



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**EL JUEZ SUPREMO.**

**LA JUSTICIA DIVINA EN EL *FLOS SANCTORUM* CON SUS *ETHIMOLOGÍAS***

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

**LICENCIADA EN LENGUA Y LITERATURAS HISPÁNICAS**

PRESENTA

**YALENTAY OLINCA OLVERA HERNÁNDEZ**

ASESOR: DR. MARTÍN F. RÍOS SALOMA

**Ciudad Universitaria, CD. MX. 2016**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.









*EPHOBOUNTO:*

*miedo a la ruptura de aquella seguridad*

*que amenaza con un futuro incierto*

*pero totalmente diferente*

*de lo que uno se había imaginado.*

James Alison / Marcos 15:43



## AGRADECIMIENTOS

---

Un día mi padre me dijo que era de bien nacido ser agradecido, ¿pero qué implica ser agradecido? Según el *Diccionario de la lengua española*, es “sentir gratitud” y, a su vez, la *gratitud* es “el sentimiento que nos obliga a estimar el beneficio o favor que se nos ha hecho o ha querido hacer, y corresponder a él de alguna manera”. Agradecer es sentir, sentir aprecio y cariño por todas esas personas que se han tomado el tiempo de ayudarnos, de ayudarme.

Agradecimientos a todos aquellos grandes profesores que he tenido, quienes me han dado un gran ejemplo. Primeramente a mi asesor, el Dr. Martín Ríos quien, gracias a sus grandiosas clases, me inculcó un gran cariño al estudio de la Edad Media. A él, quien desde el primer día que nos conocimos me ofreció su ayuda y, sobre todo, su amistad. A él, quien confió en mí cuando más lo necesitaba, quien no ha hecho más que ayudarme en todo momento, quien me acogió en su equipo de trabajo: el Seminario de Estudios Históricos de la Edad Media, donde he conocido a unos grandes compañeros y, sobre todo, a unos extraordinarios amigos. A ti Martín, que has sido un apoyo para mí pues no sólo has sido mi asesor, mi maestro y mi jefe; sino también un ejemplo y un amigo. Gracias por darme todas las oportunidades que me has brindado para que yo pueda trabajar la literatura medieval desde México sin dejar de lado el rigor científico.

Agradecimientos a mis sinodales: el Mtro. Roberto Cruz Arzabal quien se ha dado el tiempo para contestar mis dudas como alumna y ayudó de manera significativa en esta investigación al trazarme la metodología que era necesaria. Gracias, Roberto por brindarme consejos de vida cuando los he necesitado y por fomentarme un gran cariño a lo que hago. Al Mtro. Carlos Rubio Pacho quien me abrió las puertas a los estudios medievales, quien hizo una lectura exhaustiva de esta tesis y nutrió la investigación con sus aportativos comentarios para darle mejor resolución. Al Dr. Axayácatl Campos quien me ha enseñado sobre literatura caballeresca, quien me ha brindado su mano, me ha prestado textos, ha dedicado su tiempo en leer esta tesis y ha dejado cuestiones por resolver para futuras investigaciones. A la Mtra. Carmen Armijo quien, sin conocerme, me ofreció su ayuda, leyó y comentó esta tesis con mucho entusiasmo, a ella quien me hizo repensar por qué esto es importante para mí. A todos ustedes, muchas gracias.

A la Dra. Blanca Estela Treviño, quien me enseñó con mucho cariño a querer a la literatura española, quien me enseñó la importancia y el valor de ser docente. A ella, quien me

permitió trabajar a su lado y sobre todo me dio la oportunidad de aprender de sus consejos y sus experiencias. A ella quien siempre me ha apoyado cuando he decidido irme o quedarme. Gracias doctora, por todo su cariño.

Al Dr. Marcos Cortés Guadarrama quien realizó la edición crítica del *Flos sanctorum con sus etimologías* y estuvo entusiasta al saber de esta investigación pero por cuestiones de burocracia no pudo ser mi sinodal. Al Dr. Fernando Baños Vallejo quien fue muy amable al contestar todas mis dudas respecto a la fuente y a problemáticas entorno a esta tesis.

Al Dr. Aurelio González Pérez quien me enseñó este maravilloso mundo del medievalismo, el cual se ha convertido en una parte de mí. A él quien me dio las bases para realizar esta tesis y quien me ha apoyó profundamente en el proyecto. A la Mtra. Anamari Gomís quien confió en mí y me ofreció mi primer trabajo en la carrera, a ella que confió en mí para apoyarla y quien siempre tiene una sonrisa para mí.

Agradecimientos infinitos a mis maestros de la vida: mis padres. Patricia y Mario, quienes hicieron y siguen haciendo el sacrificio más grande: regalarme su tiempo, su alegría, su compañía, su protección, su amor, y, sobre todo, sus sueños. A ellos quienes no han dejado un momento para ayudarme a ser feliz y a cumplir todas mis metas y deseos sin dudar un segundo de mí. Metas y deseos que han pasado por miles de facetas. Muchas gracias por su confianza.

A mi madre, quien no ha hecho más que quererme sobre todas las cosas, quien ha dedicado su vida a cuidarme y que si no fuera por ella, no sería quien soy en este momento. Ella, que me fomentó el orden y la constancia, quien me enseñó a aprender, quien me dijo un sinfín de veces lo impartante que es la inteligencia. A ella, quien me ha hecho reír sin parar, quien es mi confidente. A ti, Paty, que me enseñaste que, sin importar la distancia ni las circunstancias, siempre estaremos juntas pues veremos la misma luna.

A mi padre que si no fuera por él, no estaría haciendo esta tesis y no hubiera encontrado el gran amor que le tengo a la literatura, porque si no me hubiera contado historias, no habría despertado mi interés por la lectura. A él, quien nunca me negó una respuesta, quien fomentó mi constante curiosidad por la vida. A él que nunca ha dejado de repetirme una y otra vez lo orgulloso que está de mí, que no me ha dejado caer y me ha dado la confianza para no desertar y enfrentar las dificultades de la vida. A ti, Mario, que desde que tengo memoria, sacrificas horas de sueño para ir a trabajar con el único propósito de ayudarme a cumplir cada uno de mis anhelos.

Agradecimientos a Diego Améndolla quien, de manera repentina, llegó a mi vida y la transformó; a él, quien me invitó a compartir su vida, quien me ha enseñado a afrontar y, principalmente, a querer a mis miedos. A él, quien siempre tiene una palabra de aliento, quien me da su tiempo, quien responde cada una de mis preguntas sin importar la hora ni el momento, quien ha sido un enorme apoyo para que yo pudiera realizar y continuar con esta tesis, por las horas de trabajo y debate, por el orden que me hacía falta, por los libros prestados, por su aliento, por el consuelo en esos momentos de lágrimas y, principalmente, por su amor. A ti, *mon Baguette*, por quererme igual que a tu tesis.

Agradecimientos a mis amigos, la familia que uno escoge. A Mariana y a Ximena quienes me han ofrecido más de una década de cariño y apoyo; a ellas quienes me han acogido en su casa y me han hecho parte de su familia. A Ana Clara Aguilar por ser una magnífica amiga que me lee casi diario y quien es una gran compañera de viaje. A Luis Del Castillo por tantas charlas y risas, tantos buenos y necesarios consejos, tanta sabiduría y porque se ha convertido en unos de mis amigos más cercanos y más queridos. A Esperanza de los Reyes, quien ha sido como una hermana mayor para mí, quien me ayudó a vivir la vida sin temor y quien me ha apoyado constantemente en esta investigación.

A mis queridos amigos del *journal* de tesis: Diego Améndolla, Luis Del Castillo, Alberto Trejo, Mario Jiménez y Denisse Cejudo, quienes me han incentivado a defender mi postura, me han leído, me han marcado mis errores y me han brindado una luz cuando todo parecía estar oscuro.

A mis amigos y colegas del SEHSEM, particularmente a Erik, Ricardo, Tania, Fernando, Walter y Rubén, quienes me recibieron con gran calidez y han dado críticas sobre esta investigación y han tenido la paciencia de hablar conmigo sobre esta tesis.

A mis amigos de la carrera: Ana Silvia Terrazas, Karla Valdéz, Karen Banderas y Adrián Linares por los libros prestados, las dudas explicadas, los trabajos en equipo, por ser mis compañeros de viaje en la odisea de cuatro años. A Daniel Salas, mi compañero en este viaje de estudios medievales, quien sabe que siempre lo recuerdo y lo quiero sin importar en qué parte del mundo esté. A Héctor García quien estuvo conmigo al inicio de este viaje, quien me apoyó y quiso constantemente.

A mis tíos que me han querido tanto y han estado al pendiente de mí. A mi tía Verónica quien me enseñó el orden, el compromiso y la disciplina, quien fue una segunda madre para mí

junto con mi abuela Teresa quien decidió compartir su vejez conmigo y cuidarme, quien nunca se rinde y es un gran ejemplo para mí.

Agradecimientos a la DGAPA-UNAM por la beca que me brindó a través del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT IN402913) intitulado “El mundo mediterráneo y su proyección atlántica. Entre medioevo y modernidad (Siglos XI-XVII)”, pues sin esa beca no hubiera sido posible gran parte de esta tesis.

Agradecimientos a todos aquellos quienes han estado conmigo y me han ayudado, muchas gracias.

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	13
<b>CAPÍTULO UNO. EL <i>FLOS SANCTORUM CON SUS ETHIMOLOGÍAS</i>, PRIMER INCUNABLE CASTELLANO DEL GÉNERO HAGIOGRÁFICO.....</b>	<b>23</b>
1.1 Las versiones castellanas medievales de la <i>Legenda aurea</i> de Jacobo de la Vorágine.....	26
1.1.1 La trayectoria manuscrita de la <i>Legenda aurea</i> en la lengua castellana.....	28
1.1.1.1 Compilación A.....	30
1.1.1.2 Compilación B.....	36
1.1.1.3 El manuscrito independiente.....	44
1.2 El <i>Flos sanctorum con sus ethimologías</i> : el primer incunable del género.....	45
1.2.1 Descripción física.....	48
1.2.2 El <i>Flos sanctorum con sus ethimologías</i> : filiación con su tradición castellana y semejanzas e innovaciones con la <i>Legenda aurea</i> .....	54
1.2.2.1. La tradición manuscrita del primer incunable del género hagiográfico.....	55
1.2.2.2. El <i>Flos Sanctorum con sus ethimologías</i> una relectura de la <i>Legenda aurea</i> .....	57
1.3. Consideraciones finales al primer capítulo.....	61
<b>CAPÍTULO DOS. LA JUSTICIA DIVINA SEGÚN LA TRADICIÓN BÍBLICA Y LA TEOLOGÍA MEDIEVAL.....</b>	<b>63</b>
2.1. La transformación de Dios y su justicia.....	67
2.2. Jehová es conocido por sus juicios: la justicia divina en el Antiguo Testamento.....	69
2.3. La muerte por un hombre; la vida por otro: la justicia divina en el Nuevo Testamento.....	77
2.4. La justicia divina según la teología tardoantigua y medieval.....	80
2.5. Consideraciones finales al segundo capítulo.....	84
<b>CAPÍTULO TRES. LA JUSTICIA DIVINA EN EL <i>FLOS SANCTORUM CON SUS ETHIMOLOGÍAS</i>.....</b>	<b>87</b>
3.1. El universo narrado del <i>Flos Sanctorum con sus ethimologías</i> .....	88

3.1.1. El <i>Flos Sanctorum con sus etimologías</i> : el florilegio hagiográfico.....	93
3.1.2. La estructura literaria del <i>Flos Sanctorum con sus etimologías</i> .....	95
3.2. Un juicio previo a la Parusía: la justicia divina inmediata.....	106
3.2.1. ‘A mí me dicen Verdat’: una articulación judicial cristiana.....	114
3.2. ‘Vendrá juzgar todo el mundo, en juicio de fuego’: el Apocalipsis en el <i>Flos sanctorum con sus etimologías</i> .....	122
3.4. Consideraciones finales al tercer capítulo.....	127
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>129</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>133</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>143</b>

# INTRODUCCIÓN

---

*La justicia es lo que hay de más primitivo en el alma humana, de más fundamental en la sociedad, de más sagrado entre las naciones y es lo que las masas reclaman ahora con mayor ardor.*

*Proud'hon, De la justice dans la Revolution et dans l'Église*

Durante la Baja Edad Media existían dos elementos de unidad: la lengua y la religión; en el primer caso era el latín que provenía del Imperio Romano y, en el segundo, el cristianismo que cumplía con la función ideológica basada en un sistema de creencias que se fundamentaba en la imagen de un único Dios, que era comprendido como un padre y juez que regulaba su Creación. Además éste se había encarnado en hombre con el fin de redimir los pecados de la humanidad. Asimismo, prometía una vida en el Más allá si el hombre actuaba según las leyes divinas y humanas; principalmente, si se alejaba del pecado y si se arrepentía de éste.

El cristianismo fue un elemento de unidad en el Medievo porque, desde sus orígenes, fue una religión inclusiva; es decir, todos los hombres lo podían profesar pues todos son hijos de Dios y, por ende, todos recibían su Gracia. Esto trajo consigo una nueva forma de entender al mundo en la que todos los cristianos eran ciudadanos de un mismo lugar que es el cielo y, por tanto, se convirtió en un pueblo unido por una misma fe; de ahí que se le denominara religión católica, que significa universal. Esta nueva manera de entender el mundo implicaba un modo de vida basado en la fe, el providencialismo, el perdón, la esperanza, la resurrección y el amor a Dios y al prójimo.

El Juicio de Dios es uno de los temas más debatidos de la doctrina cristiana debido a que, si bien aparece en el Antiguo Testamento, porque corresponde a la imagen de un Dios castigador, resulta confuso en el Nuevo Testamento puesto que se conforma la representación de un Dios amoroso que perdona. La doctrina sobre la concepción de Dios, su ira y el temor que debe tener el hombre hacia él se conformó a lo largo de quince siglos<sup>1</sup> y proveniente de una tradición hebrea. En este proceso la concepción se vio sustentada por interpretaciones y explicaciones teológicas tardoantiguas y medievales como las de San

---

<sup>1</sup> Esto no quiere decir que no siga siendo motivo de discusión hasta la actualidad y que las reformas protestantes no tomaran una postura sobre el tema; sin embargo, he hecho esta aseveración con base en el siglo del texto analizado y tomando en cuenta que dichas reformas sucedieron un siglo después.

Agustín de Hipona, Gregorio Magno, san Anselmo de Canterbury y Santo Tomás de Aquino.

Teológicamente, el Juicio Final corresponde a las cuatro Postrimerías que son las cuatro últimas etapas por las que pasa el hombre: muerte, juicio, infierno o gloria, lo que depende de sus acciones; de tal manera que el castigo es parte de ellas y se encuentra representado en el infierno. También el Juicio Final se caracterizó por cuatro elementos: la Parusía o segunda Venida de Cristo, la resurrección de los muertos, el último Juicio que hará Dios a todos los hombres, tanto vivos como muertos, y la Vida Eterna que se ubica en dos planos: el paraíso o el infierno.

El conocimiento de esta teología no estaba al alcance del pueblo en forma directa, sino que estaba depositado en un sinfín de narraciones que hacían más sencillo que el hombre comprendiera este proceso. Así estas narraciones aportaron elementos particulares, entre los que destacan las resoluciones del Juicio tanto final como inmediato por parte de Dios. Estas representaciones fueron pensadas para ejercer un control social que se fundamentaba en el miedo entre los devotos puesto que en la Edad Media y todo elemento que sirviera para mantener en equilibrio la sociedad cristiana era permitido, por lo que buscaban enseñar el perfecto funcionamiento del cuerpo social con base en textos doctrinales. Uno de los géneros literarios que servía para enseñar a los fieles sobre el comportamiento que debía tener, así como de las nociones teológicas en las que se fundamentaba el catolicismo, fue la hagiografía, la narración de las vidas de los santos.

Así pues, en el periodo medieval, las vidas de santos fueron una de las lecturas más realizadas y, por tanto, con mayor circulación, debido a que servían de adoctrinamiento para el cristiano de la época y sugerían modelos de perfección que debían ser imitados. Dichos textos fueron compilados en grandes colecciones que estaban intercaladas con enseñanzas teológicas. Además la mayoría de estas recopilaciones servían como calendarios litúrgicos.

Uno de estos textos es la *Legenda aurea* (1264) del dominico Santiago de la Vorágine (1228-1298), uno de los autores más reconocidos en la Edad Media, pues compiló las vidas de los santos más importantes de la Iglesia. Durante los siglos XIV y XV, circuló de mano en mano, debido a que su latín era sencillo y coloquial. Fue tanta su aceptación,

que tuvo una gran difusión tanto en latín como en lenguas vernáculas y algunos autores anónimos le agregaron sesenta y un capítulos a los ciento ochenta y dos originales.

Con respecto de las diversas versiones castellanas de la obra hay que mencionar que éstas no sólo eran meras traducciones, sino que eran nuevas versiones, pues agregaban o quitaban algunos capítulos o, por ejemplo, reforzaban los apartados con lecturas doctrinales. Una de estas versiones fue el *Flos sanctorum con sus ethimologías*, que data del siglo XV y que, probablemente, prevaleció en la península ibérica por dos cuestiones: primero, las reformas a la Iglesia establecidas en el Concilio de Constanza (1418) que combatía el desequilibrio institucional sufrido a partir del Cisma de Occidentes, así como las herejías en contra de la jerarquía eclesiástica y, posteriormente, la expansión de los ordenes mendicantes, como es el caso de los dominicos, en la península.

Considerado como el primer santoral impreso, o por lo menos el primero que se conserva, lo que puede ejemplificar un vestigio que sirva para estudiar la transición del manuscrito al texto a impreso. Esto es dicha importancia porque estudiosos de la historia del libro, como es el caso de Svend Dahl, consideran la aparición de la imprenta como una innovación tecnológica perfeccionada que revolucionó al libro sin tomar en cuenta el proceso completo que conllevó este invento que tardó aproximadamente un siglo en tornarse como un sistema completamente funcional.<sup>2</sup> No obstante, esto no significa que no haya traído consigo un cambio cultural e intelectual, sino que considero que primero debe estudiarse como un proceso histórico complejo singular para después abordar los ámbitos sociales, políticos y económicos que trajo consigo.

Son precisamente las peculiaridades de este incunable lo que llevó a ciertos críticos a centrar sus estudios en él. El texto ha suscitado dos tipos de investigaciones: las primeras enfocadas en la materialidad del texto; es decir, en sus peculiaridades físicas pues, como se ha mencionado, es el primer incunable del género hagiográfico, por lo que ha atraído la curiosidad de bibliófilos como Bartolomé José Gallardo, Emilia Colomer Amat, Konrad Haebler, Charles Faulhaber, Francisco Vindel, Antonio Palau y Dulcet, George Painter, Antonio Odriozola, María Luisa López Vidriero y Julio Martín Abad. Por lo que se refiere al segundo tipo, nos encontramos con estudios sobre la filiación del texto como heredero de la *Legenda aurea* en los que sobresalen los trabajos de Fernando Baños, José Aragüés

---

<sup>2</sup> Svend Dahl, *History of the book*, Nueva York, Scarecrow, 1958.

Aldas, Marcos Cortés Guadarrama, Vanesa Hernández Amez y Natalia Fernández, quienes formaron parte del proyecto de la Coordinación de la Edición de Hagiografía Castellana de la Universidad de Oviedo.

Esta investigación ha sido más sinuosa de lo que creía puesto que dicho texto no es una traducción fiel de la versión latina, sino que es el resultado de una trayectoria manuscrita y editorial extensa; además, se trata de un incunable. De tal manera que ha sido necesario acercarme a los estudios de la incunabulística y de los primeros años de la imprenta, tratando no sólo de apegarme a la identificación tipográfica y su clasificación, sino que he buscado problematizar su papel dentro de los primeros años de la imprenta con el objetivo de que sirva como ejemplo del proceso de implementación de dicha tecnología.

Sin embargo, la investigación no gira alrededor del campo de investigación de la tipografía, la catalogación y la filiación manuscrita del incunable, más bien sólo ha servido de base para comprender a profundidad el papel de la materialidad literaria en un texto que podría considerarse una mera traducción de otra. Puesto que considero que el estudio de la materialidad de un texto puede ser fundamental para comprender el papel de éste dentro de una sociedad.

Dicha investigación surge a partir de de las propuestas de trabajo para la hagiografía castellana, principalmente los *flores sanctorum*, brindadas por el filólogo Fernando Baños Vallejo quien, en 2007, presentó una conferencia nombrada “El *Flos sanctorum* medieval para lectores de hoy” en el XII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval.

En dicha conferencia, inicia mencionando la importancia de editar y publicar santorales castellanos inéditos con el objetivo de difundirlos a la sociedad y no solamente a los medievalistas; es decir, no aislar las fuentes a la investigación sino vincularlas al resto de los lectores del presente. Asimismo, parte de que es necesaria la edición crítica de estas fuentes primarias realizadas por parte de los filólogos para enriquecer los estudios de las mismas más allá de las investigaciones bibliófilas. Específicamente se refiere a las versiones castellanas de la *Legenda aurea* con el fin de divulgar su contenido literario y para que el medievalista pueda trabajar con las fuentes primarias y con las ediciones críticas al mismo tiempo para enriquecer y esclarecer su investigación. Para lograr esto, Baños pone de ejemplo el *Flos sanctorum con sus etimologías* y hace incapié a que es un texto

que podría ser leído por lectores del presente, todo esto con base en el objetivo literario de la obra más que con el religioso como fue en el momento de su producción. De manera tal que propone tres consideraciones fundamentales en que se articula la obra: el texto, el intertexto y el intercontexto.

Respecto al texto, expone que debe tratarse como literatura debido a que sus narraciones despiertan la imaginación del lector actual y, para esto, se basa en cuatro elementos: la peripecia que aparece en las historias, es decir, las hazañas que deben realizar algunos de sus personajes; lo maravilloso o sobrenatural que sobresale en la hagiografía pues hay un sinfín de milagros; lo tremendista al referirse a las escenas violentas y sanginarias como es el caso de los martirios o de los castigos divinos; la alteridad que se basa en las minucias narrativas de corte extravagante que permite al lector actual darse cuenta de las creencias del hombre medieval; y, finalmente, las técnicas de escritura necesarias para mostrar los procesos expresivos de cada narración.

Por lo que se refiere al intertexto, refiere a las narraciones litúrgicas basadas en lecturas canónicas de la época como es el caso de la Biblia, pues hay que recordar que tienen un fin doctrinal. Asimismo, de los modelos narrativos recurrentes en las vidas de santos que predisponen al lector a saber qué va a pasar, la incursión de otros géneros literarios como es el caso de la fábula o del cuento folclórico.

Por último, con intercontexto, como él decide nombrarlo, se refiere a los referentes culturales que la obra brinda y que sirven para que el lector del presente pueda comprender o, mejor dicho, imaginar cómo era el contexto en que se produjo la obra y, así, hacer una comparación con su propio contexto.<sup>3</sup>

Por otro lado, el historiador Jérôme Baschet, en el artículo “Jugement de l’ame, jugement dernier: contradiction, complémentarité, chevauchement?”, propone que se pueden catalogar dos tipos de juicio divino según sus peculiaridades: el particular, el cual está determinado por el momento en que el hombre muere, y el colectivo que hace referencia al Juicio Final en el que Dios vendrá a juzgar a vivos y muertos.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Fernando Baños Vallejo, “El *Flos sanctorum* medieval para lectores de hoy” en Jesús Cañas Murillo, Francisco Javier Grande Quejigo y José Roso Días (eds.), *Medievalismo en Extremadura. Estudios sobre literatura y cultura hispánicas de la Edad Media*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2009, pp. 531-542.

<sup>4</sup> Jérôme Baschet, “Jugement de l’âme, jugement dernier: contradiction, complémentarité, chevauchement?” en *Revue Mabillon. Revue internationale d’histoire et de littérature religieuses*, Nouvelle Série, LXVII.6, 1995, pp. 159-203.

Así pues, con el objetivo de continuar con la propuesta de Fernando Baños, principalmente con las consideraciones para abordar el *Flos sanctorum con sus etimologías*, y con la proposición de Jérôme Bascher es necesario cuestionarnos, ¿de qué manera es concebida la justicia divina en el *Flos sanctorum con sus etimologías*? y, secundariamente, ¿el *Flos sanctorum con sus etimologías* es una traducción al castellano de la *Legenda aurea* o una versión y qué implicaciones tiene esto?

### **Justificación**

Esta investigación responde a la propuesta de Fernando Baños de abordar una versión castellana de la *Legenda aurea* desde su propia historicidad y sus propias características con el fin de comprender el texto, su intertextualidad y su intercontextualidad. De manera tal que, el estudio del *Flos sanctorum con sus etimologías* nos permita entender la concepción de justicia divina que podía tenerse en la Baja Edad Media Hispana. Así pues el análisis del *Flos sanctorum con sus etimologías*, desde su propia historicidad y desde su proceso de producción y construcción de sentido, permita comprender tanto la espiritualidad de la época, específicamente en la segunda mitad del siglo XV hispano, como la utilización de textos anteriores como fue la *Legenda aurea* y el proceso de *traslatio*, más que de traducción de una obra en la Baja Edad Media. Es importante hacer referencia que dicho proceso puede vislumbrar algunos aspectos sobre los lectores y la recepción del texto; sin embargo, esto no se aborda puesto que no es el objetivo principal de esta investigación.

### **Objetivo general y objetivos particulares**

El objetivo principal de esta investigación es mostrar de qué manera era concebido Dios como juez supremo de la civilización de la Península Ibérica durante el siglo XV. Así como de qué manera y bajo qué estructuras literarias la obra refleja dicha concepción y, finalmente, identificar y analizar las formas de justicia divina ejecidas por Dios en el *Flos sanctorum con sus etimologías*.

En función del objetivo general y con el fin de responder a las preguntas planteadas anteriormente, ha sido necesario plantear estos objetivos particulares:

- 1) Contribuir al estudio literario del *Flos sanctorum con sus etimologías* y rescatarlo como un texto único con elementos propios que lo distinguen de la *Legenda aurea*.
- 2) Identificar los factores contextuales que podrían corresponder a que se realice una versión castellana de la *Legenda aurea* dos siglos después y que continúe en la tradición hagiográfica castellana los siglos posteriores.

### **Hipótesis**

El intertexto puede vislumbrar algunos elementos del contexto en que fue creada una obra literaria para el lector del presente. A partir de este planteamiento, podemos mencionar que el análisis del *Flos sanctorum con sus etimologías* muestra la concepción de justicia divina de la Baja Edad Media Peninsular y, que a su vez, se puede establecer una tipología de justicia divina: la justicia divina inmediata, aquella que está determinada por las acciones propias del individuo que corresponden al momento de su muerte o al momento en que peca y que la absolución es momentánea, y la justicia divina futura, la cual vendrá con el Fin de los tiempos, se aplicará a toda la humanidad y que su resolución será eterna.

### **Metodología**

Para poder abordar esta investigación, se inició con el estudio de las características materiales del texto, así como el estudio de la tradición manuscrita al que pertenece. Posteriormente, se creó un *corpus* en el que se analizaron todos los pasajes en los que se hiciera mención a la justicia de Dios, aunque cabe resaltar que sólo se utilizaron aquellas narraciones en las que fueran completamente explícitos estos dos tipos de justicia y dejándolo para una futura investigación la aplicación de esta justicia; es decir, el castigo. Más adelante fue necesario hacer una tipología de los tipos de justicia. Para realizar estos procesos, se consultó la edición crítica realizada por Marcos Cortés Guadarrama y la digitalización de la fuente primaria de la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos.

Además fue necesario acudir a algunas de las fuentes citadas en el *Flos sanctorum con sus etimologías* y que hacen referencia a la justicia divina en la tradición bíblica y teológica de la Edad Media con el objetivo de comprender las posibilidades interpretativas de los lectores de la obra en el siglo XV; todo esto para que, finalmente, se analizaran los pasajes referentes a la justicia de Dios.

Es importante hacer mención en que la búsqueda bibliográfica fue hecha en las Semanas de estudios medievales que ofrece el *Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiéval* (CESCM), de la Universidad de Poitiers, Francia; centro de estudios quien me acogió dos veranos. Estancias que no hubieran sido posibles sin el apoyo económico que me brindó la DGAPA por medio del PAPIIT IN402913-3: “El mundo mediterráneo y su proyección atlántica: entre Medioevo y Modernidad (s. XI-XVII)” y que, a su vez, apoyó al Seminario de Estudios Históricos Sobre la Edad Media en el que las propuestas de esta investigación fueron contantemente debatidas y nutridas.

### **Marco teórico**

La metodología de esta investigación se basa en realizar una investigación fundamentada en la simbiosis entre el texto y la teología medieval ya que es realmente vago que se intente interpretar y analizar un texto literario hagiográfico sin tomar en cuenta la teología de la época. Así pues, esta investigación está fundamentada en tres propuestas teóricas, las cuales he interpretado como una estructura teórica compuesta por una teoría que encierra a otra y ésta a una más.

El primer bloque está basado en la sociología de los textos propuesto Donald F. McKenzie, quien propone que es necesario el estudio de la materialidad del texto para el estudio de cualquier texto literario para considerar cada estado de la obra como una de sus encarnaciones históricas para determinar las condiciones materiales bajo las cuales se crean los significados de los textos. Asimismo, McKenzie considera de suma importancia establecer las relaciones entre la materialidad, la interpretación del sentido del texto y la caracterización cultural de los lectores, a la cual he decidido nombrarle posibilidad interpretativa de los lectores.<sup>5</sup>

El segundo bloque se fundamenta en la lógica social del texto propuesta por Gabrielle Spiegel quien menciona que el análisis de las estructuras literarias de una obra y las condiciones sociales de su producción son necesarias para acceder a la interpretación del sentido de dicha obra.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Donald F. McKenzie, *Bibliografía y sociología de los textos*, Madrid, Akal, 2005, p. 19.

<sup>6</sup> Gabrielle Spiegel, *The past as text. The Theory and Practice of Medieval Historiography*, Baltimore, Johns Hopkins Paperback edition, 1999.

El tercer bloque se apoya en la semiología del relato de Claude Bremond quien establece que cada relato tiene sus propias exigencias lógicas y, además, está determinado por las convenciones del universo particular del relato como es la sociedad, la época, el género literario, el estilo del narrador y el relato mismo.<sup>7</sup>

Como se dará cuenta el lector, estas tres teorías se envuelven una a la otra por lo que esta investigación tiene como objetivo plantear este prototipo teórico para proponer una metodología que englobe los aspectos fundamentales para el análisis de una fuente como es el caso del *Flos sanctorum con sus etimologías*. No hay que dejar de lado que se ha tenido que realizar esta propuesta puesto que lo propuesto por McKenzie está enfocado a obras literarias posteriores al siglo XVII; no obstante, eso no significa que tenga que deshecharse su propuesta teórica sino que debe adaptarse a las peculiaridades de la fuente y complementarse con otras teorías como la de Spiegel y Bremond.

### **Estructura de la investigación**

Esta tesis se conforma por tres capítulos que buscan relacionar la materialidad, la posibilidad interpretativa y las interpretaciones del sentido de la fuente. De manera tal que el primer capítulo está enfocado en la materialidad del texto y no solamente a cuestiones físicas sino que estudia la tradición manuscrita a la que pertenece el *Flos sanctorum con sus etimologías* con el fin de comprender su propia historicidad. Además, se describen sus peculiaridades físicas pues es el primer incunable del género hagiográfico, lo cual puede servir para estudiar los primeros años de la imprenta, como ya se ha mencionado. Asimismo, se analiza su contenido temático, sus innovaciones y sus pérdidas respecto a la tradición a la que pertenece y a la *Legenda aurea*.

El segundo capítulo busca conocer la posibilidad interpretativa de los lectores con el objetivo de poder realizar la interpretación de la justicia divina en el *Flos sanctorum con sus etimologías*. Para ello, en este capítulo se hace un recorrido sobre los textos de la tradición bíblica y algunos de los textos teológicos tardorromanos y medievales que sirvan para comprender la concepción de justicia divina que se tenía en el periodo medieval y así poder analizar los pasajes del legendario castellano.

---

<sup>7</sup> Claude Bremond, “La logique des possibles narratifs” en *Communications*, 8, París, Seuil, 1966, p. 60-76.

Finalmente, el tercer capítulo distingue los pasajes en los que la justicia divina aparece en el texto. Dicho cometido se lleva a cabo con el análisis de las estructuras literarias *Flos sanctorum con sus etimologías* y, particularmente, con los pasajes en los que se hace mención la justicia de Dios. Todo esto con el propósito de vislumbrar las particularidades de Dios como justiciero del mundo y comprender en qué casos aplica justicia cómo lo hace. Para ello será indispensable determinar que la justicia que es ejercida por Dios se da en dos momentos: futura o apocalíptica, es decir, al final de los tiempos cuando venga a juzgar a vivos y muertos, y la inmediata que emplea en el momento preciso en que hay un desequilibrio o la muerte del hombre.

### **Límites interpretativos de la investigación**

Toda investigación tiene que tener límites porque si no, la investigación puede desbordarse y sería imposible resolver todo tipo de cuestiones que puedan ir surgiendo en el proceso. Debido a esto, he decidido poner en claro tres aspectos fundamentales:

- 1) El estudio sólo está basado en el *Flos sanctorum con sus etimologías*, de tal manera que no se tiene conocimiento como es empleado el concepto de justicia divina en cualquier otra fuente o si existen cambios y continuidades en la tradición de los *flores sanctorum* castellanos.
- 2) El análisis comparativo con las otras versiones castellanas se fundamenta únicamente en estudios filológicos y de filiación de manuscritos.
- 3) El concepto de justicia divina se enmarca en un contexto específico y en una fuente específica. De manera tal que, debido a la falta del dato exacto de la fecha y lugar de publicación, así como de referentes contextuales directos a la Península Ibérica y la producción del texto, no se puede analizar como un instrumento de la monarquía peninsular, principalmente de los Reyes Católicos. No obstante, no se deja de lado que herederos de la fuente tengan una relación más directa.

# CAPÍTULO UNO

## EL *FLOS SANCTORUM CON SUS ETHIMOLOGÍAS*, PRIMER INCUNABLE CASTELLANO DEL GÉNERO HAGIOGRÁFICO

---

La *Legenda aurea*, como señala Eamon Duffy, fue el texto con más impresiones conocidas después de la Biblia en el periodo que va de 1470 a 1500.<sup>1</sup> Sin embargo, es importante mencionar que si consideramos que éste tuvo un cuantioso número de versiones en las lenguas surgidas en la última etapa de la Edad Media, probablemente, dicha compilación puede estar muy cercana a ser la obra que más impresiones tuvo durante los cincuenta primeros años de los inicios de la imprenta. Una de estas compilaciones es el *Flos sanctorum con sus ethimologías*, el cual es considerado como la primera obra hagiográfica castellana impresa tardomedieval o, por lo menos, la única que se conserva, entre 1470 y 1500.

Debido a esto, este capítulo está orientado en mostrar porqué es considerada una obra única en su género, tanto en contenido temático y hagiográfico como en materialidad, además de ser la síntesis de una gran tradición medieval de versiones castellanas de la Edad Media, así como el antecedente de las compilaciones postridentinas. Tal objetivo se logrará a partir de analizar las principales características físicas de la obra y su contenido, que es el resultado de la condensación de tres versiones castellanas distintas y de la fuente original.

Es necesario señalar que la importancia de este capítulo radica en la necesidad de estudiar el *Flos sanctorum con sus ethimologías* no sólo desde la crítica literaria sino desde la textual. De manera tal que el texto sea comprendido a partir de su propia historicidad, más allá de ubicarlo en una espacialidad y temporalidad específica.

Como ya lo hemos mencionado, la obra corresponde a una tradición manuscrita específica e inusual, al punto que la mayoría de los estudios realizados giran en torno a esta peculiaridad. Éstos inician con el artículo “Old Spanish Manuscripts of Prose Lives of

---

<sup>1</sup> Eamon Duffy menciona que existen aproximadamente ochenta y siete ediciones impresas en latín y sesenta y nueve ediciones en diferentes lenguas vernáculas en este periodo. Eamon Duffy “Introduction” en Shearry L. Reames, *The Legenda aurea. A Reexamination of its Paradoxical History*, Wisconsin, University of Wisconsin, 2012, p. XII.

Saints and their Afiliations I: Compilation A (The *Gran flos sanctorum*)” de Billy Thompson y John K. Walsh en 1987.<sup>2</sup> En dicho artículo los autores proponen que la difusión de la *Legenda aurea* en castellano fue realizada con base en dos grandes tradiciones que, a su vez, agrupaban a manuscritos con particularidades similares y, además, se postula la continuación de dicha trayectoria medieval en textos postridentinos.

A partir de dicho artículo, el estudio de estas filiaciones comenzaron a tener importancia en la crítica textual del *Flos sanctorum con sus ethimologías*; por ejemplo, la mayoría de las investigaciones se realizaron bajo el proyecto de la Coordinación de la Edición de Hagiografía Castellana de la Universidad de Oviedo,<sup>3</sup> dirigida por Fernando Baños Vallejo, quien ha realizado trabajos enfocados en la hagiografía medieval castellana, en el incunable y en la herencia postridentina impresa de éste; es decir, la *Leyenda de los santos* (1499).<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Billy Busell Thompson y John K. Walsh, “Old Spanish Manuscripts of Prose Lives of Saints and their Afiliations I: Compilation A (The *Gran flos sanctorum*)”, *La Corónica*, 15, 1, (1986-1987), pp. 17-28.

<sup>3</sup> El proyecto de Coordinación de la Edición de Hagiografía Castellana terminó y ahora es una colaboración por parte de los distintos investigadores que participaron en él. Actualmente se pueden consultar las investigaciones del proyecto en los portales de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes que se clasifican en dos: hagiografía castellana [http://www.cervantesvirtual.com/portales/hagiografia\\_castellana/presentacion/](http://www.cervantesvirtual.com/portales/hagiografia_castellana/presentacion/); hagiografía catalana [http://www.cervantesvirtual.com/portales/hagiografia\\_catalana\\_cat/presentacio/](http://www.cervantesvirtual.com/portales/hagiografia_catalana_cat/presentacio/), ambos parte del apartado hagiografía hispánica [http://www.cervantesvirtual.com/portales/hagiografia\\_hispanica/presentacion/](http://www.cervantesvirtual.com/portales/hagiografia_hispanica/presentacion/) (consultado el 5 de mayo de 2016).

<sup>4</sup> Fernando Baños, *La hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce vidas individuales castellanas*, Oviedo, Departamento de Filología Española, 1989 (Este título se actualizó: *Las vidas de santos en la literatura medieval española*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2003); “Manuscrito 8 de la Biblioteca Menéndez Pelayo: peculiaridades de la versión castellana de la *Legenda aurea*”, en *Actas del VII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Santander, MM, 1999, pp. 279-289; “*Flos sanctorum* en castellano (o *Leyenda de los santos*)”, en Carlos Alvar y José Manuel Lucía Megías, *Diccionario filológico de literatura medieval española. Textos y transmisión*, Madrid, Castalia, 2002, pp. 568-574; “El conocimiento de la hagiografía medieval castellana. Estado de la cuestión”, en Marc Vitse (ed.), *Homenaje a Henri Guerroero. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid-Frankfurt, Universidad de Navarra, Iberoamericana y Vervuert, 2005, pp. 97-147; “San Vitores en otro incunable: texto e imagen”, en Rafael Alemany, Josep Lluís Martos i Josep Miquel Manzanaro (ed.), *Actes del X Congrès Internacional de l’Associació Hispànica de Literatura Medieval*, Alicante, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, t. I, 2005, pp. 341-353; Fernando Baños y Vanesa Hernández Amezcua, “La más breve ‘Vida de Santiago’. *Leyenda de los santos*, Juan de Burgos (1499)”, en Elvira Fidalgo (ed.), *Formas narrativas breves de la Edad Media. Actas del IV Congreso*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2005, pp. 93-122; “San Vitores en otro incunable (II): Edición de Juan de Burgos (1499)”, *Archivum*, LIV-LV, 2006, pp. 93-122; “El *Flos sanctorum con sus ethimologías*. Primer incunable del género”, en A. López Castro y Ma. L. Cuesta Torre (ed.), *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, León, Universidad de León, 2007, t. I, pp. 287-297; “Para Isabel la Católica: La singularidad de un *flos sanctorum*. (Ms. H-II-18 de El Escorial)”, en Pedro M. Cátedra (dir.), *Los códices literarios de la Edad Media. Interpretación, historia, técnicas y catalogación*, San Millán de la Cogolla, Fundación San Millán de la Cogolla-Cilengua-Instituto de Historia del Libro y la Lectura, 2009, pp. 161-193; “El *Flos sanctorum* medieval para lectores de hoy”, en

El proyecto buscaba reunir investigadores especializados en estudios hagiográficos que estuvieran interesados en la creación de un *corpus* bibliográfico y documental de hagiografía castellana. Más adelante, este proyecto comenzó a interesarse por la tradición castellana de la *Legenda aurea* y, así, se conformaron investigaciones como las de José Aragüés<sup>5</sup> quien se ha encargado del estudio de la trayectoria editorial y manuscrita de la compilación B de la tradición castellana antes mencionada; las de Vanesa Hernández Amez<sup>6</sup> quien ha encauzado su trabajo en realizar la filiación y descripción de la tradición castellana manuscrita medieval de la *Legenda aurea*, los *flores sanctorum*; las de Natalia Fernández Rodríguez<sup>7</sup> que ha contribuido con estudios literarios en dichos manuscritos y,

---

Jesús Cañas Murillo, Francisco Javier Grande Quejigo y José Roso Díaz (ed.), *Medievalismo en Extremadura: Estudios sobre Literatura y cultura hispánicas de la Edad Media*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2009, pp. 531-542; “La transformación del *Flos Sanctorum* castellano en la imprenta”, en Marinela García Sempere y María Àngels Llorca Tonda (eds.), *Vides medievals de sants: difusió, tradició i llegenda*, Alicante, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana “Symposia Philologica”, 22, Alacant, 2012, pp.65-97.

<sup>5</sup> José Aragüés, “El santoral castellano en los siglos XVI y XVII: un itinerario hagiográfico”, *Analecta Bollandiana*, CXVIII, 2000, pp. 329-386; “Tendencias y realizaciones en el campo de la hagiografía en España (con algunos datos para el estudio de los legendarios hispánicos)”, *Memoria Ecclesiae*, XXIV, 2004, pp. 441-560; “Para el estudio del *Flos sanctorum Renacentista* (I). La conformación de un género”, en M. Vitse (ed.), *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y el Siglo de Oro*, Madrid-Frankfurt, Universidad de Navarra-Iberoamericana, 2005, pp. 97-147; “El *Flos sanctorum* con sus *ethimologías*. El incunable, la *Compilación B* y la *Leyenda de los santos*: deudas, herencias y filiaciones”, A. López Castro y Ma. L. Cuesta Torre (eds.), en *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, León, Universidad de León, t. I, 2007, pp. 197-215; “Trayectoria editorial de la *Leyenda de los santos*: primeros apuntes” en Mónica Güell y Marie-Françoise Déodat-Kessedjian (eds.), *À tout seigneur tout honneur. Mélanges offerts à Claude Chauchadis*, Toulouse, CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail, 2009, pp. 81-98; “Comida y santidad en un lectura de refectorio: el *Flos sanctorum*”, en Nelly Labère (ed.), *Coloquio Être à table au Moyen Âge*, Madrid, Casa de Velazquez, 2010, pp. 37-49; “Los *flores sanctorum* medievales y renacentistas. Brevisimo panorama crítico” en Natalia Fernández Rodríguez y María Fernández Ferreiro (eds.), *Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas*, Salamanca, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, 2012, pp. 349-361; “La difusa autoría del *flos sanctorum*. Silencios, presencias, imposturas”, en Maud Le Guellec (ed.), *El autor oculto en la literatura española. Siglos XIV a XVIII*, Madrid, Casa de Velázquez, 2014, pp. 21-40; “La *Leyenda de los santos*: orígenes medievales e itinerario renacentista”, en *Encontros de Literatura Medieval*, Coímbra, Centro de Literatura Portuguesa, en prensa.

<sup>6</sup> Vanesa Hernández Amez, “El *Flos sanctorum* con sus *ethimologías*. Relaciones con la tradición manuscrita medieval”, t. II, en A. López Castro y Ma. L. Cuesta Torre (eds.), *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, León, Universidad de León, (2007), pp. 673-684; *Descripción y filiación de los ‘flores sanctorum’ medievales castellanos*, tesis doctoral, Universidad de Oviedo, 2008.

<sup>7</sup> Natalia Fernández Rodríguez, “El *Flos sanctorum* con sus *ethimologías*. Más allá de la *Legenda aurea*: san Julián y santa Basilisa”, en A. López Castro y Ma. L. Cuesta Torre (eds.), *Actas del XIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, León, Universidad de León, t. I, 2007, pp. 543-550.

por último, los estudios de Marcos Cortés Guadarrama<sup>8</sup>, enfocados en las narraciones del *Flos sanctorum con sus ethimologías*.

También es necesario tomar en cuenta que dicho proyecto fomentó la recuperación de documentos que eran imposibles de ser consultados fuera de los archivos y esto se logró gracias al gran interés de realizar ediciones críticas de estos textos. Uno de estos casos es la edición crítica de nuestro objeto de estudio: el *Flos sanctorum con sus ethimologías*, realizada por Marcos Cortés Guadarrama como parte de sus tesis doctoral.<sup>9</sup> Esta edición se ha convertido en el cimiento de esta investigación, pues cuenta con un exhaustivo estudio del mismo y, principalmente, con una ardua tarea de uniformidad textual.

### **1.1 Las versiones castellanas medievales de la *Legenda aurea* de Jacobo de la Vorágine.**

El incunable X/7.59 de la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos, que lleva por nombre *Flos sanctorum con sus ethimologías*, pertenece a un tipo de compilación hagiográfica castellana específica que se le conoce como *flores sanctorum*, llamada así porque es considerada como un florilegio de vidas de santos o sea, una colección que incluye fragmentos de sus vidas, hazañas y, en algunos casos, martirios. Estos *flores* basan su selección en la más conocida compilación hagiográfica medieval: la *Legenda aurea*. Así pues, el incunable es la versión castellana del siglo XV de esta importante legendario.

La *Legenda aurea*, redactada en latín, data de 1260 y pertenece al compilador<sup>10</sup> dominico italiano Jacobo de la Vorágine (1229-1298); contiene doscientas veinticinco vidas

---

<sup>8</sup> Marcos Cortés Guadarrama, “Santo Toribio: una variante primitiva de la leyenda en el *Flos sanctorum con sus ethimologías*”, en Lillian von der Walde Moheno, Concepción Company y Aurelio González (eds.), *Expresiones de la cultura y el pensamiento medievales*, El Colegio de México-Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma Metropolitana, 2010, pp. 431-448; “De la Transfiguración de nuestro Señor en el *Flos sanctorum con sus ethimologías*”, en Francisco Bautista Pérez y Jimena Gamba Corradine (eds.), *Estudios sobre la Edad Media, el Renacimiento y la temprana Modernidad*, San Millán de la Cogolla, Instituto Biblioteca Hispánica de Cilengua, 2010, pp. 117-128; “‘Para saber del antichristo e de otras cosas’: sobre un índice comentado en el *Flos sanctorum con sus ethimologías*”, en José Manuel Fradejas Rueda, Deborah Anne Dietrick, María Jesús Díez Garretas, Demestrio Martín Sanz (eds.), *Actas del XIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Valladolid, Ayto. de Valladolid-Universidad de Valladolid, 2010, pp. 577-592.

