

La evolución del género de las vidas de María en el siglo XVI

Carme Arronis Llopis

Universitat d'Alacant

arronis@ua.es

Recepción: 31/01/2017, Aceptación: 06/04/2017, Publicación: 22/12/2017

Resumen

Aunque el género de las vidas de María se consolidó a finales del siglo XV en el ámbito hispánico, evolucionó de manera significativa a lo largo de la centuria siguiente, influido directamente por las polémicas y las disquisiciones teológicas vigentes en ese periodo sobre el culto a la Virgen y a los santos. En esta ocasión, tras repasar las características del género en su consolidación, reflexionaré sobre las principales causas que promovieron y condicionaron su evolución, para analizar después qué rasgos muestran los principales textos marianos posteriores a la celebración del Concilio de Trento que los diferencian de los anteriores. Se verán así tanto los aspectos que muestran la continuidad y el afianzamiento del género, como los principales cambios (en la materia, la forma, la difusión o la lengua), consecuencia de la adecuación a los nuevos preceptos doctrinales.

Palabras clave

Vidas de María; devoción mariana; Concilio de Trento; Alonso de Villegas; Pedro de Ribadeneira

Abstract

The evolution of the genre of the lives of Mary in the sixteenth century

Although the genre of the lives of Mary was consolidated in the late fifteenth century in the Hispanic context, it evolved significantly throughout the next century, influenced directly by the controversies and theological discourses surrounding the cult of the Virgin and the saints. After reviewing the characteristics of the genre, this paper focuses on the main causes that fostered and conditioned its evolution. The features that differentiate the main Marian texts appearing after the celebration of the Council of Trent

from the previous ones are then analyzed. The aspects that reflect the continuity and the consolidation of the genre, as well as its main changes (in terms of subject matter, form, diffusion and language) due to the adaptation to the new doctrinal precepts are also discussed.

Keywords

Lives of Mary; Marian devotion; Council of Trent; Alonso de Villegas; Pedro de Ribadeneira

Antecedentes y consolidación del género

Siempre es interesante observar la evolución de un género literario, pero todavía lo es más cuando esta evolución se acelera en un breve periodo de tiempo por factores ajenos a los naturales, como podrían ser los cambios en los gustos del público o la saturación por el abuso de ciertos temas. Algo así sucedió con el género de las vidas de María en el siglo XVI, un periodo de tiempo muy intenso desde el punto de vista espiritual y teológico, que afectó directamente a todo aquello que tenía relación con la devoción y el culto a la Virgen y a los santos, que se convirtieron en aquellos decenios en objeto frecuente de la crítica de los reformadores protestantes. Ahora bien, aunque los teólogos católicos expusieron unas líneas de actuación bastante precisas sobre la reforma del culto a los santos, a sus imágenes y reliquias, no se pronunciaron de una manera tan explícita sobre la devoción o el tratamiento de la materia mariana. Sin embargo, también observaremos algunas transformaciones en su culto a lo largo del Quinientos, y en consecuencia, en los textos que presentan el relato de su vida; cambios sutiles, pero relevantes, indicativos de la evolución de la ortodoxia católica en aquellos años. El análisis de estas características nuevas y, sobre todo, de las causas que las motivaron, nos ayudará a entender el porqué de la desaparición de algunos textos marianos de la primera mitad de la

centuria, la pervivencia de otros y, asimismo, la aparición de otros nuevos que sustituyeron a los anteriores.

A pesar de que a lo largo de toda la Edad Media proliferaron las manifestaciones literarias de la devoción mariana, el género de las vidas de María en romance no se consolidó hasta finales del siglo XV, casi a la entrada de la Modernidad. Ya hemos hecho notar en diversas ocasiones que no hay prácticamente vidas de María en romance a lo largo del periodo medieval.¹ Su biografía no se transmitía como un texto ejemplar, como las vidas de los santos, tan abundantes entonces, fundamentalmente porque las gracias que se observaban en ella, obradas por Dios, la hacían inimitable. Su culto era, además, de una naturaleza diferente: se le debía una veneración suprema, o *hiperdulía*, superior a la *dulía* referente a los santos, pero inferior a la *latría* debida únicamente a Dios. La difusión de su culto se había vinculado, desde los primeros siglos, a la celebración de las principales festividades cristianas: tanto a las puramente cristológicas (donde suele desempeñar un papel destacado, como en la Natividad de Jesús, la Epifanía, la Pasión...), como a las marianas (Natividad, Anunciación, Purificación, Asunción). Unas festividades y otras resultaban fundamentales dentro del año litúrgico cristiano, y en las celebraciones se daban a conocer los acontecimientos principales de su vida, permitiendo a los fieles familiarizarse con tales hechos —y podríamos incluir en estas celebraciones un abanico amplio de posibilidades, desde la exposición de sermones a la celebración de dramas sacros—. Sin embargo, la vertiente más popular de la devoción mariana deriva de su rol como mediadora y abogada de los pecadores, lo que en la tradición literaria se tradujo en la proliferación del género de los milagros. La devoción mariana, por tanto, se fundamentaba tanto en una vertiente más culta, difundida desde el púlpito, a través de la explicación de episodios de su vida y su significación; y otra más popular, basada en la alabanza y la invocación de su misericordia, intercesión y protección.

Pero este culto fue cambiando sobre todo con los movimientos espirituales renovadores de la baja Edad Media, protagonizados especialmente por las órdenes mendicantes, las cuales, al postular una espiritualidad crística, centrada en la observación y la contemplación de la vida de Jesús, llevaron también la atención hacia la observación de la vida de su madre. Primero, hacia su dolor en la Pasión (y en el ámbito literario podríamos hablar de los abundantes plantos de María, tanto en latín como en romance), pero después, poco a poco, hacia todos los acontecimientos de su vida. Sin embargo, a diferencia de lo que sucedió con los relatos de vidas de Cristo, ya frecuentes desde el siglo XIV, los relatos de vidas de María exentos no proliferaron al mismo ritmo. Hubo que esperar a finales del Cuatrocientos y, sobre todo, a la centuria siguiente, para ver cómo se conso-

1. Véase un repaso de las escasas muestras conocidas en la tradición hispánica en Arronis y Baños (2014).

lidaba el género. No obstante, aunque no se contaba con hagiografías marianas independientes, algunos textos afines satisfacían los anhelos de los fieles por conocer su vida; así, muchas vidas de Cristo contenían también la de María como marco a la de su Hijo, o, asimismo, proliferaron las colecciones de sermones sobre sus festividades, reflejo del interés creciente por la materia.

Este sería, de manera muy sucinta, el panorama que encontramos en el último tercio del siglo xv en la Península, en lo que a prosa romance se refiere: 1) obras que abordan la vida de María junto a la de Cristo; baste recordar las distintas traducciones del *Cartujano*, la valenciana *Vita Christi* de Isabel de Villena —que bien podría titularse vida de Cristo y María—, o los romanceamientos de las *Meditationes vitae Christi*, como el librito *Infancia Salvatoris*, atribuido a Bernardo de Caravaca...; 2) vidas de María parciales, centradas en la narración de algunos acontecimientos de su vida, como los abundantes *Flores sanctorum*, el *Libro de las historias de Nuestra Señora* de Juan López de Salamanca; la *Vida y excelencias y miraglos de santa Anna y de la gloriosa Nuestra Señora santa María fasta la edad de quatorze años* de Juan de Robles, etc.;² 3) y, finalmente, vidas de María completas, como *La vida de la sacratíssima Verge Maria* de Miquel Peres (1494), que representa el paradigma del género. Fue compuesta por su autor precisamente para llenar ese vacío en la producción devota, y, de hecho, ocupó ese espacio editorial a lo largo de la primera mitad del Quinientos, con once ediciones entre catalán y castellano, al que se tradujo fielmente pocos años después de su aparición (Arronis 2015: 84-96). Además, en la década de los años cuarenta se escribieron dos obras marianas distintas que partían de ese texto, probablemente porque también para sus coetáneos representaba el arquetipo genérico, un punto de referencia para la creación de obras marianas nuevas.³

En un trabajo anterior (Arronis y Baños 2014: 68-70) establecimos una tipología del género de las vidas de María, y consideramos como tal cualquier texto de carácter narrativo —independientemente de la forma, prosa o verso—, que presente una biografía ordenada cronológicamente, exhaustiva y exclusiva de la Virgen María —lo indique o no en el título—, y que tenga la función de ser una lectura piadosa para el ámbito no litúrgico. En la consolidación del género diferenciamos principalmente la influencia de dos modelos narrativos. Por un lado, el hagiográfico, del que se imita sobre todo el mecanismo para construir el *protagonismo diferencial* del santo: la selección de los acontecimientos narrados se aprovecha para ensalzar su protagonismo, constante y exclusivo en la historia, a través del relato de lo que hace, lo que ve o lo que siente. Así, las vidas de María articularán un relato similar al de las hagiografías, narrando

2. Véanse las descripciones y detalles de estas y otras obras afines en Arronis y Baños (2014).

3. Se trata de la obra alegórica *Vergel de Nuestra Señora*, de Juan de Molina (1542), y la versificada *Vida y excelencias de la sacratíssima Virgen María*, de Francisco de Trasmiera (1546). Véase una breve descripción de estas en Arronis (2015: 97-102).

las circunstancias que rodean el nacimiento (normalmente ya acompañadas de prodigios), la niñez madura y el aprendizaje aventajado, el ejercicio de las virtudes a lo largo de la vida, las circunstancias de la muerte y la narración de milagros.⁴ Por otro lado, el género de las *vitae Christi* también influyó de manera determinante, sobre todo en dos aspectos: en presentar la relación de los hechos acompañada de contenido doctrinal (de exégesis bíblica, comentarios patrísticos, etc.); y en emplear un lenguaje muy descriptivo, casi plástico, a la vez que lírico y emotivo, propio de los relatos contemplativos, con abundantes diálogos y soliloquios interiores, a través de los cuales María expresa con su propia voz cómo vive y qué siente en cada acontecimiento, de manera que se supera la mera narración de los hechos.

