

UN CASO DE INTERÉS PARA LA DEMONOLOGÍA ORIGINADO EN LA HAGIOGRAFÍA: SAN GERMÁN Y SU EVOLUCIÓN POR LOS *FLORES SANCTORUM* PRETRIDENTINOS Y POSTRIDENTINOS*

POR

MARCOS CORTÉS GUADARRAMA¹

Universidad Veracruzana

RESUMEN

A partir del texto *De bello demonum*, se estudia el uso que ahí se les da a ciertos pasajes de la hagiografía, ejemplificado en el caso de san Germán. El conocimiento de las milagrerías contra los demonios del obispo de Auxerre se debía a la popularidad de los compendios hagiográficos bajomedievales, como la *Legenda aurea*. En las traducciones y adaptaciones castellanas de esta obra, la vida de este santo fue asumida como una lectura medular para hacer saber de los demonios y sus maldades contra los fieles cristianos. Con base en estos hechos, se analiza la transformación que sufrió la narrativa demonológica de esta *vita* en los *Flores sanctorum* pretridentinos impresos (ca. 1480, ca. 1497); el *Flos sanctorum* de Pedro de la Vega (1580); y en los *Flores sanctorum* postridentinos de Alonso de Villegas (1568) y Pedro de Ribadeneira (1599). La transformación del discurso demonológico en estos últimos, con sus importantes matices, es resultado de una postura contestataria y defensiva en el contexto de la Reforma.

PALABRAS CLAVE: hagiografía; demonología; san Germán; *Flos sanctorum*; Concilio de Trento; Alonso de Villegas; Pedro de Ribadeneira; *De bello demonum*.

A CASE OF INTEREST FOR THE DEMONOLOGY CREATED IN THE HAGIOGRAPHY: SAINT GERMAIN AND HIS EVOLUTION IN THE *FLORES SANCTORUM* PUBLISHED BEFORE AND AFTER THE COUNCIL OF TRENT

ABSTRACT

Based on *De bello demonum*, this paper studies the application of certain hagiographic passages within this particular text, exemplified in the life of Saint Germain. The knowledge of the miracle-working against the demons of Auxerre's bishop, was due to the popularity of the hagiographic works, such as *Legenda aurea*. In the Castilian translations of this work, the life of Saint Germain was shared as an important text to learn about the demons and their evil ways to tempt the Christians. Based on these facts, this paper analyses the transformation of the narrative demonological of the life of Saint Germain in the *Flores sanctorum* published before the Council of Trent (ca. 1480, ca. 1497 and Pedro de la Vega in 1580); and after the Council of Trent (Alonso de Villegas and Pedro de Ribadeneira). The transformation of the demonological discourse in these last cases, with their important shades, are the result of a defensive stance in the context of the Protestant Reformation.

KEY WORDS: hagiography; demonology; Saint Germain; *Flos sanctorum*; Council of Trent; Alonso de Villegas; Pedro de Ribadeneira; *De bello demonum*.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Cortés Guadarrama, Marcos. 2021. «Un caso de interés para la demonología originado en la hagiografía: san Germán y su evolución por los *Flores sanctorum* pretridentinos y postridentinos». *Hispania Sacra* LXXIII, 148: 351-359. <https://doi.org/10.3989/hs.2021.027>

Recibido/Received 14-04-2020
Aceptado/Accepted 08-07-2020

* Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación *La literatura hagiográfica hispánica ante la Reforma protestante* (FFI2017-86248-P) concedido por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad.

² marccortes@uv.mx / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-0363-7539>

El *Fortalitium fidei*, manuscrito nacido en la península ibérica en la segunda mitad del siglo XV (ca. 1460), rápidamente se convirtió en uno de los primeros incunables allende los Pirineos (Estrasburgo, 1471) y con varias impresiones posteriores.² Este libro contiene un apartado quinto y final: *De bello demonum*, considerado por la historiografía literaria como uno de los primeros tratados de demonología del orbe hispánico, singularidad que ya ha sido delimitada, oponiendo el acontecer de la demonología del corazón de Europa³ al de la península ibérica (Cavallero 2011; 2016). No obstante, aún con este esfuerzo, queda mucho por decir sobre la relación entre la demonología y la hagiografía desarrollada en el orbe hispánico de la temprana modernidad y su evolución por los siglos XVI y XVII.⁴ Debido a la falta de espacio para este propósito, las siguientes páginas intentarán aportar lo esencial en esta materia so pretexto de una de las vidas de santos más interesantes para los demonólogos: la vida de san Germán, su utilización, exclusivamente, en este *Liber quintus* del mencionado *bestseller*, en un puñado de ejemplos de los *Flores sanctorum* pretridentinos y, finalmente, en los *Flores sanctorum* posttridentinos de Villegas y de Ribadeneira.

En un adelanto de las conclusiones que aspiran a contribuir en este tema desde la óptica de la hagiografía, conviene aprestar que el discurso demonológico sufrió una evidente transformación desde el siglo XV hasta el XVII; transformación cuyos matices aún están por descubrirse en los pormenores a los que invitan cada una de las vidas de santos del calendario litúrgico cristiano compendiadas por diversos *Flores sanctorum*. Dentro de estos, el caso de san Germán es de los más destacados: sus hagiógrafos hicieron de él un firme ejemplo para saber de los demonios y sus males, y así fue percibido por sus lectores y oyentes hasta el siglo XV. Durante el siglo XVI, de la mano de Alonso de Villegas, el discurso demonológico perdió en lo folklórico y lo literario propio de la estética medieval, pero estableció una nueva manera de narrar sobre una tradición en la que ciertos elementos maravillosos aún tenían lugar, incluso cuando su autor decía desmarcarse de los mismos, pues basaba su trabajo no en el «arcaizante» Jacobo de Vorágine, sino en fuentes hagiográficas contrarreformistas de su tiempo, escritas por Laurencio Surio y Luigi Lippomano. La transformación más radical del discurso demonológico a la que invitaba la *vita* de san Germán la hará Pedro de Ribadeneira. En su prosa, los aspectos más fantasiosos, excesivos y temibles, característicos de la demonología, pasarán a un segundo plano, si no es que incluso desaparecerán del todo. En su lugar se dará preferencia a una fuerte introspección personal muy ligada con los postulados de la Compañía de los Jesús. Este giro radical tendrá que ver con el propósito de responder de forma directa y defensiva a los ataques de los protestantes, encabezados por Martín Lutero.

² Existe una edición traducida al castellano (López Gurpegui 2013). La versión manuscrita conservada de mayor antigüedad data de 1464 y una de las impresiones más tardías es la francesa de 1525, realizada en París por Johannes Moylin, véase Cavallero (2016, 217).

³ Cuya obra emblemática es el *Malleus maleficarum* (1490) de Kramer y Sprenger, véase Zamora Calvo (2008, 414).

⁴ Para el tema de la demonología en Europa, véase Muchembled (2004); Minois (2002; 2005). Para la demonología en el mundo hispánico del Viejo y el Nuevo Mundo, véase Cervantes (1993; 1996); Baudot (1990); Gonzalbo Aizpuru (1989, 97-105); Sánchez (2002).

