

ASPECTOS HISTÓRICOS DE SAN JUAN DE LA CRUZ

**J.V. Rodríguez - T. Egido - S. Tapia - L.E. Rodríguez
M. Andrés - O. Steggink - E. Pacho - J. L. Sánchez - A. Rodríguez**



de Alba

**DIPUTACION PROVINCIAL DE AVILA
INSTITUCION GRAN DUQUE DE ALBA**

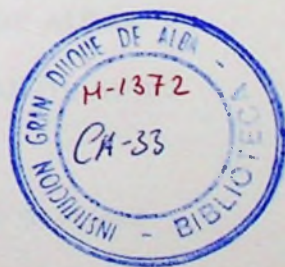




Institución Gran Duque de Alba

CDU 929
CDU 242.159.7

Institución Gran Duque de Alba



 Institución Gran Duque de Alba



ASPECTOS HISTÓRICOS DE SAN JUAN DE LA CRUZ

José Vicente Rodríguez - Teófanés Egido - Serafín de Tapia
Luis Enrique Rodríguez San Pedro - Melquiades Andrés
Otger Steggink - Eulogio Pacho - José Luis Sánchez
Lora - Angel Rodríguez



**INSTITUCIÓN «GRAN DUQUE DE ALBA»
DE LA
EXCMA. DIPUTACIÓN PROVINCIAL DE AVILA**

Edita

Comisión Provincial del
IV Centenario de la muerte de San Juan de la Cruz

LOS HISTÓRICOS DE SAN JUAN DE LA CRUZ

Vol. I - Tercera Serie - Historia de la
Iglesia San Juan - Monasterio de San Juan
Benedictino - San Juan de la Cruz
Alfonso Rodríguez



I.S.B.N.:84-86930-33-2
Depósito Legal: AV 233-1990
Imprime: Diario de Avila, S.A.
Polígono Industrial Las Hervencias-Avila

PRÓLOGO

El hecho religioso constituye uno de los aspectos cruciales de la existencia, incluso para quienes han decidido instalarse en el agnosticismo; no digamos en una época tan inmersa en la religiosidad como la del siglo XVI. Es cierto que esa "exuberancia" del sentimiento religioso produjo intolerancia, rigor inquisitorial — incluso en los países en los que no existía, de hecho, aquel tribunal —, fanatismo y crueldad. Pero también produjo abnegación, caridad y auténtico fervor.

De esos casos — sin duda no de los más numerosos, pero eso sería imposible — fue uno de los más destacados San Juan de la Cruz, un fraile carmelita descalzo que vivió en pleno reinado de Felipe II, entre 1542 y 1591.

La vida de San Juan, dejando aparte lo místico (si es que puede hacerse, aunque sea por breves instantes, y como una pirueta circense), resulta una auténtica novela, desde el punto y hora en que a su padre — un prosaico viajante de comercio, en términos actuales — se le cruza en el camino una hermosa mujer, Catalina Álvarez, que se ganaba la vida con el puesto humilde de tejedora, en un pequeño lugar que ya es de los importantes en la geografía mística: Fontiveros. En efecto, si casarse bajo la presión de una fuerte pasión amorosa siempre lleva en sí el germen de una gran novela, mucho más lo era entonces, cuando la ley del grupo pedía que el matrimonio se realizara instrumentado por las familias respectivas. El resultado fue que aquel arriesgado personaje, Gonzalo de Yepes, el padre de nuestro santo, sufriera el castigo que marcaba la norma social, siendo expulsado del seno familiar, quedando sin oficio ni beneficio. A partir de ese momento Gonzalo y Catalina vivirían en la más negra de las miserias. Que en tal mísero ambiente empezara a incubarse la santidad de Juan de la Cruz hay que tenerlo ya por el primer y no menor de los milagros. Su personalidad es tan cautivadora y tiene tal carga de poesía, que no es difícil predecir que en el próximo año, en que el mundo ha de conmemorar el IV Centenario de su muerte, se produzca un torrente de homenajes y de publicaciones, que exalten su memoria. Y ello se hará, sin duda, enfocando sus diversos aspectos, como místico y como poeta preferentemente (facetas en las que alcanzó, no hay que decirlo, las más altas cumbres), pero también como testimonio de su tiempo; esto es, sus aspectos históricos.

Es en esa última línea como abordan a San Juan de la Cruz la serie de estudios a los que ahora dedico este Prólogo. Nueve estudiosos analizan sucesivamente desde la historiografía sanjuanista — lo que podríamos llamar el estado de la cuestión —, hasta sus afanes de evangelización de aquellos pobres de su tiempo — que eran los suyos, muy suyos, y por tantos motivos —, pasando por aspectos de su entorno familiar, social y religioso. Se trata de un grupo de especialistas con algunos de los cuales me une una estrechísima amistad, y con todos la admiración que comportan la entrega y el magisterio, que en ellos es nota destacada.

De ahí que con tales estudios, y sobre tan claro personaje, para mí sea algo más que un honor escribir este Prólogo. Una grande, una enorme satisfacción.

Manuel Fernández Álvarez
Real Academia de la Historia

HISTORIOGRAFIA SANJUANISTA: INERCIAS Y REVISIONES

José Vicente Rodríguez

Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista de Avila

INTRODUCCION

Por historiografía sanjuanista entendemos, sin más, cómo se ha ido contando a lo largo del tiempo, ya a lo largo de siglos, la historia, la biografía de San Juan de la Cruz.

Frente a este santo, diminuto y gigante al mismo tiempo, vamos teniendo unas exigencias que a él en parte le llamarían la atención y que, de vez en cuando, le harían sonreír aún más de lo que habitualmente sonreía, siendo la sonrisa algo tan perenne en sus labios, algo siempre en flor en su fisonomía.

Sentimos exigencias histórico-biográficas que nos le configuren más y mejor. Exigencias del todo legítimas, ciertamente, pero siempre con las mismas contingencias que él señala en tema de imágenes de santos, cuando escribe:

"También muchas personas tienen devoción más en una hechura que en otras, y en algunas no será más que afición y gusto natural, así como a uno contentará más un rostro de una persona que de otra, y se aficionará más a ella, naturalmente, y la traerá más presente en su imaginación, aunque no sea tan hermosa como las otras, porque se inclina su natural a aquella manera de forma y figura" (1).

Hemos de añadir que si en otros tiempos se ha tenido un estereotipo de santo, "santo estandarizado", "un cliché de santo", hay que tener cuidado con no fabricarnos ahora otro modelo que no responda tampoco a la realidad, sino a nuestros gustos o momento cultural y hasta cultural. A mí, por ejemplo, me gustaría más un Juan de la Cruz con la Biblia en la mano que no con la cruz; o un Juan

(1) 3S 35,5. Para las obras del santo usamos nuestra edición: *Obras Completas*, EDE, 3.ª edición, Madrid, 1988.

de la Cruz levantando un tabique o derribándolo, que ambas cosas hizo, o echando suelos; me gustaría tanto como un Juan de la Cruz escribiendo, o un Juan de la Cruz en éxtasis.

Ricardo García Villoslada, en su libro *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, BAC 1986, dice hablando de los millares de escritores que han intentado poner ante los ojos de sus lectores el perfil histórico de San Ignacio:

"Cada uno lo ha delineado a su manera y con diverso colorido, no porque Ignacio sea una rara especie de camaleón, que cambia de color según el ambiente, sino porque cada hagiógrafo proyecta sobre su figura diverso rayo luminoso, más claro o más oscuro, verde, azul o rojo, según sus personales preferencias o según la mentalidad, estilo y la moda de la época en que escribe" (2).

Juan de la Cruz tampoco es un camaleón; habrá, pues, que ver cuáles han sido los rayos luminosos proyectados sobre él, aunque nos encontraremos con algún rayo tenebroso, o "rayo de tiniebla", como a él le gustaba repetir a propósito de la cosa espiritual.

A lo mejor habrá que abordar a este hombre tan especial, "tan chico y tan grande", como se empeñó Teresa de Jesús en verlo, en imaginarlo y en llamarlo (3); habrá que abordarlo con el rayo láser que con la técnica de la holografía permite la reconstrucción de imágenes en relieve.

Una cosa me parece digna de recordarse: Juan de la Cruz tenía clara conciencia de lo que debía ser escribir o presentar la biografía de un santo, cuando en sus días le pidieron "en Alcalá ciertas personas devotas que escribiese las vidas de los santos niños mártires Justo y Pastor, patronos de aquella villa. El se excusó de ello, y dando después la razón de haberse excusado, dijo no lo hacer según se le pedía, por parecerle que, poniéndose a escribirlas, había de hacer libro de oración lo que pedía ser libro de historia" (4). Era sagaz y listo, y sabiendo la falta de fuentes con que se iba a encontrar, declinó la invitación; otros dirían que su conciencia profesional se lo impedía (5).

DOS PREGUNTAS PREVIAS

Después de esta introducción, sería el caso de formularse unas cuantas preguntas. Me limito a dos:

Primera: Historiadores y biógrafos de San Juan de la Cruz, ¿han contado con la información suficiente acerca de su biografiado?

Segunda: ¿Qué tratamiento han dado a su personaje?

A la *primera* de estas dos preguntas se contesta afirmativamente: *los primeros biógrafos* contaban con fuentes más que suficientes para su trabajo. Uno de

(2) Introducción, p. 5.

(3) Pueden verse citados y recreados estos juicios teresianos en nuestro "Juan de la Cruz: su persona y su capacidad de relación", en AA.VV. "Introducción a Juan de la Cruz", Ávila, 1987, pp. 31-32.

(4) Cfr. ALONSO DE LA MADRE DE DIOS: *Vida, virtudes y milagros...*, lib. 1, c. 21, Madrid, 1989, p. 166.