Primeras manifestaciones del género

Todas estas características se observan de manera particular en el texto de Miquel Peres, que representa, como queda dicho, el paradigma del género y evidencia su consolidación.⁵ Sorprende su relativa novedad, al ofrecer una vida de la Virgen María completa, ya que apenas se contaban precedentes en la tradición hispánica. Entre los logros de esta obra cabe destacar el equilibrio conseguido entre la belleza literaria, la fluidez narrativa y la carga doctrinal, algo más ligera que en las vidas de Cristo que toma como referencia, pues elimina argumentaciones patrísticas y alusiones a las autoridades para favorecer el fin contemplativo y edificante del relato. Acompaña la narración con relatos de milagros, que, como en las vidas de los santos, refuerzan el carácter encomiástico. Destaca, además, la interesante construcción del protagonismo diferencial de María; como ya se ha advertido, siguiendo el modelo hagiográfico, presenta exclusivamente los hechos en los que la Virgen ocupa un lugar destacado, como protagonista o como testigo de excepción, mostrando la historia evangélica desde su participación y percepción.⁶ Tanto es así que Peres le otorga un protagonismo principal, superior incluso al de la narración tradicional, atribuyéndole acciones e intervenciones que corresponden a otros personajes. Así lo vemos en episodios como la búsqueda de posada en Belén, o la huida y vida en Egipto, donde la intervención de José apenas es necesaria, pues María es el personaje principal —casi en exclusiva— en todos estos acontecimientos:

4. Sobre la construcción narrativa de las hagiografías, *vid.* Baños (2003: 139-141).

5. Este ciudadano destacado de la burguesía valenciana en el paso al Quinientos, yerno del célebre maestro de teología Joan Roís de Corella, mostró una gran sensibilidad hacia los anhelos de los lectores, ofreciendo con acierto obras edificantes y devotas en la prosa artificiosa característica de ese periodo literario. Entre sus obras destaca un romanceamiento de la *Imitación de Cristo*, y obras hagiográficas de figuras muy veneradas en el contexto valenciano, como San Vicente Ferrer y Santa Catalina de Siena (Arronis 2015: 26-27).

6. Véase un análisis pormenorizado de los modelos y fuentes de la obra en Arronis (2015: 36-69).

E, arribant de Natzaret en Betlem, cercava la solícita senyora alguna abitació hon ella y sent Josef, ab la sua pobra e poca roba, poguessen atényer posada; [...] acceptà la sanctíssima peregrina hun pobrellet diversori. (Arronis 2015: 200)

Y en aquest tan aspre camí planyia la piadosa senyora, no los treballs de la sua delicada persona, mas los affanys, treballs y destents de l'infant Jesús de edat tan poca y del seu espòs Joseph de edat tan antiga. E axí, moltes vegades anava a peu portant son fill en los delicats braços perquè Joseph, anant a cavall en hun ase que portaven, descansàs la sua cansada vellea. (Arronis 2015: 232)

Axí com a pobra peregrina logà una chica casa pagant lo loguer del que ab lo treball de les sues sagrades mans guanyava, en la qual estigué set anys continus, sostenint gran necessitat, pobretat y fretura, que solament vivien del que cosint, filant, texint ella, tan alta senyora, guanyava. (Arronis 2015: 233)

Pero si sorprende ese ensalzamiento de su protagonismo en la narración, por lo heterodoxo, todavía más, si cabe, cuando se presenta a la Virgen como la principal evangelizadora del legado de Cristo, instruyendo a los apóstoles sobre qué han de hacer y dónde, tras la muerte de su Hijo, o tras la venida del Espíritu Santo:

[María a los discípulos:] «Fills meus, [...] ara sou fets prínceps e senyors de tota l'habitacle terra [...], és mester que cascú de vosaltres vaga a regir la part que de aquella li toca. E axí, ireu vós, Pere, a Roma; vós, Johan, en Àsia; vós, Jaume, en Judea; vós, Berthomeu, en la major Índia; vós, Matheu, en Antiocha; vosaltres, Simó e Judes, en Egipte, Pèrsia e Mesopotània; vós, Jaume, en la Espanya; vós, Felip, en la Sicília; vós Thomàs, en l'altra Índia; e vós, Macià, en la Itàlia; e axí serà partit lo regne de la cathòlica Sgleya justament entre vosaltres [...]». (Arronis 2015: 353)

Este rasgo característico lo observamos también en las obras marianas derivadas de este texto. Una de ellas, *La vida y excelencias de la sacratíssima virgen María Nuestra Señora* de Francisco de Trasmiera (1546), es una versificación del texto de Peres y, por tanto, muy dependiente de su contenido. Por otro lado, el *Vergel de Nuestra Señora* del bachiller Juan de Molina (1542), que la utiliza solo como una de sus fuentes para construir una obra alegórica distinta, también asume y reproduce este mismo procedimiento de ensalzar su protagonismo en la historia evangélica, e introducirá licencias como la siguiente, en la que se explicita cómo es María la que envía a los ángeles a anunciar el nacimiento de Cristo a los pastores, fragmento que no proviene del texto valenciano:

El arcángel sant Gabriel que especialmente era guarda desta reyna preciosíssima, fue a los pastores que guardavan sus ganados por mandado della, a denunciarles la buena nueva del nacimiento bienaventurado del Salvador del mundo. Quiso la reyna del cielo que la primera embaxada fuesse a estos humildes y pobres pastores por darnos exemplo que a su magestad era tan accepta la pobreza y humildad. (Molina 1542: LV)

Otro aspecto distintivo tanto de la obra de Miquel Peres como de las derivadas es la moderación con la que refieren episodios de procedencia apócrifa

o popular.⁷ Aunque todavía hacen alusión a estos sucesos legendarios, como los prodigios sucedidos en el nacimiento de Jesús, o en la huida a Egipto, reciben un tratamiento mínimo, casi testimonial, a diferencia de la atención que se les dedica en otros libros coetáneos, como pudieran ser los *Flores sanctorum* o algunas vidas de Cristo, como la valenciana *Vita Christi* de Isabel de Villena.⁸ Vemos en este proceder indicios de la modernidad de la obra, pues revela cierto criterio para purgar anécdotas de origen popular.

Por último, y como ya se ha mencionado, las argumentaciones patristicas o los comentarios exegeticos, aunque presentes y abundantes, son a menudo citados sin la autoridad que los refiere, casi insertos en el hilo narrativo de la historia, para favorecer la fluidez del relato. La contrapartida es que el texto se muestra así desprovisto de legitimidad, y por eso algunas de las obras derivadas, como la susodicha de Juan de Molina, intentan salvar este particular indicando la procedencia o el origen de los comentarios que incluye. De hecho, el propio autor declara esta intención en el prólogo, cuando afirma que su libro «en muchas cosas va mejorado y conformado con la seguridad de sentencias y estilo de contemplación que semejantes cosas quieren» (Molina 1542: aiii^r). No obstante, pese al esfuerzo del bachiller por revertir ese aspecto, muchos de los comentarios exegeticos que incluye siguen sin precisar su procedencia, y no hallamos más que referencias vagas para indicar el origen de la relación de acontecimientos:

Contemplan los doctores sagrados que la reyna de los ángeles tomó este infante glorioso luego que fue nacido en sus manos sacratísimas, y puestas sus rodillas en tierra lo besó los pies y las manos, adorándolo por verdadero Dios y hombre. [...] (Molina 1542: Lv)

Si bien la *Vida* de Miquel Peres representa el arquetipo del género, también otras obras participaban de la misma intención piadosa y mostraban esos mismos rasgos descritos, aunque narraran únicamente algunos episodios. Digna de

7. Cabe notar, además, que en las dos obras derivadas se han suprimido los relatos de milagros que incluía el libro original, tal vez como consecuencia de las críticas frecuentes que recibían este tipo de narraciones ya en estas fechas, como veremos más adelante.

