrido es muy significativo. Más que los ascetas, los mártires se entusiasman y acaloran al recibir las torturas; es más, su felicidad es proporcional a la cantidad y calidad de los tormentos.

El sufrir el ensañamiento de los paganos aleja radicalmente al mártir de la ataraxia: sus penas son «dulzuras». Guiado por un progresivo trayecto ascendente, el recorrido lector no puede librarse de una tensión narrativa que le encamina hasta los resquicios del placer⁶ y de su *principio*⁷. En el caso de nuestro mártir, el persa Anastasio, «quisieron los verdugos atar al santo para ejecutar mejor en él este tormento, mas él les rogó que no lo hiciesen porque él padecía voluntariamente y con grande alegría y contentamiento de su alma» (p. 33). No es de extrañar pues que, cuando al futuro santo se le propuso ahogarse en el mar, contestara: «Yo deseaba y esperaba morir con otra muerte más cruel que esta» (p. 34). La peculiaridad de la lectura hagiográfica radica entonces en esa paradójica

⁴ En adelante, apuntaré entre paréntesis las páginas de la antología.

⁵ El *espíritu* designa en efecto tanto la facultad racional en sí, como «la facultad, el vigor natural y virtud que vivifica el cuerpo, le anima, alienta y fomenta, y le da fuerzas *para obrar*» (*Diccionario de Autoridades*).

⁶ LOUIS-COMBET, 1997, pp. 47-48.

⁷ RICOEUR, 1965, p. 336. El filósofo francés recuerda con Sigmund Freud que el principio de placer y el impulso de muerte no siempre son antagónicos (caso del *nirvana*).

identificación del sujeto⁸, en su modo de acompañar psicológicamente al santo en su alegría.

Otra técnica para mantener al lector en las redes de la prosa sagrada es la excitación de la *libido dominandi*, a través del heroísmo y de la invencibilidad del santo.

De entrada, el prólogo del padre Ribadeneyra define el conjunto de los santos con la metáfora recurrente del soldado. Los santos constituyen un «ejército copiosísimo» (p. 4), un «escuadrón invencible» (p. 5). En los relatos del jesuita, la lucha del asceta contra los apetitos sensuales, la oposición del futuro mártir contra los «jueces» romanos, convierten la vida de los santos en una lucha permanente. Es más, tal lucha pone en evidencia «la constancia y fortaleza invencible del santo mártir» (p. 33). Desde el punto de vista del lector, tal enfoque tiende a suscitar el valor. Al tener presente la prepotencia divina -o *majestas*⁹-, los lectores experimentan un valor paradójico pero eficaz, puesto que la *majestas* suministraba al lectorado la seguridad de una protección futura, esa «puerta del paraíso abierta» (p. 33) por la que Dios se muestra «padre benignísimo» (p. 33). Queda claro este aspecto en santa Teresa quien, a pesar de su niñez, recibía con sus lecturas santas la certidumbre del amparo divino, esencial cuando llegase el tiempo del martirio.

La identificación de los lectores, a través del espejo propuesto por Pedro de Ribadeneyra, es por lo tanto fundamental en la relación sagrada que establecen las narraciones entre los sujetos y el mundo de Dios.

Del martirio al prototipo: el santo como espejo de Cristo.

En el umbral de la lectura, cabe destacar la presencia, después del prólogo, de un verdadero jardín de suplicios, apartado en el cual se van a acumular las múltiples maneras de atormentar a los santos mártires. He aquí un pequeño ramillete sacado de este florido campo:

cortaban las lenguas a los santos mártires, arrancábanles los dientes, sacábanles los ojos, destroncábanles los pies, quebrantábanles las piernas, desollábanlos vivos, despeñábanlos, metíanles cañas agudas entre las uñas y la carne (p. 16)

La obertura que ofrece así el *flos* determina la comprensión global del texto antes de que empiece la lectura independiente de cada vida; crea un horizonte de expectativas de carácter unitario, hace del martirio el centro de gravedad de la obra. Esto responde a dos preocupaciones.

La primera consiste en reducir la variedad hagiográfica al patrón antiguo del mártir, haciendo de él la piedra angular del santoral¹⁰.

⁸ Los parámetros de la identificación suelen ser el conocimiento progresivo, interno y bastante completo del personaje, su fuerte deseo de felicidad, su sufrimiento y posición de paciente en el esquema actancial, etc. (JOUVE, 1998, pp. 132-144)

⁹ OTTO, 2001, pp. 29-35.

