



El "Flos sanctorum" de Ribadeneyra desde la lectura y la antropología: los allegados del santo, fuente de ejemplaridad e implicación afectiva (La lectura del espejo sagrado II)

Pierre Darnis

► To cite this version:

Pierre Darnis. El "Flos sanctorum" de Ribadeneyra desde la lectura y la antropología: los allegados del santo, fuente de ejemplaridad e implicación afectiva (La lectura del espejo sagrado II). Pratiques hagiographiques dans l'Espagne du Moyen Âge et du Siècle d'Or, CNRS-Université Toulouse-Le Mirail, 2005, pp.151-166. <halshs-00083797v2>

HAL Id: halshs-00083797

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00083797v2>

Submitted on 27 Nov 2006

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

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

El *flos sanctorum* de Ribadeneyra desde la lectura y la antropología :
los allegados del santo, fuente de ejemplaridad e implicación afectiva
(*La lectura del espejo sagrado II*)

Pierre DARNIS

cuando esto no es suficiente, se va hacia lo que más poder tiene en el espíritu, es decir, hacia las pasiones, que a través de la tiranía del pecado se arraigaron con gran fuerza en el espíritu, ya que el reino y poderío de la razón fue violentamente sacudido y quedó debilitado. Y así excitados, fuerzan sobremanera el alma hacia la aceptación de su parecer, y se excitan por motivos livianos, y una vez excitados, nosotros los calmamos para que, despejada la niebla, aparezca en el ánimo algo distinto de los de antes.

Juan Luis Vives, *Del arte de hablar*.

El tema del entorno humano del santo es central en la economía de numerosas vidas hagiográficas. Aunque se podría afirmar que la santidad del protagonista viene de Dios y aparece desde la infancia, si observamos las dos figuras paradigmáticas de la santidad, el mártir y el asceta, ambos fundan su prestigio religioso en la relación que mantienen con los demás (encarnizamiento del juez y aislamiento de la sociedad, respectivamente). En este estudio quisiéramos subrayar que la dimensión sacra del relato hagiográfico también procede de los allegados del santo, lo que significa que la ejemplaridad del relato, inseparable de la poética global de la fábula hagiográfica¹, puede apoyarse asimismo en los personajes que rodean al protagonista.

Para que tal ejemplaridad sea efectiva en el momento de la recepción del relato, Ribadeneyra desarrolla una serie de recursos con el fin de implicar afectivamente a sus lectores con los personajes de la ficción, y es este andamiaje retórico lo que intentaremos poner al descubierto en nuestro análisis.

Cabe precisar sin embargo que el relato no pertenece tan sólo a su autor, no es únicamente un objeto textual. Para los lectores o para los oyentes², las representaciones que el texto (o su lectura en voz alta) induce en la mente (en la *imaginación*, según puntualizaba Juan Huarte de San Juan) no dejan de estimular en el cerebro las mismas zonas que las que se van activando durante la vida normal³,

¹ Véase P. DARNIS, «La lectura del espejo sagrado I: una hermenéutica del *flos sanctorum* de Ribadeneyra» (en prensa).

² M. FRENK, *La voz y el silencio*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1997.

³ J.-D. VINCENT, *Le cœur des autres. Une biologie de la compassion*, Paris, Plon, 2003, p. 68. La afirmación del biólogo ya era una evidencia para maestros de retórica como Juan Luis Vives: «la descripciones de los bienes o los males ajenos, como en los relatos históricos, sacuden nuestros espíritus, y, por otra parte, en aquellos que sabemos que son fabulaciones nos regocijamos, reímos, lloramos, esperamos, tememos, odiamos, nos indignamos, nos dejamos llevar por la simpatía o por la ira, y ello con tanta mayor intensidad si, por así decir, se nos ponen delante de los ojos de tal forma que no creas que te lo están contando, sino que en realidad está pasando », J. L. VIVES, *Del arte de hablar*, Granada, Universidad de Granada, 2000, p. 92.

y huelga decir que el arte retórica siempre bebió en la fuente de la psicología. Por eso, entender la retórica del texto supondrá aquí un retorno a los orígenes de la metodología retórica⁴.

Adoptaremos por lo tanto una doble perspectiva de análisis. Por un lado se hará hincapié en las estrategias retóricas del autor (su técnica de escritura y su uso de la persuasión). Por otro lado, no pasaremos por alto los aspectos antropológicos en juego durante el proceso psíquico de lectura, o sea el eco real de semejante retórica, a partir de los últimos avances de la ciencia. En nuestros relatos veremos en efecto que enfrascarse en la fábula hagiográfica supone una intensa relación afectiva con los personajes secundarios. Sobre todo tal método de investigación permitirá medir la importancia de estos familiares del santo en el funcionamiento de la ejemplaridad hagiográfica. En función del tipo de relación que existe entre el santo y su entorno humano, el método propuesto arrojará luz sobre la índole exacta de los afectos estimulados, más allá del tradicional repertorio propuesto por las retóricas antiguas.

El análisis seguirá una progresión en tres etapas. Comprobaremos primero que, lejos de una visión etérea de la lectura religiosa, los relatos que propone Ribadeneyra implican la excitación (*moverè*) de los instintos más primarios de sus lectores. En un segundo acercamiento a los textos nos percataremos de que, incluso en la lectura de los personajes viles, la retórica hagiográfica promueve una recuperación de las pasiones humanas, por más siniestras que sean. Intentaremos vislumbrar entonces el papel religioso que este materialismo afectivo fomenta.

La estimulación de las *pasiones* lectorales.

La primera etapa de la investigación va a centrar sus pesquisas en tres relatos: la vida de san Alejo, la de santa Bárbara y la de santa Eufrosina. Es ejemplar el comportamiento de Alejo porque, después de casado, vuelve a su casa y sigue viviendo en ella disfrazado, sin que su padre, su madre, ni su mujer sepan que albergan al que más echan de menos. Santa Bárbara se convierte en mártir porque su padre no acepta el amor a Cristo de su hija y es el responsable de su degollación. En cuanto a la experiencia de Eufrosina, se parece a la de Alejo: encerrada en un monasterio, se relaciona frecuentemente con su padre, disfrazada de monje.

En el caso de Eufrosina o en el Alejo, son fundamentales los papeles de los padres porque las relaciones que existen entre el santo y estos interlocutores funcionan como estímulos textuales para despertar en los lectores sentimientos sea paternos sea filiales, según las estrategias retóricas.