8. Las ediciones romances del *Flos sanctorum* coetáneas siguen incluyendo los episodios apócrifos procedentes del protoevangelio de Santiago y el evangelio de Pseudo-Mateo, como el de las parteras que asisten a la Virgen, que narra cómo una de ellas es castigada por dudar de la virginidad de María, anécdota omitida en el texto de Peres y derivados. Véase un testimonio castellano en Cortés (2010: 125-126) y uno catalán en Càmara (2010: 117-118. Merece la pena notar que en uno de los dos ejemplares conservados de esta edición catalana incunable este episodio aparece expurgado). Otras obras, como la *Vita Christi* de Villena, novela extensamente algunas anécdotas de la tradición legendaria, como el encuentro con unos ladrones en la huida a Egipto (caps. LXXXV-LXXXVII, *vid.* Escartí 2011: 215-220), episodio que conoció una larga tradición literaria y que en cambio Peres refiere muy brevemente: «E axí acaminant, foren assaltats per inichs ladres, los quals, mirant los plorosos prechs de la gloriosa mare y la graciosa presència de l'infant Jesús y la reverent vellea de l'antich Joseph, moguts de compassió estrema ab liberal voluntat los libertaren» (Arronis, 2015: 233).

mención es, sin duda, la *Vida y excelencias y miraglos de santa Anna y de la gloriosa Nuestra Señora santa María fasta la edad de quatorze años*, de Juan de Robles, canónigo regular de San Isidoro de León, que contó con una gran acogida entre el público, y fue reeditada en numerosas ocasiones entre 1511 y 1604.⁹ Esta obra trata principalmente de la madre de la Virgen, más que de ella misma, pero plantea el paralelismo de las virtudes de ambas, para lo que recurre a un sólido aparato teológico, aumentando así su carácter doctrinal. El relato de la vida de la madre de María se interrumpe tras su nacimiento para ocuparse durante doce capítulos de la infancia y la educación de la Virgen, con la alabanza de las excelencias de su alma y de su cuerpo.¹⁰ Cabe mencionar esta obra porque es una de las escasas biografías marianas —aunque parcial— de principios del Quinientos que siguieron editándose con regularidad a lo largo de toda la centuria, incluso con mayor frecuencia en el último tercio. Comprobamos que, aunque comparte algunos de los rasgos expuestos anteriormente para el tratamiento de la biografía mariana, se diferencia de las anteriores en la explicitación rigurosa y sistemática de las fuentes de autoridad patrísticas que han hecho una u otra afirmación, y que, como se verá, la aproxima a las vidas postridentinas:¹¹

Cerca desto es de saber que Alberto Magno en el libro que hizo, *Super misus est*, o otros muchos doctores mueven una cuestión, y es por qué causa o razón los santos evangelistas dexaron de escrevir las excelencias de Nuestra Señora [...]. Dize a cerca dello san Jerónimo que a los otros es dada la gracia por partes, pero a la Virgen María todo el henchimiento de la gracia le fue dado. E dize sant Bernardo que qualquier don de gracia que aya seydo dado a los otros, aunque pocos y escogidos, aquello no fue negado a la Virgen María. E dize el mesmo sant Bernardo que los privilegios de las gracias que se dieron a la Virgen María son espantosos y no solamente a los hombres, más aun a los ángeles. E dize Francisco de Mayrones que, después de Jesuchristo, la Virgen madre suya sola fue la que tuvo entera perfección de gracia, tanto que tuvo ella más gracia en el vientre de su madre que tienen las sanctas en el cielo [...]. (Robles 1550: ciiii^r)

Juan de Robles, por tanto, no discierne ni argumenta sobre el crédito de las afirmaciones de los santos padres de la Iglesia. Como se observa en el fragmento, solo las recoge identificando su procedencia, como hacían las vidas de Cristo medievales —especialmente la del Cartujano, que aglutina gran cantidad de fuentes y autoridades—, aun cuando estas parecen rozar lo popular o legendario, como vemos al final de esta cita:

9. La obra fue probablemente editada entre once y quince veces —aunque de algunas ediciones no se ha conservado ejemplar alguno—, y de manera especialmente intensa en el último cuarto del Quinientos. Véanse las noticias más completas sobre los ejemplares conservados en *The Universal Short Title Catalogue*, dirigido por Andrew Pettegree (<<http://ustc.ac.uk/index.php/search>>).

10. Sobre la obra, véase Gómez Redondo (2012: 986-989).

11. Nótese también que a diferencia de los autores citados hasta ahora —Miquel Peres, ciudadano; o Juan de Molina, bachiller—, Robles es el único perteneciente al estamento eclesiástico.

E no curamos de poner aquí las excelencias y privilegios grandísimos que Nuestra Señora alcanzó a tener estando en el vientre de su madre, porque se pueden hallar en algunos libros de romance, especialmente en el *Vita Christi* de fray Francisco Ximénez, patriarca de Jerusalén, en el segundo libro, salvo aquellas que en ella parecieron desde que santa Anna la parió. Dize un doctor llamado Hubertus, sobre el evangelio de sant Matheo, que la Virgen María, por especial privilegio de Dios, luego que fue nascida pareció su cara tan maravilloso acatar que se mostrava ser toda angelical y provocava a los que la miravan a gran devoción y limpieza de corazón, y luego eran inflamados en el amor de Dios y en ella no pareció jamás movimiento alguno desonesto, y por maravilla la veyan reyr ni llorar;¹² y luego como nació dio señales de muchas y grandes virtudes, ca según dize este doctor, ella el miércoles y el viernes y el sábado no mamava más de una vez, y en ciertas oras le veyan levantar los ojos y las manos al cielo. (Robles 1550: CIII^v)

Estas vidas de la Virgen son los principales textos que hallamos en la primera mitad de la centuria que satisficieron los anhelos del público por la lectura devota y edificante de temática mariana, aunque también otras obras participaron de esos mismos rasgos, en mayor o menor medida, y con éxito desigual. Pero el contexto espiritual sufrió importantes cambios en pocos decenios, y muchos de estos textos devotos dejaron de publicarse, bien porque no acertaron a cautivar al público y no siguieron editándose, bien porque fueron censurados explícitamente por el Santo Oficio, que prohibió su lectura en 1559 con la publicación del Índice de libros prohibidos de Fernando de Valdés. Sería el caso del texto de Miquel Peres y de las obras derivadas de esta.¹³

Reforma y culto mariano

Para entender las suspicacias y recelos que algunos textos devotos habían despertado entre las autoridades eclesiásticas, es importante recordar qué origen y difusión habían tenido, qué usos se habían derivado, y qué características los distinguían, pues, dependiendo de ello, tales libros se habrían *contagiado* de una potencial peligrosidad, aun cuando su propósito hubiese sido verdaderamente legítimo y piadoso.¹⁴

A principios del Quinientos se había generalizado el descrédito del estamento eclesiástico, corrompido en muchas ocasiones, a la vez que negligente

12. Baños (2015) rastrea la tradición y la cita de autoridades para este y otros elementos de la belleza de la Virgen en la obra de Juan de Robles y otras vidas de María castellanas.

13. Sobre los particulares de estas prohibiciones, véase Arronis (2016).

14. Recordemos, por ejemplo, que la última edición catalana del texto de Peres, publicada en 1551 en Barcelona, es decir, solo pocos años antes de que la obra se incluyera en el Índice de libros prohibidos, había sido examinada por un censor del Santo Oficio para su publicación, que concluyó que el libro era «uno de los devotos, provechosos y delicados que yo jamás aya leydo. Y no hallo en él cosa que se deseche, sino todas que se estimen» (Arronis 2016: 175), pero pocos años después, el criterio imperante para valorar el provecho de los libros devotos ya era distinto.

en su tarea pastoral; esto había ocasionado que los fieles desconocieran incluso los dogmas más básicos del cristianismo y había favorecido la proliferación de usos supersticiosos.¹⁵ La renovación espiritual encabezada por las órdenes mendicantes, por otro lado, había animado al cultivo individual de la fe y la piedad afectiva, alejada de las prácticas externas y ritualizadas. En las primeras décadas del siglo XVI, de hecho, el ideal de la edificación personal ya había arraigado en todos los estamentos sociales, sobre todo en el laico, y muchos autores espirituales abogaban por la universalidad de la teología mística, al alcance de todas las almas piadosas entregadas al amor de Dios.¹⁶ Al mismo tiempo, la imprenta facilitaba el contacto directo con las sagradas escrituras, ahora en romance y accesibles a todos, y favorecía la difusión de obras devotas casi sin importar la autoría de quien las compusiera, en una época en la que prevalecía la creencia absoluta en la validez y veracidad de la palabra escrita.¹⁷ Los libros, por tanto, se convirtieron en un instrumento determinante para la práctica de la edificación espiritual.