¹⁰ Entre los dos volúmenes de 1616, los mártires representan el 43 % del conjunto escrito por Pedro de Ribadeneyra.

➤ En el primer volumen, los *mártires* alcanzan un 65 % del total ; en la segunda, dedicada a los «extravagantes», solamente un 23 %.

Por cierto, el autor utiliza el gusto inmoderado de las masas por la representación de la sangre¹¹ y del martirio. La insistencia descriptiva determina el aspecto fascinante de la lectura sagrada¹².

Pero, más que todo, la efusión de la sangre, las torturas, son fundamentales porque constituyen una señal de santidad al remitir a Cristo, referente mítico original. Más allá de la explicación psíquica de R. Otto, Mircea Eliade hace hincapié en las consecuencias que tal repetición del modelo crístico induce en el hombre religioso.

Por una parte, a través de los santos, el *flos* repite el sentido y la trascendencia del sufrimiento en la vida, le da un contenido positivo y espiritual¹³. El infierno martirial se convierte entonces en una sombra y un atisbo del paraíso venidero.

Por otra parte, la lectura cotidiana y calendaria del *flos*¹⁴ inscribe a diario¹⁵ el tiempo humano dentro del tiempo sagrado del mito forjado con Cristo. Más específicamente, el martirio de los santos, en cuanto actualización repetitiva y permanente de la *imitatio dei*, mantiene al lector dentro de un mundo sagrado y grave¹⁶.

La segunda preocupación que funda la escritura de este apartado sobre los tormentos martiriales radica en el aspecto figurativo de la acumulación de horrendos pormenores. Por su fuerte carácter icónico, estas descripciones *evidentes*¹⁷ sirven de incentivo a la *imaginativa* del alma

➤ Por lo que se refiere a los *confesores*, tenemos las cifras siguientes : representan casi la mitad de los «extravagantes» (sin incluir a los «otros» –viudas, rameras, reyes fundadores de órdenes religiosas y otros penitentes- que representan en el segundo volumen un respectable 20%) y solamente el 10% de los santos del primer volumen.

	Mártires	Confesores	Virgenes	Otros
Primer volumen (55% de las <i>vidas</i>)	64,4 %	10,1 %	3,4 %	22, 1 %
Segundo volumen (45% de las <i>vidas</i>)	23 %	48 %	9 %	20 %
Total	46 %	28 %	6 %	20 %

¹¹ Me refiero al análisis de la santidad popular que hizo André Vauchez: « el espectáculo de la sangre vertida injustamente -aunque se trate de la de un animal- y de la eliminación del Bien por el Mal provoca en los fieles una reacción de emoción y de veneración, la cual desemboca en un culto. » (VAUCHEZ, 1988, p. 180)

¹² Para Rudolf Otto, uno «de los [medios de expresión religiosa] más primitivos [...era] lo terrible, lo espantable, lo pavoroso en sentido «natural» -y a veces hasta repugnante-» (OTTO, 2001, p. 89).

¹³ ELIADE, 1969, p. 112.

¹⁴ Aparece por ejemplo en el Quijote de Avellaneda: «Siéntate [Sancho] y leerte he la vida del santo que oy, a veynte de agosto, celebra la iglesia, que es San Bernardo» (cité par José ARAGUES ALDAZ, 2000, p. 353)

¹⁵ ELIADE, 1969, p. 50. DUPRONT, 1996, p. 530.

¹⁶ ELIADE, 1965, pp. 88-89. La repetición, en efecto, cuando refería a un arquetipo mítico, producía « lo sagrado » (ELIADE, 1969, p. 50).

¹⁷ Sobre la evidencia, ARAGUES ALDAZ, 1999, pp. 83-86. No nos sorprende por lo tanto que el *Flos sanctorum* de Ribadeneyra fuera « el libro más consultado por los pintores que (habían) de representar la figura o la vida de un Santo » (Julián Gállego, citado por PEÑA DÍAZ, 1997, p. 383).

(Juan Huarte de San Juan, *Examen de ingenios*). Y Ribadeneyra no escatima las hipérboles ni las acumulaciones, de forma que sus « flores » cubran dos folios, lo que supone para el lector que vocaliza el texto nada menos que unos diez minutos de lectura, como mínimo. Para Ribadeneyra, se trata de programar la memoria visual de los tormentos físicos antes de la lectura efectiva de las *vidas* para que aquellas visiones se reactiven en la pantalla interna de la imaginación al detenerse en cada « vida ».