UN TRATADO DE DEMONOLOGÍA DE LA TEMPRANA MODERNIDAD

Se ha señalado que el estudio sobre la naturaleza y cualidades de los demonios, la demonología, nace, como tal, de la mano de un santo y teólogo principal de la Alta Edad Media: san Agustín (Zamora Calvo 2008, 413; Muchembled 2004, 20-23; Minois 2002, 53).⁵ Al correr de los siglos, el desarrollo, el ajuste y la adaptación que tuvo su conceptualización de un combate cardinal entre el bien y el mal se ejemplifica, hacia finales de la Edad Media, en un producto ibérico de la materialidad de la cultura escrita en latín. Ahí se hace tácita la relación entre demonología y hagiografía cuando su autor, el franciscano Alonso de Espina, expresa en su *De bello demonum* algunas firmes nociones que tenía sobre ciertas vidas de santos para sostener un argumento sobre los demonios y sus distintas clases. Sus declaraciones se concentraron en los momentos más destacados y mejor recordados para su empleo retórico en una prosa de estilo áspero y virulento contra los enemigos de la fe cristiana.⁶ De este modo, cuando el franciscano habla de la importante cuestión: «si los demonios pueden hacer milagros», refiere el caso concreto de san Bartolomé, señalando que, en la mencionada *vita*, aparece un demonio que cura enfermedades, mas, según Espina, esto no lo hace sanando, sino «cesando en las lesiones que el propio diablo había producido». ⁷ En otras palabras, no hay milagro, solo engaño y con ello anticipa el uso que les dará al repertorio de las *vitae* en beneficio de su argumento a favor del «*miles christi*» (Cavallero 2011, 149-202). De este modo, no extraña que más adelante, para ejemplificar que el demonio no puede convertir una cosa (un hombre en una serpiente, por ejemplo), pero que una cosa parezca la otra («eso sí que lo puede el demonio»), nos recuerda leer las vidas de san Clemente, san Cipriano y la vida de san Germán.⁸ El demonólogo Alon-

⁵ Este último autor cita el siguiente pasaje de *La ciudad de Dios*: «Los hechos de demonios íncubos y súcubos son tan múltiples que no se pueden negar sin desvergüenza». En sus *Confesiones* declara haberse entregado a los demonios en su temprana juventud, ya estando en Cártago: «Mas ¡en cuántas iniquidades no me consumí, Dios mío, llevado de cierta curiosidad sacrílega, que, apartándome de ti, me conducía a los más bajos, desleales y engañosos obsequios a los demonios, a quienes sacrificaba mis malas obras, siendo en todas castigado con duro azote por ti!» (San Agustín 2012, 48). Además, desde mediados del siglo XVI y durante el XVII también se asumía esta cuestión, tal y como puede comprobarse en los paratextos del *Tratado de las supersticiones*, de Pedro Ciruelo (1628, f. 13v): «Y principalmente disputa desta materia el gran Doctor San Agustín en el libro segundo de la doctrina Christiana, y en el quarto libro de sus *Confesiones*, y en los de *Civitate Dei*».

⁶ El primer libro del *Fortalitium fidei* está consagrado a la defensa de su credo; el segundo, contra los herejes, el tercero, contra los judíos; el cuarto, contra los sarracenos y, finalmente, el quinto y último, contra los demonios. Como puede verse, el tratado pasa de lo físico a lo metafísico. La abstracción del mal, representada por el demonio, queda así dentro de una estructura redonda, que da sentido al mensaje del franciscano: dejar en claro quiénes son los enemigos de su fe en el contexto de la península ibérica.

⁷ Espina (2013, 62). Todas las traducciones son de Félix-Tomás López Gupergui. Asimismo, ofrezco el texto de la edición de 1487 cotejada con la versión de 1494: Et si dicas quae in vita sancti Bartholomei legimus quae quidam demon curabat infirmitatea, respondentur quae hoc faciebat non sanando (f. 238r). En la versión de 1494: «non sanado» se sustituye por: «cessando».

⁸ Espina (2013, 114). Sea dicho de paso, la vida de san Cipriano (y, por supuesto, santa Justina) será también una de las favoritas para las intenciones de los demonólogos del siglo XVI: aparece en el *Tratado*

so de Espina parece tener particular preferencia por esta última: la única que cita en dos ocasiones, pues antes ya la había aludido al tratar la quinta de las diez clases de demonios y sus diferencias. Dentro de estas, refiere que hay una que se aparece «entre los hombres, comiendo y bebiendo como compañeros suyos. Tales diablos quieren reírse de los humanos, e imitar a los ángeles que comieron y pasearon con Abraham; y al ángel Rafael que fue amigo del joven Tobías y parecía comer y beber con él».⁹ E inmediatamente después trae a colación el pasaje de su interés:

Se lee en la vida del bienaventurado Germán, que estuvo hospedado una noche en una casa, y después de la cena vio que de nuevo prepararon la mesa; preguntó admirado a los hospederos, para quién preparaban de nuevo la mesa, y contestaron que para aquellos buenos hombres y mujeres que vuelan de noche. San Germán se propuso vigilar, y he aquí que vio una multitud de demonios en forma de varones y mujeres, que se acercaron a la mesa. Procurando que no se marcharan, preguntó a todos los de la casa, si conocían a tales personas, y todos contestaron que eran vecinos y vecinas. Investigó en las casas de cada vecino, y todos estaban en su cama. Conjurados los comensales por san Germán, confesaron que eran demonios, que así reían de los hombres.¹⁰

Lo que el autor nos deja saber es una manera en cómo una élite intelectual franciscana del orbe hispánico —preocupada en este caso por hacer un capítulo sobre el demonio— leía y escribía¹¹ sobre una tradición textual hagiográfica.¹² Desde esta postura y como parte del complejo fenómeno de religiosidad —el cual no siempre va de la élite intelectual cristiana hacia el pueblo, sino que puede ir en una dirección opuesta con recompensas mutuas (Baños 2003, 9-15)—, Espina mueve al lector bajomedieval hacia

de las supersticiones y hechicerías, del franciscano Martín de Castañega (1529), véase Campagne (1997, 28-29); y en una variante de este mismo, obra del franciscano Andrés de Olmos, escrito en náhuatl en México, en 1553, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, el cual difiere al contener algunas aportaciones personales pensadas para la evangelización de los indígenas de la Nueva España, véase Baudot (1990, 19). Pendiente quedará, en otro trabajo futuro, abundar sobre esta cuestión.

⁹ Espina (2013, 108). Qui inter homines se apparent comedentes et bibentes quasi associantes se eis. Tales volunt deridere homines et volunt imitari angelos qui cum Abraham comederunt et perviam fuerunt et Raphaellem angelum qui socius fuit. Thobie iunioris qui cum eo comedere et bibere videbant (f. 244r).

¹⁰ Unde legitur in vita beati Germani qui cumpredictus sanctus quadam nocte hospitatus fuisset in una domo. Et post cenam mensa iterum preparatur. Admiratus quesiuit ab hospitibus cui denuo mensa pararetur. Qui cum dicerent qua bonis illis viris et mulieribus que nocte incedunt prepararent. Nocte illa statuit sanctus germanus virgilare. Et ecce vidit multitudinem demonum ad mensam in formis vironum et millierum venientem qui eis precipiens ne abirent cunctos de familia excitavit et quesivit si personas illas cognoscerent. Qui cum omnes vicinos et vicinas dicerent esse misit ad domos singulorum. Et ecce in suis lectulis sunt inventi. Adiurau ergo per sanctum Germanum demones se esse dixerunt qui sic: homines illudebant (f. 244v).

¹¹ Evidentemente, esta escritura era en latín. Al respecto, se ha llegado a cuestionar la erudición del autor, pues se duda que conociera el hebreo y el árabe (lenguas de los enemigos de su fe) por sus declaraciones en otras partes de su *Fortalium fidei*, véase López Gurpegui (2013, 11).