(5) Puede verse también la declaración de María de la Encarnación, monja en Segovia, a quien fray Juan se lo contó: BMC, 14, p. 217.

ellos, Jerónimo de San José, después de haber hecho todo un discurso acerca de su osadía *por y para* escribir la Vida-Historia de Juan de la Cruz y de asegurar que "la pluma de una Santa Teresa era a propósito para escribir del venerable Juan, como la del bendito Juan para escribir de Santa Teresa", confiesa que, aunque para esta relación, es decir, para su *historia*, "me he valido de otras algunas ya impresas, ya manuscritas, pero principalmente me he aprovechado de las informaciones jurídicas, que por orden de la Sede apostólica se han hecho para la beatificación del Venerable Padre, y de las antes de esto había hecho la misma religión, las cuales todas he tenido en mi poder, y revuelto con el cuidado y atención que me ha sido posible. También sin éstas he visto y examinado otras muchas relaciones, cartas, papeles y escritos sueltos originales y fidedignos, así de mano del varón santo, como de otras personas graves de aquel tiempo, que le trataron familiarmente y le comunicaron muchas cosas con íntima y particular correspondencia" (6).

Y los últimos grandes biógrafos han contado también con un abundantísimo material. Por una parte, con más que los primeros, y, por otra, con menos. Con más, por no pocas cosas o documentos ahora críticamente más apurados o totalmente desconocidos para los primeros, de que ahora disfrutamos. Con menos, pues no pocas han desaparecido o han sido destruidas.

A la segunda pregunta se pueden dar dos respuestas, no distintas del todo, aunque sí diferenciadas o matizadas. Más claro: existe lo que se ha llamado el género literario de la "vida de santo", o de la "biografía hagiográfica", o "biografía espiritual", es decir, hecha con intención explícita y con la tarea de escribir una vida edificante pensando en que su personaje era santo de veras, de verdad, y que, además de serlo, tenía que *parecerlo*, y que había que demostrarlo; que podía ser beatificado y canonizado en su día oficialmente con todas las consecuencias.

Una vez que fue canonizado y que no hace falta que esa posibilidad se dé, porque ya se ha dado el hecho, se escribe, aun sin querer, con mayor soltura, y se escribe o se puede escribir su historia con toda libertad de espíritu, sin que tenga uno que omitir acaso sus juicios de valor sobre los posibles y reales defectos del biografiado, sobre sus condicionamientos, etc. Y, además, se pueden suprimir tranquilamente páginas y páginas dedicadas a narrar favores y milagros, apariciones, etc., en fin, se puede aligerar la nave de la historia de lastre innecesario.

Bastaría pensar en las biografías clásicas y primeras de San Juan, la de Quiroga, Jerónimo, Alonso, con tantas páginas dedicadas al recuento de lo maravilloso y milagroso, después de muerto el héroe, por no aludir ahora a los días de su carrera mortal.

Con todo esto voy significando que se puede establecer una línea divisoria bien perceptible entre los biógrafos antiguos y los más modernos, entendiendo por modernos los de nuestro siglo XX y dejando a todos los anteriores etiquetados, en general, con la clasificación anterior: "vida de santo", "biografía hagiográfica", aunque ya hubiera sido beatificado Juan de la Cruz en 1675 y canonizado en 1726.

(6) *Historia*, prólogo, b-2. De cuáles y cuántas fuentes ha usado y cómo se ha servido de ellas Alonso de la Madre de Dios, puede verse en la ed. citada, en el prólogo, pp. 39-41. El editor Fortunato Antolín lo resume y detalla, *ibid.*, pp. 27-33.

BIOGRAFOS ANTIGUOS

Por orden cronológico, tenemos:

— José de Jesús María, O.C.D. (Francisco de Quiroga): *Historia de la vida y virtudes del Venerable P. Fr. Juan de la Cruz, primer religioso de la Reforma de los Descalzos de N. Señora del Carmen, con declaración de los grados de la vida contemplativa por donde N. S. le levantó a una rara perfección en estado de destierro. Y del singular don que tuvo para enseñar la sabiduría divina, que transforma las almas en Dios.* Compuesta por el P. F. Joseph de Jesús María, religioso de la misma Orden. En Bruselas, por Juan Meerbeeck, 1628.

— Jerónimo de San José, O.C.D. (Esquerra y Blancas): *Historia del Venerable Padre Fr. Juan de la Cruz, primer Descalzo Carmelita, compañero y coadjutor de Santa Teresa de Jesús en la fundación de su Reforma.* Por Fr. Gerónimo de San Joseph, religioso de la misma Orden. Dedicase a la misma Santa Madre. Año 1641. Con privilegio en Madrid. Por Diego Díaz de la Carrera.

— Francisco de Santa María, O.C.D. (Pulgar): *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la Primitiva Observancia, hecha por Santa Teresa de Jesús.* Tomo segundo. Madrid, por Diego Díaz de la Carrera, 1655. La vida del santo ocupa los libros VI, VII y VIII.

Estos son los tres biógrafos que consideramos clásicos. A estas tres biografías publicadas hay que añadir, como clásica también, la escrita por el padre Alonso de la Madre de Dios (El Asturicense), conservada en el ms. 13.460 de la Biblioteca Nacional de Madrid: *Vida, virtudes y milagros del santo padre fray Juan de la Cruz, maestro y padre de la Reforma de la Orden de los Descalzos de Nuestra Señora del Monte Carmelo...* El autor murió en Segovia el 28 de agosto de 1635.

En el prólogo habla también de cuáles han sido las fuentes de información de que se ha valido para escribir la *Vida*. Había conocido a fray Juan en 1587 en Segovia a la ida y a la vuelta del santo al capítulo de Valladolid de aquel año (7).

Interesa también recordar que el biógrafo de Francisco de Yepes no dudó en dedicar seis de los dieciséis capítulos de que consta el libro segundo a la biografía de su santo hermano Juan de la Cruz, de modo que viene a ser ese relato lo primero que se publicó sobre el santo en plan biográfico. La primera edición del libro del padre Velasco es de 1615, habiendo muerto Francisco de Yepes en Medina del Campo en 1607. Se hizo otra edición en 1616, y una más en 1624. La ficha de la más conocida de 1617 es como sigue:

— José de Velasco: O. Carm.: *Vida y virtudes del Venerable Varón Francisco de Yepes, que murió en Medina del Campo.* Año de 1607. Contiene muchas cosas notables de la vida y milagros de su santo hermano, el P. F. Juan de la Cruz, Carmelita Descalzo. En particular, se trata de las cosas maravillosas que en una medalla, en que está un poco de carne de su bendito hermano, se muestran. Dedicada a la Purísima y siempre Virgen María Madre de Dios del Carmen... Sacada a luz por el P. Fr. Joseph de Velasco, de la Orden de Nuestra Señora del Carmen: de regular observancia: de la Provincia de Castilla. Y natural de Avila. Ahora de nuevo corregida y enmendada por el mismo autor. En Valladolid, por Jerónimo Murillo. Año de 1617.

(7) La obra, inédita hasta ahora y saqueada por todos, acaba de ser publicada, como puede verse aquí, nota 4. Véase también la nota 6.

Podemos apuntar como dato positivo que tres de estos cuatro historiadores: Quiroga, Jerónimo y Alonso habían escrito (como quien tiene fortuna y prueba sus propias fuerzas) antes de llegar a la obra grande y voluminosa algo más reducido:

— José de Jesús María (Quiroga): *Relación sumaria del autor de este libro y de su vida*. Se puso al frente de la edición príncipe de Juan de la Cruz, Alcalá, 1618.

— Jerónimo de San José: *Dibujo del Venerable Varón frai Joan de la Cruz*. Madrid, Herederos de la Viuda de P. Madrigal, por Francisco Martínez, 1629. Antepuso este dibujo también a su edición de las obras, Madrid, 1630.

— Alonso de la Madre de Dios había hecho otro tanto publicando: *Summa de la vida y milagros del Venerable Padre Fray Juan de la Cruz, primer descalzo de la Reforma de Nuestra Señora del Carmen, sacada de las informaciones que se han hecho para su canonización*. En Amberes. En casa de Pedro y Juan Belleiro, 1625.

Jerónimo de San José da razón del por qué hizo esto: primero el *Dibujo*, y después de doce años de haber recibido el encargo de la Orden, el *Retrato* o la *Historia* amplia del Venerable Padre. El *Dibujo* tiene 54 páginas; la *Historia* tiene 906, más índice, etcétera.

Es aleccionador ver cómo se explica fray Jerónimo:

“Habrá doce años que la Religión me mandó escribir esta Relación, y poniendo mano en ella, como para obra tan grande y sobrada a mis fuerzas, hubiese menester mucho tiempo, y la devoción que generalmente se tenía con el Venerable Padre no sufriese dilación tan larga, pareció conveniente el entretener la paciencia y ardor de los devotos, con una anticipada noticia de la vida del Siervo de Dios, a la cual por ser tan breve, y unas como rudas y primeras líneas de la figura del sujeto, llamé Dibujo del Venerable Padre, prometiendo en él (para su tiempo) el Retrato que ahora damos a luz. Confieso que no sale con la perfección que yo quisiera, y el Retrato de tan ilustre Varón pedía” (8).

VIDAS GRAFICAS

Importante este tipo de biografía que pone en imagen lo que los escritores han contado y acompaña el grabado con una explicación más o menos amplia, o al menos con unas frases puestas al pie de cada representación; esto último en un latín muy aceptable.

Las más conocidas son las siguientes:

— Gaspar de la Anunciación: *Representación de la vida del bienaventurado P. Fr. Juan de la Cruz, primer Carmelita Descalzo...* En Brujas, por Pedro Van-Pée, 1677, con 78 grabados de Gaspar Boutats. Otra edición en Brujas, 1678.

— *Obras espirituales... por el extático y sublime doctor místico, el beato Padre Juan de la Cruz*. En Sevilla, por Francisco de Leefdael, en la Ballestilla, 1703. Al principio lleva un *Compendio de la vida*, con 60 grabados de Matías de Arteaga.

(8) *Historia*, prólogo, bv-b2.

— Albertus a Sancto Caietano: *Vita Mystici Doctoris Sancti Joannis a Cruce, primi carmelitas excalceati, sexaginta tabulis aeneis effigiata*. Venecia, 1748.

Lleva, pues, 60 grabados debidos al escultor Franco Zucchi. Se reeditaron en la *Vita* del Santo de Marco di San Francesco, Venecia, 1742, y en otras ocasiones (8 bis).