Por si no fuera suficiente, el autor va a repetir puntillosamente en cada vida de mártir el detalle de los tormentos padecidos por él. Al incidir otra vez en la historia de las vidas concretas, tal repetición de evocaciones visuales y horrendas convoca la emoción sagrada más vinculada con las formas antiguas del sentir religioso:

[El] aspecto terrible y espantoso de las imágenes o descripciones primitivas de los dioses, que hoy nos parecen repulsivas, todavía puede despertar en los salvajes y en los hombres ingenuos —en ocasiones en nosotros también— el sentimiento verdadero de un auténtico pavor religioso. Pero, además este sentimiento reobra, a su vez, como incitante poderosísimo para producir, en la fantasía y en la representación, las imágenes de lo espantable¹⁸.

Pero, más allá del azoramiento que supone la transcripción imaginaria de los martirios, las *vidas* recurren a la retórica del *movere*. Cuando intervienen dentro de los relatos, las imágenes del martirio solicitan también el sentimiento empático. Así, cuando Anastasio -lector de ficción- se enfrasca en las vidas de los santos y se entera de que aquellos seres eran « hombres que habían padecido grandes tormentos y la muerte por Dios, espantábase y enternecíase » (p. 30). Este vaivén permanente entre el espanto y la compasión no debe contemplarse, sin embargo, únicamente desde la perspectiva poética, literaria, de Aristóteles (*Poética*). Si la lectura hagiográfica se caracteriza -como la antigua tragedia griega- por un alto nivel de inversión emocional, la *devoción* incluye una dimensión profundamente « histórica » y divina (« por Dios »).

Por otro lado, el libro, la escritura, los santos, al referirse todos a Dios¹⁹, van a permitir una comunicación con lo sagrado, aunque mediata.

La comunicación sagrada

En aquellos momentos, la lectura hagiográfica dependía no sólo de las modernas posibilidades ofrecidas por la privacía de la lectura solitaria sino también de la nueva práctica de la « oratoria interior »²⁰ que acababa de definir el padre Ignacio de Loyola.

¹⁸ OTTO, 2001, p. 89. Rudolf Otto apunta que el « escalofrío de miedo es algo sobrenatural. » (OTTO, 2001, p. 26).

¹⁹ Se respetía así las disposiciones de sesión XXV del Concilio de Trento (CIVIL, 1996, p. 80-83).

²⁰ PAVEL, 1996, p.75.

El hecho de leer implica así la posibilidad y la esperanza de descubrir en su fuero interno la viva, concreta y física presencia divina²¹, difícilmente asequible en su dimensión metafísica de Providencia.

Como revela la actividad devota de varios santos²², la confrontación con los objetos hagiográficos (imágenes o reliquias) tiende a producir una disposición comunicativa con los santos aludidos. Resulta interesante ver que esta relación también está posibilitada por la lectura :

[San Anastasio leía] 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 grandes lágrimas y suplicando a nuestro Señor que le hiciese compañero de los que habían muerto por él. (p. 30-31)

En suma, este recorrido por los caminos de la devoción hagiográfica atestigua que, a pesar de las declaraciones del autor en su prólogo²³, la primera lectura de las vidas reclama el *movere* antes que el distanciamiento intelectual. El contexto editorial y la fascinación de las masas por la literatura caballerescas pueden haber desempeñado un papel determinante. En efecto, cuando se publica el santoral del padre Ribadeneyra, los doctos se preocupaban mucho por el escaso interés que los lectores laicos (y de modo más preciso los jóvenes) prestaban a los relatos sagrados²⁴. Gaspar de Astete, jesuita como Pedro de Ribadeneyra, apuntaba por ejemplo el desigual combate en las jóvenes lectoras de los libros de devoción frente al espejismo fascinante de las obras caballerescas:

Vemos que estará...una doncella leyendo un libro de éstos un día entero, y una noche muy larga, y derramará lágrimas [...], y no leerá siquiera media hora en un libro de devoción, ni derramará una sola lágrima²⁵.

Todo apunta a que Pedro de Ribadeneyra había querido recuperar y reproducir el encanto²⁶ y el entretenimiento que habían caracterizado el

²¹ Significaba también una relación directa con el santo, aunque no lo quisiera la jerarquía contrarreformista. Al decir de André Vauchez, « el santo abre ante todo, para aquellos que se dirigen a él, una perspectiva de salvación tanto más atractiva cuanto que se halla al margen de los marcos institucionales normales » (VAUCHEZ, 1999, p. 29).

²² «Lo más del tiempo vivía debajo de un portal de una iglesia, donde había una imagen devotísima de nuestra Señora la Virgen María, con la cual tenía grandísima devoción y comunicación» (p. 62).