Como señalan la psicología evolucionista y la etología⁵, la supervivencia de los bebés de nuestra especie ha necesitado de los cuidados maternos y paternos⁶ y desarrolló con la presión selectiva una capacidad innata para suministrarlos. Desde otra perspectiva, Ribadeneyra, muy consciente del afecto que muchos animales profesan a sus crías, subraya este comportamiento en los animales salvajes cuando, en la historia de santa Bárbara, pone en boca del narrador las siguientes palabras:

⁴ G. MATHIEU-CASTELLANI, *La rhétorique des passions*, Paris, PUF, 2000, p. 29-42.

⁵ Ciencia del comportamiento de las especies animales, desde la hormiga hasta el *Homo sapiens*.

⁶ D. GEARY, *Hommes, femmes. L'évolution des différences sexuelles humaines*, Paris-Bruxelles, De boeck, 2003, p. 119-145. I. EIBL-EIBESFELDT, *Biología del comportamiento humano. Manual de etología humana*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 195-271.

Fue tan extraña y bárbara [la fiera del padre] que hizo jurar al presidente que no perdonaría a su hija, sino que la trataría con todo rigor hasta hacerla morir a puros tormentos. ¿Adónde no llega la maldad de un hombre desamparado de Dios, pues el padre se olvidó de serlo y se desnudó del afecto tierno que suelen tener aun las fieras para con sus hijos? (p. 105)⁷

La elección de una pregunta retórica para aludir al comportamiento del personaje no tiene una función exclusivamente descriptiva; al contrario, la forma expresiva confiere al discurso un tono casi exclamativo. Al mismo tiempo, el hecho de que la pregunta implica la afirmación del propio enunciado revela la tendencia dialogal de la narración, su aspecto retórico de llamamiento al sentir profundo del auditorio. Se trata, para Ribadeneyra, de despertar la capacidad parental que la mujer y el hombre comparten con los animales⁸. No escatima ni el uso hiperbólico y metafórico de los conceptos («fiera», «desamparado», «olvidó», «aun», «fieras»), ni el de la adjetivación antropomórfica («tierno»), para catalizar en el lectorado las naturales ganas de apoyo que habría que sentir imaginando tal escena, aun cuando espontáneamente no hubiera experimentado un deseo de protección de la protagonista.

En la historia de Alejo, la presencia y el llanto de la madre, mientras su hijo se halla en casa, tampoco se escribe para que los lectores, en particular cuando son madres, permanezcan indiferentes.

Oh hijo de mis entrañas, oh Alejo mío, ¿dónde estás? ¿Para qué te deseé yo, o para qué te pedí a Dios [...]? Una vez te parí, y los mismos dolores del parto que entonces me tuve me fueron causa de gozo y alegría por ver heredero en mi casa. (p. 64)

Abundan las referencias biológicas a la maternidad y al parto (sensaciones en las «entrañas», contacto con los dolores, placer con la conciencia del nacimiento) lo que da una representación muy precisa de la relación materno-filial. Recordando a las madres los distintos placeres que pudieron experimentar⁹, Ribadeneyra lanza a sus lectoras en lo más profundo de la historia del santo, haciendo deseable una respuesta positiva del hijo e insoportable (admirable?) su silencio¹⁰.

En la «Vida de santa Eufrosina», la presencia que ocupa la familia en la economía del relato es aun mayor. Se reduce la pareja al padre, puesto que la madre muere cuando la santa tiene doce años. La historia es entonces aún más admirable puesto que ofrece la paradoja de encarnar el instinto de amor a la prole en un personaje masculino. Por cierto, el comportamiento paterno es

⁷ El número de las páginas que aparecen entre paréntesis remiten a la antología publicada a partir de la edición de 1516 del *Flos sanctorum* (P. de RIBADENEYRA, *Vidas de santos. Antología del Flos sanctorum*, Madrid, Lengua de Trapo, 2000).

⁸ Sobre el funcionamiento biológico y cultural de las inversiones maternas y paternas: GEARY, *op. cit.*, p. 119-145.

⁹ EIBL-EIBESFELDT, *op. cit.*, p. 196-197.

¹⁰ Sobre la función de la representación subjetiva y la memoria del placer en el deseo o en el sufrimiento: J.-D. VINCENT, *op. cit.*, p. 101 y 113.

Cabe apuntar que Villegas otorga menos importancia a la madre con respecto a la esposa en su «Vida de san Alejo» (antes de que muera su hijo, ésta no habla en estilo directo, por ejemplo).

antropológico y genuino¹¹, pero lo que no deja de sorprender a nivel hagiográfico es el protagonismo del familiar¹².

Desde el inicio hasta el final, Pafnucio es el centro de focalización de la narración y, por tanto, de la lectura: la madre, al comienzo ni tiene nombre, muere pronto, y la hija acaba desempeñando un papel secundario. La andadura de la narración se ajusta al recorrido existencial del padre, del cual reconstruye el *curriculum vitae*: al final del relato, por ejemplo, cuando ya está muerta su hija, es el padre quien vuelve a tomar las riendas de la acción. Desde el punto de vista de la lectura, este tipo de *narratio*, centrado en las vivencias de Pafnucio, fuerza la adopción de una postura que aguijonea el instinto parental.

Convertida en objeto de un amor paterno por la mediación del personaje de Pafnucio, Eufrosina se presenta en la lectura como un estímulo de la psique arcaica. Mientras la descripción del estado anímico de Pafnucio y de sus lágrimas guían nuestra identificación, la voluntad de Eufrosina de permanecer alejada y escondida convoca cierto desasosiego, tanto más cuanto que el lector está al tanto del secreto de la hija («conoció a su padre, aunque el padre no le conoció», p. 117).

En la vida de Alejo, Ribadeneyra echa mano de una estrategia retórica similar en el manejo de las pasiones lectorales. Al volver el santo de su viaje a Roma, la retórica presenta el apego del padre a su hijo disfrazado como un fenómeno instintivo:

- Por amor de Dios te pido, señor, que me mandes recoger en un rincón de tu casa y sustentarme con las migajas que caen de tu mesa [...].

Enternecióse con estas palabras Eufemiano, acordándose de su hijo Alejo -que le tenía delante y no le conocía-. Mandole recibir en su casa, y a un criado suyo que tuviese cargo de él (p. 63).

El comportamiento del padre se asemeja al de la parábola del hijo pródigo. Pero, lo más notable es que Alejo irrumpen en el relato de forma mimética: interviene en estilo directo. Supone para la lectura una disyunción que hace más *evidente* y más próxima la naturaleza filial de Alejo, vistiéndolo al lector con el hábito de padre del cual el genitor de Bárbara se había despojado (*supra*).