<sup>9</sup> *El ‘Flos sanctorum con sus ethimologías’*. Edición y estudio, tesis doctoral, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2014.

<sup>10</sup> Esta labor es de suma importancia en la Edad Media puesto que el trabajo de compilación es la esencia del conocimiento medieval, tal como lo expone Jacques Le Goff en “Préface”, Alain Boureau, *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*, Paris, CERF, 2007, p. 11. Vid., Barbara Fleith, “*De Assumptione*

en latín de algunos santos de la Iglesia y diversos escritos que sirven de instrucción litúrgica y doctrinal para que los frailes de esta congregación los tuvieran a la mano con la finalidad de utilizarlos en los sermones y la catequesis. Debido a su funcionalidad tuvo una influencia en la Europa de la Baja Edad Media por lo que fue utilizada como modelo para futuras compilaciones hagiográficas que se escribieron en diferentes lenguas vernáculas.

La función de esta compilación era leer las vidas de los santos en los días de su conmemoración, por lo que están organizadas conforme al año litúrgico, el cual inicia con Adviento y termina con la fiestas de Todos Santos de noviembre.

En un principio, como lo explica Duffy, la organización de los textos se basaba en las cuatro épocas de la historia del mundo, que representaban las fases de la vida humana: desviación, renovación, reconciliación y peregrinación, las cuales, a su vez, se reflejaban directamente en el ciclo de la liturgia.<sup>11</sup> Posteriormente, se estructuraron en las cinco partes del año litúrgico: de Adviento a Navidad (capítulos del uno al cinco), de Navidad a la Septuagésima (capítulos del seis al treinta), de la Septuagésima a Pascua o Semana Santa (capítulos del treinta y uno al cincuenta y tres), del día de Pascua a Pentecostés (capítulos del cincuenta y cuatro al setenta y seis) y, por último, de Pentecostés a Adviento (capítulos del setenta y siete al ciento ochenta).

En cuanto al número de capítulos, hay un total de ciento ochenta y dos<sup>12</sup>, de los cuales ciento cincuenta y tres son vidas de santos que se encuentran agrupadas de forma cronológica dentro del tiempo litúrgico y veintitrés capítulos dedicados a la exposición de textos teológicos referentes a festividades o dogmas de la Iglesia que sirven para su salvación. Los siete restantes capítulos se basan en el ciclo mariano y son una inserción personal del autor, que busca difundir el culto mariano al basarse en la presentación teológica de María.

La finalidad de esta obra era proveer de material a los clérigos para que pudieran instruir y predicar, puesto que Jacobo de la Vorágine se basaba en autoridades y fuentes

---

*Beate Virgins Marie. Quelques réflexions autour du compilateur Jacques de Voragine, en Barbara Fleith y Franco Morenzoni, De la sainteté à l'hagiographie. Genèse et usage de la Légende dorée, Genève, Droz, 2001, pp. 41-74.*

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. XII.

<sup>12</sup> Actualmente, la versión contemporánea traducida por José Manuel Macías contiene doscientas cuarenta y tres narraciones debido a que incluye todas las inserciones que tuvo durante todo el siglo XIII. Debido a su gran difusión, se le fueron añadiendo historias en diferentes lenguas vernáculas a través de los siglos. Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, 2 vol., Madrid, Alianza, 2006.

como los padres de la Iglesia; asimismo, cuenta con elementos narrativos que hacen los textos concisos y simples por lo que podía llegar a la gente. Por esta razón, tuvo una gran difusión a lo largo de todo el siglo XIII y, durante el XV, tuvo muchas versiones en diferentes lenguas vernáculas, que a su vez eliminaban o anexaban algunos relatos; por ejemplo, si pertenecían a un culto local no incluido en la fuente latina; de tal manera que no se puede hablar de traducciones fieles de la *Legenda aurea*.

### 1.1.1 La trayectoria manuscrita de la *Legenda aurea* en la lengua castellana

Una de las lenguas vernáculas en las que se realizaron versiones de la *Legenda aurea* fue la castellana; no se conoce un número exacto de cuántas hubo durante la época medieval; sin embargo, se conservan doce santorales manuscritos y tres impresos<sup>13</sup> datados entre los siglos XIV y XV. Thomson y Walsh se dedicaron a organizar estas versiones castellanas; con base en la comparación de los manuscritos encontraron diferencias y similitudes entre ellos y, a su vez, con el texto de Jacobo.<sup>14</sup> De tal forma que llegaron a proponer tres posibles tradiciones castellanas, que lo único que comparten es el texto latino que sirve como base y que, como lo menciona Aragüés, no hay ninguna relación “genética” directa entre ellas: la compilación A, la compilación B y dos manuscritos independientes de las anteriores.<sup>15</sup> Los cuadros que aparecen a continuación exponen las características generales de cada una de las compilaciones; más adelante se detallarán las características principales de cada una y de cada manuscrito en particular.

La compilación A, denominada *Gran Flos Sanctorum*, está formada por los siguientes cinco manuscritos que se caracterizan por conformar tres estados subsecuentes, que reflejan la ordenación de la materia:<sup>16</sup>

MANUSCRITO	UBICACIÓN	SIGLO	ESTADO
780	Biblioteca Nacional de	XV	1º: Mejorado

<sup>13</sup> Estos últimos están relacionados con los santorales tardomedievales manuscritos; uno es prerrenacentista (*Flos sanctorum con sus etimologías*) y los otros dos ya pertenecen propiamente al Renacimiento (*Flos sanctorum renacentista* y *Leyenda de los santos*).

<sup>14</sup> Thompson y Walsh, *op. cit.* p. 17-28

<sup>15</sup> Con relación “genética” se refiere que entre estos tres grupos ninguno sirvió como base para otro; es decir, la compilación A no copió a la B ni a ninguno de los manuscritos independientes ni viceversa. Aunque al compartir un referente obviamente tienen ciertas similitudes. *Vid.* Aragüés “El *Flos sanctorum*...” p. 7.

<sup>16</sup> Aragüés “La difusa autoría...”, p. 24.

	Madrid		
h-III-22	Biblioteca del Escorial	XV	1º: Mejorado
12.688	Biblioteca Nacional de Madrid	XV	2º: Reordenamiento de los materiales
12.689	Biblioteca Nacional de Madrid	XV	2º: Reordenamiento de los materiales
h-II-18	Biblioteca del Escorial	XV	3º: División de la obra en dos secciones

Además, esta compilación sirvió de fuente para el siguiente santoral impreso que, posteriormente, contará con cinco paratextos renacentistas:<sup>17</sup>

<b>IMPRESO</b>	<b>SIGLO</b>
<i>Flos Sanctorum Renacentista</i>	XVI

Según Aragüés, el *Flos Sanctorum Renacentista* se encontraría en un cuarto estado en el que hay una relectura del dominico, la ampliación de materiales y la consolidación de las dos secciones, como lo veremos a continuación.<sup>18</sup>

Por su parte, la compilación B, conocida como *Leyenda de los santos*, se encuentra formada por seis manuscritos que, a su vez, corresponden a dos estados de redacción, las versiones B1 y B2:

MANUSCRITO	UBICACIÓN	SIGLO	VERSIÓN
9	Biblioteca Menéndez Pelayo	XIV	B2
8	Biblioteca Menéndez Pelayo	XIV o XV	B2
h-I-14	Biblioteca del Escorial	XV	B1
k-II-12	Biblioteca del Escorial	XV	B1
15.001	Biblioteca Lázaro	XV	B2

<sup>17</sup> Para el conocimiento de los paratextos y de la autoría resultantes de este impreso, *vid.* Claude Chauchadis “Paratexto y autoría en el *Flos sanctorum* renacentista”, en María Soledad Arredondo, Pierre Civil y Michel Moner (eds.), *Paratextos en la literatura española siglos XV-XVIII*, Madrid, Casa de Velázquez, 2009, pp. 307- 320, *apud.* Aragüés “La difusa autoría...”, p. 22.

<sup>18</sup> Sobre esta cuestión y otros asuntos relacionados con la Compilación A, *vid.* Aragüés, “Para el estudio...”.

(1ª sección) <sup>19</sup>	Galdiano		B1
15.001 (2ª sección)			
m-II-6 <sup>20</sup>	Biblioteca del Escorial	XIV	B1

Respecto a los santorales impresos que surgieron de esta compilación están:

IMPRESO	SIGLO
<i>Flos sanctorum con sus ethimologías</i>	XV
<i>Leyenda de los santos</i>	XV

Finalmente, existe un manuscrito que no ha sido colocado en ninguna de las compilaciones debido a que existen diferencias muy notables con ellas por lo que se le ha considerado como independiente:

MANUSCRITO	BIBLIOTECA	SIGLO
10.252	Biblioteca Nacional de Madrid	XIV

Cabe mencionar que ninguno de los santorales manuscritos cuenta con todas las vidas y festividades del ciclo litúrgico, sino que comprenden únicamente fragmentos; asimismo, tienen inserciones de historias de santos locales o se suplen unas festividades con otras. También es importante mencionar que ningún santoral manuscrito tiene el mismo orden que el incunable, al cual denominaré *FSE (Flos sanctorum con sus ethimologías)* a partir de este momento.

### 1.1.1.1 Compilación A

Según los estudios de Aragüés, Hernández Amez y Cortés, esta compilación cuenta con menos números de vida en comparación de la compilación B o, por lo menos, existe una fragmentación del calendario litúrgico.<sup>21</sup> Además, los manuscritos de A contienen las

<sup>19</sup> Más adelante se detallarán las peculiaridades de este manuscrito y por qué aparece dividido en el cuadro.

<sup>20</sup> En estudios anteriores, como el de Thompson y Walsh “Old Spanish Manuscripts...”, se consideraba independiente; sin embargo, en otros más recientes como: Carlos Alberto Vega, *La “Vida de San Alejo”. Versiones castellanas*, Universidad de Salamanca, 1991 y Aragüés, “El *Flos sanctorum*...” p.199, se inserta en la compilación B ya que se ha comprobado que tiene más características similares con dicha compilación.

<sup>21</sup> Aragüés, “Tendencias y realizaciones...”; “El *Flos sanctorum*...”; “Trayectoria editorial de...”; Hernández Amez, “El *Flos sanctorum*...”; *Descripción y filiación...*; Cortés, *El ‘Flos sanctorum*...

etimologías presentes en las narraciones de la *Legenda aurea*, lo que implica un mayor acercamiento; también incluyen algunos pasajes doctrinales amplios que provienen de otras fuentes, como es el caso de la Biblia. Esto, la fragmentación del calendario y la adición de estos pasajes doctrinales, genera cambios materiales como el aumento de fojas y la disminución de capítulos en dichos santorales.

Estos manuscritos son tan parecidos entre sí que fue sencillo filiarlos pues algunos parecen casi iguales; no obstante, ninguna de las narraciones es idéntica a otra dentro de esta compilación. Con lo referente a la traducción del texto de Jacobo, parece ser que esta compilación tiene textos más libres, ya que existen diferencias léxicas en las narraciones de sus manuscritos; en efecto, ciertas palabras son sustituidas por otras, así como algunos nombres de lugares.

Esto me hace pensar en dos cuestiones: la primera es que los nombres de los lugares se adaptan según los referentes del público al que iban dirigidos; lo que podría comprobarse con lo propuesto por Gehrke con respecto de que existe un diálogo entre los textos en la vida social; es decir, la función de cada manuscrito se adapta a la sociedad que los produce y los consume.<sup>22</sup> La segunda, que las diferencias léxicas podrían servir para próximos estudios sobre la evolución del español.

Además incluye vidas de santos ausentes en la *Legenda aurea*, como la vida de santa Eulalia de Mérida, san Toribio y santo Domingo de Silos, entre otros, que corresponden a cultos exclusivos de la Península Ibérica. Esto debido a que existe una apropiación del texto no sólo de manera lingüística con la adaptación del texto a la lengua castellana, sino también una apropiamiento cultural del texto en una sociedad determinada geográficamente.

Incluso, como ya lo mencioné, recurre a otras fuentes para basarse en la narración de vidas que igualmente se incluyen en la *Legenda aurea*, de tal manera que existe una fusión de fuentes. Uno de estos ejemplos es el de la vida de María Egipciaca, que no se basa en la *Legenda aurea*, sino en una versión latina más amplia, de Pablo el Diácono del siglo IX que a su vez inserta la vida del abad Zósimas, ausente en el texto latino. Otro ejemplo de lo

---

<sup>22</sup> Pamela Gehrke, *Saints and Scribes. Medieval Hagiography in Its Manuscript Context*, Berkeley, University of California Press, 1993, p. 161.

anterior es el uso de la *Vita Christi*, escrita en catalán en 1400 por Francesc Eiximenis,<sup>23</sup> como base para ampliar las narraciones cristológicas ofrecidas por Jacobo. Estos ejemplos comprueban que la Compilación A busca una amplitud en sus contenidos, principalmente con los de temática cristológica, a diferencia de la B.

Que la compilación A utilice textos de la *Vita Christi* de Eiximenis, que se encuentra escrita en catalán a pesar de que el autor inicialmente iba a escribirla en latín, para complementar su materia es significativo, porque permite percibir que el compilador conocía esta lengua, propia del territorio peninsular. Lo que sirve de señal para comprender la adecuación del texto original de Santiago de la Vorágine a este espacio geográfico.

Las características anteriores me llevan a sugerir que los creadores de estos santorales eran compiladores y no meros copistas debido a que colaboran en un proceso de refundición y regeneración de un nuevo texto basado en otras fuentes y otras leyendas. Esto fue un elemento fundamental para la conformación de los géneros literarios propios de la Edad Media en lenguas romances,<sup>24</sup> pues el trabajo del compilador fue una de las bases más importantes ya que se crearon textos a partir de la inserción de la cultura en la escritura medieval con base en sus tres principales modos: *auctoritas*, *translatio*, *conjointure* y *entrelacement*, como lo ha sugerido Daniel Poirion<sup>25</sup>, según lo explica Laura Borrás en su estudio sobre la problemática de los géneros literarios y su aplicación a la literatura medieval.<sup>26</sup>

Asimismo, dicho acierto está fundamentado en la teoría de las cuatro formas de escribir que propone san Buenaventura, en *Commentaria in quator libros Sententiarum Magistri*

---

<sup>23</sup> A propósito de este texto y su tradición manuscrita, *vid.* Gemma Avenoza Vera, “La tradició manuscrita de la *Vita Christi* d’Eiximenis. València: arxiu històric conventual real convent de predicadors, ms. 42”, en José Manuel Fradejas Rueda, Deborah Anne Dietrick, María Jesús Díez Garretas, Demestrio Martín Sanz (eds.), *Actas del XIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Valladolid, Ayto. de Valladolid-Universidad de Valladolid, 2010, pp. 411-422.

<sup>24</sup> Para un acercamiento al estudio de los géneros literarios medievales, sugiero que el lector se acerque a los estudios de Hans-Robert Jauss, “Littérature médiévale et théorie des genres”, *Poétique*, 1, 1970, pp. 79-101; Stempel Wolf Dieter, “Pour une description des genres littéraires”, en *Actas del XII Congreso Internacional de Lingüística y Filología Románica*, Bucarest, Academia Republicana Socialista Rumana, 1971, t. II, pp. 565-570; Tzvetan Todorov, “Genres littéraires”, en *Dictionnaire encyclopedique des sciences du langage*, París, Seuil, 1972, pp. 193-201; Daniel Poirion, “Écriture et Ré-écriture au Moyen Âge”, *Littérature*, 41, Intertextualités et roman en France, au Moyen Âge, février, 1981, pp. 109-118; Laura Borrás Castanyer, “Hermenéutica de los géneros literarios medievales”, *Estudios Románicos*, XI, 1999, pp. 17-34.

<sup>25</sup> Poirion, *op. cit.*, p.118.

<sup>26</sup> Borrás, *op. cit.*, pp. 19.

*Petri Lombardi* (1250) que utiliza Minnis en su estudio sobre la autoría en la Edad Media.<sup>27</sup> Según este planteamiento un compilador era aquel que copiaba un material que no era de su autoría, al que incorporaba otro material.

Es importante recordar que esta compilación comprende cinco manuscritos relacionados entre sí y, éstos, a su vez, con su fuente latina. Aragüés propone que probablemente existió un texto al que nombra “Traducción A original”<sup>28</sup>, actualmente desaparecido, que serviría de base para los manuscritos que se conservan y que por eso tienden a ser tan parecidos.<sup>29</sup> Dicho texto se encontraría en el primer estado de la ordenación de la materia, como lo había mencionado anteriormente, y que se enfocaría en la acumulación de materiales con base en la *Legenda aurea* y de otras fuentes hagiográficas. Posteriormente, en este mismo estado uno, aparecería una nueva compilación, también perdida, nombrada X a la que se le anexarían los pasajes cristológicos basados en la fuente de Eximenis.

De la compilación X surgirían dos nuevas: una denominada  $\alpha$ , que serviría de base para el Esc. h-III-22, Esc. h-II-18 y el BNM 780 que sería el modelo del BNM 12688 y del posterior BNM 12689. Sin embargo,  $\alpha$ , BNM 780 y ms. h-III-2 estarían en un primer estado pero empeñados en mejorar los textos. Por lo que se refiere a los BNM 12688 y BNM 12689 se encontrarían en un segundo estado orientado en reordenar los materiales. Y, finalmente, en una tercera etapa en la que se dividiría la obra dos secciones: la cristológica y la hagiográfica, se encontraría en Esc. h-II-18. Todo esto a partir de los comentarios de Baños, Aragüés y Cortés que proponen la filiación hipotética de la Compilación A.<sup>30</sup>

Por otra parte, las características específicas de cada manuscrito aparecen en el siguiente cuadro que se basa en la información de la Bibliografía Española de Textos Antiguos (BETA):<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> A. J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship*, Aldershot, Wildwood house, 1998, p. 94.

<sup>28</sup> Este nombre lo pone Fernando Baños en su estudio “Para Isabel la...” pero se basa en los trabajos de Aragüés, *op. cit.*

<sup>29</sup> Aragüés, “Para el estudio...”, p. 143.

<sup>30</sup> *Vid.*, Baños, “Para Isabel la...”; Aragüés, “El santoral castellano...”; “Tendencias y realizaciones...”; “Para el estudio...”; “Los flores sanctorum...”; Cortés, *El ‘Flos sanctorum...*

<sup>31</sup> Charles B. Faulhaber, Ángel Gómez Moreno y Óscar Perea Rodríguez (dirs.), *BETA (Bibliografía Española de Textos Antiguos)*, The Bancroft Library. University of California, Berkeley, 2016. [http://vm136.lib.berkeley.edu/BAC/philobiblon/beta\\_en.html](http://vm136.lib.berkeley.edu/BAC/philobiblon/beta_en.html). (consultada 4 de mayo de 2016).

MANUSCRITO	DATACIÓN	NARRACIONES	POSIBLES DUEÑOS	OBSERVACIONES
BNM 780	ca.1426-1450 <sup>32</sup> ca.1367-1410 <sup>33</sup>	89	Desconocido	Tiene más semejanzas con la <i>Legenda aurea</i> .
BNM 12.688	ca.1455	176	Pedro Fernández de Velasco y Solier II, conde de Haro (1430-1470).	Le faltan los 31º cuadernos (del folio 1º al 36), los folios doscientos ocho y el setenta y tres está cortado.
BNM 12.689	ca.1412-1473 <sup>34</sup>	95	Pedro Fernández de Velasco y Solier II, conde de Haro (1430-1470). <sup>35</sup>	Muestra marcas de ilustraciones en los márgenes. <sup>36</sup>
Esc. h-III-22	ca.1441 <sup>37</sup> ca.1451-1500 <sup>38</sup>	191	Desconocido	Al final tiene varias fojas cortadas y tiene algunos caracteres rabínicos. <sup>39</sup> Es una copia del 12.688.
Esc.h-II-18	ca.1491 <sup>40</sup>	164	Fernando V el Católico, rey de Aragón (1479-1516) Isabel I la Católica, reina de Castilla y León (1474-1504).	En la primera hoja aparece el escudo de los Reyes Católicos y los haces de flechas. <sup>41</sup>

Por lo que se refiere al santoral impreso, que hereda las peculiaridades de la tradición de los manuscritos de esta compilación es el *Flos sanctorum Renacentista* de 1516, aunque

<sup>32</sup> Charles B. Faulhaber, *Inspección personal para BETA*, Número de referencia bibliográfica BETA bibid 3467.

<sup>33</sup> Jaume de Puig i Oliver, “La Vida de Crist de Francesc Eiximenis i el Flos sanctorum castellà” en *Revista Catalana de Teologia*, 30 n.1, 2005, pp. 93.

<sup>34</sup> Hernández Amez, *op. cit.*, p. 85.

<sup>35</sup> Hernández Amez menciona que en la primera hoja del 12.689 se encuentra el escudo con las armas del de la casa de Velasco. (*op. cit.*, p.20).

<sup>36</sup> Las marcas e ilustraciones en los manuscritos medievales, así como en cualquier texto, son señales de que fueron leídos y no sólo fueron artículos suntuarios.

<sup>37</sup> Julián Zarco Cuevas, *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca del Escorial*, t. I, Madrid, s/e, 1924, p. 231.

<sup>38</sup> Puig, *op. cit.*, p.93.

<sup>39</sup> Zarco, *op. cit.*, p. 231.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p.197.

agrega elementos propios y no proviene directamente de ningún manuscrito en específico. Esta edición renacentista presenta dos peculiaridades que lo diferencian de la obra del dominico: la primera es imponer un nuevo modelo de organizar la obra, lo que conlleva una forma diferente de lectura y la otra es la de incluir fuentes más novedosas de tal manera que esta obra busca ser más actual según el pensamiento renacentista. Todo esto servirá para tener un texto único castellano y no una traducción de la *Legenda aurea*.

Respecto a la primera innovación, el impreso divide la obra en dos partes: la primera, enfocada a la vida de Jesucristo y su madre; y, la segunda, a los santos y vírgenes del ciclo litúrgico. Por lo que se refiere a las fuentes novedosas, se basa en textos como la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia (ca. 1320-1378)<sup>42</sup> para escribir la primera parte de su texto; y, para la segunda, hace una relectura de la *Legenda aurea* con la finalidad de acercarse más a ella y corregir los errores de traducción presentes en los manuscritos medievales.

La elección de la *Vita Christi* es de suma importancia ya que fue un texto muy conocido y leído en la época, por lo que fue traducido a distintas lenguas vernáculas, entre ellas, el castellano. Además, dicha traducción fue encargada a Ambrosio Montesino por mandato de los Reyes Católicos y fue una lectura fundamental para san Ignacio de Loyola, según Rogelio García, y san Juan de Ávila, tal como lo expone José Quiñones Melgoza.<sup>43</sup>

En cuanto a las similitudes de esta compilación con el *FSE* cabe mencionar que comparten ciertas narraciones presentes en la *Legenda aurea*, pero que del mismo modo se encuentran en la compilación B y que son consecuencias de una deuda en común, lo que demostraría la herencia de la Compilación A en el *FSE*.

Sin embargo, existe un caso particular: la narración de la vida de san Hilario aparece en los manuscritos 12.688 y h-III-22 de la Compilación A, en la *Legenda aurea* y en el *FSE* pero no es parte de ninguno de los manuscritos de B.

---

<sup>42</sup> La *Vita Christi* es la obra más importante de Ludolfo de Sajonia, mejor conocido como el Cartujano. La obra es la combinación de varios géneros literarios en los que destaca la biografía, la historia, el comentario, la disertación, la instrucción espiritual y la oración. Todos estos basados en un eje temático: la vida de Cristo. Además, es de gran importancia puesto que, como buena obra medieval, es la elaboración de un texto con base en diferentes textos relacionados con dicha temática.

<sup>43</sup> Rogelio García Mateo expone la influencia del texto en los *Ejercicios espirituales* y, principalmente, en la conversión de san Ignacio de Loyola. ("La *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia y los misterios de Cristo en los Ejercicios ignacianos", *Gregorianum*, vol. 8, n° 2, 2000, pp. 287-307) José Quiñones Melgoza, "*Vita Christi* del Cartujano en la Biblioteca Nacional, con noticias de una edición de la traducción de Ambrosio Montesino, al parecer desconocida", *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, México, 1, 1969, pp. 189 y 192.

Otra similitud del *FSE* con la compilación A es que ambas incluyen etimologías al inicio de ciertas vidas; no obstante, las del incunable son más toscas en su redacción y tienden a estar incompletas o no figuran en todas las vidas.

Asimismo, las vidas que comparte la tradición A con el *FSE* y que no aparecen en la fuente latina son la vida de san Toribio, la Transfiguración del Señor<sup>44</sup> y la vida de san Antolín. A pesar de estas similitudes, el *FSE* no pertenece a esta tradición pues aunque comparte algunas características, éstas son mínimas en comparación con la comparte con Compilación B.

### 1.1.1.2 Compilación B

La Compilación B es a la que pertenece el incunable, objeto de de esta investigación: el *FSE*, por lo que resulta fundamental conocer sus peculiaridades. Cortés menciona que la primera alusión que existe de ella es una nota al pie de página de Thompson y Walsh.<sup>45</sup>

Una de las características que comparten los santorales de esta tradición, en comparación con los de A, es que sus narraciones suelen ser más resumidas; en otras palabras, las historias suelen ser más breves y, por tanto, el estilo de la narración tiende a ser diferente. Un ejemplo de esto es la agilidad narrativa o rapidez de acción, que se obtiene a partir de suprimir largas y numerosas descripciones.<sup>46</sup>

Otra particularidad fundamental en esta compilación es la exclusión de las etimologías, aunque el *FSE* las retoma, y el uso excesivo de pasajes doctrinales. Asimismo, busca completar todo el ciclo litúrgico; aunque no cumple dicho cometido pues llega a tener ciertos huecos.

Por lo que respecta a la traducción de la *Legenda aurea*, se nota un mayor acercamiento léxico entre los santorales de B con el texto original. Incluso, tiende a poseer mayor número de referencias al público en sus textos; es decir, hay más apelaciones al público, lo que implica que tiene una clara influencia de la oralidad o que fue hecha para ser leída en

---

<sup>44</sup> Esta narración sólo aparece en el manuscrito 12689 de la Biblioteca Nacional de Madrid y en el *FSE*; lo que implicaría una innovación por parte de ambas y una posible lectura del santoral manuscrito por parte del compilador del incunable.

<sup>45</sup> Cortés, *op. cit.*, p. 15; Thompson y Walsh, *op. cit.*, p. 22.

<sup>46</sup> Natalia Fernández comenta que en la narración de las vidas de san Julián y santa Basilia (que se encuentra en el *FSE*) existe una tendencia selectivamente sintética que busca enfatizar el plano argumental más que en las descripciones detalladas o las características psicológicas de los personajes. Este argumento es un ejemplo de la característica que hemos mencionado. (*op. cit.*, p. 447).

público. Dicha lectura pública, probablemente, estaba destinada a un auditorio clerical en un inicio; posteriormente, sirvió para adoctrinar a los fieles y, finalmente, sirvió como una lectura personal diaria, lo cual se explicaría porque muchos de estos manuscritos pertenecieron a nobles del siglo XV, como lo detallaremos más adelante. Sin embargo, no existe ninguna investigación que confirme esta afirmación.<sup>47</sup>

Como se ha mencionado en los apartados anteriores, son seis los manuscritos que conforman dicha compilación, dentro de los cuales se encuentran las versiones castellanas más antiguas de la *Legenda aurea* conservadas: los manuscritos 8 y 9 de la Biblioteca Menéndez Pelayo.

Sobre si alguno de estos manuscritos deriva de otro, existe un debate en el que Fernando Baños considera que no existe una copia directa de otra.<sup>48</sup> No obstante, Aragüés ha comprobado que el manuscrito 8 es una copia directa del 9, puesto que incluye los errores o innovaciones de éste.<sup>49</sup> Además, el 9 cuenta con tachaduras posiblemente realizadas por el copista de 8, lo cual lo convertiría en una especie de “original de manuscrito”.<sup>50</sup> Que exista un original manuscrito nos hace pensar que probablemente los otros derivan de posibles “originales de manuscrito” que actualmente se encuentran perdidos.

Por lo que se refiere a la filiación de estos manuscritos, Aragüés propone que la compilación B puede tener dos estados o dos versiones de la *Legenda aurea* a las cuales les denomina B1 y B2, que tienen ciertas diferencias entre sí.<sup>51</sup> Dentro del estado B1 se hallan los manuscritos de la Biblioteca del Escorial h-II-14, k-II-12, el m-II-6 y la parte final del manuscrito 15.001 de la Biblioteca Lázaro Galdiano. En cambio, al estado B2 corresponden los dos manuscritos de la Biblioteca Menéndez Pelayo, 8 y 9, y la extensa parte inicial del 15.001, de la Lázaro Galdiano.

---

<sup>47</sup> Aragüés expresa que los *flores sanctorum* de la Compilación A se utilizaban como lecturas de refectorio en la orden de san Jerónimo en el siglo XV y que tenían una función lúdica para orientar durante el acto de comer, tan importante en la época. (“Comida y santidad...”, p. 37).

<sup>48</sup> “El canon de la...”.

<sup>49</sup> “El *Flos sanctorum*...”.

<sup>50</sup> Decido utilizar esta denominación tomando en cuenta que, en los orígenes de la imprenta, existían originales de imprenta que servían de base para futuras ediciones, como lo propone Lotte Hellinga. Debido a que estos textos todavía eran escritos a mano, he decidido llamarle así, pues es muy probable que este proceso existiera desde el proceso de la copia manuscrita sobre todo en el trabajo de compilación. Lotte Hellinga, “El códice en el siglo XV. Manuscrito e imprenta”, en *Impresores, editores, correctores y cajistas: siglo XV*, Soria, Instituto del Libro y la Lectura, 2006, p. 34.

<sup>51</sup> *Op. cit.*, p. 201.

Las diferencias entre ambas versiones son que B1 tiene mayor número de fiestas y vidas de santos que B2. El estado B1 cuenta con ciertos epígrafes que no están en B2 y, por último, B1 se acerca más a la obra de Jacobo de la Vorágine por el orden de las narraciones en contraposición a B2, que está incompleto. Todo esto podría suponer que B2 surgió de la lectura de B1; a pesar de esto, no es posible filiarlo directamente dado que transformó los contenidos, tiene menos capítulos y porque el manuscrito 15.001 comparte peculiaridades de ambos.<sup>52</sup>

La combinación de materiales de ambos estados en el manuscrito 15.001 puede evidenciar que las compilaciones son más bien modelos de escritura para conformar una versión castellana de la *Legenda aurea* que esté enmarcada dentro de un contexto social y político específico; de ahí que existan dos prototipos o tradiciones que se diferencian en la incorporación de fuentes distintas a la versión latina y que se busque agregar narraciones con santos locales. Así pues que el manuscrito 15.001 esté constituido por parte de dos estados de una misma tradición demuestra la búsqueda de un texto más completo y significativo para el contexto que fue planteado.

Por lo que se refiere a las peculiaridades de los manuscritos de la tradición B1 es necesario prestar atención al siguiente cuadro:<sup>53</sup>

MANUSCRITO	DATACIÓN	NARRACIONES	POSIBLES DUEÑOS	OBSERVACIONES
Esc. h-I-14	ca.1427 <sup>54</sup>	152	Capilla Real de Granada, signatura 22. <sup>55</sup>	Las narraciones son más extensas, originales y agrega datos que no pertenecen a ninguna fuente conocida. Se basa en otras

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>53</sup> Este cuadro se basa en la información de BETA (*Bibliografía Española de... op. cit.*) y de Aragüés, (“El *Flos sanctorum...*”), de la misma manera que el cuadro con las características de los manuscritos de la Compilación A.

<sup>54</sup> Este manuscrito es el único que tiene una fecha concreta en su interior, pues aparece en el folio 322 (CCCXXII).

<sup>55</sup> Zarco, *op. cit.*, t. I, p. 189.

				<p>fuentes como es el caso de las <i>Acta Sanctorum</i>.<sup>56</sup></p> <p>Cuenta con errores particulares.<sup>57</sup></p> <p>Tiene cierto acercamiento con el manuscrito independiente 10.252 pues comparten algunas historias.</p> <p>Añade la vida de san Antonio de Padua la cual no se encuentra presente en ningún otro santoral.</p>
Esc. k-II-12	ca.1412 - 1472 <sup>58</sup>	123	Biblioteca del Conde-Duque de Olivares (1597-1645). <sup>59</sup>	<p>Presenta grandes diferencias con el resto de los santorales de la compilación.</p> <p>Contiene fragmentos</p>

<sup>56</sup> Las *Actas Martyrum* (después conocidas como *Actas Sanctorum*) son las primeras obras escritas en griego o latín en las que se narran las vidas y los juicios de los santos del cristianismo primitivo y que, además, buscan reproducir los juicios judiciales en los que fueron condenados los mártires. Posteriormente, como lo menciona Isabel Velázquez, Jean Bolland, Godefroid Henkskens y Daniel Van Papebroch se dedicaron a planear la publicación de un análisis crítico e histórico de estas *Actas* y las nombraron *Actas Sanctorum*. Las cuales se comenzaron a editar con base en un calendario eclesiástico y éstas también incluían un estudio crítico en el que se trataba la época de los autores de las *Vitas* y de los santo protagonistas, el lugar y la fecha de su muerte, su existencia y la autenticidad de las obras referidas a ellos. Las *Actas Sanctorum* se conforman por ocho volúmenes que fueron publicados por la Societé des Bollandistes en Amberes y Bruselas en un periodo que va de 1643 a 1940. *Vid.* Isabel Velázquez, *Literatura hagiográfica: presupuestos básicos y aproximaciones a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*, Burgos, Fundación Instituto Castellano Leonés de Lengua, 2007, p. 16.

<sup>57</sup> Esto supone cierta libertad del copista, lo que lo convierte en un compilador de textos propiamente medieval que fusiona y reelabora.

<sup>58</sup> Hernández Amez, en “Descripción y filiación...”, p. 192, menciona que la datación de las filigranas brindan esta datación con base en su propia observación *in situ* del manuscrito.

<sup>59</sup> Zarco, *op. cit.*, t. III, p. 164.

				<p>que aparecen en manuscritos de la compilación A.</p> <p>Tiene grandes confusiones léxicas originarias de una mala lectura de la <i>Legenda aurea</i>.</p> <p>Tienden a narrar ciertas leyendas de manera casi idéntica al ms. m-II-6, aunque lo hace con algunas narraciones de la fuente latina y con otras del ms. 15.001.- Busca completar el año litúrgico pues repone algunas narraciones correspondientes al mes de mayo que parecían faltar en otros manuscritos, aunque lo hace de modo restrictivo.</p>
Esc. m-II-6	ca.1401-1500 <sup>60</sup>	62 <sup>61</sup>	Conde-Duque de Olivares (1597-	De él se extrajo la versión de la Vida de

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>61</sup> Éstos contienen las siguientes fuentes o textos: el *Flos sanctorum* de Jacobo de Vorágine en el folio 19r, la *Vida de santa María Egipciaca* de Paulus Diaconus, el *Sermón de la pasión de Jesucristo* de Vicente Ferrer

			1645). <sup>62</sup>	<p>santa María Egipciaca que editaron Thompson y Walsh en 1977.<sup>63</sup></p> <p>Incluye la vida de san Basilio la cual está ausente en los demás santorales.</p> <p>Está incompleto, pues en el primer folio aparece el capítulo XIX y al que le falta la parte inicial.</p>
--	--	--	----------------------	--

En comparación con la versión B1, los manuscritos de la B2 se caracterizan por tener algunos capítulos más largos, ampliar el texto considerando que agregan nuevos materiales ajenos a la *Leyenda aurea* y no siguen el orden propuesto por ella; además, tienden a omitir algunos capítulos y parecen ser una versión abreviada de B1 en lo relativo al número de capítulos. Las características de los manuscritos de este estado son:

---

en los folios del 103r al 113v y, por último, la *Contemplatio divinae passionis* que se encuentra del folio 113v al 121v. *Vid.* Zarco, *op. cit.* p. 219.

<sup>62</sup> Gregorio de Andrés, *Historia de la biblioteca del Conde-Duque de Olivares y descripción de sus códices*, Madrid, Cuadernos Bibliográficos, vol. I, 1972, p. 6.

<sup>63</sup> B. Busell Thompson and John K. Walsh (eds.), *La Vida de Santa María Egipciaca. A Fourteenth-Century Translation of a Work by Paul the Deacon*, Exeter, Exeter University, 1977, pp. 48.

MANUSCRITO	DATACIÓN	NARRACIONES	POSIBLES DUEÑOS	OBSERVACIONES
B. Lázaro Galdiano 15.001 <sup>64</sup>	ca.1451 - 1475 <sup>65</sup>	141	Fernando de Silva y Álvarez de Toledo, Doceavo Duque de Alba de Tormes (1755-1776). <sup>66</sup>	Lleva por nombre <i>Estoria de los santos</i> . Incorpora el texto del Beneficiado de Úbeda. <sup>67</sup> Busca completar el año litúrgico y respeta el orden y nombres de las vidas y las fiestas tal y como aparecen en los otros manuscritos de su versión; pero deja de lado algunas vidas del final que se asemejan más a las de B1.
B. Menéndez Pelayo 9	ca.1425 <sup>68</sup>	61	Biblioteca de Alonso Osorio, VII Marqués de	Aparece incompleto, pues le faltan las tres primeras fiestas.

<sup>64</sup> A pesar de que este manuscrito pertenece a las dos tradiciones, pues su primer sección es de la B2 y la segunda de la B1, se ubicará en la B2 pues comparte más características con los manuscritos 8 y 9.

<sup>65</sup> Faulhaber, *Inspección personal*, BETA, bibid 3456, 1991.

<sup>66</sup> Según Hernández Amez el Duque lo prestó a un amigo y éste lo prestó a Fray Martín de Sarmiento quien copio algunos fragmentos, (*op. cit.*, p.20).

<sup>67</sup> El nombre del Beneficiado de Úbeda aparece porque la *Vida de san Ildefonso por metros fue* escrita por él, hacia 1302 y es una narración independiente de la *Legenda aurea* que se incorpora en el manuscrito; así como un texto nombrado *Ejemplo de un obispo que vivía deleitosamente*, datado en 1475.

<sup>68</sup> Respecto a las fechas BETA sugiere que: “La concordancia dactilografiada (entre el n. del catálogo de Artigas y la signatura topográfica) de la misma signatura para los manuscritos 8 y 9, que están encuadernados juntos. Aragüés en una carta para la base de datos señala que ms. 8 es una copia del 9. El 8 está fechado por Baños y Uría entre 1401 y 1425. Huelga decir que 9 tiene que ser anterior a la fecha del 8, o sea a más tardar entre 1400 y 1425.”  
[\[http://pb.lib.berkeley.edu/saxon/SaxonServlet?source=BETA/Display/1607MsEd.xml&style=templates/MsEd.xml&gobk=http%3A%2F%2Fpb.lib.berkeley.edu%2Fxtf%2Fsearch%3F%26everyone%3Dflos+sanctorum%26text-join%3Dand%26rmode%3Dphilobeta%26browseout%3Dmsed%26sort%3Dtitle%26startDoc%3D21](http://pb.lib.berkeley.edu/saxon/SaxonServlet?source=BETA/Display/1607MsEd.xml&style=templates/MsEd.xml&gobk=http%3A%2F%2Fpb.lib.berkeley.edu%2Fxtf%2Fsearch%3F%26everyone%3Dflos+sanctorum%26text-join%3Dand%26rmode%3Dphilobeta%26browseout%3Dmsed%26sort%3Dtitle%26startDoc%3D21)  
(consultada 4 de mayo de 2016) ].

			Astorga y conde de Altamira (+1592). <sup>69</sup>	Parece ser la base del 8 porque en él están marcados algunos errores que se corrigen en su descendiente.
B. Menéndez Pelayo 8 <sup>70</sup>	ca.1401-1425 <sup>71</sup>	45	Biblioteca de Alonso Osorio, VII marqués de Astorga y Conde de Altamira (+1592). <sup>72</sup>	Es una copia del 9. El número de narraciones es menor que su antecesor, el 9, lo que supone que está incompleto.

Por otra parte, Aragüés propone que la trayectoria manuscrita de estos santorales es la siguiente: la *Legenda aurea* fue el texto que se busca copiar y, como consecuencia de esto, hay un texto (ahora perdido) que sería la base de la versión B1, al que denominaremos ‘X’, de éste saldrían los manuscritos escurialenses k-II-12, h-I-14, m-II-6 y, posteriormente, la parte final del 15.001 Lázaro Galdiano.<sup>73</sup> Asimismo, ‘X’ serviría de base para un santoral que sería el origen de la versión B2, que está también perdido, del que derivarían la primera sección del 15.001 de la Biblioteca Lázaro Galdiano y el manuscrito 9 de la Biblioteca Menéndez Pelayo, que a su vez tendría una copia directa: el 8.<sup>74</sup>

Por lo que se refiere a las ediciones impresas derivadas de la compilación B, hay que mencionar dos: el *Flos sanctorum con sus etimologías* (ca.1475-1480) y la *Leyenda de los santos* (ca.1490);<sup>75</sup> los cuales se llevan unos cuantos años de diferencia y, probablemente,

<sup>69</sup> Ambos manuscritos pertenecen al mismo propietario ya que se encuentran encuadernados juntos. Hernández Amez, *op. cit.*, p.20.

<sup>70</sup> Para conocer la edición crítica del texto, *vid.* Fernando Baños e Isabel Uría Maqua, *La leyenda de los santos (“Flos Sanctorum” del ms. 8 de la Biblioteca de Menéndez Pelayo)*, Santander, Asociación Cultural Año Jubilar Lebaniego, Sociedad Menéndez Pelayo, 2000, pp. 315.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>72</sup> Hernández Amez, *op. cit.* Ambos manuscritos pertenecen al mismo propietario ya que se encuentran encuadernados juntos.

<sup>73</sup> Aragüés, “El *Flos sanctorum*...”, pp. 201- 204.

<sup>74</sup> *Vid.* Anexo 1 “Compilaciones B: versiones B1 y B2”, p. 145.

<sup>75</sup> La versión de 1490 se encuentra perdida, pero se conserva una de 1520 custodiada en el Santuario de Loyola, según lo menciona Félix Juan Cabasés en la introducción a la edición crítica de la obra: B. Iacopo da Varazze, O. P., *Leyenda de los santos que vulgarmente Flos Sanctorum llaman*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas-Institutum Historicum Societatis Iesu, 2007, p. 7.

el segundo utilizó de base el primero. Además, la *Leyenda de los santos* logra que convivan las dos tradiciones castellanas, la fuente latina y el *FSE*. Por el momento sólo me referiré a la *Leyenda de los santos* pues más adelante me ocuparé exclusivamente del *FSE*.

Aragüés refiere que la *Leyenda de los santos* corresponde a la unificación de cinco tipos de textos diversos: la *Legenda aurea*, algún manuscrito de la versión B1, uno de la B2, otras fuentes locales y el *FSE*.<sup>76</sup>

### 1.1.1.3 El manuscrito independiente

El manuscrito 10.252 de la Biblioteca Nacional de Madrid es el más antiguo de todo los de la versión castellana y está datado entre 1351 y 1400.<sup>77</sup> Consta de cuatro textos:<sup>78</sup>

TEXTO	AUTOR	FOLIOS	FECHA	OBSERVACIONES
<i>Legenda aurea</i>	Jacobo de la Vorágine	ff. 1va al 140vb <sup>79</sup>	ca.1400	Está incompleto al final y presenta lagunas entre los folios 12 y 13. Según el índice le faltan las vidas 5, 20 y 27 a 48.
<i>Milagros de Santiago</i>	Desconocido	ff. 13ra al 24ra <sup>80</sup>	ca.1400	Se cree que la fuente es el <i>Liber Sancti Iacobi Codex Calixtinus</i> . <sup>81</sup>
<i>Vida de San Blas, mártir</i>	Jacobo de la Vorágine	ff. 100va-103va <sup>82</sup>	ca.1400	Es una narración aislada del conjunto de la <i>Legenda aurea</i> .
<i>La historia de San</i>	Desconocido	ff. 126va-	ca.1400	La narración es independiente la <i>Legenda aurea</i> y a otras versiones

<sup>76</sup> “Los flores sanctorum...”, pp. 354-358.

<sup>77</sup> Faulhaber, *op. cit.*

<sup>78</sup> Esta información está basada en *Bibliografía Española de... op. cit.* y en la descripción del manuscrito por parte de Hernández Amez, *op. cit.* pp. 284- 288.

<sup>79</sup> BETA, *op. cit.*

<sup>80</sup> Mario Schiff, *La bibliothèque du Marquis de Santillane, Étude historique et bibliographique de la collection de livres manuscrits de don Iñigo López de Mendoza, 1398-1458, marqués de Santillana, conde del Real de Manzanares humaniste et auteur espagnol célèbre*, Paris, Bibliothèque de l'École des Hautes Études-Sciences Historiques et Philologiques, 1905, pp. 247-252.

<sup>81</sup> El *Codex Calixtinus* es una compilación de cinco libros que, al parecer, pertenecen a varios códices pero que se encuentran encuadernados juntos. Los tres primeros libros corresponden a narraciones, milagros, himnos litúrgicos en torno a la devoción del apóstol Santiago; el cuarto, nombrado *Pseudo-Turpin*, narra la vida de mártires francos que, inspirados por el apóstol, llegaron a la Península Ibérica con el objetivo de defender la fe cristiana contra el Islam y el quinto libro, el *Liber Peregrinationis*, es una guía para el peregrino que realizara el camino de Santiago de Compostela. Además es considerada una de las fuentes más relevantes del Camino de Santiago y tuvo su importancia en el siglo XII. Vid. Guillermo Arquero Caballero, “El *Liber Peregrinationis* como fuente para la historia del Camino de Santiago y de las sociedades medievales del norte peninsular”, en *Ab Initio*, núm. 4, 2011, pp. 15-36; Jane Conolly, *Los milagros de Santiago. Biblioteca Nacional de Madrid Ms. 10252*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990, p. 25.

<sup>82</sup> Mario Schiff, *op. cit.*, p. 250.