²³ Aludiendo a algunas vidas de santos, criticaba lo siguiente: « si se quieren acortar, muchas veces se escoge más lo que admira que lo que edifica, y más los milagros que las virtudes » (p. 8).

²⁴ «In vain, moralists suggested that readers pass their time with saints' lives or sermons, but the public, particularly women, insisted on reading fantastic adventure stories and romances that encouraged idleness and sins of thought. » (NALLE, 1989, p. 92)

²⁵ GLASER, 1966, p. 406. La fecha de publicación del libro (*Tratado del gobierno de la familia, y estado de las viudas y doncellas*), 1603 (el colofón es del año 1597), por su proximidad con la del *flos* de Ribadeneyra (1599), es muy significativa.

²⁶ En su teoría del *comic fear*, el escritor Lovecraft interpretaba el terror como « la emoción más fuerte y antigua de la humanidad » y como un medio artístico eficaz para provocar un placer estético (MELLIER, 1999, pp. 294-295).

primer contacto de san Ignacio con las vidas de santos («al principio las leía más por entretenimiento que por devoción», p. 9).

En la segunda parte del trabajo intentamos demostrar que esta vivencia marcada por la devoción y el placer no era más que el primer peldaño hacia la ejemplaridad práctica de las *vidas*.

En el prólogo del *flos* Ribadeneyra inscribe la finalidad de la lectura en la práctica imitativa:

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 enmendarlos, y las heroicas virtudes de ellos, para despertar nuestra tibieza e imitarlos? (prólogo, p. 6).

Sin embargo, como subraya Isabelle Poutrin, el ejemplo hagiográfico - que José Aragués Aldaz asimila al llamado «*exemplum* para admirar»²⁷- no puede ser *literalmente* ejemplar.

De hecho, es la propia retórica de la admiración la que asienta los cimientos de la ejemplaridad. La *extremosidad*²⁸, la ausencia de límite, que caracterizan los deseos de los santos, no tienen un cometido «novelesco»: son la señal de un «comprometimiento total»²⁹ del santo. En la vida de María Egipcíaca, por ejemplo, empieza a cobrar importancia el personaje de Zósimas cuando este decide «darse más de veras a la penitencia» (p. 167) distinguiéndose así de sus congéneres. Lo cierto es que aquel deseo instalado en el «más aún» impide convertir la narración del ejemplo santo en un discurso meramente didáctico y racional. La hipérbole, en el enunciado y en la enunciación, garantiza la religiosidad de la experiencia lectora, como señaló Paul Ricœur: «en tanto que extremo, así es como el lenguaje religioso es precisamente apropiado» a la vida humana; con este rasgo el enunciado hagiográfico se podía adaptar a las experiencias-límite de los hombres³⁰, que son los momentos de muerte, sufrimiento, culpabilidad o alegría, y darse como propiamente excepcional y sagrado.

No obstante, por muy fundamental que sea la presentación del ideal santo en la escritura hagiográfica, asegura el propio Ribadeneyra en su catálogo de todos los tormentos que «no bastan tan ilustres ejemplos de virtud, ni tan encendidas llamas de amor divino, a inflamar nuestros corazones» (p. 16). Claro que a santa Teresa le había incitado el heroísmo

²⁷ ARAGUES ALDAZ, 1999, p. 92

²⁸ La *extremosidad* en términos de José Antonio Maravall : « La extremosidad, ése sí sería un recurso de acción psicológica sobre las gentes, ligado estrechamente a los supuestos y fines del Barroco [...], prima lo dramático de la expresión, en la medida en que con ésta se vierten hacia casos de extremada tensión en la experiencia humana de las cosas y de los otros hombres. » (MARAVALL, 1996, pp. 428)

²⁹ RICŒUR, 2000, p. 232. La expresión ricœuriana es la de *experiencia-límite*.

³⁰ « En este sentido podemos decir que el referente último de las parábolas, proverbios y dichos escatológicos no es el Reino de Dios, sino la realidad humana en su totalidad » (RICŒUR, 2000, pp. 235).

Recordemos la frase : « Siendo *tantas* y *tan* graves las *miserias* de la *vida humana* y tan necesaria la *paciencia* para llevarlas, bien es que escribamos la vida de santa Ludivina » (p. 179).

de los santos a salir para cristianizar el mundo y conseguir la gloria³¹. Pero la santa era una niña, y desde luego no podemos extender su experiencia al conjunto de los lectores devotos.