De modo simétrico, los relatos hagiográficos no olvidan solicitar nuestras competencias filiales¹³. Cuando Alejo se encuentra en su casa, el reto que le toca superar estriba en un verdadero combate contra las pasiones que le asaltan mientras su madre y su mujer se van quejando por su ausencia:

La madre decía:

¿[...] para qué Él te me concedió sino para que fueses báculo de mi vejez, honra de mi casa, señor de mi hacienda, y no para que me dejases sola, triste, llorosa, viviendo muerta con tu ausencia y con un prolijo martirio de tantos años, dando cada día el alma a Dios? (p. 64)

Siendo Alejo el elemento focalizado y focalizador principal del relato, obliga a que el lector adopte también su punto de vista y a compartir, por el conocimiento pormenorizado de sus sentimientos, su dolor de hijo: «Estas voces, acompañadas de gemidos y lágrimas, llegaban a los oídos de Alejo y combatían su corazón, que por ser de carne no podía dejar de sentir la pena de su madre» (p.

¹¹ EIBL-EIBESFELDT, *op. cit.*, p. 258-271: «No hay duda de que los hombres de todas las culturas demuestran capacidad para entender a un bebé, pero además dan muestras de una clara atención emocional y una especial necesidad de interactuar con sus hijos [...]. La conducta parental forma parte, por tanto, del programa del hombre».

¹² Mientras abundan en Ribadeneyra las alusiones al instinto paterno, en Villegas no se refiere a una etología de la paternidad (compárese, por ejemplo, sendas «Vidas» de santa Bárbara).

¹³ S. PINKER, *Cómo funciona la mente*, Barcelona, Destino, 2000.

65). La recepción mental del discurso de la madre por el sujeto empírico es la base del funcionamiento cabal y efectivo de la retórica del texto: la experiencia de lectura debe reproducir, en su «carne» y en su «corazón», la experiencia ficcional representada en el texto por la reacción de Alejo. Ribadeneira, para conseguir este efecto emplea varios recursos. El primero es cultural ; depende de la legitimidad religiosa defendida por la madre, que atribuye a Dios la relación normal que debería existir entre ella y su hijo. El segundo recurso es a la vez cultural y antropológico. La asociación de dos motivos, el dolor de la madre y la ausencia del hijo, tiene una fuerte implicación afectiva, puesto que exige una respuesta empática por parte del lector. Como recuerda el científico Jean-Didier Vincent, el mecanismo de la compasión es un fenómeno humano en la medida en que mueve biológicamente a la persona a la acción, y está también asociado con un componente cultural y religioso como la *caritas* cristiana¹⁴. Cervantes nos dará, algunos años después de la escritura del *flos*, una imagen del efecto concreto de la retórica de la compasión en la *Primera parte de don Quijote* (1605). En el capítulo 32, la hija del ventero no adopta la perspectiva femenina de la lectura propuesta por la narrativa épica sino que reacciona de forma ética e independiente : cuando lee que un caballero se queja de que su ingrata amada no corresponde al amor que le profesa, la joven lectora tiende a criticar la lógica defendida por la protagonista y a afirmar espontáneos deseos de compasión¹⁵.

En nuestro texto, encontramos un tercer recurso retórico, que ancla al lector en una experiencia aún más arcaica y biológica puesto que Ribadeneira inyecta en él motivos de sufrimiento materno. Para un lector cuya psique fue configurada tras milenios de adaptaciones afectivas y filiales (*filogénesis*) y tras la experiencia de gran dependencia como la niñez¹⁶ (*ontogénesis*), las representaciones de las lágrimas y de la falta de protección («mi vejez», «sola») suelen activar en la mente sistemas de reacción filiales¹⁷. Verdadero llamamiento a la compasión lectora, no podemos negar que la retórica del *pathos*, de temática materna, podía engendrar una respuesta lacrimal en el destinatario del texto. Era cuestión de individuo¹⁸, pero el estudio retórico del texto, por muy literario y abstracto que pretenda ser, no debe olvidar que en la pareja madre-hijo que Ribadeneira *pone ante los ojos* del lector, pervive de forma inevitable una antigua herencia de los mamíferos a la cual el lector queda sometido en cuanto *Homo sapiens*: como recuerda Irenäus Eibl-Eibesfeldt, la afirmación de que la maternidad es una invención de la época moderna (se refiere en particular a Ph. Ariès, M. Mead y E. Badinter) es etnocéntrica¹⁹.

Lo cierto es que también el padre de Eufrosina sufre la misma pena que la madre de Alejo. Lectoras de la misma edad que la santa podían ser pues conmovidas por el sufrimiento de Pafnucio y reaccionar con el mismo derramar

¹⁴ VINCENT, *op. cit.*, p. 13 y 129. Sobre la dimensión animal y etológica del fenómeno de empatía: F. DE WAAL, *Bien natural: los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*, Barcelona, Herder, 1997.

¹⁵ M. de CERVANTES, *Don Quijote*, Barcelona, Crítica, 1998, p. 370 (I, 32).

¹⁶ EIBL-EIBESFELDT, *op. cit.*, p. 217-258.

¹⁷ I. EIBL-EIBESFELDT, *Amor y odio. Historia natural del comportamiento humano*, Barcelona, Selvat, 1995, p. 105-155 («La búsqueda de protección es uno de los principales motivos de unión con los congéneres, y tal vez uno de los más antiguos [...]. Los vertebrados superiores -lo mismo las gallinas que los hombres- buscan ante todo refugio en su madre», p. 119) ; VINCENT, *op. cit.*, p. 51-54.

¹⁸ ARISTOTELES (II, 1390a). VIVES, *op. cit.*, p. 98 : « así como para los sentidos del cuerpo resultan agradables aquellas cosas que se ajustan a su naturaleza, así también al espíritu le resulta agradable lo que se ajusta al carácter de cada uno ».

¹⁹ I. EIBL-EIBESFELDT, *Biología del comportamiento humano, op. cit.*, p. 214-216 y 270.

líquido que el personaje filial («la hija se enterneció y lloró muchas lágrimas», p. 117), funcionando el personaje de Eufrosina como espejo y estímulo ficcional contagioso.