¹² Que la crítica coincide en señalar a la *Vida de San Antonio Abad*, escrita por san Atanasio (s. IV d. C.) como el texto fundacional de un género literario de gran alcance universal.

un estado de alerta continuo, provocado por la idea del mal que el imaginario colectivo recrea, por múltiples razones, en la figura del demonio. Sin embargo, lo que Espina vio en la vida san Germán para reforzar su argumento, no fue un caso aislado. Este hecho se explicaría porque, hacia la segunda mitad del siglo XV, la imprenta consolidó la difusión de libros de diversos géneros literarios en distintas lenguas romances que resumían múltiples situaciones en las que el demonio hacía su aparición en este mundo para dejar en claro que, sus maldades, podían afectar y poner a prueba la fe de caballeros, doncellas, ermitaños, monjas, campesinos y un enorme repertorio de fieles cristianos de la sociedad tardo feudal. Los estudiosos de la demonología de los territorios que hoy corresponden a Francia y Alemania (Muchembled 2004, 59), ya han subrayado que, en el siglo XV, la recepción del discurso demonológico era mucho más dilatado de lo que se puede llegar a detallar, esto gracias a la ornamentación gótica de las iglesias a las que acudían los feligreses de distintos estratos sociales, así como a la consulta y disfrute en privado de los libros para laicos ricos u otros miembros de la nobleza. No obstante, al menos como lo ilustra Alonso de Espina y otros franciscanos del siglo XVI preocupados en la misma materia,¹³ la demonología hispánica tomó lo que le fue útil de la hagiografía para ayudarse a crear un personaje (el demonio) de naturaleza etérea, capaz de imitar a los mismísimos ángeles de la literatura bíblica y cuya esencia primordial radicaba en una tentación manifiesta y perenne hacia el héroe de Dios.¹⁴

Al parecer, por lo que deja saber el franciscano en su tratado, la vida de san Germán era una de las lecturas predilectas para este caso. Así también lo evidencian algunos textos castellanos medievales que consignan la vida o parte de la misma de Germai o Germanus, († 448) Obispo de Auxerre¹⁵ en la región francesa de Borgoña, cuya festividad se consagra cada treinta y uno de julio. Así pues, aparece en los siguientes manuscritos medievales castellanos derivados de la *Legenda aurea*: Esc h.I.14 (ff. 200d-202d); Esc K.II.12 (ff. 134c-136b); Lázaro 419 (ff. 178d-179d). Su vida, además, alimentó el género de la literatura ejemplar, pues se registran algunos *exempla* relacionados con su *vita* en el *El libro de los exenplos por A.B.C.*, de Clemente Sánchez de

¹³ Como los ya aludidos fray Martín de Castañega (1529); y fray Andrés de Olmos (1533).

¹⁴ El repertorio de sus características es vasto: un personaje que muta según de la evolución de una idea del mal a partir de los intereses, alcances y avances socioculturales del mundo Occidental. No obstante, dentro de estas nociones universales del mal y su personificación, es posible afirmar que hacia finales de la Edad Media se asumía que la oscuridad, lo nocturno y la suciedad estaba asociados con el demonio, véase Muchembled (2004, 29).

¹⁵ Los *Acta Sanctorum* registran, en las festividades del 31 de julio: «DE S. GERMANO EPISCOPO CONF. AUTISSIODORI IN GALLIA». Ahí se refiere que el autor de su primera hagiografía fue Constancio de Lyon: «Vitam S. Germani scripsit Constantius, auctor gravissimus». La datación de la *Vita Germani* aún no está resuelta, se porpone hacia 480 y también una fecha anterior a 470, véase Sanz Huesma (2011, 112). Los datos referidos en su *vita* destacan su papel en la Britania postromana y su combate contra el pelagianismo: «Legatio duplex in Britanniam adversus Pelagianos». En el Libro I, capítulo II, de la hagiografía de Constancio se dice, entre otras cosas, de su poder sobre los demonios: «CAPUT II. Electio Sancti in episcopum Autissiodorensis; nova in hoc statu & austera ejus vita; fundatio monasterii; potestas in dæmones».

Vercial, concretamente en el n.º 141¹⁶ (un custodio da menos almas que las que ordenó san Germán); y en el *Espéculo de los legos*, n.º 26 (con la ayuda de un ángel, san Germán encuentra una serpiente escondida entre las piernas de una mujer muerta), n.º 158 (encuentro con Pascual) y n.º 240 (el mismo de *El libro de los exenplos*).¹⁷ Dentro de estas obras, que dan cuenta de cierta popularidad, me concentraré en uno de los más misteriosos incunables de su género, conocido como *Flos sanctorum con sus ethimologías*;¹⁸ incunable que adaptó a los intereses de la península ibérica la intención que, originariamente, naciera a mediados del siglo XIII, en el seno de la orden de los predicadores encabezados por Jacobo de Vorágine.

LA VIDA DE SAN GERMÁN EN LOS *FLORES SANCTORUM* PRETRIDENTINOS

El Flos sanctorum con sus ethimologías (publicado ca. 1480) es también ejemplo de una élite intelectual cristiana bajomedieval,¹⁹ pero en este caso es clara una intención por difundir esta clase de textos fuera de los muros de los reducidos monacales, para así alcanzar un público masivo y laico. En este legendario, uno de los más logrados resultados en su momento de la adaptación y difusión de la *Legenda aurea* al castellano, se presenta una tabla comentada²⁰ que guiaba la consulta del predicador despistado o del lector laico curioso, deseoso de llegar a un caso en específico, por ejemplo, uno que contara del demonio y sus maldades dentro de una lista de varias vidas de santos y lecturas doctrinales.

Así pues, siguiendo el orden de esta tabla y las pautas de lectura más importantes para la demonología, el caso de san Sebastián es fundamental para saber «en qué manera por la luxuria entró por la compañía de los diablos en una muger»; y para saber de «un mancebo que negó a Jhesu Christo e hizo carta al diablo», hay que leer la vida de san Basilio. Por supuesto que, como era de esperarse, la vida de san Germán es fundamental en este *Flos sanctorum*, consagrándose, de este modo, como una de las *vitae* favoritas para saber de los demonios. Así pues, se señala que san Germán es fundamental para aprender: «De cómo los diablos escarnecen a los omnes».²¹ Hay varios segmentos textuales

en los que el diablo «escarnece» a los hombres, pero para seguir con el señalamiento e interés referidos por el demonólogo Espina, el milagro de los comensales descubiertos se lee de esta manera en el primer incunable que conservamos de este popular género literario:

Mas una vegada, posando Germán en un lugar, e poniéndoles la mesa después de cena, maravillose mucho, e preguntó para quién la ponían otra vegada. Dixéronle que para aquellas buenas mugeres que andan de noche. E él pensó en su corazón de velar aquella noche, e ver qué podría ser. E ahevos do vio aquella noche muchos diablos que venían a la mesa en manera de omnes, e mandoles él que no fuesen. E despertó toda la conpañía de la casa, e preguntoles si conocían estas personas. E ellos dixeron que eran sus vezinos e sus vezinas. Enbió luego a las casas de cada uno, mandando a los diablos que non se fuesen. E falláronlos todos en sus lechos. E conjurándolos él, dixeron ellos que eran diablos que escarnecían a los omnes (Cortés Guadarrama 2018, 452-453).