Mientras en los territorios hispánicos se consolidaban estas prácticas espirituales privadas, se sucedían los conflictos religiosos que no hacían sino agravar la situación de descrédito de la Iglesia: eclosión de la reforma luterana, escisión de la Iglesia anglicana, aparición de conventículos heréticos,¹⁸ consolidación de la secta de los alumbrados, etc. Una sucesión de eventos que aumentó la preocupación de los teólogos católicos por supervisar la producción y difusión de obras de temática espiritual y devota, no solo para prohibir la circulación de obras erróneas y heréticas, sino incluso para evitar que la lectura de obras católicas pudiera permitir interpretaciones desviadas o usos perniciosos derivados de una fe demasiado individual y al margen de la mediación eclesiástica.¹⁹

15. Haliczzer (1993: 434-437) recuerda cómo tanto la ignorancia generalizada de los fieles de aquellos tiempos, como el arraigado anticlericalismo motivado por algunas prácticas habituales de la Iglesia favorecían la entrada de nuevas corrientes espirituales. Por otra parte, Londoño (2013: 151-155) trata los usos supersticiosos derivados de algunos textos devotos, donde lo condenable residía sobre todo los modos de apropiación de esos instrumentos de piedad, la reinterpretación popular, no docta, de la manera reglada de encomendarse a Dios, al margen de la norma y de la mediación eclesiástica.

16. Pérez García (2006: 35-42) analiza la producción y el consumo de la literatura espiritual en la primera mitad del Quinientos, y destaca el protagonismo que ejercieron los autores de las órdenes mendicantes en la producción espiritual de la época, dirigida esta a todos los estamentos sociales (74-101).

17. Véanse las consideraciones de Gilmont al respecto (1998: 359).

18. Aunque los sucesos más graves fueron los acontecidos en Castilla, en Sevilla y Valladolid, también en los reinos de Aragón se difundió la reforma protestante, y se tiene noticia de que muchos agermanados poseían obras de Lutero, aunque no se cree que llegaran a organizarse como comunidad.

19. Muchos autores han puesto de manifiesto que la principal preocupación de la Inquisición española, y en consecuencia las actuaciones derivadas, fue la de prevenir y evitar los peligros derivados de una espiritualidad demasiado personal. Según Haliczzer (1993: 447) la presencia de protestantes en la Península no llegó a ser nunca un peligro real, más allá de escasos focos aislados, por lo que la Inquisición exageró su amenaza para intentar controlar la producción espiritual y las

Si bien la Iglesia ya a lo largo del siglo XV e inicios del XVI mostraba indicios importantes de su proceso de reforma en busca de su *esencialidad*,²⁰ lo cierto es que la presión de la ruptura protestante exhortó a la Iglesia católica a reflexionar sobre algunas cuestiones principales de su culto, muchas de ellas vinculadas a la devoción a la Virgen y a los santos, a menudo fuente de críticas de los protestantes, pero incluso de ortodoxos teólogos católicos, que insistían en la necesidad de la revisión y control de las prácticas populares.

Reformistas católicos como Erasmo o rupturistas como Lutero criticaron el culto excesivo concedido a la Virgen María y, en general, a todos los santos, denunciando que muchos fieles mostraban mayor fervor por estos que por Cristo, único redentor de la humanidad. Erasmo, por ejemplo, aun cuando admitía las cuatro dimensiones del culto mariano (alabanza, honor, invocación e imitación), defendía que, puestos a imitar el modelo de María, cuanto mejor sería fijar la atención directamente sobre el ejemplo de Cristo (Pozo 2006: 65-68). Los luteranos, daban un paso más allá menoscabando el papel activo que la Virgen había desempeñado en el proceso de Salvación. Si bien admitían y loaban la obediencia y humildad con las que había tomado parte, le restaban relevancia considerando que su actuación, estrictamente humana, respondía a la predestinación divina, consideración que se alinea con la doctrina luterana de la justificación por la fe.²¹

Los reformistas más críticos también desaprobaban la fe ciega con que los fieles, en busca de amparo, recurrían a la omnipotencia mariana y no a la gracia y misericordia de Dios, al creer que la devoción por la Virgen era suficiente para merecer sus gracias, y que Dios nada puede negarle a su madre, si intercede por ellos. Erasmo, en los *Colloquia familiaria* (1526), en «Peregrinatio religionis ergo», incluye una carta fingida de María a un protestante, Glaucopluto, en la que narra con ironía cómo la Virgen lo felicita por seguir a Lutero y por luchar contra la invocación a los santos e incluso a ella misma. Con sarcasmo describe las peticiones supersticiosas de sus fieles, en ocasiones carentes de sentido moral, y cómo la consideran cruel si los devotos no son atendidos. Al final, sin embargo, María le recuerda la necesidad de relacionar el culto de la madre con el de su Hijo.²² También el erasmista Juan de Valdés criticó la superficial devoción

prácticas devotas. Gonzalez Novalín (1968-1971: 283) ya había incidido en el carácter novedoso del Índice de Valdés del 1559 al incluir obras muy difundidas que alimentaban el fervor popular de todas las clases sociales, y no solo obras próximas a las corrientes reformistas.

20. En esta línea podríamos destacar los esfuerzos de la orden jerónima, con el papel destacado de Hernando de Talavera, o de los franciscanos, con Cisneros y su *siembra espiritual* a la cabeza, entre otros muchos brotes reformistas.

21. Pozo (2006: 73-76) refiere brevemente las líneas principales de las críticas luteranas sobre el culto mariano, y su paulatina radicalización.

22. «Me vero quantumvis inermem, non tamen eiicies, nisi simul eiecto filio, quem ulnis teneo. Ab hoc non me patiar divelli: aut hunc una mecum extrudes, aut utrumque relinques, nisi mavis habere templum sine Christo» (Erasmo 1892: 344. Léase la carta al completo en

mariana de los fieles, y en el *Diálogo de doctrina cristiana* (1529) el arzobispo, uno de los interlocutores, concluye cómo muchas personas devotas

andan embueltas en mil cuentos de vicios, y ni por pensamiento muestran en sí otra señal de christianos sino decir que son devotos de Nuestra Señora, y con la confianza que ponen en esta devoción piensan que les es lícito hacer las bellaquerías que hacen. [...] Donosa bobería es, que siendo yo vicioso, me tenga por devoto de Nuestra Señora porque le rezo no sé qué oraciones, y le ayuno no sé qué días, a fe que es esta una burlería y abominación la mayor del mundo. (Valdés 1979: 124)

Y critica los libros de relatos de milagros que dan cuenta de esa devoción superficial, basada en meros rituales vacíos de significación, condenando tanto a los autores como a los editores que lo difunden, «mal viaje haga quien lo escribió y el primero que lo imprimió», e incluso a los obispos y prelados que consienten tales devociones (Valdés 1979: 124-125).

Por otro lado, eran también numerosas las reprobaciones de textos devotos muy difundidos, como las vidas de los santos o incluso de la Virgen, que para muchos ofrecían una exigua garantía doctrinal. Incluso algunos de los más férreos defensores de la ortodoxia católica denunciaban la falta de rigor histórico y filológico,²³ y la inclusión de leyendas apócrifas e infundadas en estos relatos. Melchor Cano, brazo derecho del inquisidor general Valdés y uno de los teólogos españoles más influyentes en la reforma conciliar, se mostraba preocupado tanto por el uso supersticioso que favorecían los textos como por su escasa calidad, en su mayoría carentes de autoridad y muchos de ellos redactados por personas ajenas al estamento eclesiástico, y por lo tanto, para Cano, incapaces de articular este tipo de discurso con el rigor necesario. Así sentenciaba:

Está muy justificada la queja de Luis Vives sobre ciertas historias inventadas en la Iglesia.²⁴ Con prudencia y sólido razonamiento acusa de inventar malévolamente a quienes, en vez de piedad, urden mentiras en favor de la religión. [...] Quienes con falsos y mendaces escritos incitan a las almas de los mortales a dar culto a los santos, lo que consiguen es que se pierda el crédito a lo verdadero por culpa de lo falso, y

las páginas 342-344). Esta carta fue omitida en las traducciones castellanas del Coloquio que se hicieron en la época. Véase la realizada por Alonso Ruiz de Virués *ca.* 1529 (Erasmus 2005: 64-69).

23. Erasmo también criticó con frecuencia la escasa pulcritud filológica de los textos marianos, y rechazaba incluso los títulos no fundados bíblicamente que se le atribuyen, como estrella de la mar, reina del cielo, señora del mundo, puerto de salvación, etc. que para el de Rotterdam no deja de evidenciar una desviación del culto que se le debe.