Lorenzo y de San Sixto y sus compañeros.		130va <sup>83</sup>		castellanas.
--	--	---------------------	--	--------------

La característica más importante es que contiene 24 narraciones totalmente independientes de la obra de Vorágine y, por consiguiente, a sus versiones castellanas. Asimismo, como refiere Prince, este manuscrito incluye un tratado de vicios y virtudes, que servían para educar a los clérigos pues cuenta con una estructura para ser representada o, por lo menos, que alude a un ámbito lúdico; es decir, cuenta con diálogos.<sup>84</sup>

Además, según Deyermond, posee con la peculiaridad de que dos terceras partes de sus narraciones están dedicadas a mujeres, lo que hace pensar que es un santoral femenino según la tabla que aparece en su primer foja.<sup>85</sup> Sin embargo, la mayoría de estas vidas están perdidas.

Por último, el manuscrito fue propiedad de Mario Téllez Girón y Beaufort Duque de Osuna (1812-1882) y esto se puede confirmar ya que en el lomo aparece la palabra “Duque”.<sup>86</sup> Sin embargo, Jane Conolly, basada en Schiff, asegura que perteneció al Marqués de Santillana.<sup>87</sup>

## 1.2 El *Flos sanctorum con sus etimologías*: el primer incunable del género.

El *Flos sanctorum con sus etimologías*,<sup>88</sup> también conocido como Incunable x/F.59, es una compilación impresa<sup>89</sup> de vidas de santos en lengua castellana que data del siglo XV. A

<sup>83</sup> Dawn Ellen Prince, “A Fourteenth-Century Spanish Life of St. Lawrence: Madrid, B.N. MS 10252”, *La Corónica*, XXI, 2, primavera, 1993, n°2, p. 90.

<sup>84</sup> *Ibid.* p. 92.

<sup>85</sup> Alan Deyermond “Lost Hagiography in Medieval Spanish: A Tentative Catalogue”, en Jane Conolly *et al* (eds.) en *Saints and their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990, p. 143.

<sup>86</sup> Hernández Amez, *op. cit.* p. 280.

<sup>87</sup> Conolly, *op. cit.*, *apud.* Hernández Amez, *op. cit.* p. 280.

<sup>88</sup> Según BETA, *op. cit.* bibid 2031, perteneció al librero Ludwig Rosenthal. Sin embargo, según Cortés, *op. cit.* p.78, asegura que esta versión castellana perteneció a la colección de Otto Volberhr durante el siglo XIX. Ahora se encuentra en la sección de libros raros y colecciones especiales de la Biblioteca del Congreso de Washington D. C. (Incun. x/7.59). Se puede consultar digitalmente en el portal web de la biblioteca gracias al proyecto de la Coordinación de la Edición de Hagiografía Castellana (CECH) de la Universidad de Oviedo quien propuso su digitalización [ <https://www.loc.gov/resource/rbc.2004voll33436/?st=gallery> (consultado el 16 de mayo de 2016) ].

<sup>89</sup> Al ser un ejemplar impreso en el siglo XV se califica como incunable, para esto me cío a la postura de Bernhard von Mallinckrodt propone que se entiende por incunable a toda obra impresa antes de 1501. De

pesar de que no es posible datarlo con exactitud, Fernando Baños considera que fue impreso entre 1472 y 1475.<sup>90</sup> Este incunable fue el primer santoral impreso en la Península Ibérica o, por lo menos, el primero que se conserva. Sobre el particular y con base en estudios tipográficos, Emilia Colomer Amat propone que puede ser el impreso más antiguo conservado en la lengua castellana.<sup>91</sup>

Que sea la primera obra impresa de la tradición de los *flores sanctorum* castellanos podría servir como muestra del proceso de transición del manuscrito a la imprenta. Además, se interpretaría como un cambio en la finalidad del texto: su difusión y alcance, por lo que se puede considerar que, probablemente, se buscaba que el texto dejara de permanecer exclusivamente a un ámbito meramente monacal con un fin litúrgico para convertirse en una obra destinada a un público laico que buscaba fomentar las lecturas piadosas y el entretenimiento tanto en público como en privado. Como señala Fernando Baños:

El *flos sanctorum* impreso permitirá a un sector de la población más amplio (aunque con una posición acomodada), que ya no se restringe al clero ni a la aristocracia, disfrutar de una lectura cargada de maravillas, que aúna deleite y provecho, pues también hay edificación religiosa, sin descartar funciones más mundanas que se explican por el prestigio social que otorga la posesión de una biblioteca, por pequeña que sea, y más si es devota.<sup>92</sup>

Esta aseveración se basa en los registros que se tienen de las bibliotecas en donde fueron hallados los ejemplares de los *flos sanctorum*, pues conforme se va acercando el siglo XV, aparecen en más bibliotecas nobiliarias que eclesiásticas, como referí en apartados anteriores.

Asimismo, el incunable es un ejemplar único en su género ya que no existe ningún manuscrito anterior que sea completamente idéntico a él, aunque proviene de la tradición

---

hecho, algunos bibliófilos como Bartolomé José Gallardo (1863), lo han considerado una de las primeras obras elaboradas por medio de tipos mecánicos móviles en la Península Ibérica antes del siglo XVI. Bernhard von Mallinckrodt, *De ortu et progressu artis typographiae*, Coloniae Agrippinae, 1640, *apud*. Ferdinand Geldner, *Manual de incunables. Introducción al mundo de la imprenta primitiva*, Madrid, Arco Libros, 1998, p. 21; Bartolomé José Gallardo, *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos*, Madrid, Rivadeneyra, 1863. Facsímil, Madrid, Gredos, I, 1968, p. 814, *apud*. Baños, “El *Flos sanctorum con ...*”, p. 290.

<sup>90</sup> Fernando Baños Vallejo, “La transformación...” p. 67.

<sup>91</sup> Emilia Colomer Amat, “El *Flos Sanctorum* de Loyola y las distintas ediciones de la *Leyenda de los Santos*. Contribución al catálogo de Juan Valera de Salamanca”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 72, 1999 *apud*. Baños, “El *Flos sanctorum...*” p. 287.

<sup>92</sup> Fernando Baños, “La transformación...” p. 72.

manuscrita medieval castellana conocida como Compilación B y de la que heredó ciertos rasgos. Sin embargo, no podemos considerar que sea una traducción directa de esta compilación pues comparte rasgos con los manuscritos de la Compilación A y contiene inserciones y pérdidas. Incluso tampoco podemos asegurar que exista un impreso posterior que contenga el mismo texto, aunque algunos de sus materiales fueron utilizados en la *Leyenda de los santos* (ca. 1475-1480) que es el santoral impreso más próximo.<sup>93</sup>

El lugar de su impresión es desconocido y ha suscitado varias discusiones, considerando que el texto no incluye colofón ni alguna marca que brinde con exactitud los datos del autor, editor, impresor, fecha y lugar de impresión. Es importante señalar que, durante el periodo de los incunables, en la Península Ibérica no existía un centro productor de impresos como fue el caso de otros países como Francia, Inglaterra o Alemania que contaban con París, Londres y Maguncia respectivamente.

Debido a esto se han planteado tres hipótesis sobre el posible lugar de edición: dos con base en la comparación editorial de nuestro texto con otros incunables y una con el análisis de las filigranas que contiene el impreso.<sup>94</sup> Respecto a las dos primeras, George Painter sugiere que fue elaborado en Sevilla puesto que ahí Martínez, Segura y Antonio del Puerto, quienes fueron unos reconocidos protoimpresores, imprimieron el *Sacramental* de Clemente Sánchez de Vercial en 1477, que comparte características editoriales muy similares con el *FSE*.<sup>95</sup> A su vez, María Luisa López-Vidriero considera que fue en Burgos dado que sugiere que la edición fue hecha por Fadrique de Basilea ya que es probable que de su taller salieran dos ejemplares del santoral muy parecidos al *Flos sanctorum con sus ethimolgías*.<sup>96</sup> Esta propuesta es la más plausible si considero que a este impresor, quien era el más importante de Burgos durante el siglo XV, se le atribuye una edición del *Sacramental* elaborada en 1475 que pudo servir de ejemplo para la impresión posterior de

---

<sup>93</sup> Aragüés, “La Leyenda...”, p. 76.

<sup>94</sup> Fernando Baños, “La transformación...”, p. 288.

<sup>95</sup> George D. Painter, en una Carta a Frederick R. Goff, 28 de diciembre de 1964. Conservada en el incunable, 1964 *apud*. Baños, *op. cit.*, p. 292.

<sup>96</sup> María Luisa López Vidriero, en “La edición incunable del *Sacramental* de Sánchez de Vercial”, en María Luisa López Vidriero, y Pedro M. Cátedra (eds), *El libro antiguo español. Actas del Primer Coloquio Internacional (Madrid, 18 al 20 de diciembre de 1986)*, Universidad de Salamanca, Biblioteca Nacional de Madrid- Sociedad Española de Historia del Libro, Salamanca, 1993, pp. 262, *apud*. F. Baños, *op. cit.*, p. 293.

Sevilla.<sup>97</sup> Por último, la otra hipótesis propone que la ciudad es Valencia puesto que en una de sus hojas aparece una filigrana con el escudo de esta ciudad.<sup>98</sup>

### 1.2.1 Descripción física

Los detalles físicos del incunable x/F.59 han sido estudiados por distintos especialistas y bibliófilos de los siglos XIX y XX; datos que ha recopilado Fernando Baños.<sup>99</sup> Asimismo, he realizado una revisión de la versión digital del incunable, lo que me ha llevado a apuntar los detalles que me parecen más sobresalientes.

La obra se encuentra encuadernada en marroquí color negro<sup>100</sup> con los siguientes bajorelieves: la portada y la contraportada están enmarcados por uno o dos centímetros de ancho y presentan ondas en forma de ramas y flores; al centro se halla una cruz grande y cuatro pequeñas en los extremos. En el lomo hay siete tejuelos, de los cuales cinco tienen cruces idénticas a la de la portada; el segundo muestra el título del incunable en letra gótica dorada y, en el último, señala que es un texto impreso en el siglo XV con el mismo tipo y color de letra. Faulhaber menciona que la encuadernación es moderna, aproximadamente de inicios del siglo XX, ya que la atribuye a un encuadernador de apellido Arias que trabajaba para Pedro Vindel en Madrid.<sup>101</sup>

Los folios impresos son doscientos ochenta y siete con uno en blanco para que se complete el cuadernillo. Está compuesto por siete diferentes tipos de cuadernillos que cuentan con distintos números de folios; Haebler propone que hay un cuadernillo con diez folios, tres con doce, tres con diez, cuatro con doce, tres con diez, diez con doce y uno con catorce lo que da los doscientas veintiocho fojas en total.<sup>102</sup>

---

<sup>97</sup> De este texto hay tres ediciones que están datadas entre 1475 y 1476; además de 164 ediciones posteriores que también le son atribuidas a Fadrique de Basilea. *Ibid.* p. 290.

<sup>98</sup> El uso de filigranas era muy común en la época pues era la manera de conocer el origen, la fábrica y el significado legal de los impresos y correspondían a una forma de identificación de impresores en distintas regiones. Respecto al lugar de impresión, la discusión es amplia y todavía no se llega a un resolución; además, al usar esta hipótesis me encuentro con otro conflicto teniendo en cuenta que hay tres marcas de agua (filigranas) más en el papel. Éstas podrían corresponder a otros lugares de impresión como Francia, España e Italia; así como, el rastreo del origen del papel pues no hay certeza si pertenece a la Península Ibérica o al sur de Francia, como lo menciona Painter, *op. cit.* p. 293.

<sup>99</sup> Baños, *op. cit.*, pp.287-297 .

<sup>100</sup> Faulhaber, *op. cit.* manid 3947

<sup>101</sup> BETA, manid 3947.

<sup>102</sup> Konrad Haebler, *Bibliografía ibérica del siglo XV. Segunda parte*, Leipzig- La Hay, Karl W. Hiersemann, Martinus Nijhoff, 1917, p. 76 *apud.* Fernando Baños, *op. cit.* p. 291.

A continuación, cuenta con diez folios más que tienen escrito a mano,<sup>103</sup> por un solo lado de la foja, una tabla que incluye cada capítulo de la obra y la foja en la que se halla; así como unos márgenes y unas líneas trazadas con grafito. Al parecer este índice y los números de las fojas, que están en la parte inferior de cada folio y entre las dos columnas, también están escritos con grafito. Éstas parecen hechas posteriormente a la impresión del incunable y, probablemente, fueran escritas por un lector del texto con la finalidad de tener una guía de lectura.

Este índice no reporta las ciento cuarenta y seis historias que aparecen en toda el incunable dado que omite catorce de ellas:

<b>NARRACIÓN</b> <sup>104</sup>	<b>FOLIO</b>
De la Setuagésima	f. 34a
De la Sesagésima	f. 35a
De la Quadragésima	f. 36b
De la estoria de sant Sebastián	f. 40a
De la conversación de sant Pablo	f. 46a
De sant Patricio	f. 69a
De la Recurrección de nuestro Señor	f. 18a
De sant Nereo e Archileo mártires	f. 117b
Santa Marina virgen	f. 122a
Nazareo e Celso	f. 151a
Estoria de sant Esteban e de sus milagros	f. 158b
Sante Yusto e Sante Pastor	f. 166a
San Sisto	f. 166a
De la vida santa Eufimia virgen	f. 207a

El texto aparece en dos columnas con diferente número de líneas, ya que de la foja uno a la setenta y cinco tienen treinta y seis líneas; el resto, treinta y siete y las dos últimas

<sup>103</sup> Este tipo de letra trata de imitar la tipología del texto impreso con el fin de que esta tabla o índice quede uniforme con la obra completa.

<sup>104</sup> He decidido utilizar el título de las narraciones tal y como aparece en el incunable.

fojas, treinta y seis.<sup>105</sup> Esta inconsistencia, quizá, se deba a que, durante este periodo, el cajista o componedor, quien se encargaba de acomodar los tipos sueltos para formar el texto, debía calcular los caracteres (letras y espacios) necesarios que construirían la caja de texto tomando en cuenta que la impresión de las fojas no era de manera seriada; es decir, no como se lee la obra, sino que se hacía por pliegos, lo que implicaba que en un lado del pliego se imprimía la primera y cuarta página y, del otro lado, la segunda y tercera; y así sucesivamente.

Incluso, la obra no la componía un solo cajista sino que por lo menos lo hacían dos<sup>106</sup>, o en dos jornadas, lo que complicaba la cuenta del texto y generaba confusiones al próximo componedor por lo que a veces quedaban excedentes o faltantes del texto, como lo explica Ferdinand Geldner: “Cuando el tipógrafo no lograba ajustar la página acumulando o eliminando ligaduras y abreviaturas, o bien aumentando o disminuyendo las líneas, entonces quedaba vacía una parte de la página”.<sup>107</sup> Como esto era muy común se optaba por imprimir notas de los errores y las partes faltantes del texto en otras páginas que iban al final de la obra. Esto se puede encontrar en el incunable estudiado en el último folio que es un anexo que busca reponer la etimología de la narración de la disposición de San Miguel Arcángel la cual fue omitida en el folio 214b.

Otro fallo procedente de este procedimiento de impresión es la inserción de una historia en otra; dicho de otra manera, en algunas narraciones no hay un espacio que las separe ni aparece el título en negritas con letra lombarda ni con el número del capítulo. Además, la numeración de los capítulos llega ser irregular tomando en cuenta que, en ocasiones,

---

<sup>105</sup> Me pareció oportuno contar las líneas en cada foja y llegué al resultado presente. No obstante, antes de mi cuenta se creía lo siguiente: Francisco Vindel considera que son de treinta y seis a treinta y siete líneas, mientras que Fernando Baños menciona que sólo ha encontrado de treinta y siete y Marcos Cortés ha contado treinta y seis en los primeros folios, treinta y siete en la mitad de la obra y treinta y seis en la parte final. Francisco Vindel, *El arte tipográfico en España durante el siglo XV*, v. III, Madrid, Dirección General de Relaciones Culturales, 1945-1951, p. 10, *apud.* Baños, *op. cit.*, p. 292.; Fernando Baños, *op. cit.*, p. 289, Cortés, *El 'Flos sanctorum...*, p. 23.

<sup>106</sup> Hellinga ejemplifica este trabajo conjunto al analizar el incunable italiano *De Civitate Dei* de san Agustín que fue impreso en monasterio benedictino de Santa Escolástica en Subiaco. Propone que este incunable, posiblemente, sirvió de ejemplo para imprimir otros, conocido como *original de imprenta* (término que ya hemos mencionado). Debido a esto, incluye notas y correcciones que ejemplifican cómo debían imprimirse más versiones de él mejoradas; por ejemplo, tiene marcas en algunas partes que debían ser cambiadas y abreviaturas que pueden ser interpretadas como anotaciones que muestran el orden en que se debía componer el texto. Uno de estos ejemplos, es que en algunas partes se encuentra escrito *ante prandium* y *post prandium*; es decir, “antes de comer” y “después de comer”, lo que supone dos jornadas de trabajo compuestas por dos cajistas o por lo menos que la composición no se hacía de manera continua. (Hellinga, *op. cit.* p. 35).

<sup>107</sup> Geldner, *op. cit.*, p. 70.

aparecen saltos en algunos números y después se regresa al orden original. En este caso es evidente que dichas equivocaciones son responsabilidad del trabajo del componedor pues seguramente no contó correctamente las grafías o se confundió con los números cuando comenzaba a armar la composición. Este error era muy común porque colocar las letras de izquierda a derecha e invertidas verticalmente requería suficiente atención y, por tanto, era muy posible que hubiera un mayor número de errores durante este trabajo, pues factores como el cansancio, la mala lectura y la distracción los fomentaban.<sup>108</sup>

Dicha desorganización de la secuencia comienza en el folio 47b en el cual el cajista repite el número XXV en la vida de san Julián y en la vida de san Ignacio. Por otra parte, olvida dejar un espacio en blanco y entintar más oscuro el título como en la mayoría de las narraciones. Esta desorganización no es uniforme ya que a partir de la foja 166b se salta del capítulo XCII al XCVI y en el folio 216a aparece el capítulo CXVII y el siguiente será el CXX.

Con respecto a los relatos incrustados en otros son: la vida de san Patricio que se encuentra el folio 69a y que se introduce en la vida de san Benito en la línea 33 de la columna b sin ningún elemento que las diferencie; otra es la vida de Nazareo y Celso que empieza en el folio 151a, está incompleta y la historia anterior queda inconclusa en el 150b de manera que se puede suponer la pérdida de folios o un error de impresión y las historias de san Yusto y Pastor, al igual que la de San Sixto, se encuentran unidas en el renglón 34 y dichas vidas están fijadas a la historia anterior justo en la línea 20 de la columna a.

En cuanto a la falta de título y división con el relato anterior están los casos de la vida de santa Marina virgen en el folio 122a que está separada de la historia precedente y cuenta con una lombarda al inicio pero que no tiene título y la historia de san Esteban que, en la foja 158b, no cuenta con número de capítulo ni su título está en negritas.<sup>109</sup>

Las medidas de los folios, según Faulhaber, son de doscientos cincuenta y cuatro milímetros de alto por ciento noventa milímetros de ancho; las de la caja de texto, ciento noventa y un milímetros por ciento treinta y ocho; y las de la cubierta del encuadernado son

---

<sup>108</sup> Según los estudiosos de la crítica textual, existen cuatro tipos de errores cometidos por los copistas o los cajistas: adición, omisión, alteración del orden y sustitución; además, estos errores se pueden cometer de manera inconsciente, por invención voluntaria del copista. Estos errores los veo dentro de toda la obra; sin embargo, en este caso sólo se considerará el de omisión.

<sup>109</sup> Estas narraciones tampoco están incluidas en el índice escrito a mano puesto que quien lo realizó debió basarse en los títulos impresos en el incunable y no en las historias.

de doscientos sesenta y tres por doscientos dieciocho milímetros.<sup>110</sup> El tipo de letra impresa es gótica y es de un solo tamaño, mientras que las capitales lombardas son de dos tamaños. Se aprecian dos tipos para las letras *S* y *E*: uno que se apega a la tipografía de las demás capitales y otro que está más adornado, pero los adornos tienden a variar y no hay una uniformidad en ellos; incluso no hay una secuencia ni un motivo por el cual ciertas capitales sean utilizadas en el inicio de algunos textos y en otros no.

Acerca de las marcas de agua del papel se encuentran tres: una que representa una mano con estrella y el escudo de Valencia, según el estudio de Faulhaber.<sup>111</sup> En cambio Fernando Baños menciona que hay otras dos: una que muestra una mano con una flor y con un puño, y, otra, un anillo con flor.<sup>112</sup>

La obra también tiene ciertos señalamientos independientes a la impresión en algunas de sus páginas; esto es que ciertas glosas fueron hechas a mano seguramente por lectores. Según mi análisis, que se basó en la revisión de la versión digital, éstas se encuentran en tres tipos diferentes de tinta: gris, negra y roja que pueden indicar tres distintos momentos de lectura a través del tiempo ya que algunas son más nítidas que otras como las grises que se ven más desgastadas. Estos señalamientos se encuentran en los márgenes de toda la obra y van desde simples rayas a dibujos, subrayados o notas. Parece ser que en las rayas tienen cierta función en la interpretación del lector que las hizo porque se repiten constantemente a lo largo de todo el texto y hay de cuatro tipos: rectas simples, onduladas simples y dobles, todas verticales y en los tres colores mencionados. Igualmente hay garabatos con forma de cruces y líneas perpendiculares que son cruzadas por otras, lo que me hace suponer en cierta lógica entre ellas.

En cuanto a los dibujos que se presentan son una esvástica en la parte superior izquierda de la foja 99a en color negro, dos garabatos en rojo que se asemejan en las fojas 109b y 111a; así como, una especie de ángel en el folio 151b, un garabato con aparentes alas en la 215a. Además, aparecen escritas algunas letras aisladas, como una *B* en la foja 33a y en la 34a, una *R* en la 16a, una *m* en la 145a, una *f* en la 174a y una *h* en la 180a. Éstos no tienen ninguna relación aparente con el texto y parecen ser más bien producto del aburrimiento del lector.

---

<sup>110</sup> Faulhaber, *op. cit.*

<sup>111</sup> *Ibid.*

<sup>112</sup> Baños, *op. cit.*, p. 288.

Por lo que se refiere a lo subrayado y al circulado de palabras dentro del texto hay una gran variedad y la mayoría se encuentra en la tinta roja; al parecer tiene que ver con que se busca resaltar los nombres de los santos, las hazañas o ciertas palabras que probablemente eran incomprensibles o que tienen alguna significación para el lector. Un ejemplo de esto es que, en el folio 5<sup>a</sup>, están subrayadas en color gris las palabras: *omnes, atal, var, doña Fausta, don Pablo y sirvienta*. Asimismo, aparecen corchetes que resaltan la etimología de la vida del santo, como en la de Santiago, en el folio 93b, o una especie de globos en gris claro que redondean ciertas palabras y que une con otras como las que están en los folios 152a y 153a.

Desde la primer foja aparecen anotaciones al margen como *sanrc* en la parte inferior de la primera, *hiam* entre las dos columnas de la 45a, *de sant* en la 98b que conecta con la palabra “Helena” por medio de una flecha y “cavallero” que glosa a la palabra “soldado” en la 122b.<sup>113</sup> Éstas posiblemente tenían la función de hacer más comprensible el texto para un lector que correspondía a una época posterior, pues necesitaba utilizar palabras de su léxico cotidiano para poder comprender las que aparecían en el impreso.

Las lecturas que se encuentran marcadas o por lo menos algunos de sus pasajes, ya sea con líneas verticales o con el subrayado de apartados completos son:

NARRACIÓN	FOLIOS
Cómo fue circuncidado Jhesu Christo	f. 23b
La Epifanía del Señor	f. 24b, 25a, 25b, 27a, 27b, 28a
De la vida de sant Julián (y santa Basilia)	ff. 29b, 30a, 31b
Disposición de sant Macario / De sant Macaro	f. 33b, 34a
De la Setuagésima	f. 34b
De la vida de sant Antón e de sus milagros	f. 38b, 39a, 39b
De la vida de sant Julián	f. 46a, 46b, 47a
De la vida de sant Longino	f. 65a
De sant Patricio	f. 70a
De la estoria de la Pasión de nuestro Señor Jhesu Christo	f. 76b
Disposición de Santiago/ Vida de Santiago el Alfeo apóstol	f. 94a, 94b, 95a, 95b, 96b, 97a
Cómo fue fallada la Cruz e quién la falló/Cómo fue	f. 98b

<sup>113</sup> Para una muestra de estas glosas, principalmente, la correspondiente a “caballero”, véase el Anexo 3, p. 147.

fallada la Cruz	
De la vida de sant Juan apóstol	f. 100a
Por qué se fazen las Ledanías	f. 100b
Santa Marina virgen	f. 122a, 122b
De Santiago Zebedeo e de sus miraglos	f. 145b, 146b, 147a, 147b
De sant Christoval	f. 149a, 150a, 150b
Nazareo e Celso	f. 151a
De todos los santos	f. 238b
De sant Leonardo e de sus miraglos	f. 264b, 247a, 247b, 248a
Disposición de sant Clemente/Vida de sant Clemente mártir	f. 264a, 265a, 265b, 266a, 268b
De sancta Catalina virgen	f. 269a, 270a, 270b, 271b
Disposición de sant Nicolás/Estoria de sant Nicolás e de su vida	f. 283a, 283b, 284a, 284b

Quizá, que las marcas aparezcan en estas narraciones y no en otras, sea por la popularidad de dichas narraciones.

Todas las características físicas mencionadas son importantes ya que forman parte del incunable y pueden dar señales sobre cuál pudo ser utilización, si fue leído o no, quiénes fueron sus posibles lectores y cuáles eran los fallos que tenía la nueva técnica para hacer libros.

### **1.2.2 El *Flos sanctorum* con sus *ethimologías*: filiación con su tradición castellana y semejanzas e innovaciones con la *Legenda aurea*.**

Como mencioné anteriormente, el *FSE* deriva de la Compilación B; principalmente, de su versión B1. Esto está basado en el estudio realizado por Cortés en el que se compara del incunable con cada uno de los manuscritos de ambas compilaciones con el objetivo de conocer el origen de éste.<sup>114</sup>

En primera instancia, el investigador rechaza completamente la filiación del *FSE* con la Compilación A y asevera que ésta no tuvo ninguna influencia factual en él pues no hay ningún rasgo genético para filiarlo en esta tradición. También alude que si existen

---

<sup>114</sup> Cortés, *op. cit.*, pp. 8-116.

coincidencias entre ellos, como son ciertas narraciones, se deben sólo a que los dos son versiones castellanas de una misma fuente latina: la *Legenda aurea*.<sup>115</sup>

Más adelante, expone que hay dos diferencias muy notables entre el incunable y los manuscritos de la tradición A: la primera son ciertos elementos que aparecen en el *FSE* y en la tradición B pero no en A, como es la omisión de ciertos datos<sup>116</sup> presentes en la *Legenda aurea* y que, en los manuscritos de A, sí se encuentran pero la redacción de éstos es más libre; es decir, que se agrega información y no es una simple traducción de la fuente latina; el segundo es que en B y en el incunable se hallan más de cincuenta narraciones referentes a las fiestas que van de la segunda mitad de mayo al inicio del mes de septiembre y que no están presentes en A.<sup>117</sup> Supongo que esto se deba a que la Compilación A estuvo más enfocada en las narraciones con tema cristológico, por lo que se debieron omitir ciertas historias del calendario litúrgico para insertar otras referentes a la vida de Cristo.

En segunda instancia, Cortés apunta que, entonces, el *FSE* tiene un deuda directa con los manuscritos de la Compilación B y sólo con los manuscritos h-I-14, k-II-12, 15.001 y m-II-6, pertenecientes a la tradición B, como ya se explicó. Además se apega al planteamiento de Aragüés quien propone la existencia de un texto hipotético, hoy desaparecido, llamado Proto-W,<sup>118</sup> el cual sirve de referencia directa para el incunable.<sup>119</sup>

### **1.2.2.1. La tradición manuscrita del primer incunable del género hagiográfico.**

El incunable deriva de la tradición B1, debido a que comparte algunos errores de traducción de la fuente latina a una lengua castellana e igualmente la inserción de datos o de narraciones, como lo veremos más adelante. Respecto a esto Cortés propone que hay tres planos de acercamiento en similitudes de los manuscritos B1 con el incunable, de manera tal que los ms. h-I-14 y k-II-12 estarían en un primer plano; en segundo plano estarían el

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>116</sup> Fechas o nombres de lugares donde acontecieron martirios o los sucesos narrados en las historias.

<sup>117</sup> *Ibid.*, pp. 37-40.

<sup>118</sup> Aragüés decide nombrar al incunable como W y al texto hipotético Proto-W. (“*El flos sanctorum...*”, p. 206).

<sup>119</sup> *Ibid.* p. 39.

ms. 15.001 y, finalmente, el ms. m-II-6<sup>120</sup> en un tercer plano en el que es difícil determinar si existen características filiales con el *FSE*.<sup>121</sup>

Así, se alude que el incunable tiene un mayor acercamiento con el manuscrito h-I-14, lo cual no es extraño ya que es el más completo de la tradición B. Por más completo me refiero a que tiene menos errores con relación a la *Legenda aurea* y que también tiene más innovaciones respecto a su tradición castellana.<sup>122</sup>

Me refiero por errores a aquellos datos que son completamente diferentes en la *Legenda aurea*. Además no sólo se deben considerar como fallos sino como innovaciones del texto pues algunos de estos no están relacionados con la mala lectura de la fuente o con equivocaciones de traducción, sino con datos que corresponden a un contexto y a una lengua determinada: la Península Ibérica y el castellano. Esto lo podemos ejemplificar con algunos cambios de nombres de lugares o con nombres de personas.

Volviendo al tema de la filiación, hay que enunciar que, a pesar la cercanía del *FSE* con el h-I-14, el manuscrito no sirvió como fuente directa para el incunable pues éste no sigue fielmente al primero porque presenta ciertas peculiaridades que no están presentes en ningún otro manuscrito de B. Con base en esto, Aragüés propone que debió de existir otro texto que serviría de referente para el *FSE*, el Proto-W, como ya se expresó.

Aragüés propone la existencia de este texto hipotético con base en que el incunable posee una gran cantidad de erratas en algunas palabras al punto en que ciertas oraciones se vuelven incomprensibles. Éstas podrían considerarse consecuencia del proceso de impresión del que antes se ha hecho mención, pero el investigador formula que podrían estar vinculados con que el *FSE* se basó en una de las tantas copias que pudieron haber existido de un texto cuidadosamente compilado y que buscaba apegarse a la fuente latina, de ahí que el incunable corrija algunos errores de traducción que aparecen en los manuscritos de la Compilación B.<sup>123</sup>

---

<sup>120</sup> Recordemos que este manuscrito ha resultado complejo filiarlo y que, en determinadas investigaciones, se le ha considerado independiente de las dos tradiciones castellanas.

<sup>121</sup> Cortés, “*El Flos sanctorum...*”, p. 32.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>123</sup> Aragüés, *op. cit.*, pp. 206 y 207.

Por tanto, Cortés manifiesta que el hipotético Proto-W pertenecía a la Compilación B, precisamente a la versión B1 y que el más cercano a él sería un texto perdido muy semejante a los manuscritos k-I-14 y k-II-12.<sup>124</sup>

Finalmente, tomando en cuenta todo lo anterior, Cortés traza una propuesta de filiación del *FSE*. De la *Legenda aurea*, que es la fuente original, surgió un arquetipo ‘X’, actualmente perdido y que se considera como el origen de la versión B1. De éste se originaron dos sub-arquetipos ( $\alpha$  y  $\beta$ ), igualmente desaparecidos.<sup>125</sup> Posteriormente, de  $\beta$ , conocido como el iniciador de la versión B2, brotaron la parte inicial del 15.001 y el 9, el cual tuvo una copia, el 8. Asimismo, de  $\alpha$  se presentaron los manuscritos k-II-12 y h-I-14 y que, probablemente, tuvieron un texto descendiente desaparecido que sirvió como base para el llamado Proto-W, también extraviado. Sin embargo, el Proto-W también tiene una segunda filiación directa que es la *Legenda aurea* pues hizo una relectura de la fuente latina. De tal manera que Proto-W fue la base directa del *Flos sanctorum con sus etimologías*.<sup>126</sup>

#### **1.2.2.2. El *Flos Sanctorum con sus etimologías* una relectura de la *Legenda aurea*.**

Una de las características del *Flos Sanctorum con sus etimologías* es cierta cercanía que tiene a la *Legenda aurea* y que no es evidente en ningún otro manuscrito, por lo que ha supuesto que el compilador del incunable realizó ya una relectura a la fuente latina, con el objetivo de reponer aquellas narraciones que no se encontraban en la tradición y que eran necesarias para completar el año litúrgico. Asimismo, Cortés considera que se buscaban tres propósitos: el primero era que el incunable sirviera como una guía de traducción de la *Legenda aurea* para futuras compilaciones; el segundo, la integración de lecturas propias de la Península Ibérica y que eran ajenas a la obra del dominico y, el tercero, brindar un santoral impreso más completo que el que pudiera ofrecer la Compilación A.<sup>127</sup>

Posteriormente, Cortés estima que hay cinco evidencias que pueden mostrar una relectura de la fuente latina para la realización del *Flos Sanctorum con sus etimologías*. La

---

<sup>124</sup> Cortés, *op. cit.*, p. 43.

<sup>125</sup> Cabe mencionar que entre sub-arquetipos hay cierta contaminación por lo que no se puede hacer una lectura en común.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 47. Especialmente *vid.* Anexo 2, p. 146.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 53.

primera es la adición de las etimologías en las narraciones de las vidas de santos que estaban presente en la fuente original, pero que fueron desapareciendo en las compilaciones castellanas. Sin embargo, el incunable no repone todas las etimologías y, en ocasiones, las traducciones de éstas son muy deficientes o están incompletas. De hecho, de las ciento cuarenta y seis lecturas de ambos textos, el incunable sólo repone treinta y siete y deja cuarenta y tres sin etimologías. Las restantes no tienen etimología porque sesenta y uno no estaban presentes en la *Legenda aurea* y cinco pertenecen a otra fuente. Además, pude observar que algunas de las etimologías están resumidas, como es el caso de la “Disposición de sant Anbrosio”.

La segunda evidencia es que el compilador añadió elementos como milagros, anécdotas y otros datos a las etimologías que no estaban presentes en ningún otro manuscrito de la tradición B pero sí aparecían en la fuente latina. La tercer evidencia consiste en que en las narraciones correspondientes a las festividades de Cristo y la lecturas doctrinales, se revela la reposición de detalles referenciales; es decir, se busca reintegrar las alusiones a las fuentes cristianas o a los pasajes bíblicos. No obstante, la reintegración no es completamente exitosa ya que existen descuidos, como es el caso de citar una fuente incorrectamente o la confusión con otras. La cuarta evidencia es que, en algunas historias, el incunable ofrece pasajes en latín y su traducción, característica que no se presenta en ninguna compilación manuscrita ni en otra impresa.<sup>128</sup>

Finalmente, la quinta evidencia es que el *FSE* recuperó los pasajes doctrinales y partes de ciertas narraciones de la fuente latina que habían sido omitas por su tradición, como es el caso de:

<b>NARRACIONES</b>
Del nascimiento de nuestro Señor Jhesu Christo
Disposición de sant Silvester/De sant Silvestre
Cómo fue circuncidado Jhesu Christo
Epifanía del Señor
De la Setuagésima
De la Sesagésima

<sup>128</sup> *Ibid.*, pp. 53- 59.

De la Quinquagésima
De la Quadragésima
De los ayunos de la santa Quaresma
Disposición de sant Gregorio/De la estoria de sant Grigorio
De la pasión de nuestro Señor Jhesu Christo
De la Resurrección de nuestro Señor
Disposición de sant Anbrosio/Estoria de sant Anbrosio
Disposición sant Marchos/Vida de sant Marchos evangelista
Cómo fue fallada la Cruz e quién la falló/Cómo fue fallada la Cruz
Cómo subió nuestro Señor Jhesu Christo a los cielos
Cómo nuestro Señor inbió el Spíritu Sancto a los apóstoles
De sancto Domingo
Cómo Nuestra Señora la virgen María sobió a los cielos
De la vida de sant Vernardo e de sus miraglos
De la disposición de sant Agustín/Vida de sant Agustín e de sus miraglos
De la estoria del nacimiento de nuestra Señora la Virgen María
Desposición del bien aventurado sant Francisco/Estoria de sant Francisco e de sus miraglos
Desposición de sant Luchas/ Vida de sant Luchas Evangelista
De todos los santos
Por qual razón se da el pan sobre las sepulturas a los finados
De la consagración de la Iglesia
Del Adviento

Ahora bien, también son visibles tres tipos de diferencias entre la fuente latina y el incunable. La primera es el orden de las narraciones, puesto que el incunable comienza con la Natividad de Jesús y no con Adviento como marca el calendario litúrgico; pero aparecen al final del incunable. La segunda es que, a pesar de buscar reponer el calendario litúrgico, omite algunas vidas lo que provoca huecos, además de que tiende a dar saltos cronológicos en el calendario litúrgico lo que ocasiona desorganización. Finalmente, la tercera diferencia es la inserción de textos, la mayoría de origen regional pues buscaba la contextualización del santoral.

Las inserciones son cinco tipos de textos: el primero son tres vidas de santos; el segundo es una lectura doctrinal; el tercero, una tabla de contenidos comentada; el cuarto, una breve versión de la vida de san Justo y san Pastor que se encuentran anexas a la fiesta de la Transfiguración y el quinto, un breve *exemplum* que está presente en la lectura de la Celebración del oficio del lunes de los difuntos.<sup>129</sup>

En la siguiente tabla ofrezco las lecturas, el precedente manuscrito o el consecuente impreso (si es que existe) y el folio en el que aparecen:

TIPO DE TEXTO	LECTURA	FOLIOS	PRECEDENTE / CONSECUENTE
Vida de santos	De la vida de sant Julián (y santa Basilia).	ff. 29a–32b	Sin precedente ni consecuente.
	Vida de sancto Toribio. <sup>130</sup>	ff. 87b–87d	Ms. 780 y k-II-12 / <i>Leyenda de los Santos y Flos Sanctorum Renacentista</i> .
	De la vida de sant Antolín.	ff. 195b–199d	Ms. 12689 / <i>Leyenda de los Santos y Flos Sanctorum Renacentista</i> .
Lectura doctrinal	Tabla de contenidos comentada que se llama “Para saber del Antichristo e de otras cosas”. <sup>131</sup>	ff. 260c-261b	Sin precedente / <i>Leyenda de los Santos</i>
Versión de la vida de San Justo y San Pastor.	Breve historia de la vida de San Justo y san pastor que aparece en “De la Transfiguración de nuestro Señor en el monte Tabor e cómo mostró su claridat a Helías e a Enoch”. <sup>132</sup>	ff. 166a	Sin precedente / <i>Leyenda de los Santos</i>
Breve <i>exemplum</i> .	Último párrafo de la lectura	ff. 253c-260c.	Sin precedente / <i>Leyenda de los Santos</i>

<sup>129</sup> *Ibid.*, pp. 59 y 77.

<sup>130</sup> *Vid.* Cortés, “Santo Toribio: una...”.

<sup>131</sup> *Vid.* Cortés, “Para saber del...”.

<sup>132</sup> *Vid.* Cortés, “De la Transfiguración...”.

	“De la consagración de la Iglesia”.		
--	-------------------------------------	--	--

Todas estas lecturas son la innovaciones que aporta el incunable a la larga tradición de las versiones castellanas de la *Legenda aurea* y todas corresponden a factores contextuales del incunable.

### 1.3. Consideraciones finales al primer capítulo

En este capítulo he esbozado las peculiaridades del *FSE* por las cuales es considerado el primer incunable del género hagiográfico y una versión castellana de la *Legenda Aurea*, más allá de una mera traducción. Para esto he asentado la filiación del incunable en las distintas versiones castellanas medievales de la fuente latina con el fin de conocer las similitudes e innovaciones del texto en su contexto específico. Todo esto para poder comprender su propia historicidad.

De modo que he indicado la trayectoria manuscrita de la *Legenda Aurea* en la lengua castellana en la Baja Edad Media y como ésta se divide en dos Compilaciones: la A y la B, así como de un manuscrito que ha sido filiado como independiente en el primer apartado con base en los estudios teóricos sobre el tema. De esta manera, he deducido que el *FSE* pertenece a la tradición manuscrita B, específicamente a la versión B1 pues comparten similitudes.

Asimismo, he resuelto que la labor del compilador en la Baja Edad Media es completamente diferente de lo que se entiende en la actualidad, pues dicho trabajo consiste en traducir, compilar y anexar textos para conformar un relato uniforme, además de la exhaustiva tarea de revisar fuentes y la inserción de éstas para contextualizar el relato. Así pues, la autoridad (*auctoritas*), la traducción (*traslatio*), la conjunción (*conjointur*) y el entrelazamiento (*entrelacement*) son los principales procedimientos de compilación y escritura en la Baja Edad Media, lo que trae consigo que los textos y los géneros de los mismo se vayan agrupando, por lo que no se puede realizar un análisis literario sin conocer la historicidad propia del texto bajomedieval, principalmente si es una versión de un texto en otra lengua.

Posteriormente, he presentado las características físicas del incunable. A partir de éstas se manifestó que los fallos de impresión que presenta el *FSE* revelan que el proceso

de los primeros años de imprenta no ha sido como se ha ido creyendo a lo largo de la historia del libro, pues si bien la imprenta trajo consigo un cambio considerable en la forma de producir y consumir textos, no fue espontáneo y vertiginoso este proceso; sino que tuvo desaciertos, los cuales son fundamentales para comprender los textos que fueron impresos en el primer siglo de la imprenta.

Asimismo, pude advertir que el incunable fue leído y no se consideró solamente como un objeto suntuario, con base en las marcas que aparecen en él. Además, he propuesto que dichas marcas podrían pertenecer a tres momentos históricos diferentes pues hay tres tipos de tinta diferentes.

Finalmente, expuse las propuestas teóricas que sirven para filiar al incunable dentro de la tradición B y no en la tradición A. Esta filiación se basa en las similitudes del manuscrito con sus antecedentes manuscritos, así como la propuesta de que éste se basó en un texto hipotético, hoy perdido y nombrado Proto-W. Incluso he señalado que el *FSE* no sólo se basó en el manuscrito h-I-14 sino en una relectura de la fuente latina, con el fin acercarse a ella y reparar todas aquellas equivocaciones que fueron consecuencia de una larga trayectoria manuscrita. Por otra parte, indiqué las innovaciones e inserciones de textos que ofrece el incunable a toda la tradición castellana de la *Leyenda Aurea* como son el caso de un texto, que más que ser una narración en una especie índice de contenidos, llamado “Para saber del Anticristo e de otras cosas”, la breve narración de la vida de San Justo y san pastor que aparece en “De la Transfiguración de nuestro Señor en el monte Tabor e cómo mostró su claridad a Helías e a Enoch” y el pequeño *exemplum* introducido en la lectura doctrinal “De la consagración de la Iglesia”. Dichas historias corresponden a las necesidades de un contexto específico.

## CAPÍTULO DOS

# LA JUSTICIA DIVINA SEGÚN LA TRADICIÓN BÍBLICA Y LA TEOLOGÍA MEDIEVAL

---

*Lejos de ti el hacer tal, que hagas morir al justo con el impío;  
y que sea el injusto tratado como el impío; nunca tal hagas.  
El Juez de toda la tierra, ¿no ha de hacer lo que es justo?*

Génesis 18:25

Desde tiempos primitivos, la justicia es un elemento fundamental en la historia de la humanidad, pues ésta se encuentra en una búsqueda constante del orden y el buen funcionamiento de la sociedad que, a su vez, se basa en los lazos sociales y filiales de los hombres. Así, el hombre ha utilizado la justicia como una herramienta para poder controlar su entorno a partir de la estipulación de normas que regulan y limitan sus acciones. Estas normas –o leyes– engloban diferentes aspectos como las conductas y labores ejercidas por individuos de dicha agrupación y se instauran tomando en cuenta ciertas circunstancias y responsabilidades para cada miembro; todo esto con el fin de proteger el orden social establecido. De tal manera que se instituye un medio de coacción que asegura el cumplimiento de dichas leyes y esto se logra al implantar sanciones en caso de que haya alguna falta. En este sentido, al conjunto de normas se le conoce como derecho y a la aplicación de éstas se le denomina justicia.

Por otra parte, el ser humano tiene la necesidad de comprender tanto el mundo que lo rodea como su propia existencia. Debido a esto, crea una serie de relatos primordiales, conocidos como mitos y leyendas, en los que explica el origen de sí mismo y su entorno. Estas narraciones están caracterizadas por contar con personajes, principalmente divinos, quienes son los sujetos actantes de los relatos, y que están contruidos a partir de la semejanza; es decir, a través de la realidad en la que se encuentra inmerso el hombre, ya que éste es incapaz de nombrar a lo divino en su significado exacto, pues va más allá del lenguaje humano, como lo ha propuesto Mircea Eliade.<sup>1</sup> De ahí que, en las distintas

---

<sup>1</sup> Mircea Eliade, “Introducción”, en *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama, 1981, p. 9.

religiones, los dioses se representen con cualidades físicas y psicológicas humanas, aunque la mayoría de ellos sean antropomórficos.

Estos relatos se encuentran situados en un tiempo mítico o sagrado que no pertenece al tiempo de la humanidad, o sea a un tiempo que está en un plano religioso totalmente diferente y alterno al tiempo normal o pagano en el que ha transcurrido la historia de la humanidad. En este tiempo mítico se creó lo que existe y, por consiguiente, es imprescindible que se le recuerde por medio de ritos en los que se repiten una serie de acciones que logran evocar este momento. Asimismo, éstos deben realizarse en momentos específicos del tiempo profano por lo que se crean fiestas que hacen posible recrear y traer el tiempo y los sucesos sagrados.<sup>2</sup>

En relación con lo antes mencionado y bajo el entendido de que éstas dos cuestiones se encuentran estrechamente vinculadas, se puede establecer una analogía correspondiente a un modelo de justicia a partir de ciertas particularidades de cada una. Si tomamos en cuenta que por un lado se halla la concepción de dioses con base en elementos de la realidad circundante del hombre y, por otro, la conformación de un sistema jurídico que regula el orden social, será más claro entender por qué en todas las mitologías existe un dios con características jurídicas. Dicho de otra manera, un dios que se encarga de regular todo lo creado y que no permite que el orden que él ha establecido sea caótico, por lo que, en consecuencia, utiliza castigos de igual forma que lo hace la esfera política. Sin embargo, la justicia aplicada por la divinidad será perfecta en comparación con la humana ya que ella creó todo lo que existe y, por ende, conoce a la perfección su funcionamiento.

El concepto de justicia divina aparece en todas las religiones occidentales tanto monoteístas como politeístas puesto que, en el principio, el hombre tuvo la necesidad de la concebir a un dios como el creador de todas las cosas y, por tanto, el soberano de ellas, como lo señala Karen Armstrong.<sup>3</sup> Esta concepción de Dios parte de un razonamiento básico: si dicho Dios supremo había establecido lo existente, entonces él debía regirlo pues nadie lo conocía mejor que él. Dicho gobierno estaba basado en un ideal donde se debía mantener el orden de la creación de Dios, pues “el orden del mundo es una reflexión de

---

<sup>2</sup> *Ibidem.* p. 45.