GRANDES BIOGRAFIAS MODERNAS

Ya aludidas varias veces, las principales son tres, de las que ya en otra parte he escrito: "A partir de la declaración de San Juan de la Cruz como doctor de la Iglesia Universal, 24 de agosto de 1926, se han escrito las tres mejores biografías del mismo, aparecidas en este orden:

a) Bruno de Jésus-Marie, O.C.D. (1892-1962): *Saint Jean de la Croix, Paris, Plon, 1929, 34-482 pp., traducida al inglés, español, italiano, húngaro, etcétera.*

— Nueva edición en francés: Desclée de Brouwer, *Etudes Carmelitaines*, 1961, 425 pp. Sustancialmente viene a ser como la anterior edición. Acerca de los cambios introducidos, aciertos, desaciertos, etc., puede verse nuestra recensión en *Ephemerides Carmeliticae*, 14 (1963), 242-245.

b) Silverio de Santa Teresa, O.C.D. (1878-1954): *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América*, t. V, Burgos, Ed. El Monte Carmelo, 1936, 810 pp. Casi todo el volumen está dedicado a la vida del santo. No ha sido traducida a otras lenguas.

c) Crisógono de Jesús, O.C.D. (1904-1945): *Vida de San Juan de la Cruz*, BAC, v. XV, Madrid, 1946, 488 pp., once ediciones, la última de 1982. Traducida al inglés, alemán, francés, croato, italiano, flamenco, etcétera.

El autor murió muy joven: 5-III-1945. La edición de esta obra póstuma la cuidó y sigue cuidando el padre Matías del Niño Jesús, quien ha ido a lo largo de las sucesivas ediciones introduciendo mejoras, correcciones, ediciones en notas a pie de página o al fin de los capítulos.

Estas grandes biografías, todas literaria e históricamente bien compuestas, han destruido y desterrado, especialmente la última, la idea falsa y molesta, que circulaba en no pocos ambientes, de un fray Juan de la Cruz durísimo, severo, especie de maniqueo del siglo XVI, poco comprensivo y poco humano.

Al contrario, el santo era dulcísimo, comprensivo, muy humano y suave, aunque fuera un radical desde el radicalismo del Evangelio, pero esto mismo le exigía serlo *en y desde* la dulzura, la comprensión, la humanidad y desde su gran sentido pedagógico, que le llevaba a seguir e imitar la pedagogía de Dios.

(8 bis) Ya en la cercanía del IV centenario de la muerte del santo aparece en Granada *Carpeta de grabados y antología poética*. Los grabados de Zucchi se toman de la edición realizada en Italia: *San Giovanni della Croce*, Parma, 1891. La edición facsimilar, lanzada por "Calle Elvira", es buena. Las traducciones de los textos latinos de pie de página de los grabados (debida a dos párrocos) deja bastante que desear. Sobre todo tiene que ser corregida la traducción de la lámina XXX, n. 59: *S. Iohannes a Cruce particula carnis, a quadam Sacra Virgine deperdita, radiis / ab imagine S. Teresiae in locum incidentibus, quo recondita erat, indicatur*.

Este texto se traduce erróneamente así: "Pierde una religiosa un trozo de alimento y San Juan hace que unos rayos que salen de un cuadro de Santa Teresa le indiquen dónde está". Ya se ve: la *particula carnis*, que no es otra cosa que una *reliquia de la carne...*, se transforma en un trozo de alimento. Para eso no hace falta movilizar a tanta gente ni montar un prodigio.

Aunque hay todavía no pocas cosas que aclarar en la biografía de Juan de la Cruz, quien se sirva de alguna de las tres señaladas y no se quede, como es natural, en la pura cronología, sino que sea capaz de configurar la semblanza espiritual del biografiado a base de los elementos que se le ofrecen, ya tiene una buena pasarela para acercarse a San Juan de la Cruz" (9).

En curso de publicación, por cuadernos en lengua italiana, va saliendo: *Dio parla nella notte*. Serán doce cuadernos, de 32 páginas cada uno, ilustradísimos, con fotografías espléndidas. Con esta publicación, en la que la principal parte es la biográfica (debida a José Vicente Rodríguez y a Federico Ruiz), se acercará un poco más al gran público la figura de fray Juan de la Cruz. Conforme a la programación hecha, en el verano de 1990 estará ya lista la edición castellana y varias versiones: alemana, inglesa, etcétera.

INERCIAS Y REVISIONES

A) Inercias

De todos es conocido el origen de los "evangelios apócrifos". La mal llamada "santa curiosidad" de ciertos cristianos que deseaban tener más noticias acerca de Cristo Jesús y de su ámbito familiar, social, etc., hizo que quienes tenían fantasía y pluma se lanzasen a fabricar noticias para colmar lagunas, embellecer espacios vacíos y satisfacer la mencionada curiosidad.

Algo parecido sufrieron no pocas personas frente a la vida de los santos. Había que acicalarlos, ambientarlos, hacer que fueran noticia, escribir hechos que llamasen la atención, hacer obra de embellecimiento, "a fin de perpetuar su recuerdo y de ofrecer a los lectores ejemplos edificantes". Este fenómeno está ya abundantemente registrado y documentado en estudios que arrancan desde mediados del siglo tercero: "Es un hecho que todas las bellas historias o relatos, cuyos títulos hemos elencado —dice uno de estos investigadores—, fueron muy leídos. Rápidamente se transmitieron de Oriente a Occidente o a la inversa. Los occidentales de finales del siglo IV encontraban sus delicias leyendo la *Vida de San Antonio* (Antón). Un poco más tarde, los orientales leerían con pasión la vida de San Martín. En no pocos casos los relatos se amplificaban, se desarrollaban pasándolos de una lengua a otra, o simplemente de un copista a otro" (10).

Desde estos datos iniciales ya nos ponemos en la pista exacta para entender lo de inercias y revisiones y, aunque lo relativo a nuestro santo tenga que ver, sobre todo, con las inercias y revisiones de las biografías de la época barroca, la investigación que he podido realizar me ha llevado a comprobar que las inercias vienen de mucho más atrás. Inercias o ese peso de siglos y de cosas que van pasando de un tiempo a otro, de un biógrafo a otro, de una a otra biografía, de un santo a otro santo.

Esas inercias que vienen de tan lejos han hecho que se fueran yuxtaponiendo y amontonando elementos hagiográficos desde las diversas épocas históricas del

(9) *San Juan de la Cruz: profeta, enamorado de Dios y maestro*, Madrid, 1987, pp. 18-19. Allí mismo presento otra serie de biografías o semblanzas menores de San Juan de la Cruz, pp. 19-20.

(10) G. BARDY: "Biographies Spirituelles", *DS (Dictionnaire de Spiritualité)*, t. It. p. 1634

mundo cristiano y hasta desde el tipo de héroe exaltado en el paganismo, que ha influido no poco en la figura del santo o del héroe cristiano, al que se le van a exigir precisamente virtudes y excelencias en grado heroico.

Inercias que vienen, como vamos diciendo, desde modelos identificados por los estudiosos ya en la antigüedad cristiana. No es el caso de detenernos en por menores acerca de esos *tipos* de santidad. Pero sí me permito recordar, por ejemplo, cómo se enaltecía al santo, a quien le gusta andar de acá para allá, irse lejos a vivir en un país extranjero, pasar ayunos increíbles, que más parecen huelgas de hambre; y se llegó, en casos, a proponer a los fieles al santo raro-raro, extravagante, que se hace el loco para que le desprecien los demás y para vencer la vanagloria, etc. Y así tenemos los santos (que con el término griego llamaban *salós* = tonto, fatuo, necio; *oi salói*: los tontos, los necios, lo que se ha llamado "la imbecilidad o idiotez por amor a Dios").

En conexión con esto, en la familia carmelitana en tiempo del propio San Juan de la Cruz aparece Angel de San Gabriel, maestro de novicios de Pastrana, que mandaba a sus novicios a la plaza pública de la villa a hacer tonterías y extravagancias para que los despreciasen como a locos. Juan de la Cruz en persona tuvo que ir a barrer aquellas extrañezas, y el famoso padre Domingo Báñez, requerido por Santa Teresa, dice en aquélla su carta luminosa: "Lo que dice (Angel de San Gabriel) de San Francisco que le tenían por loco y se desnudó y visitó como porbrísimo, yo lo adoro, porque fue ímpetu del Espíritu Santo. Y querer imitar esos hechos raros sin aquel ímpetu es cosa de farsa..." (11), es una comedia. La comedia la hacían andando, entre otras cosas, con haces de leña por las calles de la villa. Ambrosio Mariano, que tenía tanta vena de humorista, decía a la gente que se extrañaba de aquel corretear sin sentido: "Llevamos así la leña para que nos caliente dos veces: ahora cargados con ella y después cuando la quemamos" (12).

La idea más o menos extendida en la Edad Media era que "la santidad se prueba por el don de los milagros, y que más que mostrarla en acto (operante), lo que importa es establecerla con hechos milagrosos.

A todo esto, no se han abandonado clichés anteriores y se sigue cargando la mano en la descripción de privaciones sin cuento ni medida.

Las inercias más típicas en el tiempo del barroco se caracterizan por el deseo de edificar, y por eso los biógrafos dan a sus relatos "el tono de panegírico. Las faltas que los personajes santos han podido cometer son atenuadas y muchas veces pasadas en silencio... En fin, las biografías se han convertido frecuentemente en pequeños (o no tan pequeños) tratados de espiritualidad, sobre todo en tratados de virtudes cristianas. La división del relato en vida y en virtudes es lo ordinario. Los acontecimientos de la vida del santo son contados brevemente. Y cuando hablan de las virtudes de sus héroes, no señalan sino muy ligeramente o muy poco los esfuerzos que han tenido que hacer para progresar en la santi-

(11) El texto entero de la carta de Báñez firmada en "De Santisteban de Salamanca, a 23 de abril de 1572", puede verse en JERONIMO DE SAN JOSE: *Historia*, lib. 2, c. 7, pp. 163-166.

(12) FRANCISCO DE SANTA MARIA: *Reforma*, t. I, lib. 2, c. 34, n. 3, refiere: "Viniendo una vez cargados de leña algunos, y entre ellos Mariano, los encontró un seglar honrado y dijoles: ¿Por qué traen la leña a cuestras, Padres? Y respondió Mariano con el donaire que solía: *porque nos calienta dos veces*".

dad. Esto hace a tales santos poco imitables, porque se los hace vivir en un mundo ideal, no en el mundo real" (13).