24. Tal vez Cano se refiere a la diatriba de Vives hacia la *Legenda aurea* de VoráGINE, material base del que partían los *Flores sanctorum* en romance: «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! Quis foediud dici potest illo libro? O quam pudendum est nobis christianis, [...]» (Thompson 1990: 106).

que las cosas que han sido sacadas a la luz con rigurosidad por autores totalmente veraces sean puestas también en entredicho. (Cano 2006: 645)

[...] Quienes consideran que no van a exponer con brillantez las famosas proezas de los santos si no las adornan con fantasías, revelaciones y milagros, perjudican enormemente a la Iglesia de Cristo. Y en esto la desvergüenza de los hombres no ha respetado ni a la Virgen Santa ni a Cristo Señor; es más, la misma desvergüenza al escribir la historia de Cristo y de su Madre hizo también lo mismo que hizo continuamente con los otros santos, y urdió muchas fábulas a tono con la ligereza del ingenio humano. (Cano 2006: 649)

Después de todo lo expuesto, puede vislumbrarse qué aspectos problemáticos presentaban algunas de las vidas marianas referidas más arriba, que, ciertamente, no ayudaban a contrarrestar estas reprobaciones. En general, en estas vidas se alimenta la devoción por la Virgen; se exalta su protagonismo en el proceso de Salvación, incluso más allá de los límites evangélicos; en algunas se incluyen milagros, y algunos de ellos muestran una fe superficial y ritualizada; aluden a episodios legendarios; con frecuencia omiten citar las autoridades que refieren; otras no son obras de reputados teólogos, sino de seglares...; por no mencionar otros aspectos conflictivos comunes a los de obras de materia religiosa, como la difusión en romance de salmos y versículos bíblicos, que también se da en estas. Algunos de los textos comentados fueron prohibidos en el Índice del 1559, pero las críticas surgidas en torno al culto a la Virgen por los distintos conatos reformistas quedaban manifiestas.

La polémica se cerró, al menos para los católicos, con la clausura del Concilio de Trento, aunque en realidad en este no se abordaron apenas cuestiones tocantes a la doctrina mariológica. Recordamos que en varias sesiones, por ejemplo ya en la temprana sesión v de 17 de junio de 1546, en que se trató la cuestión del pecado original, se declaró que la intención del Concilio no es «comprender en él a la bienaventurada e inmaculada Virgen madre de Dios» (*Concilio de Trento*: 38).²⁵ No obstante, la controversia general sobre el culto a los santos, ampliamente tratada, indirectamente también incluía la devoción a la Virgen. Con el decreto de la sesión xxv, de 3 y 4 de diciembre de 1563, sobre «la invocación, veneración y reliquias de los santos y de las sagradas imágenes», no solo se garantizó la pervivencia del culto mariano en la Iglesia católica, sino que a la vez se reforzó la responsabilidad pastoral del adoctrinamiento, y de aquí el abundante desarrollo de la producción mariana escrita en la época postridentina.²⁶ Según este decreto, se dictaminaba y exhortaba:

25. Sobre la cuestión remite a las constituciones de Sixto IV, que secunda. Aparte de esta, son escasas las alusiones a consideraciones sobre doctrina mariana. La otra brevísima afirmación que hallamos concierne a la declaración de absoluta inmunidad al pecado venial en la Virgen a lo largo de toda su vida (*Concilio de Trento*: 71).

26. El catálogo de vidas marianas elaborado por Bengoechea (1984), aunque no del todo completo, da idea de la proliferación de este tipo de relatos en el periodo postridentino, especialmente en el

a todos los obispos y demás personas que tienen el cargo y obligación de enseñar, que instruyan con exactitud a los fieles ante todas cosas sobre la intercesión e invocación de los santos, honor de las reliquias y uso legítimo de las imágenes, [...] enseñándoles que los santos reynan juntamente con Cristo, ruegan a Dios por los hombres, que es bueno y útil invocarles humildemente y recurrir a sus oraciones, intercesión y auxilio para alcanzar de Dios los beneficios por Jesucristo su hijo, nuestro Señor, que es solo nuestro redentor y salvador [...].

Además de esto, declara que se deben tener y conservar, principalmente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen, madre de Dios, y de otros santos, y que se les debe dar el correspondiente honor y veneración, [...] porque el honor que se da a las imágenes se refiere a los originales representados en ellas [...].

Enseñen con esmero los obispos [...] saludables ejemplos de los santos y los milagros que Dios ha obrado por ellos, y arreglen su vida y costumbres a los ejemplos de los mismos santos, así como que se exciten a adorar y amar a Dios, y practicar la piedad [...]. Destiérrese absolutamente toda superstición en la invocación de los santos, en la veneración de las reliquias y en el sagrado uso de las imágenes [...]. Tampoco se han de admitir nuevos milagros, ni adoptar nuevas reliquias, a no reconocer y aprobarlas el mismo Obispo. (*Concilio de Trento: 328-333*)

Es decir, se pondera la devoción y el culto a los santos como intercesores para alcanzar la gracia divina, que solo Dios administra, confirmando la usanza católica y, por tanto, salvaguardando la tradición patrística y conciliar de la Iglesia, zanjando así las polémicas alentadas por los protestantes. Se reafirma el valor ejemplar de las vidas de los santos, y el provecho que se deriva del culto a las imágenes, que refuerzan la fe de los fieles. Pero, asimismo, se desea frenar la devoción superficial y supersticiosa, y la proliferación de reliquias o de nuevos milagros, tenidos por infundados hasta que no se demostrara lo contrario. Estas conclusiones se aplicaron de igual manera a la devoción mariana, por lo que se multiplicaron los relatos ejemplares de su vida que enraizaban con la tradición de su culto y favorecían la imitación de su modelo.

Por otra parte, el Concilio también se hizo eco de las polémicas relacionadas con la calidad de los escritos devotos y las voces autorizadas para difundir textos de materia sagrada. Se insistió en la necesidad de la mediación eclesiástica para la correcta interpretación y práctica de la devoción, y en la adecuada formación de los prelados.²⁷ Asimismo se mostró la preocupación por el dudoso provecho que el pueblo puede

siglo xvii. Pero las hagiografías marianas no fueron las únicas manifestaciones del fervor creciente por honrar a la Virgen. También se generalizaron otras prácticas devotas, como el rezo del rosario, que adquirió su forma actual en tiempos de Pío V, quien estableció además la fiesta en honor de la Virgen del Rosario.

27. En el Concilio (31) se «Decreta además, con el fin de contener los ingenios insolentes, que ninguno fiado en su propia sabiduría se atreva a interpretar la misma sagrada Escritura en cosas pertenecientes a la fe, y a las costumbres que miran a la propagación de la doctrina cristiana», y se instó a la necesidad de fundar cátedras sobre Sagrada Escritura y a supervisar la formación y capacidad de los predicadores (*Concilio de Trento: 39-46*).

extraer del tratamiento de cuestiones sutiles. Por ejemplo, al tratar la existencia del purgatorio se concluye que se excluya de los «sermones predicados en lengua vulgar a la ruda plebe, las cuestiones muy difíciles y sutiles que nada conducen a la edificación y con las que rara vez se aumenta la piedad» (*Concilio de Trento*: 327).

Todas estas resoluciones nos dan una idea de las directrices doctrinales que se aplicaron a las nuevas vidas de María surgidas tras el Concilio. Se garantizó la mediación eclesíastica, tenida por la autoridad emisora y difusora de los escritos; se supervisó el rigor de los textos conforme a la tradición patristica y conciliar; se purgó las obras de elementos apócrifos o legendarios, para evitar el descrédito; se evitó la *delectación morosa*, para contrarrestar la curiosidad excesiva por escudriñar cuestiones elevadas, que no se estimaban adecuadas para el pueblo por las interpretaciones desviadas o el disenso que pudieran suscitar;²⁸ se salvaguardó el correcto uso de los textos, depurándolos de oraciones no canónicas y otros elementos populares para prevenir usos supersticiosos; y se veló por el empleo de un estilo adecuado y pertinente a la temática, elegante, sugerente y evocador, pero sencillo y comprensible.²⁹ Se atendía así a las demandas de los teólogos más ortodoxos que habían apelado a la necesidad de contar con nuevos textos devotos adecuados.

Los primeros tratados marianos posteriores al Concilio fueron los latinos de Pedro Canisio y de Francisco Suárez; sus revisiones de la doctrina mariana católica los convirtieron en las principales autoridades modernas de referencia ya entre sus coetáneos. Los cinco tomos del monumental *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosanta* (1577) de Canisio, además, incluían importantes argumentaciones para rebatir las críticas protestantes sobre la materia. La obra de Suárez, contenida en su *De Mysteriis Vitae Christi* (1592), en cambio, contribuyó de manera notable a superar las controversias entre jesuitas y dominicos sobre la predestinación.³⁰

28. Vega (2013: 219) recuerda que el pensamiento moralista del siglo xvi «no se limita a moderar los deleites del cuerpo, sino también los de la razón o de la mente, que se pueden derivar de la imaginación, el conocimiento y la contemplación», incluso en relación a la materia religiosa. Se condenaba además el pecado de la *curiositas* «el deseo inmoderado de conocer y escudriñar los misterios teológicos, aquello prohibido y aquello oculto». La curiosidad se definía «como un deseo de saber excesivo y mal encauzado», y en el ámbito dogmático resultaba ser «uno de los caminos mejor descritos de cuantos conducen a la herejía y el error doctrinal» (Vega, 2014a: 153, 157).