<sup>3</sup> Karen Armstrong, *Una historia de Dios. 400 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, Barcelona, México, Paidós, 2006, p. 27.

Dios”, como lo declara James Alison.<sup>4</sup> Así, se fundamentaba en el principio moral que implicaba darle a cada uno lo que le correspondía o le pertenecía; es decir, en la justicia.<sup>5</sup>

Emil Brunner propone que esta concepción de justicia proviene de dos principales corrientes: la filosofía grecolatina y la teología judeo-cristiana.<sup>6</sup> La primera está fundada en el pensamiento de Aristóteles<sup>7</sup> y la segunda en los profetas de la *Biblia*. Respecto al tema, el filósofo concibe que el orden jurídico humano se encuentra implantado por los dioses, como lo mencioné anteriormente. En la Edad Media, esto fue retomado y concentrado con los principios bíblicos de un Dios que regula el orden de su Creación por medio de la suprema justicia. Por tanto, se entendió que dicha justicia adquiriría las características de quien la ejercía: eterna, celestial y legítima.<sup>8</sup>

El modelo de soberano divino se encuentra representado en un sinnúmero de narraciones a lo largo de la historia de la humanidad. Por lo que se refiere al cristianismo bajomedieval, el *Flos sanctorum con sus etimologías* muestra, a lo largo de algunas de sus narraciones hagiográficas y largas explicaciones teológicas, la imagen de Dios como el gran y único juez capaz de mantener el orden de la sociedad bajomedieval por medio de sentencias que impone a quienes están en contra o fuera del orden dispuesto.

Para lograrlo es necesario comprender los preceptos generales del concepto según la teología católica con base en dos grandes pensadores cristianos que fueron la base para configurarlo: San Pablo y Santo Tomás de Aquino.<sup>9</sup> Empero, será importante tomar en

---

<sup>4</sup> James Alison, *El retorno de Abel: las huellas de la imaginación escatológica*, Barcelona, Herder, 1999, p. 68.

<sup>5</sup> En este sentido, la justicia es un principio moral ya que parte de un ámbito completamente religioso. Para esto es importante saber que lo moral es lo concerniente a las acciones de las personas y estas acciones se encuentran sujetas al bien o al mal, así como en función de su vida individual y, principalmente, de su participación en una sociedad. Véase, Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 22ª ed., <http://dle.rae.es/?id=Pm2wZfs|Pm4ASgl> (consultado el 4 de mayo de 2016).

<sup>6</sup> Me baso completamente en la concepción que se tiene de justicia en el pensamiento occidental. De tal manera que, a partir de este momento, estos presupuestos me servirán para comprender la concepción de justicia divina en la Baja Edad Media occidental.

<sup>7</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Buenos Aires, Colihue, 2007.

<sup>8</sup> Emil Brunner, “Introducción”, en *La justicia. Doctrina de las leyes fundamentales del orden social*, México, UNAM, 1962, p.11.

<sup>9</sup> Respecto al tema vid. B. de Solanges, *La Théologie de la guerre juste. Genèse et orientation*, París, Desclée de Brouwer, 1946; J. Arthur Baird, *The justice of God in the teaching of Jesus*, Londres, SCM Press, 1963; Jacques Guillet, *La generosité de Dieu: grace, justice et verité*, París, Montaigne, 1966; Wenceslas Eborowicz, *La conception augustinienne de la justice vindicative dans l'histoire de la théologie et de la philosophie depuis le XVIe siècle jusqu'au XVIIIe siècle*, París, s/e, 1976; Elio Peretto, *La giustizia: ricerca su gli autori cristiani del secondo secolo*, Roma, Edizioni Marianum, 1977; Hulrich Zwingli, *De la justice divine et la justice humaine*, París, Beauchesne, 1980; Philippe Curbelié, *La Justice dans la cité de Dieu*, tesis, París, Instituto de estudios agustinianos, 2004; Dan Otto Via, *Divine justice, divine judgment: rethinking the*

cuenta los antecedentes de la concepción de justicia divina en la tradición judía y cómo pasa de ser un temido Dios justiciero a un Dios que puede ser misericordioso. Esto dará una idea clara de cómo la noción de Dios se ha ido adaptando a las necesidades del hombre y al contexto en el que se encuentra. Dicho de otra manera, cómo Dios no es completamente amoroso ni completamente vengativo, sino que depende de las circunstancias y de las exigencias teológicas de la época.

Una de las exigencias teológicas de la época que debemos tener en cuenta es el culto mariano<sup>10</sup> el cual fue parte fundamental de la teología católica bajomedieval y que a partir de los siglos X y XII alcanzó una importante dimensión en la Europa occidental, como lo proponen Juan Carlos Bayo e Ian Michael.<sup>11</sup> Una de las bases esenciales del culto mariano es la relación de la Virgen María con su hijo Jesucristo, así pues la Virgen es el modelo de una madre amorosa y protectora; no obstante, dichas características implican también a todos los hombres pues todos son hijos de Dios y, por tanto, de ella. La función principal del culto mariano es la intercesión por los hombres de la Virgen María ante su hijo Jesucristo con el fin de proteger y darles una nueva oportunidad a los hombres cuando éstos van a ser ajusticiados por Dios.

---

*judgment of nations*, Minneapolis, Fortress Press, 2007; Claude-Philippe Barrière, *Dieu en justice*, Longué-Jumelles, Arisis, 2009; Nancy Jean-Luc, *Dieu, la justice, l'amour, la beauté*, Montrouge, Bayard, 2009; Pierre Descouvemont, *Dieu de justice ou de miséricorde?*, París, 2009.

<sup>10</sup> Respecto al tema *vid.*: V. Grumel, "La mariologie de saint Jean Dmascène. Examen critique d'un ouvrage récent" en *Revue des études byzantines*, v. 36, 187, París, Institut français d'études byzantines, 1937, pp. 318-346; Jean Rivière, "Marie 'corédemptrice' ?" en *Revue des Sciences Religieuses*, v. 19, 3, Strasbourg, Faculté de Théologie Catholique de Strasbourg, 1939, pp. 332-341; Sévérien Salaville, "Mariologie byzantine et mariologie latine médiévale: Une coïncidence d'expression sur la Médiation de Marie" en *Revue des études byzantines*, v. 11, 1, París, Institut français d'études byzantines, 1953, pp. 266-271; Juniper Carol (ed.), *Mariology*, Milwaukee, Bruce Publishing Company, 1961, 3 v.; Hilda Graef, *Mary: A History of Doctrine and Devotion*, Londres, Sheed & Ward, 1965; Jaroslav Pelikan, *Mary through the Centuries: Her Place in the History of Culture*, New Haven, Yale University Press, 1966; Jean Plagnieux, "La doctrine mariale de saint Irénée" en *Revue des Sciences Religieuses*, v. 44, 1, Strasbourg, Faculté de Théologie Catholique de Strasbourg, 1970, pp. 179-189; Mariana Warner, *Alone of All Her Sex: The Myth and Cult of the Virgin Mary*, Londres, Quarter Books, 1978; Jesús Menéndez Peláez, "La tradición mariológica en Berceo" en separata de las *Actas de las III Jornadas de Estudios Berceanos*, Centro de Estudios Gonzalo de Berceo, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1981, pp. 113-128; Jesús Montoya Martínez, *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media. (El milagro literario)*, Granada, Universidad de Granada, 1981; Jean Séguéy, "La Societé de Marie, dite d'Espagne. Mariologie, apocalyptique et contre-révolution" en *Revue de l'histoire des religions*, v. 201, 1, París, Armand Colin, 1984, pp. 37-58; Alice Dermience, "Théologie de la Femme et théologie féministe" en *Revue théologique de Louvain*, v. 31, 4, Louvain la Neuve, Publications de l'Université catholique de Louvain, 2000, pp. 492-523.

<sup>11</sup> Juan Carlos Bayo e Ian Michael, "Introducción" en Gonzalo de Berceo, *Milagros de nuestra señora*, Madrid, Castalia, p. 27.

## 2.1. La transformación de Dios y su justicia.

En la Baja Edad Media, el cristianismo determinó completamente la concepción del mundo y su funcionamiento. El hombre habitaba un espacio creado y regido por un Dios gobernador del mundo, de la naturaleza y, principalmente, de la humanidad. Este Dios era omnipresente e omnipotente, estaba presente en todas partes y todo lo podía. La noción de Dios según la Cristiandad medieval proviene de una herencia judía que se fue transformando a lo largo de dicho periodo.

Respecto al cambio en la concepción de Dios, deben identificarse tres estadios en la tradición judeocristiana para comprender cómo era concebido Dios en la Baja Edad Media: el primero es el Dios del Antiguo Testamento; el segundo, el de los Profetas y, por último, el del cristianismo. Para el judaísmo antiguo, la relación de Dios partía de una Alianza que había establecido Yahvé con el pueblo elegido, los judíos. Esta Alianza consistía en que si el hombre judío cumplía los mandatos de Dios, Él lo protegería y defendería de todos los males; pero si el hombre no lo hacía, entonces Dios lo olvidaría, desataría su ira sobre él y castigaría. Esta Alianza comenzó con Abraham y continuó con el pueblo de Israel al que, después de liberarlo de la esclavitud en Egipto, le dictó una serie de leyes necesarias para mantener el orden.<sup>12</sup>

Así, el pueblo judío comprendió a Yahvé como un soberano justiciero, implacable, vengativo y violento. Un Dios que, por medio de la Alianza, apoya y brindaba la tierra prometida al pueblo hebreo, pero se la quita y desprotege a otros pueblos con los que no tiene la Alianza.<sup>13</sup>

Cuando Jehová tu Dios por fin te introduzca en la tierra a la cual vas para tomar posesión de ella, entonces tendrá que quitar de delante de ti naciones populosas: los hititas y los guirgaseos y los amorreos y la cananeos y los perizitas y los heveos y los jebuseos, siete naciones más populosas. Y Jehová tu Dios ciertamente las abandonará en tus manos, y tendrás que derrotarlas. Sin falta tendrás que darlas por entero a la destrucción. (Deuteronomio 7: 1-2).

Un Dios guerrero que cuidaba a su pueblo y lo alentaba para obtener la tierra prometida o a destruir a los enemigos de los israelitas los amalecitas: “Ahora ve, y tienes

---

<sup>12</sup> Paul N. Benware, *Panorama del Antiguo Testamento*, Michigan, Portavoz-Kregle Publications, 1994, pp. 15-19.

<sup>13</sup> A lo largo de todo el estudio, utilizaré la *Traducción del Nuevo Mundo de las Sagradas Escrituras*, Brooklyn, Watchtower Bible and Tract Society of New York, 1987.

que derribar a Amaleq y darlo por entero a la destrucción con todo cuanto tiene y no debes tenerle compasión y tienes que darles muerte.” (1° Samuel 15:2).

Sin embargo, a lo largo del Antiguo Testamento, este Dios irá mutando y, con Él, el vínculo con el pueblo elegido pues éste se irá haciendo más estrecho y más afectivo; por lo cual ya no será, pues, un Dios despiadado, sino afectuoso que entablará una Nueva Alianza con su pueblo, tal y como se presupone en los libros de los Profetas: Jeremías, Oseas y Amón, de los que mencionaré más adelante. La Nueva Alianza se estableció con la venida del Hijo de Dios, quien se hizo hombre para redimir los pecados de la humanidad a través de su sacrificio. Yahvé ya no exigió un sacrificio por parte de su pueblo sino que se convirtió en el Sacrificio para salvarlo. La muerte de Dios trajo la Salvación Universal y, con ella, la noción de un Dios misericordioso.

Este sacrificio es el eje central de la fe católica, puesto que la presencia de Jesucristo resucitado cambió completamente la concepción de Dios y de su justicia.<sup>14</sup> Desde la perspectiva de Alison, esto debe ser así puesto que, en el Antiguo Testamento, Dios creó el mundo y lo ordenó, pero Adán y Eva lo fracturaron con el pecado original por lo que fue necesario que se volviera a organizar y sólo se logró por medio de la resurrección de su Hijo Jesucristo.<sup>15</sup>

Como he mencionado anteriormente, parece que existen dos tipos de Dios: el del Antiguo Testamento que es estricto y que aplica sólo justicia vindicativa para su pueblo elegido, y el amoroso del Nuevo Testamento que brinda una justicia distributiva.<sup>16</sup> Sin embargo, en la Baja Edad Media, hay un Dios que se caracteriza por sintetizar los atributos de ambos testamentos, ya que “la superioridad de la justicia divina [...] depende principalmente de su síntesis con la misericordia; por esto, en el más elevado concepto cristiano, comprende también el don de la gracia y el misterio de la redención”, como lo explica Giorgio del Vecchio.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Alison, *op. cit.*, p. 68.

<sup>15</sup> *Id.*, p. 68.

<sup>16</sup> Los filósofos Aristóteles y Platón y los Padres de la Iglesia Agustín de Hipona y Tomás de Aquino han identificado tres tipos de justicia: la conmutativa, la distributiva y la vindicativa. Por lo que se refiere a la conmutativa es aquella que da a cada quien lo que merece, tanto honores como posiciones; la distributiva consiste en repartir los bienes de una sociedad en busca del bienestar de la misma y la vindicativa es aquella que se encarga de castigar a quienes atentan contra el orden social. *Vid.* Aristóteles, *op. cit.*; Platón, *Diálogos*, 2 vols., Madrid, Editorial Gredos, 2011; San Agustín, *La Ciudad de Dios*, 3 vols., Barcelona, RBA, 2003; Santo Tomás de Aquino, *Summa teológica*, 20 vols., Buenos Aires, Club de Lectores, 1988.

<sup>17</sup> Giorgio del Vecchio, *Justicia divina y justicia humana*, México, UNAM, Facultad de Derecho, 2004, p. 14.

Es de suma importancia entender lo excepcional que resulta el cambio en la percepción cristiana respecto a la identidad de Dios, pues le ofrece al hombre la capacidad de arrepentirse y reformarse para no ser más una oveja descarriada.<sup>18</sup> Esto sucede porque Dios se hizo hombre, murió y resucitó para redimir los pecados de los hombres, principalmente, el original cometido por Adán y Eva.

## **2.2. Jehová es conocido por sus juicios: la justicia divina en el Antiguo Testamento.<sup>19</sup>**

En la lengua hebrea, el término justicia abarca dos connotaciones: *tsedeq* que se refiere a “lo justo” y que adjetiva al orden de lo creado por Yahvé; y *tsedâqâh* que es la acción de hacer lo correcto.<sup>20</sup> Por tanto, se utilizaría *tsedeq* para describir a la ley Dios y, *tsedâqâh*, para el obrar del hombre, como es el caso de Job, hombre justo que como se señala en la Sagradas Escrituras: “...hubo un hombre cuyo nombre era Job; y aquel hombre resultó sin culpa y recto y temeroso de Dios y apartado del mal.” (Job 1:1). Todo esto engloba lo que significa ser un hombre justo para el pueblo judío: no tener culpa, ser recto, temeroso de Dios (pues si se rompe la Alianza, Él será despiadado) y apartado del mal. De esta forma comprendo que, para el pueblo prometido, la justicia se fundamentaba en las demandas que implicaban la relación que había entre Dios y ellos.<sup>21</sup> Dichas obligaciones las otorgó Yahvé<sup>22</sup> a su pueblo por medio de Moisés:

---

<sup>18</sup> Alison, *op. cit.*, p. 68.

<sup>19</sup> Algunos de los párrafos siguientes, referentes a la desgracia de Job como prueba, son parte de un trabajo presentado por mí en el I Congreso Internacional de jóvenes investigadores. Universidad de León. Mundo Hispánico: cultura, arte y sociedad en mayo de 2015 y que actualmente se encuentra en prensa para su próxima publicación; *Vid.* Olinca Olvera, “El hombre frente a la adversidad: Job, San Eustaquio y el Zifar. Un motivo literario que caracteriza al caballero cristiano peninsular del siglo XIV.” en Abel Lobato Fernández, Esperanza de los Reyes Aguilar, Irene Pereira García y Cristina García González (coords.), *El Legado Hispánico. Manifestaciones culturales y sus protagonistas*, vol. 2, León, Universidad de León, Instituto de Estudios Medievales, Instituto de Humanismo y tradición clásica, (en prensa).

<sup>20</sup> Judit Targarona Borrás, *Diccionario Hebreo-Español: bíblico, rabínico, medieval y moderno*, Barcelona, Riopiedras, 1995.

<sup>21</sup> Alfred Dünner, *Die Gerechtigkeit nach dem Alten Testament*, Bonn, Bouvier, 1963; Richard Adamiak, *Justice and history in the Old Testament: the evolution of divine retribution in the historiographies of wilderness generation*, Cleveland, John T. Zupal, 1982; Joze Krasovec, *La justice de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*, Freiburg, Universitätsverlag, 1988; Giuseppe Barbaglio *et. al.*, *Dieu est-il violent?: une lecture des Ecritures juives et chrétiennes*, París, Ed. du Seuil, 1994; Gérard Verkindère, *La justice dans l'Ancien Testament*, París, Cerf, 1998; Jacob Neusner, *The theology of the Oral Torah: revealing the justice of God*, Montreal, Ithaca-MacGills Queen's University Press, 1999; Ruth Scoralick, *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes: Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum*, Estucardia, Verl. Katholisches Bibelwerk, 2000; Christoph O Schroeder, *History, justice, and the agency of God: a hermeneutical and exegetical investigation on Isaiah and Psalms*, Leiden, Brill, 2001; Mark Gray, *Rhetoric and social justice in Isaiah*, Nueva York,

No deben poner a prueba a Jehová su Dios... deben guardar los mandamientos de Jehová su Dios y sus testimonios y sus disposiciones reglamentarias... tienes que hacer lo que es recto y bueno a los ojos de Jehová, a fin de que te vaya bien. (Deuteronomio 6:16-19).

[...] nos mandó Jehová poner por obra todas estas disposiciones reglamentarias, e de *temer* a Jehová nuestro Dios para nuestro bien siempre, para que nos mantengamos vivos, como sucede el día de hoy. Y significará *justicia* para nosotros, que cuidemos de poner por obra todo este mandamiento delante de Jehová nuestro Dios. (Deuteronomio 6:24).

La justicia divina para el pueblo elegido estaba basada en no fracturar la Alianza que había establecido con Yahvé, pues era la forma de relacionarse ente ellos. De modo que dicho pacto será el punto de referencia del pensamiento religioso israelita y, posteriormente, del cristiano. Aunque, dicho acuerdo no se establece entre iguales, sino que existe una jerarquía, pues Yahvé está por encima del israelita y, por tanto, Él establecerá las condiciones como se mencione anteriormente.

La práctica de la justicia divina, fundamentada en la Alianza con su pueblo, se encuentra sintetizada en los *Libros del profeta Samuel* y en los *Libros Sapienciales* o *Libros de la Sabiduría*, principalmente en *Job*, *Salmos* y *Proverbios*. Donde se puede apreciar las características de los soberanos y los requisitos que deben seguir para que Yahvé los elija y no los sustituya como fue el caso del juez Samuel y, luego, del rey Saúl. Además, los *Libros de la Sabiduría* sintetizan el pensamiento teológico de la relación entre Yahvé y el pueblo elegido.

En los Libros de Samuel se relata la historia del profeta, quien fue el último juez de Israel, pues perdió el Arca del Pacto frente a los filisteos por lo que los israelitas le pidieron

---

T&T Clark, 2006; Sylvie Coirault-Neuburger, *Le roi juif: justice et raison d'État dans la Bible et le Talmud*, París, L'Harmattan, 2007; Jonathan P Burnside, *God, justice, and society: aspects of law and legality in the Bible*, Nueva York, Oxford, Oxford University Press, 2011; Dany Nocquet, *Rétribution et justice de Dieu: théologies en construction dans l'Ancien Testament*, París, Cerf, 2014.

<sup>22</sup> *Yavhé* es como se nombra a Dios según los judíos del Antiguo Testamento y significa en hebreo “Yo soy” y en hebreo se representaba por las consonantes *YHVH*. Sin embargo, con el paso del tiempo, las traducciones de las sagradas escrituras, principalmente en la Edad Media, empezaron a emplear el término Jehová para nombrar a Dios pues les resultaba completamente complicado conocer las vocales que acompañaban a *YHVH* y emplearon las vocales *e*, *o* y *a* pues las tomaron de la palabra *Edonay*, que significa el Señor. De manera tal que de esta combinación resultó la palabra *Jehová*. Recordemos que la distinción gráfica frente al pronunciamiento fonético de *Y* y *J* es nula en el Medioevo porque no existen reglas exactas para el sonido de las letras y mucho menos en un idioma que le es ajeno a los traductores occidentales de la Biblia como es el hebreo. Por esta razón intercalaremos el nombre a lo largo de todo el texto. *Vid.* Gemma Avenoz, “Las traducciones de la Biblia en castellano en la Edad Media y sus comentarios” en Gregorio del Olmo (dir.), *La Biblia en la literatura española*, v. I, pt. 2, Madrid, Trotta, Fundación San Millán de la Cogolla, 2008, p. 22.

a Yahvé que les concediera un rey. Éste les otorgó a Saúl, primer rey de Israel, quien también cometió faltas y, en consecuencia, fue sustituido por el rey David. Que estos soberanos fueran permutados fue consecuencia de su infidelidad a Yahvé, tal como lo declaró David a su padre: “Jehová es quien pagará a cada cual su propia *justicia* y su propia fidelidad.” (1 Samuel 26:23). Pues hay que exponer que Saúl desobedeció a Yahvé en la batalla de Micmash. Debido a que, por miedo a perder la batalla como consecuencia de que sus soldados estaban desertando, ofreció una ofrenda de paz a los filisteos y quebrantó el mandato de Yahvé, que consistía en destruirlos. Por lo que Yahvé decidió sustituirlo por su hijo David y quitarle el reino de Israel:

Entonces dijo Samuel: “¿Qué has hecho?”. A esto dijo Saúl: ‘Vi que la gente había sido dispersada de mí, y tú... tú no venías dentro de los días señalados y los filisteos estaban juntándose en Micmash, de modo que me dije: “Ahora los filisteos bajarán contra mí en Guilgal, y no he ablandado el rostro de Jehová. De modo que me obligué y me puse a ofrecer el sacrificio quemado”’.

En esto, Samuel dijo a Saúl: “Has obrado tontamente. No has guardado el mandamiento de Jehová tu Dios que él te mandó, porque si lo hubieras guardado, Jehová hubiera hecho firme tu reino sobre Israel hasta tiempo indefinido. Y ahora tu reino no durará. Jehová ciertamente se hallara un hombre agradable a su corazón; y Jehová lo comisionará como caudillo sobre su pueblo, porque tú no guardaste lo que Jehová te mandó.” (1 Samuel 13: 11-14).

Con este pasaje podemos percibir que la ruptura del pacto va más allá de desobedecer a Yahvé y no enfrentar a los filisteos, sino que es mucho más grande, puesto que Saúl desconfió de las palabras de Dios por miedo. Así pues, la falta es grave puesto que le fue infiel a Yahvé y, por tanto, fue sustituido por otro rey que no rompiera con este mandamiento de Dios.

Sin embargo, esta justicia también retribuía al hombre por su lealtad, como fue el caso del rey David quien fue leal a Yahvé: “Jehová me recompensa conforme a mi **justicia**; conforme a la limpieza de mis manos me lo paga” (2 Samuel 22:21). Aquí se percibe la doble significación de justicia para el hebreo, la acción justa del hombre y el reconocimiento de ésta por parte de Dios, lo que lo caracteriza como justo. En otras palabras, si el hombre era justo, es decir recto, Yahvé lo recompensaba brindándole lo que se merecía. En el caso específico del rey David, Dios le da la oportunidad de unificar y expandir su territorio; además lo rescata de sus enemigos.

En relación con los *Libros Sapienciales*, específicamente en el libro de *Job*, advierto la importancia de la fidelidad en la relación entre Yahvé y el hombre. Esto lo encuentro, específicamente en la historia de Job, la cual resulta representativa, ya que se trata de un hombre que cumplió con todas las normas impuestas por Yahvé. Job, a pesar de ser un hombre honrado, es maldecido por Satanás. Debido a que éste reta a Dios con respecto a la fidelidad de Job pues Satanás asegura que Job dejará de honrarlo cuando lo haga padecer ciertas adversidades; sin embargo, a pesar de las penas, Job nunca maldice a Dios ni le es infiel.

En el relato hay algo sobresaliente, el gran problema que enfrenta Job no es sobrellevar la pena, sino el no poder comprender porqué Yahveh lo ha abandonado y debe pasar esto si él siempre ha respetado las reglas implantadas por él. Así pues, Job ha recibido un castigo de manera injusta puesto que no ha cometido ninguna falta. No obstante, él no comprende que el objetivo de los pesares no es castigarlo, sino probarlo.

La prueba que enfrentó Job consiste en tres tipos de daños: materiales, familiares y de salud. Por lo que se refiere a las materiales, Job, quien era un hombre rico, debió sufrir la pobreza ya que los sabeos robaron sus reses y asnos y mataron a sus siervos, cayó fuego del cielo y se quemaron sus ovejas y servidores y, finalmente, los caldeos tomaron sus camellos; así este hombre perdió todo sus bienes materiales.

Posteriormente, afrontó una pérdida familiar debido a que sus hijos e hijas murieron cuando la casa les cayó encima a causa de un gran viento que la tiró y, después, su mujer lo despreció; a pesar de todo, Job no respondió en contra de Dios ya que no lo culpó de lo sucedido. Por último, Job aguantó otro perjuicio, él fue dañado por Satanás y enfermó con un divieso<sup>23</sup> que recorría todo su cuerpo de pies a cabeza. Sin embargo, Job se resignó y no renegó de Dios, porque “cuando Job dice: ‘el Señor me lo dio y el Señor mismo me lo quitó’, expresa su profunda gratitud hacia Yahveh, revive su absoluta dependencia, y se prepara para aceptar la pérdida.”, como lo declara Isabel Cabrera.<sup>24</sup>

Sin embargo, siempre estuvo consiente de que no merecía ese castigo por lo que imploró justicia divina y lo hizo frente a sus tres amigos Elifaz, Bildad y Sofar quienes lo

---

<sup>23</sup> El divieso es un absceso afilado y espeso que aparece en la piel que se inflama y provoca un gran dolor pues supura al desprenderse. Algunos autores lo asemejan a la lepra.

<sup>24</sup> Isabel Cabrera, *El lado oscuro de Dios*, México, Paidós, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 1998, p. 92.

abrumaron con reproches sobre si realmente ha sido un hombre bueno: “No me pronuncies inicuo. Hazme saber por qué estás contendiendo conmigo.” (Job 2:3).

Job no sólo resistió los quebrantos antes mencionados, sino que también la crítica de su comunidad, así: “es un gran jefe altamente considerado en principio por la opinión pública, pero que, de pronto, se ve despreciado por ella.”, como reflexiona René Girard.<sup>25</sup>

A partir de esto, Jean Lévêque propone que Job se configura como personaje modélico bajo dos premisas: un hombre exitoso y un hombre justo.<sup>26</sup> La premisa que se refiere a un hombre exitoso se fundamenta en que antes de caer en desgracia, evoca felicidad dado que posee grandes rebaños, es un gran agricultor y es respetado como un anciano de su pueblo.<sup>27</sup> Es un hombre joven ya que su hijo primogénito es joven y sus hijas no se han casado. Además, gracias a su discurso, se perfila un hombre sabio, culto y justo pues basa sus creencias en la igualdad de los hombres ante Dios.

La segunda premisa, que alude al hombre justo, se apoya en que Job es el hombre religioso ejemplar y el perfecto servidor de Yahveh, teniendo en cuenta que es temeroso de Dios, moralmente perfecto y siempre es nombrado por Dios como su servidor: “Y Jehová pasó a decir a Satanás: ‘¿Has fijado tu corazón en mi siervo Job, que no hay ninguno como él en la tierra, un hombre sin culpa y recto, temeroso de Dios y apartado del mal?’”(Job 2:3).

Job se conformó como prototipo de fidelidad hacia Dios, debido a que demostró que no importaba lo que le pasara o si lo merecía, nunca perdió su lealtad. Como recompensa a la paciencia y resistencia al haber soportado pena y desgracia, Dios lo bendijo y le retribuyó lo que tenía doblemente y le dio muchos años para poder disfrutarlo.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> René Girard, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Barcelona: Editorial Anagrama, 1989, p. 21.

<sup>26</sup> Jean Leveque, *Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique*, v. 1, París, Lecoffre-J. Gabalda, 1970, p. 133-140.

<sup>27</sup> Se sabe que era grandes pues Lévêque explica que el área en la que pastan es grande porque se encontraban en los límites donde los sabeos podían incursionar; también, ubica el área al noreste de Arabia Saudita.

<sup>28</sup> Este ideal de lealtad fue heredado por el cristianismo medieval. Sin embargo, ésta interpretó el sufrimiento como un elemento de redención que “servía para ganar méritos para la otra vida y formaba parte de un plan divino.”, según lo explica Antonio Rubial. Por esto Job fue concebido, durante la Edad Media, como el modelo de hombre que resiste y que espera la retribución de Dios; incluso se le consideró un hombre sabio y santo, al ser santo se le atribuyeron una serie de milagros relacionados con enfermedades en la piel, porque sufrió una especie de lepra. Según Julio Trebolle y Susana Pottecher, en este periodo entraron en debate dos aspectos: la figura de la mujer de Job, como una mujer mala e ignorante por repudiarlo al grado de ser comparada con Eva como ayudante de Satanás; y la autoría de la obra, por ejemplo algunos creían que había sido escrita por Moisés; otros, por Elihú; unos más, por Salomón o por el mismo Job. Asimismo, el género de la obra creó controversia debido a la forma en que se encuentra escrita, de tal manera que había quienes la consideraban una poema épico como era el caso de Jerónimo, o un drama griego como Teodoro de Mopsuestia. Al contar con diálogos, Rabano Mauro del siglo XI la consideró una combinación entre drama y

Más adelante, en el *Libro de los Salmos*, se aprecia la concepción de justicia divina y su función para el pueblo de Israel que le es fiel. Así, la noción de Dios se encuentra determinada por la idea de justicia, pues Dios es justicia: “Y los cielos anuncian su *justicia*, porque Dios mismo es Juez. *Sélah*.” (Salmos 50: 6).

El Dios de los israelitas es completamente “...*justo*; él sí ama los actos *justos*. Los *rectos* son los que contemplarán su rostro.” (Salmos 11: 7). Además, la justicia de Yahvé es “...una *justicia* hasta tiempo indefinido y tu ley es la verdad.” (Salmos, 119: 142), una justicia determinada no en el pasado sino en el futuro, en el momento en que Dios venga a defenderlos ya que el acto de injusticiamiento no sólo recaerá en el pueblo de Israel, sino en todos los pueblos que idolatran a otros dioses y son infieles a Él: “Y él mismo *juzgará* la tierra productiva en *justicia*; someterá a *juicio* a grupos nacionales en rectitud.”(Salmos 9: 8). Así, la tierra productiva es el pueblo de Israel y todos los demás son tierra improductiva, que deberá enfrentar el juicio divino.

Además, este Dios, en un futuro, defenderá y castigará a los enemigos de su pueblo: “Cuando mis enemigos se vuelvan atrás, tropezarán y perecerán delante de ti. Porque has ejecutado mi *juicio* y mi causa; te has sentado en el trono ejecutando con *justicia*.”(Salmos 9:3-4). Los protegerá de aquellos que los han defraudado y atacado. Yahvé, con su justicia retributiva o vindicativa, recompensará a aquellos que han sido engañados ya que “Jehová está ejecutando actos de *justicia* y decisiones *judiciales* para todos lo que están siendo defraudados.” (Salmos, 103:6).

De esta manera se distingue que el pueblo elegido se encuentra en una constante espera del día que se le retribuyan todos sus pesares, tal y como lo expresa Bouyer: “Israel ha comenzado a adquirir, por cuenta de toda la humanidad, la esperanza del triunfo final de

---

narración. Además hubo una interpretación de la historia de Job: *Moralia in Job* de Gregorio Magno (540-604). Job fue un personaje recurrente en narraciones de la Alta Edad Media como el *Apocalipsis* de Pablo y la *Psychomachia* de Prudencio, así como en la iconografía. Pero, a partir del siglo XV, la imagen de Job fue utilizada de una manera indirecta pues hubieron algunas obras de la Edad Media que no se refieren a Job explícitamente pero son, sin embargo, deuda de la leyenda. Y el conocimiento de las diversas manifestaciones de Job en la cultura medieval nos deja apreciar obras como Chaucer's *Man of Law's Tale*, *Gower's Tale of Constance*, y romances como *Sir Isumbras*, *Robert of Cisyle*, *Amis and Amite*; así como las otras historias tipo como san Eustaquio, santa Constanza y santa Griselda; es decir, historias de sufrimiento, pérdida, juicio , y recompensa a manos de un Dios misericordioso, tal como lo expresa Lawrence L. Besserman. Antonio Rubial, *La justicia de Dios: la violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo*, México, Educación y Cultura; Madrid, Trama, 2011, p. 171; Julio Trebolle y Susana Pottecher, *Job*, Madrid, Editorial Trotta, 201; Lawrence L. Besserman, *The Legend of Job in the Middle Ages*, Cambridge: Harvard University Press, 1939.

la justicia, de la justicia de Dios, o, si se prefiere, del Dios de la justicia.”<sup>29</sup> Esta esperanza en la justicia divina sobre la justicia actual, representa una fuerte convicción por parte del pueblo de Israel en Dios. Entonces, toda la esperanza del pueblo de Israel estaba puesta en la venida del Día de Yahvé, día en que obtendrán justicia por parte de un Dios justiciero y vindicativo.

Esta noción se afianzaría y la relación de Dios con su pueblo se entendería como más personal después el Día de Yahvé. Pues recordemos que, para este momento, la primera Alianza había sido rota debido a todas las faltas que había cometido el pueblo de Israel. Como lo indica Walther Eichrodt:

En ese contexto tenía que aparecer mucho más doloroso el sentimiento del alejamiento de Dios, cuando duras derrotas o una opresión permanente del enemigo creaban la convicción de que Dios se había apartado, enojado de su pueblo.<sup>30</sup>

Sin embargo, en los libros de los *Profetas*, principalmente en los profetas Oseas y Amós, podemos distinguir una aguda esperanza en que se restauraría la Alianza con Dios. Para comprender esto, Oseas alegorizó la relación de Yahvé con su pueblo prometido como una relación de matrimonio:

Y de veras te comprometeré conmigo para tiempo indefinido, y de verás te comprometeré conmigo en *justicia* y en derecho y en bondad amorosa y en misericordias. Y de verás te comprometeré conmigo en fidelidad; y ciertamente conocerás a Jehová. (Oseas 2:19-21).

Por tanto, esta Alianza estaría basada en el amor mutuo, conocido como *agapē*, y la responsabilidad de Dios sería proteger y proveer a su pueblo de justicia; a cambio de esto, el pueblo debía de serle fiel. De esta manera, Oseas introdujo una nueva noción del pecado que ya no tenía que ver solamente con la transgresión del pacto, sino con una muestra de infidelidad que traía consigo la falta de respuesta del amor que le tenía el hombre israelita a Dios. Además, el profeta aludió a que el amor de Yahvé podía regenerar el alma del culpable.<sup>31</sup> Así como el esposo perdona a la esposa infiel.

---

<sup>29</sup> Louis Bouyer, *La Biblia y el Evangelio: el significado de las Escrituras. Del Dios que habla al Dios hecho hombre*, Barcelona, Estela, 1965, p.75.

<sup>30</sup> Walter Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento. I. Dios y pueblo*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975, p.419.

<sup>31</sup> Bouyer, *op. cit.*, pp. 84-91.

Por lo que se refiere al profeta Amós, conocido como “el profeta de la justicia”, éste hizo alusión a la espera del juicio divino y lo entendió como el día de la condena para todos aquellos que habían atacado al pueblo elegido, pero también para el pueblo mismo quien abusado y menospreciado los beneficios de Yahvé. Así, el profeta buscaba mostrarle al pueblo que, en lugar de esperanza, debía sentir temor pues ese día vendría Yahvé a juzgar a todos y no sería de luz sino de tinieblas, pues, con él, vendría el fin de la historia: “¡Ay de los que desean con vehemencia el día de Jehová!... Será oscuridad y no luz.” (Amós 5:18).

Dicha asunción encuentra su fundamento en que ese día serían castigados aquellos que habían roto la Alianza con Dios o no habían cumplido con las fiestas. De esta manera, Amós invitó al pueblo elegido a esperar el castigo divino pues éste acompañaba al juicio divino. Sin embargo, el profeta estaba consciente que algunos saldrían victoriosos, pues él advirtió que para no ser castigado el judío debía procurar no cometer ninguna acción que trajera consigo la ruptura de la Alianza:

Busquen lo que es bueno, y no lo que es malo, a fin de que sigan viviendo; y que así Jehová el Dios de los Ejércitos llegue a estar con ustedes. Odien lo que es malo y amen lo que es bueno, y den a la *justicia* un lugar en la puerta. Quizás Jehová, el Dios de los ejércitos muestre favor a los restantes de José. (Amós 5: 14).

De esta manera, el profeta, a pesar de que instauró el temor al Día del Juicio, le brindó esperanza al israelita pues, como buen Juez, Jehová tomaría en cuenta si él se alejó del mal y si respetó los preceptos de la Alianza.<sup>32</sup> Ya que, si bien Dios vendría a juzgar a los enemigos del pueblo israelita para restaurarle todos los agravios, también juzgaría al mismo pueblo, por lo que el hombre de Israel debía actuar de forma recta para no padecer el juicio de Yahvé.

Ahora bien, las reflexiones de estos últimos profetas, quienes instauran una nueva y futura relación de Dios con el hombre basada en el amor y en la esperanza, sirven de consuelo para el pueblo de Israel que está consciente de la ruptura de la antigua Alianza pues éste ha sido infiel y Dios, por amor al hombre, haría un sacrificio para salvarlos del pecado. Así pues Yahvé se convertiría en hombre y se sacrificaría para salvar las faltas de los hombres, ya que Él sería misericordioso con su pueblo.

---

<sup>32</sup> *Ib.*, pp. 77-82.

### 2.3. La muerte por un hombre; la vida por otro: la justicia divina en el Nuevo Testamento.

*...que por nosotros los hombres  
y por nuestra salvación, bajó del cielo;  
y por obra del Espíritu Santo  
se encarnó en María, la Virgen, y se hizo hombre.  
Y por nuestra causa fue crucificado...  
padeció, fue sepultado,  
y resucitó al tercer día...  
Credo Niceno – Constantinopolitano*

325

Como indiqué anteriormente, a partir de la Encarnación y Muerte de Dios, se instauró una nueva religión sacrificial que trajo consigo la Salvación Universal pues sirvió para redimir los pecados humanos. Esto también implicó una nueva concepción de la justicia divina, pues Dios ya no sería un juez despiadado sino un juez misericordioso que podía perdonar al hombre y darle una nueva oportunidad. Así, como apunta Debergé, a partir de la muerte y resurrección de Cristo: “la justicia se presenta como un don que viene a restablecer a la humanidad en una justa revelación con Dios, permitiendo así a los hombres vivir en la alianza que les une inseparablemente...”.<sup>33</sup> Esta noción de justicia está basada en la predicación de Jesús y se encuentra en los textos de Mateo y san Pablo.

Según Mateo, la concepción de justicia está basada en aceptar y hacer la voluntad de Dios, que fue revelada al Hijo. Lo cual aparece constantemente en las parábolas, como es el caso del Sermón de la montaña en el que se revela el camino que debe seguir el hombre, el camino de la justicia: “Felices son los que tienen hambre y sed de *justicia* puesto que ellos serán saciados” (Mateo 5:6). En este sentido, Dios les brindará la justicia divina en compensación por las injusticias terrenales que han sufrido.

Más adelante, menciona: “Felices son los que han sido perseguidos por causa de la *justicia*, puesto que a ellos pertenece el reino de los cielos.” (Mateo 5:10), aquí se refleja que Dios recompensará a todos aquellos que han sido correctos en su vida, pues es necesario comprender que, en este caso, se entiende por causa de la justicia a todas las acciones buenas que comente el hombre sin importar si es perseguido por eso.

---

<sup>33</sup> Pierre Debergé, *La justicia en el Nuevo Testamento*, Estella, Editorial Verbo Divino, 2003, p. 6.

El buen cristiano debe imitar a Jesucristo, quien cumple lo ordenado por el Padre pues realiza el plan salvífico que le tiene destinado. Por tanto, como lo refiere Debergé, “los discípulos están llamados a imitar a la persona de Cristo buscando finalmente la voluntad del Padre y llevándola a cabo concretamente en el servicio a sus hermanos.”<sup>34</sup> De manera tal que, para Mateo, la justicia se va a implementar en una sociedad basada en relaciones filiales, ya que todos son hijos de Dios y cumplen su voluntad, basadas en el amor a Dios y al prójimo:

Él le dijo: ‘Tienes que amar a Jehová tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con toda tu mente’. Éste es el más grande y el primer mandamiento. El segundo, semejante a él, es éste: ‘Tienes que amar a tu prójimo como a ti mismo’. De estos mandamientos prende toda la Ley y los Profeta. (Mateo 22:37).

Así pues, para el evangelista, la relación justa del hombre con Dios y con otros hombres está basada en el amor. Además, Mateo propone que el hombre debe creer en la predicación de Cristo, arrepentirse de sus malos actos y llevar una vida basada en la voluntad de Dios para salvarse el Día del Juicio final,<sup>35</sup> pues:

De modo que le dijo: ‘Amigo ¿cómo entraste aquí sin tener puesto traje de boda?’. Él enmudeció. Entonces el rey dijo a sus sirviente: ‘Átenlo de manos y pies y échelo afuera. Allí es donde será llanto y el crujir de los dientes’. “Porque hay muchos invitados pero pocos escogidos.” (Mateo 22: 12-14).

Con esta narración, Mateo buscó ejemplificar que el Día del Juicio pocos serán los elegidos para ir al Reino de los Cielos y sólo serán aquellos que obedezcan al Señor y tengan lo que él les pide; los que no, serán enviados a un lugar de llanto y tortura. Así pues la entrada en el Reino de Dios dependerá completamente del hombre y su correcto comportamiento que deberá llevar cada día de su vida pues: “... porque no saben en qué día viene su Señor.”( Mateo 24: 42). Incluso el juicio divino será exacto e irrefutable, pues Dios conoce todo y no se equivoca: “Dejen de *juzgar* para que no sean *juzgados*; porque con el *juicio* que ustedes *juzgan*, serán *juzgados*; y con la medida con que miden, se les medirá.” (Mateo 7:1,2). Esto se refiere a que el único que puede juzgar al hombre es Dios y, en caso de que el hombre juzgue a otro, entonces se deberá aceptar que será juzgado por Dios con la misma severidad con el que lo hizo.

---

<sup>34</sup> *Ib.*, p. 8.

<sup>35</sup> *Ib.*, p. 33.

Para San Pablo<sup>36</sup>, la justicia no está basada en los actos del hombre que se fundamentan en la Alianza con Dios, como se había entendido en el Antiguo Testamento, sino que es “la atención al derecho más profundo, a la sed de vivir y de ser reconocido que constituye el fondo del hombre”, como lo propone Jacques Guillet.<sup>37</sup> Esto quiere decir que para San Pablo, la Justicia de Dios no es distributiva sino que es una justicia basada en la salvación y el cumplimiento de las promesas que le hizo Jesucristo a los hombres.<sup>38</sup> Luego, después de la vida terrenal, Dios retribuirá los méritos del hombre. Así, según San Pablo:

Mas ahora, aparte de ley, la justicia de Dios ha sido puesta de manifiesto, según dan testimonio de ella la Ley y los Profetas; sí, la justicia de Dios mediante la fe en Jesucristo para todos los que tiene fe. Porque no hay distinción. Porque todos han pecado y no alcanzan la dádiva gratuita que por su bondad inmerecida se les está declarando justos mediante la liberación por el rescate de Cristo Jesús. Dios presentó como ofrenda para propiciación mediante fe en su sangre. Esto fue con el fin de exhibir su propia justicia, porque estaba perdonando los pecados que habían ocurrido en el pasado mientras Dios estaba ejerciendo longanimidad; para exhibir su propia justicia en esta época presente, para que él sea justo hasta al declarar justo al hombre que tiene fe en Jesús. (Romanos 3: 21-26).

De modo que se aprecia una nueva justicia divina basada en dos preceptos: la retribución por las obras de los hombres y la justicia del perdón fundamentada en la misericordia de Dios.<sup>39</sup> En la primera dará a cada uno lo que merece con base en la ley y será implacable con los pecadores; en la segunda, perdonará a los que se arrepientan y estará basada en el amor que Dios le tiene al hombre y no el valor de las acciones, pues el

---

<sup>36</sup> Vid. Peter Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965; Benno Przybylski, *Righteousness in Matthew and his Workd of thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980; Jouette M Bassler, *Divine Impartiality: Paul and a theological Axiom*, Chico, Scholars Press, 1982; Udo Schnelle, *Gerechtigkeit und Christusgegenwart: vorpaulinische und paulinische Tauftheologie*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983; Normand Bonneau, *The righteousness of God in Romans 1,16-3-31: a study of the context of righteousness language in Paul*, s/e, s/l, 1983; Rainer Schmitt, *Gottesgerechtigkeit Heilsgeschichte Israel in der Theologie des Paulus*, Frankfurt-Nueva York, Lang, 1984; Jean-Noël Aletti, *Comment Dieu est-il juste?: clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, París, Éditions du Seuil, 1991; Jacques Ellul, *Ce dieu injuste...?: théologie chrétienne pour le peuple d'Israël*, París, Arléa, 1991; Douglas A. Campbell, *The rheoric of righteousness in Romans 3.21-26*, Sheffield, JSTOR Press, 1992; Samuel Bénétreau, *L'épître de Paul aux Romains. Tome 1*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1996; Katherine Grieb, *The story of Romans: a narrative defense of God's righteousness*, Louisville, Westminster Knox Press, 2002; Erwin Ochsenmeier, *Mal souffrance et justice de Dieu selon Romains 1-3: étude exégétique et théologique*, Berlin, W. de Gruyter, 2007.

<sup>37</sup> Jacques Guillet, *Apprendre à prier à l'école de saint Paul et des évangélistes*, París, Ediciones Le Feu Nouveau, 1979; *apud.*, Debergé, *op. cit.* p. 23.

<sup>38</sup> Debergé, *op. cit.* p. 23.

<sup>39</sup> José Comblin, *Pablo, apóstol de Jesucristo*, Madrid, San Pablo, 1996, p. 78.

hombre se salva gracias a su fe en Jesucristo y, asimismo, es absuelto por el sacrificio de Dios.<sup>40</sup>

Otra noción de la justicia divina, según san Pablo, es la referencia a la cólera de Dios. Ésta es una característica de Dios que debe entenderse a partir de lo que es justo; pues, con base en el castigo al injusto o al malo, Dios manifiesta su justicia: “porque la ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que suprimen la verdad de un modo injusto.” (Romanos 1: 18).