Que entre la gente se hubiera difundido esta convicción y que primase este cliché de santo, es buena prueba lo que se cuenta cuando Santa Teresa va a Madrid y se hospeda en las Descalzas de Santa Clara, donde era abadesa sor Juana de la Cruz, hermanastra de San Francisco de Borja. Y después de ver a Teresa de Jesús, de ver cómo habla, cómo ríe, cómo come, cómo duerme, cómo ronca, dicen las monjas de ella: "¡Bendito sea Dios, que nos ha dejado ver una santa a quien podamos imitar, que come y duerme y habla como nosotras y anda sin ceremonias" (14). Lo mismo está demostrando la salida ocurrente de la santa, también en Madrid, ante aquellas señoras principales que concurrían a verla con el secreto deseo de verla hacer algún milagro, de verla en éxtasis, como si no se pudiera ser santa sin todo eso. Teresa, lista como era, se lo huele, y tratando llanamente con todas salió con aquello de: "¡Oh, qué buenas calles tiene Madrid!". Y prosiguió la conversación con otras cosas indiferentes de este género (15).

Que en las biografías barrocas de San Juan de la Cruz haya no poco del afán por lo maravilloso, lo milagroso, lo tremendista, se echa de ver ya repasando el título de la *Vida de Francisco de Yepes*, anteriormente citada. Al referirse al libro segundo, en el que hablará del padre fray Juan de la Cruz, se dice: "Contiene muchas cosas notables de la vida y milagros de su santo hermano, el P. F. Juan de la Cruz, Carmelita Descalzo. En particular, se trata de las cosas maravillosas que en una medalla, en que está un poco de carne de su bendito hermano, se muestran". Y ya en el cuerpo del libro repetirá que Juan de la Cruz es "uno de los ilustres que ha tenido nuestra España, en estos tiempos, entre los varones más señalados que han florecido en ella, dotado de dones admirables de profecía, y de revelaciones y de gracia de hacer milagros" (16).

El profesor Teófanos Egido, en la presentación que hace de la *Vida* del padre Alonso, recuerda unas claves de lectura, en las que configura esta biografía barroca con sus puntos fijos de: el santo, instrumento predestinado por Dios; la lucha con el demonio; las reliquias; y los milagros (17). Lo que ahí se dice es, a efectos prácticos, aplicable a las demás biografías clásicas: Quiroga, Jerónimo y Francisco de Santa María.

A todo lo que se pueda llamar lastre en este mundo de lo hagiográfico, lastre o peso muerto del que no se han podido librar los biógrafos sanjuanistas antiguos, habría que sumar un cargamento suplementario "a la carmelitana". Quiero decir con la expresión "a la carmelitana": leyenda o tradición muy clara de querer entroncar la Reforma carmelitana, lo mismo que toda la historia de la Orden con los antiguos profetas y ermitaños del Monte Carmelo. Al ver en Juan de la Cruz el segundo Elías lo hacían con todas las consecuencias espirituales y de configuración hagiográfica derivada, presentándonos al nuevo modelo desde tales ins-

(13) P. POURRET: "Evolution de la biographie Spirituelle à l'époque moderne", *DS*, t. I, p. 1715.

(14) EFREN DE LA MADRE DE DIOS: "Tiempo y vida de Santa Teresa", BAC, Madrid, 1968, pp. 363-367.

(15) *Ibid.*, p. 363.

(16) Véase allí, lib. 2, c. 1, p. 89.

(17) Presentación (claves de lectura), pp. 7-17. Como allí mismo dice Teófanos, nota 8, estudia estas expresiones barrocas de las hagiografías J. L. SANCHEZ LORA: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, 1988.

tancias. En Jerónimo de San José se puede leer: "Tuvo la sagrada religión del Carmen en su primera formación y nacimiento, como perfecto parto, Madre y Padre". Madre, la Virgen María; Padre, San Elías, profeta. "A este modo, en su renovación, cuando por medio de la Reforma de descalzos en España vino esta Orden a ser reengendrada y como formada por segunda vez, la proveyó asimismo el cielo para su regeneración de Madre y Padre". La Madre, Teresa de Jesús; el Padre, Juan de la Cruz; éste "fue otro segundo Elías, en cuyo espíritu, como el primer Juan, y con su nombre, vino al mundo armado de ardiente celo, rodeado de penitente austeridad y arrebatado después en llamas de seráfico ardor a la esfera de una perfección muy encumbrada" (18).

Todo esto está mucho más exacerbado en Quiroga, cuyas batallas por defender el monacato antiguo y querer descubrirlo redivivo en Juan de la Cruz es manifiesto. Y lo mismo se puede decir de Francisco de Santa María.

¿Un juicio de valor?

Dar un juicio de valor sobre los cuatro historiadores-biógrafos sanjuanistas antiguos no sé si es tan necesario aquí y ahora. Y no es tan fácil. Valgan sólo algunas indicaciones:

1.^a Los cuatro aman intensamente a Juan de la Cruz, su biografiado. No lo pueden ni quieren disimular.

2.^a Se copian unos a otros de esta manera: Alonso copia a Quiroga, aunque lo critica por un lado y lo complementa por otro. Jerónimo copia a Quiroga y a Alonso, y Francisco de Santa María copia a todos los anteriores o antecesores suyos.

Lo que llamo copiar es hacerlo descaradamente. Se pueden poner textos y textos de varias columnas que lo demostrarían. Era otra la idea que se tenía entonces del plagio y, en el caso, lo que había en la Orden ya escrito (aunque hubiera sido tan discutido y reprobado por la superioridad como en el caso de Quiroga, que se murió de melancolía por lo hecho con él...) (19) era de los nuevos biógrafos o historiadores.

3.^a Otra característica de todos ellos, muy positiva, es que están llenos, ya desde Quiroga, de documentación de primera mano, de declaraciones de testigos transcritas al pie de la letra. Esto lo podemos comprobar ahora mismo compulsando lo que ellos alegan con los documentos originales que aún nos quedan.

4.^a Tenían los cuatro el sentido de las fuentes históricas, y el que viene detrás o sobreviene al anterior las aumenta, a veces con nueva documentación. Escriben una y otra vez a quienes pueden aclararles ciertas dudas y acrecentar el caudal de noticias.

5.^a Los cuatro también están bajo el peso de la inercia que viene, como dejamos señalado de muy atrás. De esto no se libra ni Jerónimo de San José, por

(18) *Historia*, p. 2. De cómo Alonso de la Madre de Dios quiere demostrar algo parecido a base de distinciones de lógica escolástica puede verse en la ed. de la *Vida*, p. 9, la recreación que de tales argumentos hace Teófanés Egido, quien afirma certero: "Hay que leerlos con humor".

(19) Puede verse todo este asunto muy bien documentado en FORTUNATO ANTOLIN: "El P. José de Jesús María (Quiroga), su doctrina sobre la contemplación ordinaria", Roma, 1969 (tesis dactiloescrita), pp. 20-26, 35-37.

más que su gran libro *El genio de la historia* hiciera las delicias del grande polígrafo montañés Menéndez y Pelayo.

6.^a Todos ellos pienso que están bajo el peso o el mundo de la censura de la Orden, que era tan rigurosa. Y esto, aunque Quiroga haya sacado un libro sin licencias de la Orden acarreándole la ruina y el rigor de la ley, y aunque Alonso no presentara nunca el suyo a la censura.

7.^a No me parece ninguno de los cuatro gente que invente leyendas de sana planta; más bien la diferencia con los nuevos biógrafos está en la interpretación que puedan dar a los hechos, ya documentados a su estilo.

8.^a Ni quito ni pongo rey en el caso tan especial en la vida y en la historia de la Orden, cual es la contienda Doria-Gracián, pero el caso está en que todos ellos apoyan a Doria, y acaso más que nadie Jerónimo de San José. Es mucho más libre Francisco de Santa María en ocasiones. Aludo ahora simplemente a este hecho tan polarizante y que explícita o implícitamente está influyendo en los biógrafos, antiguos y modernos, a la hora de configurar a Juan de la Cruz.

9.^a Los cuatro historiadores nos dan, a veces, la impresión de una extraña mezcla: de seguir con los clichés antiguos y de andar propiciando con su personaje el nacimiento de la nueva biografía con nuevos criterios, averiguaciones críticas exhaustivas sobre datos y personas, etc. Se podría poner como ejemplo de esto último la preocupación del padre Quiroga por hablar con todo fundamento histórico de la cárcel toledana de Juan de la Cruz. Fundamento histórico y examen personal del sitio. Quiroga había sido canónigo de Toledo antes de entrar en la Orden y conocía bien los rincones de la ciudad imperial. Cuando se apresta a escribir la historia de fray Juan, allá se va al convento del Carmen para documentarse. Y escribe así:

“... y para principio de ellas (de las penas rigurosas que infligieron al santo) le pusieron en una cárcel muy estrecha. La cual yo puedo describir por haberla visto no sin harta veneración... Era esta cárcel una celdilla puesta al lado de una sala, tenía de ancho seis pies y hasta diez de largo, sin otra luz ni respiradero, sino un agujero en lo alto de hasta tres dedos de ancho, que daba tan poca luz que para rezar en su Breviario o leer en un libro de devoción que tenía se subía sobre un banco para poder alcanzar a ver, y aun esto había de ser cuando el sol daba en el corredor que estaba delante de la sala hacia donde este agujero caía. Porque como se había hecho esta celda para retrete de esta sala en que poner un servicio cuando aposentaba en ella algún prelado grave, no le habían dado más luz” (20).

Y más adelante dice: “... es digno aquel humilde lugar de toda reverencia, y cuando yo entré en él le miré con veneración devota, por lo que sabía que en él había pasado” (21).

Y todavía más adelante explica: “La carcelilla está en la frontera del monasterio que mira a la plaza de Zocodover. Y la ventana (por la que se descolgó) en la galería de la parte contraria que cae al río Tajo” (22).

Detalle útil verificado por Quiroga: “... la puerta que salía de la sala al corredor estaba junto a la de la misma celdilla de la cárcel, y como los huéspedes habían hecho las camas cerca de la misma puerta de la sala para estar más frescos,

(20) Véase ed. citada de 1628, lib. 2, c. 4, pp. 480-481.