Podemos preguntarnos entonces cuál era el funcionamiento práctico del espejo hagiográfico.

El nacimiento del *espíritu*: una educación de la mirada.

Dos nociones : una textual, otra lectora.

La extravagancia narrativa.

Mirándolo bien, la retórica religiosa no se satisface con la escritura de lo que Maravall llamaba la «extremosidad». Muy a menudo la estrategia de la hipérbole dependía de otra. He aquí dos ejemplos sacados de la vida de san Anastasio:

Yo deseaba y esperaba [...] que todos los miembros de mi cuerpo, uno a uno, fueran cortados por mi Señor Jesucristo, mas, pues Él es servido que yo muera con una muerte tan blanda como esta [la degollación], yo le hago gracias por ello (p. 33).

En la vida de san Anastasio se nos propone «aquel amor entrañable y tan abrasado que tenía al Señor, por el cual los tormentos atrozísimos le parecían regalos, las penas, dulzuras, y la muerte, vida (p. 35)

En ambos ejemplos, es la antinomia lo que califica al personaje de san Anastasio. Esta estrategia, relacionada también con el deseo paradójico de muerte, define lo que podríamos llamar la *extravagancia narrativa*³² de los relatos santos, concepto que acuñó Paul Ricœur refiriéndose al discurso de las parábolas bíblicas, cuya finalidad, explica, tendía al extrañamiento, a la *desorientación*³³ de los destinatarios.

Esencialmente, el uso de la paradoja y de la antinomia en la expresión de los deseos -como el recurso a los milagros- es religioso porque no tiene solución humana. No le quedan al lector más que la *fe* y la esperanza como nortes de su conducta. Entonces la hagiografía del padre Ribadeneyra puede alcanzar esa *devoción* tan deseada, que nos arriesgamos a relacionar con la que presidía la historia de Job³⁴, personaje bíblico al

³¹ « Concertábamos irnos a tierra de moros, pidiendo por amor de Dios para que allá nos descabezasen, y paréceme [...] que el tener padres nos parecía el mayor embarazo » (TERESA DE JESUS, 1979, pp. 121-122).

³² Cabe distinguir la estrategia narrativa de la extravagancia (o desorientación) de los santos extravagantes, que no han sido canonizados.

³³ RICŒUR, 2000, p. 223.

³⁴ « Job, en efecto, no recibe ninguna explicación acerca de su sufrimiento; sólo se le enseña algo de la grandeza y la unidad del todo [...]. Descubriendo el pecado del justo, el creyente se aleja de la ética del mérito » y del narcisismo para abrazar la ética de la esperanza (RICŒUR, 1965, p. 572).

Se puede consultar también el estudio de Rudolf Otto que subraya igualmente el precedente fundamental del libro de Job en la comprensión del misterio divino: « Las paradojas y

que Ribadeneyra se refiere muchas veces («Nadie, pues *desespere de sí* por verse atascado en algún grande atolladero de innumerables pecados», *La vida de María Egipciaca*, p. 177).

La atención lectora.

La recepción hagiográfica ideal no se resume pues, para el autor, en una mera emulación imitativa.

Además, la perspectiva que nos lleva a atribuir cierta primacía a la desorientación dentro del conjunto de las estrategias hagiográfica puede aparecernos muy limitada. De ahí que para comprender el funcionamiento de la lectura ejemplar en Ribadeneyra tengamos que volver al prólogo, donde el padre jesuita sugiere un contrato de lectura fundado sobre la «atención»: asegura que se enciende el «ardor» del «lector devoto» siempre que este consiga leer las vidas santas «con la atención y fin que debe» (p. 11).

La poética introductora impone pues una detención reflexiva para conseguir esa lectura *espiritual* tan deseada («devoción y *espíritu*», p. 8).

El «espíritu» hermenéutico.

Solamente cuando el lector lee con atención, recurriendo a su entendimiento y sus capacidades deductivas, las vidas de santos se llenan de teofanías -o manifestaciones divinas-³⁵ y funcionan como *llamamiento* divino.

Por eso la lectura de cada vida servía de educación de la mirada lectora. Nos da un ejemplo el mismo encuentro del abad Zósimas con la pecadora María Egipciaca:

Espantose Zósimas cuando se oyó nombrar por su nombre de persona a quien nunca había visto, y entendió que era negocio de Dios (p. 168).