De esta manera podemos concluir que para San Pablo la justicia de Dios sigue basada en una alianza que se ajusta sus propios acuerdos y que está permeada por el amor de Dios al hombre, por esto si un hombre daña a otro, Dios deberá castigarlo ya que no debe permitir que nadie dañe a su Creación.

#### **2.4. La justicia divina según la teología tardoantigua y medieval**

Durante la Baja Edad Media, Dios era entendido de dos maneras: como un objeto de creencia y como el objeto de un discurso articulado; es decir, el pensamiento teológico.<sup>41</sup> Así, Dios se convirtió en el tema de largos debates que servirían para conformar la noción de la justicia de Dios del cristianismo medieval.<sup>42</sup> Estas argumentaciones fueron hechas, principalmente, por san Agustín de Hipona (ca. 354-430 d.C.) en *La Ciudad de Dios*;<sup>43</sup> por Gregorio Magno (ca. 540-604 d.C.) en *Homilias sobre el Evangelio*;<sup>44</sup> por Anselmo de Canterbury (1033-1109), en *De la Verdad*;<sup>45</sup> y, finalmente, por Santo Tomás de Aquino (ca. 1224-1274 d.C.), en la *Summa Teológica*.<sup>46</sup>

Para san Agustín de Hipona, la justicia divina será distributiva pues se basa en dar a cada quien lo merece o le pertenece. Además, la justicia divina y el acercamiento de Dios

---

<sup>40</sup> Paul Bony, *El Evangelio “sin Ley”*, Bilbao, Mensajero, 2000, pp. 192 y 193.

<sup>41</sup> Jean-Claude Schmitt, “Dios”, en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2003, p. 225.

<sup>42</sup> Vid. Richard Ahler, *The justice of God in the Sentences and Summa of Saint Thomas Aquinas: a Study of doctrine in development*, Roma, Universidad Pontificia Gregoriana, 1975; Richard Heinzmann, *Filosofía de la Edad Media*, Barcelona, Herder, 1995; C. Viola, “Jugements de Dieu et Jugement dernier Saint Augustin et la scolastique naissante, fin XIe-milieu XIII siècle”, en Verbeke, W., Verhelst, D., y Welkenhuysen, A (dirs.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Leuven, Leuven University Press, 1988, p. 241-298; Francisco Bertelloni, *La filosofía medieval*, Madrid, Trotta, 2002.

<sup>43</sup> Vid., San Agustín, *op. cit.*

<sup>44</sup> Vid., San Gregorio Magno, *Homilias sobre los Evangelios*, Madrid, Ediciones RIALP, S.A., 2000.

<sup>45</sup> Vid., Anselmo de Canterbury, *Proslogion. Sobre la verdad*, Barcelona, Ediciones Folio, 2002.

<sup>46</sup> Vid., Santo Tomás de Aquino, *op. cit.*

con el hombre le brindarán la virtud de cometer actos justos. No obstante, para san Agustín, el hombre no es ni bueno ni malo por naturaleza, sino que es libre y, a partir de esta libertad que le brinda Dios, tiene la responsabilidad de actuar según su conciencia; a esto le denomina *libre albedrío* que consiste en que Dios le da al hombre todo lo necesario para que use esta libertad para el bien, no obstante, el hombre la utiliza según su conveniencia.<sup>47</sup>

Por otra parte, para Agustín la justicia será la virtud cardinal más importante y la considera de dos tipos: la humana, que está basada en la razón brindada por Dios, y la divina, que es perfecta, verdadera y que sólo es propia de la *Ciudad de Dios*, debido a que ahí el gobernante es Jesucristo.<sup>48</sup> Además para Agustín la conformación de una sociedad está basada en la justicia, la cual sólo procede de Dios. Por tanto, para el santo, la justicia divina es la base de la república, pues considera que “no puede existir una verdadera república en la medida en que no exista justicia verdadera, es decir, en la medida que la voluntad divina, la justicia divina no sea absolutamente respetada.”<sup>49</sup> De tal manera que los gobiernos que no estén basados en la justicia divina serán pueblos que cometan latrocinios, es decir, hurtos tanto de la gente común como del gobernante y, en consecuencia, estarán alejados de la justicia.<sup>50</sup> Por tanto, estima que los únicos gobiernos justos son aquellos que creen en Dios y en su justicia divina; además, es necesario que éstos creen y esperen fervientemente en el día de la Redención y sean libres de todo pecado.

Finalmente, para Agustín, el Reino de Dios o la Jerusalén Celestial será este lugar donde esté presente la verdadera justicia, por lo cual, el hombre deberá poner todos sus esfuerzos para habitar ahí, por lo que este lugar se convertirá en la meta y la esperanza del cristiano. Así, el teólogo manifiesta que el hombre debe empeñarse en alcanzar este lugar y que para esto debe apartarse de todo lo que lo aleje; en otras palabras, de las malas acciones, pues el Día del Juicio Final vendrá Dios a juzgarlo. Por esto, considera que éste

---

<sup>47</sup> Pedro Sembrador, *Breves consideraciones sobre la providencia y sobre la bondad y justicia de Dios*, México, Sociedad E.V.C, 1952, p. 13.

<sup>48</sup> Daniel Santibañez Guerrero, “El pensamiento político de san Agustín: comentarios generales en torno a las bases filosóficas del concepto *Civita Dei*”, *Historia de Orbus Terrarum*, 6, Santiago, Comisión Editorial de Estudios Medievales, 2011, p. 14; Óscar Velásquez, “La *Ciudad de Dios* desde la perspectiva de la razón: la *cuarta politeia* de la Antigüedad”, *Teología y vida*, vol. 52, Santiago, Universidad de Chile, pp. 221-228.

<sup>49</sup> Tomás A. Chuaqui, “La *Ciudad de Dios* de Agustín de Hipona: selección de textos políticos”, *Estudios Públicos*, 99, invierno, Providencia-Santiago de Chile, Centro de Estudios Públicos, 2005, p. 283.

<sup>50</sup> Para San Agustín, véase el Capítulo 4 “Cuán semejante a los latrocinios son los reinos sin justicia”, *op. cit.* Libro IV, p. 149;

será solamente una conexión entre la vida terrenal y la vida eterna; un momento de paso para la verdadera meta: la Ciudad de Dios.<sup>51</sup>

En cuanto a la concepción del Juicio Final, Gregorio Magno estima que el Juicio Final está próximo y que en él Dios castigará a los impíos:

[...] es necesario, hermanos carísimos, que con mucho temor y temblor pongamos siempre ante nuestra vista, por un aparte las culpas de nuestras obras, y por otra el estrecho *juicio* a que se nos ha de someter. Pensemos en la severidad con ha de venir el *justo juez*, que nos amenaza con un estrechísimo juicio y ahora está oculto a nuestra vista; que amenaza con severos castigos a los pecadores, y, no obstante, todavía los espera: que está dilatando su segunda venida para encontrar menos a quienes condenar.<sup>52</sup>

Por consiguiente, cree que el Juicio Final tiene como objetivo el arrepentimiento y la conversión de muchos hombres, por lo que expresa que los hombres deben tomarse este mensaje como un aviso para prepararse para dicho Día y que, además, Dios ha decidido prolongarlo con el fin de que más hombres se logren salvar pues él los ama. Así, Gregorio invita al hombre a hacer penitencia por sus pecados en esta vida terrenal para no tener que purgarlos en la vida eterna.

Acerca de la concepción de justicia, en el diálogo *Sobre la Verdad*, Anselmo de Canterbury afirma que se encuentra ligada a tres ideas: la voluntad, la rectitud y la verdad; tal como lo refiere Alice Ramos: “la verdad, la rectitud y la justicia se definen mutuamente.”<sup>53</sup> Asimismo, están fundamentadas en la libertad que tiene el hombre para actuar, dicha libertad es una capacidad únicamente del ser racional; o sea, del hombre y Dios se la ha dado. De esta manera, el pensamiento de Anselmo se fundamenta en el concepto de libre albedrío propuesto por San Agustín. De esta forma, el hombre actúa libremente bajo su propia voluntad cimentada en la acción y en el conocimiento de ésta. Por tanto, actuar de manera incorrecta; es decir, dañando al prójimo hace injusto al hombre.

Asimismo, Anselmo considera que la rectitud es la capacidad del hombre de actuar correctamente y que además debe estar basada en querer hacer lo que se debe hacer, pues si

---

<sup>51</sup> Joaquín Gimeno Casaldueiro, “La profecía medieval en la literatura castellana y su relación con las corrientes proféticas europeas”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, t. 20, 1, México, El Colegio de México, 1971, pp. 64-89.

<sup>52</sup> Gregorio Magno, *op. cit.*, p. 100.

<sup>53</sup> Alice Ramos, “Verdad y libertad en San Anselmo” en David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Cuadernos de Anuario Filosófico*, 214, Pamplona, Universidad de Navarra, 2009, p. 12.

el hombre actúa correctamente pero sin quererlo, entonces la voluntad se ve quebrantada por sus propios deseos. De esta forma, la voluntad para actuar con rectitud acerca al hombre con Dios pues:

[...] cuando la criatura racional hace la verdad, cuando hay justicia en su voluntad, porque sus facultades interiores están ordenadas a la mente humana y la mente ordenada a Dios, el hombre no sólo honra a Dios y conserva su propia dignidad sino que también contribuye al orden y a la belleza del universo, mientras que cuando el hombre voluntariamente abandona la justicia, tal acción constituye una deshonra personal y su propia degradación porque le aliena de la Mente Divina, de la máxima verdad.<sup>54</sup>

Con base en lo anterior, se puede comparar el pensamiento de Anselmo con la concepción de justicia del Antiguo Testamento que se basaba en la doble significación del vocablo justicia para la lengua hebrea; el que es justo y el que hace actos justos. Entonces, se puede observar que Dios es justo y verdadero, y más que eso es una justicia verdadera en sí misma.<sup>55</sup> Además, Dios le brinda la libertad al hombre de que también lo sea a partir de sus acciones.

En definitiva, se comprende que, para Anselmo, la justicia se apoya en la rectitud de la voluntad de cada hombre y que ser justo es un acto espiritual, moral y amoroso, pues, al actuar correctamente, el hombre demuestra su amor al prójimo.

El siguiente punto a tratar es cómo comprende Santo Tomás de Aquino la justicia de Dios. Pero antes hay que mencionar en que existen tres tipos de leyes: la *lex aeterna* que sirve para regir el mundo, la *lex naturalis*, que guía el actuar humano pero que es el reflejo de la primera, y la *lex humana*, que es la regulación de la obras de los hombres con base en preceptos de ellos mismos, como lo expone Giorgio del Vecchio.<sup>56</sup> Respecto a la *lex aeterna* o ley divina, santo Tomás de Aquino menciona que ésta sirve para orientar al hombre a vivir correctamente para poder salvarse el Día del Juicio Final.

Luego discute sobre si en Dios hay justicia, a lo que responde que, primeramente, hay que comprender que el acto de justicia consiste en dar lo recibido, precepto que ya he mencionado anteriormente. Después explica que lo que hay en Dios es su esencia y que es la justicia; más adelante, postula que existen dos tipos de justicia la conmutativa, que está fundamentada en el mutuo dar y recibir, la cual no le corresponde dar puesto que Dios es

---

<sup>54</sup> *Ibid.* p. 315.

<sup>55</sup> G. R. Evans, *Law and Theology in the Middle Ages*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002, p. 8.

<sup>56</sup> Giorgio del Vecchio, *op. cit.*, p. 12.

superior al hombre; y la distributiva, que demanda dar a cada uno según su dignidad. Así pues ésta es la que caracteriza a Dios, pues castiga a los pecadores y premia a los hombres rectos. Incluso, el orden del universo demuestra la justicia de Dios.<sup>57</sup> Además, Dios actúa según su voluntad, que se encuentra cimentada en la rectitud y la justicia, de tal manera que lo hace según su voluntad, lo realiza justamente para el bien de todo lo que ha creado y que está subordinado a él.

Por otra parte, Santo Tomás también alude a la justicia humana, mencionando que es parte de las cuatro virtudes cardinales: la justicia, la templanza, la prudencia y la fortaleza. Las cuales son necesarias para que el hombre pueda dirigir su vida social y actuar de manera apropiada con su prójimo y con Dios. Así pues, considera que la justicia es una virtud porque: “la virtud humana es la que hace bueno el acto humano y bueno al hombre mismo, lo cual ciertamente conviene a la justicia”, tal como refiere Carlos Vargas.<sup>58</sup>

Para concluir, el santo se apega a la postura de San Anselmo de Canterbury con respecto a la voluntad de la rectitud y entiende que la justicia está aunada a la voluntad del hombre quien decide sobre su actuar tomando en cuenta las consecuencias de sus acciones; convirtiendo al hombre faltante en hombre injusto puesto que atenta contra el orden divino.

## **2.5. Consideraciones finales al segundo capítulo**

En este segundo apartado se ha ido dilucidando cómo el concepto de justicia divina va mutando a través de los textos judeocristianos y, principalmente, del tiempo. Para esto se ha mostrado las diversas ideas acerca de la justicia divina en tres grandes bloques: los textos del Antiguo Testamento, los del Nuevo Testamento y, finalmente, las perspectivas de los teólogos medievales, con el objetivo de entender los cambios y las continuidades en las acepciones del término.

Con base en dicho recorrido, se pudo vislumbrar que, desde el Antiguo Testamento hasta el pensamiento tomasino, la justicia divina debe ser entendida con base en la Alianza que establece Dios con el hombre. Alianza que se basa en la confianza y en la fidelidad del hombre hacia Yahvé que fue la base de la teología hebraica. En este mismo apartado he

---

<sup>57</sup> Santo Tomás de Aquino, “Cuestión 21. Sobre la justicia y misericordia de Dios. Artículo 1. En Dios, ¿hay o no hay justicia?”, *op. cit.*, p. 263.

<sup>58</sup> Carlos Vargas, “Filosofía de la felicidad social” en José Luis Curiel, *Filosofía del derecho y problemas de filosofía social. Memoria del X Congreso Mundial Ordinario de Filosofía del Derecho y Filosofía Social*, vol. México, UNAM, 1982, IX, p. 204.

resuelto que la ruptura de dicho pacto trae consigo una serie de castigos por parte de Dios. De esta forma, Dios buscaba mantener el orden y brindar lo necesario para al pueblo prometido. Así, el pueblo israelita confiaba en él pues éste lo defendía de los enemigos, siempre y cuando los judíos obedecieran los preceptos de Dios.

La transformación del concepto de justicia divina comenzó a partir de la ruptura de la vieja Alianza del pueblo de Israel el cual empezó a desobedecer a Dios. De manera tal que el israelita comenzó a temer en la penalización que Yahvé les impondría por sus faltas el Día de Yahvé. Lo que trajo consigo la esperanza de la restauración del pacto sintetizado en una Nueva Alianza en la que el judío podía cambiar su forma de vivir y alejarse del mal para recibir la retribución de Dios.

Ahora bien, se mostró el cambio de concepción de la justicia divina en el Nuevo Testamento con base en la predicación de Jesucristo, de Mateo y de San Pablo, quienes postulan una nueva forma de comprender la justicia de Dios. Ya que ahora está no iba a ser fundamentada solamente en la relación de Dios y el hombre, sino del hombre con su prójimo el cual debía amar. Así pues, ahora la justicia de Dios se basaría en el amor que Dios le tiene al hombre y por el cual se sacrifica.

Aunado a lo anterior, además de la justicia divina también se fueron perfilando las características de Dios con base en sus justicia. Así pues, se presentó un Dios justo y verdadero que es omnipotente y omnipresente lo que trae consigo que su justicia sea perfecta puesto que él todo lo ve pues está en todas partes y no se equivoca.

Asimismo, se pudo apreciar que, en el periodo medieval, el día del Juicio Final se fue entendiendo según el contexto en el que escribían sus pensadores, como fue el caso de San Agustín de Hipona y de San Gregorio Magno, pues el segundo puede vislumbrar un Día del Juicio cercano que va interpretando y que reflejan la angustia de su tiempo. Incluso se comprendió que el Juicio Final tiene una finalidad diferente para cada teólogo medieval, puesto que para san Agustín será el puente que una la vida terrena con la vida celestial; mientras que, para San Gregorio Magno, implicará la oportunidad perfecta para que los hombres se arrepientan y se salven.

Otro punto que se puede considerar de este capítulo, es que la justicia divina está relacionada con la justicia humana; que ser justo y actuar justo son dos acepciones de la justicia como se mostro en la tradición judía, después en el pensamiento neotestamentario

y, posteriormente, en el pensamiento medieval. Esta acepción trajo consigo la idea de *libre albedrío* propuesta por San Agustín de Hipona que consiste en que Dios le da la libertad para decidir y obra de la manera que quiera pero que implica responsabilidad porque el hombre deberá elegir hacer lo correcto. Más adelante, esta idea se afianzará con san Anselmo de Canterbury quien propone que el actuar del hombre es completamente libre y depende de su propia voluntad la cual debe estar perfilada a hacer el bien; no obstante, este actuar es responsabilidad del hombre. Encima de que la voluntad del individuo depende de la acción y del conocimiento lo que traen consigo la justicia, la cual sólo puede ser comprendida y ejercida por seres racionales.

## CAPÍTULO TRES

# LA JUSTICIA DIVINA EN EL *FLOS SANCTORUM CON SUS ETHIMOLOGÍAS*

---

*Toda obra literaria, como conjunto de signos y como signo unitario,  
evoca una determinada visión del mundo,  
cuya consideración, junto a la de estructura y personajes,  
permite aprehender el sentido último del texto,  
que en buena lógica debería responder a la intención del autor.*

Fernando Baños Vallejo, *La hagiografía como género literario en la Edad Media*  
(1989)

En el capítulo anterior he analizado los postulados teológicos que fueron conformando la noción de justicia divina en el cristianismo medieval, principalmente, hasta el siglo XV que sirven para caracterizar la posibilidad interpretativa del lector de dicho siglo para leer el *Flos sanctorum con sus ethimologías*. En este sentido he podido establecer que la justicia divina parte de dos supuestos: la Alianza de Dios con el hombre basada en el amor y en la salvación del mismo gracias a la Redención de Jesucristo. Finalmente, con base en la metodología propuesta en la introducción, es pertinente analizar las interpretaciones de sentido de la obra; de tal manera que en este capítulo analizaré las narraciones del *Flos sanctorum con sus ethimologías* en los que aparece referenciada la justicia divina, con el objetivo de comprender de qué manera era concebida por el hombre de la baja Edad Media.

Como he hecho referencia anteriormente, la justicia de Dios es necesaria para asegurar la paz y el orden de su Creación. Además, la justicia divina es preponderantemente conmutativa y vindicativa, pues da a cada hombre lo que merece y castiga a quienes faltan a los preceptos de Dios. Asimismo, hay una espera inminente del Día del Juicio Final en que vendrá Dios y juzgará a todos los hombres por igual, restituyéndoles, con la entrada al Reino de Dios, a los buenos y, con la entrada al infierno, a los malos.

Ahora bien, en este capítulo, busco mostrar de qué manera es concebida la justicia divina en el *Flos sanctorum con sus ethimologías*. Por lo que será indispensable determinar que la justicia divina puede aplicarse en dos momentos: una inmediata como la he llamado

o individual, como la ha caracterizado Jérôme Baschet.<sup>1</sup> Dicha justicia consiste en que se emplea en el momento de la muerte del hombre y a qué lugar deberá de ir tomando en cuenta sus acciones en la vida; y una futura o colectiva, la cual ocurrirá el Día del Juicio Final cuando Dios venga a juzgar a vivos y muertos.

Para lograr este objetivo es necesario hacer un análisis de las estructuras literarias o narrativas de los pasajes en los que aparece el ajusticiamiento por parte de Dios con fundamento en la teoría de la lógica social del texto propuesto por Gabrielle Spiegel y, a su vez, en el estudio semiológico del relato propuesto por Claude Bremond.<sup>2</sup>

Así pues, en un primer apartado, expongo las características de la obra: a qué género hagiográfico pertenece, cuál es estructura literaria en general y, posteriormente, de cada tipo de pasaje. De tal manera que, con base en esto y lo indicado en el capítulo anterior, en el que consideré la posibilidad interpretativa del lector o la caracterización cultural de los lectores, como lo plantea McKenzie, logro caracterizar la justicia divina según las narraciones que nos brinda la fuente.<sup>3</sup>

Más adelante, en un segundo apartado señalo aquellos pasajes en los que se representa la justicia divina inmediata o individual. Cabe mencionar que la mayoría de estos pasajes nos muestran el proceso judicial de Dios.

Finalmente, en una tercera sección, muestro aquellos pasajes sobre el Día del Juicio Final o Apocalipsis con base en las narraciones en las que se describe o se menciona cómo será, qué pasará, quiénes estarán presentes y de las posibles sentencias. Asimismo en algunos capítulos se inserta un pequeño análisis del género literario visión, puesto que es aparece en ciertas narraciones.

### **3.1. El universo narrado del *Flos Sanctorum con sus etimologías***

El *Flos sanctorum con sus etimologías* es el primer incunable castellano del género hagiográfico, como ya lo mencioné en el primer capítulo. Por tanto, es necesario especificar

---

<sup>1</sup> Jérôme Baschet, “Jugement de l’âme, jugement dernier: contradiction, complémentarité, chevauchement?” en *Revue Mabillon. Revue internationale d’histoire et de littérature religieuses*, Nouvelle Série, 6, t. 67, 1995, pp. 159-203.

<sup>2</sup> Gabrielle Spiegel, *The past as text. The Theory and Practice of Medieval Historiography*, Baltimore, Johns Hopkins Paperback edition, 1999; Claude Bremond, “La logique des posibles narratifs” en *Communications*, 8, París, Seuil, 1966, p. 60-76.

<sup>3</sup> Donald F. McKenzie, *Bibliografía y sociología de los textos*, Madrid, Akal, 2005, p. 15.

su estructura literaria; es decir, analizar de qué trata, cómo se organiza su contenido y por qué se enmarca dentro de la hagiografía.<sup>4</sup> De tal manera que con base en la lógica social del texto y el estudio semiológico del relato se pueda hacer la interpretación de sentido, ya que, como lo propone Claude Bremond, las exigencias lógicas del relato o de las convenciones narrativas son dependientes de su universo particular (estructura interna), de una cultura, de una época, de un género literario, del estilo del narrador y del mismo relato.<sup>5</sup>

De esta forma, es importante tomar en cuenta bajo qué circunstancias culturales particulares se encuentra enmarcado el texto, en qué época es producido, a qué género literario pertenece, en qué estilo se narran las historias y las estructuras narrativas propias del *Flos sanctorum con sus etimologías*, así como de los ciento cuarenta y seis relatos que contiene.

---

<sup>4</sup> Al respecto de la hagiografía medieval puede consultarse Hippolyte Delehaye, *Les Légendes hagiographiques*, Bruselas, Bureaux de la Société des Bollandistes, 1906; “Le témoignage des martyrologues” en *Analecta Bollandiana*, 26, Bruselas, Bureaux de la Société des Bollandistes, 1907, pp. 427-434; *Les origines du culte des martyrs*, Bureaux de la Société des Bollandistes, Bruselas, 1912; *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bureaux de la Société des Bollandistes, Bruselas, 1921; *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bureaux de la Société des Bollandistes, Bruselas, 1934; Manuel Alvar, *Poemas hagiográficos de carácter juglaresco*, Madrid, Alcalá, 1967; René Aigrain, *L’hagiographie: ses sources. Ses méthodes, son histoire*, París, Bloud et Gay, 1953; Antoon. A. R. Bastiaensen, *Atti e passioni dei martiri*, Roma Fondazioni Lorenzo Valla, 1978; Aldo Ruffinato, “Literatura hagiográfica y pseudo-hagiográfica” en Rafael Sal, *La vida de Santo Domingo de Silos de Gonzalo de Berceo*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1978, pp. 17-51; Peter Brown, *The Cult of saints. Its rise and function in Latin Christianity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980; Régis Boyer, *An attempt to define the typology of medieval hagiography*, Odense, Odense University Press, 1981; Marc Van Uytfanghe, “Modeles bibliques dans l’hagiographie” en Pierre Riché y Guy Lobrichon (ed.), *Le Moyen Âge et la Bible*, París, Éditions Beauchesne, 1984, pp. 449-487; G. Bravo, “Hagiografía y método prosopográfico. A propósito de las Acta Martyrum” en *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano. Antigüedad y Cristianismo*, 7, Murcia, Universidad de Murcia, 1990, pp. 151-157; Sofia Boesch Gajano (ed.), *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive*, Roma, Pubblicazioni dell’AISSCA, 1997; Ángeles García de la Borbolla, “La hagiografía medieval, una particular historiografía. Un balance del caso hispánico” en *Historia Sacra*, 51, Madrid, Centro de Ciencias Humanas y Sociales, 1991, pp. 687-702; André Vauchez, “Saints admirables et saints imitables: les fonctions de l’hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge?” en *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècles). Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988)*, Roma, École Française de Rome, 1991, pp. 161-172; José Martínez Gázquez, “Los estudios hagiográficos sobre el Medioevo en los últimos treinta años en Europa: España”, *Hagiographica*, 7, Florencia, Sismel, 1999, pp. 1-22; Gail Ashton, *The Generation of Identity in Late Medieval Hagiography: Speaking the Saint*, Londres, Nueva York, Routledge Reserch in Medieval Studies, 2000; Patrick Henriët, “Hagiographie et historiographie en Péninsule Ibérique (XI-XIIIe siècles). Quelques remarques” en *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 23, Lyon, Éditions de l’ENS, 2000, pp.53-85; Fernando Baños Vallejo, *Las vidas de santos en la literatura medieval española*, Madrid, Ediciones Laberinto, 2003; Ángel Gómez Moreno, *Claves hagiográficas de la literatura española: del Cantar de Mio Cid a Cervantes*, Madrid, Iberoamericana, 2008.

<sup>5</sup> Bremond, *op. cit.*, p. 60.

Por lo que se refiere a las circunstancias culturales particulares, prefiero llamarle posibilidad interpretativa de los lectores de la época de producción del texto<sup>6</sup>, debido a que hablar de una caracterización cultural tiende a ser mucho más amplio y no es posible acotar dicha caracterización si tomamos en cuenta lo difuso, polisémico y el alcance que puede tener el concepto cultura, así como el contenido que implica.<sup>7</sup> Así pues, creo que puede ser funcional basarnos en una serie de referentes que dependen del entorno de producción del texto, como es el caso de la época, la lengua, el objetivo principal de dichos texto y, posiblemente, el público al que iban dirigidos. Es necesario dejar claro que no podemos saber con exactitud quiénes fueron los lectores principales del texto ni el tipo de difusión que tuvo puesto que pertenece a una larga tradición literaria de aproximadamente dos siglos, lo cual nos llevaría a realizar un estudio más exhaustivo en el que se tendrían que tomar en cuenta cada uno de estos factores para cada uno de los manuscritos castellanos de la *Legenda aurea*.

Con base en lo anterior, se sitúa temporalmente la producción del *Flos sanctorum con sus etimologías* en los cinco primeros años de 1470.<sup>8</sup> Así pues es necesario mencionar algunos de los procesos históricos de la Iglesia en la primera mitad del siglo XV como es el caso del fin del Cisma de Occidente, periodo de treinta y nueve años en el que hubo una

---

<sup>6</sup> Decido hacer esta aclaración debido a que la historia de los *flores sanctorum* abarca muchas épocas y, además, es posible que haya sido releído por lectores de siglos posteriores para ser utilizado como apoyo para la elaboración de nuevas versiones renacentistas o para lectura devocional, todo esto con base en el estudio de las marcas que posee el texto, lo cual fue estipulado en el segundo apartado del primer capítulo de esta investigación.

<sup>7</sup> *Vid.*, Edward B. Tylor, *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom*, Londres, John Murray and Co., 1871, 2 v.; A. L. Kroeber, “The Superorganic” en *American Anthropologist*, Vol. 19, No. 2 (Apr. – Jun.), Washington D.C. , Wiley –American Anthropological Association, 1917, pp. 163-213; A. L. Kroeber y Clyde Kluckhohn, *Culture: a critical review of concepts and definitions*, Cambridge, Mass, Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, 1952; Bronislaw Malinowski, “Culture” en Edwin Robert Anderson Seligman, *Encyclopedie of the Social Sciences*, vol. VI, Nueva York, Macmilan Publishers, 1930; Leslie A. White, “The Concept of Culture” en *American Anthropologist*, Vol. 61, No. 2 (Apr.), Washington D.C. , Wiley –American Anthropological Association, 1959, pp. 227-251; A. Irving Hallowell, “Self, society and culture in phylogenetic perspective” en Sol Tax (ed.), *Evolution after Darwin II. The evolution of man: mind, culture and society*, Chicago, University of Chicago Press, 1960; George W. Sticking, “Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective” en *American Anthropologist*, Vol. 68, No. 4 (Aug.), Washington D.C. , Wiley, American Anthropological Association, 1966, pp. 867-882; Ward A. Goodenough, “Culture, Language and Society” en *American Anthropologist*, Vol. 84, No. 4 (Dec.), Washington D.C. , Wiley –American Anthropological Association, 1982, pp. 936-939; Chris Jenks, *Culture*, Londres, Routledge, 1993; Richard L. Velkley, *Being after Rousseau: philosophy and culture in question*, Chicago, University of Chicago Press, 2002; Herbert Marcuse, *El carácter afirmativo de la cultura*, Buenos Aires, El Cuenco de la Plata, 2011.

<sup>8</sup> En el segundo apartado del primer capítulo se muestra el debate que gira alrededor de la fecha de datación del texto.

división de la Iglesia, y la solución a éste: el Concilio de Constanza (1414-1418) que trajo consigo una serie de reformas de suma importancia para la cristiandad.<sup>9</sup> Por lo que se refiere al Cisma de Occidente, se definió una nueva manera de elegir a los papas, una reforma a la vida eclesiástica (fue fuertemente criticada en el siglo XIV), la represión de las herejías de John Wyclif y John Hus que estaban en contra de la autoridad de la Iglesia romana, los vicios del clero y daban mayor importancia al poder de las Sagradas Escrituras sobre el de la Iglesia.<sup>10</sup> Asimismo, el Concilio de Constanza fue la incorporación de

---

<sup>9</sup> Vid. José Antonio Rubio, *La política de Benedicto XII desde la substracción de Aragón a su obediencia hasta su destitución en el Concilio de Constanza*, Zamora, Hijo de M. Rodríguez, 1926; Carlos Sanllehy y Girona Caldas de Montbuy, *Los embajadores de los estados españoles en el Concilio de Constanza*, Barcelona, S.A. Horta I. E., 1948; Alejandro Martínez Gil, *El Concilio de Constanza (1414-1418)*, S.I., s.n., 1959; Paul De Vooght, “Le Cardinal Cesarini et le Concile de Constance” en August Granzen y Wolfgang Müller (eds.), *Dans Konzil von Konstanz*, Freiburg, 1964, pp. 361-362; Josñe Goñi Gaztambide, *Los españoles en el Concilio de Constanza; notas biográficas*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flórez, 1966; Paul De Vooght, “Les controverses sur les pouvoirs du concile et l’autorité du pape au Concile de Constance” en *Revue théologique de Louvain*, I, 1, Lovaina, Publications de l’Université catholique de Lovain, 1970, pp. 45-74; Pierre Gouhier, “Une allusion iconographique au Concile de Cosntance?”, *Annales de Normandie*, XXVIII, 3, Caen, Centre de Recherche d’Histoire Quantitative, 1978, pp. 307-311; Thomas M. Izbicki, “Paplist Reaction to the Council of Constance: Juan de Torquemada to the Present” en *Church History*, LV, 1, Mar., Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 7-20; Isaac Vázquez Janeiro, *Una colección de documentos del Concilio de Constanza*, Madrid, s.n., 1989; José Antonio de C. R. De Souza y Bernardo Bayona Aznar, *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2000; Luigi Mezzandri, “Il concilio de Constanza” en *Storia della Chiesa tra medioevo ed epoca moderna*, vol. 1, Dalla crisi della Cristianità alle riforme (1294-1492), Roma, Edizioni, 2001, pp. 102-114; María Victoria Herráez Ortega, “Castilla, el Concilio de Constanza y la promoción artística de don Sancho de Rojas” en *Goya: Revista de arte*, 334, Madrid, Fundación Lázaro Galdiano, 2011, pp. 5-19; Christian Würtz y Daniel Gaschick, *Das Konstanzer Konzil: Eine kleine Geschichte*, Karlsruhe, Karlsruhe Der Kleine Buch, 2014; Ulrich Richental, *Chronik des Konzils zu Konstanz 1414-1418*, Aalen, Theiss Verlag, 2015;

<sup>10</sup> Respecto a John Wyclif, vid Thomas Arnold (ed.), *Select English Works of John Wyclif*, Oxford, Clarendon Press, 1871; Lowrie J. Daly, *The political theory of John Wyclif*, Chicago, Loyola University Press, 1962; Paul de Vooght, “Wyclif et la *scriptura sola*” en *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 39, Lovaina, Peeters Publishers, 1963, p. 50-86; John Stacey, *John Wyclif and reform*, Filadelfia, Westminster Press, 1964; Bernardino Llorca y Ricardo García Villoslada, “Las grandes herejías revolucionarias” en *Historia de la Iglesia Católica*, vol. III, Madrid, BAC, 1967, pp. 267-305; William Farr, *John Wyclif as legal reformer*, Leiden, E. J. Brill, 1974; Karl Bihlmeyer Karl y Hermann Tuechle, *Storia della Chiesa tra medioevo ed epoca moderna*, vol. 3, L’epoca delle riforme, Brescia, Morcelliana, 2001, pp. 116-119; Stephen E. Lahey, *Philosophy and politics in th thought of John Wyclif*, Cambridge, Nueva York, Cambridge University Press, 2003; Ian Christopher Levy, *A companion to John Wyclif: late medieval theologian*, Leden, Boston, Brill, 2006; Stephen E. Lahey, *John Wyclif*, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, 2009. Por lo que se refiere a John Hus, véase: James Hamilton Wylie, *The Council of Constance to the death of John Hus*, Londres, Nueva York, Longmans, Green, 1900; Josef Pavel Bart’ak, *John Hus at Constance; an interpretation*, Nashville, Cokesbury Press, 1935; Matthew Spinka, *John HUs at the Council of Constance*, Nueva York, Columbia university Press, 1965; *John Hus’concept of the church*, Princeton, Princeton University Press, 1966; *The letters of John Hus*, Manchester, Manchester University Press, 1972.

Castilla, Navarra y Aragón al concilio con el objetivo de contrarrestar las tensiones políticas entre las futuras naciones como lo propone Vicente Ángel Álvarez Palenzuela.<sup>11</sup>

Además, estas reformas a la Iglesia trajeron consigo nuevos modelos de santidad basados en la austeridad y la humildad, los cuales difundidos por predicadores como san Vicente Ferrer, san Juan Capistrano y el franciscano san Bernardino de Sena. Así como el surgimiento de oratorios fundados por órdenes mendicantes que tenían como finalidad la caridad, el auxilio de los pobres y cuidado de los enfermos. Uno de estos oratorios fue el de san Bernardino de Feltre de 1494; al igual que el surgimiento de organizaciones laicas para la atención a los más necesitados como fue el caso de la *Fraternitas divini amoris sud divi Hieronymi protection* fundada en 1497, compuesta por treinta y seis laicos y cuatro sacerdotes enfocados en la caridad con los enfermos y la búsqueda de perfección espiritual de sus miembros.<sup>12</sup>

De igual forma, las órdenes mendicantes fueron reformadas en búsqueda de la recuperación de la disciplina monacal; lo que conllevó a que, posteriormente, a fines del siglo XV, la monarquía hispana tuviera como objetivo la expansión de los jerónimos, la renovación de las clarisas, los franciscanos y los dominicos; estos últimos bajo la vigilancia del fraile Diego de Deza quien convocó el Concilio de Salamanca de 1497<sup>13</sup>.

Estos factores podría corresponder al porqué de la supervivencia de un florilegio de santos a lo largo de cuatro siglos, su *translatio*, su reescritura en el Renacimiento: el *Flos*

---

<sup>11</sup> Vicente Ángel Álvarez Palenzuela, “El Pontificado de Bonifacio VIII a Alejandro VI” en Emilio Mitre (cord.), *Historia del Cristianismo. II El Mundo Medieval*, Madrid, Trotta, Universidad de Granada, 2006, pp. 521-575.

<sup>12</sup> Vid. Paul Thureau-Dangin, *Un prédicateur populaire dans l'Italie de la Renaissance. Saint Bernardin de Sienne (1380-1444)*, París, E. Plon, Nourrit et Compagnie, 1896; Ludovic de Besse, *Le bienheureux Bernardin de Feltre et son oeuvre*, Tours, Mame, 1902; Gino Barbieri, *Il beato Bernardino da Feltre nella storia sociale del Rinascimento*, Milán, Milano Dott. A. Giuffrè, 1962; Robert L. Mode, “San Bernardino in Glory” en *The Art Bulletin*, LV, 1, Londres, Taylor and Francis Group, 1973, pp. 58-88; Daniel Arasse, “Iconographie et évolution spirituelle: la tablette de S. Bernardin de Sienne” en *Revue d'Histoire de la Spiritualité*, París, L, 3-4, 1974, pp. 433-4456; “*Fervebat pietate populus*. Art, dévotion et société autour de la glorification de saint Bernardin de Sienne” en *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes*, LXXXIX, 1, Roma, École Française de Rome, 1977, pp- 189-263; Philippe Jansen, “Un exemple de sainteté thaumaturgique à la fin du Moyen Âge: les miracles de saint Bernardin de Sienne” en *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes*, XC, 1, Roma, École Française de Rome, 1984, pp- 129-151.

<sup>13</sup> Francisco Javier Fernández Conde, “Herejías en la Europa medieval. La herejía en España” en *Historia*, XVI.62, 1981, pp. 70-80.

*Sanctorum* renacentista (1516), la *Leyenda de los santos* (ca. 1490)<sup>14</sup>, y los postridentinos: el *Flos Sanctorum Nuevo* (1578) de Villegas y el *Flos Sanctorum* de Ribadeneyra (1599), los cuales incluyen adaptaciones según lo establecido en el Concilio de Trento (1545-1563).<sup>15</sup>

### 3.1.1. El *Flos Sanctorum* con sus *ethimologías*: el florilegio hagiográfico

Primeramente hay que establecer que el *Flos sanctorum con sus ethimologías* es una versión castellana proveniente de la compilación de vidas de santos más importante de toda la Baja Edad Media: la *Legenda Aurea*, como se indicó en el capítulo uno. A pesar de que las compilaciones hagiográficas tuvieron gran auge en la Baja Edad Media, surgieron en la Antigüedad Tardía una vez que el culto a los santos alcanzó su fortalecimiento como una práctica religiosa en la que se les debía conmemorar cada día del año pues se debía celebrar el día de su martirio, de ahí que las éstas estén ordenadas según el calendario litúrgico.

De esta forma, se fueron añadiendo relatos a textos que narraban la vida, martirio y milagros de los santos a manuscritos que recopilaban distintas versiones. Así pues podemos establecer tres tipos de compilaciones<sup>16</sup>: los *libelli*<sup>17</sup> que eran colecciones sobre un solo santo o de pocos santos aislados, que servían para la lectura litúrgica<sup>18</sup> y que surgen a partir

---

<sup>14</sup> La *Leyenda de los santos* es considerado renacentista, a pesar de ser un incunables y pertenecer al siglo XV, por su perfeccionamiento en su impresión, su autoría y sus características más cercanas al Renacimiento que a la Baja Edad Media.

<sup>15</sup> José Aragüés Aldaz, “Los *Flores Sanctorum* medievales y renacentistas. Brevísimos panorama crítico” en Natalia Fernández Rodríguez y María Fernández Ferreiro (eds.), *Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas*, Salamanca, Sociedad de estudios medievales y renacentistas, 2012, pp. 349-362.

<sup>16</sup> Vid., Manuel Cecilio Díaz y Díaz, “Passionaires, légendiers et compilations hagiographiques dans le Haut Moyen Âge espagnol. Hagiographie, cultures et sociétés (IVe-XIIe siècles)” en *Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris*, Paris, Université Paris, Centre de recherches sur l’Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge-Etudes agustiniennes, 1981, pp. 49-60.

<sup>17</sup> Guy Philippart propone que no existen testimonios de *libelli* anteriores al siglo VII; no obstante, menciona que la ausencia de vestigios no descarta su existencia. Guy Philippart, “Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques” en L. Genicot (dir), *Typologie des sources du Moyen Âge Occidental*, 24-25, Turnhout- Belgium, Brepols, 1977, p. 29. Respecto a los *libelli*, vid., Hippolyte Delehaye, “Les premiers *libelli*: miraculorum”, *Analecta Bollandiana*, 31, Bruselas, Bureaux de la Société des Bollandistes, pp. 319-321.

<sup>18</sup> Vid., Dom H. Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen âge. Étude sur la formation du martyrologe romain*, Paris, Gabalda, 1908; Daniel Ruíz Bueno, *Actas de los mártires*, Madrid, BAC, 1951; B. de Gaiffier, “De l’usage et de la lectura du martyrologe. Témoignages antérieurs au XI siècle” en *Analecta Bollandiana*, 79, Bruselas, Bureaux de la Société des Bollandistes, 1961, pp. 40-59.; Dom Jacques Dubois, *Les martyrologes du Moyen Âge latin*, Bélgica, Brepols, 1978; Francisco Javier Tovar Paz, “El concepto universal del martirio cristiano y la especificidad regional de los mártires hispanos en el corpus de pasiones ‘*Sub Datiano praeside*’” en *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 46, Roma, Institutum patristicum Augustinianum, 1994, pp. 437-446.

del siglo VII; los Pasionarios,<sup>19</sup> los cuales son un repertorio de narraciones sobre los martirios, que se basan en fuentes antiguas y que tienen una función litúrgica; y, finalmente, los Legendarios,<sup>20</sup> antologías de leyendas sobre vidas de santos y mártires que estaban designados a la lectura pública y que surgieron como consecuencia de las nuevas canonizaciones a partir del siglo IX, como lo expresa Isabel Velázquez.<sup>21</sup>

El *Flos sanctorum con sus etimologías* pertenece al tercer tipo de compilación en la subcategoría conocida como *flos sanctorum*, llamada así porque se considera un florilegio<sup>22</sup>; es decir, una colección de partes selectas de materias literarias, en este caso hagiográficas. No obstante, José Aragüés menciona que al hacer referencia al término *flos sanctorum* como género literario propio del castellano debemos tener en cuenta que:

...el nombre legendario convive en desventaja con algo más castizo de *flos sanctorum*, sintagma empleado ya con un valor genérico en los inventarios de bibliotecas del periodo, convertido en título o subtítulo de una buena parte de las obras, pero acaso un tanto más equívoco al respecto de los contenidos exactos de estas últimas: entre las vidas de los santos, los *flores sanctorum* intercalan números capítulos dedicados a las fiestas del calendario litúrgico, ya se trate de las consagradas a María o de aquellas tejidas sobre los hitos esenciales de la historia evangélica y la biografía de Cristo, del Adviento y la Navidad a Pentecostés. El ordenado discurrir de los textos se acompasaba así con el propio ritmo anual, cíclico, de la vida del cristiano. Y ello al margen de que algunos legendarios castellanos optaran por la escisión de los materiales cristológicos y las vidas de santos en dos secciones independientes, de acuerdo con un patrón dispositivo crecientemente impuesto en el devenir del género...<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> En este caso es importante tener en cuenta que la leyenda hagiográfica se distingue de cualquier otra leyenda por su estructura y su finalidad; así pues no podemos considerarlo solamente como una narración con sucesos fantásticos que se transmite por una tradición, pues para el hombre de la Edad Media, los hechos fantásticos de dichos relatos eran realidad y no estaba en duda porque partían de un sistema de creencias. Así pues, se les asigna el nombre de *legenda* con el objetivo de nombrar a la lectura hagiográfica y porque implica el origen y el destino popular del relato, lo cual es una característica fundamental de la leyenda hagiográfica, como lo propone Hippolyte Delehaye, *op. cit.* p. 19. *Vid.*, Hippolyte Delehaye, “Recherches sur le légendier romain. Passio Polychrinii” en *Analecta Bollandiana*, 51, Bruselas, Bureaux de la Société des Bollandistes, 1933, pp. 34-93; Heinrich Günter, *Psychologie der Legende*, Freiburg, 1949, 375p; José Vives Gatell, “Tradición y leyenda en la hagiografía hispánica” en *Hispania Sacra*, 17, Madrid, Instituto de Historia, 1964 pp. 495-508.

<sup>20</sup> *Vid.*, Pierre Deloos, “Pour un étude sociologique de la sainteté canonisée dans l’église catholique” en *Archives des sociologie des religions*, París, Éditions de l’EHESS, 1962, p.17-43.

<sup>21</sup> Isabel Velázquez, *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximaciones a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*, Burgos, Fundación Instituto Castellano Leonés de la Lengua, 2007, p. 133-148.

<sup>22</sup> Real Academia Española (2001), *Diccionario de la lengua española* (22ª ed.). Consultado el 5 de junio de 2016. <http://dle.rae.es/?id=I7Veoab>

<sup>23</sup> José Aragüés, *op. cit.* p. 349.

Dicha caracterización propia de los *flos sanctorum* corresponde a que éstos son versiones castellanas de la *Legenda aurea* de Jacobo de la Vorágine, como se hizo mención en el capítulo primero de este estudio. Así pues, el *Flos sanctorum con sus etimologías* pertenece al género literario compilatorio de los legendarios pero específicamente al de los *flores sanctorum* puesto que es una versión castellana de la famosa compilación hagiográfica bajomedieval.<sup>24</sup>

### 3.1.2. La estructura literaria del *Flos Sanctorum con sus etimologías*

Como se ha mencionado, el *FSE* es un compendio de vidas de santos; no obstante no sólo esta compuesto de este tipo de narraciones sino de pasajes doctrinales que explican de manera simple temas teológicos como es el caso del Adviento o de la Resurrección de Jesucristo. Por esto y por lo estipulado por Gabrielle Spiegel es necesario conocer la estructura de la obra con el objetivo de entender su función en su contexto. De manera tal que comenzaremos explicando la estructura externa y, posteriormente, la estructura interna de las narraciones.