La «vida de San Alejo» tiene además la especificidad retórica de presentar otro tipo de relación, de igual poder afectivo. Entre las pasiones arrebatadas que el escritor jesuita tenía a mano, no dudó en utilizar el amor al congénere de sexo opuesto. Para esto, Ribadeneira prefiere dejar a la mujer del santo en la indefinición onomástica²⁰. Asimilado así a la figura prototípica de la esposa, el personaje conserva todo su poder retórico para mover al lector. Subrayando el amor desesperado de la mujer pero también el todavía intacto amor del santo varón²¹, nuestro autor sabía que las naturales tendencias monogámicas y emocionales del lectorado serían afectadas en este sentido²². Se nota de forma palmaria en el discurso en estilo directo que la esposa dirige a su marido una voluntad autorial de presionar al lector para que experimente en su «carne» la tentación amorosa que Alejo en cuanto personaje de papel no puede sentir. Cuando la mujer de Alejo se está preguntando «¿Eres vivo o eres muerto?» y testimonia de que quiere a su pareja más que a sí misma, tiende la mano hacia el interlocutor real de la fiction que es el lector en su sensibilidad profunda. Más aun, el hecho de puntualizar que le ha entregado a su marido su corazón establece una lógica de reciprocidad que la racionalidad religiosa puede negar (Alejo debe seguir en su camino de perfección) pero que el lector debe asumir como una interacción natural y ética²³.

La aparente ruptura con las *pasiones* lectorales.

Al cabo de estos primeros datos encontrados en el análisis retórico de tres vidas de santos, nos consta de que la hagiografía no limita el campo de acción de sus relatos a la sollicitación espiritual de sus lectores. Su comercio también integra las tendencias más naturales de la humanidad: inversión parental, atracción filial y lógica de emparejamiento sexuado.

Un paso adelante en la investigación de los métodos retóricos del autor muestra sin embargo una antinomia interna en el juego de las pasiones que la rayuela hagiográfica propone. Pongamos estos tres casos: el padre de santa Bárbara, responsable de la muerte de su hija, el de santa Dimpna que actúa según el mismo esquema; en cuanto a la mujer de Adriano -santo al que no hemos estudiado-, alienta a su marido a que muera por Dios. Conviene interrogarse ahora

²⁰ En la versión del jesuita, la mujer de Alejo no tiene un nombre que la singularice: M. RÖSLER, «Versiones españolas de la leyenda de san Alejo», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, n°3, México, 1949, p. 345.

²¹ Su «esposa a quien él tanto amaba» (p. 65).

²² Fue pionero san Agustín en justificar el enamoramiento y la vida duradera con una pareja desde la perspectiva del matrimonio (*De bono conjugali*). Los descubrimientos de los etólogos y de la psicología evolucionista muestran ahora que la selección sexual (Charles Robert Darwin, *The Descent of Man, and Selection in relation to Sex*, 1871) determinó en la especie humana una tendencia monogámica -compatible con la tendencia poligínica-, una capacidad emocional de emparejamiento y una biología de atracción sexual mutua (EIBL-EIBESFELDT, *op. cit.*, p. 271-298; véase también D. BUSS, *La evolución del deseo. Estrategias del emparejamiento humano*, Madrid, 2003).

²³ Sobre la ética innata de la reciprocidad en los intercambios del *Homo sapiens*: S. PINKER, *op. cit.*, p. 516-520.

sobre la función de los personajes secundarios y sobre su complementariedad con la retórica destacada anteriormente.

Lo más evidente sería interpretar la actitud criminal de los padres de Bárbara y de Dimpna a partir de una retórica de la repulsión. ¿Cómo un lector sensato puede tolerar que Dióscoro y el rey de Irlanda deseen la muerte de sus hijas y usen su propia mano para cortarles la cabeza?

El caso es que el lector no es un espíritu exclusivamente sumiso a las exigencias de su parte racional. Lo sabían muy bien los escritores que manipulaban el arte retórico y, con ella, las flaquezas del auditorio:

Pues en la oratoria no hay nada de mayor importancia, Cátulo, que el oyente dé su favor al orador y que él mismo se comporte de tal modo que dé la impresión de regirse más por un impulso y desorden psicológicos que por una juiciosa decisión: pues el ser humano toma más decisiones por odio o por pasión, por deseo o por ira, por dolor o por alegría, por esperanza o por temor, o por error o por otro impulso mental que por la verdad o por una regla precisa²⁴.

El pesimismo que presidía la teoría retórica (cita de Cicerón) y el pensamiento hagiográfico (*Antiguo Testamento*, Génesis, 2-3) se plasmaban con una explotación materialista de las pasiones que eran menos benéficas para la convivencia pacífica de los seres. Antes de interpretar las agresiones paternas de nuestros personajes, precisa decir que éstas tenían una realidad empírica en el siglo XVI, como en otros. Tal indicio antropológico puede aclarar el funcionamiento de la retórica y de la lectura de los relatos.

En efecto, mirándolo bien, el comportamiento violento de los padres, en su versión menos destructora, podía encontrar una resonancia en el lectorado masculino²⁵. Y no cabe duda de que Ribadeneyra busca este tipo de participación lectora con sus historias.

Recordemos que Bárbara, volcada hacia Dios, no responde positivamente a las esperanzas de su padre. Además, su comportamiento sigue por cierto el horizonte de expectativas racional del lector -quien anticipa el acetismo de la futura santa-, pero no por eso la decisión de la joven se ajusta a los deseos de protección y de cariño que un padre puede esperar de sus hijos (ver por ejemplo la madre de Alejo)²⁶.

En la «Vida de santa Dimpna», la lectura es aun más compleja. «Piel de asno» a lo divino, Dimpna está acosada sexualmente por su padre: «Murió la reina, su madre, y, queriéndose el rey, su padre, casar otra vez, puso los ojos en su misma hija» (p. 189). Aunque sería exagerar pretender que Ribadeneyra estimula la *libido sentiendi* de los lectores masculinos en este caso, tampoco escatima una referencia a «aquella serpiente venenosa» (p. 189); y, si bien el incesto es un tabú instintivo en nuestra especie²⁷, paralelamente los etólogos documentan que la atracción masculina por la belleza responde a condicionamientos filogenéticos fundados en la juventud²⁸. De modo que la voz narrativa no «habla en el desierto» cuando describe con detalle a este rey tentado «el ánimo de su hija con caricias y

²⁴ CICERÓN, *Sobre el orador*, Madrid, Gredos, 2002, p. 281-282 (II, XLII, 178).

²⁵ EIBL-EIBESFELDT, *op. cit.*, p. 411-439; PINKER, *op. cit.*, p. 632-637.

²⁶ Cicerón presenta un ejemplo de ira paterna provocada por la muerte del hijo en su *Orador* (*op. cit.*, p. 288 -II, 46, 193-).