29. La cuestión sobre el uso de un estilo adecuado para los textos devotos había sido también ampliamente discutida. Ya Martínez de Ampíes, en el prólogo del *Triunfo de María*, publicado en 1495 (Zaragoza, P. Hurus), afirmaba que «Las obras compuestas assí en el metro como en la prosa suelen ser de algunos reprehendidas quando hay en ellas tales figuras o rodeos que les empachan el entendimiento para no perceber o conocer la verdad de su sentencia» (a11r). Décadas después, también teólogos reputados, como Melchor Cano, insistían en la necesidad de emplear un estilo claro y comedido en artificios retóricos: «La verdad es sincera y si encuentra el espíritu limpio fluye claramente por sí misma, sin ayuda de nadie. La falsedad busca las revueltas y los caminos tortuosos, y se rodea y protege cuidadosamente con los meandros de las palabras» (Cano 2006: 659). Se evitaba así lo *malsonante*: la exposición farragosa, poco avezada, de cuestiones sutiles y elevadas (Vega 2014b).

30. Para más información sobre las claves doctrinales de estos tratados, véase Pozo (2006: 83-93).

Estas magnas obras influyeron de manera decisiva en los santorales del presbítero toledano Alonso de Villegas (1578-1603) y del jesuita Pedro de Ribadeneira (1599-1601),³¹ que pasaron a ser los textos de referencia, casi en exclusiva, para la lectura de las vidas de santos en romance en los reinos hispánicos,³² y que incluían, ahora sí, la vida de la Virgen como un relato unitario, articulado a manera de biografía y no solo dividido según las festividades. Estas nuevas vidas de María aplicaban las directrices dispuestas por Trento y ofrecían la doctrina revisada, acorde a la tradición patrística y al rigor histórico y filológico; en sintonía con las autoridades coetáneas y asegurando la mediación eclesiástica con autores reputados. Son modificaciones que se aplicarán sobre los rasgos funcionales, estructurales y formales que ya se habían consolidado sobre el género en la primera mitad del Quinientos, tal vez ya asimilados por los lectores y latentes en sus expectativas.

Textos marianos postridentinos

Nos fijaremos a continuación en los dos textos marianos en romance probablemente más populares tras la reforma tridentina, como son los contenidos en los nuevos *Flores sanctorum* acordes al breviario romano, ya que los grandes santorales siguieron siendo obras de devoción muy leídas y editadas. En estas nuevas versiones ya citadas, Villegas y Ribadeneira, aun con sus diferentes procederes, supieron integrar las nuevas directrices teológicas para el control de la piedad con el fervor devoto popular, y en sendas compilaciones incluyeron una vida de María, además de la narración de la vida de Jesús que recordaba la preeminencia crística en el culto católico.³³ El segundo volumen del *Flos sanctorum* de Alonso de Villegas, publicado entre 1582 y 1584, fue el primero en incluir una hagiografía mariana, exenta, unitaria y muy extensa, porque según declaraba el autor, no le bastaba con la exposición de las festividades que había compuesto para el primer tomo, por lo que ahora «se pone proseguidamente y no a pedaços, como

31. En este sentido es importante notar cómo desaparecerán los grandes santorales en lengua catalana, que contaban con una notable tradición medieval manuscrita y editorial en las primeras décadas de la imprenta. A pesar de las directrices de Trento que exhortaban a la predicación en la lengua romance propia de cada pueblo, tal vez razones comerciales primaron la impresión de obras devotas mayoritariamente en castellano. Sobre las relaciones entre la lengua catalana y el estamento eclesiástico, véase Pitarch (2001) para el caso valenciano y Marfany (2001) para el catalán.

32. Sobre la explicitación de la autoría en los *Flores sanctorum* castellanos, Aragüés pone de manifiesto cómo «los santorales postridentinos mostraban ya orgullosos la firma de sus autores castellanos, definitivamente impuesta a la de sus antecedentes latinos (Surio, Lipomano y tantos otros)» (2014: 39).

33. Aragüés (2014: 38) ve en la inclusión de esta vida de Cristo la influencia directa de uno de los modelos de santorales castellanos anteriores más difundidos, el del *Flos sanctorum renacentista*, que se iniciaba asimismo con una *vita Christi* con episodios marianos (sobre la tradición de este material cristológico y sus distintas reformulaciones en los santorales castellanos, véase Aragüés 2012: 353). En esta ocasión, ambos autores vieron la necesidad y el provecho de incluir una vida de su madre independiente, asumiendo el interés que podría derivarse.

en la primera, la vida de la Madre de Dios» (Villegas 1588: iv).³⁴ Y tal vez Ribadeneira, que publicó su santoral en 1599, siguió su ejemplo para no defraudar posibles expectativas en el público. Acaso prueba de ello es el hecho de que su hagiografía mariana resulte mucho más breve; y es que, según justifica, volverá a tratar algunas cuestiones en las correspondientes festividades del año litúrgico, que parece estimar ocasión más conveniente:

Esta es la vida de la sacratísima Virgen Nuestra Señora, sacada de graves autores, referida breve y senzillamente, dexando los inefables misterios que en ella se encieran para tratarlos más copiosamente en los días de sus festividades en que la santa Yglesia los celebra, como en sus propios lugares se verá. (Ribadeneira 1616: 80)

Como recuerda Aragüés (2014: 35), estos nuevos santorales, ordenados ambos ahora según el calendario civil, y de título prácticamente homónimo, partían de una misma fuente: las *Vitae Sanctorum* de Luis de Lippomano, revisadas por Lorenzo Surio (Colonia 1570-1575), compilación que ya contemplaba a su vez las directrices doctrinales emitidas por el Concilio de Trento. Ambos santorales evidencian, por tanto, la búsqueda de la verdad y el rigor hagiográfico y, en consecuencia, la necesidad de autenticidad y autoridad. Lo comprobamos especialmente en Ribadeneira, que «hacía gala de una mesura y de un escepticismo algo más acorde al gusto de los lectores más exigentes» (Aragüés 2014: 38).³⁵ De hecho, mientras en su *Vida de la gloriosa Virgen María* el criterio imperante del jesuita parece ser el de seleccionar solo aquellas voces más aceptadas por el rigor historiográfico y teológico,³⁶ en la *Vida de la virgen sacratísima* de Villegas veremos cómo cada cuestión se trata profusamente, aglutinando las argumentaciones —pertinentemente citadas— surgidas sobre los temas más debatidos acerca de la vida de María, sobre los cuales, incluso, se llega a apelar al criterio del lector para que medite sobre los planteamientos que estime más convincentes, una vez expuestos y comentados.

34. Es esta una consideración interesante, pues en el prólogo al primer volumen, indicaba exactamente lo contrario, que tras considerar el provecho de escribir una vida de la Virgen tras la de Cristo, había estimado «que bastava lo que aquí se dize, porque en las fiestas que están repartidas en sus propias días se hallará casi todo lo que se pudiera dezir junto en tratado continuado» (Villegas 1591: Iv), y sin embargo, pocos años después, juzgó la conveniencia de reunir de manera cronológica el relato de la vida de María —reaprovechando incluso algunos fragmentos del tomo primero—, es decir, de ofrecer a los devotos su hagiografía, tal vez considerando los beneficios que de ello se derivaban, como facilitar la imitación de su modelo.

35. Con todo, Herrán (1983: 538) sigue observando también en el proceder de Ribadeneira más credulidad de la debida.

36. En el prólogo declara que no le parece pertinente que los relatos hagiográficos sean ocasión de disquisiciones teológicas, que pueden entorpecer el deleite de la lectura devota: «porque esto más es para Escuelas, y cortar el hilo de la narración y embaraçar al lector devoto le quita el gusto que tiene y aún le entibia el ardor y deseo de imitar a los Santos» (Ribadeneira 1616: iiii).

Podemos comprobarlo brevemente al abordar la polémica cuestión de los distintos matrimonios de santa Ana y la discutida existencia de las hermanas de la Virgen. Mientras Ribadeneira obvia tratar la cuestión, y se limita a afirmar al paso la ausencia de parentesco: «Con esto Nuestra Señora bolvió a Nazaret y habitó en la casa de sus padres, que ella, como hija única, había heredado» (Ribadeneira 1616: 74); Villegas, en cambio, se extiende en el tratamiento de la controversia, recogiendo unas y otras argumentaciones en ambos sentidos, demostrando, por ejemplo, que según el Evangelio, ni los sucesivos matrimonios están condenados, ni santa Ana tuvo que ser necesariamente estéril:

Nunca san Pablo reprovara las segundas nupcias, dando él por consejo a las viudas moças que se casen [...]. Santa Anna [...] no era vieja, sino estéril, como dice Fabro [...]; no está tan cierto estar la falta de el no concebir en sancta Anna, possible era que san Joachín fuesse la ocasión, y bien se ve una muger casada con un marido y no parir, y casarse después con otro, y parir». (Villegas 1588: 22^r)

Y concluye, como ya dicho, apelando al criterio del lector:

Yo procuraré dar a entender la fuerça que tienen los argumentos de Fabro, y dexaré al discreto letor que juzgue si en lo que dixo tuvo razón, y si ay inconveniente alguno en que de sancta Anna se diga que fue tres vezes casada. (Villegas 1588: 21^v).