Por lo que se refiere a su estructura externa, está compuesto por ciento cuarenta y seis narraciones de dos tipos: ciento dieciocho vidas de santos y veintiocho pasajes doctrinales.<sup>25</sup> Los primero están enfocados en relatar la biografía de algún o algunos santos importantes para la Iglesia cristiana y los segundos, en exponer cuestiones teológicas abstractas. Asimismo, el orden de las lecturas corresponde al calendario litúrgico puesto que tenían la finalidad de ser leídas el día que se conmemoraba el martirio del santo o, en caso de que no fuera mártir, el día de su muerte puesto que se celebraba el momento en que accedían al paraíso y se convertían en santos, esto se podía realizar en la iglesia, en el monasterio o en la tumba del santo porque “la liturgia martirial, conmemorativa del santo en su tumba, se pasa a una liturgia cultural que penetra en la lectura de las iglesias (*lectio sacra*), junto a la lectura de las Sagradas Escrituras (*lectio divina*). Este hecho ocasiona la necesidad de agrupar las pasiones en un libro de finalidad litúrgica.”, como lo propone

---

<sup>24</sup> Respecto al término “género literario” es importante mencionar que me baso en la teoría moderna de los géneros literarios, la cual tiende a considerar más las características propias de los género y a entender que los límites entre éstos no son fijos sino que oscilan entre ellos, por lo que es muy posible que se mezclan y produzcan un nuevo género. *Vid.*, Paul Hernadi, *Beyond Genre: New Directions in Literary Classification*, Londres, Ítaca, 1972, p. 184.

<sup>25</sup> *Vid.* Anexos 4 y 5, p. 148 y 151.

Isabel Velázquez.<sup>26</sup> De esta manera, observamos que hubo una transformación en la lectura de las narraciones ya que, en la Alta Edad Media, las narraciones pertenecían a una religiosidad popular pero que, a partir del reconocimiento de estos santos por la Iglesia, se van haciendo parte fundamental de la lectura en las iglesias, por lo que es necesaria la creación de compendios

Otra peculiaridad de dichas narraciones es que se encuentran escritas en prosa, lo que nos da un indicio de que la recepción es por medio de la lectura personal o en voz alta y no son narraciones que eran recordadas y transmitidas por tradición oral.<sup>27</sup> Ahora bien, es importante mencionar que esto no significa que antes de ser compiladas (s. XIII) no se transmitieran oralmente, pues debemos tomar en cuenta que la labor de Jacobo de la Vorágine fue recoger las historias y que, probablemente, no sólo se apegó a la recolección de narraciones provenientes de actas o pasionarios anteriores sino también de la tradición oral.<sup>28</sup>

En cuanto a la estructura interna, comenzaremos con las vidas de santos, a partir de la tipología en la hagiografía medieval propuesta por Fernando Baños. Para formular esta tipología Baños propone que es necesario centrar los elementos de estudio de la hagiografía en aspectos de contenido, específicamente en la estructura interna y en los personajes. Así, continúa explicando que se pueden analizar las narraciones hagiográficas en prosa a partir

---

<sup>26</sup> Isabel Velázquez, *op. cit.* 136.

<sup>27</sup> Respecto al origen y características de la prosa, véase Francisco López Estrada, *La prosa medieval: orígenes s. XIV*, Madrid, La Muralla, 1973; María Jesús Lacarra, *La cuentística medieval en España: los orígenes*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1979; Leonardo Romero Tobar, “La prosa narrativa religiosa” en *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters*, v. 9, t.1, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 1985, pp. 44-53; Juan Paredes Núñez, *Formas naeeativas breves en la literatura románica medieval: problemas de terminología*, Granada, Universidad de Granada, 1986; María Jesús Lacarra y Francisco López Estrada, *Orígenes de la prosa*, Madrid, Júcar, 1993; Fernando Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana*, Madrid, Cátedra, 2 t. 1999; Pablo César Moya Casas, *Los siervos del demonio: aproximación a la narrativa medieval*, Madrid, Universidad de Educación a Distancia, 2000.

<sup>28</sup> Por lo que se refiere a las características de tradición popular en cada narración del *FSE*, será realizar otro estudio que resuelva estas peculiaridades, ya que no es el tema principal de esta tesis. Respecto a este tema, véase Albert B. Lord, “Perspectives on Recent Work on Oral Litterature” en *Forum for Modern Language Studies*, 10, 1974, pp. 187-210; Roger Boase, *The troubadour Revival: A Study of Social Change and Traditionalism in Late Medieval Spain*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978; Michael Clanchy, *From Memory to Written Record: England, 1066-1307*, Londres, Edward Arnold, 1979; Albert B. Lord, “Memory, Fixity, and Genre in Oral Traditional Poetries” en *Oral Traditional Literature: A Festschrift Albert Bates Lord*, Columbia, Ohio, Slavica Publishers, 1981, pp. 451-461; “Perspectives on Recent Work on the Oral Traditional Formula” en *Oral Tradition*, I, 1986, pp. 467-503; Alain Renoir, “Oral-Formulaic Rhetoric and the Interpretation of Written Texts” en John Miles Foley (ed.), *Oral Tradition in Literature: Interpretation in Context*, Columbia, University of Missouri Press, 1986, pp. 103-135; Dennis Seniff, “Orality and Textuality in Medieval Castilian Prose” en *Oral Tradition*, 2, 1987, pp. 150-171; Alan Deyermond, “La literatura oral en la transición de la Edad Media al Renacimiento” en *Acta Poética*, XXVI.1-2, primavera-otoño, 2005.

del modelo secuencial de Claude Bremond que consiste en examinar el planteamiento, el nudo y el desenlace, pero que hay que tomar en cuenta que en estas narraciones “el hilo conductor común consiste en el desarrollo de un proceso de santificación y la demostración del éxito mediante lo sobrenatural”, es decir, a partir de milagros.<sup>29</sup> De esta manera, la estructura de las narraciones hagiográficas está condicionada a los personajes principales: los santos. Por tanto, se deben tomar en cuenta los tres momentos de todo proceso narrativo: la función o núcleo que inicia las posibilidades, un segundo momento que las desarrolla y, finalmente, el que las cierra en forma de resultado.<sup>30</sup> Por lo que Baños propone que los hilos narrativos comunes a casi toda la hagiografía son los siguientes:

1. DESEO DE SANTIDAD.
2. PROCESO DE PERFECCIONAMIENTO
3. ÉXITO: SANTIDAD PROBADA:  
*Prodigios in vita.*  
*Muerte.*  
*Prodigios post mortem.*

No obstante, al estar creado a partir de las vidas de santos que desde el inicio de su vida tuvieron deseo de santidad quedan fuera aquellos santos que tenían una vida licenciosa y se reformaron para alcanzar la santidad, ejemplo constante en los modelos de santidad de

---

<sup>29</sup> Fernando Baños, “Tipología en la hagiografía medieval castellana” en *La hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce vidas individuales castellanas*, Oviedo, Departamento de Filología Española, 1989, pp. 135-208.

<sup>30</sup> *Ibid.* p. 138.

la Edad Media<sup>31</sup> pues daba la oportunidad de cualquiera pudiera redimirse y alcanzar la santidad como fue el caso de san Agustín de Hipona y santa María Egipciaca, por lo que es necesario crear una variante en el modelo anterior. Por lo que el esquema de la vida licenciosa quedaría así:<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Respecto a los modelos de santidad en la Edad Media, véase Duncan Robertson, "The Inimitable Saints" en *Romance Philology*, v. 42, 4, Oakland, University California Press, 1989, pp. 9-91; Martín Aurell y Catalina Gírbea, *Chevalerie & christianisme aux XIIe et XIIIe siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011; Diego Améndolla Spínola, *Creación del modelode caballería a través de la cultura lúdica: producción, transmisión y recepción de las obras de Chrétien de Troyes, 1165-1300*, tesis de maestría, México, UNAM, 2013.

<sup>32</sup> *Ibid.* p. 152, *apud.* Vanesa Hernández Amez, *Descripción y filiación de los 'flores sanctorum' medievales castellanos*, tesis de doctorado, Oviedo Universidad de Oviedo, 2008, p. 9. Respecto a los dos tipos de santo, véase Charles F. Altman, "Two Types of Opposition and the Structure of Latin Saints Live" en *Medievalia et Humanistica: Studies in Medieval and Renaissance Culture*, 6, Danvers, Rowman & Littlefield, 1975, pp.1-11.

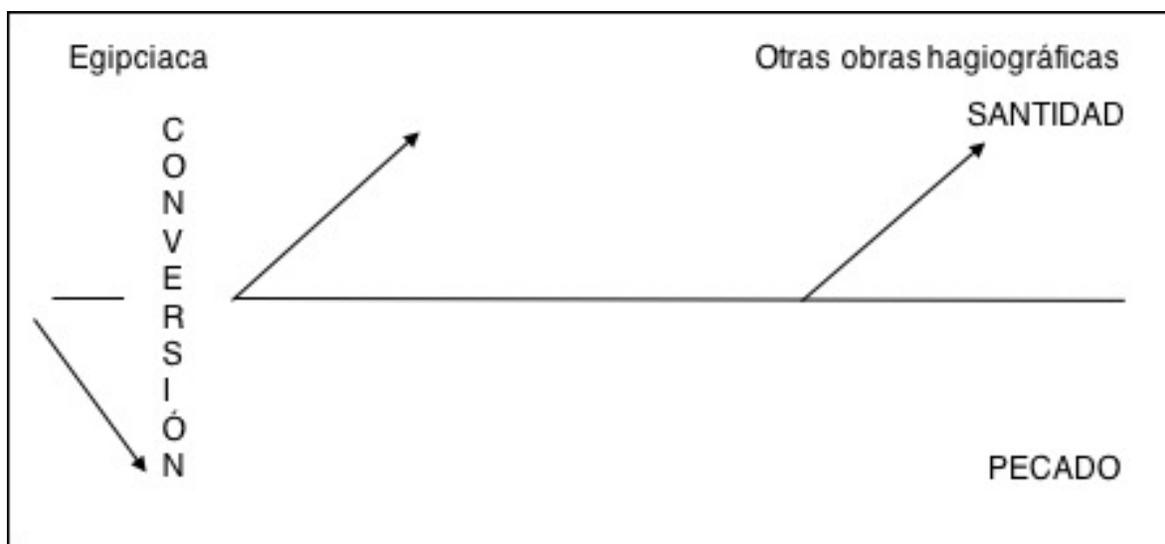
### **SECUENCIA A: VIDA LICENCIOSA:**

1. DESEO DE VIDA PLACENTERA
2. PROCESO DE DEGENERACIÓN
3. RESULTADO: arrepentimiento

### **SECUENCIA B: VIDA EJEMPLAR:**

1. ARREPENTIMIENTO: DESEO DE SANTIDAD
2. PROCESO DE PERFECCIONAMIENTO
3. ÉXITO: SANTIDAD PROBADA

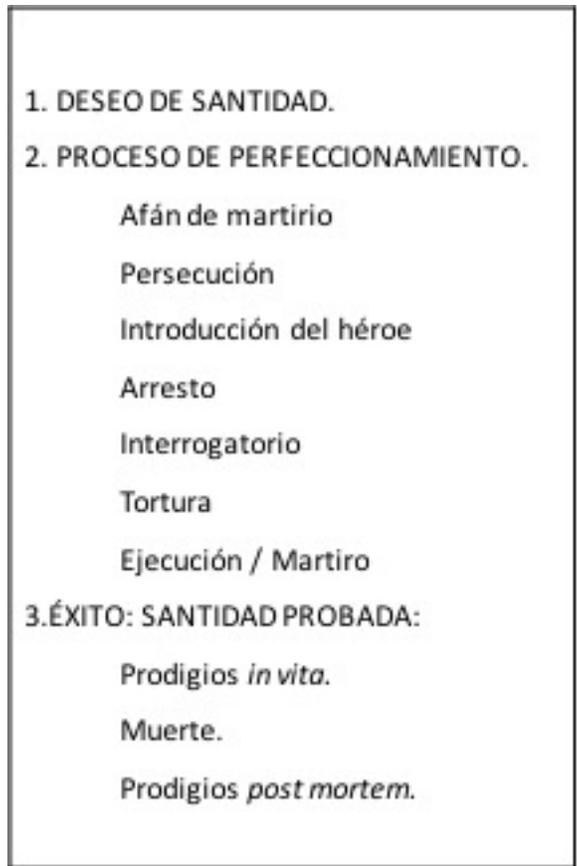
Además propone el siguiente esquema gráfico para identificar cada uno de los modelos secuenciales:<sup>33</sup>



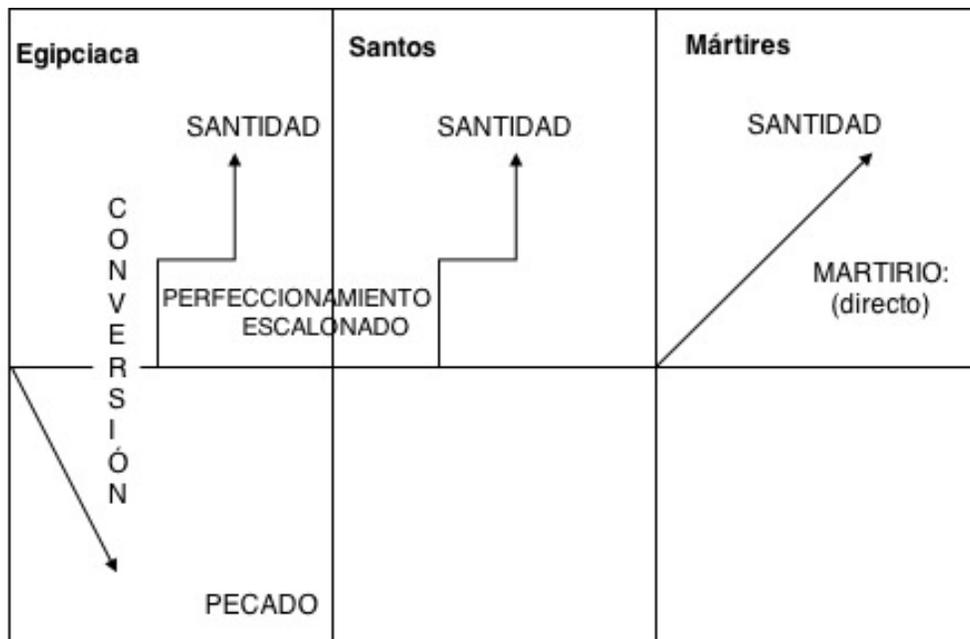
Dichos modelos funcionan para un tipo de narración hagiográfica: aquellas que narran las vidas de santos que surgieron después de los edictos de Milán (313), en el que se pone fin a la persecución de cristianos, y Tesalónica (380), en el que el cristianismo se convierte en la religión oficial del Imperio romano. No obstante, quedan de lado las narraciones que tienen que ver con los mártires, por lo que Baños establece que el núcleo de este tipo de narración está constituido por la ejecución y los episodios desencadenantes.<sup>34</sup> En este caso Fernando Baños propone que el modelo secuencial es el mismo pero agrega una continuidad o yuxtaposición de momentos en el que engloba la persecución y la pasión. No obstante no brinda un esquema, por lo cual he decidido proponer uno basado en la continuidad y la yuxtaposición de momentos sin tener que elegir uno u otro, pues es el caso más común en las narraciones martiriales.

<sup>33</sup> *Ibid.* p. 153.

<sup>34</sup> *Ibid.* p. 160.



También, con base en los modelos de santos propuestos, se puede aplicar el siguiente esquema para alcanzar la santidad:



Finalmente, respecto a los personajes, Baños menciona que el santo tiene el protagonismo total de la historia y como parafrasea Vanesa Hernández:

en todo caso, aparecen unos segundo protagonistas, que pueden ser de naturaleza humana (clérigos, maestros, padres del santo) o sobrenatural (Dios, la Virgen, el Diablo), tendrán como función realzar la santidad del protagonista apoyándolo u oponiéndose a él (es decir, dentro del esquema maniqueísta de buenos y malos). En ocasiones se registran *figuras dobles*, personajes que primero son contrarios a la santidad y luego favorables. También pueden aparecer animales simbólicos de naturaleza benigna, que actúan por el poder de Dios (leones) o maligna, que actúan por poder del Diablo (serpientes, dragones).<sup>35</sup>

No obstante, no se puede aludir a una profundidad psicológica en los personajes de este tipo de narraciones y en este periodo, puesto que más bien corresponden a situaciones repetitivas.<sup>36</sup> Además es necesario mencionar que dentro de estas vidas de santos se insertan narraciones, con base en la técnica narrativa de la caja china, en las que se desarrollan otros sucesos independientes a la vida del santo pero que están relacionados con sus milagros.

Ahora bien, explicadas las estructuras literarias de las vidas de santos, corresponde pasar con las lecturas doctrinales. En este caso no es posible aplicar el modelo secuencial de Bremond puesto que cumplen una función referencial exacta que consiste en explicarle al lector cuestiones teológicas muy abstractas, como se mencionó anteriormente. Así pues, estos pasajes se estructuran de la siguiente manera: la explicación de por qué se debe festejar ese suceso teológico, en qué consistió, las razones porque se debe considerar que es milagroso o las explicaciones de cómo sucedieron ciertos momentos. Además, cada explicación se encuentra fundamentada en una autoridad. De tal manera que esta estructura se encuentra fundamentada en la Escolástica medieval conformada por el diálogo, seguido de la *questio*, pasando por la *disputatio* y terminando por la *autoritas*, disposición que se repetía hasta que se alcanzara resolver la cuestión.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Vanesa Hernández, *op. cit.* p. 10.

<sup>36</sup> *Ibid.* Respecto a los personajes en la Edad Media, véase Philippe Hamon, "Pour un statut sémiologique du personnage" en *Littérature*, 6, París, Armand Colin, 1972, pp. 86-110; Pilar Lorenzo Grandín (ed.), *Los caminos del personaje en la narrativa medieval: actas del coloquio internacional, Santiago de Compostela, 1-4 diciembre 2004*; Tavarnuzze, Editorial del Galluzzo, 2006.

<sup>37</sup> *Vid.* James Murphy, *La retórica en la Edad Media: Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986; Gabriel González, *Dialéctica escolástica y lógica humanística de la Edad Media al Renacimiento*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1987.

Para que estas estructuras queden más claras pondré dos ejemplos de tres tipos de narraciones doctrinales: “De la Setuagésima”, “Del nacimiento de nuestro Señor” y “Cómo subió nuestro Señor Jhesu Christo a los cielos”.

a) “De la Setuagésima”, tiene esta otra estructura:

1. Cuando se celebra la septuagésima.
2. Por qué fue instituida.
  - 2.1. Suplir.
  - 2.2. Significar.
  - 2.3. Representar el misterio de la redención.

b) “Del nacimiento de nuestro Señor” se conforma de la siguiente manera:

1. Momento “histórico” religioso en que sucedió el nacimiento de Jesucristo.
2. Descripción del nacimiento.
3. Tres elementos fundamentales que se deben conocer sobre el nacimiento de Jesucristo:
  - 3.1. El nacimiento de Cristo es considerado como un hecho milagroso.
    - 3.1.1 Cuanto a la generante: María era Virgen antes, durante y después del parto. Cinco pruebas:
      - 3.1.1.1. La profecía de Isaías.
      - 3.1.1.2. Símbolos que lo prefiguraron.
      - 3.1.1.3. Calidad del custodio: san José.
      - 3.1.1.4. Reconocimiento de las comadronas.
      - 3.1.1.5. Un milagro que ocurrió ese día.
    - 3.2.El nacimiento de Cristo fue un hecho milagroso, en cuanto que todos los tipos de criaturas intervinieron en la notificación de esto a los hombres.
      - 3.2.1.Criaturas corpóreas:
        - 3.2.1.1. Opacas.
        - 3.2.1.2. Diáfanas.
        - 3.2.1.3. Luminosas.
      - 3.2.3. Criaturas que tienen ser y vida como plantas y árboles.
      - 3.2.4. Criaturas que tienen ser, vida y sensibilidad: animales.
      - 3.2.5.Los hombres.
      - 3.2.6. Los ángeles.
    - 3.3. Razones por las que la noticia del nacimiento es útil para los hombres.
      - 3.3.1. Los demonios quedaron confundidos.
      - 3.3.2. La confianza que produjo.
      - 3.3.3. Constituye un remedio para nuestras necesidades.
      - 3.3.4. Su nacimiento humilló nuestra soberbia.

c) La estructura de “Cómo subió nuestro Señor Jhesu Christo a los cielos” es:

1. Cuándo sucedió.
2. Siete cuestiones respecto a dicho suceso:
  - 2.1. Dónde.
  - 2.2. Por qué no subió al cielo inmediatamente.
  - 2.3. Cómo ascendió.
    - 2.3.1. Poderosamente.
    - 2.3.2. Abiertamente.
    - 2.3.3. Jubilosamente.
    - 2.3.4. Velozmente
  - 2.4. Con quiénes ascendió
  - 2.5. En virtud de qué ascendió.
  - 2.6. A dónde ascendió. Tipos de cielo:
    - 2.6.1. Naturaleza material.
      - 2.6.1.1. Aéreo
      - 2.6.1.2. Etéreo
      - 2.6.1.3. Olímpico
      - 2.6.1.4. Ígneo
      - 2.6.1.5. Sideral
      - 2.6.1.6. Cristalino
      - 2.6.1.7. Empíreo
    - 2.6.2. Naturaleza racional.
      - 2.6.2.1. Hombres justos.
      - 2.6.2.2. Santos.
    - 2.6.3. Naturaleza intelectual.
      - 2.6.3.1. Ángeles.
    - 2.6.4. Naturaleza supersustancial.
      - 2.6.4.1. Divina esencia.
  - 2.7. Por qué ascendió. Nueve razones:
    - 2.7.1. Revelación del amor divino.
    - 2.7.2. Mayor conocimiento de Dios.
    - 2.7.3. El mérito de la fe.
    - 2.7.4. La seguridad.
    - 2.7.5. Nuestra dignidad.
    - 2.7.6. Consolidación de nuestra confianza.
    - 2.7.7. Mostrarnos el camino.
    - 2.7.8. Abrió las puertas del cielo.
    - 2.7.9. Preparación de nuestra eterna morada.

Con base en los ejemplos anteriores, se puede constatar que no hay una estructura general que englobe todas las lecturas doctrinales, sino que más bien se va construyendo a partir de la necesidad de cada asunto teológico. Sin embargo, hay dos elementos que sí podemos asegurar: el primero es que hay una disposición de cajas que guardan otras cajas y la segunda es que este sistema está diseñado de tal manera que no quede ninguna duda que resolver para el hombre de la época. Asimismo, los cuestionamientos que se plantean en cada uno de los constituyentes dan muestras de las preocupaciones o dudas que podía tener el hombre de la época. Además hay que mencionar que los personajes que aparecen en dichos textos no tienen una participación directa puesto que no hay acciones sino más bien explicaciones.

A partir de este apartado pudimos encontrar las funciones sociales y contextuales del contenido del *FSE* y que pueden resumirse al adoctrinamiento del hombre cristiano de la Baja Edad Media, ya fuera con modelos de santidad a los cuales debía seguir o con lecturas teológicas para que comprendiera el su función dentro del mundo cristiana al que pertenecía. De modo que ahora nos compete hacer alusión a los pasajes en los que se hace mención de la justicia divina inmediata y, posteriormente, futura.

### **3.2. Un juicio previo a la Parusía: la justicia divina inmediata**

*Álzate, oh Juez de la tierra.  
Haz volver una retribución  
sobre los altivos.  
Salmos 94: 2*

En el *FSE* aparecen diecisiete pasajes que hacen referencia a la justicia divina inmediata, es decir a la justicia divina que se hará presente en el tiempo terrenal, pues después vendrá un tiempo celestial que estará precedido por el Juicio Final del que hablaremos más adelante. De estos pasajes se pueden hacer dos distinciones: la primera son obras que se mencionan suceden por justicia de Dios y la segunda aquellos que hay explícitamente un proceso judicial. Estos Cabe mencionar que la mayoría de estas narraciones corresponden a vidas de santos, lo cual es una peculiaridad pues las historias son ejemplos de lo que les sucedió a ciertos hombres lo cual tiene un adoctrinamiento más directo que un apartado teológico.

Estas se encuentran enmarcas dentro de la preocupación del hombre sobre qué pasará el día que mueran, a dónde irán, quién lo decidirá y cómo será decidido. Esta

preocupación es inherente a cualquier civilización y a cualquier época; no obstante, en la Baja Edad Media peninsular alcanzó una gran auge los textos referentes a este tema. Como lo refiere Jéssica Ruiz Gallegos:

La época medieval es un momento muy importante en cuanto a la cuestión de la salvación y el destino del alma, ya que las concepciones acerca del sistema judicial del más allá están cambiando, el pensamiento eclesiástico medieval traza un discurso en relación a la justicia divina con el fin de definir los procesos judiciales a partir de los cuales se premia o castiga el comportamiento humano que se ha tenido en vida. El sistema judicial divino pasará a estar compuesto por dos tipos de juicios: el juicio particular o individual, en el que se juzga a un individuo inmediatamente después de la muerte, en el mismo momento en el que el alma abandona el cuerpo, y el Juicio Final, donde se juzgará a toda la humanidad al final de los tiempos.<sup>38</sup>

Además, los referentes al más allá fueron un tema constante en la literatura de visiones; género literario que sirve para relatar los viajes que hace un hombre al más allá, la geografía que encuentra y lo que sucede en estos lugares.<sup>39</sup> Un claro y modélico ejemplo es la *Divina Comedia* de Dante Alighieri. No obstante, la imagen del juicio divino después de la muerte no sólo se encuentra en literatura de visiones sino que puede aparecer dicho género insertado en otro género como es el caso de la hagiografía. En este punto conviene hacer una pausa para mencionar que una de las peculiaridades de la hagiografía como género literario es la capacidad que tiene para ser receptor de una variante de géneros como es el caso de la literatura de visiones o el *exempla*.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Jéssica Ruiz Gallegos, “La justicia del más allá a finales de la Edad Media a través de fuentes iconográficas. El ejemplo de la diócesis de Calahorra y La Calzada” en *Clio & Crimen*, 7, 2010, p. 196.

<sup>39</sup> *Vid.*, Howard Rollin Patch, *El otro mundo en la literatura medieval*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1983; Manuel Díaz y Díaz, *Visiones del más allá en Galicia durante la alta Edad Media*, Santiago de Compostela, Bibliófilos gallegos, 1985; Peter Dinzelbacher, *Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989; Cesare Segre, *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà*, Torino, Einaudi, 1990; Joaquín Rubio Tovar, “La literatura de visiones en la Edad Media románica: una imagen del otro mundo” en *Études de Lettres, Revue de la Faculté des Lettres*, Lausana, Universidad de Lausana, 1992, pp. 53-73.

<sup>40</sup> Respecto a la intertextualidad, véase Gerard Genette, *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*, Madrid, Taurus, 1989; Graciela Reyes, *Polifonía textual. La citación en el relato literario*, Madrid, Gredos, 1984; Heinrich Plett, *Intertextuality*, Berlín, De Gruyter, 1991; Antonio Mendoza, *Literatura comparada e intertextualidad*, Madrid, La Muralla, 1994; Nathalie Piégay-Gros, *Introduction à l'intertextualité*, París, Dunod, 1996; Desiderio Navarro, *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*, La Habana, UNEAC, Casa de las Américas, 1997; Graham Allen, *Intertextuality*, Londres, Routledge, 2000; José Enrique Martínez Fernández, *La intertextualidad literaria*, Madrid, Cátedra, 2001; Tiphaine Samoyault, *L'intertextualité. Mémoire de la littérature*, París, Nathan, 2001; Mary Orr, *Intertextuality: Debates and Contexts*, Cambridge-Oxford, Polity-Blackwell, 2003; Anne Claire Gignoux, *Initiation à l'intertextualité*, París, Ellipses, 2005; Jesús Camarero, *Intertextualidad. Redes de textos y literaturas transversales en dinámica intercultural*, Barcelona, Anthropos, 2008.

Los pasajes correspondientes a la justicia de Dios como un hecho consumado o como característica de ciertas situaciones son seis, de los cuales tres aparecen en vidas de santos y tres en lecturas doctrinales.

El primer relato en el que se nombra el juicio divino es en la “Disposición de sant Johan Evangelista”. En este se anuncia el juicio de Dios caracterizado por un acto de consecuencia cuando San Juan, en una de sus predicaciones, explica que Dios rechaza a los hombres que hacen caridad con la intención de ser notados y esto traerá como consecuencia la condena a partir de ser juzgado por Dios, tal como se muestra:

...ca por boca de omne era loado, mas por el *juicio de Dios* era menospreciado e condenado; e otro sí era de menospreciar por esto: ca por a tal menospreciamiento el pecado que nombre es non es sano, onde a tal fecho por aquesto es.<sup>41</sup>

En este pasaje aparecen dos elementos fundamentales para el hombre de la época: primero, la caridad debía de realizarse por el bien del favorecido y no por la gloria que podía recibir el que obraba y segundo, esperar loas por las acciones caritativas era considerado pecado y, por tanto, era sancionado por el juicio de Dios. Dado que el mensaje dentro de este pasaje está fundamentado en las Sagradas Escrituras:

Por eso, cuando andes haciendo dádivas de misericordia, no toques trompeta delante de ti, así como lo hacen los hipócritas en la sinagogas y en las calles, para que los hombres los glorifiquen. Les digo en verdad: Ellos ya disfrutan de su galardón completo. Más tú, cuando hagas misericordia, no sepa tu mano izquierda lo que hace tu derecha, para que tus dádivas de misericordia sean en secreto; entonces tu Padre que mira en secreto te lo pagará. (Mateo 6: 2,3)

La estructura narrativa de ambos textos es similar pues tenemos el acto y la consecuencia. Aunque explicado de manera contraria, en el pasaje de san Juan se muestra que Dios rechazará esto y, por tanto, lo condenará por medio de su juicio; mientras que en el pasaje bíblico recompensará si se hace en secreto. Esto puede dar indicio la concepción del juicio de Dios era más severa a partir de lo que era considerado pecado, pues recordemos que, según san Pablo, una de las características de Dios es la retribución.

Además dicha narración está enmarcada, primero dentro de las acciones del santo cuando estaba vivo, es decir, en el proceso de perfeccionamiento según el esquema de

---

<sup>41</sup> “Disposición de sant Johan Evangelista” en Marcos Cortés Guadarrama (ed.), *Flos sanctorum con sus ethimologías*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2010, p. 142.

Fernando Baños. Segundo se enmarca en un suceso en el que Cratón, o mejor Catón, el filósofo se encuentra en la plaza dando un discurso acerca de lo que se debe menospreciar en el mundo motivo por el cual le pide a dos jóvenes que compren joyas y las quiebren enfrente de todos para que vean que lo material no era lo importante. Entonces, el evangelista rechaza completamente este ejemplo insertando la discusión que tuvieron el santo y el filósofo conforme la *disputatio*, recurso muy utilizado en la Baja Edad Media, como ya se mencionó.

El segundo relato es la “Disposición de los Inocentes e de sus miraglos”, pasaje doctrinal que primero explica que los inocentes fueron asesinados por Herodes Escolonica y también hace referencia a los tres Herodes que existieron con el objetivo de que el lector no se confunda con narraciones próximas o con la Sagrada Escritura. Así pues, narra por qué gobernaba Herodes Jerusalén y que su envidia por ser el único rey hizo que mandara matar a todos los niños de Belén:

los reyes de oriente vinieron en la tierra de Jherusalem, e demandaron afiancadamente del nascimiento del nuevo rey. Por la qual cosa Herodes, quando lo oyó dezir, fue mucho irado e turbado por esto, ca tenía allí fuese nascido de algund rey verdadero que lo echase de su reino.<sup>42</sup>

Así pues, como consecuencia de este acto Herodes Escolonica fue enjuiciado por Dios y sentenciado a que todos sus hijos murieran pues él había matado a los hijos de otros. De manera tal que se observa la justicia distributiva, como lo propone san Agustín, pues le da lo que merece y también la vindicativa pues como autoridad castiga el delito; como se observa en el relato:

Mas Dios que mucho derechurero, según que en las *Estorias Escolásticas* es leído, non sufrió que ten grand maldad de Herodes fincase sin pena, ca por divinal juizio de Dios fue fecho aque que avía los fijos muertos, mal que le matasen los suyos mezquinamente.<sup>43</sup>

En esta cita hay que enfocarnos en tres aspectos fundamentales. El primero es el adjetivo que describe a Dios: derechurero; es decir, aquel que actúa con legitimidad. De manera tal que se concebía a Dios como justo y que actuaba según el derecho. El segundo aspecto es la referencia a la fuente en la que se ha mencionado la característica de Dios: las

---

<sup>42</sup> “Disposición de los Inocentes e de sus miraglos”, *op. cit.* p. 147.

<sup>43</sup> *Ibid.* p. 149.

*Estorias Escolásticas*, con el objetivo de afianzar la narración dentro de la teología cristiana. El tercer aspecto es la reiteración a que no podía quedarse sin pena por lo que hizo pues Dios, al ser recto, no podía dejar impunes las acciones de Herodes, razón por la cual lo castiga sufriendo el mismo dolor que sufrieron las madres de los hijos. Aquí es donde entra el cuarto aspecto, la narración hace referencia a que los hijos de Herodes los mataron mezquinamente, o sea, sin generosidad; este tipo de muerte tiene la peculiaridad de no tener piedad por el que está muriendo y que no hay una preparación para morir: la confesión, la comunión y la unción, como lo propone Alexandre-Bidon.<sup>44</sup> Así pues, debe entenderse que la sentencia de Dios no fue la muerte sino el dolor que debió pasar Herodes, el cual fue similar al de las madres.

La tercera narración hace mención a que se debe temer al juicio de Dios y aparece en la narración de la vida de san Ambrosio, obispo de Milán, y quien, según el relato fue un hombre digno de imitación. Dentro de la historia se cuenta que el santo le habla del juicio divino a una de las mujeres que quiere tentarlo: "...Onde deviéraste temer *del juizio de Dios*, porque te non contesca algunt mal, lo que podría acaescer".<sup>45</sup> Así se muestra que la justicia divina está presente en todas partes y que no deben esperar al Juicio Final para ser juzgadas, pues Dios es omnipresente y, además, pocos serían los elegidos al Reino de los Cielos según la predicación de san Mateo.

Esta narración podía servir de ejemplo para que el hombre medieval entendiera que la tentación carnal podía llevarlo a juicio de Dios, tal y como lo muestra la cita pues menciona que no les vaya acontecer algún mal por estar tentando a los hombres, pues en la Iglesia cristiana la castidad era una virtud, mientras que la lujuria uno de los pecados capitales. Esto debido a que estaba relacionado con la transgresión del cuerpo como lo explica Pilar Cabanes:

La imagen del cuerpo como algo rechazable, porque era nido de la carnalidad y de los sentidos, que podían provocar el apetito y el desorden. La concepción de la lujuria como un pecado, una ofensa a Dios y al orden del Cristianismo, porque suponía un mal uso de los órganos sexuales. La adscripción del acto sexual al matrimonio y a la procreación.

---

<sup>44</sup> Danièle Alexandre-Bidon, *La mort aun Moyen Âge, XIIIe-XVIIe siècle*, París, Pluriel, 1998, pp. 70-86.

<sup>45</sup> "Disposición de sant Ambrosio..." en *Flos Sanctorum con sus ethimologías*, op. cit., p. 311.

La castidad como el bien máspreciado, modelo de vida del perfecto cristiano. Y la idea de la mujer como una creación fallida, un ser inferior moral e intelectualmente.<sup>46</sup>

Así pues, este pasaje da muestra de dos cuestiones: la primera se refiere a que pecar de lujuria es motivo para recibir un castigo severo por juicio divino y la segunda es que sirve para construir a san Ambrosio como un hombre santo que cumple la virtud de la castidad a pesar de que sea tentado por mujeres.<sup>47</sup>

Ahora bien, es importante hacer mención del adjetivo *temor* de Dios en lugar de miedo y esto es importante porque según la teología a Dios no se le tiene miedo sino temor y la diferencia es que el segundo es racional y está englobado por el respeto.

La cuarta narración es la “Disposición de sant Gregorio” en la cual se narra que san Gregorio pidió por el alma de Trajano, pues estaba siendo atormentada en el infierno y, como consecuencia de ello fue perdonado por Dios y liberado de su suplicio. Además, dicha narración hace alusión a la fuente de donde se toma la aseveración: la oración *De his qui in fide dormierunt* (I,6) del Padre de la Iglesia Juan Damasceno, quien postula que la angustia es una parte de la naturaleza humana y ésta termina una vez que el hombre obtiene vida eterna; es decir, después del Juicio Final.<sup>48</sup>

Más adelante se menciona que otras versiones cuentan que Trajano fue resucitado para ser perdonado y después morir; aunque no iría al cielo sino que permanecería en el infierno pero no sufrirá los tormentos de este lugar pues: “E así ovo gloria, ca non era dañado en el infierno por *sentencia* difinitiva.”<sup>49</sup> Sentencia que tiene la peculiaridad de ser definitiva porque es divina como atestigua el pasaje.

---

<sup>46</sup> Pilar Cabanes Jiménez, “La sexualidad en la Europa medieval cristiana” en *Lemir*, 7, 2003, p. 2.

<sup>47</sup> Respecto a la sexualidad en la Edad Media, véase John Thomas, *Le sexe et l'Occident*, París, Seuil, 1981; *Un Un temps. pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI-XI siècle)*, París, Seuil, 1983; Pierre J., *Sex and the Penitentials: the Development of a Sexual Code, 550-1150*, Toronto, University of Toronto, 1985; Michael Foucault, *Historia de la Sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 1987; Aline Rousselle, *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial. Del siglo II al siglo IV de la era cristiana*, Barcelona, Península, 1989; James A. Brundrage, *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa Medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

<sup>48</sup> Iohannes Damascenus, *Oratio de his qui in fide dormierunt*, en *Documnetta Catholica Omnia*, California, Research Center at the University of California, 2008. [http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_0675-0749\\_Iohannes\\_Damascenus\\_Oratio\\_de\\_his\\_qui\\_in\\_fide\\_dormierunt\\_MGR.pdf.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0675-0749_Iohannes_Damascenus_Oratio_de_his_qui_in_fide_dormierunt_MGR.pdf.html) (consultado el 3 de mayo de 2016). Respecto a la importancia de los Padres de la Iglesia en la teología cristiana, véase Pablo Argarate, *Portadores del fuego: la divinización en los Padres de Griegos*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1998; Juan José Garrido Zaragoza, *El pensamiento de los Padres de la Iglesia*, Madrid, Akal, 1997; Hubertus R. Drobner, *Manual de patrología*, Barcelona, Haerder, 2001; Mark Vessey, *Latin Christian writers in late antiquity and their texts*, Aldershot, Hampshire, Gran Bretaña, Ashgate, 2005.

<sup>49</sup> “Disposición de sant Gregorio”, *op. cit.*, p. 264.

También es notorio que Trajano tenga que ser resucitado para que se arrepienta de sus pecados y esto debe ser así porque “la ira de Dios cesa con el arrepentimiento del pecador.”, como lo propone John W. Haley.<sup>50</sup>

Esta narración expone la misericordia de Dios y la intervención de los santos por los hombres, lo que muestra la importancia de estos como intercesores y lo que ayudaba a reforzar el culto de estos. Si un hombre era devoto de un santo, podía obtener favor de este y no sólo en la vida terrenal sino después de la muerte. Además, una peculiaridad de la justicia divina cristiana es la misericordia de Dios que se refiere a la capacidad de perdonar.<sup>51</sup> Sin embargo, a pesar de que, durante la Baja Edad Media, la conciencia de la misericordia es clara y envuelve toda la teología cristiana, ésta se encuentra restringida, como lo indica Marie-Joseph Huguenin.<sup>52</sup>

Además, este fragmento realza la concepción de misericordia que se tenía en el periodo que consistía en que un hombre fuera sensible de corazón al presenciar la miseria de otro,<sup>53</sup> como lo hace san Gregorio frente a la desgracia que sufre Trajano en el infierno, razón por la que intercede por él ante Dios. También basada en la concepción de justicia divina propuesta por Pablo de Tarso y que se articulaba bajo dos preceptos: la retribución por las obras de los hombres y la justicia del perdón basada en la misericordia de Dios.<sup>54</sup>

Las quinta y sexta referencias aparecen en “Por qual razón se da pan sobre las sepulturas a los finados”, lectura doctrina enfocada a explicar el porqué de la fiesta de los Difuntos, quienes son los que deben purgar, dónde lo hacen y de los beneficios que obtiene el hombre que ora por estas almas que están en pena.

De esta forma, explica que un tipo de los que deben purgar sus pecados en el purgatorio son aquellos que recibieron una penitencia menor al pecado que cometieron, por lo que: “si es menor, aquello que menguó finca que lo cunpla en penas de purgatorio, por *justicia de Dios*”.<sup>55</sup>

La cantidad a la que hace referencia el pasaje es muy importante puesto que el castigo debe ir en relación con el pecado cometido, no se puede purgar de la misma forma un

---

<sup>50</sup> John W. Haley, “Discrepancias doctrinales. Acerca de Dios” en *Diccionario de dificultades y aparentes contradicciones bíblicas*, Barcelona, Clie, 1988, p. 109.

<sup>51</sup> Giorgio del Vecchio, *Justicia divina y justicia huma*, México, UNAM, Facultad de Derecho, 2004, p. 13.

<sup>52</sup> Marie-Joseph Huguenin, “L’Eglise de la miséricorde” en *Teresianum*, 44, 1993, p. 269.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p.270.

<sup>54</sup> José Comblin, *Pablo, apóstol de Jesucristo*, Madrid, San Pablo, 1996, p. 78.

<sup>55</sup> “Por qual razón se da pan sobre las sepulturas a los finados”, *op. cit.* p. 668.

pecado venial que uno capital. Además, la Iglesia medieval contaba con dos formas de penitencia: la antigua y la tarifaria; la primera se caracterizaba por la oración de la Iglesia y de la comunidad para el perdón del pecador y la segunda, consistía en aplicar una sanción basada en el tipo de pecado y en su gravedad y debía haber: “una tasación precisa de cada falta impuesta al pecador”<sup>56</sup>, razón por la cual en determinado momento debía equilibrarse la sentencia, ya fuera en vida o en muerte.<sup>57</sup> Pues recordemos que, según la teología de san Agustín, una de las características de la justicia de Dios es distribución.

Más adelante el relato se encauza en exponer quienes aplican los castigos en este lugar. Así hace referencia a que son los ángeles pero los malos pues los buenos no provocan ningún mal al hombre; aunque, en algunas ocasiones, los buenos descienden a este lugar para consolar a los penitentes y incentivarlos para que resistan pues los espera el Reino de los Cielos cuando la purga termine. Sin embargo, después menciona que estos tormentos son aplicados como consecuencia de la justicia de Dios quien posibilita a los ángeles malos: “Enpero por aventura más verdadera cosa es que aquel tormento non es fecho por los malos ángeles, mas por la divinal justicia e por el mandamiento de Dios.”<sup>58</sup>, como consecuencia de sus pecados.

Respecto a la purga de pecados es importante hacer mención de la importancia de esto pues posibilitaba el arrepentimiento de los pecados del hombre para que pudiera acceder al infierno, así como que el Purgatorio se convierte en un espacio que va a tener el objetivo de reconfortar al hombre medieval que ha pecado pero que está arrepentido de sus pecados.<sup>59</sup>

En estos dos últimos fragmentos sobresale nuevamente el tema de la misericordia pues uno de los fines del porqué se pone pan en las tumbas y se les reza es para ser misericordiosos con aquellos difuntos que se encuentran sufriendo penas y necesitan de

---

<sup>56</sup> Cyrille Vogel, *La penitencia en la Edad Media*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 1999, p.4

<sup>57</sup> Respecto al tema del purgatorio, la muerte y la sentencia tarifaria, véase Thomas Oakley, “The Penitentials as Sources for Mediaeval History” en *Speculum*, XV-2, abril 1940 pp. 210-223; Cyrille Vogel, *Le pêcheur et la pénitence au Moyen Age*, Paris, Les éditions du Cerf, 1969; Heinrich Karpp, *La Pénitence. Textes et commentaires des origines de l'ordre pénitentiel de l'Eglise ancienne*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé Editeurs, 1970; Blanca Daguet, *La mort et le purgatoire dans la littérature anglaise de prédication et dévotion de la fin du Moyen-Âge*, tesis de doctorado, Poitiers, Universidad de Poitiers, 2016.

<sup>58</sup> “Por qual razón se da pan sobre las sepulturas a los finados”, *op. cit.* p. 669.

<sup>59</sup> Respecto a la invención del purgatorio, véase Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus, 1981; Aba Kuisa Haindl, “La idea del Purgatorio en la Edad Media: organización y definición de una tradición” en *Revista de historia*, XXIII-1, 2016, pp. 53-72.

oraciones para hacer más llevadero su proceso.

### **3.2.1. ‘A mí me dicen Verdat’: una articulación judicial cristiana**

El segundo caso de narraciones en las que aparece la justicia divina está caracterizado por incluir la articulación de un juicio en el que se deben presentar las pruebas, hay jueces, testigos y Dios es el juez quien da la última sentencia. Eso se debe a que la Iglesia cristiana, al integrarse en el orden romano, tomó algunas características de sus estructuras políticas y, además, “los cristiano viven en orden político (jurídico y económico) definido por una ley que expresa la voluntad de Dios.”, como lo propone Xabier Pikaza.<sup>60</sup> Esto lo atestiguarán las once narraciones que en su mayoría están situadas en una visión.

Además, en el juicio particular o inmediato, Dios aprecia al hombre completamente, tanto en su conducta buena, basada en sus valores, como en sus deméritos; de manera que este juicio no tiene una función ética sino salvífica ya que no busca “premiarlo o castigarlo, sino darle la oportunidad de ser un cristiano redimido, para salvarlo o condenarlo. El juicio de Dios es de salvación o de condenación y son una sentencia ejecutiva que decide la salvación o no del hombre y que es irrevocable.”<sup>61</sup>

El primer testimonio aparece en la “Disposición de san Gregorio” donde nuevamente el santo intercede por un alma bajo pues siente misericordia de él. Sólo que esta narración ocurre una manera distinta, pues el santo ya está muerto y se le aparece a un monje su monasterio, advirtiéndole que hiciera penitencia pues en tres días moriría. Así lo hizo y tres días después sufrió de fiebre y perdió la conciencia, motivo por el cual monjes de su orden comenzaron a cantar salmos y, posteriormente, a hablar mal de él y de que sufría ese mal por todos los pecados que había cometido. Después recobró la conciencia y les dijo a los monjes que le habían causado mucho mal porque estaba en juicio divino y no sabía si refutar lo que ellos decían o lo de lo que el diablo lo acusaba. No obstante, gracias a la ayuda de san Gregorio pudo responder a todas las faltas, menos a una.

...Mas quando alguno vieres traspasar, non le dedes embargo de retramiento, mas de compasión, por ende que entonce va a juizio ante el fuerte juez con su acusador. Ca

---

<sup>60</sup> Xabier Pikaza, *Violencia y religión en la historia de Occidente*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2005, p. 174.