²⁷ La capacidad para evitar la endogamia no es una característica de la civilización humana como pretendía hacer poco C. LEVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, París, PUF, 1969 (EIBL-EIBESFELDT, *op. cit.*, p. 298-303).

²⁸ P. LEMOINE. *Séduire. Comment l'amour vient aux humains*, Paris, Robert Laffont, 2004, p. 255-275.

blanduras» (p. 189): algunos padres incestuosos podían sentirse aludidos por estas evocaciones en el caso de una lectura pública del *Flos*²⁹.

A cien leguas de la esposa de Alejo, la de Adriano ansia ver a su dulce marido lejos de ella, junto a Cristo, en la gloria. A menos de defender una lectura irónica del relato, no sería ilógico pensar que Natalia (así se llama la mujer) defrauda los deseos femeninos de leer una historia de amor. De hecho, la retórica textual fomenta precisamente esta pendiente novelesca. El comportamiento de Natalia no es tan paradójico como cabría suponer. Ribadeneyra hace de Adriano un verdadero «Príncipe Azul», para el mayor contento de las jóvenes lectoras, quienes, a semejanza de Santa Teresa, disfrutaban mucho con la lectura de las *Vitae sanctorum*.

A pesar de lo que repite Natalia sobre el carácter transitorio de los bienes de fortuna, Adriano no es ningún pobre de las afueras del imperio romano, puesto que es «caballero principal y ministro del emperador Maximiliano» (p. 83). Además, el relato ciñe las intervenciones en estilo directo de la esposa a su marido : los otros mártires no recogen más que un lacónico resumen del narrador. De hecho, los discursos de Natalia ritman la progresión narrativa y configuran una representación arquetípica del marido como persona deseable :

- «No te canses» (p. 84) ;
- «¿por qué volviste las espaldas antes que se comenzase la batalla y arrojarste las armas antes de ver el rostro al enemigo?» (p. 85) ;
- «que no te espantes de ningún género de tormento que te dieren» (p. 86).

Las estrategias hagiográficas apuntan a que las lectoras puedan reconstruir la figura masculina de Adriano según el modelo guerrero antropológico antes que como un etéreo trasunto crístico³⁰. En efecto, durante la lectura, el personaje femenino no sólo guía al héroe masculino: también dirige la aprehensión mental del relato. El final de la historia recupera lógicamente el motivo del sacrificio amoroso («ella misma le tuvo los pies para que se los cortasen», p. 87) y el episodio funesto de la muerte de los dos amantes tan eficaces en la literatura universal.

Queda por analizar a un personaje al que hemos aludido pero en el cual no nos hemos detenido porque no es explícitamente un familiar del santo. Se trata de Cristo. Se podría negar la pertinencia del estudio de su figura : no pertenece en efecto al entorno humano del santo. Pero, en algunos relatos, el funcionamiento retórico de su personaje deja pensar que la imagen inasequible del redentor es engañosa. No es que, desde la *devotio moderna*, Cristo aparente más humanidad: tanto en la vida de santa Bárbara como en la de santa Dimpna su figura está diseñada como un paradigma del marido perfecto.

El caso es que, en el *flos* de Ribadeneyra, a diferencia del de Vorágine o de Villegas³¹, la lectura de Cristo está regida por la metáfora del «esposo»³². Por un

²⁹ En la versión de Ribadeneyra, se ha quitado el motivo de la semejanza entre la hija y la antigua esposa, con lo cual la hija no respresenta más que su condición de progenie.

³⁰ GEARY, *op. cit.*, p. 154-155.

³¹ En la vida de santa Bárbara, escrita por Villegas, no aparece la expresión figurada «dulce esposo», Bárbara se dirige al «omnipotente Dios» ; además, antes de que muera la santa, Dios no le promete ninguna « corona » real ni matrimonial.

³² El escritor jesuita recupera la metáfora en boga del esposo. Sin embargo, le da un contenido particular claramente matrimonial como veremos a continuación. Así, la imagen hagiográfica no semeja tanto la de Fray Luis de León, quien prefiere entender la relación amorosa hacia Cristo como una alegoría, la del matrimonio entre Cristo y la Iglesia (F. LUIS DE LEÓN, *De los nombres de Cristo*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 449-489), y

lado, la imagen hace entrar el relato dentro de un imaginario, culturalmente fomentado y biológicamente adaptativo, el de la perspectiva monogámica (*monoandria*). Por otro lado, la figura retórica orienta la comprensión del agente divino a partir de un concepto antropomórfico: el lector aprehende como humano lo que no lo es. Esta tendencia figurativa, propia de la psique humana³³ tiene un cometido pertinente dentro de la retórica hagiográfica ya que procura establecer³⁴ entre la lectora y el personaje sobrenatural un vínculo de tipo humano y amoroso, antes que religioso (comunicación sagrada) o literario (lectura ficcional).

Ribadeneyra explota los recursos más sutiles para que el personaje divino actúe como un perfecto seductor ante su auditorio femenino. Al inicio de su idilio, la pareja de Bárbara³⁵ le manifiesta su enorme capacidad protectora: le certifica que la tendrá «debajo de sus alas y amparo» (p. 105)³⁶, que es un «buen partido» («Señor», «Rey») capaz de convertir a la amada en reina («corona», p. 107); es un ser a todas luces amable («dulce esposo», p. 105³⁷). En este sentido, la aparición de Cristo, «resplandeciente» (p. 105) obra como una forma de cortejo y compromiso *per verba de futuro* destinado a conseguir la futura concretización matrimonial de la doncella. Es fácil pues entender que la curación divina de las llagas de la joven sea percibidas, durante la lectura, como testimonios de la «real» potencia física del «esposo»: «con estas palabras que le dijo el Señor, quedó tan sana de sus llagas y heridas como si nunca las hubiera tenido en su cuerpo, y muy alegre y confortada para todos los tormentos que le quisiesen dar» (p. 105).

Desde un punto de vista etológico, las características que la retórica hagiográfica atribuye al personaje masculino corresponden a los rasgos que siguen siendo determinantes en la selección sexual operada por las mujeres (la elección de su pareja) y que, por tanto, son los estímulos cognitivos más eficaces para provocar la atracción de las jóvenes lectoras³⁸.

Los psicólogos han demostrado también que las mujeres suelen inclinarse por figuras masculinas que emiten señales de compromiso³⁹. Ahora bien, en la estética hagiográfica del atractivo crístico, el hecho de que Jesús demuestre

tampoco se puede asimilar exactamente al imaginario erótico de la mística de San Juan de la Cruz, de raigambre bíblico (S. JUAN DE LA CRUZ, *Vida y obras*, Madrid, BAC, 1960).