Como en la mayoría de los relatos, la fórmula «entendió que» apunta hacia una comprensión de los designos divinos, detrás de las apariencias desprovistas de sentido. Pero, muy a menudo, antes de que se explicita el origen sagrado de los elementos y sucesos diegéticos, cada objeto singular, cada nuevo acontecimiento, provoca la actividad intelectual de los personajes. La vista solicita al entendimiento y por él los objetos se transforman en símbolos³⁶, como es el caso de los milagros convertidos

antinomias por las cuales se manifiesta el sentimiento de heterogeneidad constituyen precisamente lo que llamamos ideas a lo Job» (OTTO, 2001, p. 44).

³⁵ El inicio del prólogo insiste en este aspecto según el cual Dios está en sus santos más que en otras cosas («Más sin duda que en ninguna cosa de estas visible, ni en todas juntas, se echa de ver tanto la grandeza de la gracia y la bondad de Dios como en una sola alma de un santo», p. 3).

³⁶ Confirma esta estrategia Pierre Civil cuando apunta que durante el siglo XVI, numerosos escritores religiosos trataba de articular «lo visual con lo divino, instaurando una dialéctica entre lo visual y lo invisible» (CIVIL, 1996, p. 135-136).

en señales³⁷: para Zósimas, el encuentro, en cuanto evento y sorpresa, no puede ser sino una prueba mandada por Dios.

La repetición de la explicación divina de los hechos hagiográficos crea de este modo una costumbre hermenéutica, aunque producida siempre en el universo diegético. Ahora bien, una vez determinada la comprensión ultramundana del mundo hagiográfico, el narrador puede irrumpir explícitamente en el relato justo antes de que termine para dirigirse al *narratario* (o lector diegético) y recordarle ya al lector la necesidad futura de atención visual e interpretativa:

En la vida de María Egipcíaca, se pide al lector que « *siga el camino que Dios le mostrare*» (p. 177).

En la de san Anastasio, asegura el narrador que «*[de la conversión del santo] se puede sacar la fuerza que tiene la palabra de Dios y el cuidado con que la debemos oír, porque es como la lluvia, que siempre da fruto cuando cae en tierra sazónada y bien dispuesta*» (p. 35)

Cuando las últimas frases de los relatos instan al lector a que «abra los ojos [...] y oiga» (p. 177), se afirma que Dios puede intervenir en el mundo y se rompe la impresión de un universo profano, opaco. Se persuade al lector de que el mundo habla; se le incluye dentro de un universo sagrado, el mismo que el de los santos.

El propósito, o por lo menos, el funcionamiento del *flos sanctorum* de Pedro de Ribadeneyra es evidente. El efecto-espejo de la lectura hagiográfica descansa en el *re-conocimiento* del mundo y de sí mismo: el espejo tiene un valor hermenéutico. Sirviendo de acicate para que agucemos el oído, las digresiones finales de los relatos tienden a crear en la mente del lector una estructura hermenéutica que le permitirá en adelante interpretar su propia realidad, y ya no solamente la que rodea a los santos. El universo santo no implica una ruptura con lo cotidiano («siga en camino», p. 177); muy al contrario, antes de acabarse, dibuja en el umbral de su cierre una vía de retorno a la realidad cotidiana y personal.

Por su apertura al mundo y a la introspección, la lectura sagrada impide que los libros de vidas de santos sean solamente «libros de aventuras»³⁸, según la interpretación de Alvarez Santaló. Los tormentos padecidos por los personajes hagiográficos de nuestro *flos sanctorum* se oponen al «escapismo» («para no pensar») provocado por la literatura

³⁷ « Con Gregorio el Mayor, autor de los *Diálogos* [...], la noción de ley natural desaparece por completo. Para él, el milagro se define por su cometido : ser una señal (*signum*), es decir para Dios la oportunidad de una teofanía y para el hombre una lección o un aviso. Dentro de esta perspectiva, el concepto de finalidad pasa a ser primero: los verdaderos milagros son aquellos que sirven la edificación del cristiano y de la Iglesia. Muy marcado por la escatología, Gregorio opina que, en ese mundo condenado sin duda a desaparecer en breve plazo, resulta esencial que el hombre esté atento a las señales anticipadoras de la catástrofe final [...] y a las manifestaciones de la Providencia en los acontecimientos » (VAUCHEZ, 1999, p. 42).

