
UN «FLOS SANCTORUM»
Y UN «CONTEMPTUS MUNDI»
ENTRE LOS BIENES DE UN INDÍGENA DE LA
NUEVA ESPAÑA A FINALES DEL SIGLO XVI:
UNA APROXIMACIÓN A LA HAGIOGRAFÍA
HISPÁNICA ANTE LA REFORMA PROTESTANTE*

MARCOS CORTÉS GUADARRAMA
(Universidad Veracruzana)

EL VEINTIOCHO DE AGOSTO DE 1591, EL INDÍGENA DON GABRIEL DE Guzmán, cacique y gobernador del pueblo y provincia de Yanhuitlán (Oaxaca), firmaba su testamento escrito originalmente en castellano, lengua que declaraba hablar y escribir¹. Junto a sus tierras, joyas, más de mil trescientas cabras, doscientos chivatos, un caballo rucio,

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

1. «Sepan cuantos esta carta de testamento manda postrimera e última voluntad vieren cómo yo don Gabriel de Guzmán, cacique y gobernador de este pueblo y provincia de Yanguitlan, lo digo en la lengua castellana que la hablo y escribo y entiendo bien, estando enfermo de mi cuerpo de enfermedad de Dios Nuestro Señor fue servido de me dar y en mi sano juicio y entendimiento, tal cual Dios Nuestro Señor me lo quiso dar y prestar, y temiéndome de la muerte que es natural a todo hombre que hoy vive y desenado poner mi ánima en carrera de salvación, conozco y otorgo que hago y ordeno mi testamento en la forma y manera siguiente» (Rojas 1999, 147-153).

un macho, un potro, un caballo alazán y demás riquezas propias de un hombre rico y principal, expresaba: «Tengo por mis bienes un libro *Flos sanctorum* y otro librito chico que se llama *Contentus Mundus*» [Rojas 1999, 151].

Con esta declaración podemos suponer, por lo menos, dos hechos: 1) El aparente éxito de la misión catequética y propagandística de las primeras órdenes mendicantes que llegaron a la Nueva España; 2) La relativa rapidez con la que costumbres jurídicas y legales del orbe peninsular —relacionadas con la muerte, en este caso— fueron implantadas en los indios principales². Asimismo, ésta deja algunas intrigas y consecuencias, más aún si se considera que para 1565 el Segundo Concilio Mexicano había dejado en claro que ningún indio debía poseer sermonarios u obras devocionales, ni obra escrita a mano, salvo doctrinas cristianas y libros aprobados³. Además, existía una clara diferencia sobre la posesión de libros por parte de los indígenas: los franciscanos, como Alonso de Molina y Bernardino de Sahagún, apoyaban la causa, exceptuando sermones y temas de la sagrada escritura; los dominicos, como Domingo de la Anunciación y Juan de la Cruz, estaban en contra de esta idea, excluyendo libros de vocabulario (de Molina), confesionarios y una doctrina escrita por el citado Domingo de la Anunciación [Garone 2014, 173].

Al considerar que en los trescientos años del virreinato de la Nueva España son contados los casos de testamentos de indígenas donde se consigna la posesión específica de ciertos libros⁴, no deja de llamar la atención que un *Flos sanctorum*⁵ y un *Contemptus mundi*⁶ hayan sido referidos con

2. Los indios empezaron a hacer testamento hacia 1540, según palabras de «Motolinía»: «y hizo su testamento, en el cual mandó distribuir con pobres algunas cosas. El cual hacer testamento no se acostumbraba en esta tierra» (Serna 2015, 126-129).

3. Garone 2014, 172, deja en claro que esta regulación del Concilio sólo especificaba la no posesión de manuscritos y de libros no aprobados; y no necesariamente la prohibición severa de poseer cualquier tipo de libro. Agradezco a la autora su generosidad al haberme ayudado a intentar buscar posibles traducciones del *Flos sanctorum* en lenguas indígenas en Nueva España.

4. Los cinco tomos de los *Testamentos de indígenas novohispanos* dan prueba de ello (Rojas 1999-2002).

5. Baños 2012, 65-97, y Aragüés 2005, 97-147, y 2016, 133-187, se han dedicado a dejar en claro que el concepto *Flores sanctorum* aglutina un vasto número de recopilación de vidas de santos cuya organización depende del año litúrgico. Los primeros testimonios impresos se apegan aún a la fuente primigenia, la *Legenda aurea* de Santiago de Vorágine (ca. 1260). Hacia 1575 puede registrarse una escisión notable de esta tradición al ceder

todas sus letras por don Gabriel de Guzmán. A grandes rasgos las dos obras fueron nacidas en la Baja Edad Media, la primera es la adaptación que la Península Ibérica dio a la *Legenda aurea* (siglo XIII) del dominico Santiago de Vorágine, una compilación de santos y lecturas doctrinales no carentes de elementos maravillosos propios de la literatura folclórica; la segunda, una obra del ascetismo cristiano del siglo XV muy leída en el siglo XVI, tanto por protestantes como por católicos [Mayer 2012, 224]. Se trata de una obra exponente de la llamada *devotio moderna*, una nueva forma de espiritualidad fundamentada en el cristocentrismo, es decir, se potenciaba el lado humano de Cristo frente a la tradición de la Alta Edad Media que lo veía a como juez severo y lejano. Uno de los grandes admiradores de esta obra fue el dominico fray Luis de Granada, quien la tradujo y publicó, por primera vez, en Sevilla, en 1536. Por falta de espacio debido a los criterios de publicación que se me demandan para la presentación de este trabajo, limito mis intereses al primero de los impresos mencionados, aunque no por ello dejaré de comentar algunos rasgos esenciales que, evidentemente, permite la armónica convivencia de estas dos obras en una misma biblioteca.