<sup>61</sup> “Juicio particular” en Ermanno Ancilla (dir.), *Diccionario de espiritualidad*, Barcelona, Herder, 1987, p. 443.

estuvo en juicio delante el diablo, e ayudándome sant Gregorio, respondió bien a los haceros que dezían contra mí; mas envergonçó solamente de hacerio que me dixo, por lo qual só atormentado así commo vistes, e aún non me puede librar.<sup>62</sup>

A pesar de que el monje no pudo defenderse y fue sentenciado, la intercesión de san Gregorio le permitió regresar a la conciencia para advertirles que no hablen mal de los moribundos; sino que se compadezcan de él pues debe enfrentarse al juicio particular de Dios donde su acusador es el diablo quien desea tener más almas. En este sentido es clara la estructura de la pequeña narración y la moraleja que deja; también se puede apreciar una característica del juicio particular: el diablo no sólo es el provocador de los pecados sino que, al final de la vida, es el denunciante de éstos ante Dios.

Otra referencia a los intercesores se encuentra en la lectura doctrinal “Cómo subió nuestro Señor Jhesu Christo a los cielos”, en la que se expone que Jesús actúa como abogado frente a su Padre en el juicio inmediato divino de los hombres, razón por la cual subió al cielo:

E por ende, quiso subir para que sea nuestro *abogado* ante Dios Padre, ca muy seguros somos quando tal *abogado* tenemos ante el Padre. Onde dize sant Juhan, II capítulo: “El nuestro *abogado*, que es Jhesu Christo *justo*, tenémosle cerca del Padre. E Él está rogando por nuestros pecados”.<sup>63</sup>

Este abogado está cerca de Dios y ruega por los pecados de los hombres. Además, según San Bernardo, agrega que el Padre se compadece pues su Hijo le muestra la herida en costado, símbolo de caridad hacia los hombres. Además, recordemos que “la sangre y el agua que brotaron del costado de Cristo son el símbolo mismo de los dos principales sacramentos de la Iglesia: el bautismo y la eucaristía.”, como lo expresa Gonzalo Balderas.<sup>64</sup>

Asimismo, en este pasaje aparece nuevamente una referencia a una autoridad teológica de la época: san Bernardo; aunque la referencia proviene del *Tractatus septem et nonaginta* de León I, quien defendió la divinidad y divinidad de Cristo, lo cual es muy claro en el pasaje: la humanidad de Cristo está caracterizada por la llaga en su costada y el sacrificio

---

<sup>62</sup> “Disposición de sant Gregorio”, *op. cit.*, p. 268.

<sup>63</sup> “Cómo subió nuestro Señor Jhesu Christo a los cielos”, *op. cit.*, p. 371.

<sup>64</sup> Gonzalo Balderas Vega, *Cristianismo, sociedad y cultura en la Edad Media. Una visión contextual*, México, Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdés, 2008, p. 501.

que realizó por los hombres y su divinidad con la intervención que tiene ante el Padre.<sup>65</sup>

Otra intercesora de los hombres en el juicio divino inmediato es la Virgen María y un ejemplo de esto se vislumbra en la “De sant Pedro apóstol e de sus miraglos”. Nuevamente, como en la vida de san Gregorio, este relato se sitúa en los milagros *post mortem* del santo. De esta manera, cuenta que, en el monasterio de san Pedro, había un monje liviano, orgulloso y lujurioso, el cual era acusado por el diablo y sus propios pecados, los cuales se caracterizan como personajes alegóricos, que así decían:

- Yo só la cobdicia, que tú sienpre cobdiciaste contra los mandamientos de Dios...
- Yo só la vanagloria con que te alabaste ante todos los omnes.
- Yo só la mentira en que tú pecaste.<sup>66</sup>

También aparecieron aquellos dones que rechazó:

- Yo soy la obediencia que fize a los mayores.
- Yo só el salterio que tú rezaste muchas vezes.<sup>67</sup>

Como consecuencia de esto, san Pedro intercedió por él ante Jesucristo quien fungía como Juez Supremo.

- Non dixo el papa, por virtud del mi Spíritu: “Señor, ¿quién morará en la tu casa, e quién folgará en el tu reino? Aquel que entrare sin manzilla, e quien fiziere justicia”. E éste non entro así, nin fizo justicia.<sup>68</sup>

Después de esto, san Pedro y la Virgen María rogaron por el alma del monje, razón por la cual Jesucristo dio la siguiente sentencia:

que tornasen el alma al cuerpo e que fiziese penitencia. Entonce sant Pedro espantó el diablo, e fizole fuir con la llave que tenía en la mano. E diole el alma deste monje en mano de otro que fuera monje en este monesterio, e mandole que la tornase al cuerpo. E a él, porque la truxera, demandole por galardón que dixese por él cada día el salmo de *Miserere mei deus*; e que alinpiase a menudo, con la escoba, la su sepultura.<sup>69</sup>

En este último fragmente vemos que, por la misericordia de Jesucristo, se le da una nueva oportunidad para arrepentirse de sus pecados y hacer penitencia en vida para que no tenga que sufrirlo en el infierno. Además, como muestra de agradecimiento, debería pedirle

---

<sup>65</sup> La corrección de la fuente es realizada por Marcos Cortés en el pie de página 623 de la edición del *FSE*. León I, *Tractatus septem et nonaginta*, tratado 74, línea 67.

<sup>66</sup> “De sant Pedro apóstol e de sus miraglos”, *op. cit.* 479.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*

a otro monje que limpiara su tumba constantemente y le rezara el salmo de *Miserere mei deus* que dice:

Muéstrame favor, oh Dios conforme a tu bondad amorosa. Conforme a la abundancia de tus misericordias, borra mis transgresiones. Lávame cabalmente de mi error y límpiame aun de mi pecado. Pues mis transgresiones yo mismo conozco y mi pecado está enfrente de mí constantemente. (Salmo 51: 1-3)

Un rezo muy específico que a completa la narración y sirve para explicar que el hombre constantemente está pecando y que la única forma de librarse es arrepintiéndose, haciendo penitencia y siendo perdonado por la misericordia de Dios. Cabe resaltar que dicho Salmo no aparece explícito en el relato, lo que puede dar muestra que era un rezo común que se le daba a los difuntos en sus tumbas con el objetivo de ayudarles con su penitencia en el Purgatorio.

Más adelante, en “De la vida de sant Llorente e sus miraglos” se hace notar otro ejemplo de la justicia inmediata de Dios. Esta narración se ubica después de la muerte de san Lorenzo, cuando ya estaba construida su iglesia y la retoma de los *Santos miraglos de santa María*.<sup>70</sup> En ésta se cuenta que un alcalde en Roma llamad Esteban daba falsas sentencias pues lo sobornaban y un día robó pertenencias de la iglesia de san Lorenzo, un huerto de santa Inés y nuca fue sentenciado por la justicia terrenal. De modo que el día de su muerte tuvo que enfrentar el ajusticiamiento de Dios:

...traxiéronle ante el juizio de Dios. E mirándole sant Llorente, allegose a él muy sañudo, e apretole muy duramente el braço tres vezes, e fizole mucho dolor. E santa Inés, e otras vírgenes, non le querían catar; mas antes le tornavan las caras. Entonce el juez dio sobre él su sentencia, dixo que, porque forçara lo ageno, e tomando dones, vendió la verdad: “Pónganle en el lugar de Judas, el traidor”.<sup>71</sup>

Se puede apreciar que san Lorenzo lo castiga físicamente al apretarle el brazo, mientras que santa Inés y las otras vírgenes pasan de frente y lo ignoran para no tener que interceder por él, motivo por el cual es sentenciado a pasar el resto del tiempo en el lugar donde están los traidores pues había vendido la verdad a cambio de cosas materiales. No obstante, el alcalde pidió perdón a los santos por lo que ellos, junto con la Virgen María pidieron que regresara a la vida para que hiciera penitencia por treinta días y rezara diariamente el salmo de *Beati immaculati* que dice: “Den gracias a Jehová, porque él es

---

<sup>70</sup> Se refiere al *Liber miraculorum* (ms. 1794, f. 73 v) de Bartolomeo Tridentino.

<sup>71</sup> “De la vida de sant Llorente...”, *op. cit.* p. 508.

bueno; porque su bondad amorosa es hasta tiempo indefinido.” (Salmo 118:1), esto con el fin de agradecer la misericordia de Dios.

Además, cuando regresó a la vida, el brazo que había sido apretado por san Lorenzo estaba quemado como señal de lo que había pasado no era un sueño sino la realidad, por lo cual hizo la penitencia y treinta días después entró al Paraíso.

Dentro de esta lectura hagiográfica, se encuentra otro referente a la justicia inmediata de Dios, cuando el emperador Eredito acusa a su esposa de infiel, a pesar de que esto no es cierto; por lo que los demonios van a torturarlo, pero san Llorente intercede por él en un juicio inmediato en el que pone una olla de oro en la balanza de las acciones para que éstas pesen más:

“Sant Llorente, el quemado, traxo una olla de oro que pesava mucho: ‘E yo quebranté la una asa della’. E llamava olla al cálize que feziera el enperador a onra de sant Llorente para la iglesia suya...”.<sup>72</sup>

En este pasaje se muestra la articulación judicial del juicio divino, en el que se deben pesar las almas, proceso al cual se le denomina psicostasis y que consistía en el pesaje de las almas por parte del Arcángel San Miguel. En un lado de la balanza se pondrían los vicios y, en el otro, las virtudes para ver cual pesa más y otra característica es que en el momento está presente el diablo esperando que la balanza se incline a su beneficio y pueda llevarse el alma a su poderío.<sup>73</sup>

En la lectura doctrinal “Cómo Nuestra Señora la Virgen María sobió a los cielos” se localizan dos narraciones sobre la justicia divina. La primera hace referencia la historia de un monje lujurioso, quien era muy devoto de la Virgen María, se ahogó en un lago. De modo que al morir llegaron los demonios a reclamar su alma pero los ángeles lucharon por ella hasta que llegó la Virgen para abogar por él y pedir que se le hiciera un juicio ante Dios, debido a que todo tiene derecho a un juicio después de la muerte pues: “el juicio particular es la realización de Dios sobre su criatura”.<sup>74</sup>

– Todo es falso quanto dezides, que yo cierta só que doquiera que iva, ante me saludava; e quando tornava, fazia eso mesmo. E sí dezís que vos fago fuerça,

---

<sup>72</sup> *Ibid.* p. 509.

<sup>73</sup> Laura Rodríguez Peinado, “La Psicostasis” en *Revista digital de iconografía medieval*, IV-7, 2012, p. 11.

<sup>74</sup> “Juicio particular” en Ermanno Ancilla (dir.), *Diccionario de espiritualidad*, Barcelona, Herder, 1987, p. 443.

pongámosle en *juizio del muy alto Rey*.

La sentencia de Dios fue darle una oportunidad más en vida, siempre y cuando hiciera penitencia, así fue y, a partir, de ese momento se dedicó a hacer buenas obras y hacerle fiel a la Virgen María.

En la siguiente narración, el diablo quiere llevarse a un hombre que ha cometido muchos pecados alegando que Jesús le dio esa facultad. No obstante, ya que todo hombre tiene derecho y obligación de pasar por el juicio divino después de su muerte, sucede lo siguiente:

Un omne fue arrebatado, segunt que le pareciera, a juicio; que avía en sí muchos pecados. E ahevos Satanás dixo a los ángeles:

-Non avedes cosa en esta alma, es toda mía, segunt la sentencia de Jhesu Christo. E dende he yo mi enstrumento público...

E non queriendo nuestro Señor dar sentencia contra él, diole espacio de ocho días; e acabo de ocho de ochos, que pareciere allí otra vegada, a responder a quanto le dezía el diablo [...]<sup>75</sup>

Como Dios conocía los pecados del hombre, gracias a su misericordia, le dio ocho días para que se arrepintiera de sus pecados. Así, en esos días se encontró dos hombres que le ayudarían. El primero era la alegoría de la Verdad, quien prometió ayudarle, y el segundo:

E falló otro que le apromotió que le ayudaría en los segundo. Él preguntóle cómo le dezían, e dixo que le dezían justicia. E a cabo de los ocho días, vino a juicio, e acusole el diablo de lo primero...<sup>76</sup>

La Verdad y la Justicia como entes que desempeñaría el papel de abogados, mientras que Satanás de acusador por lo que:

Viendo el diablo que era vencido quanto a esto, encomençó a razonat de lo segundo; más luego la justicia començó a razonar desta manera:

-Enpero quel sabio muchos años maguer la razón contradixe, e le pesa e murmurava, porque servían atán cruel señor.

Contra lo tercero no avía ninguna ayuda. E dixo nuestro Señor Jhesu Christo:

-Traed un peso, e pesen los bienes e los males.<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> “Cómo Nuestra Señora...” *op. cit.*, pp. 521-523.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 521-523.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 521-523.

Como consecuencia de las acusaciones de los demonios, Jesucristo decidió que era momento de la psicostasis y pidió que se trajera una báscula para pesar sus virtudes y sus pecados. Cuando esto iba a pasar:

...e púsole la Madre de Dios en el peso, a la otra parte que estaban pocos bienes. El diablo trabajaba en levar el peso a la otra parte, mas non pudo.<sup>78</sup>

La intervención de la Madre de Dios en el pesaje fue de suma importancia, pues no pudo ser superada por el diablo. Esta narración es otro testigo de la creencia de la psicostasis como elemento fundamental en el proceso judicial divino por el que deben pasar todos los hombres.

Otra narración sobre el enjuiciamiento aparece en “De la vida de sant Vernardo e de sus miraglos”, donde San Bernardo tiene una visión en la que está en su juicio: “E semejole que le llamava a juicio de nuestro Señor”.<sup>79</sup> Y el patrón narrativo se repite, Satanás lo acusa fuertemente, sólo que san Bernardo se defiende de la siguiente manera:

“Dígovos que ya puedo ganar la gloria de Paraíso, non por mis merecimientos; enpero mi Señor Jhesu Christo le ganó en dos maneras: la una, por hereditat de su Padre; la otra, por la Pasión. Lo uno cunple a él; e lo ál, dalo a mí. E pues él me lo da, non he vergüença de lo tomar.”<sup>80</sup>

Discurso con el que deja claro que los hombres merecen entrar al cielo gracias al Sacrificio de Cristo, pues la máxima expresión de justicia divina y amor de Dios proviene de la participación purificadora de su pueblo que se da a partir de la muerte de su Hijo: eje central de la fe cristiana.<sup>81</sup> Todo esto expresado en la tercera carta a los Romanos de San Pablo:

Dios lo presentó como ofrenda para propiciación mediante fe en s sangre. Esto fue con el fin de exhibir su propia justicia, porque estaba perdonando los pecados que habían ocurrido en el el pasado mientras Dios estaba ejerciendo longanimidad; para exhibir su propia justicia en esta época presente para que él sea justo hasta al declarar justo al hombre que tiene fe en Jesús. (Romanos 3:25)

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, pp. 521-523.

<sup>79</sup> “De la vida de sant Vernardo...” en *Flos Sanctorum con sus ethimologías, op. cit.*, p. 528.

<sup>80</sup> *Ibid.*, op. cit. 529.

<sup>81</sup> James Alison, *El retorno de Abel: las huellas de la imaginación escatológica*, Barcelona, Herder, 1999, p. 35.

En dicho fragmento se aprecian dos cuestiones fundamentales: el Sacrificio de Dios con el fin de salvar a la humanidad de los pecados y la otra cuestión es que Dios declara justo al hombre que tiene fe en él como es el caso de san Bernardo.

Otra narración donde el juicio de Dios es parte de una visión aparece en “De la estoria del nacimiento de nuestra Señora la Virgen María”, pues un sacerdote tiene una visión en la que es juzgado por lujurioso y vicioso:

E vio, una noche que estava nuestro Señor e él, que dizia a los que estavan enderredor:  
– Vós juzgad qué juizio ha menester éste que vos cata, que tanto tiempo ha que sufro, e nunca en él fallé enmienda nin señal della.  
Entonce nuestro Señor dio sentencia contra él.<sup>82</sup>

Se observa que el juicio divino impartido por Jesús es sumamente justo puesto que juzga por consejo del Padre. Esto acontece porque, a partir de la venida de Jesucristo, la función de justiciero ya no pertenecerá al Padre sino al Hijo pues al hacerse hombre adquirió toda autoridad para juzgar hombres pues es el testigo absoluto de la vida.<sup>83</sup>

Además, en dicha visión la Virgen María intercede por él hombre quien promete arrepentirse de sus pecados y, al despertar de su visión, decide convertirse en religioso para concluir su vida con base en buenas acciones.

Finalmente, en la “Disposición de sant Gerónimo y vida de sant Gerónimo e de sus miraglos”, el juicio de divino se ambienta en la visión que tiene el santo. Visión en donde es llevado, ante Jesús representado como un juez quien lo sentencia por leer libros de gentiles en lugar de libros de Dios: “leváronle ante el juez que es Jhesu Christo... E mandolé el juez que le açotasen muy duramente”.<sup>84</sup>

Mientras era azotado por Dios, san Jerónimo pidió perdón y a jurar que no volvería leer libros de los filósofos que no trataban asuntos teológicos, motivo por el que fue perdonado. Posteriormente, cuando el santo despertó de la visión, descubrió su espalda toda lastimada por los azotes y dedicó su vida a sólo leer libros de Dios.

---

<sup>82</sup> “De la estoria del nacimiento de nuestra...” en *Flos Sanctorum con sus ethimologías, op. cit.*, p. 581.

<sup>83</sup> James Alison, *El retorno de Abel: las huellas de la imaginación escatológica*, Barcelona, Herder, 1999, p. 186.

<sup>84</sup> “Disposición de sant Gerónimo...”, en *Flos Sanctorum con sus ethimologías, op. cit.*, p. 612.

### 3.3. ‘Vendrá juzgar todo el mundo, en juicio de fuego’: el Apocalipsis en el *Flos sanctorum con sus etimologías*

...según las Escrituras, y subió al cielo,  
y está sentado a la derecha del Padre;  
y de nuevo vendrá con gloria  
para juzgar a vivos y muertos,  
y su reino no tendrá fin.

Credo Niceno – Constantinopolitano

El libro de la *Revelación* o, mejor conocido como el *Apocalipsis* de san Juan nos narra que un día vendrá el fin del mundo y habrá una lucha brutal protagonizada por las fuerzas del bien, encabezadas por Dios, y por las del mal, por Satán. Después de que ocurra esta terrible batalla y sea ganada por el Todopoderoso, vendrá el Juicio Final en la que el Supremo Juez sentenciará a todos los hombres, tanto a los vivos como a los muertos; dicho juicio se basará bajo la noción de justicia distributiva que es darle a cada quien lo que merece según sus actos; así, quienes hayan obrado bien merecerán pasar la Eternidad junto al Cordero, mientras que los pecadores serán sentenciados a pasar penas en la eternidad del infierno.<sup>85</sup>

A lo largo de toda la Edad Media, la reiteración del tema del fin de los tiempos y del Juicio Final se convierte en uno de los temas más relevantes y que causan más asombro y temor, puesto que dicho juicio tendrá una sentencia para la Eternidad. Esto traerá una preocupación primordial en el hombre, además de una incontenible curiosidad sobre cómo será este momento y cuáles serán los procedimientos por los que el Juez enjuiciará al hombre para que pueda obtener la salvación. Así pues los cristianos han construido, con base en la imaginación, un sinfín de relatos en los que muestra ese suceso que le causa una inefable incertidumbre.

En consecuencia, este apartado se centrará en mostrar cómo se representaba o se entendía el Juicio Final, tomando como base la versión castellana de un texto, que tuvo gran importancia en la época: *La Legenda Aurea* de Santiago de la Vorágine; dicho texto fue traducido a casi todas las lenguas del continente europeo durante la Edad Media pues recogía una gran cantidad de relatos sobre las vidas de santos y apartados que buscaban explicar aquellos criterios teológicos difíciles de comprender para el hombre laico.

---

<sup>85</sup> Vid. Michel Corbin, *La Pâque de Dieu: quatre études sur S. Anselme de Cantorbéry*, París, Les Éd. du Cerf, 1997.

En función de sus necesidades expresivas, ajustadas al molde de leyenda, los creadores de dichas narraciones no dudaron en añadir los más exactos adjetivos para caracterizar de la manera más exacta dichos sucesos buscando mover los sentimientos de quienes escuchaban estas historias.

En la lectura doctrinal “Cómo fue circuncidado Jhesu Cristo”, se hace una explicación al día del Juicio Final y al temor que deben tener los hombres pecadores pues la sentencia será eterna:

...el temor del avenirero juicio de Dios, onde dixo Job: “Así como por de corrimientos hinchados sobre mí, yo tomo Dios”. E dixo sant Jherónimo: “Sé que yo beva e coma o faga otra cosa, sienpre me es visto que yo oya señal en las mis orejas aquella boz que dirá, diziendo: ‘Levantadvos suso muertos e venid al juicio’”.<sup>86</sup>

Respecto a las palabras de Job se refiere a: “Porque el desastre de Dios era una pavor para mí, y contra su dignidad yo no podía aguantar.” (Job 31:23), todo esto enmarcado dentro del pensamiento de Jobo quien cree que Dios lo ha castigado y por eso ha sufrido tantas penas. No obstante, sabe que ha sido virtuoso y defiende su rectitud.

Otros dos referentes se hacen presentes en “De la estoria de sant Basilio”. Los dos aparecen en la misma narración, en la que el diablo hace un pacto con un hombre que consiste en ayudarlo a que una mujer se enamore de él a cambio de que: “seas mi vasallo, e dañado conmigo el día juicio”<sup>87</sup>. Como consecuencia de dicha alianza, unos demonios encienden de lujuria a una mujer, la cual le pide a su padre que traiga al mancebo para saciar sus instintos y que si no lo hace, ella morirá y el padre será responsable y lo pagará el Día del Juicio Final:

—¡Ave merced de mí padre, ave merced de mí ca muero por amor de tal mancebo! ¡Ave piedad de mí e dámele por marido a tal ombre por quien muero; si non, sabe que so muerta, e serás juzgado por mí el día del juicio!.<sup>88</sup>

Obviamente el padre no podría ser juzgado divinamente por no permitir que su hija caiga en la lujuria; sin embargo, lo importante aquí es que existe una idea de que el Día del Juicio Final se pagarán todos los pecados hasta los de omisión como es el caso de éste. Razón por la cual el hombre bajomedieval debe estar al pendiente de sus acciones.

---

<sup>86</sup> “Cómo fue circuncidado Jhesu Cristo”, *op. cit.*, p.208.

<sup>87</sup> “De la estoria de sant Basilio”, *op. cit.*, p. 219.

<sup>88</sup> *Ibid.* p. 219.

En la lectura doctrinal “Cómo subió nuestro Señor Jhesu Christo a los cielos”, se refiere a que Jesucristo subió al cielo con las llagas de la crucifixión puesto que son señal del Sacrificio del Hijo y de la misericordia de Dios:

Guardó nuestro Señor las sus sobresanaduras, e guardarlas ha fasta el *dia del juicio* porque afirme la fe de la Resurrección, e porque las represente al Padre rogando por los onmes. Porque los buenos vean cuánto misericordiosamente fueron redemidos, e porque los malos conoscan cuánto derechamente son daádos. E porque traía vitoria cierta del su vencimiento perdurable.<sup>89</sup>

Además se refiere que en ese momento serán perdonados los virtuosos por sus acciones y por el Sacrificio de Dios y para que los pecadores conozcan que el juicio será justo pues toda la humanidad es beneficiaria de dicha misericordia; no obstante, no pasará si no se arrepienten. Además se observa que “el Señor separará radicalmente a los puros de los impuros”.<sup>90</sup> Como también lo expresa Mateo:

Quando el hijo del Hombre llegue en su gloria, y todos los ángeles con él, entonces se sentará sobre su glorioso trono. Y todas las naciones serán reunidas delante de él, y separará a la gente unos de otros, así como el pastor separará a las ovejas de las cabras. Y pondrá las ovejas a su derecha pero las cabras a su izquierda. (Mateo 25: 31-33)

Que los hombres buenos vayan a la derecha y los malos a la izquierda, corresponde al pensamiento medieval en el que, según el simbolismo, el lado izquierdo es aquel que corresponde al mal, donde está Satán. De hecho existen un gran número de referentes respecto a esta cuestión como lo expresa Michel Pastoureau:

...la izquierda es la mano de Satán y de sus criaturas, la mano izqueirda también se vuelve aquella con la que los traidores, los herejes y los infieles se llevan a cabo sus malas acciones... Así es como Caín mata Abel con la mano izquierda; así Dalila corta los cabellos de Sansón con la mano izquierda; así Saúl se suicida sosteniendo su lanza o su espada con la mano izquierda; así Ganelón y Morder —el traidor de la literatura épica y el de la novela artúrica— combaten dos veces con la mano izquierda.<sup>91</sup>

En la “Estoria de sant Juan e sant Pablo mártires” una mujer, quien iba muy seguido a la iglesia de éstos mártires, encontró a dos mujeres con ropa de peregrinas.<sup>92</sup> Y al darse

---

<sup>89</sup> “Cómo subió nuestro...”, *op. cit.*, p. 368.

<sup>90</sup> Rodolfo de Roux, “Entre el aquí y ahora y el después y más allá. Milenio, Nuevo mundo y Utopía, *Caravelle*, 76/77, diciembre, 2001, p. 375-76.

<sup>91</sup> Michel Pastoureau, *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 234.

<sup>92</sup> La vestimenta de peregrino es ir con bordón y esclavina. (RAE)

cuenta que eran romeras<sup>93</sup> les dio limosna y, como agradecimiento, ellas prometieron ayudarle el día del Juicio Final (después desaparecieron): “Tú nos visitas agora, e nós visitaremos a ti el *día del juicio* e darte hemos quanto podiéramos”.<sup>94</sup>

En este pasaje podemos ver que, en la Baja Edad Media, se tiene una cualidad del tiempo específica basada en el comportamiento del presente que influirá en el futuro.<sup>95</sup> Así, las acciones del presente en la tierra servirán de herramientas para acceder al futuro Reino de Dios, como está estipula san Pablo: “... y los que hacen uso del mundo, como los que no lo usan a plenitud; porque la escena de este mundo está cambiado.” (1 Cor. 7:31)

Otro testimonio es evidente en la “Estoria de sant Pablo apóstol”, cuando el santo le explica a Nerón sobre porqué está juntando hombres para convertirlos al cristianismo: “E tú, si quieres ser su vasallo, serás salvo. E es grand poderío que *vendrá juzgar todo el mundo, en juicio de fuego*, en manera que fallará la figura deste mundo.”<sup>96</sup>

Sobre lo que les sucederá a los pecadores, se hace una referencia en “De la vida de santa Tays”. Narración en la que la santa explica “el reino del otro mundo que avía de venir, e que los pecadores han de aver tormentos.”<sup>97</sup>, mundo que existirá a partir de la Parusía.

La concepción del Juicio Final aparece por medio de una visión que es parte del relato “De sant Pedro apóstol e de sus miraglos”. Donde un monje tiene una visión en la que Jesús decide que el Día del Juicio Final ya debe ser:

“¡O madre! ¿Qué puedo o qué devo más fazer? Enbieles los patriarcas e profetas, e non se emendaron de sus maldades; fui yo a ellos, e dende enbieles los apóstoles, e mataron a mí e a ellos; e enbieles los mártires, e los confesores, e los doctores, e nunca los quisieron creer; mas porque non conviene que898 te niegue nada, darles he los mis predicadores que los puedan alunbrar e alinpiar. En otra manera seré contra ellos”.<sup>98</sup>

Sin embargo, esto no sucede porque la Virgen María intercede por los hombres y le pide a su hijo que espere. Esta anécdota le es revelada al monje para que la difunda y la humanidad se arrepienta de sus pecados y haga penitencia.

---

<sup>93</sup> La palabra ‘romera’ se aplicaba en el Imperio de Oriente a los occidentales que lo cruzaban en peregrinación a Tierra Santa y, en fecha posterior, a los peregrinos de Santiago y Roma. (RAE) <http://dle.rae.es/?id=WeXMOEt>

<sup>94</sup> “Estoria de sant Juan...”, *op. cit.*, p. 403.

<sup>95</sup> Alison, *op. cit.*, p. 161.

<sup>96</sup> “Estoria de sant Pablo...” en *Flos Sanctorum con sus ethimologías*, *op. cit.*, p. 414.

<sup>97</sup> “De la vida de santa Tays”, *op. cit.* p. 424.

<sup>98</sup> “De sant Pedro apóstol e de sus miraglos”, *op. cit.*, p. 487.

Ahora bien, este sucede se repite de igual forma en el relato “De sancto Domingo e de sus miraglos”, cuando otro monjes tienen una visión en la que Jesús viene a la tierra a juzgar a los hombres, pero la virgen María intercede por ellos para que se aplaque el día del Juicio Final. En el primero,:

[...] Enbieles los patriarcas e profetas, e non se emendaron de sus maldades; fui yo a ellos, e dende enbieles los apóstoles, e mataron a mí e a ellos; e enbieles los mártires, e los confesores, e los doctores, e nunca los quisieron creer; mas porque non conviene que te niegue nada, darles he los mis predicadores que los puedan alunbrar e alinpiar. En otra manera *seré contra ellos*.<sup>99</sup>

[...] vio en visión a Jhesu Christo estar en el aire; e tenía tres lanças en la mano, engrameávalas contra el mundo. E la madre, veniéndose contra él, demandole que qué quería fazer. Díxole Él:

– Madre, evad que todo el mundo es lleno de cobdicia, e de soberbia, e de avaricia e dotros pecados; e por ende, quiérole matar con estas tres lanças... Díxole ella: – Fijo, desta sañ[a] espera un poco.<sup>100</sup>

En ambas narraciones subyacen dos cuestiones fundamentales: la primera la ira de Dios por llevar a cabo el enjuiciamiento universal y la segunda, la misericordia e intercesión de la Virgen María por sus hijos.

En la lectura doctrinal “De la Transfiguración de nuestro Señor en el monte Tabor e cómo mostró su claridad a Helías e a Enoch” se menciona:

[...] *el día del juzio* será mi Señor Jhesu Christo muy pacífico. E dirá a los buenos: ‘Venid venditos del mi Padre, e recibid el reino que vos está apresto del comienço del mundo’. E por Helías, que fue omne fuerte, entendemos que Jhesu Christo *será fuerte a los malos*, que dirá: ‘*¡Id malditos en el fuego perdurable del infierno!*’.<sup>101</sup>

El Juicio Final se caracteriza por ser vindicativo porque en él Dios, la máxima autoridad, expresará su derecho y deber de castigar los desaciertos de los pecadores. Esto es que, en el imaginario bajomedieval, se cree que el Apocalipsis traerá consigo el entendimiento de un Dios justo quien recompensará a los buenos y castigará a los malos.<sup>102</sup>

---

<sup>99</sup> “De sancto Domingo e de sus miraglos”, *op. cit.*, p. 487.

<sup>100</sup> *Ibid.* p. 488.

<sup>101</sup> “De la Transfiguración...” en *Flos Sanctorum con sus ethimologías*, *op. cit.*, p. 497.

<sup>102</sup> Alison, *op. cit.*, p. 165

Además es importante comprender que el objetivo de la justicia vindicativa es la reorganización de la sociedad como lo proponen Paz Moreno y Susana Narotzky.<sup>103</sup> Así pues por medio de este tipo de justicia, Dios vendrá para reordenar el caos en que se encuentra su Creación.

Todo esto está basado contextualmente, pues el hombre bajomedieval entendía que el orden social debía provenir de la violencia pues ésta es un elemento regulador que sirve para estabilizar a la sociedad como lo propone Patrick Geary.<sup>104</sup>

### **3.4. Consideraciones finales al tercer capítulo**

En este el último apartado, se hizo una interpretación del sentido de justicia divina; de tal manera que al inicio se analizaron las estructuras literarias generales y particulares de la obra; es decir, se mostró que el *FSE* consta de ciento cuarenta y seis textos que subdividen en dos tipos que se intercalan en toda la obra: el primero corresponde a las ciento diecinueve vidas de los santos y, el segundo, a los veintiseis pasajes doctrinales.

Esto llevó a que se expusiera la estructura interna de cada uno de los tipos; así pues, se concluyó que las vidas de santos tienen una estructura modélica caracterizada por tres momentos: el núcleo que es el que abre las posibilidades de acción del santo, el desarrollo de dichas posibilidades y el cierre de éstas en forma de resultado. No obstante, esta estructura está determinada por ser una narración hagiográfica, por lo que se deben tener en cuenta tres procesos fundamentales para los personajes principales: el deseo de santidad, el proceso de perfeccionamiento y el éxito o la santidad probada que son dependientes de los prodigios que realice en vida, en muerte y *post mortem*; todo esto con el modelo narrativo de Fernand Baños adaptación del modelo secuencial de Claude Bremond. Todas estas narraciones planteadas bajo la técnica literaria de la caja china, muy utilizada en la literatura folclórica, que consiste en insertar historias dentro de otras, lo que nos hace plantearnos en la intertextualidad de la obra.

---

<sup>103</sup> María Paz Sofía Moreno Feliú y Susana Narotzky Molleda en “La reciprocidad olvidada...”, p. 138. María Paz Sofía Moreno Feliú y Susana Narotzky Molleda en “La reciprocidad olvidada: reciprocidad negativa, moralidad y reproducción social”, *Hispania*, vol.60, 204, 2000, pp. 127-160.

<sup>104</sup> Patrick Geary, “Vivre en conflit dans une France san État: typologie des mécanismes de règlement des conflits (1050-1200)”, *Annales E.S.C.*, 5, 1986, pp. 1107-1133.

Por lo que se refiere a la estructura de los pasajes doctrinales, se entendió que la estructura es completamente diferente a la anterior pues la técnica narrativa está enfocada en la explicación explícita de conceptos teológicos abstractos, por tanto se estructura a partir de preguntas que van orientando al lector a entender cuestiones como por qué subió Jesús al cielo, entre otras. Asimismo, dichas preguntas tienden a irse complejizando con el objetivo de no dejar al lector ninguna duda respecto a estas cuestiones, al punto de parecer micro tratados teológicos enfocados para un público poco conocedor del tema.

En cuanto a los tipos de justicia de Dios hacia los hombres se distinguieron dos: la inmediata o particular y la futura o colectiva. Respecto a la inmediata se observaron dos tipos: aquella en la que la sentencia es inmediata y que podría corresponder a la consecuencia, es decir al castigo, y la segunda en la que se estructura el proceso judicial divino, sus personajes principales: Dios como juez, el hombre como sentenciado, la Virgen María y los santos como abogados, Satán como el acusador y los demonios como los verdugos.

Además se comprendió que la justicia divina inmediata o particular es considerado un acontecimiento salvífico, o sea es un favor que Dios le brinda al hombre y que es posible gracias al Sacrificio de Jesucristo.

Ahora bien, la justicia divina futura se enmarca dentro de lo desconocido y de la esperanza, pues el hombre se encuentra en una constante espera del día en que Dios venga a ajusticiar a toda la humanidad y le retribuya a los hombres buenos sus virtudes y a los malos sus pecados. Todo esto enmarcado en un siglo en el que se tiene angustia y miedo a la muerte debido a la epidemia que se acaba de sufrir y, sobre todo, miedo al futuro pues el Día del Juicio Final puede ser en cualquier momento.

## CONCLUSIONES

---

Como se indicó en la introducción, el estudio del *Flos sanctorum con sus etimologías*, con base en tres elementos: la materialidad del texto, la posibilidad interpretativa de los lectores del momento de producción de la obra y las interpretaciones de sentido, tiene como objetivo principal realizar un análisis integral de una fuente hagiográfica con peculiaridades como las que contiene un *flos sanctourm*, principalmente si proviene de una larga tradición manuscrita compleja, si es la versión castellana de un texto tan importante como es la *Legenda aurea* y si es el primer impreso del género. De esta manera, este estudio nos permitió, en primer lugar, comprender que el análisis de una obra hagiográfica castellana del siglo XV puede dar muestra de la concepción de justicia divina de la Baja Edad Media Peninsular. Asimismo, se pudo comprobar que dentro de esta concepción se tenía idea de dos tipos de justicia divina, que si bien no fueron tratados explícitamente en textos teológicos de la época, sí se encuentran representados en narraciones doctrinantes.

También, el estudio de la materialidad del *FSE* nos permite entender que es una versión castellana de la *Legenda Aurea* y no una traducción directa, puesto que cuenta con características propias que corresponden a su contexto y a su producción; es decir la obra es el resultado de la labor del compilador de la Baja Edad Media, trabajo que consiste en traducir, compilar y anexar textos para conformar un relato uniforme. De esta manera, la autoridad (*autoritas*), la traducción (*traslatio*), la conjunción (*conjointue*) y el entrelazamiento (*entrelacement*) son los principales procedimientos de compilación y escritura de los *flores sanctorum* de la Baja Edad Media.

A partir de conocer la trayectoria manuscrita de la *Legenda Aurea* en la lengua castellana desde el primer manuscrito, 10.252 de la Biblioteca Nacional de Madrid (ca. 1400), hasta el primer impreso, el *FSE* (ca. 1475), y de comprender que existen dos compilaciones que engloban a cada uno podemos afirmar que las dos tradiciones son dos modelos de compilación que servían de base para la *traslatio* de la *Legenda aurea* en castellano. Asimismo, estos prototipos tienen funciones específicas con respecto a su contexto; la compilación A busca crear un texto que relate la vida de los santos y algunas lecturas doctrinales pero enfocado, principalmente, a narrar la vida de Cristo, por lo cual se divide el prototipo en dos partes: una encauzada a los textos provenientes de la fuente latina

y otra en narraciones cristológicas basadas en otras fuentes, fundamentalmente, de origen peninsular, lo que podría corresponder al propósito de contextualizar la obra y no sólo de traducirla. Por lo que se refiere a la compilación B, a la que pertenece el texto de análisis de esta tesis, hay una búsqueda en apegarse a la fuente original pero con inserciones de ciertos relatos de origen regional lo que también muestra un acercamiento del texto a su espacio y tiempo específicos, pues recordemos que el contenido de la obra se traslada del latín al castellano, de la península itálica a la ibérica y del siglo XIII a los XIV y XV y, más adelante, del manuscrito al impreso.

Posteriormente, se esbozaron las peculiaridades del *FSE*, tanto físicas como de contenido, así como su relación con otros manuscritos de su misma tradición y de la fuente original, con el fin de comprender su propia materialidad que determina las interpretaciones de sentido que pueda tener la obra; en otras palabras, la obra es un texto único en su género y el contenido de sus narraciones pueden dar rasgos de la concepción del mundo en la Baja Edad Media castellana.

En un segundo apartado fue necesario plantear la posibilidad interpretativa de los lectores de la época en que fue producido el texto; de tal modo que, con base en las concepciones teológicas tanto de la tradición bíblica como de los autores tardoantiguos y medievales que estuvieran enfocadas en la justicia divina, se observó como el concepto de justicia divina fue mutando a través de los textos judeocristianos y, principalmente, del tiempo. Esta transformación comenzó a partir de la ruptura de la vieja Alianza del pueblo de Israel el cual empezó a desobedecer a Dios. De tal modo, que la concepción de justicia divina, desde el Antiguo Testamento hasta el pensamiento tomasino, debe ser entendida con base en la Alianza que establece Dios con el hombre. Alianza que se basa en la confianza y en la fidelidad del hombre hacia Yahvé que fue la base de la teología hebraica.

Asimismo, en el Nuevo Testamento y gracias al Sacrificio del Hijo de Dios, el concepto se entrelazaría con la Salvación del hombre y en la misericordia de Dios quien perdona los errores de éste, puesto que se comprende que esta Nueva Alianza se consolidó con la Encarnación de Dios, quien vino al mundo para salvar a los hombres de sus pecados quien les brindó una nueva oportunidad para acceder a la Nueva Jerusalén.

Por otra parte, se advirtió que la idea del Juicio Final también fue mutando a lo largo de todos estos planteamientos teológicos ya que, en un inicio, para el hombre de Israel este

día traería consigo el ajusticiamiento de sus enemigos pero, tras la ruptura de la Alianza, cambió y éste sería para todos. Posteriormente, en el Nuevo Testamento, el Día del Juicio vendrá con el final de los tiempos y será el día en que Dios vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos. Juicio en que se decidirá, según sus acciones quienes accederán al Reino de Dios y quienes pagarán sus pecados en el infierno. Sin embargo, este Día será diferente del perteneciente a la tradición judía puesto que Dios será misericordioso si el hombre se arrepiente de sus pecados.

Finalmente, en el último apartado, se hizo una interpretación del sentido de justicia divina en el *FSE* siguiendo la estructura teórica propuesta en la introducción. De tal manera que al inicio se analizaron las estructuras literarias generales y particulares de la obra; es decir, se mostró que el *FSE* consta de ciento cuarenta y seis textos que subdividen en dos tipos que se intercalan en toda la obra: las vidas de los santos y los pasajes doctrinales. Los vidas de santos con una estructura interna casi idéntica marcada por las posibilidades narrativas y con tres procesos fundamentales que deben cumplir los santos y que buscan servir como ejemplos de vida para el lector. Los pasajes doctrinales estructurados por preguntas y respuestas, en una especie de interlocutor que tenían como objetivo explicarle a lector de la manera más sencilla temas teológicos sumamente abstractos como es el día del Juicio Final, lo cual corresponde a la teoría propuesta por Gabrielle Spiegel sobre analizar las estructuras literarias de las fuentes medievales con el propósito de entender su función en el contexto.

Más adelante, se confirmó la hipótesis propuesta al inicio de esta tesis que consiste en que se tenía concepción de dos tipos de justicia divina: la particular o inmediata y la colectiva o futura; con base en el análisis de todos los casos encontrados. No obstante, es importante recalcar que en una narración podían aparecer los dos tipos de justicia, pues la ésta puede suceder en cualquier momento.

Incluso se encuentra una participación de personajes fundamental en las narraciones a pesar de que en su relato principal el único protagonista sea el santo, en el caso de las hagiografías. Dichos personajes se articulan con base en el proceso judicial divino motivo por el cual cada personaje tiene un rol y una función específica, de forma que Dios o Jesucristo es el juez, el hombre es el sentenciado, la Virgen María y los santos son los abogados, Satán el acusador y los demonios los verdugos.

Además, se comprendió que la justicia de Dios, ya sea inmediata o futura es un don que brinda Dios a los hombres pues los ama y quiere darles una oportunidad para redimirse o para defenderse sobre los actos que cometió a lo largo de su vida. Así este juicio divino busca la remuneración inmediata de cada hombre después de su muerte o en el fin de los tiempos. Gratificación que puede ser un premio, como es el caso de la entrada al Reino de los cielos, o un castigo, como puede ser la permanencia en el infierno. También se caracteriza por no ser un proceso de sentencia automático basado en presupuestos éticos, sino a partir de un juicio de salvación o condenación donde el hombre siempre tiene la oportunidad de arrepentirse pues Dios es Misericordioso con toda su creación.

Con base en esta tesis y tomando como supuesto que ninguna investigación es completamente cerrada o todo puede ser resuelto, quedan abiertos un gran número de cuestionamiento, de los cuales sobresale lo siguiente: si consideramos que todo juicio conlleva a una sentencia que puede ser el castigo, entonces de qué manera se concibe la justicia divina en el *FSE*, pues si en ésta el juicio de Dios es muy claro y en algunos pasajes aparece la resolución de ciertas sentencias, es probable que aparezcan muchos castigos divinos bajo ciertas acciones. Castigos que posiblemente no se encuentren enmarcados en narraciones donde es explícito un proceso judicial divino sino sólo como la consecuencia de los actos del hombre.

Por otra parte, con base en el postulado de que el trabajo del compilador es una característica fundamental de la escritura del género literario de la hagiografía en la Baja Edad Media, conviene preguntarnos ¿en qué consiste el proceso de escritura en la Baja Edad Media para cada género literario de la época? y bajo esta premisa ¿qué importancia tiene el trabajo del compilador para la conformación de los géneros literarios propios de la Edad Media?, si es que se pudieran delimitar éstos.

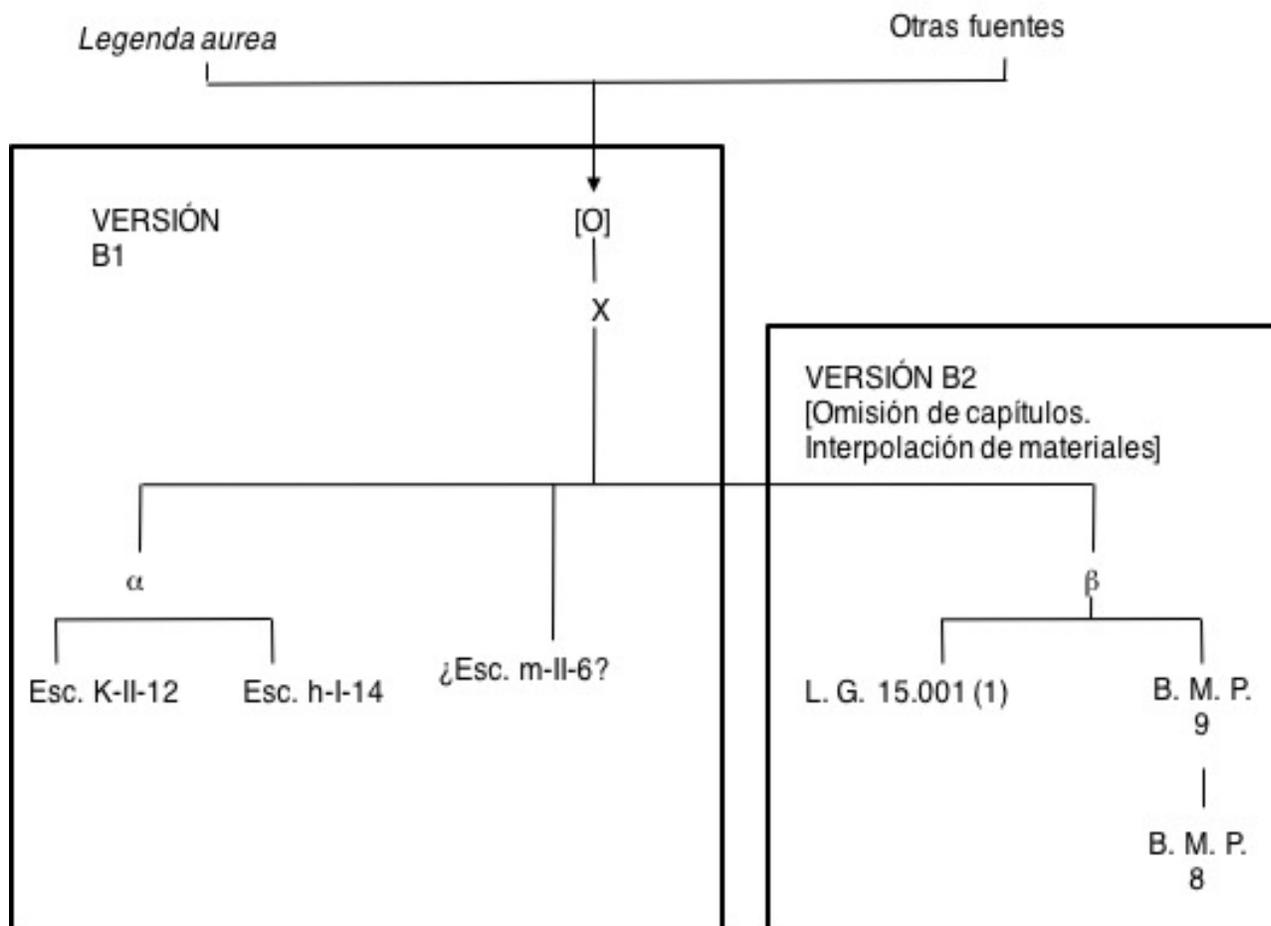
Respecto a la inserción de historias en los pasajes del *FSE*, así como de los géneros literarios, ¿podríamos decir que los *flores sanctorum* podrían servir para el estudio sobre la conformación, delimitación y clasificación de los géneros literarios en la Baja Edad Media? o, bien, ¿qué función o funciones tiene la intertextualidad en los *flores sanctorum*?