Tanto el tratado de demonología del franciscano Alonso de Espina, presente en el *Fortalitiu Fidei*, como el índice comentado, presente en el *Flos sanctorum con sus ethimologías*, son obras pretridentinas, es decir, tiempos en los que, a los demonólogos, hagiógrafos, predicadores, etc., podían escribir y reescribir con cierta libertad imaginativa, sin temor latente a ningún tipo de represión institucional para ejemplificar el triunfo del bien, representado por los santos, sobre el mal, representado, por los demonios. Incluso la iconografía de san Germán recuerda su contacto de primera línea con el demonio, tal y como se aprecia en otro incunable de esta tradición impreso por Juan de Burgos ca.1497, conocido como la *Leyenda de los santos*. Ahí, la última festividad del mes de julio es, precisamente, san Germán (ver Anexo).²² En el folio CXLVv se compila el milagro de los comensales descubiertos con algunas variantes que no transgreden el sentido de lo ya referido. No obstante, justo antes de este milagro, se comenta lo siguiente en esta versión: «E tantos fueron los milagros que fizó, que si no fuera por el merecimiento de su vida pasada, fueran reputados fantásticos» (f. CXLVv).²³ Es decir que desde la propia Baja Edad Media comenzaba a construirse un tipo de discurso que subrayaba ese desbordamiento de lo maravillo-

¹⁶ Véase Sánchez de Vercial (1961, 121-122).

¹⁷ Véase *Espéculo de los legos* (1951, 18, 108, 161). Agradezco a Fernando Baños el haberme proporcionado estas referencias de una antigua bibliografía inédita.

¹⁸ Una moderna edición y selección de la obra en Cortés Guadarrama (2018).

¹⁹ Fue la orden de los jerónimos la responsable en traducir y adaptar al castellano el contenido de la *Legenda aurea* (ca. 1260). Esto ocurrió exclusivamente en una de las dos familias medievales de manuscritos que convivieron y que prolongaron durante siglos las intenciones de Iacopo da Varazze, la llamada Compilación A (o *Gran Flos Sanctorum*); traducción realizada, probablemente, por el jerónimo Gonzalo de Ocaña a mediados del siglo XV. Sin embargo, el *Flos sanctorum con sus ethimologías* y los manuscritos de su familia de adscripción (la llamada Compilación B, realizados a finales del siglo XIV) son todo un misterio al momento de señalar a los responsables de este otro trabajo de traducción y adaptación, véase Aragüés (2016, 133-139).

²⁰ Para más detalles sobre este índice, véase Cortés Guadarrama (2018, 123-127).

²¹ El demonio despertaba gran curiosidad en lectores y oyentes, pues el índice comentado destaca dos lecturas más para seguir sabiendo de este personaje: «Por qué cosa vence Jhesu Christo al diablo de

uno que truxo a otro a jurar» eso se lee en La decapitación de san Juan Bautista; y, cabe destacar, que la última lectura que recomienda este índice es para saber del demonio, en específico: «De la virtud de la Cruz e de la tentación del diablo», para ello hay que revisar la vida de santa Justina. Además, hay otras lecturas que destacan por hablar del infierno, véase Cortés Guadarrama (2018, 700-702).

²² El milagro que representa el grabado no es el de los comensales descubiertos, sino este otro: «E demientra que se tornava otra vegada para Bretaña, por convertir los herejes, un su discípulo ívase en pos dél muy aprisa; enpero enfermado este su discípulo, muriose. E tornándose sant Germán al discípulo, fízole abrir el sepulcro, e llamándole por su nonbre, demandole que qué fazía, e si quería andar con él. E asentose luego él, e respondiolo que quanto fazía, que todo era bueno e suave; e que non quería ser más en esta vida, por niuguna cosa. Entonce mandole sant Germán que folgase, e inclinando la cabeça, muriose» (Cortés Guadarrama 2018, 453).

²³ Esta misma advertencia aparece en el *Flos sanctorum con sus ethimologías* de este modo: «E todo esto que fizó fue sobre natura de omne, ca tal fue la su vida que non lo creían los santos sinon por los miraglos, que sinon fuera de [f. 154d] grant merecimiento, semejaran engaños que fazía» (Cortés Guadarrama 2018, 452).

so en la vida de san Germán, al grado de estar en el límite de lo fantasioso y de lo engañoso. Este hecho bien podría constatarse en el año de 1559, fecha en la que aparece, por primera vez, en el *Índice* de libros prohibidos de Valdés, un *Flos sanctorum* publicado en Zaragoza en 1558. Esto es un síntoma de que, a todas luces, la concepción y la percepción de los compendios hagiográficos ya incomodaban a las autoridades inquisitoriales, quienes no veían con buenos ojos la saturación de pasajes maravillosos en detrimento de la seriedad y devoción a las que debía mover la literatura religiosa.²⁴ Quizá por ello es que, en 1580 —en Sevilla, en la imprenta de Fernando Díaz— se publicó, atribuido a Pedro de la Vega, el último *Flos sanctorum* derivado del trabajo realizado por Jacobo de Vorágine, y ahí se omite del todo la vida de san Germán, aún cuando los postulados de Trento no se habían manifestado con todas sus letras en este género literario, tal y como lo harán en el *Flos sanctorum* de Villegas y de Ribadeneira.

LA VIDA DE SAN GERMÁN EN LOS FLORES SANCTORUM POSTRIDENTINOS: ALONSO DE VILLEGAS

La crítica ya ha destacado que durante los siglos XVI y XVII fue el pináculo de la demonología, esto derivado por factores sociales macabros (pestes, hambrunas), y por el escenario socio-cultural que distendió el conflicto teológico entre protestantes y católicos (Zamora Calvo 2008, 411-445); (Muchembled 2004, 131-212).²⁵ Fue en este periodo cuando aparece, en 1568, el *Flos sanctorum* reformado de Alonso de Villegas y sus intenciones de cumplir y velar por los postulados de Trento son claros y así se esfuerza por presentarlo ante Felipe II en su dedicatoria: siguiendo las noticias del «santo Concilio Tridentino», e informado de que el «Papa Pio V» había ordenado que se reformasen «el Missal» y el «Brevario Romano antiguo», seguía el turno del *Flos sanctorum*: «Porque dexando aparte que en los libros deste nombre que ahora andan, se leen muchas cosas apócrifas, y ajenas de toda verdad, leense también otras muchas tan faltas de autoridad y gravedad que pide semejante lectura, que antes provocan a irrisión, que a devoción».²⁶ En efecto, el Concilio de Trento pedía a los religiosos ser mucho más asertivos que en el pasado en lo referente al culto de los santos y sus reliquias, en específico, solicitaba desterrar:

Absolutamente toda superstición en la invocación de los santos, en la veneración de las reliquias y en el sagrado uso de las imágenes, ahuyéntese toda ganancia sórdida; evitese en fin toda torpeza; [...]. Tampoco se han de admitir nuevos milagros, ni adoptar nuevas reliquias, a no reconocer y aprobarlas el mismo Obispo.²⁷