³⁸ Citado en PEÑA DÍAZ, 1997, p. 383.

caballeresca³⁹; incluso recuerdan a los lectores, como a través de un espejo, « los grandes trabajos » de su propia vida, incitándoles a pensar en ellos, a sufrirlos y superarlos:

- *Nadie, pues desespere de sí por verse atascado en algún grande atolladero de in[n]umerables pecados (La vida de María Egipciaca, p. 177)*

- *Siendo tantas y tan graves las miserias de la vida humana y tan necesaria la paciencia para llevarlas, bien es que escribamos la vida de santa Liduvina (inicio de la vida de santa Liduvina, p. 179)*

En todo caso, leer con «espíritu» significa superar la primera reacción de *desorientación*. Al suspender nuestros modos de ver la realidad, los relatos exigen encontrar nuevos modos de comprensión y de acción. La *extravagancia narrativa* tiene una función práctica, más allá de la fe y del fervor. Los ejemplos de lectura aducidos por Ribadeneyra -el de san Anastasio y el de san Ignacio- manifiestan una concepción iniciática de la lectura, concebida como medio de revelación progresiva y excepcionalmente como motor de conversión religiosa.

En concreto, el relato hagiográfico, en su comprensión espiritual más completa, ha de tener una rentabilidad heurística, exploratoria⁴⁰. No reduce la lectura a la imitación: esboza una dirección y deja a sus lectores la libertad de « seguir el camino » (p. 177)⁴¹. En la biografía de Ignacio de Loyola, Ribadeneyra nos propone una descripción de la complejidad de este proceso cognitivo en sus distintas fases:

Y no solamente comenzó a gustar, más también a trocarse el corazón, y a querer imitar y obrar lo que leía. Pero [...pasaron] muchos días sin que echase de ver diferencia y contrariedad de pensamientos, hasta que un día, alumbrado con la lumbre del cielo, comenzó a parar mientes y mirar en ello, y vino a entender cuán diferentes eran los unos pensamientos de los otros en sus efectos y en sus causas. Y de aquí nació el cotejarlos entre sí, y los espíritus buenos y malos, y el recibir lumbre para distinguirlos y diferenciarlos.⁴²

La lectura hagiográfica contemplada por Ribadeneyra se experimenta por lo tanto también como una deliberación, un ejercicio espiritual que *después de la lectura*⁴³ apela a la elección definitiva del «buen camino». Entonces eran necesarios el «ardor» creado durante la lectura⁴⁴ y la

³⁹ TERESA DE JESUS, 1979, p. 123: «Era aficionada [mi madre] a libros de caballerías, y no tan mal tomaba este pasatiempo, como yo le tomé para mí; porque no perdía su labor, sino desenvolvíamos para leer en ellos, y por ventura lo hacía *para no pensar en grandes trabajos que tenía*, y ocupar sus hijos, que no anduviesen en otras cosas perdidos [...]. Yo comencé a quedarme en costumbre de leerlos; y aquella pequeña falta que en ella vi, me comenzó a *enfriar los deseos*, y comenzar a faltar en lo demás [...].»

⁴⁰ RICCEUR, 1975, p. 391.

⁴¹ « [El texto narrativo] libera, en la percepción de la realidad, nuevos posibles [...] abre también en la subjetividad posibilidades de *metamorfosis* que una visión puramente *moral* no permite vislumbrar. Variaciones imaginativas, juego, metamorfosis -todas estas expresiones tienden a definir un fenómeno fundamental: en la *imaginación* es donde se forma primero en mí el ser nuevo. Yo digo la imaginación y no la voluntad. Pues el poder de dejarse asir por nuevas posibilidades precede el poder de decidirse y elegir.» (RICCEUR, 1986, p. 148).

⁴² RIBADENEYRA, *Vida de Ignacio de Loyola*, pp. 23-24.

⁴³ « La obra barroca parece señalar hacia algo colocado más allá de ella misma, como si ella misma no fuera más que una preparación. » (MARAVALL, 1996, p. 445)

⁴⁴ « Del calor nace la imaginativa » (HUARTE DE SAN JUAN, 1989, p. 340)

memoria de las vidas⁴⁵, pues dejan a la *imaginativa* y al *espíritu* ejercer su segunda capacidad: la acción empírica⁴⁶.

En nuestra aproximación al llamado «lector devoto», hemos tratado de exhumar el «camino de perfección» de la lectura hagiográfica.

Roger Chartier pudo observar que la nueva y abundante circulación de los escritos a principios de la edad moderna «redefinió las relaciones que hombres y mujeres mantenían con lo sagrado»⁴⁷. Las colecciones hagiográficas pudieron fomentar dicho cambio y es lo que nuestro estudio ha intentado destacar con el análisis de algunos aspectos del *flos sanctorum* de Ribadeneira.