(21) *Ibid.*, lib. 2, c. 7, p. 509.

(22) *Ibid.*, lib. 2, c. 9, p. 520.

no podía salir de la cárcel si no era pisándolos, ni abrir la puerta sin hacer mucho ruido con el candado" (23). Más adelante todavía, después de haber descrito la fuga y haber hablado del corral de las monjas concepcionistas, escribe: "... y por la parte de arriba que mira a la ciudad... le cercaba una buena pared sobre un vallado tan alto que con estar la pared caída cuando yo le fui a reconocer para escribir esto se podía entrar a él con dificultad" (24).

Como fundamento histórico de todo este asunto de la cárcel, además de alegar Quiroga las palabras y declaración del carcelero, hace saber: "... todo esto y lo demás que se dirá adelante consta de diversas informaciones que se hicieron de estas materias: unas para el tribunal del Nuncio de Su Santidad y de cuatro adjuntos, que trataron con él la causa de los descalzos, de que se trata más de propósito en la historia general; y otras mucho después en orden a la beatificación de nuestro venerable Padre, y también de muchas personas de gran crédito que se lo oyeron a él mismo, y concuerdan entre sí todas las relaciones" (25).

Pueden bastar estas indicaciones acerca de los cuatro biógrafos como un inicio de valoración de su obra.

B) Revisiones

Pasando a este punto de las revisiones, lo primero que hay que recordar es que "el humanismo renacentista, con su amor por la belleza clásica y la seudorreforma protestante, con su espíritu crítico y de oposición al culto de los santos, influyeron positivamente en el desarrollo de la hagiografía, perfeccionando la forma literaria y seleccionando las noticias históricas, si bien seguía dominando aún la mentalidad medieval. La excesiva credulidad, el carácter exageradamente panegirista y la manía incontrolada de lo maravilloso y carismático ceden paulatinamente el paso a un estudio ponderado de las fuentes y a una representación más realista y personal de los santos" (26).

Bien cercanos y contemporáneos de los biógrafos sanjuanistas mencionados son los llamados Bolandos o Bolandistas, que comenzaron en Bélgica a publicar la gran colección de *Acta Sanctorum* en 1643. La obra de los Bolandos significó, sin duda, la gran revolución en el campo de la hagiografía, la gran revisión: "Adoptando los principios de una crítica sana y constructiva, la hagiografía se orienta decididamente por nuevos derroteros y alcanza, poco a poco, el nivel de una auténtica y verdadera ciencia histórica" (27).

En la revisión emprendida desde el espíritu de los Bolandos lo que se quiere es una *santidad propuesta* que sea realista, en la que se ponga de relieve el lado humano de los biografiados, que no se los deshumanice. He escrito las palabras *santidad propuesta*; es o sería lo mismo que otros llaman *santidad canonizada* frente a *santidad vivida*; ésta es mucho más amplia que la santidad canonizada.

(23) *Ibid.*, lib. 2, c. 10, p. 522.

(24) *Ibid.*, lib. 2, c. 10, p. 526.

(25) *Ibid.*, lib. 2, c. 4, p. 483. Alonso, tratando de imitar en este punto a Quiroga, asegura haber visto también él la cárcel y la describe con las mismas palabras de Quiroga, cambiando algo y añadiendo el dato de que cuando él la visita, la sala "es librería del convento": véase ed. cit., lib. 1, c. 33, p. 246. Puede verse también su declaración procesal del 22 de diciembre de 1627: *BMC*, 14, p. 387.

(26) MELCHOR DE POBLADURA: *Hagiografía*, I, Gran Enciclopedia Rialp, p. 532.

(27) *Ibid.*, p. 532.

Mi opinión es que debieran coincidir, no precisamente que todos los que sean santos de verdad haya que canonizarlos oficialmente, sino que todos los que sean canonizados, propuestos, no necesiten ningún arreglo, sino que suban a los altares tal como eran o no suban.

Hay que acertar a situar a los santos en su entorno, en su siglo, en su tiempo, de modo que el lector se familiarice con ellos y entienda mejor los acontecimientos, como quien se hace contemporáneo y coterráneo del santo concreto.

Las biografías más amplias y modernas sanjuanistas de Bruno, Silverio, Crisógono, ya extendidas con criterios más modernos, son susceptibles de no pocas mejoras. Crisógono, en la *Introducción y Fuentes históricas*, confiesa estar bien convencido de no haber "llenado todas las lagunas que existen en la vida de San Juan de la Cruz, ni que sea imposible añadir en adelante ningún dato nuevo. Sería pueril pensarlo, ni de ésta ni de ninguna otra historia, expuestas siempre a la rectificación, por el hallazgo, muchas veces casual, de un documento desconocido" (28).

Lo mismo que hice anteriormente frente a los biógrafos antiguos se puede hacer frente a los tres modernos. Algunas indicaciones:

1.ª Como los biógrafos antiguos, estos tres modernos están muy encariñados con San Juan de la Cruz, con su personaje.

2.ª Los tres, cada uno de por sí, y los tres juntos aún más y mejor, han logrado darnos un santo mucho más real y verdadero, más humano, más sencillo, más de nuestra familia, más de nuestra casa.

3.ª Atreviéndome un poco con ellos, diré que Bruno es el más poeta de los tres y le sobra algo de esa poesía. Silverio es el más prosista, no digo el más prosaico, y le sobra mucha de esa prosa acaso y a veces ampulosa que aumenta el libro sin necesidad, y esto va o puede ir en detrimento de la biografía misma y del biografiado.

4.ª De Crisógono diré, ante todo, que es el mejor y quien con más concisión describe los lugares, los ambientes sanjuanistas. Las lagunas que tiene pudieran haber sido llenadas por él mismo si la muerte no le hubiera sorprendido antes de terminar el libro. Afortunadamente, el padre Matías del Niño Jesús, que ha venido preparando las once ediciones ya aparecidas desde 1946, ha ido haciéndolo; pero fuera de ese tipo de ayudas adicionales es difícil meter la mano en un texto tan bien escrito, tan sintético, sin echar a perder esos valores tan singulares.

5.ª Los tres manejan sustancialmente la misma documentación. Quien mejor la ha asimilado e integrado en la narración es, sin duda, Crisógono.

Caminos a seguir

En orden a mejorar estas biografías, que podemos dar por buenas, y en orden a mejorar la figura de Juan de la Cruz que ahora poseemos, ¿qué caminos habría que seguir?:

1.º Antes que nada, evitar por igual la *leyenda negra* y la *leyenda blanca* sanjuanista. La leyenda negra de un Juan de la Cruz medio herizo, de esos santos que Gracián llamaba "santos crudos", ya parece haber desaparecido o encontrarse en vías de desaparición. La leyenda blanca es igualmente nociva: no enal-

(28) *Vida*, 11.ª ed., p. 3.

tecerle tanto sin motivo, sin razón, sin fundamento, que volvamos a las andadas. Lo que haya que enaltecerle se le enaltece, y en lo demás suena la hora de aplicar otros criterios más deseados y propiciados por él mismo, más de razón y de psicología humana que nos den una mejor lectura de no pocos hechos de su vida.

2.º Hay que desmitificar no pocas cosas, y antes que nada el enfrentamiento Doria-Gracián, y no creer o dejar la impresión en el lector de que eso es lo único y lo más principal en la historia de la Orden, y derivadamente en la historia o biografía de fray Juan. Bruno, por ejemplo, escribe bajo esa presión medio hegeliana de tesis (Gracián), antítesis (Doria), Juan de la Cruz (síntesis). Juan de la Cruz no sé si es síntesis de alguien. Cuando aparecen los enfrentamientos entre la tesis y la antítesis, Juan de la Cruz era ya muy santo, mucho santo, muy hecho y derecho.

Enfrentamientos ya un poco sonados aparecen cuando van de camino al capítulo provincial de Almodóvar del Campo en 1583. El primer enfrentamiento en Toledo en una venta por causa de la mula enjaezada que lleva Gracián, que da celos al borriquillo de Doria, y éste le suelta el discurso:

“Ayer, Padre nuestro, nos hizo V. R. ley que no anduviésemos en silla. ¿Pues cómo tan presto la quebranta V. R. y su compañero? Llególe al alma el chiste al P. Provincial, y, aunque lo echó en risa, mandó quitar los arzones a las sillas para humillarlas por entonces. No contento con esto, el león del Carmelo, no sosegó hasta que con una y otra gracia y risas celosas, últimamente hizo que se buscasen albardas. Y lo mismo hicieron otros capitulares que allí llegaron, no pudiendo resistir a la razón en persona de tanta autoridad” (29).

Y el segundo enfrentamiento poco más adelante en Malagón cuando llegan a las descalzas carmelitas y éstas tienen preparado a los capitulares que pasen por allí un buen menú de pollos, pavo y alguna otra ave.

El cronista Francisco de Santa María lo cuenta todo con regustos:

“Partieron de Toledo para Malagón los capitulares, donde las religiosas les tenían prevenida una regalada comida de pollos, perdices y cosas semejantes. Sentados en la mesa, de tal manera se encendió en celo aquel gran descalzo Fr. Nicolás, viendo lo que nunca pensó ver, que, cogiendo de las piernas un pavo y levantándolo en el aire, dijo como otro Matatías: Nosotros, Padres míos, vamos a Capítulo a reformar la Orden con estas comidas. Coma el que quisiere carne, que a mí unos huevos me bastan, si los hubiere. Levantándose algunos de la mesa, confusos y mudos, y todos en sus ánimos veneraron a quien no podían reprender” (30).

No que esto no tenga su sabor y su lugar en la narración histórica, pero no hay que estar tan condicionado por el enfrentamiento que, además, después de haberse producido, es cierto, en el capítulo al que iban, se atenúa sensiblemente, yéndose Doria dos años a fundar en Italia y siguiendo Gracián en el gobierno de la descalcez hasta mayo de 1585, más exactamente hasta octubre de ese mismo 1585, cuando Doria, elegido provincial en mayo llegue a España para tomar el gobierno de la descalcez, teniendo entre sus vicarios provinciales a Gracián y a Juan de la Cruz.

(29) *Reforma*, lib. 6, c. 18, t. II, ed. Madrid, 1720, p. 47.