³³ Sobre la «mente metafórica»: G. LAKOFF y M. JOHNSON, *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 1986, p. 71 («consideramos algo que no es humano como humano»); PINKER, *op. cit.*, p. 452-461.

³⁴ Sobre el poder estructurante de la metáfora a nivel psicológico, sobre su capacidad para estructurar «nuestras acciones y nuestros pensamientos»: LAKOFF y JOHNSON, *op. cit.*, p. 95.

³⁵ Concentraremos nuestro estudio en la «Vida de santa Bárbara», por razones materiales, pero la demostración es válida en el caso de santa Eufrosina.

³⁶ La metáfora de la «mano piadosa» permite además presentar a Cristo como un sustituto de ese padre que usará su «mano» para matar a su propia hija (G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1992, p. 153).

³⁷ No es gratuito el juego antitético entre la ayuda crística y la crueldad paterna. Para definir y caracterizar el comportamiento de Jesús y de Dióscoro, Ribadeneyra utiliza el concepto antropológico de la mano para distinguir dos modos de acción de forma metonímica («mano piadosa»/ «mano cruel», p. 104-106). En este marco de evidente contraste, la mano piadosa de Cristo tiene una resonancia protectora mayor que si hubiera descansado solamente en el significado metonímico del concepto. De forma paralela, se oponen la justicia divina y la ira paterna («vengarse de ella», p. 105).

³⁸ Sobre la importancia antropológica de la posición social y de la fuerza del hombre en la elección femenina de la pareja: BUSS, *op. cit.*, p. 45-89; GEARY, *op. cit.* p. 151-165.

³⁹ El análisis es algo esquemático, puesto que las mujeres (como los hombres) están dotadas de capacidades receptivas para tener relaciones ocasionales (BUSS, *op.cit.*).

fidelidad (compromiso duradero⁴⁰) y que emplee técnicas descalificadoras hacia sus rivales (p. 105) es determinante⁴¹. Sobre todo, el pretérito indefinido del verbo «recibió» (p. 107) al final de la fábula indica a las lectoras la sinceridad de las promesas hechas al principio, con lo cual se fusionan retóricamente el esquema del matrimonio, con período iniciático y doloroso de noviazgo, y el del acercamiento a Cristo, dando así a la muerte final y a la recepción de la «corona» su carácter simbólico: morir es empezar una maravillosa vida matrimonial⁴².

Proposiciones para la comprensión de la ejemplaridad hagiográfica.

Los últimos avances de la ciencia permiten ahora percibir más precisamente la eficacia empírica y psicológica que la retórica de Ribadeneira podía tener en la lectura afectiva de los relatos. Queda por decir sin embargo cuál era el marco racional y persuasivo en que dichos efectos estaban integrados y al que estaban sometidos. En efecto, la retórica de las pasiones no era gratuita, ni nutrida por el exclusivo propósito del deleite (*delectare*): estas estrategias primarias también servían la ejemplaridad efectiva de los relatos (*docere*).

La relación que santa Bárbara adopta con su «dulce esposo» puede aclarar la investigación. Hemos comprobado que la metáfora sustentaba el proyecto retórico de escritura al equiparar a Cristo con un atractivo compañero. El concepto estructurado del *esposo* servía a dar de Jesús una imagen «tentadora», pero, también, a estructurar otro concepto -la divinidad- que era menos asequible. Después de haber llevado a las lectoras al terreno afectivo, Ribadeneira puede desarrollar una red ideológica encaminada a encauzar y a dirigir este impulso natural hacia un objeto estrictamente religioso. Como sabe seguramente el autor, la función de la retórica en general, y de la metáfora en particular⁴³, no radica tan sólo en la persuasión del oyente: también ambiciona controlar la acción del destinatario⁴⁴. El trayecto de santa Bárbara puede mover a devoción femenina, cuando el de santa Eufrosina sugiere una actitud lectora más pragmática. El amor celestial de Eufrosina la lleva así a compartir la casa de Cristo: a pesar del cariño que le propicia su padre, la joven «se pone en salvo» merced a las sabias indicaciones del «Señor» entrando en un monasterio. Podemos entender que la retórica hagiográfica no puede renunciar a la oportunidad de convertir los esquemas universales de aislamiento entre una hija y su padre y de emparejamiento con un congénere en verdadera promoción de la vida regular.

Dentro de estas tramas femeninas, son también fundamentales las experiencias paternas. En la «Vida de santa Bárbara», se prosigue la descripción del «tigre» asesino para rematar la mecánica retórica. Ribadeneira introduce al final de la *narratio* una *peroratio* con el fin de provocar la *indignatio*⁴⁵ de los lectores (pueden ser padres que sufren el alejamiento de su hija). La historia del padre de Eufrosina es aún más explícita para sus lectores potenciales. Le da al personaje de Pafnucio, un guía espiritual, un «santo viejo», que le aconseja que se conforme

⁴⁰ «[Cristo] certificó que estaría...» (p. 105) ; «[una voz] le prometía que se cumpliría...» (p. 107).

⁴¹ GEARY, *op. cit.*, p. 165-173.

⁴² La «morfología» del cuento maravilloso puesta en evidencia por Vladimir Propp subyace claramente en esta historia superficialmente funesta (V. I. PROPP, *Morfología del cuento*, Madrid, Fundamentos, 1998).

⁴³ LAKOFF y JONHSON, *op. cit.*, p. 166.

⁴⁴ Podía ser el juez de un tribunal en la Antigüedad clásica de Aristóteles o de Quintiliano.

⁴⁵ H. LAUSBERG, *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura. I*. Madrid, Gredos, 1966, p. 365 (§ 438).

«con la voluntad de Dios» e..., imaginamos, con las prácticas de sus ministros temporales. La última secuencia del relato puede entonces funcionar como otra *peroratio* :

[Después de la muerte de su hija, Pafnucio cayó] como muerto en el suelo y, cuando volvió en sí, empezó a lamentar su desdichada suerte y, con corazón lastimoso y con unas voces y alaridos que llegaban al cielo, a decir :

-¡Oh hija dulcísima! ¿cómo te encubriste ? [...] Tenía presente la que buscaba. Hablaba y no la conocía. ¿Lloraré por haberla perdido o haré fiesta por haberla Cristo ganado? Más justo es que yo me goce de su gozo que no entristecerme por mi soledad. Yo, hija mía, Eufrosina, te seguiré. Yo seré heredero de tu celda, pues tú no lo quisiste ser de mis bienes. (p. 118).