Por último, con base en la metodología empleada en esta tesis basada en tres teóricos, ¿de qué manera la sociología de los textos junto con el análisis de las estructuras narrativas pueden contribuir al estudio de otros textos medievales de diferentes géneros?

# **ANEXOS**



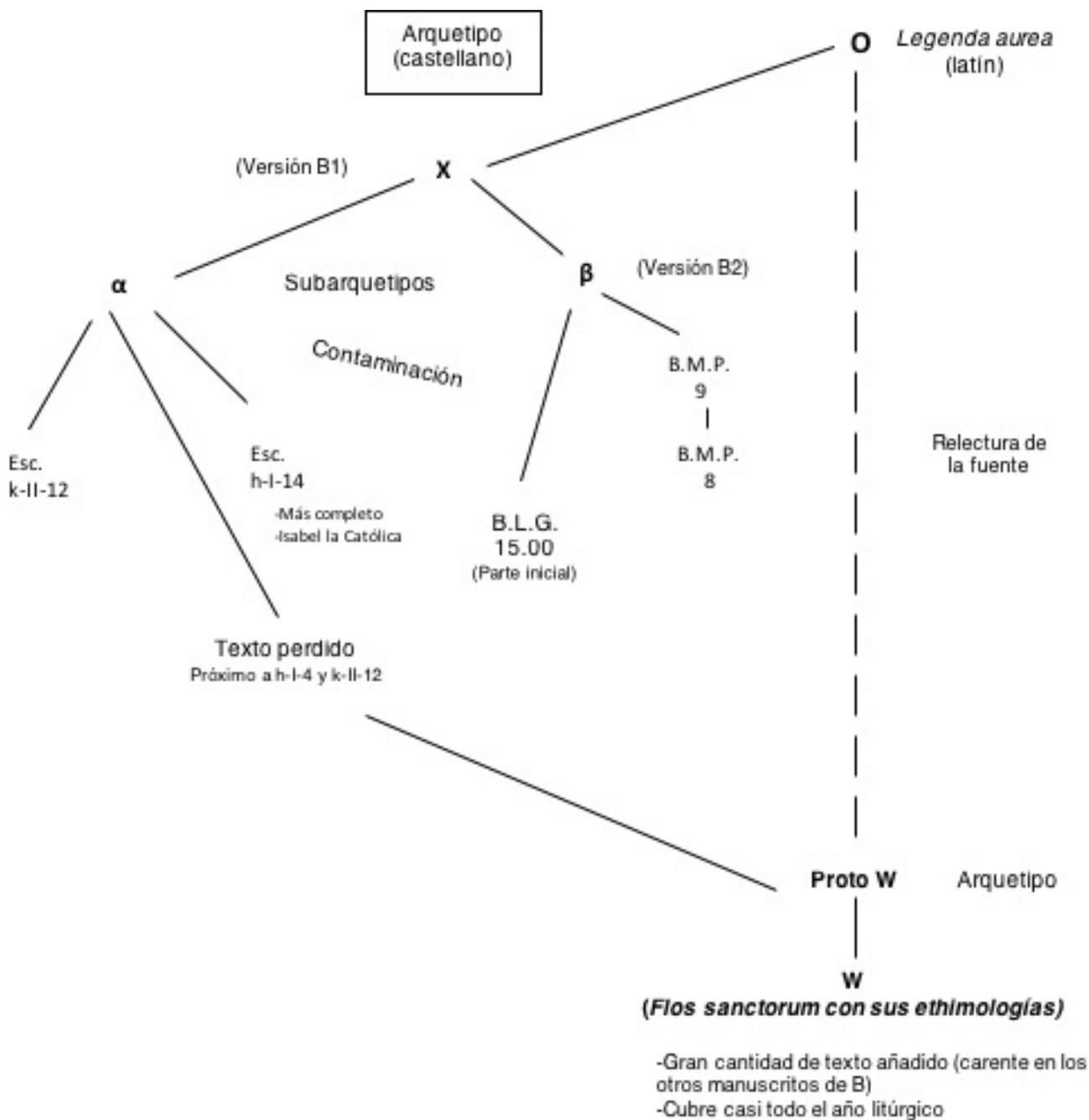
**ANEXO 1. LA *COMPLACIÓ*N B: ESTADOS COMPOSITIVOS Y FILIACIONES.<sup>1</sup>**



B.M.P. Santander, Biblioteca de don Marcelino Menéndez Pelayo.  
L.G. Madrid, Biblioteca de la Fundación "Lázaro Galdiano".

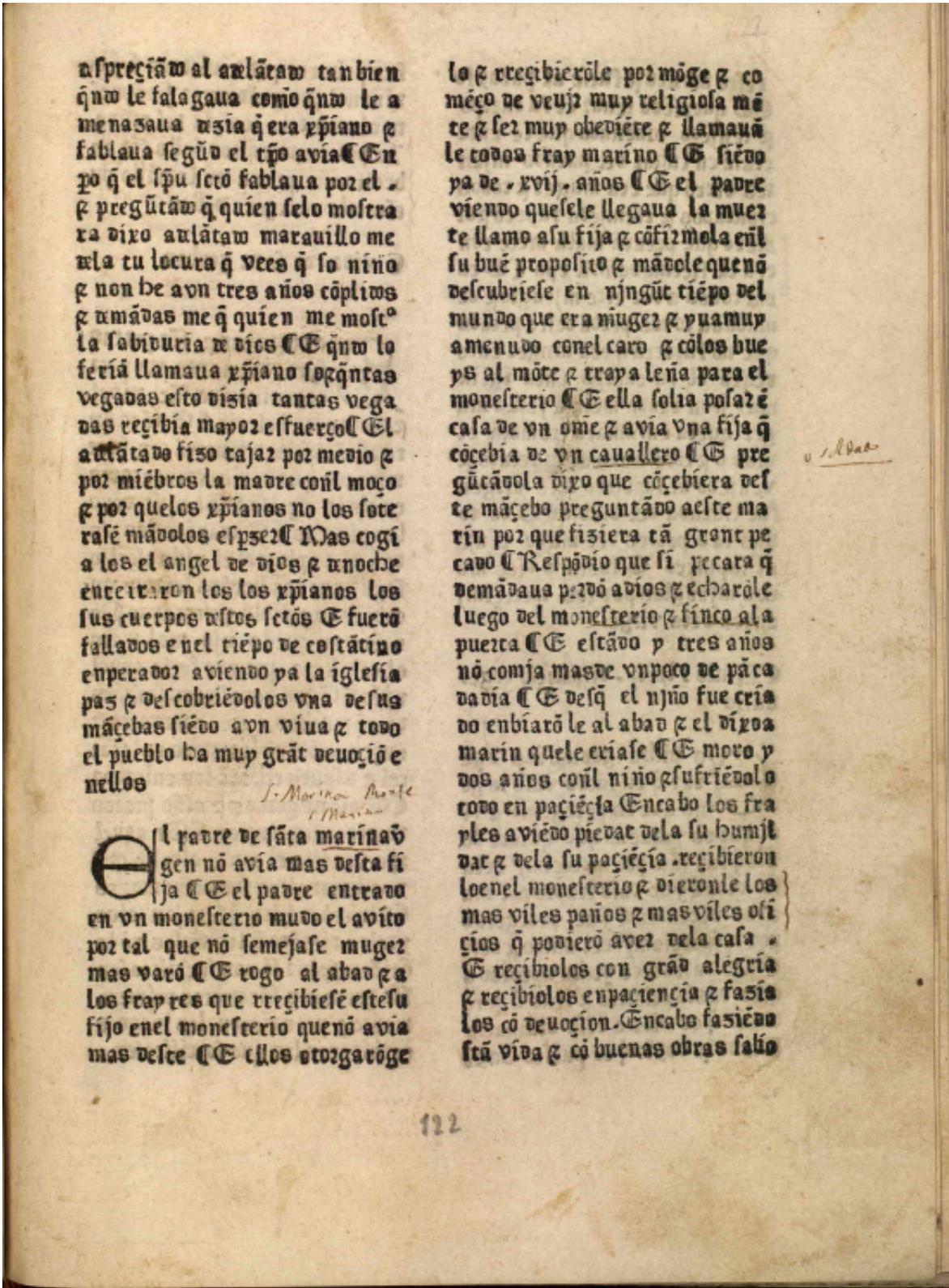
<sup>1</sup> Aragués, "Los flores sanctorum...", p. 355.

ANEXO 2. LA FILIACIÓN DEL *FLOS SANCTORUM* CON SUS ETHIMOLOGÍAS.<sup>2</sup>



<sup>2</sup> Cortés, *El Flos Sanctorum...* p. 47.

ANEXO 3. GLOSAS “CAVALLERO” EN EL TEXTO



a spreciãw al aulãtaw tan bien q̄nto le falagaua como q̄nto le a menasaua usia q̄ era xp̄iano q̄ fablaua segũd el t̄po avia. En po q̄ el sp̄u sc̄to fablaua por el q̄ pregũcãw q̄ quien selo mostra ra dixo aulãtaw marauillo me xla tu locura q̄ vees q̄ so niño q̄ non be avn tres años cõplios q̄ amãdas me q̄ quien me most<sup>o</sup> la sabiduria de dios. E q̄nto lo feria llamaua xp̄iano loq̄ntas vegadas esto visia tantas vegadas recibia mayoz esfuerços. El aulãtado fizo tajaz por medio q̄ por miẽbros la madre conil moço q̄ por quelos xp̄ianos no los lore rasẽ mãdolos esp̄se. Mas cogi a los el angel de dios q̄ anoche ente iraron los los xp̄ianos los sus cuerpos d̄stos sc̄tos. E fuerõ fallados e nel t̄po de costãtino enperador aviendo ya la iglesia pas q̄ descobriẽdolos vna desus mãcebas siẽdo avn viua q̄ todo el pueblo ha muy grãt deuociõ e nellos

*J. Marina Monte  
i Marina*

**E**l padre de sãta marinaõ gen nõ avia mas desta fi ja. E el padre entrado en vn monesterio mudo el avito por tal que nõ semejase muger mas varõ. E rogo al abad q̄ a los fray res que rrecibiesẽ este su fiijo enel monesterio quenõ avia mas deste. E illos otorgarõge

lo q̄ rrecibierõle por muge q̄ co meço de veuz muy religiosa me te q̄ ser muy obediẽte q̄ llamauã le todos fray marino. E siẽdo ya de .xviij. años. E el padre viendo que se le llegaua la muez te llamo a su fiija q̄ cõfir mola enil su buẽ proposito q̄ mãdole que nõ descubriese en n̄ngũc t̄po del mundo que era muger q̄ yuamuy amenudo conel caro q̄ cõlos bues ys al mõte q̄ traya leña para el monesterio. E ella solia posarẽ casa de vn om̄e q̄ avia vna fiija q̄ cõcebia de vn cauallero. E pre gũcãvola dixo que cõcebiã de este mãcebo preguntãdo aeste ma rin por que fiziera tã grant pe cado. E Respõdio que si pecara q̄ demãdaua perdo adios q̄ echarõle luego del monesterio q̄ finco ala puerta. E estãdo y tres años nõ comja mas de vn poco de pãca da dia. E desq̄ el niño fue cria do enbiarõ le al abad q̄ el dixo a marin que le criase. E moro y dos años conil niño q̄ sufrĩẽdo lo todo en paciẽcia. Encabo los fra yles avĩẽdo piedat dela su humj dat q̄ dela su paciẽcia. recibieron lo enel monesterio q̄ dieronle los mas viles paños q̄ mas viles ofi cios q̄ podierõ aver dela casa. E recibiolos con grãd alegria q̄ recibiolos en paciẽcia q̄ fasia los cõ deuociõ. Encabo fasiaõ scã vida q̄ cõ buenas obras sabio

*u. l. abad*

## ANEXO 4. VIDAS DE SANTOS

II. De santa Anastasia e de su disposición
III. Disposición de sant Estevan, protomartir/De la vida de sant Estevan
IV. Disposición de sant Johan Evangelista/La vida de sant Juhan Evangelisa
VI. Disposición de sant Silvester/ De sant Silvestre
IX. De sant Polo, primero hermitaño
X. De la vida de sant Julián
XI. Disposición de sancto Ylario/ De santo Ylario
XII. Disposición de sant Macario/ De sant Macaro
XVIII. De la vida de sant Antón e de sus miraglos
XIX. De sant Fabiano e sant Sebastián (san Sabiniano y Sabina)
XX. De la estoria de sant Sebastián
XXI. De la vida de santa Ynés virgen e mártir
XXII. De la estoria de sant Basilio
XXIII. De la estoria de sant Vicente
XXIV. De la conversación de sant Pablo
XXV. De la vida de sant Julián
XXVI. De la vida de santo Ynacio
XVIII. De la estoria de sant Blas
XXIX. De santa Aguada virgen e sus miraglos
XXX. De la estoria de sant Valentino
XXXI. De la estoria de santa Juliana virgen
XXXIII. Disposición de sancto Mathía/De santo Mathía apóstol e de su miraglos
XXXIV. Disposición de sant Gregorio/De la estoria de sant Grigorio
XXXV. De la vida de sant Longino
XXXVI. De la vida de sant Benito e de sus miraglos
XXXVII. De sant Patricio
XLI. Disposición de sant Secundo/ Vida de sant Secundo Cavallero
XLII. Estoria de santa María de Egitto
XLIII. Disposición de sant Ambrosio/ Estoria de sant Ambrosio
XLIV. Vida de sancto Toribio
XLV. Disposición de sant Jorge/ De la de sant Jorge
XLVI. Disposición de sant Marchos/ Vida de sant Marchos evangelista
XLVII. Vida de sant Marcelando papa
XLVIII. Disposición de sant Vidal/ De sant Vidal mártir
XLIX. Disposición de sant Phelipe apóstol/Estoria de sant Philipe e de sus miraglos
L. Disposición de Santiago/ Vida de Santiago el alfeo apóstol
LII. De la vida de sant Juan apóstol evangelista
LIV. De la disposición de sant Pedro/Estoria de sant Pedro e de sus miraglos
LVII. Disposición de sant Gordiano/ Vida de sancto Gordiano
LVIII. De sant Nereo e Archileo mártires
LIX. Disposición de sancto Urbano/ Vida de sancto Urbano
LX. De la vida de sancta Petronila virgen e de sus miraglos
LXI. De la estoria de sant Pedro

LXII. De la vida de sancto Primo e Feliciano
LXIII. Estoria de sant Barnabé y su disposición/ Vida de sant Bernabé apóstol
LXIV. Vida de sant Vito
LXV. Santa Marina virgen
LXVI. Disposición de Gervasio/ Vida de sant Gerbas
LXVII. Del nacimiento de sant Juan Baptista y de sus miraglos
LXVIII. Vida de sant Juan e sant Pablo mártires
LXIX. Estoria de sant Pedro apóstol
LXX. Estoria de sant Pablo apóstol
LXXI. De la vida de los siete hermanos
LXXII. De la estoria de santa Teodora
LXXIII. De la estoria de santa Margarita e de sus miraglos
LXXIV. De la vida de santa Tays
LXXVI. Estoria de santa Marina e de sus miraglos
LXXVII. De la vida de sant Alexo
LXXVIII. De la estoria de santa María Magdalena
LXXIX. De santo Apolinario
LXXX. De santa Chripina virgen
LXXXI. De Santiago Zebedeo e de sus miraglos
LXXXII. De sant Christoval
LXXXIII. Nazareo e Celso
LXXXIV. De sanct Felis papa
LXXXV. De sanct Sinplicio e de sanct Faustino
LXXXVI. De sancta Marta, huéspedea de Jhesu Christo
LXXXVII. De sanct Abdón e de sanct Seunem
LXXXVIII. De la vida de sant Germán
LXXXIX. De sant Pedro apóstol e de sus miraglos
XC. De sant Estevan papa
XCI. Estoria de sant Estevan e de sus miraglos
XCII. De sancto Domingo e de sus miraglos
XCIV. Sante Yusto e Sante Pastor
XCV. Sant Sisto
XCVI. De la vida de sant Donato
XCVII. De sancto Ciriaco
XCVIII. De la vida de sant Llorente e sus miraglos
XCIX. De santo Ypólito mártir
CI. De la vida de sant Vernardo e de sus miraglos
CII. De la vida de santo Timotcheo
CIII. De la estoria de sant Siforiano
CIV. De la vida de sant Bartolomé apóstol e de sus miraglos
CV. De la disposición de sant Agustín/Vida de sant Agustín e de sus miraglos
CVI. De como fue degollado sant Juan
CVII. De la vida de sant Félix
CVIII. De la vida de sancto Mamertino
CIX. De la vida de sant Gil monje

CX. De la vida de sant Antolín
CXII. De la estoria de sant Adrián
CXIII. De la vida de Pronto e Jacinto mártires
CXIV. De la vida de sant Cornelio e de Cibrián mártires
CXV. De la vida de santa Eufimia virgen
CXVI. De la vida de sant Lanberto
CXVII. De la disputación de sant Mathe/Vida de sant Mathe apóstol e de sus miraglos
CXVIII. De la vida de sant Mauriz
CXIX. De la vida de santa Justina virgen
CXXI. Disposición de sant Gerónimo/Vida de sant Gerónimo e de sus miraglos
CXXII. Desposición del bien aventurado sant Francisco/ Estoria de sant Francisco e de sus miraglos
CXXIII. De sant Dionis e de su desposición/Vida de sant Dionis
CXXIV. De sant Calixto papa
CXXV. Desposición de sant Luchas/ Vida de sant Luchas Evangelista
CXXVI. De las honze mil vírgenes
CXXVII. De sant Simón e de Judas/Disposición de Judas/ Estoria de sant Simón e Judas apóstoles
CXXVIII. De santo Eustachio
CXXXI. De la vida quatro mártires
CXXXII. De sant Leonardo e de sus miraglos
CXXXIII. De sancto Teodoro mártir
CXXXIV. Disposición de sant Martín/Estoria de sant Martín obispo/ De sant Severino
CXXXV. De la vida de sant Briz
CXXXVIII. Disposición de santa Cecilia/Vida de santa Cecilia
CXXXIX. Disposición de sant Clemente/Vida de sant Clemente mártir
CXL. De sant Grisógono
CXLI. De sancta Catalina virgen
CXLII. Estoria de sant Sadurnín
CXLIII. Disponimiento de sant Andrés apóstol e de su nombre e de su vida/Cómo llamó Jhesu Christo a sant Andrés/ Cómo se partieron los apóstoles
CXLV. Disposición de sant Nicolás/Estoria de sant Nicolás e de su vida
CXLVI. De la vida de sant Cosme e Damián/De la disposición de sant Cosmas

## ANEXO 5. LECTURAS DOCTRINALES

I. Del nacimiento de nuestro Señor
V. Disposición de los Inocentes e de la su estoria/De los Inocentes e de sus miraglos
VII. Cómo fue circuncidado Jhesu Christo
VIII. De la aparición de nuestro Señor
XIII. De la Setuagésima
XIV. De la Sesagésima
XV. De la Quinquagésima
XVI. De la Quadragésima
XVII. De los ayunos de la Santa Quaresma
XXVII. De la purificación de la virgen María y miraglos
XXXII. De la estoria de la fiesta de la cátedra de sant Pedro
XXXVIII. De la Anunciación de Santa María
XXXIX. De la estoria de la Pasión de nuestro Señor Jhesu Christo
XL. De la Resurrección de nuestro Señor
LI. Cómo fue fallada la Cruz e quién la falló/Cómo fue fallada la Cruz de nuestro Señor
LIII. Por qué se fazen las Ledanías
LV. Cómo subió nuestro Señor Jhesu Christo a los cielos
LVI. Cómo nuestro Señor inbió el Spíritu Sancto a los apóstoles
LXXV. De la estoria de la exaltación de la cruz
XCIII. De la Transfiguración de nuestro Señor en el monte Tabor e cómo mostró su claridat a Helías e a Enoch
C. Cómo Nuestra Señora la virgen María sobió a los cielos
CXI. De la estoria del nacimiento de nuestra Señora la Virgen María
CXX. Estoria de sant Miguel arcángel/ Disposición de sant Miguel Archángel
CXXIX. De todos santos
CXXX. Por qual razón se da el pan sobre las sepulturas a los finados
CXXXVI. De la consagración de la Iglesia
CXXXVII. Para saber del Antichristo e de otras cosas
CLXIV. Del Aviento



# **BIBLIOGRAFÍA**



## MANUSCRITOS

JACOBUS de Voragine, *Legenda aurea*, BNF, Manuscrits, fonds nationale, 370 f.

Versión digital en <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8426003q.r=legenda%20aurea>

## INCUNABLES

*Flos sanctorum con sus ethimologías*, Ejemplar de Washington Library Congress, Rare Books: Vollber Haebler 277, Incun. X. F59, 1480?, 287 f.

Versión digital en <http://www.loc.gov/r/rarebook/coll/255.html>

## FUENTES EDITADAS

SAN AGUSTÍN de Hipona, *La Ciudad de Dios*, 3 vols., Barcelona, RBA, 2003.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Buenos Aires, Colihue, 2007.

ANSELMO de Canterbury, *Proslogion. Sobre la verdad*, Barcelona, Ediciones Folio, 2002.

CORTÉS GUADARRAMA, Marcos, *Edición del Flos sanctorum con sus ethimologías*.

*Incunable del Congreso de Washington*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2010.

SAN GREGORIO MAGNO, *Homilías sobre los Evangelios*, Madrid, Ediciones RIALP, S.A., 2000.

PLATÓN, *Diálogos*, Madrid, Gredos, 2011, 2 vols.

SANTO TOMÁS DE Aquino, *Summa teológica*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1988.

*Traducción del Nuevo Mundo de las Sagradas Escrituras*, Brooklyn, Watchtower Bible and Tract Society of New York, Inc., 1987

IACOPO DA VARAZZE, *Leyenda de los santos que vulgarmente Flos Sanctorum llaman*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas-Institutum Historicum Societatis Iesu.

JACOBI A VORÁGINE, *Legenda aurea vulgo historia lombardica dicta*, comentada por Dr. Th. Graesse, 2ª ed., Leipzig, 1850.

SANTIAGO DE LA VORÁGINE, *Leyenda dorada*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

## FUENTES SECUNDARIAS

ALISON, James, *El retorno de Abel: las huellas de la imaginación escatológica*, Barcelona, Herder, 1999.

ALVAR Carlos y Manuel Lucía Megías, *Diccionario filológico de literatura medieval española. Textos y transmisión*, Madrid, Castalia, 2002.

- ANCILLA, Ermanno (dir.), *Diccionario de espiritualidad*, 3 vols., versión castellana de Joaquín Llopis, Barcelona, Herder, 1987.
- ANDRÉS, Gregorio de, *Historia de la biblioteca del Conde-Duque de Olivares y descripción de sus códices*, vol. I, Madrid, Cuadernos bibliográficos, 1972.
- ARAGÜÉS, José, “El santoral castellano en los siglos XVI y XVII: un itinerario hagiográfico”, *Analecta Bollandiana*, CXVIII, 2000, pp. 329-386.
- \_\_\_\_\_ “Tendencias y realizaciones en el campo de la hagiografía en España (con algunos datos para el estudio de los legendarios hispánicos)”, *Memoria Ecclesiae*, XXIV, 2004, pp. 441-560 .
- \_\_\_\_\_ “Para el estudio del *Flos sanctorum Renacentista* (I). La conformación de un género”, en M. Vitse (ed.), *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y el Siglo de Oro*, Madrid-Frankfurt, Universidad de Navarra, Iberoamericana, 2005, pp. 97-147.
- \_\_\_\_\_ “El *Flos sanctorum* con sus *ethimologías*. El incunable, la *Compilación B* y la *Leyenda de los santos*: deudas, herencias y filiaciones”, en A. López Castro y Ma. L. Cuesta Torre (eds.), *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, León, Universidad de León, 2007, t. I, pp. 197-215.
- \_\_\_\_\_ “Trayectoria editorial de la *Leyenda de los santos*: primeros apuntes”, en Mónica Güell y Marie-Françoise Déodat-Kessedjian (ed.), *À tout seigneur tout honneur. Mélanges offerts à Claude Chauchadis*, Toulouse, CNRS, Université de Toulouse-Le Mirail, 2009, pp. 81-98.
- \_\_\_\_\_ “Comida y santidad en un lectura de refectorio: el *Flos sanctorum*”, en Nelly Labère (ed.), *Coloquio Être à table au Moyen Âge*, Madrid, Casa de Velazquez, 2010, pp. 37-49.
- \_\_\_\_\_ “Los flores sanctorum medievales y renacentistas. Brevísimo panorama crítico”, en Natalia Fernández Rodríguez y María Fernández Ferreiro (ed.), *Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas*, Salamanca, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, 2012, pp. 349-361.
- \_\_\_\_\_ “La difusa autoría del *flos sanctorum*. Silencios, presencias, imposturas”, en Maud Le Guellec (ed.), *El autor oculto en la literatura española. Siglos XIV a XVIII*, Madrid, Casa de Velázquez, 2014, pp. 21-40.

- \_\_\_\_ “La *Leyenda de los santos*: orígenes medievales e itinerario renacentista”, en *Encontros de Literatura Medieval*, Centro de Literatura Portuguesa, Coímbra [en prensa].
- ARMSTRONG, Karen, *Una historia de Dios. 400 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam*, Barcelona-México, Paidós, 2006.
- ARQUERO CABALLERO, Guillermo, “El *Liber Peregrinationis* como fuente para la historia del Camino de Santiago y de las sociedades medievales del norte peninsular”, en *Ab Initio*, núm. 4, 2011, pp. 15-36.
- ARTIGAS, Miguel, *Catálogos de la Biblioteca de Menéndez Pelayo, I Manuscritos*, Santander, Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos y Sociedad Menéndez Pelayo, 1957.
- AVENOZA VERA, Gemma, “La tradició manuscrita de la *Vita Christi* d’Eiximenis. València: arxiu històric conventual real convent de predicadors, ms. 42”, en José Manuel Fradejas Rueda, Deborah Anne Dietrick, María Jesús Díez Garretas, Demestrio Martín Sanz (ed.), *Actas del XIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Valladolid, Ayto. de Valladolid, Universidad de Valladolid, 2010, pp. 411-422.
- BALDERAS VEGA, Gonzalo, *Cristianismo, sociedad y cultura en la Edad Media. Una visión contextual*, México, Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdés, 2008.
- BAÑOS, Fernando, “Manuscrito 8 de la Biblioteca Menéndez Pelayo: peculiaridades de la versión castellana de la *Legenda Aurea*”, en *Actas del VII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Ayto. de Santander, 1999, pp. 279-289.
- \_\_\_\_ *Las vidas de santos en la literatura medieval española*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2003.
- \_\_\_\_ “San Vitores en otro incunable: texto e imagen”, en Rafael Alemany, Josep Lluís Martos i Josep Miquel Manzanaro (ed.), *Actes del X Congrés Internacional de l’Associació Hispànica de Literatura Medieval*, Alicante, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, 2005, t. I, pp. 341-353.
- \_\_\_\_ “San Vitores en otro incunable (II): Edición de Juan de burgos (1499)”, *Archivum*, LIV-LV, 2006, pp. 93-123.

- \_\_\_\_\_ “El *Flos sanctorum con sus ethimologías*. Primer incunable del género”, en A. López Castro y Ma. L. Cuesta Torre (ed.), *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, León, Universidad de León, 2007, t. I, pp. 287-297.
- \_\_\_\_\_ “Para Isabel la Católica: La singularidad de un *flos sanctorum*. (Ms. H-II-18 de El Escorial)”, en Pedro M. Cátedra (dir.), *Los códices literarios de la Edad Media. Interpretación, historia, técnicas y catalogación*, San Millán de la Cogolla, Fundación San Millán de la Cogolla, Cilengua, Instituto de Historia del Libro y la Lectura, 2009, pp. 161-193.
- \_\_\_\_\_ “El *Flos sanctorum* medieval para lectores de hoy”, en Jesús Cañas Murillo, Francisco Javier Grande Quejigo y José Roso Díaz (ed.), *Medievalismo en Extremadura: Estudios sobre Literatura y cultura hispánicas de la Edad Media*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2009, pp. 531-542.
- \_\_\_\_\_ “La transformación del *Flos Sanctorum* castellano en la imprenta”, en Marinela Garcia Sempere y María Àngels Llorca Tonda (eds.), *Vides medievals de sants: difusió, tradició i llegenda*, Alicante, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, Alicante, 2012, (“Symposia Philologica”, 22), pp. 65-97.
- \_\_\_\_\_ e Isabel Uría Maqua, *La leyenda de los santos (“Flos Sanctorum” del ms. 8 de la Biblioteca de Menéndez Pelayo)*, Santander, Asociación Cultural Año Jubilar Lebaniego, Sociedad Menéndez Pelayo, 2000.
- \_\_\_\_\_ Fernando Baños y Vanesa Hernández Amez, “La más breve ‘Vida de Santiago’. *Leyenda de los santos*, Juan de Burgos (1499)”, en Elvira Fidalgo (ed.), *Formas narrativas breves de la Edad Media. Actas del IV Congreso*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2005, pp. 93-122.
- BASCHET, Jérôme, “Jugement de l’âme, jugement dernier: contradiction, complémentarité, chevauchement?” en *Revue Mabillon. Revue internationale d’histoire et de littérature religieuses*, Nouvelle Série, LXVII.6, 1995, pp. 159-203.
- BATAILLE, Georges, *Teoría de la religión*, trad. de Thadée Klossowski, versión castellana de Fernando Savater, Madrid, Taurus, 1986.
- BENWARE, Paul N., *Panorama del Antiguo Testamento*, Michigan, Portavoz-Kregle Publications, 1994.

- BESSERMAN, Lawrence L., *The Legend of Job in the Middle Ages*, Cambridge, Harvard University Press, 1939.
- BLECUA, Alberto: *Manual de crítica textual*, Madrid, Castalia, 1983.
- BONY, Paul, *San Pablo. El Evangelio "sin Ley"*, Bilbao, Mensajero, 2000.
- BORRÁS CASTANYER, Laura, "Hermenéutica de los géneros literarios medievales", *Estudios Románicos*, XI, 1999.
- BOUREAU, Alain, *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*, París, CERF, 2007.
- BOUYER, Louis, *La Biblia y el Evangelio: el significado de las Escrituras. Del Dios que habla al Dios hecho hombre*, Barcelona, Estela, 1965.
- BREMOND, Claude, "La logique des possibles narratifs" en *Communications*, 8, París, Seuil, 1966, p. 60-76.
- BROWNING, W. R. F., *Diccionario de la Biblia: guía básica sobre los temas, personajes y lugares bíblicos*, trad. de José Pedro Tosaus, Barcelona, Folio, 2006.
- BRUNNER, Emil, *La justicia. Doctrina de las leyes fundamentales del orden social*, México, UNAM, 1962.
- CABANES JIMÉNEZ, Pilar, "La sexualidad en la Europa medieval cristiana" en *Lemir*, 7, 2003, pp. 1-20.
- CHAUCHADIS, Claude, "Paratexto y autoría en el *Flos sanctorum* renacentista", en María Soledad Arredondo, Pierre Civil y Michel Moner (ed.), *Paratextos en la literatura española siglos XV-XVIII*, Madrid, Casa de Velázquez, 2009, pp. 307- 320.
- CHUAQUI, Tomás A., "La Ciudad de Dios de Agustín de Hipona: selección de textos políticos", *Estudios Públicos*, 99, Providencia-Santiago de Chile, Centro de Estudios Públicos, invierno, 2005, p. 273-390.
- COLOMER AMAT, Emilia: "El *Flos Sanctorum* de Loyola y las distintas ediciones de la *Leyenda de los Santos*. Contribución al catálogo de Juan Varela de Salamanca", *Analecta Sacra Tarraconensia*, 72, pp. 109-142.
- COMBLIN, José Pablo, *apóstol de Jesucristo*, Madrid, San Pablo, 1996.
- CONNOLLY, Jane (ed.), *Los milagros de Santiago. Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 10252*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990.

- CORTÉS GUADARRAMA, Marcos, “Santo Toribio: una variante primitiva de la leyenda en el *Flos sanctorum con sus etimologías*”, en Lillian von der Walde Moheno, Concepción Company y Aurelio González (ed.), *Expresiones de la cultura y el pensamiento medievales*, El Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2010, pp. 431-448.
- \_\_\_\_\_ “De la Transfiguración de nuestro Señor en el *Flos sanctorum con sus etimologías*”, en Francisco Bautista Pérez y Jimena Gamba Corradine (ed.), *Estudios sobre la Edad Media, el Renacimiento y la temprana Modernidad*, San Millán de la Cogolla, Cilengua, 2010, pp. 117-128.
- \_\_\_\_\_ “‘Para saber del Anticristo e de otras cosas’: sobre un índice comentado en el *Flos sanctorum con sus etimologías*”, en José Manuel Fradejas Rueda, Deborah Anne Dietrick, María Jesús Díez Garretas, Demetrio Martín Sanz (eds.), *Actas del XIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Valladolid, Ayto. de Valladolid, Universidad de Valladolid, 2010, pp. 577-592.
- CURIEL, José Luis, *Filosofía del derecho y problemas de filosofía social. Memoria del X Congreso Mundial Ordinario de Filosofía del Derecho y Filosofía Social*, vol. IX, México, UNAM, 1982.
- DAHL, Svend *History of the book*, Nueva York, Scarecrow, 1958.
- DAVIES, John Gordon, *Los cristianos, la política y la revolución violenta*, trad. Jesús García-Abril, Santander, Sal Terrae, 1977.
- DEBERGÉ, Pierre, *La justicia en el Nuevo Testamento*, Estella, Editorial Verbo Divino, 2003.
- DEL OLMO, Gregorio, (dir.), *La Biblia en la literatura española*, pt. 2, v. I, Madrid, Trotta, Fundación San Millán de la Cogolla, 2008.
- DELEHAYE, Hippolyte *Les Légendes hagiographiques*, Bruselas, Bureaux de la Société des Bollandistes, 1906.
- DERATHÉ, Robert, *La justice et la violence*, París, Classiques Hachette, 1974.
- DEVIA, Cecilia, *Violencia y dominación en la Baja Edad Media castellana*, tesis doctoral, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2014.
- DEYERMOND, Alan, “Lost Hagiography in Medieval Spanish: A Tentative Catalogue”, en Jane Connelly, et. al. (ed.), *Saints and their Authors: Studies in Medieval Hispanic*

- Hagiography in Honor of John K. Walsh*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990, pp. 139-148.
- EICHRODT, Walter, *Teología del Antiguo Testamento. I. Dios y pueblo*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975.
- ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, 4ª ed., Madrid, Guadarrama, 1981.
- EVANS, G. R., *Law and Theology in the Middle Ages*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002.
- FAULHABER, Charles B., Ángel Gómez Moreno y Óscar Perea Rodríguez (dirs.), *BETA (Bibliografía Española de Textos Antiguos)*, The Bancroft Library. University of California, Berkeley, 1997.  
[http://vm136.lib.berkeley.edu/BAC/philobiblon/beta\\_en.html](http://vm136.lib.berkeley.edu/BAC/philobiblon/beta_en.html). (consultada 4 de mayo de 2016).
- FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier “Herejías en la Europa medieval. La herejía en España” en *Historia*, XVI.62, 1981, pp. 70-80.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Natalia, “El *Flos sanctorum con sus etimologías*. Más allá de la *Legenda aurea*: san Julián y santa Basilisa”, en A. López Castro y Ma. L. Cuesta Torre (ed.), *Actas del XIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, León, Universidad de León, 2007, t. I, pp. 543-550.
- FRANCIS Seybolt, Robert: “Fifteenth Century Edition of the *Legenda Aurea*”, *Speculum*, XXI. 3, julio 1946, pp.327-338.
- GALLARDO, Bartolomé José, *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos*, Madrid, Rivadeneyra, 1863, vol. I.
- GARCÍA MATEO, Rogelio, “La *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia y los misterios de Cristo en los Ejercicios ignacianos”, *Gregorianum*, VIII.2, 2000, pp. 287-307.
- GEARY, Patrick J., “L’humiliation des saints”, en *Annales*, año 34, no. 1, 1979, pp. 27-42.
- \_\_\_\_\_, “Vivre en conflicte dans une France san État: typologie des mécanismes de règlement des conflits (1050-1200)”, *Annales*, 5, 1986, pp. 1107-1133.
- GEHRKE, Pamela, *Saints and Scribes. Medieval Hagiography in Its Manuscript Context*, University of California Press, Berkeley, 1993.
- GELDNER, Ferdinand, *Manual de incunables. Introducción al mundo de la imprenta primitiva*, Madrid, Arco libros, 1998.

- GENOVÉS, Santiago, *Expedición a la violencia*, México, Fondo de Cultura Económica-UNAM, 1991, 292 p.
- GIMENO CASALDUERO, Joaquín, “La profecía medieval en la literatura castellana y su relación con las corrientes proféticas europeas”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XX, 1, 1971, pp. 64-89.
- GIRARD, René, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Barcelona: Editorial Anagrama, 1989.
- \_\_\_\_\_, *La violencia y lo sagrado*, trad. Joaquín Jordá, 5ª. ed., Barcelona, Editorial Anagrama, 2012.
- HAEBLER, Konrad, *Bibliografía ibérica del siglo XV. Segunda parte*, Leipzig- La Haya, Karl W. Hiersemann, Martinus Nijhoff, 1917.
- HALEY, John W., *Diccionario de dificultades y aparentes contradicciones bíblicas*, Barcelona, Clie, 1988.
- HELLINGA, Lotte, *Impresores, editores, correctores y cajistas: siglo XV*, Soria, Instituto del Libro y la Lectura, 2006.
- HERNÁNDEZ AMEZ, Vanesa, “El *Flos sanctorum* con sus etimologías. Relaciones con la tradición manuscrita medieval”, en A. López Castro y Ma. L. Cuesta Torre (ed.), *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, León, Universidad de León, 2007, t. II, pp. 673-684.
- \_\_\_\_\_, *Descripción y filiación de los ‘flos sanctorum’ medievales castellanos*, tesis de doctorado, Oviedo Universidad de Oviedo, 2008.
- HUGUENIN, Marie-Joseph, “L’Eglise de la miséricorde” en *Teresianum*, 44, 1993, p. 269-281.
- JAUSS, Hans-Robert, “Littérature médiévale et théorie des genres”, *Poétique*, 1, 1970, pp. 79-101.
- KASPER, Walter, *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, edición, presentación y traducción de Marciano Villanueva Salas, 2 vols. Barcelona, Herder, 2011.
- LE GOFF, Jaques y Jean-Claude Schmitt (eds.), *Diccionario razonado del occidente medieval*, trad. Ana Isabel Carrasco Machado, Madrid, Akal, 2003.

- LÉVÊQUE, Jean, *Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique*, 2 vols. , París, Lecoffre-J. Gabalda, 1970.
- LÓPEZ VIDRIERO, María Luisa y Pedro M. Cátedra, (eds.), *El libro antiguo español. Actas del primer Coloquio Internacional (Madrid, 18 al 20 de diciembre de 1986)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, Biblioteca Nacional de Madrid, Sociedad Española de Historia del Libro, 1993.
- MALDONADO, Luis, *La violencia de lo sagrado. Crueldad versus oblatividad o el ritual del sacrificio*, Salamanca, Sígueme, 1973.
- MARTÍN ABAD, Julián: *Los primeros tiempos de la imprenta en España (c. 1471-1520)*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2003.
- MAUSS, Marcel, *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires, Katz, 2009.
- MCKENZIE, Donald F., *Bibliografía y sociología de los textos*, Madrid, Akal, 2005.
- MINNIS, A. J., *Medieval Theory of Authorship*, Aldershot, Wildwood House, 1998.
- MORENO FELIÚ, María Paz y Sofía Susana Narotzky Molleda, “La reciprocidad olvidada: reciprocidad negativa, moralidad y reproducción social”, *Hispania*, LX, 2000, pp. 127-160.
- PASTOUREAU, Michel, *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- POIRION, Daniel, “Écriture et Ré-écriture au Moyen Âge”, *Littérature*, 41, février, 1981, pp. 109-118.
- PERELMAN, Chaim, *De la justicia*, traducción de Ricardo Guerra, México, Centro de Estudios Filosóficos, 1964, 78 p.
- PÉREZ DE TUDELA Velasco, María Isabel y José María Pérez-Soba Díez del Corral, “Los conceptos de justicia y paz en la Edad Media. Fuentes y métodos para el estudio de dos exigencias del presente”, *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, no. 4, 1994, pp. 95-114.
- PHILIPPART, Guy “Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques” en L. Genicot (dir), *Typologie des sources du Moyen Âge Occidental*, 24-25, Turnhout-Belgium, Brepols, 1977.

- PIKAZA, Xabier, *Violencia y religión en la historia de Occidente*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Violencia y diálogo de religiones: un proyecto de paz*, Santander, Sal Terrae, 2004.
- PRINCE, Dawn Ellen, “A Fourteenth-Century Spanish Life of St. Lawrence: Madrid, B.N. MS 10252”, *La Corónica*, XXI.2, primavera, 1993, pp. 86-107.
- PUIG I Oliver, Jaume de, “La Vida de Crist de Francesc Eiximenis i el *Flos sanctorum castellà*”, *Revista Catalana de Teologia*, 30, n.1, 2005, pp. 91-116.
- QUIÑONES MELGOZA, José, “*Vita Christi* del Cartujano en la Biblioteca Nacional, con noticias de una edición de la traducción de Ambrosio Montesino, al parecer desconocida”, *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, México, 1, 1969, pp. 189 y 192.
- RAMOS, Alice, “Verdad y libertad en San Anselmo”, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, 214, Navarra, Universidad de Navarra, 2009, pp. 309-319.
- REAMES, Shearry L., *The Legenda Aurea. A Reexamination of its paradoxical History*, Wisconsin, University of Wisconsin, 2012.
- RIEKENBERG, Michel, “La teoría de la violencia de Georges Bataille y la actual sociología de la violencia”, en *Revista Pilquen*, XVII.1, junio, 2014, en línea [http://www.revistapilquen.com.ar/CienciasSociales/Sociales17/N1/17n1\\_1Riekenberg\\_Teoria.pdf](http://www.revistapilquen.com.ar/CienciasSociales/Sociales17/N1/17n1_1Riekenberg_Teoria.pdf) (consultado el 13 de marzo de 2015).
- RODRÍGUEZ BARRAL, Paulino, *La imagen de la justicia divina. La retribución del comportamiento humano en el más allá en el arte medieval de la Corona de Aragón*, tesis doctoral, Barcelona, Universidad Autónoma Barcelona, 2003.
- RODRÍGUEZ PEINADO, Laura, “La Psicostasis” en *Revista digital de iconografía medieval*, IV-7, 2012, p. 11-20.
- ROUX, Rodolfo de, “Entre el aquí y ahora y el después y más allá. Milenio, Nuevo mundo y Utopía”, *Caravelle*, 76/77, diciembre, 2001, pp. 375-76.
- RUBIAL, Antonio, *La justicia de Dios: la violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo*, México, Educación y Cultura, Madrid, Trama, 2011.
- RUIZ GALLEGOS, Jéssica, “La justicia del más allá a finales de la Edad Media a través de fuentes iconográficas. El ejemplo de la diócesis de Calahorra y La Calzada” en *Clio & Crimen*, 7, 2010, p. 191-242.

- SANTIBAÑEZ GUERRERO, Daniel, “El pensamiento político de San Agustín: comentarios generales en torno a las bases filosóficas del concepto *Civita Dei*”, *Historia de Orbis Terrarum*, 6, Santiago, Comisión Editorial de Estudios Medievales, 2011, pp. 9-28.
- SCHIFF, Mario, *La bibliothèque du Marquis de Santillane, Étude historique et bibliographique de la collection de livres manuscrits de don Iñigo López de Mendoza, 1398-1458, marqués de Santillana, conde del Real de Manzanares humaniste et auteur espagnol célèbre*, París, Bibliothèque de l'École des Hautes Études- Sciences Historiques et Philologiques, 1905.
- SEMBRADOR, Pedro, *Breves consideraciones sobre la providencia y sobre la bondad y justicia de Dios*, México, Sociedad E.V.C, 1952.
- SPIEGEL, Gabrielle *The past as text. The Theory and Practice of Medieval Historiography*, Baltimore, Johns Hopkins Paperback edition, 1999.
- TARGARONA BORRAS, Judit, *Diccionario Hebreo-Español: bíblico, rabínico, medieval y moderno*, Barcelona, Riopiedras, 1995.
- THOMPSON Billy Busell y John K. Walsh, *La Vida de Santa María Egipciaca. A Fourteenth-Century Translation of a Work by Paul the Deacon*, Exeter, Exter University, 1977.
- \_\_\_\_ “Old Spanish Manuscripts of Prose Lives of Saints and their Affiliations I: Compilación A (The *Gran flos sanctorum*)”, *La Corónica*, XL.1, 1986-1987, pp. 17-28.
- TREBOLLE, Julio y Susana Pottecher, *Job*, Madrid, Editorial Trotta, 2011, 254 p.
- TODOROV, Tzvetan, “Genres littéraires”, en *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, París, Seuil, 1972, pp. 193-201.
- VECCHIO, Giorgio del, *Justicia divina y justicia humana*, México, UNAM, Facultad de Derecho-, 2004.
- VELÁZQUEZ, Isabel, *Literatura hagiográfica: presupuestos básicos y aproximaciones a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*, Burgos, Fundación Instituto Castellano Leonés de Lengua, 2007.
- VELÁSQUEZ, Óscar, “La Ciudad de Dios desde la perspectiva de la razón: la cuarta politeia de la Antigüedad”, *Teología y vida*, LII, Santiago, Universidad de Chile, pp. 221-228.

- VINDEL, Francisco, *El arte tipográfico en España durante el siglo XV*, Madrid, Dirección General de Relaciones Culturales, 1945-1951, vol. III.
- VOGEL, Cyrille, *La penitencia en la Edad Media*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 1999.
- WOLF DIETER, Stempel, “Pour une description des genres littéraires”, en *Actas del XII Congreso Internacional de lingüística y Filología Románica*, Bucarest, Academia Republicana Socialista Rumana, 1971, t. II, pp. 565-570.
- ZARCO Cuevas, Julián, *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, t. I, Madrid, s/e, 1924.
- ZIZEK, Slavoj, *Sobre la violencia: seis reflexiones marginales*, trad. Antonio José Antón Fernández, México, Paidós, 2009.