«La ganancia sórdida» y la «torpeza» definitivamente atañían e iban contra los milagros más folklóricos y fantásticos que habían identificado a algunas de las vidas de santos desde siglos atrás. En muchos de ellos el demonio y sus secuaces estaban implícitos. Basta con recordar la cantidad de *vitae* que subraya el índice comentado del *Flos sanctorum con sus ethimologías*, en donde el demonio y su hábitat, el infierno, se señalaban como la parte medular a ser aprendida en determinada vida de santo o en una lectura doctrinal, tal y como se ha referido líneas arriba. Al consolidarse esta postura tridentina en la prosa de Villegas, el demonio perdió, desde la materialidad de la cultura escrita (pues, más allá de la hagiografía, seguirá presente en los relatos de tradición oral), una manera de constituirse como personaje que, hasta la reforma planteada por el *Flos sanctorum* de Villegas, era clara para los hagiógrafos y sus compendios pretridentinos: los aspectos retóricos que habían constituido al género durante la Baja Edad Media habían exagerado sobre el gusto por el relato (*delectare*), por encima de la misma santidad del héroe de Dios (*docere*) y el terruño y la exaltación del mismo, en donde tenía lugar las acciones del santo (*movere*).²⁸

Esto explicaría que no se tiene una vida de san Germán en el *Flos sanctorum* de Villegas, al menos no en la primera parte de su trabajo, consagrado a la *Historia General, de la vida y hechos de Iesu Christo, Dios y Señor nuestro y de todos los Santos que reza y haze fiesta la Yglesia católica, conforme al Brevario, reformado por decreto del santo Concilio Tridentino* (1568). Sí que hará saber de este santo tan traído a cuentas en la prosa de la Baja Edad Media castellana, pero lo consignará hasta la tercera parte de su *Flos sanctorum*, en el libro titulado: *Historia general en que se escriben las vidas de sanctos extravagantes, y de varones illustres en virtud: de los quales los unos por aver padecido martyrio por Iesu Christo, o aver vivido vida sanctísima, los tiene ya la Iglesia Cathólica puestos en el cathálogo de los sanctos* (1587). Ahí, entre el listado de otros santos «extravagantes», en el último día del mes de julio, se lista la vida de san Germán²⁹ con

²⁴ Civil (1997, 80) lo explica así: «Ce n'est pas tout à fait là le sceau de l'infamie, mais plus probablement le signe d'une certaine divergence dans la façon de concevoir les hagiographies collectives. Aucun exemplaire (et pour cause, évidemment) n'a été conservé de cette édition, et l'on ignore le motif précis de son interdiction».

²⁵ Ajenas a las intenciones de este estudio quedan algunas obras de distintos demonólogos hispánicos de los siglos XVI y XVII. Valga, en su lugar, una breve referencia: aunados a los nombres de los franciscanos ya citados (Castañega y Olmos) se debe considerar la *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (1530), de Pedro Ciruelo; *Disquisitionum magicarum libri VI* (1599), de Martín del Río; *Tribunal de superstición ladina, explorador del saber, astucia, y poder del demonio; en que se condena lo que suele correr por bueno en hechizos, agüeros, ensalmos, vanos saludadores, maleficios, conjuros, arte notoria, cabalista, y paulina y semejantes acciones vulgares* (1631), de Gaspar Navarro. Para un breve comentario de las intenciones de cada una de estas obras, véase Zamora Calvo (2008, 420-423).

²⁶ Villegas (1591, f. 3). Sobre la irrisión y su impacto en otro *Flos sanctorum* traducido al aimara, véase Cortés Guadarrama (2020).

²⁷ Sesión XXV, 3 y 4 de diciembre de 1563: «De la invocación, veneración y reliquias de los santos y de las sagradas imágenes».

²⁸ Ya se ha referido que esta exaltación patriótica es fundamental para entender el trabajo de los hagiógrafos criollos de la Nueva España en tiempos de la Contrarreforma y posteriores, véase Rubial (2001, 77).

²⁹ Además, también da un lugar para recordar algunos pasajes de esta *vita* en el *Fructus sanctorum*, la quinta y última parte de su santoral, publicado hasta 1594. En este libro refiere no el pasaje de los comensales descubiertos, sino otro milagro, también muy difundido desde tiempos medievales: «El mismo santo [San Germán, obispo altisiodorensis], siendo viejo, andava en un asnillo, y estando en Rávena, combidóle la emperatriz Plácida a comer. Fue allá, dexó su asnillo a la puerta, y estando comiendo dixerón a la emperatriz que el asnillo se avía muerto de repente. Ella replicó: —Echenle al campo, y pongan en su lugar un caballo. Salió el santo, y no viendo su asnillo, preguntó por él, y sabido el caso, pidió que le llevasen a donde le avían echado. Fue allá y hablóle, diciendo: —Levántate, bestezuela, y buélveme a donde me truxiste, que no te durará mucho este trabajo. Levantóse el

un matiz diferente al revisado hasta el momento. Por ejemplo, el ya referido pasaje de la cena de los demonios en casa de los buenos cristianos aparece recompuesto para explicar la situación desde un punto de vista más lógico:

En un viaje que hizo el sancto obispo Germán, aposentose de noche en cierta casa despoblada: porque se dezía que andavan en ella malos spíritus: y fue así, que uno de los clérigos que iban con él, estando dormido el siervo de Dios, vido una figura espantable delante de sí, dio voces al sancto varon que le valiese, el qual conjuró a la figura que le dixese quién era, y declarose que estaban en aquella casa ciertos cuerpos de hombres malísimos, por lo qual fatigaban demonios con espantos y asombros a los que venían a ella. Mandole que le mostrase dónde estaban aquellos cuerpos, la sombra señaló el lugar, y venido a él, hizo cavar, y hallaron unos cuerpos que parecían de hombres muertos en prisión, porque estaban rodeados de cadenas, y mal compuestos: hizolos llevar fuera de allí, y no se oyeron ni vieron más en la casa (Villegas 1589, f. 130v).

La transformación de uno de los pasajes más atractivos para los demonólogos de los últimos decenios del siglo XV es sustancial. Ya no es el demonio, a secas, como personificación de ese mal, como lo era con Alonso de Espina y los primeros *Flores sanctorum* pretridentinos, ahora es la maldad del mismo hombre la que propicia la presencia del demonio. Incluso con el aspecto fantástico de «una figura espantable», una «sombra», la que explica que, por culpa de unas malas personas, el demonio fatiga con espantos, queda patente la preocupación por querer transmitir un mensaje moral, de autocontrol que, sea dicho, no se desprende del todo de los aspectos folklóricos que refirió Vorágine más de trecientos años antes, y de los que Villegas se desdecía. El cambio va acorde con los tiempos del humanismo del siglo XVI y el propósito que perseguía Villegas, quien declara en su dedicatoria a la infanta «doña Isabel Clara Eugenia»:

Puede vuestra alteza leyendo en él, hazer lo que hizo Zeuxis famoso pintor, de quien escribe el Príncipe de la eloquencia Cicerón, que edificando los Crotoniacos un templo a su diosa Iuno, pusieron en él diversas pinturas de personas illustres: y pidiendo a Zeuxis, aviéndose encargado de la pintura, que pudiesse entre las demás una figura de la griega Elena, cuya hermosura fue destruyción de Griegos y Troyanos. Pidió él que le truxessen todas las doncellas hermosas que avía en la ciudad: y traídas escogió cinco, y destas sacó su imagen, tomando de una los ojos, de otra la boca, y así de cada una la parte que en su cuerpo era de más belleza que en las otras.³⁰

Villegas dice haber hecho el libro con datos de «autores graves y memoriales fidedignos», es decir, los compendios hagiográficos de Lippomano y Surio, para una mujer llena de virtudes, quien las verá en «augmento» por el «particular ejercicio leer vidas de sanctos». Así pues, las preocupaciones demonológicas, tal y como se habían manifestado hasta finales del siglo XV, habían pasado a otro plano para dar un buen ejemplo al católico lector (con especial dedicatoria

asnillo, subió en él, y passados algunos días murió el santo y también el asnillo. Refiérela San Antonio de Florencia, en su Segunda Parte Historial». («Discurso cuarenta y cinco, De la limosna, Ejemplos cristianos, n.º 19»).