Al interrumpir el modo narrativo, el estilo directo marca la llegada de una nueva voz y apunta a una progresión, del corazón a la razón. La retórica de la *peroratio* echa mano en este caso de la técnica de la *conquestio* al señalar la nueva alegría del padre⁴⁶. Siguiendo los patrones retóricos, Ribadeneyra juega con las emociones contrarias de sus lectores (tristeza/alegría) e intenta sosegar *in fine* la pasión que el personaje ha podido despertar en una primera parte de la lectura (la *elocutio* del personaje es, por ejemplo, menos impetuosa)⁴⁷.

Después de haber recorrido estos senderos individuales, quisieramos intentar un acercamiento a estos relatos desde la perspectiva más general de la poética. José Aragüés Aldaz, en un artículo reciente⁴⁸, recuerda que la retórica hagiográfica es deudora de la tipología clásica de los *exempla* (Quintiliano) : los autores podían producir ejemplos «desemejantes», «contrarios» y «semejantes». En el marco religioso esta tríada se traducía en el siglo XVI por la díada del «ejemplo

⁴⁶ Parece que Ribadeneyra recupera la retórica del llanto (*planctus*) que tuvo su más famosa expresión poética y profana en el «planto» de Pleberio, el padre de Melibea (F. de ROJAS, *La Celestina. Tragicomedia de Calisto y Melibea*, Barcelone, Crítica, 2000, p. 337-347). Pero le da un sentido profundamente religioso al introducir, *in extremis*, otra retórica, que le es opuesta : la del *encomio* («que yo me goce de su gozo»), cuyo contenido va estrechamente ligado a la vida monástica, antes que a la perspectiva ultramundana de la muerte.

⁴⁷ La técnica de la alternancia emocional en el oyente del discurso retórico es fundamental para Cicerón (*Sobre el orador*, I, 12, 53) y para Juan Luis Vives (por ejemplo: «una vez excitados [los afectos], nosotros los calmamos para que, despejada la niebla, aparezca en el ánimo algo distinto de los de antes», VIVES, *op. cit.*, p. 80).

En el caso de Pafnucio, la hipótesis de una narración que se dirige también a los ancianos es lógica, puesto que la vejez era un «carácter» -y los viejos un tipo de público (Aristóteles, *Retórica*, II, 12)- al cual los oradores se dirigen manejando su natural tendencia hacia la moderación (Ribadeneyra hace lo propio al final de nuestro relato).

⁴⁸ J. ARAGÜÉS ALDAZ, «Fronteras de la imitación hagiográfica I: una retórica de la diferencia», en prensa: «A Quintiliano se debe [...] la más completa exposición sobre ese juego de identidades y diferencias [...] entre la conducta del héroe y la actitud propuesta al oyente [...]: un elenco de seis categorías que exploraba la doble dimensión -cualitativa y cuantitativa- de ese universo de relaciones posibles. A la semejanza o la diferencia en la «cualidad» de los hechos remitía, en efecto, aquella primera distinción entre *exempla dissimilia*, *contraria* y *similia*, como lo hacía a la «igualdad o desigualdad cuantitativa» la oposición, en el seno de la última categoría citada (los «ejemplos semejantes»), entre *exempla tota similia*, *exempla ex maioribus ad minora* y *exempla ex minoribus ad maiora*. Es justamente ese mismo elenco el que había de ser asumido en las primeras líneas [...] del *De copia* erasmiano -y, a su zaga, en tantas otras preceptivas latinas o castellanas-».

para admirar», trasunto del ejemplo desemejante, y del «ejemplo para imitar», versión sacra del ejemplo semejante⁴⁹.

El interés del análisis interno de los relatos de Ribadeneyra revela que existe, dentro de estos patrones macroestructurales, modelos de ejemplaridad paralelos al que el santo héroe lleva a cabo. La «Vida de san Adriano» es particularmente relevante, al respecto: al lado del martirio inimitable e admirable del personaje principal («ejemplo desemejante»), el campo de actuación de la mujer del santo ofrece un ejemplo realmente «semejante» a los lectores, en su multiplicidad, y no sólo a las lectoras. Cuando leen las mujeres, el trayecto de Natalia funciona como un «ejemplo igual»⁵⁰: el personaje es el espejo de la lectora en su dimensión femenina. Pero cuando lee un hombre laico o un religioso, el trayecto aparece como un «ejemplo de mayor a menor», pues, como decía Quintiliano, la imagen de la fuerza femenina puede conseguir la admiración de los hombres⁵¹; y podemos agregar que la imagen de un seglar muestra a los religiosos -monjes y monjas- el consecuente sacrificio que hacía un ser como Natalia, anclado en la vida material del matrimonio mundano⁵².

Así, es doble la ejemplaridad *semejante* de los allegados del santo: son a la vez ejemplos *iguales* y ejemplos *de mayor a menor* según el tipo de lector que actualiza la fábula. De ahí la pertinencia de estas figuras frente a los modelos ejemplares y admirables de los héroes epónimos: proponen espejos humanos asequibles a cualquier lector al margen de las hazañas inimitables del mártir o del ermitaño. Pudimos observar, por ejemplo, que la presencia de Pafnucio (el padre de Eufrosina) es mayor que la de su hija y que la línea narrativa que lo sostiene es central en la lectura del relato. En una época en la que es corriente la práctica femenina del celibato monástico, la resignación alegre del padre al final supone una proeza perfectamente imitable, sobre todo para la jerarquía de las órdenes religiosas: recordemos que Pafnucio no transmite sus bienes a su hija sino a sus benefactores, al repartir «sus grandes riquezas a los pobres y iglesias, y parte a aquel monasterio» (p. 119). El significado ejemplar de la figura paterna no puede ser más claro...

En suma, la retórica que preside la configuración de los allegados del santo constituye una pieza fundamental en el enjambre actancial del relato hagiográfico. En el reducido grupo de «vidas» que hemos podido analizar, el personaje

⁴⁹ Como es lógico, los ejemplos de pecadores («ejemplos contrarios») no constituían un grupo de relatos aparte en una colección de vidas de santos.