(30) *Ibid.*, p. 48.

Es importante en la vida de Juan de la Cruz el tema Doria-Gracián, pero no ha de ser tan absorbente y condicionante.

3.º Hay que aplicar las mejores normas de la crítica a las declaraciones de los procesos de beatificación y canonización (31). Atender bien a quien habla, qué credibilidad tienen sus palabras desde su categoría de testigo de vista o de oídas. La labor crítica de las fuentes se aumentará si se publican ya de una vez todos los procesos de San Juan de la Cruz.

4.º Aparte las reservas que algunos puedan tener frente a ciertas declaraciones de los procesos, no hay que olvidar que hay certificaciones sobre Juan de la Cruz, su modo de ser, sus hechos anteriores a todo proceso o tribunal de ese tipo. Basta pensar, en este caso concreto, en los juicios de valor que Teresa de Jesús da sobre fray Juan de la Cruz cuando habla de él en *Fundaciones*, c. 3 (ñ. 17) y caps. 13 y 14, viviendo aún su *senequita*. Lo mismo hay que decir de sus cartas a Francisco de Salcedo, a las monjas de Beas, a las de Caravaca, a Gracián, al propio Rey Felipe II, a don Teutonio de Braganza, etcétera.

Todos estos testimonios teresianos llenaría perfectamente las contestaciones a las más exigentes preguntas que se le pudieran hacer en un tribunal y bajo juramento.

5.º En orden a mejorar su biografía y el caudal de noticias y datos, ¿qué aporta el propio San Juan de la Cruz? ¿Puede ofrecer algo todavía a la revisión de su propia imagen?

Pienso que sí: Juan de la Cruz no escribió su autobiografía, como lo hizo Teresa de Jesús. Pero, aun sin hablar en primera persona, se pueden escribir muchas cosas referidas a uno mismo. Todavía creo que no hemos usufructuado suficientemente las alusiones, los datos autobiográficos que se encuentran en los escritos sanjuanistas. Esto nos llevaría a mil detalles que ahora es imposible recorrer. Piénsese más que nada en el Epistolario sanjuanista. Y veremos cómo ya en su primera carta habla tanto de sí mismo, de su cárcel desde la metáfora que usa. Ejemplar en esto de servirse de sus cartas para conocerle es el antiguo historiador Jerónimo de San José, quien prácticamente publica a lo largo de su *Historia* del santo todas las cartas que ha podido encontrar, y da la siguiente razón: "... siempre que encuentro carta de nuestro venerable padre hago reparo en ella, y me parece que es un pedazo de su ánimo *historiado por él mismo*: y así juzgo por obligación el engerirla en su historia" (32).

No que la biografía vaya a ser también una edición de las cartas, pero lo cierto es que podemos desde ellas ahora mismo configurar con más exactitud a nuestro personaje. Tampoco creo que hemos examinado biográficamente, *autobiográficamente* sus poemas: *Que bien sé yo la fonte*; *Romance super flumina*; *En una noche oscura*, etc., y otras muchas noticias que hay en sus obras mayores.

6.º Quiero también proponer desde esa visión autobiográfica de las cosas la posibilidad de reconstruir no pocas páginas de la historia sanjuanista a base de lo que cuentan otros, aunque Juan de la Cruz no diera a esos relatos la forma escrita o le echara el sello de la autobiografía directa.

Quiero decir con esto que Juan de la Cruz habló muchas veces de acontecimientos de su existencia, de la cárcel, por ejemplo, hablaba muchísimo. Por eso,

(31) Hago míos en esto los criterios de Teófanos Egido en su artículo "El tratamiento historiográfico de Santa Teresa. Inercias y revisiones", *Revista de Espiritualidad*, 40 (1981), pp. 171-189.

(32) *Historia*, lib. 6, c. 7, p. 660.

cuando los testigos nos dicen: me contó, me dijo, me explico, y el testigo lo recoge con exactitud, esas palabras ¿no son más que nada expresiones autobiográficas desde Juan de la Cruz? Trabajo fino y sutil éste, por cierto, y en el que hay que emplear la más sana y rigurosa crítica para ver de llegar al dato, a *ipsissima verba* de Juan de la Cruz.

Pregunta obligada

Después de estos apuntes o notas sobre biógrafos y biografías sanjuanistas, parece obligado preguntarse: ¿por qué tipo de santo apuesta San Juan de la Cruz? ¿Lo podemos saber?

Algunos datos históricos, aunque muy someros, anuncian la respuesta:

- A Juan de la Cruz, lo mismo que a Santa Teresa de Jesús, le gustaba leer el *Flos Sanctorum*. Este era el volumen que solía tener en su celda junto a la Biblia (33).
- En 3S 42,2 muestra su devoción por los ermitaños antiguos y nombra algunos y refiere algunas de sus gestas.
- Era muy devoto de San Martín, obispo.
- De San José parece que era no lo suficiente devoto, hasta que en Granada se propuso serlo de veras (34).
- Juan de la Cruz dando juicios de valor sería de lo más estricto o duro en cuestión de revelaciones, visiones, milagrerías (35). Anda siempre buscando lo profundo, sólido y macizo de las virtudes teologales más que nada y pone por encima de todas las visiones, revelaciones, comunicaciones del cielo el menor acto de humildad (36), como indicando en qué situaría él la auténtica santidad a vivir y a proponer. Sus afirmaciones en la canción polémica por excelencia: CB 29, nn. 1-4, llevan ese mismo pulso, y en ella,

(33) Juan Evangelista, en su relación acerca de la vida del santo, declara: "Era muy amigo de leer en la Sagrada Escritura, y así nunca jamás le vi leer otro libro sino la Biblia (la cual sabía casi toda de memoria), y en un San Agustín *contra haereses*, y en el *Flos Sanctorum*": BMC, 13, pp. 386 y 391.

(34) Véase CRISOGONO: *Vida*, c. 14, p. 258.

(35) En nuestro artículo "San Juan de la Cruz: su defensa de la razón y de las virtudes humanas", en AA. VV. "Antropología sanjuanista", Avila, 1988, p. 59, decía lo que aquí quiero repetir:

"También desde su defensa de la razón se explica lo poco amigo que es Juan de la Cruz de visiones y revelaciones y cuán enemigo es de milagrerías, de gente que vive más de eso que de esotro, es decir, de la fe sólida y cierta y oscura. Su sentencia es famosa: 'Y así no es de condición de Dios que se hagan milagros, que, como dicen, cuando los hace, a más no poder los hace' (S3, 31,9).

Y pondrá, como quien dice, veto a la intervención así creída de Dios por parte de tanta gente en locuciones y palabras interiores explicando el poder de la razón, del entendimiento, a su naturaleza dialógica, a su capacidad especial cuando está un poco libre de la esclavitud de los sentidos, etcétera. Y aquí está todo Juan de la Cruz, chiquito y fino: 'Y espántome yo mucho de lo que pasa en esos nuestros tiempos, y es que cualquier alma de por ahí con cuatro maravedías de consideración, si siente algunas locuciones de éstas en algún recogimiento, luego lo bautiza todo por de Dios, y suponen que es así, diciendo: *díjome Dios, respondiéndome Dios*; y no será así, sino que, como habemos dichos, ellos las más veces se lo dicen' (S2, 29,4).

En otra ocasión, enjuiciando el espíritu de una religiosa del Carmelo, sentenciaba: '... y todo esto que dice: *dijo ella a Dios, y Dios a ella*, parece disparate' (Censura y Parecer). Y lo que de lejos parece, desde cerca lo es".

(36) Puede verse en 3S 9,4: "... ha menester advertir que todas las visiones y revelaciones y sentimientos del cielo y cuanto más ellos quisieren pensar, no valen tanto como el menor acto de humildad, la cual tiene los efectos de la caridad".

en el n. 2, se cita implícitamente el *Flos Sanctorum*, al hablar de María Magdalena.

- Su proyecto y camino teologal con la cara que planta, como acabo de indicar, a todo el resto nos hace intuir por dónde, de hecho, va su idea de un santo y a base de qué coordenadas habría que montar el modelo de santo que él prefiere y en el que únicamente cree.

FINAL

Para superar en no pocos casos con corrección y elegancia el tono de lo milagroso, de la revelación divina que asoma tanto en las biografías barrocas de Juan de la Cruz, creo que hay que acudir a él mismo, a su misma doctrina y aplicársela sin miedos ni preocupaciones inútiles. Con esto aludo a sus grandes afirmaciones de que aún no sabemos el alcance de la mente humana, de su clarividencia, sin que intervengan factores divinos que haya que apellidar enseguida milagrosos. Ya he transcrito palabras suyas acerca de milagros a todas horas y para todas las necesidades (37). Lo del poder de la mente es muy sugestivo. Dice así: "... hay algunos entendimientos tan vivos y sutiles que, en estando recogidos en alguna consideración, naturalmente con gran facilidad, discurriendo en conceptos, los van formado en las dichas palabras y razones muy vivas, y piensan, ni más ni menos, que son de Dios, y *no es sino el entendimiento, que con la lumbré natural, estando algo libre de la operación de los sentidos, sin otra alguna ayuda sobrenatural puede eso y más*" (38).

Creo que en la vida de Juan de la Cruz, conforme a estas afirmaciones suyas, hay no pocos casos de clarividencia singular, de telepatía explicables por esa vía sin involucrar para nada a Dios, creyendo que todo es revelación divina servida a domicilio y en una casi constante suspensión de las leyes de la naturaleza, de las causas segundas que así no las dejamos ser, ni siquiera ser lo que Dios quiere.

Hay otros casos en la vida de Juan de la Cruz que se pueden historiar y explicar sin recurrir para nada a visión o revelación ninguna, y acaso sin recurrir a clarividencias o telepatías, sino simplemente a la picardía innata del fontiverense y a su sagacidad y gran talento.

Vistas las cosas ahora mismo desde nuestra sensibilidad actual y desde el campo puramente litúrgico-hagiográfico, la Iglesia, por lo que se refiere a la "lectura hagiográfica" del oficio de lectura, precisa en 1970: "Con el nombre de lectura hagiográfica se designa el texto de algún Padre o escritor eclesiástico que hable directamente del santo cuya festividad se celebra o que puede aplicársele rectamente, o bien un fragmento de los escritos del santo en cuestión, o bien la narración de su vida" (39).