³⁰ Villegas (1589, f. iv).

para un lector femenino): en una construcción poética que recordaban la leyenda pintor Zeuxis, la intención de Villegas con este *Flos sanctorum* era «sacar» de cada una de las vidas de sanctos «y de otros varones illustres en virtud, que aún no están canonizados», «lo que era ventaja y acrecentamiento para con los demás», tal y como lo había hecho «san Adelardo».³¹ Desde esta renovación literaria, que de un modo activo creaba algo novedoso dentro de una tradición hagiográfica, se dio un ataque frontal desde el mundo católico al protestante; embates que ya han sido documentados desde la óptica hagiográfica (Baños 2019, 7-40). En esta inevitable escisión de la Iglesia cristiana aún falta por revisar el último giro de tuerca que dio el orbe católico a la vida de san Germán, pero esta se dará dentro de los postulados teológicos de los jesuitas.

LA VIDA DE SAN GERMÁN EN LOS *FLORES SANCTORUM* POSTRIDENTINOS: PEDRO DE RIBADENEIRA

La última gran transformación del género literario del *Flos sanctorum* vendrá de la mano del jesuita Pedro de Ribadeneira, un hagiógrafo que, entre otras cosas, se encargó de oponer la figura de san Ignacio de Loyola contra la Lutero, esto en una biografía que hizo del fundador de la compañía de Jesús en 1572 (Baños 2019, 31). El autor de los *Ejercicios espirituales* ya delimitaba lo que todo miembro de la Compañía debía practicar para explotar el sentimiento de fe del católico. En este, de un carácter sumamente sensorial, no hay lugar para la conceptualización de lo demoniaco desde un hálito fantástico, como lo proponía Villegas con su «sombra» y «figura espantable». En efecto, el «Quinto ejercicio», se construye con una serie de premisas sin precedentes dentro de una tradición del discurso demonológico:

El primer preámbulo composición, que es ver con la vista de la imaginación la longura, anchura y profundidad del infierno...

El primer punto será ver con la vista de la imaginación los grandes fuegos, y las ánimas como en cuerpos ígneos.

El 2.º: oír con las orejas llantos, alaridos, voces, blasfemias contra Cristo nuestro señor y contra todos sus santos.

El 3.º: oler con el olfato humo, piedra azufre, sentina y cosas pútridas.

El 4.º: gustar con el gusto cosas amargas, así como lágrimas, tristeza y el verme de la consciencia.

El 5.º: tocar con el tacto, es a saber cómo los fuegos tocan y abrazan (Loyola 2018, 30-31).

³¹ «Y a quien me dixere, que por qué junté unas con otras, respondo, lo primero que lo mismo hizieron dos graves autores, de los quales yo he recogido lo más de lo que aquí escribo. Uno fue el doctísimo Aloysio Lippomano, Obispo Bergamense, en cocho tomos que recopiló de vidas de sanctos. Y otro el diligentísimo fray Laurencio Surio Cartuxano, en siete grande volúmenes^{sic}, ambos mezclan en ellos sanctos canonizados, con otros que no lo son, sino que vivieron sanctamente. Y lo mismo han hecho todos los que escribieron historias y Crónicas de órdenes y de religiones. En la de sancto Domingo, escrita con muy dulce estylo, por el maestro fray Fernando del Castillo. En la de san Francisco, recopilada con mucho trabajo y diligencia por fray Marcos de Lisboa. En la de san Benedicto. San Agustín. San Hierónimo, y en las demás, hechas por autores diversos, en todas hay vidas de sanctos canonizados, y de otros que no lo son, mas vivieron vidas de grande exemplo» Villegas (1589, f. IIR).

El Jesuita italiano Carlos Gregorio Rosignoli en 1699 publicaba sus *Verità eterne, espose in lezioni ordinate principalmente per li Giorni degli Esercizi Spirituali*. Ahí, glosando al fundador de su Orden, decía que al demonio se le mirase «Lo horrible de su semblante, la frente altiva y llena de soberbia, los ojos fieros y encendidos a guisa de cometas, la boca sangrienta y arrabiada que está respirando amenazas y estragos» (Rosignoli 1764, 295).

Además, dentro de esta sensorialidad ligada al hábitat y a la encarnación del mal, que a todas luces se preocupa más por un aspecto interiorizado de la fe, el miembro ideal de la Iglesia militante que proponía el fundador de la orden de los jesuitas debía compensar esta meditación con aspectos exteriores, concretamente: «Alabar reliquias de santos, haciendo veneración a ellas, y oración a ellos: alabando estaciones, peregrinaciones, indulgencias, perdonanzas, cruzadas y candelas encendidas en las iglesias». ³² Como un miembro activo y orgulloso de la Iglesia militante que propuso san Ignacio de Loyola, Ribadeneira anula del todo los aspectos más folklóricos y literarios que hasta hora se venían revisando sobre los demonios en la vida de san Germán: si los límites del quehacer jesuita yacen delimitados por los *Ejercicios espirituales* de su fundador, era de esperarse que ni el examen de conciencia íntimo y basado en los cinco sentidos y la «vista de la imaginación», ni la ritualidad externada mediante el culto a los santos y sus reliquias dieran lugar a un discurso demonológico con aspectos tan literarios como el que se venían prefigurando hasta el trabajo del jesuita —quizá, de esta carencia literaria, se explica que su *Flos sanctorum* no fuera tan popular, como el de Villegas (Baños 2019, 34)—. El *Flos sanctorum* del jesuita se propone como parte del repertorio de las armas de la Iglesia católica contra los herejes protestantes, un entramado textual diseñado para dar y ganar la batalla entre los dos bandos de la Iglesia enfrentados (Baños (2019, 35). En una poética hagiográfica hispánica —netamente barroca y combativa— era de esperarse que, en su san Germán, ³³ Ribadeneira no mostrase ningún interés por el pasaje de la cena. ³⁴ Florecen, eso sí, otras referencias al mal, que en la pluma de Ribadeneira se adecúan a la sensorialidad propuesta por Loyola y cobran forma de ataques contra la salud física y espiritual y la fortaleza del santo para resistirlos, e incluso, para proteger a sus feligreses:

No pudieron los demonios, enemigos de nuestra salud, sufrir tanta perfección, y determinaron hazer cruda guerra a san Germán, a fuego, y sangre. Tentáronlo por mil vías, acometiéronle, diéronle muchos, y terribles asaltos, sin poder hazer mella en aquel pecho sagrado, que como una firme, y fuerte roca hazia burla de todas las ondas, y alteraciones de la mar. Viendo que no podían prevalecer contra el Pastor, se quisieron vengar de él en sus ovejas: y permitiéndolo así nuestro Señor, causaron una cruel enfermedad en todo el pueblo, que les daba en la garganta, con la qual en tres días murió innumerable gente, chicos y grandes sin remedio. Acudió a Dios el santo pontífice, y bendiciendo un poco de azeyte, mandó que se untasen con él, y con esto cessó aquella plaga: y después un demonio, que

el mismo sancto echó de un hombre, a quien atormentaba, confessó que toda aquella mortandad avía venido por obra de ellos, permitiéndolo el Señor para mayor gloria del santo, y enmienda, y castigo del pueblo (Ribadeneira 1716, f. 222).