⁵⁰ La imitación «semejante» (*exemplum simile*) de Quintiliano se dividía a su vez en:

- ejemplo «completamente igual» (*exemplum totum simile*): los actos del santo son totalmente asequibles para el lector;
- ejemplo «de menor a mayor» (*exemplum a minore ad maius*): el protagonista lleva a cabo unos actos que pueden ser superados por el lector;
- ejemplo «de mayor a menor» (*exemplum a maiore ad minus*): el protagonista lleva a cabo unos actos muy superiores a los que puede llevar a cabo el lector

(ARAGÜÉS ALDAZ, *op. cit.*, p. 13-14).

⁵¹ QUINTILIANO DE CALAHORRA, *Obra completa, II*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1999, p. 221 (*Sobre la formación del orador*, V, XI, 10). Como subraya José Aragüés Aldaz, no le parecía tan «mayor» a Erasmo ni a Salinas un «ejemplo semejante» protagonizado por una mujer (ARAGÜÉS ALDAZ, *op. cit.*).

⁵² J. ARAGÜÉS ALDAZ, *Deus Concinator. Mundo predicado y retórica del exemplum en los Siglos de Oro*, Amsterdam, Rodopi, 1999, p. 89-90.

secundario es el foco de una lectura profundamente emocionante (amor de los padres y de la esposa de san Alejo, amor filial del mismo o de Eufrosina para sus padres, ...). Pero el familiar del santo héroe despliega sobre todo una estrategia de acercamiento de la historia hagiográfica⁵³ -más o menos inimitable- hacia un lectorado esencialmente humano y movido por sus pasiones⁵⁴. En la versión que la leyenda dorada y el *flos sanctorum* de Villegas ofrecían de las vidas de santos, la acción y las pasiones de los personajes quedaban supeditadas a un denso sistema argumentativo o reflexivo. La persuasión religiosa del lectorado debía proceder sobre todo de los debates dialogales, racionales, que Ribadeneyra prefirió quitar⁵⁵. De forma general, el sistema argumentativo del jesuita acaba rechazando las pasiones negativas que ha podido estimular, mientras que las pasiones amorosas de que son capaces los lectores están claramente aprovechadas: el amor a la prole permite que el lector acepte la elección religiosa de este estado en su vida real ; el deseo hacia la pareja perfecta sirve para fomentar el amor a Cristo.

Hay que recordar que los personajes santos, a pesar de su voluntad por vivir en la gloria, muestran que viven en la tierra. No puede ser más que este ámbito el que puede nutrir la lectura de los coetáneos de Ribadeneyra. Como en el cuento folclórico, el mundo familiar es a la vez un cimiento para el protagonista y un cimiento para la lectura. El empleo de estos ingredientes es lo que ha garantizado en los dos géneros, su éxito y su contagio humanos.

Bibliografía

ARAGÜÉS ALDAZ, José,

- *Deus Concionator. Mundo predicado y retórica del exemplum en los Siglos de Oro*, Amsterdam, Rodopi, 1999.
- « Fronteras de la imitación hagiográfica I: una retórica de la diferencia » (en prensa).

BUSS, David, *La evolución del deseo. Estrategias del emparejamiento humano*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

CERVANTES, Miguel de, *Don Quijote*, Barcelona, Crítica, 1998.

CICERÓN, *Sobre el orador*, Madrid, Gredos, 2002.

⁵³ Para el historiador André Vauchez, la escritura de la *Leyenda dorada* (Jacobo de Vorágine, siglo XIII) marcó el inicio de una nueva ejemplaridad hagiográfica, caracterizada por un énfasis mayor en todos los elementos que, en la existencia del santo, podían incitar a que el lector o el oyente siga al feliz soldado de Dios (A. VAUCHEZ, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 66).

⁵⁴ En la versión que Vorágine propone de la vida de Alejo, durante los diez y siete años que el santo pasa en su propia casa como mendigo, no se habla de ninguna relación o diálogo entre padres e hijo, o entre esposa y marido.

⁵⁵ Nos referimos, por ejemplo, a las justas argumentativa y racionales entre padres e hijas.

- DARNIS, Pierre, «La lectura del espejo sagrado I: una hermenéutica del flos sanctorum de Ribadeneira» (en prensa).
- DE WAAL, Frans, *Bien natural: los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*, Barcelona, Herder, 1997.
- DURAND, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1992.
- EIBL-EIBESFELDT, Irenäus,
- *Biología del comportamiento humano. Manual de etología humana*, Madrid, Alianza Editorial, 1993,
 - *Amor y odio. Historia natural del comportamiento humano*, Barcelona, Selvat, 1995.
- FRENK, Margit, *La voz y el silencio*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 1997.
- GEARY, David, *Hommes, femmes. L'évolution des différences sexuelles humaines*, Paris-Bruxelles, De boeck, 2003.
- JUAN DE LA CRUZ, San, *Vida y obras*, Madrid, BAC, 1960.
- LAKOFF, George y JOHNSON, Mark, *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 1986.
- LAUSBERG, Heinrich, *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura. I*. Madrid, Gredos, 1966.
- LEMOINE, Patrick, *Séduire. Comment l'amour vient aux humains*, Paris, Robert Laffont, 2004.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, 1969.
- LUIS DE LEÓN, Fray, *De los nombres de Cristo*, Madrid, Cátedra, 1997.
- MATHIEU-CASTELLANI, Gisèle, *La rhétorique des passions*, Paris, PUF, 2000.
- PINKER, Steven, *Cómo funciona la mente*, Barcelona, Destino, 2000.
- PROPP, Vladimir Iakovlevich, *Morfología del cuento*, Madrid, Fundamentos, 1998.
- QUINTILIANO DE CALAHORRA, *Obra completa, II*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1999.
- RIBADENEYRA, Pedro de, *Vidas de santos. Antología del Flos sanctorum*, Madrid, Lengua de Trapo, 2000.
- ROJAS, Fernando de, *La Celestina. Tragicomedia de Calisto y Melibea*, Barcelona, Crítica, 2000.
- RÖSLER, Margarete, «Versiones españolas de la leyenda de san Alejo», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, nº3, México, DF, El Colegio de México, 1949, p. 326-352.
- VAUCHEZ, André, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1999.
- VILLEGAS, Alonso de,
- *Flos sanctorum*, Pedro Madrigal, 1588,
 - *Flos sanctorum* (tercera parte, santos extravagantes), Valladolid, Jerónimo Morillo, Juan de Rueda, 1625.
- VINCENT, Jean-Didier, *Le cœur des autres. Une biologie de la compassion*, Paris, Plon, 2003.

VIVES, Juan Luis, *Del arte de hablar*, Granada, Universidad de Granada, 2000.
VORÁGINE, Jacobo de, *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.