Y más adelante se dice: "En la elaboración de los propios particulares de los santos se ha de atender a la verdad histórica y al verdadero aprovechamiento espiritual de aquellos que han de leer o escuchar la lectura hagiográfica; se ha de evitar cuidadosamente todo lo que suscite tan sólo la admiración; más bien se

(37) Véase aquí nota 35.

(38) 2S 29,8.

(39) Ordenación general de la Liturgia de las Horas, n. 166.

ha de poner a la luz la peculiar índole espiritual de los santos, de un modo adecuado a las condiciones actuales, así como su importancia para la vida y la espiritualidad de la iglesia" (40).

Atendiendo a la índole espiritual de Juan de la Cruz y a la vida y a la espiritualidad de la Iglesia de nuestro tiempo, habrá que tener en cuenta en la revisión biográfica del santo los valores culturales, o si queremos, el elemento *estudio* como un componente de la santidad de este hombre, como ya quedó demostrado de una vez para siempre cuando se trató de la glorificación de Santo Tomás de Aquino (41), y habrá que tener en cuenta también como elemento muy principal de su personalidad y de su santidad, su *carisma poético* (42).

(40) *Ibid.*, n. 167.

(41) Acerca de este tema en que hubo que salvar no pocas inercias para asegurar el estudio como un elemento en la santidad de una persona, puede verse la voz: *Santità*, en *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. VIII, Ed. Paoline, Roma, 1988, pp. 860 y 885-886.

(42) Puede verse tratado este punto en mi libro *Juan de la Cruz, profeta, enamorado de Dios y maestro* (citado en la nota 9), pp. 141-144.

LOS YEPES, UNA FAMILIA DE POBRES

Teófanés Egido
Universidad de Valladolid

En contraste con Santa Teresa —que es locuaz hasta en sus silencios—, el mutismo autobiográfico de San Juan de la Cruz dificulta sobremanera el análisis hitórico de sus actitudes sociales. No es que los escritos del místico carezcan de referencias a las condiciones de su tiempo; pero sus alusiones no permiten deducir su pensar y su actuar de forma sistemática, con las claridades teresianas. El vacío ha sido bien aprovechado por los especialistas, ávidos de espiritualismos atemporales, alérgicos a la evolución y a los cambios de mentalidades, convencidos, quizá, de la inutilidad de los contextos históricos y de que el discurso mental de nuestros días es el mismo que el del siglo XVI.

No es extraño, por tanto, que las manipulaciones ahistoricas se hayan cernido sobre el santo y en concreto, por lo que ahora nos ocupa, sobre su condición social. Es algo que al observador actual le puede traer sin cuidado; que, indudablemente, no preocupó en demasía a San Juan de la Cruz; pero que interesaba, muy mucho, a las gentes de su tiempo y que interesó mucho más aún, a sus hagiógrafos. Este interés se explica, además de por el ambiente y los pruritos sociales del siglo XVII, por dos agentes más concretos: porque la hagiografía (no biografía) del santo se forjó de forma perdurable en pleno barroco y, además, porque sus hagiógrafos (excepcionales desde tantos puntos de vista) perseguían, más que la verdad objetiva, la beatificación de quien fuera el iniciador y el adalid de su orden religiosa de carmelitas descalzos.

1. SANTIDAD Y PREDESTINACION SOCIAL

Modelo de santidad barroca por una parte, anhelos y trámites de beatificación canónica por otra, debían atenerse a ciertos presupuestos cordiales en aquellos años de la primera mitad del siglo XVII, tiempo del que arranca la imagen y la imaginaria de San Juan de la Cruz. Y el santo, en aquellas circunstancias, para ser admirado, venerado, y para responder al modelo requerido, tenía que estar

predestinado (aunque con ello se entrase en contradicción con el subfondo anti-reformista de aquella santidad) desde muy niño, a poder ser desde antes de nacer. Más aún, si el santo en cuestión resultaba ser el fundador de una orden religiosa, siempre en concurrencia de abolengos, de méritos y de prestigios con las demás.

Por ello, y por la penuria de datos anteriores al nacimiento de Juan de Yepes, se explica que sus hagiógrafos posteriores insistan con tanto calor en milagros infantiles, y que, todos a una, se vean como forzados a detectar la documentación sobrenatural de tales predestinaciones en el momento tardío de su primera misa en Medina del Campo y en aquella visión de haber sido confirmado en gracia, bien entendido que esa confirmación graciosa no tuvo lugar entonces, sino que se "reveló" haberla tenido desde niño.

Y por lo mismo tenemos que explicarnos que se inventasen tantas cosas imaginadas acerca de la ascendencia social de San Juan de la Cruz. La cuestión no era trivial: de ello dependía en buena parte el que fuese aceptado como modelo de santidad. Porque, no hay que darle vueltas, en aquellas mentalidades castellanas del siglo XVII se exigía como requisito previo para la santidad el haber tenido padres, abuelos, y a poder ser bisabuelos, limpios de tacha, de sospecha, que ensombreciese la limpieza de sangre del héroe. Si no se podía probar directamente, se ratificaba por vía indirecta insistiendo en los orígenes nobles o en la condición hidalga. Y si la realidad histórica no se correspondía con el presupuesto, los hagiógrafos y la opinión común se la inventaban, puesto que el concepto de verdad histórica se subordinaba a la ejemplaridad, a los cánones de santidad.

Al modelo inexorable se acomodó la percepción posterior de San Juan de la Cruz. El tipo humano (o sobrehumano) del santo era incompatible con la vileza de oficio, y tenía que relacionarse, cual una probanza de limpieza, con orígenes privilegiados. Así nació ese contorno familiar noble o hidalgo de su progenitor, afortunado incluso en bienes materiales, aunque —esto no se podía disimular— venido a menos por avatares de la vida, para algunos hasta por avatares del amor como si en los comportamientos matrimoniales de entonces se siguieran las mismas pautas que las impuestas después de la Ilustración. Hagiógrafos del siglo XVII, sus reproductores de después, se conducen en esto con nada rara unanimidad, perpetuando la imagen que se forjara en aquellas mentalidades del barroco.

No es preciso un esfuerzo gigantesco para detectar y seguir los caminos de una transfiguración tan ahistórica como explicable.

2. LOS PROCESOS DE BEATIFICACION Y CANONIZACION

De entrada hay que advertir algo bien sabido por los especialistas: los procesos de San Juan de la Cruz han sido editados sólo en una parte mínima (1). A pesar de esta carencia, por lo conocido hasta ahora puede y debe decirse que constituyen una fuente histórica singular. No tanto para rastrear la auténtica condición social del santo cuanto para contrastar su percepción posterior, es decir,

(1) El núcleo más significativo es el ofrecido por el padre SILVERIO DE SANTA TERESA como complemento de la edición de las *Obras de San Juan de la Cruz*, T. V: *Procesos de beatificación y canonización*, Burgos, "Biblioteca Mística Carmelitana", 1931 (Citaremos: BMC, 14)

la condición social esperada y anhelada por quienes fabricaban los interrogatorios y por quienes los respondían.

Es, por lo mismo, una fuente necesitada de un tratamiento metodológico especial. El padre Silverio de Santa Teresa, que ha facilitado una antología meritória, manifestaba su convicción de ser "estas informaciones, ingenuas, jugosas, sin asomos de adulteramientos, porque la calidad de las personas los hacía imposibles; frescas como flores abriileñas, sin tiempo para que la leyenda bordase bellas anécdotas sobre el recio cañamazo de una vida intachable" (2).

A pesar de los entusiasmos derramados por el Padre Silverio, los procesos no tienen nada de "ingenuidad" y, por el contrario, están plagados de "adulteramientos" a pesar de la nube de juramentos que los envuelve. Constituyen un género perculiar en el que la verdad histórica, de nuevo, se subordina al modelo de santidad. Aquella sociedad, muy pleiteadora como hemos dicho en otras ocasiones, estaba demasiado acostumbrada a tales subordinaciones y a los hábitos procesales.

Los testigos, sencillamente, responden conducidos por la intencionalidad de lo que se les pregunta, y lo hacen, además, aduciendo sus datos "de oídas", bien entendido que "el haber oído decir", en sociedades analfabetas, entrañaba un valor documental tan fiable como (o más que) el de lo escrito. El lector de estas testificaciones puede constatar que los deponentes no han oído tanto a fray Juan de la Cruz cuanto a su hermano (ya veremos que no muy de fiar) o a los transmisores de las palabras de Francisco de Yepes. Las acomodaciones se adecúan a las demandas de los interrogatorios, ya sean a las del primer proceso, el informativo, por los años de 1614, ya lo sean las del segundo, el apostólico, más formal, en trance de elaboración por el año de 1627.

Comenzando por el primero, por el informativo, la pregunta inicial acerca del beatificable tiene que referirse, forzosamente, a su condición social, es decir, a sus orígenes familiares, tan tenidos en cuenta en aquellas mentalidades. Y se formula de la manera siguiente:

"Primeramente, si conocieron al dicho padre fray Juan de la Cruz, que en el siglo se llamaba Juan de Yepes; y si saben que fue hijo de *padres muy cristianos y virtuosos*, y que a él y a sus hermanos los criaron con *tanta virtud y cristiandad*, que así los padres como los hijos tuvieron opinión de santidad en la villa de *Medina del Campo, de donde eran naturales*" (3).

Nos hemos permitido subrayar lo más llamativo. El rótulo, mal informado, hace a los padres de Juan de Yepes naturales de Medina del Campo, algo extraño cuando con tanto cuidado se distinguía la naturaleza de la vecindad en las identificaciones. El error siembra el desconcierto: junto a testigos que declaran haber oído que el padre fray Juan era natural de Ontiveros aparecen los que, por mimetismo con el rótulo, afirman que nació en Medina del Campo.

Sólo se pregunta por la virtud y cristiandad de los progenitores. Naturalmente, los testigos, que no sabían absolutamente nada del padre, dicen, tienen que decir, que tanto él como su esposa habían sido pero que muy virtuosos y cristianos. Y como no se interroga, nada se dice acerca de los orígenes sociales.

(2) BMC, 14, p. VIII.

(3) Ibid., p. 1.