Así pues, una de las primeras dudas ante estos hechos históricos podría ceñirse a los aspectos bibliográficos y bibliológicos del género. Por lo tanto, ¿cuál de las posibles versiones de los distintos *Flores sanctorum* habrá poseído el indio cacique de Yanhuitlán? Por desgracia, para responder esta pregunta, no puede haber más que especulaciones, pues no se ofrecen más datos al respecto. Aun así, no deja de ser pertinente intentar buscar una respuesta, incluso cuando es claro que el hecho de poseer libros no significa necesariamente su lectura, sino, quizá, una esporádica consulta o, probablemente, ninguna de estas dos actividades. No obstante, por si aún hubiera que justificar el esfuerzo de resolver toda incógnita planteada, bastaría con señalar que contamos con interesantes estudios que se han abocado a la misma clase de libros en la sociedad de la Península Ibérica. Éstos han dejado en claro que, hacia finales del siglo XVI, un *Flos sanctorum* tenía un lugar prácticamente asegurado en las bibliotecas priva-

lugar a nuevas fuentes latinas, las *Vitae Sanctorum* de Lippomano y Surio, mismas que servirán para construir los legendarios reformados de Villegas y Ribadeneyra.

6. Atribuido a Tomás de Kempis. Al considerar el trabajo de traducción que hizo fray Luis de Granada, Oiffer 2014, 889-892, revisa la cuestión de la autoría.

das de las familias adineradas, pero, también, de las que no lo eran⁷. Por consiguiente, con una tradición bibliográfica a cuestas, que coincide en otorgar el merecido protagonismo a esta clase de impresos hagiográficos, las siguientes páginas están dedicadas a ofrecer un estado de la cuestión de la difusión de los *Flores sanctorum* en la Nueva España, esto con la voluntad de ofrecer una primera aproximación al tema de la hagiografía hispánica ante la Reforma protestante y su tratamiento novohispano. En este primer acercamiento me interesan los impresos más arcaizantes. Con ello enfatizo el hecho de que, en esta ocasión, me dedicaré a los *Flores sanctorum* de un marcado anonimato, dejando para otro futuro trabajo los importantísimos nombres de Alonso de Villegas y Pedro de Ribadeneira, autores cuyas obras responden a intereses postridentinos y cuyos compendios hagiográficos se ciñen al arte defensivo de la Iglesia romana contra los postulados de la Reforma luterana.

Para este propósito, mi metodología se inserta en la historiografía literaria sin dejar de considerar ciertos postulados de la historia de las religiones. Todo esto para intentar llegar a una finalidad que desde ya se puede intuir a modo de conclusión: a finales del siglo XVI, la difusión y manejo de dos obras de estética bajomedieval en el Nuevo Mundo –un *Flos sanctorum* pretridentino y un *Contemptus mundi*–, son claros testimonios textuales del «trasfondo histórico de la Contrarreforma»⁸; un antecedente y efecto colateral del frente común que la Iglesia española realizó contra la Reforma luterana, desde los propios retos de la Iglesia indiana.

* * *

Fray Gerónimo de Mendieta, en su *Historia eclesiástica indiana*, ofrece datos interesantísimos sobre estos dos libros. En el año de 1570 llevó a España un *Contemptus mundi* escrito en lengua mexicana⁹, esto para destacar

7. Martínez 1993, 49 y 74-75. Este hecho también es señalado por Civil 1993, 77.

8. Con esta conclusión adelantada abre el importantísimo libro de Mayer 2012, 29-52.

9. «Escrito de letra de indio, tan bien formada, igual y graciosa, que ningún molde pudiera dar más contento a la vista. Y mostrándolo al licenciado D. Juan de Ovando, que a la sazón era presidente en el consejo de Indias, agradolé tanto, que se quedó con

la gran habilidad de los indígenas para ejecutar la escritura occidental; y para hablar de lo mucho que escribieron en lenguas indígenas los primeros franciscanos, Mendieta dice que fray Luis Rodríguez tradujo los cuatro libros del *Contemptus mundi*¹⁰ y que fray Juan de Ribas compuso un *Flos sanctorum breve*¹¹. Es decir, las mencionadas obras no fueron producto de la casualidad y la improvisación en las demandas que presentaba la conquista espiritual de México –como sí lo fueron los *Vocabularios* en distintas lenguas indígenas–, sino que su inserción en estas circunstancias se debió a una tradición textual de gran éxito en la Península Ibérica previa a la simbólica llegada de los primeros doce franciscanos encabezados por fray Martín de Valencia.

El triunfo de esta clase de impresos todavía se ve reflejado en casi todos los fondos reservados de las bibliotecas más importantes de México, pues se conservan numerosas copias de las distintas ediciones de los *Flores sanctorum*. Los que pertenecen a la autoría de Ribadeneira y de Villegas son los testimonios más abundantes; el llamado *Flos sanctorum renacentista*, trabajado por Pedro de la Vega, editado en Sevilla, en 1580, y la llamada *Leyenda de los santos: que vulgarmente Flos sanctorum llaman*, impreso también en Sevilla por Juan Gutiérrez, en 1568, son los testimonios más arcaizantes que hoy en día se conservan. El primero en la Biblioteca Nacional de México y el segundo en la Biblioteca Histórica José María Lafragua, en la ciudad de Puebla¹².

él, diciendo que lo quería dar al rey D. Felipe nuestro señor» (García Icazbalceta 2002, 74-75).

10. «Salvo que del tercero libro faltaban los últimos veinte capítulos, y éstos tradujo de poco tiempo acá Fr. Juan Bautista, que al presente es guardián del convento de Tezcuco, y todos cuatro libros los ha corregido y limado de muchos vicios que tenían, por descuido de los escribientes que los habían ido trasladando, y los tiene muy a punto para imprimir» (García Icazbalceta 2002, 239). García Icazbalceta da cuenta de este libro y de otra versión manuscrita en náhuatl hecha por fray Alonso de Molina (Millares 1954, 290; 474).

11. García Icazbalceta 2002, 237. Ricard 2014, 386, se pregunta si este libro no será las *Vidas de los padres de la Iglesia*, del mismo autor y escrito en náhuatl.

12. Como sabemos, habría que precisar en qué momento llegaron dichas versiones a estas bibliotecas, quizás en fechas mucho más tardías para los límites temporales que aquí interesan. Ésa es una tarea que de momento sobrepasa esta primera aproximación al tema. De cualquier modo, la cantidad de testimonios conservados ilustra una exitosa tradición en la difusión de esta clase de obras.