Para Ribadeneira solo es importante precisar, tras la muerte del santo, que «Libró a muchos endemoniados»; pero nuevamente, no es el demonio como tal, sino la maldad del hombre, esclavo y enemigo de sí mismo, pues inmediatamente declara: «y a uno, que avía hurtado cierta cantidad de monedas, le hizo confessar el hurto, y restituir los dineros» (Ribadeneira 1716, f. 225). La retórica que caracteriza al esmerado discurso jesuita puso una atadura a las raíces demonológicas que, en lo literario, definían a la vida de san Germán desde tiempos medievales. Con oficio y destreza, el vuelco a lo demoniaco no desapareció, pero se transfiguró en un mal corporal, una enfermedad que pone a prueba solo a los mejores. La corporeidad del mal en el mismísimo hombre y el miedo a sí mismo; saber si podrá con ese padecer, ese es el gran giro demonológico que dio la prosa jesuita de Ribadeneira: de entidad metafísica, de naturaleza angelical, como yacían en Alonso de Espina y en el *Flos sanctorum con sus ethimologías*, ahora el demonio es un mal que concierne al cuerpo y su discurso, el cual da lugar al pecaminoso placer, pero, principalmente, al dolor físico. La santidad del héroe de Dios hace que se sobreponga al dolor infligido por este mal corporal, y así lo maravilloso hagiográfico queda dentro de unos límites contrarreformistas:

Estando en Inglaterra, el demonio le hizo caer, y lastimar un pie gravemente, de suerte que le fue forçoso estar echado, porque no se podía mover; y estando así, se emprendió fuego en una casa allí vezina, y creciendo con el viento que soplabá, y llegándose a la de san Germán, acudió mucha gente para librar al santo obispo, y el no se movió. Tanta era la constancia, y seguridad que tenía en el Señor, el qual mandó las llamas, que no tocasen aquella casa en que estaba el Santo; y así la salvaron, haciendo ceniza las que estaban alrededor, y todo en que el Pueblo, por atajarlas, avía puesto sus manos. Allí donde estaba echado el santo, venía gran multitud de gente enferma en el alma, y en el cuerpo, para que los curasse, y él a todos curaba, y daba remedio del Cielo, sin querer tomar ninguno para su pie, hasta que el Señor se le dio, porque vio un Ángel, vestido de ropas blancas como la nieve, que tomándole por la mano, le dixo: Levántate, y está firme sobre tus pies, y desde aquel momento quedó sano (Ribadeneira 1716, f. 222-223).

CONSIDERACIONES FINALES

Hubo toda una transformación del discurso demonológico presente en la hagiografía desde finales del siglo XV al XVII. Sin lugar a dudas, el cambio más drástico se sufrió en la prosa del jesuita. Con gran manejo retórico —característico de su orden— desvió la atención del demonio hacia el mal físico que padece el necesitado, el enfermo del cuerpo y del alma. Su originalidad es contestataria contra la Reforma impulsada por Lutero, quien también dio claras nociones de lo que era el demonio desde su fuero interno, tal y como puede leerse al final del manifiesto: «A la nobleza cristiana

³² 6.ª regla, Loyola (2018, 125).

³³ La vida de san Germán se encuentra entre los ff. 220-227.

³⁴ Sí aparece, en cambio, el milagro del burro «Jumentillo», citado a pie de página líneas arriba Ribadeneira (1716, f. 224-225).

de la nación alemana acerca de la Reforma de la condición cristiana (1520)»:

Si el poder realiza algo contra Cristo es el poder del anticristo y del demonio, aunque lluevan y granicen milagros y plagas. Milagros y plagas no prueban nada, especialmente en estos últimos tiempos, muy calamitosos, para los que toda la Escritura ha anunciado falsos milagros. Por eso tenemos que agarrarnos a las palabras de Dios con fe firme, y entonces el diablo dejará sus prodigios (Lutero 2016, 20).

En respuesta a esta y otras posturas suyas —y las de sus seguidores— y, principalmente, aquellas contra los santos,³⁵ —de quienes, inteligentemente, en un momento dado también se valdrá, como «fuente de dichos y hechos edificantes» (Baños 2019, 35)—, tanto Villegas como el jesuita responden a este ataque vigilando los alcances del relato hagiográfico y su desarrollo demonológico.

El demonio de los *Flores sanctorum* pretridentinos tiene mucho del folklor como instrumento de conocimiento: hace temer, odiar y dudar del idólatra, del hereje y de la otredad no cristiana, y esta misma construcción dialogal carga a sus episodios de exageraciones maravillosas, de una narratividad plagada de momentos extraordinarios. No es que lo maravilloso y lo fantástico ligado a la demonología desapareciera en los *Flores sanctorum* postridentinos, todo lo contrario, por primera vez aparece un discurso demonológico dentro de la hagiografía con una intención de inscribirlo en un plan político a favor o contra uno de los dos bandos enfrentados, creadores de la escisión de la Iglesia en el siglo XVI. Es un diablo politizado, que siempre lo fue desde el plano teológico, pero que en los *Flores sanctorum* postridentinos y, principalmente, en la prosa del jesuita, adquiere una noción más física, más real, más del mundo cotidiano —con sus enfermedades corporales y del alma— que asentó las bases para que, en siglos posteriores, pocos le temieran. En el fondo, Villegas y Ribadeneira no podían hacer gran demonología cuando su máximo enemigo, Lutero, refería en sus *Charlas de sobremesa* (1531-1546) —publicadas en 1566 por su compilador, *Aurifaber*— encuentros como el siguiente con el demonio:

Quando el demonio vino a atormentarme una noche —dijo el doctor Martín Lutero—, le di esta respuesta: «Demonio, debo dormir ahora. Está mandado y ordenado por Dios que trabajemos de día y durmamos de noche». Cuando él me molestó aún más por mis pecados, y me acusó de un gran pecador, lo traté con desdén y le dije: «¡Sancte Satane, ora pro nobis; pues tú nunca has hecho ningún mal, ¡bendito sea tu arte! Ve con Dios y gana gracia para ti mismo. *Medice, cura te ipsum*» (Lutero 2019, 33).³⁶

El bando católico fue el responsable del desarrollo hagiográfico en la modernidad con sus *Flores sanctorum*

³⁵ Aquí una más: «Los soldados suelen tener asimismo muchas supersticiones en el combate: uno se encomienda a S. Jorge, otro a S. Cristóbal, uno a este santo, el otro a aquél. Unos cargan hierro y piedras de arcabuz, otros bendicen al caballo y al jinete, otros llevan consigo el Evangelio de San Juan o cualquier otra cosa en la que confían. Todos estos están en una situación peligrosa. No creen en Dios, más bien están pecando con su incredulidad y superstición» (Lutero 2016, 168).

³⁶ La traducción es mía.

postridentinos pero, al parecer, por lo que se lee en este ejemplo, fue el bando luterano el que hizo mejor literatura demonológica (Zamora Calvo 2008, 418); (Muchembled 2004, 134-140).³⁷ Concentrados en la defensa de lo que los protestantes atacaban, en una prosa contestataria —incluso con los vuelos literarios de Villegas y, principalmente, con la contención moral de Ribadeneira—, con habilidad y tiento retórico, ambos hagiógrafos ataron los alcances del demonio dentro de la vida de san Germán, texto que solo valía, según los predicadores hispánicos medievales, precisamente, para eso: para aprender y saber «De cómo los diablos escarnecen a los omnes».