Puede sorprender la llaneza con que Villegas compila y comenta las argumentaciones teológicas, y el desparpajo con el que las expone al parecer del devoto lector, sobre todo si consideramos el recelo con que el Santo Oficio quería salvaguardar la ortodoxia del mensaje. Pero como se observa, las argumentaciones que el presbítero toledano aglutina proceden de autoridades claramente reconocidas por la Iglesia, por lo que nada se percibió como apócrifo ni *escandaloso*,³⁷ y por tanto, censurable; tal vez este rebatir en uno u otro sentido de la controversia se entendía dentro de la marcada intención pastoral defendida en las resoluciones conciliares. No obstante, este proceder de Villegas, desbordante y vehemente, como ya expuso Aragüés (2014: 38), delata todavía cierta credulidad e incluso gusto por lo maravilloso,³⁸ aun cuando su verdadera intención, declarada en el prólogo del

37. Según la clasificación de censuras menores, se calificaba de escandalosa toda afirmación o proposición que diera ocasión de caída o ruina espiritual para los que las leen u oyen (Vega 2014b: 145).

38. Léase para apreciar ese gusto por la maravilla de que hace alarde Villegas esta bella descripción de las señales casi misteriosas que anuncian la Natividad de Cristo: «La luna resplandecía con nuevos resplandores; el sol tenía ocasión de embidiarla, pues estava ausente y ella presente, sirviendo con su luz a este sagrado misterio. Las estrellas que caminan en medio del cielo, si les fuera dado, quisieran estarse quedas por ver tan gran maravilla; las que iban adelante bolver atrás, y las que quedavan atrás darse priessa por gozar de hora tan dichosa. Toda la naturaleza criada estava como atónita y espantada, esperando ver tan nueva manera de parto.» (Villegas 1588: 43^v).

primer volumen, era, precisamente, la de superar esos aspectos que caracterizaban los santorales castellanos, donde «se leen muchas cosas apócrifas y ajenas de toda verdad» y «otras muchas tan faltas de la autoridad y gravedad que pide semejante letura», que invitan antes a «irrisión que a devoción» y son «causa a gentes de otras naciones para que se burlen de los españoles» (Villegas 1591: 1*v*).

No obstante, también el tratado de Ribadeneira da muestras de esa misma intención doctrinal, por ejemplo para legitimar con argumentos teológicos las creencias devotas más arraigadas en el culto tradicional, aunque lo hace en los capítulos de las festividades, y no en el relato unitario inicial, donde prima la brevedad y agilidad, parece que respondiendo a un enfoque rigurosamente histórico.³⁹

Parece que la legitimidad con que exponen los argumentos, apoyándolos en la tradición patristica, garantizó que nada se juzgara en las compilaciones —ni siquiera en la de Villegas—, que atentara contra la conveniencia y aceptabilidad, o que cayera en la temeridad, malsonancia o escándalo: ni contenían errores de fe y doctrina, ni la forma con que enunciaban el mensaje a un público de legos dificultaba o entorpecía su comprensión.⁴⁰ Si recordamos los relatos anteriores a Trento, en que se subrayaba el protagonismo exclusivo y eminente de María, o se hacía referencia a episodios legendarios de procedencia popular, comprobamos la lejanía que separa estos textos de aquellos:

Estavan pues Joseph y la Virgen en Egipto como gente estrangera, arrinconada, mal aposentada y desfavorecida, aunque muy alegres y contentos por tener en salvo su thesorero. Passavan la vida trabajando de manos, Joseph en su exercicio de carpintería, y la sagrada Virgen, en obras de costura, con que se sustentavan a sí y al que sustenta a todo el mundo. (Villegas 1588: 53v-54r)

Según leemos, no se pondera el protagonismo mariano, pues José también desempeña un rol destacado en la vida de la sagrada familia; y observamos asimismo cómo se suprimen los acontecimientos sobrenaturales en la huida a Egipto, y en general, en la infancia del Salvador, como se explicita hacia el final de esta cita de Villegas:

39. Para muestra de cómo legitima la creencia popular, veamos un ejemplo de la festividad de la Natividad de Jesús: «[...] Muchos creen (Lira, Chartusian, Ioan Maior), y no sin gran fundamento, que todo aquel largo camino le anduvo la Virgen a pie, porque su pobreza era grande y su preñez no se lo estorvava, ni el Hijo que tenía en su sagrado vientre le era carga sino alivio, ni le quitava las fuerças, antes se las dava para qualquier trabajo del camino. Verdad es que el Evangelio no lo dize el aver ido a pie, y que el aver ido en algún jumento (como comúnmente le pintan) no repugna a su pobreza y algunos autores son desta opinión.» (Ribadeneira 1616: 887). Recordemos que teólogos como Cano habían abogado por la ratificación de la pía creencia cuando no contradijese la «verosimilitud»: «No creo que valga la pena intentar desvirtuarla en asamblea pública pues ninguna utilidad tendría. Además es propio de la mayor locura intentarlo en vano [...]. Y si por casualidad te ganas la aquiescencia de unos pocos con tu argumentación, provocarás en el pueblo multitud de quejas, divisiones y disputas.» (Cano 2006: 577).

40. Vega (2014b) sistematiza y define los criterios de corrección y de censura menor empleados por teólogos y censores para la revisión y vigilancia de la prosa espiritual y doctrinal de los autores católicos.

Grandes afflicciones suffrieron estos piadosos caminantes en camino tan apressurado y peligroso, passando las noches sin dormir, con temor de salteadores y bestias fieras; los días sin comer, hallándose mal por los desiertos comida. Ya el viento les hazía guerra, ya la agua, ya la nieve; hasta que llegaron a Egipto, a donde faltándoles aguas y nieves, porque en aquella tierra no cae nieve ni agua, el tratar con gentes bárbaras y idólatras les sería muy penoso. Algunas cosas apócrifas se hallan escritas que sucedieron al bendito niño en este viage; lo que con verdad se puede dezir, conforme a la doctrina de los santos, acerca de la infancia y niñez del Salvador, es que se asimiló en aquella sazón a los otros niños, aunque siempre representando un niño Dios. Y decir que en palabras o en obras adelantasse mucho su edad, hablando quando mamava palabras de hombre grave y haciendo milagros, es cosa sin fundamento [...] como cuentan dél en este camino [...] autores y libros de poca o ninguna autoridad. (Villegas: 1588: 53r-53v)

Ambos santorales, por tanto, recubren de autoridad y verosimilitud el relato exclusivo, unitario y cronológico de la vida, desde su concepción inmaculada a su anunciación, rasgos que ya se habían consolidado con los textos anteriores, pero que no son los únicos que se perpetúan en las nuevas hagiografías marianas. Tan importante como la construcción del protagonismo diferencial de la Virgen, que favorece la imitación de su modelo, era, como se ha expuesto más arriba, el lenguaje narrativo empleado en las vidas marianas, sugerente y evocador, para alimentar el fervor de los fieles al recrearse en la historia evangélica, que en nada parece estar reñido con la moderación con que se seleccionan y legitiman los materiales. Ya en los fragmentos citados se aprecia el uso de un tono lírico que embellece la narración. En el caso de Villegas, se acompaña además de frecuentes y bellos diálogos y monólogos internos, que al plasmar las voces de los personajes permiten de manera particular conocer y ensimismarse con los sentimientos de María y acrecentar la devoción:

Baxó sus ojos al suelo la sagrada Virgen y vido al Hijo de Dios y suyo nascido. Arrodiolose delante dél y derramando lágrimas de ternura y regalo le adoró, come dize san Ambrosio (lo mismo afirma de san Joseph) [...] y dixo: «Ay Hijo de mis entrañas, ¿y cómo os abrigaré, cómo os cubriré y defenderé del frío que es vuestro verdugo? Determinastes de os hazer hombre, pues ¿por qué escogistes madre de tan poca posibilidad como yo soy para lo que vós merecéis? ¿No avía reynas y princesas en el mundo que mejor que yo pudieran cubriros con paños de seda y oro como vós muy bien merecéys siendo quien soys? Yo no puedo sino cubriros con paños pobres... Y ya que escogistes madre que tan poco puede, ¿por qué lugar tan pobre, vil y desechado? Si naciérades en Nazareth, donde fuystes concebido, pudiera yo, Señor, mejor serviros en mi pobre casa; aquí ¿qué puedo hazer, Hijo mío? Mirad, mi Dios, que me librades de los dolores que otras madres padecen en sus partos, que ningunos he sentido, y queréys que aora los padezca viendo esse vuestro rostro, en que los ángeles se miran y alegra toda la corte celestial, hazer ceños, llorar y derramar lágrimas de frío? Ay, Hijo de mis entrañas, y ¿cómo se mezcla el contento que recibo en averos parido y verme vuestra madre, con el descontento que padezco por no poderos regalar, apiadar y servir como yo quisiera? [...]». (Villegas 1588: 43v-44r)

Se ha de notar que ambos autores eran conscientes de la necesidad de alumbrar e inflamar el corazón de los fieles, como exponía Ribadeneira en su prólogo, para que después de leer las vidas de los santos no quedara el devoto lector «tan seco y frío, y tan sin xugo y fruto, como si no hubiera leydo la vida de un Santo, sino la de un emperador o de un filósofo gentil» (1616: iiv), afán equiparable o superior al que se observa en los textos de inicios de la centuria.