Las compilaciones de vidas de santos y las obras del ascetismo cristiano, entonces –y como era de esperarse–, estaban más que presentes en el imaginario y en la ideología que se desprende de las obras de los frailes que, hacia la segunda mitad del siglo XVI, estaban preocupados por ofrecer doctrina cristiana para los indígenas. Así, el *Sermonario en lengua mexicana* de fray Juan de la Anunciación, agustino (misma orden a la que pertenecía el fraile alemán que clavó sus noventa y cinco tesis en la catedral de Wittenberg, el 31 de octubre de 1517¹³); obra que fue impresa por Antonio Ricardo en 1577, contiene dos sermones escritos en náhuatl. El primero es sobre «las Dominicas y festividades principales de todo el año», y el segundo habla de «las fiestas de los santos con sus vidas y comunes». Al inicio de este último, se declara:

Es cosa manifiesta (religioso lector) que no solamente es cosa piadosa, sino de mucho provecho Spiritual para el pueblo Christiano: escrevir las vidas de los santos, y contar sus obras y exemplos: pues por esta vía se despierta la devoción en los fieles, y se enciende la charidad, y se mueven los ánimos de sus hombres à imitar sus pisadas. Y esta es la razón porque la primitiva yglesia quiso que vudiesse^{sic} escritores de los martyrios de los Sanctos: para que se animasen los seguidores de Christo nuestro redemptor, a imitar a los que al mesmo Christo siguieron en sus tormentos. Y considerando yo esto, y la affición con que estos naturales oyen las vidas de los Sanctos, pareciome ponerles aquí en su lengua algunas, de los que más principalmente se tiene noticia entre ellos: para que el ministro se las predique, en las fiestas de las vocaciones de sus pueblos, amonestándoles y animándoles, à que las imiten y sigan [fol. 130r].

En más de ochenta folios, apegándose al calendario litúrgico, ofrece poco más de cincuenta apartados entre vidas de santos y lecturas doctrinales¹⁴. En esta compilación, incluso cuando se afirma que se escribirá

13. Esta leyenda quizá fue impulsada por el discípulo de Lutero, Felipe Melanchthon (1497-1560). «Lo que sí es un hecho es que [Lutero] envió en esa fecha al arzobispo Alberto de Magdeburgo sus proposiciones en latín para proponer un debate teológico» (Mayer 2012, 29-30).

14. Los santos y lecturas doctrinales compilados son: san Antonio Abad; san Sebastián, mártir; santa Inés, san Ildefonso, arzobispo de Toledo; san Pablo (antecedida por su conversión); la fiesta de la purificación de la Virgen; san Guillermo (una de las vidas más extensas); san Matías; san Agustín; san Gregorio; la Anunciación de María; san Marcos, evangelista; san Felipe, apóstol; Santiago, el menor; de la Invención de la santa

sobre los santos «que más principalmente se tiene noticia entre [los indios]» destaca la ausencia de la vida de san Hipólito, santo importantísimo para la naciente sociedad novohispana¹⁵; y, también, la aparición de san Guillermo de la orden de los agustinos, cuya presencia se explica más por los caprichos del autor que por haber sido verdaderamente popular entre los indígenas¹⁶. Si el interés del autor era llegar a un público masivo, no se equivocó en ofrecer una traducción de estas breves *vitae* en náhuatl, pues ésta fue considerada como lengua franca en la Nueva España por parte de las autoridades religiosas, destacando la declaración de fray Gerónimo de Mendieta al respecto¹⁷. Tampoco se equivoca al declarar que los indígenas gustaban de este tipo de narraciones, pues, como según lo afirman religiosos que lo antecedieron, ellos mostraron gran nivel de apego por las vidas de santos, a tal grado, que su comportamiento social se transformaba radicalmente tras su conocimiento¹⁸.

Cruz; santa Mónica; san Nicolás Tolentino; san Bernabé, apóstol; san Paulino, obispo; san Juan Bautista; san Pedro y san Pablo, apóstoles; la fiesta de las visitaciones de María; santa María Magdalena; Santiago, el mayor; santa Ana; san Cristóbal; santo Domingo; la Transfiguración de Cristo; san Lorenzo, mártir; san Simpliciano; la Asunción de María; san Bartolomé; san Agustín; Natividad de María; san Nicolás Tolentino (otra parte de su vida); san Mateo; san Miguel arcángel; san Jerónimo; san Francisco; san Lucas; san Simón san Judas Tadeo; la Fiesta de todos los santos; san Pedro y san Pablo; san Martín, obispo; santa Caterina; san Andrés, apóstol; san Ambrosio; Concepción de María; santa Lucía; santo Tomás; san Esteban, Mártir; san Juan apóstol.

15. «En el templo más distante, dedicado a San Hipólito, cada año, el día de la fiesta titular, se juntan todos los vecinos con gran pompa y regocijo, porque ese día fue ganada México por Cortés y sus compañeros. Con la misma pompa lleva el estandarte uno de los regidores, a caballo y armado, precedido de una multitud de vecinos, también a caballo, para que la posteridad conserve la memoria de tan insigne triunfo, y se den gracias a San Hipólito por el auxilio que presentó a los españoles en la conquista. Del templo tomó nombre el mercado de los indios que está delante» (García Icazbalceta 2001, 63).

16. Quizá para introducir entre los indígenas un santoral agustino que diera la pelea contra un amplio y ya bien difundido santoral franciscano (Morales 1994, 251-385).

17. «Esta lengua mexicana es la general que corre por todas las provincias de esta Nueva España, puesto que en ella hay muchas y diferentes lenguas particulares de cada provincia, y en partes de cada pueblo, porque son innumerables. Mas en todas partes hay intérpretes que entienden y hablan la mexicana, porque ésta es la que por todas partes corre, como la latina por todos los reinos de Europa» (García Icazbalceta 2002, 239-240).