FIGURA 1

San Germán. Grabado de la Leyenda de los santos, (Juan de Burgos, ca. 1497)

La vida de sant german obispo



FUENTES

- Acta Sanctorum*. 31 de julio <https://www.heiligenlexikon.de/ActaSanctorum/31.Juli.html>
- Agustín de Hipona, Santo. *Confesiones*, ed. de Ángel Custodio Vega, estudio introductorio de Atuñano Alea. Madrid: Gredos.
- Castañega, Martín de. 1997. *Tratado de las supersticiones y hechicerías y vanos conjuros y abusiones: y otras cosas al caso tocantes y de la posibilidad y remedio dellas*, ed. de Fabián Alejandro Campagne. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Ciruelo, Pedro. 1628. *Tratado de las supersticiones*. Barcelona: Sebastián de Cormellas.
- Comiença la Leyenda^{sc} de los santos, la qual se llama Historia Lombarda [...] e puesto que se llame este libro Historia Lombarda, empero común y vulgarmente se llama Flos sanctorum porque aquí está así por entero las vidas e historias de los sanctos como en el vitas Patrum, mas esta lo más escogido e la flor de cada uno. ca. 1497.* Burgos: imprenta de Juan de Burgos.

³⁷ Como un rotundo ejemplo de esta cuestión, basta con recordar el primer *Fausto* impreso en los talleres de Johann Spies, en 1587.

- El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. 1847. Edición, traducción del latín y notas de Ignacio López de Ayala. Barcelona: Ramón Martín Indar.
- Espéculo de los legos*. 1951. Edición de José M.^a Mohedano. Madrid: CSIC.
- Espina, Alonso de. 1487. *Fortalitium fidei*. Lugduni, Lyon: Gulielmus Balsarin.
- Espina, Alonso de. 1494. *Fortalitium fidei*. Nuremberg: Antonius Koberger.
- Espina, Alonso de. 2013. *Demonología (1460). Libro V del Fortalitium fidei*. Trad. Félix-Tomás López Gurpegui. España: CultivaLibros.
- Flos sanctorum con sus ethimologías. Lo maravilloso hagiográfico*. Edición de Marcos Cortés Guadarrama. 2018. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Ignacio de Loyola, Santo. 2018. *Ejercicios espirituales*. Madrid: BAC.
- Los secretos del infierno o sea el emperador Lucifer y su ministro Lucífugo Rofocale*. 2009. Valladolid: Maxtor.
- Lutero, Martín. 2016. *Escritos políticos*, ed. y trad., de Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos.
- Lutero, Martín. 2019. *The Table Talk (Selections)*. New York: Lutheran Library.
- Olmos, Andrés de. 1990. *Tratado de hechicerías y sortilegios*. Ed. de Georges Baudot. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ribadeneira, Pedro de. 1716. *Flos sanctorum. Cuarta parte. En que se contienen las vidas de los santos, que pertenecen a los meses de Julio y agosto*. Madrid: Imprenta de Agustín Fernández.
- Rosignoli, Carlos Gregorio. 1764. *Verdades eternas explicadas en lecciones ordenadas y principalmente para días de los ejercicios espirituales*. Madrid: Imprenta de Gabriel Ramírez.
- Sánchez de Vercial, Clemente. 1961. *El libro de los exenplos por A.B.C.* Edición de John E. Keller. Madrid: CSIC.
- Vega, Pedro de la. 1580. *Flos sanctorum. La vida de nuestro Señor Jesu Christo, de su Santísima Madre y de otros santos según el orden de sus fiestas*. Sevilla: Imprenta de Fernando Díaz.
- Villegas, Alonso de. 1589. *Flos sanctorum. Tercera parte y Historia general en que se escriben las vidas de sanctos extravagantes, y de varones illustres en virtud: de los quales los unos por aver padecido martyrio por Iesu Christo, o aver vivido vida sanctísima, los tiene ya la Iglesia Cathólica puestos en el cathálogo de los sanctos*. Toledo: Juan y Pedro Rodríguez impressores y mercaderes de libros.
- Villegas, Alonso de. 1591. *Flos sanctorum y Historia general de la Vida y Hechos de Iesu Christo*. Toledo: por la viuda de Juan Rodríguez.
- Baños Vallejo, Fernando. 2003. *Las vidas de santos en la literatura española*. Madrid: Ediciones del Laberinto.
- Baños Vallejo, Fernando. 2019. «Lutero sobre la hagiografía y los hagiógrafos sobre Lutero». *Studia Aurea* 13: 7-40. <https://doi.org/10.5565/rev/studiaaurea.349>
- Cervantes, Fernando. 1993. «El demonismo en la espiritualidad barroca novohispana». En *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, ed. de Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina, 129-146. México: Universidad Iberoamericana.
- Cervantes, Fernando. 1996. *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*. Barcelona: Herder.
- Cavallero, Constanza. 2011. «Miles Christi: la construcción del Ethos en el *Fortalitium Fidei* de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)». *Estudios de Historia de España* 13: 149-202. <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/EHE/article/view/85/88>
- Cavallero, Constanza. 2016. «Así en la tierra como en el cielo. Consideraciones sobre la demonología cristiana tardomedieval a partir del *Liber quintus* del *Fortalitium fidei*». *Hispania Sacra* LXVII, 137: 217-230. <https://doi.org/10.3989/hs.2016.015>
- Civil, Pierre. 1997. «Religiosité populaire et religiosité des élites à travers les *Flos sanctorum* de la fin du XVI^e siècle». En *Relations entre identités culturelles dans l'espace ibérique et ibéro-américain II: élites et masses*, ed. de Augustin Redondo, 77-94. París: Presses de la Sorbonne nouvelle.
- Cortés Guadarrama, Marcos. 2018. «Brevisima historia de la risa en la hagiografía del Viejo y del Nuevo Mundo: tres tipos de la prosa franciscana». *Hipogrifo* 6 (1): 77-102. <https://doi.org/10.13035/H.2018.06.01.07>
- Cortés Guadarrama, Marcos. 2020. «Una Vida de Christo en aimara (1612) a partir del *Flos sanctorum reformado* de Alonso de Villegas». *Rilce* 36 (2): 527-547. <https://doi.org/10.15581/008.36.2.527-47>
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. 1989. *La educación popular de los jesuitas*. México: Universidad Iberoamericana.
- Minois, Georges. 2002. *Breve historia del Diablo*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Minois, Georges. 2005. *Historia de los infiernos*. Barcelona: Paidós.
- Muchembled, Robert. 2004. *Historia del diablo. Siglos XII-XX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rubial García, Antonio. 2001. *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez, Sebastián. 2002. «Demonología en Indias. Idolatría y mimesis diabólico en la obra de José de Acosta». *Revista Complutense de Historia de América* 28: 9-34.
- Sanz Huesma, Francisco Javier. 2011. «El obispo Germán, el rey Goar, el médico Euxodio y el fin del movimiento bagauda en las Galias». *Veleia* 28: 109-124. <https://doi.org/10.1387/veleia.6299>
- Zamora Calvo, María Jesús. 2008. «Las bocas del diablo. Tratados demonológicos en los siglos XVI y XVII». *Edad de Oro* XXVII: 411-445.

BIBLIOGRAFÍA

- Aragüés Aldaz, José. 2016. «La Leyenda de los santos: orígenes medievales e itinerario renacentista». *Memorabilia* 18: 133-187. <https://ojs.uv.es/index.php/memorabilia/article/view/9249>