Nuestro autor procuró favorecer el acceso de los lectores potenciales a las prácticas devotas. No por ello desatendió las apetencias hedónicas⁴⁸ del público; pero las encauzó hacia el lecho de las referencias sagradas: Dios y sus santos. El heroísmo de los santos, las escenas martiriales, la comunicación divina, determinaban así las tres vías de la devoción y de la emoción lectora. Como primer paso en este recorrido santo, la lectura partícipe, sin duda eficaz para los jóvenes, podía dar lugar a una lectura más atenta que no sólo proponía al sujeto un espejo que le hiciera consciente de sus propias miserias, sino que solicitaba su voluntad para reformar su vida, a la luz, siempre, de las imágenes hagiográficas que quedaron prisioneras en su *imaginación*.

Bibliografía

ARAGÜÉS ALDAZ, José, *Deus Concinator. Mundo predicado y retórica del «exemplum» en los Siglos de Oro*, Amsterdam, Rodopi, 1999.

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

BOUREAU, Alain, *La légende dorée- Le système narratif de Jacques de Voragine*, Paris, Cerf, 1984.

CASCALES, Francisco, *Tablas poéticas*, ed. B. Brancaforte, Madrid, Espasa-Calpe, 1975.

CHARTIER, Roger, *Lectures et lecteurs dans la France de l'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987.

⁴⁵ El carácter «evidente», visual y fascinante de algunas vidas debía servir a corto plazo su memorización en la *imaginativa* individual («La fijación en la memoria de los ejemplos constituía el destino último de toda escritura ejemplar» ARAGÜÉS ALDAZ, 1999, p. 286). A largo plazo, la «vista de la imaginación» servían los *Ejercicios espirituales* (Ignacio de Loyola).

⁴⁶ En esto, el calor se opone a la frialdad «que impide los movimientos» (HUARTE DE SAN JUAN, 1989, p. 329).

⁴⁷ CHARTIER, 1987, p. 7.

⁴⁸ Son solamente hedónicas, puesto que no son el fruto de una conducta hedonista, que se habría caracterizado por una búsqueda del placer.

- CIVIL, Pierre, *Image et dévotion dans l'Espagne du XVI^e siècle: le traité « Norte de Ydiotas » de Francisco de Monzón (1563)*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1996.
- DUPRONT, Alphonse, *Du sacré: croisades et pèlerinages, images et langages*, Paris, Gallimard, 1996.
- ÉLIADE, Mircea, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969.
- ÉLIADE, Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.
- GLASER, Edward, « Nuevos datos sobre la crítica de los libros de caballerías en los siglos XVI y XVII », *Anuario de estudios medievales*, 3, 1966, pp. 393-410.
- HUARTE DE SAN JUAN, Juan, *Examen de ingenios*, Ed. G. Serés, Madrid, Cátedra, 1989.
- JOUBE, Vincent. *L'effet-personnage dans le roman*. Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- LOUIS-COMBET, Claude, *Écrire de langue morte*, Mazamet, Babel éditeur, 1997.
- MARAVALL, José Antonio, *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1996.
- MELLIER, Denis, *L'écriture de l'excès. Fiction fantastique et poétique de la terreur*, Paris, Honoré Champion, 1999.
- NALLE, Sara T., « Literacy and culture in early modern Castile », *Past and Present*, 125, Oxford, Past and Present Society, 1989, pp. 65-96.
- OTTO, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- PAVEL, Thomas. *L'art de l'éloignement. Essai sur l'imagination classique*, Paris, Gallimard, 1996.
- PEÑA DÍAZ, Manuel, *El laberinto de los libros. Historia cultural de la Barcelona del Quinientos*, Madrid, Ediciones Pirámide-Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1997.
- RIBADENEYRA, Pedro de, *Flos sanctorum, o libro de las vidas de santos*, Madrid, Luis Sanchez impresor del Rey, 1616.
- *Vida de Ignacio de Loyola*, Madrid, Espasa-Calpe, Austral, 1967.
 - *Vidas de santos. Antología del Flos sanctorum*, Ed. O. Aguirre y J. Azpeitia, Madrid, Lengua de Trapo, 2000.
- RICŒUR, Paul, *De l'interprétation*, Paris, Seuil, 1965.
- *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.
 - *Tiempo y relato. I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1987.
 - *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986.
 - *L'herméneutique biblique*, Paris, Les Editions du Cerf, 2000.
- TERESA DE JESUS, Santa, *Libro de la vida*, E. D. Chicharro, Madrid, Cátedra, 1979.
- VAUCHEZ, André, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rome, École française de Rome, 1988.
- *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir du surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1999.