18. «Un mancebo llamado don Juan, señor principal y natural de un pueblo de la provincia de Michuacán, que en aquella lengua se llama Terecato, y en la de México,

Fray Toribio Benavente «Motolinía», ofrece el dato de hagiografías individuales fuera de la compilación de los *Flores sanctorum* o los sermonarios, y que fueron traducidas a lenguas indígenas. Sobre este tema, García [Millares 1954, 336; 290; 136] refiere algunas que fueron impresas en lenguas de indígenas y otras en castellano, entre éstas destacan la *Vida de san Bernardino de Sena*, traducida al mexicano por fray Bernardino de Sahagún; la *Vida de san Francisco* (obra perdida de fray Alonso de Molina¹⁹; *Vida y milagros de San Antonio Padua* (descripción de fray Juan Bautista de 1605). Como ejemplo de las primeras expresiones hagiográficas, ya netamente novohispanas y propias del siglo XVI, se apunta la *Vida y muerte de tres niños de Tlaxcala*, de fray Juan Bautista y cuyo antecedente aparece –también– en la crónica de «Motolinía»²⁰. En este recuento no podemos descartar, por supuesto, la vida de fray Martín de Valencia presente en la multicitada crónica miscelánea *Historia de los indios de la Nueva España*²¹.

Ya que estamos reiteradamente con «Motolinía», uno de los frailes más comprometidos con la conquista espiritual de América, hay que destacar

Tepeoacan; este mancebo, leyendo en la vida de san Francisco que en su lengua estaba traducida, tomó tanta devoción que prometió de ser fraile, y porque su voto no se le imputase a liviandad, perseverando en su propósito vistiose de sayal grosero, y dio libertad a muchos esclavos que tenía y predicoles y enseñóles los mandamientos y lo que él más sabía, y díjoles, que si él hubiera tenido conocimiento de Dios y de sí mismo, que antes los hubiera dado libertad, y que de allí adelante supiesen que eran libres, y que les rogaba que se amasen los unos a los otros y que fuesen buenos cristianos, y que si lo hacían así los tendría por hermanos. Y hecho esto, repartió las joyas y muebles que tenía y renunció el señorío y demandó muchas veces el hábito en Michuacán, que son cuarenta leguas de aquella parte de México, y como allá no se la quisiesen dar, vínose a México, y allí le tornó a pedir, y como no se le quisiesen dar, fuese al obispo de México, el cual vista su habilidad y buena intención, se le diera si pudiera, y le amaba mucho y trataba muy bien; y el perseverando con su capotillo de sayal, venida la cuaresma se tornó a su tierra, por oír los sermones en su lengua y confesarse; y después de pascua tornó al capítulo que se hizo en México, perseverando siempre en su demanda, y lo que se le otorgó fue, que con el mismo hábito que traía anduviese entre los frailes, y que si les pareciese tal su vida, que le diesen el hábito. Este mancebo, como era señor muy conocido, ha sido gran ejemplo a toda la provincia de Michuacán» (Serna 2015, 141-142).

19. Se cree que esta es la *vita* que refiere «Motolinía». O’Gorman 1995, 103, descarta esta posibilidad, pues no se trata una vida de san Francisco escrita en lengua indígena (¿en purépecha, mazahua o náhuatl, lenguas mayoritarias del territorio michoacano?).

20. Los avatares de este libro en García (Millares 1954, 471-472).

21. La fuente original de ésta es la obra de fray Francisco Jiménez, escrita a finales de 1536 (Rubial 1996, 211-261).

—con lo que él mismo deja saber en su crónica— las lecturas hagiográficas de los religiosos y, con los referentes de éstas, el tipo de idea al que daban forma los primeros frailes menores en sus trabajos seráficos por el Nuevo Mundo. En este caso, podemos leerlo so pretexto de la providencialista fundación de la primera ciudad para españoles que se construyó en la Nueva España, me refiero a Puebla de los Ángeles. Dice «Motolinía»: «La ciudad se comenzó a edificar en el año de 1530, en las ochavas de pascua de flores, a dieciséis días del mes de abril, día de santo Toribio, obispo de Astorga, que edificó la iglesia de San Salvador Oviedo, en la cual puso muchas reliquias que él mismo trajo de Jerusalén» [Serna 2015, 250].

Con estos datos es claro que nuestro franciscano era conocedor de la vertiente más tardía y más extensa de la leyenda de santo Toribio, presente en los *Flores sanctorum* manuscritos medievales de la llamada *Compilación A* o *Gran flos sanctorum*, es decir, una traducción castellana de la *Legenda aurea*, quizá realizada por el jerónimo Gonzalo de Ocaña a mediados del siglo XV [Aragüés 2005, 116]. Sus herederos impresos y «refundidos» durante el siglo XVI por otros autores —entre ellos, el ya citado Pedro de la Vega—, hoy se conocen bajo el mote de *Flos sanctorum renacentista*. En cambio, como ya he tenido oportunidad de demostrar en otro trabajo [Cortés 2010, 431-448], la más arcaica traducción castellana del trabajo de Santiago de Vorágine, es decir, la llamada *Compilación B*, realizada a finales del siglo XIV —cuyas características primordiales pasaron al primer incunable del género, el *Flos sanctorum con sus etimologías* (ca. 1480)—, carece de los datos anecdóticos ofrecidos por «Motolinía», sólo aparecerán a partir del legendario impreso en Burgos en 1499, uno de los primeros miembros de una serie de testimonios hoy conocidos bajo el mote de *Leyenda de los santos*. Así pues, aunque es sólo una suposición, y con base en los propios referentes literarios con los que los primeros franciscanos construyeron su ideal evangelizador, quizá el libro que declaró tener el indio cacique y gobernador de Yanhuitlán haya sido una de las últimas versiones conocidas del *Flos sanctorum renacentista*, cuyos quince testimonios hoy conocidos fueron impresos entre 1516 y 1580; o quizá una de las últimas versiones de la *Leyenda de los santos*, hoy integrada por trece testimonios, impresos desde ca. 1480 hasta 1579.

En otra vuelta de tuerca a estas aventuradas suposiciones, no podemos descartar ciertos datos que, quizá, ayuden a elegir entre una y otra vertiente de estas dos traducciones de la *Legenda aurea* en castellano. Así

pues, en un pagaré de compras de libros para abastecer el territorio de la Nueva España –con fecha del 22 de diciembre de 1576–, aparecen los nada despreciables «17 *Flos sanctorum*, pequeños»²², cuyo costo rebasó por mucho a los libros de Luis Vives y los de Antonio de Nebrija presentes en el mismo documento, pues se pagaron «a 10 reales»²³. El adjetivo «pequeños» se utilizó para distinguirlos de los «4 *Flos sanctorum*, grandes, en tablas y bezerro». Se cree que este último se trata del «*Flos sanctorum y Historia General de la vida de Cristo de Jesucrito*», de Domingo de Baltanás, impreso en Sevilla por Sebastián Trujillo, en 1558 [Leonard 1996, 282]. Este legendario –que se vendió a un precio mucho más caro: «a 40 reales»–, Aragüés [2005, 134] lo cataloga como una edición de adscripción dudosa. Además, *Flores sanctorum* con esas características, grandes y costosos, no se volverá a mencionar en ninguno de los pagarés de compra y venta documentados por Leonard [1996, 271-358] para abastecer el Nuevo Mundo y otros territorios trasatlánticos, cuya temporalidad abarca de 1576 hasta 1606²⁴.