Con lo que hasta aquí se ha expuesto, se demuestra cómo las nuevas vidas marianas surgidas a finales del Quinientos asumen los modelos anteriores en cuanto a función devota, estructura y forma narrativa: siguen siendo relatos unitarios e independientes que alimentan el fervor devoto, fomentan la alabanza de la Madre de Dios y facilitan la imitación de su modelo. Pero como resultado de las coordenadas históricas en que surgen, los textos han sido minuciosamente depurados para eliminar los episodios o comentarios apócrifos o infundados, y ceñirse a la autoridad y rigor de la Historia eclesiástica. Además, como los textos son en cierta manera, si no respuesta, consecuencia de las polémicas planteadas por protestantes y heterodoxos en lo tocante al culto y devoción marianos, hacen especial hincapié en fundamentar la doctrina mariológica y validar su dilatada tradición, de manera que implícitamente se rebaten las críticas y se refuerza la tarea pastoral, tan defendida en el Concilio de Trento. Se podría profundizar todavía en muchas cuestiones relativas al culto a las imágenes y la defensa de los milagros que se desprende de ambos relatos,⁴¹ pero son cuestiones que necesitarían de un desarrollo más amplio que excede a esta primera aproximación a la cuestión, cuyo principal objetivo ha consistido en poner de manifiesto los rasgos más representativos de la tradición, consolidación e innovación del género a lo largo de la centuria.

41. Baste comentar, por ejemplo, que ambos relatos incluyen milagros, aunque para contrarrestar las críticas que se habían expuesto sobre la fe desmedida en la omnipotencia mariana, se recuerda en todo momento que María es mediadora e intercede para que Dios conceda la gracia. Prueba de este afán doctrinal es el título con que los introduce Villegas: «De algunos milagros hechos por Dios a intercessión y ruego de su sagrada Madre» (1616: 96r).

Bibliografía

- ARAGÜÉS ALDAZ, José, «Los ‘*flores sanctorum*’ medievales y renacentistas. Brevísimo panorama crítico», eds. N. Fernández y M. Fernández, *Literatura Medieval y Renacentista en España: líneas y pautas*, Salamanca, SEMYR, 2012, 349-361.
- , «La difusa autoría del *Flos sanctorum*: silencios, presencias, imposturas», ed. M. Le Guellec, *El autor oculto en la literatura española. Siglos XIV a XVIII*, Madrid, Casa de Velázquez, 2014, 21-40.
- ARRONIS LLOPIS, Carme, *La vida de la sacratísima verge Maria de Miquel Peres (1494)*, Barcelona / Alacant, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2015.
- , «Tres obras marianas prohibidas en el Índice de Valdés: la explicación de dos entradas confundidas», ed. E. Blanco, *Grandes y pequeños de la literatura medieval y renacentista*, Salamanca, SEMYR, 2016, 169-181.
- ARRONIS, Carme y BAÑOS, Fernando, «Las vidas de María en el ámbito peninsular pretridentino», *Estudios Humanísticos. Filología*, 36 (2014), 65-105.
- BAÑOS VALLEJO, Fernando, *Las vidas de santos en la literatura medieval española*, Madrid, Laberinto, 2003.
- , «Belleza y virtud en las ‘vidas de María’ castellanas», *Medievalia*, 18-2 (2015), 43-63.
- BENGOECHEA, Ismael, «Catálogo español de vidas de Nuestra Señora», *Scripta de Maria*, 7 (1984), 559-600.
- CÀMARA SEMPÈRE, HÈCTOR, *La Mare de Déu en el Flos sanctorum romançat*, Alacant, Universitat d'Alacant, 2010.
- CANO, Melchor. *De locis theologicis* (Salamanca, 1563), ed. y trad. J. Belda, Madrid, BAC, 2006.
- Concilio de Trento*, véase LÓPEZ DE AYALA, I.
- CORTÉS GUADARRAMA, Marcos A., *El Flos sanctorum con sus etimologías. Edición y estudio*, Tesis doctoral, Universidad de Oviedo, 2010.
- ERASMO DE ROTTERDAM, *Colloquia familiaria et Encomium moriae*, vol. I, Lipsiae, Ottonis Holtze, 1892.
- , *Coloquios familiares, edición de Alonso Ruiz de Virués, siglo XVI*, eds. A. Herrán y M. Santos, Barcelona, Anthropos, 2005.
- ESCARTÍ, Vicent (ed.), Isabel de Villena, *Vita Christi*, València, Alfons el Magnànim, 2011.
- GILMONT, Jean-François. «Reformas protestantes y lecturas», eds. G. Cavallo y R. Chartier, *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 1998, 329-365.
- GÓMEZ REDONDO, Fernando, *Historia de la prosa de los Reyes Católicos: el umbral del renacimiento*, I, Madrid, Cátedra, 2012.
- GONZÁLEZ NOVALÍN, José Luis, *El inquisidor general Fernando de Valdés (1483-1568)*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1968-1971.

- HALICZER, Stephen, *Inquisición y sociedad en el Reino de Valencia, 1478–1834*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1993.
- HERRÁN, Laurentino M., «La Virgen María en el *Flos sanctorum* del P. Ribadeneira», *Scripta de María*, VI, 1983, 535-566.
- LONDOÑO, Marcela, «Devoción supersticiosa en el Índice de Valdés: la oración de la Emparedada», ed. C. Esteve, *Las razones del censor. Control ideológico y censura de libros en la primera edad moderna*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2013, 137-160.
- LÓPEZ DE AYALA, Ignacio (ed. y trad.), *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, Barcelona, Ramón Martín Indar, 1847.
- MARFANY, Joan Lluís, *La llengua maltractada: el castellà i el català a Catalunya del segle XVI al segle XIX*, Barcelona, Empúries, 2001.
- MOLINA, Juan de, *Vergel de Nuestra Señora*, Sevilla, Domenico de Robertis, 1542.
- PÉREZ GARCÍA, Rafael, *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la España del Renacimiento*, Gijón, Trea, 2006.
- PITARCH, Vicent, *Llengua i Església durant el barroc valencià*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2001.
- POZO, Cándido. *Estudios sobre historia de la Teología*, Toledo, Instituto Teológico San Ildefonso, 2006.
- RIBADENEIRA, Pedro de, «La vida de la gloriosa Virgen María Nuestra Señora», *Flos sanctorum o Libro de las vidas de los Santos*, vol. 1, Madrid, Luis Sánchez, 1616, 72-82.
- ROBLES, Juan de, *Vida y excelencias y miraglos de santa Anna y de la gloriosa Nuestra Señora santa María fasta la edad de quatorze años*, Sevilla, Domenico de Robertis, 1550.
- THOMPSON, Billy Bussell, «*Plumbei cordis, oris ferrei*. La recepción de la teología de Jacobus a Voragine y su *Legenda aurea* en la Península», eds. J. Connolly et al., *Saints and their authors. Studies in Medieval Hispanic Hagiography in honor of John K. Walsh*, Madison, 1990, 97-106.
- VALDÉS, Juan de, *Diálogo de doctrina christiana*, ed. J. Ruiz, Madrid, Biblioteca de visionarios, heterodoxos y marginados. Editora Nacional, 1979.
- VEGA, M. José, «Los pecados del lector. Delectación morosa y lecturas culpables en la teología moral del siglo XVI», eds. E. Fosalba y M.J. Vega, *Textos castigados. La censura literaria en el Siglo de Oro*, Berna, Peter Lang, 2013, 205-226.
- , «El saber como conflicto: curiosidad herética y saberes inmoderados en la primera modernidad», ed. C. Strosetzki, *Saberes humanísticos y fomas de vida (Conflicto de saberes)*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2014a, 153-184.
- , «Escandaloso, ofensivo y malsonante. Censura y vigilancia de la prosa espiritual en la España del Siglo de Oro», *Criticón*, 120-121, (2014b), 137-154.
- VILLEGAS, Alonso, «La vida de la virgen sacratísima María, madre de Dios, reina de los ángeles y señora nuestra», *Flos Sanctorum y historia general en*

- que se escribe la vida de la Virgen Sacratísima y de los santos antiguos*, Toledo, Juan Rodríguez, 1588, 1-88.
- , *Flos Sanctorum y historia general de la vida y hechos de Jesuchristo, Dios y Señor Nuestro, y de todos los santos de que reza y haze fiesta la Yglesia católica, conforme al Breviario Romano reformado por decreto del Santo Concilio Tridentino*, Toledo, Viuda de Juan Rodríguez, 1591.