Por otra parte, es obvio que por la fecha del pagaré (1576), la citada referencia no alude al *Flos sanctorum* de Villegas, cuyas seis partes iniciará dos años después, en 1578, concluyéndolas hasta 1604; y, por supuesto, para la fecha en la que el indio Gabriel de Guzmán firma su testamento faltan aún ocho años para que viera la luz el *Flos sanctorum* del jesuita Ribadeneira, en 1599. En conclusión, creo que hay muchas más probabilidades de que el legendario impreso que posiblemente poseía el cacique de Yanhuitlán fuera uno de los últimos testimonios del *Flos sanctorum renacentista*²⁵, me inclino

22. Leonard 1996, 294, dice que se trata de «La vida de nuestro Señor Jesucristo y de los santos». Esa división fue característica de los *Flores sanctorum renacentistas*, en oposición a la *Leyenda de los santos*, organizados sin presentar esta escisión.

23. «25 Luis Biva, Amberes yn 8º, a 2 reales»; «28 Artes de Antonio, yn 8º, a 3^{1/2} reales» (Leonard 1996, 279 & 283).

24. Es muy difícil saber a qué se refieren exactamente los adjetivos «pequeños» y «grandes». De los testimonios que pude consultar, el *Flos sanctorum renacentista* de 1580 mide 39 cm, mientras que la *Leyenda de los santos* de 1568 mide 30 cm. No conozco el *Flos sanctorum* del dominico Domingo de Baltanás y, al parecer, los sustentos de tal autoría son muy frágiles. *Vid.* Cívale 2007, 235. ¿Acaso Leonard se equivoca en la interpretación del documento y, en su lugar, los legendarios que se vendieron serían 17 *Leyendas de los santos* y 4 *Flores sanctorum renacentistas*?

25. Descarto del todo que en su lugar sea el *Flos sanctorum reformado*, de Villegas (impreso en Toledo en 1578), ya que así era, precisamente, como se le consignó en otra

a pensar en la de Medina del Campo (1578), o, principalmente, Sevilla (1580), pues ya en otro trabajo he estudiado los aspectos iconológicos del santoral de la Vega de 1580, el cual posee grabados muy especiales que dan pie para el desarrollo del culto de la Virgen de Guadalupe, de suma importancia en México²⁶.

Pero más allá de estas abusivas especulaciones, sea un ejemplar de una u otra de las dos familias más arcaizantes de los *Flores sanctorum* impresos, su principal virtud como libro fue ganarse un espacio en el lector laico [Aragüés 2005, 131]. Sabemos ya que estas dos versiones de los *Flores sanctorum* fueron de gran ayuda para salir de los templos y llegar a las casas reales y del pueblo llano. Los primeros franciscanos de la Nueva España, en sus años de formación ibérica, conocerían este uso habitual de este libro religioso tan popular en su tiempo, y de esta misma práctica echarían mano para inculcar la participación de los recién catequizados en actividades propias de los nuevos límites del tiempo sagrado de la cosmovisión cristiana. En efecto, debemos recordar que hacia finales del siglo XVI la lectura de las *vitae* era muy habitual que tuviera lugar más allá de la ceremonia litúrgica, pues también podía complementarse en la tranquilidad de la casa. En este contexto, podemos imaginar que los primeros franciscanos actuaron a manera de reflejo, imitando ciertas costumbres ibéricas, propias del hábito de la lectura, para enfrentar los retos que demandaba la conquista espiritual americana. Esto explicaría por qué estaba en posesión de un indígena principal un legendario como el trabajado por Pedro de la Vega en 1580 –por imaginar un ejemplo, ya que cualquiera de los testimonios conservados del *Flos sanctorum renacentista* y de la *Leyenda de los santos* se inclinan hacia el mismo lado–; un legendario pleno de narraciones aún plagadas de anécdotas donde la categoría de lo maravilloso está aún muy presente, tanto así que, tras el Concilio de Trento, se buscará otro tipo de hagiografías, más apegadas a fuentes más fidedignas, como las de Lippomano y Surio –autores a los que alude constantemente Alonso de

lista de libros de 1583 que abastecería a la ciudad de Lima, es decir, como «nuevo»: «8 Flos sanctorum de Toledo de los nuevos en tablas de madera becerro y manos» (Leonard 1996, 294).

26. Tales como el grabado apocalíptico de san Miguel arcángel y el de Leandro de Sevilla, promotor del culto de la Virgen de Guadalupe de Extremadura; y el hecho de que la única virgen en las lecturas «Extravagantes» es, precisamente, de la Virgen de Guadalupe.

Villegas en su obra [Civil 1997, 83]—. No obstante, dicha práctica de permitir a los indígenas disfrutar de libros devocionales en casa recibiría la censura y la prohibición de las autoridades seculares y eclesiásticas, para evitar, precisamente, que ocurriera el mismo error como el que cometió Lutero al interpretar, con sus propios criterios, la palabra sagrada²⁷.

Por otra parte, este rasgo característico del *Flos sactorum renacentista* —y de todo legendario pretridentino—, su inclinación hacia lo maravilloso hagiográfico, ¿qué de útil podría ser para los retos de quienes se esforzaban en dar doctrina y predicación en los indios que apenas estaban, según «Motolinía», «con la leche de la fe en los labios» [Serna 2015, 181]. Esta necesidad de expurgar y dar un nuevo rumbo al *Flos sanctorum* es más útil para los propósitos de responder ante la Reforma desde una lógica planeada en el Concilio de Trento (1545-1563) que para la conquista espiritual de América, dos sucesos difícil de asimilar para las cabezas regias y pontificias, en parte, porque fueron contemporáneos [Mayer 2012, 33]. El proceso de la invención de América ocurría sin la preocupación del Concilio de Trento, demasiado ocupado con la escisión de la Iglesia para ponderar sobre la aventura de la conquista —aunque los postulados de Trento se dejarán sentir con gran rigor en la Nueva España—. Con el entusiasmo de una misión catequética-simbólica de los frailes menores, se ha destacado que, en una primera fase de la evangelización, que podría prolongarse hasta finales del xvi, los franciscanos se conformaron con que los indígenas manejaran lo más básico del credo cristiano, enfatizando los aspectos relacionados con la sexualidad fuera del matrimonio, las idolatrías y la embriaguez [Rubial 1996, 171]. Los frailes harían gala de ingenio pedagógico para transmitir el evangelio y, en este quehacer, podemos imaginar que se le permitiría el contacto directo con algunos libros a los alumnos más aventajados en lengua castellana y en catecismo, como quizá lo fue don Gabriel de Guzmán. Sin embargo, en esta esencialidad, donde bautismo y matrimonio eran los sacramentos más importantes de los siete, pues convocaban al ritual y la ceremonia colectiva, ¿para qué un *Flos sanctorum* entre los bienes de un cacique indígena? En el prólogo que antecede a la

27. En 1571 Antonio de Montúfar, arzobispo de la Nueva España, le escribiría a Felipe II para decirle que la Nueva España estaba libre de la «pestilencia luterana». Montúfar vigiló con severa atención que se cumpliera que los indios no leyeran ni poseyeran libros devocionales, los cuales pudiesen malinterpretar (Mayer 2012, 50).

edición de 1580 de Pedro de la Vega, el padre fray Martín de Lilio, deja en claro el porqué de la importancia del *Flos sanctorum*:

Cosa necessaria es (cristiano lector) al que quiere aprovechar en las cosas espirituales: e salirse de las temporales, y de todo aquello que nos puede apartar de Dios (y seguir sus sanctas pisadas) [...] Hagámoslo también nosotros leyendo sus trabajos: pasiones e aspereza de vida. Y pues fueron hombres como nosotros, y flacos como nosotros: alcanzaremos lo que ellos alcanzaron: si hiciéremos lo que ellos hicieron [fol. 1r].

La realidad del mundo indígena impuso sus propios retos durante las tres etapas de la Iglesia en el Nuevo Mundo²⁸. En éstas tuvieron que consolidarse una serie de estructuras de pensamiento completamente nuevas para la propagación del credo cristiano en la cosmovisión prehispánica y sus individuos. Para los evangelizadores preocupados por ofrecer doctrina y rituales de consagración cristiana —desde mediados y hasta finales del XVI— lejos estaba el mundo europeo y sus nuevas ejecuciones de una antigua tradición en la difusión de una obra sumamente consagrada en el imaginario occidental. El título *Flos sanctorum reformado* con el que Alonso de Villegas nombra la primera parte de su obra —para alejarla así de todo antecedente involucrado con la *Legenda aurea* y toda fuente arcaica— era de muy poca ayuda para los primeros frailes que tuvieron que lidiar con una realidad tan diferente como el hecho de marcar el tiempo. Efectivamente, no olvidemos que todo legendario es una manera de dar sentido al tiempo litúrgico con la lectura de una *vita* o lectura doctrinal para cada día, aún en una para el recreo individual y, con ello, se da sentido al tiempo de lo sagrado y al de lo profano en una concepción cíclica, tal y como lo consigna el *Flos sanctorum* de Pedro de la Vega de 1580 nada más terminar el prólogo de Lilio, antes de la tabla de contenidos:

Calendario

Enero tiene XXXI días. La Luna XXX; Febrero tiene XXVIII días. La Luna XXIX; Marzo tiene XXXI días. La Luna XXX; Abril tiene XXX días. La Luna XXIX; Mayo tiene XXXI. La Luna XXX; Junio tiene XXX. La Luna XXIX; Julio tiene XXX. La Luna XXIX; Agosto tiene XXXI.

28. Conquista y providencialismo simbólico: 1540; expansión y trabajo misional: 1575; decretos del III Concilio Mexicano: 1585 (Mayer 2012, 35).

La Luna XXIX. Septiembre tiene XXX. La Luna XXIX; Octubre tiene XXXI. La Luna XXX; Noviembre XXXI. La Luna XXX; Diciembre XXXI. La Luna XXX [fols. 2r-3v].

Lo maravilloso hagiográfico de los legendarios pretridentinos (como del de Pedro de la Vega de 1580); la novedad de Alonso de Villegas; y el portentoso trabajo del jesuita Pedro de Ribadeneira; todos los rasgos esenciales característicos de cada uno de estos procesos creativos y compilatorios hagiográficos poco importaron cuando lo que se intentó romper fueron las costumbres y rituales de un calendario autóctono prehispánico diametralmente opuesto a la costumbre de los occidentales. Para ello, para intentar darse una idea de lo que debía de quebrantarse, los confesores se ayudaban con la siguiente información:

Dos de febrero día de la Purificación de Nuestra Señora en su día de año nuevo y es el primer mes de los mexicanos llamado *Atcabualo*, detención de las aguas. Celebraban las fiestas de los dioses de la lluvia con grande sacrificios y muertes de muchos niños comprados para este sacrificio y duraba esta matanza tres meses poco a poco, hasta que cargaban las aguas. Es de advertir que todos los meses de los indios eran de veynete días y así tenían 18 meses, y los cinco días que les sobaban eran días aziagos entre ellos y tenían por desdichados a los que nacían en ellos, llamaban los *Nemontemi* y para el cumplimiento de los días del año y conformarlo a nuestro calendario ponemos un mes de veinte días y otro de veintiuno y así se embeben los seis días, que ellos se desecharán por aziagos [sic] [León 1947, 9-10].

El *Flos sanctorum* que poseyó don Gabriel de Guzmán hasta su muerte –aun cuando no se tratase de ninguna de las versiones aquí especuladas, sino la que Mendieta atribuye a fray Juan de Ribas, escrita en lengua mexicana– quizá contribuyó a aceptar una nueva manera de medir el tiempo y de entrar en un nuevo ciclo con lo sagrado, ya no mediante los parámetros cosmogónicos prehispánicos, sino con los impuestos, los propios del mundo cristiano y su inherente medida del tiempo, en la que era bienvenida la lectura de una vida de santo o una lectura doctrinal para cada día. Pero quizá este intento fue del todo infructífero y, hasta cierto punto, un fracaso en la disciplina ascética, el ritual y la enseñanza de las más entrañables raíces del credo cristiano. Por ello se explicaría que trece años después, en 1612, no en el virreinato de la Nueva España, pero sí

en el de Perú, tenemos testimonio de que se traducirá al aimara el *Flos sanctorum reformado* de Villegas, pero con la rotunda aclaración: «acomodada a la capacidad de los indios» [Civil 1997, 84]. Como señala Mayer [2012, 44], como parte del mundo hispánico, la América española se convirtió en espacio de ampliación cultural y, por ende, ofreció un frente ideológico común en contra de la Reforma protestante, en el cual, el *Flos sanctorum* jugó un papel decisivo, tanto en la primera etapa de la conquista –con legendarios cuya impronta estética es más propia de la Baja Edad Media que del bullicioso siglo XVI– como en una segunda, con los legendarios modernos de Villegas y de Ribadeneira, ya preocupados por atender otro nivel de religiosidad, «acomodados» a la espiritualidad del Barroco, donde Lutero era ya el gran hereje en el imaginario de la sociedad novohispana.

* * *

A manera de conclusión, debemos recordar que, como reflejo de lo que ocurría en España, en el Nuevo Mundo el *Flos sanctorum* se permitía toda clase de convivencias por las bibliotecas de ibéricos y criollos, junto a libros de Séneca, Petrarca, Evangelios, Crónicas del Cid e, incluso, de Erasmo [Bataillon 1996, 807]. En este sentido, es armónica su convivencia con un *Contemptus mundi*²⁹ dentro de los bienes de un indígena principal. Independientemente que éste último fuese la traducción de fray Luis de Granada o alguno de los traducidos al náhuatl y referidos por Mendieta, los dos libros que poseyó en vida don Gabriel de Guzmán respaldaban el mismo principio: el desprecio por las cosas terrenales para abrazar las celestiales. El *Flos sanctorum* mediante un compendio de protagonistas varios, su encuentro y lucha contra el mal en los más diversos escenarios; la obra de Kempis mediante una retórica ascética fuera de la escolástica que, en el caso del libro tercero, da lugar un diálogo entre el alma del fiel y el «habla interior de Cristo». Sin bien todo *Flos sanctorum* marca el tiempo de lo sagrado, como ya se ha dicho, el *Contemptus mundi* mide cualquier

29. En la Biblioteca Nacional de México, el ejemplar más arcaico data de 1609, impreso en Madrid por Luis Sánchez. Como lo llama el cacique de Yanhuitlán, es en verdad un «dibrillo», más si se le compara con los *Flores sanctorum*, pues apenas tiene 11 cm.

situación en la que el cristiano se encuentre, siempre y cuando el lector esté dispuesto a estar atento en la relación entre su circunstancia y los postulados del libro:

Pues ten una cosa por averiguada: que si te llegas a este libro con alguna atención y gana de aprovechar, hallarás remedio para tu necesidad. De manera que muchas veces dirás: este capítulo que agora abrí, al propósito de lo que yo había menester ha hablado. Si demasadamente desconfías y tienes las alas del corazón (como dicen) caídas, aquí hallarás mucho esfuerzo [fols. IIr-IIv].

Por su propia naturaleza, estas obras servirán al arte defensivo de la Contrarreforma. Incluso cuando no fueron confeccionados con ese propósito, sus nociones religiosas pervivirán en autores posteriores que cimentarán su ideología antiluterana con gran parte de la estética ascético religiosa que se lee en éstos. Efectivamente, el *Flos sanctorum* y el *Contemptus mundi* son libros destinados para las masas, pero cuyos autores formaban parte de una élite intelectual, la misma que en la Nueva España se encargó de prolongar una idea, una imagen y una retórica del mal encabezada por el pensamiento del agustino alemán, incluso cuando haya habido contadísimos casos de luteranismo en la América española, y éstos sin el impacto de los movimientos sevillanos y vallisoletanos. Con toda seguridad don Gabriel de Guzmán nunca escuchó hablar de Lutero ni de las disputas que los clérigos e intelectuales de la sociedad novohispana emprendieron contra él; pero, entre sus posesiones materiales, estuvieron dos libros que –en otras versiones, mas derivados de las mismas fuentes– con seguridad conoció el mayor enemigo de la Iglesia católica. El trasfondo histórico de la gran pugna cristiana de Occidente descansaba en los estantes de su casa y, quizá, en las de otros indígenas que, como él, eran espectadores involuntarios del teatro del mundo que para finales del siglo XVI se partía definitivamente en dos.

BIBLIOGRAFÍA

Anunciación, Juan de la, *Sermonario en lengua mexicana, donde se contiene (por el orden del misal nuevo romano) dos sermones [...] con un Cathecismo en lengua mexicana y española, con el calendario*, México: Antonio Ricardo, 1577.

- Aragüés Aldaz, José, «La Leyenda de los santos: orígenes medievales e itinerario renacentista», *Memorabilia*, 18 (2016), págs. 133-187.
- , «Para el estudio del *Flos sanctorum renacentista* (I). La conformación de un género», en Marc Vitse, ed., *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre la historia y la literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid: Iberoamericana, 2005, págs. 97-147.
- Baños Vallejo, Fernando, «La transformación del *Flos sanctorum* castellano en la imprenta», en Marinela Garcia Sempere & M^a Àngels Llorca Tonda, eds., *Vides medievals de sants: difusió, tradició i llegenda*, Alicante: Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, 2012, págs. 65-97.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Civale, Gianclaudio, «Domingo de Baltanás, monje solicitante en la encrucijada religiosa andaluza: confesión, inquisición y Compañía de Jesús en la Sevilla del Siglo de Oro», *Hispania Sacra*, 59 (2007), págs. 197-241.
- Civil, Pierre, «Religiosité populaire et religiosité des élites à travers les *Flos sanctorum* de la fin du xvi^e siècle», en Augustin Redondo, ed., *Relations entre identités culturelles dans l'espace ibérique et ibéro-américain. II Élités et masses*, París: Presses de la Sorbonne nouvelle, 1997, págs. 77-94.
- Cortés Guadarrama, Marcos, ed., *Flos sanctorum con sus etimologías. Lo maravilloso hagiográfico*, Xalapa: Universidad Veracruzana, 2018.
- , «Santo Toribio: una variante primitiva de la leyenda en el *Flos sanctorum con sus etimologías*», en Lillian von der Walde Moheno & Concepción Company & Aurelio González, eds., *Expresiones de la cultura y el pensamiento medievales*, México: El Colegio de México & Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2010, págs. 431-448.
- García Icazbalceta, Joaquín, & Antonio Rubial, eds., fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México: CONACULTA, 2002, 2 vols.
- , trad., & Miguel León-Portilla, intro., & Francisco Cervantes de Salazar, *México en 1554*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001 (edición facsimilar y versión castellana).
- Garone Gravier, Marina, *Historia de la tipografía colonial para lenguas indígenas*, México: CIESAS & Universidad Veracruzana, 2014.
- Granada, Luis de, *Contemptus mundi, nuevamente romanceado y corregido. Añadiósele un breve tratado de oraciones y ejercicios de devoción muy provechosos*, Baeza: Juan Bautista de Montoya, 1575.
- León, Martín de, *Calendario de los indios mexicanos. Con sus fiestas para los confesores*, México: Vargas Rea, 1947.
- Leonard, Irving A., *Los libros del conquistador*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996 (1^a ed., en español en 1953).

- Martínez Gil, Fernando, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid: Siglo XXI, 1993.
- Mayer, Alicia, *Lutero en el Paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Millares Carlo, Agustín, ed., Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, México: Fondo de Cultura Económica, 1954.
- Morales, Francisco, OFM, «Santoral franciscano en los barrios indígenas de la Ciudad de México», *Estudios de Cultura Náhuatl*, 24 (1994), págs. 351-385.
- O’Gorman, Edmundo, ed., fray Toribio de Benavente «Motolinía», *Historia de los indios de la Nueva España*, México: Porrúa, 1995 (primera edición de 1969).
- Oiffèr-Bomse, Alicia, «Fray Luis de Granada, traductor del *Contemptus mundi* de Tomás de Kempis: de la noción de *translatio* a la reelaboración conceptual en la obra del humanismo granadino», en Cesc Esteve & Marcela Londoño & Cristina Luna & Blanca Vizán, eds., *El texto infinito. Tradición y reescritura en la Edad Media y el Renacimiento*, Salamanca: Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, 2014, págs. 889-903.
- Potvin, Cluadine, «La vanidad del mundo: discurso religioso o político (A propósito del *contemptus mundi* en el *Cancionero de Baena*)», en A. David Kossoff & Ruth H. Kossoff, eds., *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (Providence, Rhode Island, 22-27 de agosto de 1983)*, Madrid: Istmo, 1986, vol. II, págs. 467-476.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Rojas Rabiela, Teresa, & Elsa Leticia Rea López & Constantino Medina Lima, *Vidas y bienes olvidados. Testamentos indígenas novohispanos*, México: CIESAS & CONACYT, 1999, vol. I, págs. 147-153.
- Rubial García, Antonio, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México: Universidad Autónoma de México, 1996.
- Serna Arnaiz, Mercedes, & Bernat Castany Prado, eds., fray Toribio de Benavente «Motolinía», *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid: Real Academia Española, 2015.

RESUMEN: En un testamento de un indígena principal de Nueva España, don Gabriel de Guzmán, se menciona la posesión de dos de los libros más populares de su tiempo, un *Flos sanctorum* y un *Contemptus mundi*. Con estos hechos, el presente trabajo propone realizar un estado de la cuestión de las manifestaciones hagiográficas presentes en las distintas crónicas y tratados de las primeras órdenes religiosas que llevaron a cabo la conquista espiritual del Nuevo Mundo. Además, con base la bibliografía académica consagrada a los *Flores sanctorum*

impresos antes de los decretos del Concilio de Trento (1545-1563), se propone al último de los ejemplares del *Flos sanctorum* renacentista, trabajado por Pedro de la Vega (Sevilla 1580), como el posible libro que quizá poseyó el indígena don Gabriel de Guzmán. Asimismo, se señala que uno de los principales retos de las primeras órdenes mendicantes fue dejar en claro una nueva manera de medir el tiempo, fuera de la cosmogonía prehispánica. En este sentido, serían de gran utilidad los dos libros mencionados en posesión de indígenas avanzados en lengua castellana y catecismo. Finalmente, se intenta demostrar que, desde los retos de la Iglesia novohispana, estos dos libros son parte del trasfondo histórico del arte defensivo que emprendió la Iglesia española ante la Reforma luterana.

PALABRAS CLAVE: Nueva España, hagiografía, Martín Lutero, *Flos sanctorum*, *Contemptus Mundi*.

ABSTRACT: In a testament of a principal indigenous, Gabriel de Guzmán, of the New Spain, it is mentioned, as part of the properties, two of the most popular books of their time, a *Flos sanctorum* and a *Contemptus mundi*. Based on these facts, the present article proposes to make a state of the question of the hagiographic manifestations offered in the texts made by the first mendicant Orders, who executed the Spiritual Conquer of the New World. In addition, based on the academic bibliography dedicated to the *Flores sanctorum*, which was printed before the ordinances of the Council of Trent (1545-1563), it is propose the last of the Renaissance *Flos sanctorum* made by Pedro de la Vega (Sevilla 1580), as the potential book enjoyed by the indigenous Gabriel de Guzmán. In the same way, it is noticed one of the main challenges for the first mendicant Orders: to establish a new comprehension of the measure of time, out of the pre-Hispanic cosmogony. In this connection, it would be of great importance the two mentioned books in possession of advanced indigenous students of Spanish language and catechism. Finally, it attempts to show that, as part of the great challenge of the colonial Church, these two books are part of the historical background of the defensive art that started the Spanish Church face the Lutheran Reformation.

KEYWORDS: New Spain, Hagiography, Martin Luther, *Flos sanctorum*, *Contemptus Mundi*.