Nada se dice, menos por el Padre Velasco, carmelita calzado de Medina del Campo. Por aquellos días se halla componiendo la vida de Francisco de Yepes, y no se sabe si por sugerencias del propio hagiógrafo, o por los sueños que le confía Francisco, declara lo que se perpetuará después en todas las "biografías" del santo: "El dicho Gonzalo de Yepes, padre del dicho siervo de Dios fray Juan de la Cruz, era de gente muy bien nacida y nobles, del linaje de los Yepes, conocidos en la dicha ciudad (de Toledo), lo cual sabe porque tenía un hermano arcediano de Torrijos, dignidad de la santa iglesia de Toledo, y eran abastados en bienes de fortuna y ricos" (4).

Más adelante volveremos sobre el significado implícito en ese relacionar la parentela de fray Juan con dignidades catedralicias de Toledo. De todas formas, aunque el linaje fuese algo tan serio, su alusión no era imprescindible en aquella primera fase del proceso.

Sí lo era, por el contrario, en la segunda, la del proceso apostólico, que tenía que aquilatar más y mejor las virtudes heroicas, y que obligaba a responder a:

"que fue, y es verdad, que el *lugar de Ontiveros*, en Castilla la Vieja, dio al mundo este niño y a la Iglesia este resplandor, Juan de Yepes, año de mil quinientos y quarenta y dos. El qual fue habido y procreado de padres *católicos, píos y nobles*, Gonzalo de Yepes y Catalina Alvarez, y en legítimo matrimonio, y bautizado conforme a los ritos y ceremonias de la Santa Madre Iglesia, criado y adoctrinado piadosa y cristianamente. Y así fue y es verdad, y público y notorio, pública voz y fama" (5).

Obsérvese cómo en el complejo de calidades exigidas para la santidad se incluye la de noble de forma casi instintiva: en aquellas mentalidades habían arraigado asimilaciones más que evidentes y demasiado reveladoras. No es que el noble, por el hecho de su linaje, tuviera que ser santo; pero apenas resultaba concebible un santo castellano despojado del atributo de la nobleza. Los testimonios que afianzan tales sensaciones son abundantes. Por no recurrir a otras fuentes más explícitas, baste con citar el silogismo interno y la relación cuasicausal que se establece en la deposición de un testigo que convivió con el siervo de Dios "y mediante que el dicho siervo de Dios era muy virtuoso, de buena vida, fama y opinión, *tengo por cierto que fue hijo de padres nobles*, y bautizado, y que así se puede creer, y lo tengo por cierto y sin duda" (6).

Había que responder en esos tonos, y a lo que se pregunta se adecuaba la respuesta otra vez. Huelgan las citas, aunque no nos privaremos de aducir algunas, significativas para comprobar lo que no anda demasiado necesitado de comprobación dada la dinámica de estos procesos.

María de San José, monja de Segovia, ha depuesto en 1614, en la primera fase, que "tiene por muy cierto que fue hijo de padres *muy cristianos y virtuosos*", conforme rezaba, literalmente, el rótulo; en la segunda, "tiene por público y notorio" que "fue habido y procreado de padres *católicos, píos y nobles*" (compárese con el rezado del interrogatorio apostólico) (7).

(4) Documentación incluida en P. M. GARRIDO, OC, *Santa Teresa, San Juan de la Cruz y los Carmelitas españoles*, Madrid, 1982, p. 325.

(5) BMC, 14 p. 307.

(6) Declaración del lego fray Gabriel de San José. En P.M. GARRIDO, o.c., p. 357.

(7) BMC, 14, p. 229; 439.

El padre Fernando de la Madre de Dios, que le conociera desde 1579 hasta la muerte, en 1614 declara en Ubeda que "oyó decir que el dicho santo *era natural de Medina del Campo*, y esto dice a la pregunta". Trece años más tarde, "tiene por cierto que *era natural de un pueblo llamado Hontiveros cerca de Medina del Campo, en Castilla la Vieja*", "y que su padre se llamaba Gonzalo de Yepes, y su madre Catalina Alvarez, *católicos, píos y nobles*" (8).

Prescindimos de los más detallados testimonios de los Padres Alonso de la Madre de Dios y José Velasco, porque sus pausadas declaraciones entran ya dentro del otro género, el de la hagiografía.

3. LOS HAGIOGRAFOS DEL BARROCO

De los materiales de los procesos beben las primeras y más elaboradas hagiografías de San Juan de la Cruz, nacidas en ambiente barroco, no exentas de calidades. Como era de esperar, lo mismo el Padre José de Jesús María Quiroga, Alonso de la Madre de Dios (responsable de trámites del proceso), Jerónimo de San José, que la vida de Francisco de Yepes escrita por el Padre Velasco, proclaman solemnemente los orígenes nobles del héroe. Ante evidencias de la realidad social de aquella familia de los Yepes, pobres a más no poder, recurren a dos resortes elocuentes: el progenitor Gonzalo de Yepes había sido rico antes de casarse con Catalina Alvarez. Bien es cierto que su riqueza (difícil de desvincular de la honra en cuanto apreciación social como dijera Santa Teresa) le provenía de oficios sospechosos relacionados con la industria y el comercio textil, el suyo había sido "al por mayor", no reñido con la condición noble al contrario de lo que pasaba con los tratantes detallistas, y, además, con el producto de la seda. Lances de la fortuna bien conocidos arrojaron a Gonzalo de Yepes a las simas de la pobreza, pero una pobreza de aventura, no de linaje (9).

Por otra parte, todos los hagiógrafos coinciden en acentuar el parentesco del padre del santo con dignidades de la catedral de Toledo, con algún inquisidor, con el obispo Diego de Yepes (que no hizo ascos a estas afinidades cuando se enteró que se las atribuían, cuando fray Juan de la Cruz había muerto y era ya famoso). Estas insinuaciones rebosan intencionalidad: son los sectores sometidos a pruebas de limpieza de sangre, garantías de procedencia "limpia", si bien hay que tener en cuenta que, al menos por lo que se refiere a las dignidades toledanas, lo que era evidente entonces no lo era tanto en tiempos del nacer Gonzalo de Yepes, cuando por el cabildo catedral en pleno no se había establecido aún la dura normativa que implantaría después Siliceo (10).

Más elocuente que estas reflexiones puede resultar el vigor narrativo e intencionado del Padre Quiroga en párrafos cuyas palabras exigirían un amplio comentario que el lector sagaz sabrá aplicar:

(8) Ibid., p. 143; 320.

(9) No es preciso insistir en las compatibilidades de la honra con los tratos al por mayor. Para comprender lo que resulta evidente, cfr. R. PIKE, *Aristócratas y comerciantes. La sociedad sevillana en el siglo XVI*, Barcelona, 1978.

(10) Cfr. A. A. SICROFF, *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVI*, Madrid, 1985, pp. 125-ss.

"Tuvo nuestro Santo padre San Juan de la Cruz por patria de su nacimiento la villa de Hontiveros, cercana a la ciudad de Avila, y de su crianza la villa de Medina del Campo. Por padres a Gonzalo de Yepes y Catalina Alvarez, naturales entrambos de Toledo. Era Gonzalo de Yepes hombre bien nacido, y tenía parientes prevendados en la Santa Iglesia de Toledo, y un tío inquisidor de la misma ciudad, testimonios acreditados de limpieza de sangre (11), y traían su origen de la villa de Yepes, lugar de lucidas calidades, cerca de la misma ciudad de Toledo... Trataba su padre Gonzalo de Yepes (12) en sedas por grueso (trato muy ordinario en aquella ciudad de gente caudalosa, y que no se tiene por menoscavo de lo que cada uno es de su cosecha), y queriendo hacer su hijo heredero de su industria, le enviaba con partidas de seda a Medina del Campo para su grangería, y pasava por Hontiveros" (13).

A los encargados de relatar las hazañas del santo no les era indiferente su extracción social. Mal se podían componer entonces sus heroicas virtudes sin esas connotaciones sociales. Y para probar lo que era difícil de probar (y los hagiógrafos dan, tienen que dar, por presupuesto), de nuevo se acude a argumentos tan frágiles para nosotros como reveladores de aquellas estructuras mentales y religiosas.

Uno de ellos es el de la revelación. A este propósito, el Padre Velasco, en la citada vida de Francisco de Yepes (delicioso y fantástico relato de contactos habituales entre cielo y tierra), narra el siguiente episodio elocuente. Cuando fray Juan de la Cruz anda de prior por Segovia se lleva a su hermano, algo deprimido por una de tantas desgracias familiares. Estando juntos los dos hermanos, se les apareció la madre, que había muerto en aquel año del catarro universal (1580) que segó tantas vidas. Con la mayor naturalidad, y como noticia trascendental, la madre gloriosa revela, nada menos, "la mucha gloria que poseía, y *dijoles cómo su padre había sido en el mundo noble y de buen linaje*, y cómo había dejado parientes, hacienda y regalo por casarse con ella". La respuesta de fray Juan (Francisco no habla) está pletórica de matices: "Respondióla el santo padre fray Juan cómo había sido orden de Nuestro Señor para que de tal matrimonio tuviese dos hijos la Iglesia: a él, que era padre de muchos hijos espirituales, religiosos de la purísima Virgen María del Carmen, y a su hermano, que había dado siete hijos para el cielo que continuamente alababan a Dios. Y que lo uno y lo otro había sido de más importancia que cuantos tesoros y nobleza hay en el mundo". La convivencia sigue con músicas y cantares de cielo que entona la sobrina muerta. Mas lo que conviene advertir es cómo el hagiógrafo cree, y acentúa lo de la revelación y ese menoscabo por los linajes lo achaca, no a la realidad incuestionable para él, sino a pura humildad de fray Juan (14).

Ese enfatizar la humildad del santo, que dice cosas para que no se crean, se percibe en el otro lance, aducido por el Padre Alonso de la Madre de Dios, que lo toma a su vez de testigos procesales. Fray Juan de la Cruz es en esta ocasión prior de Granada. Como no gusta de bajar a la ciudad, algunos suben al conven-

(11) El autor, no se olvide, era sobrino del Inquisidor General cardenal Quiroga.

(12) Abuelo de San Juan de la Cruz.

(13) JOSE DE JESUS MARIA, *Historia de la vida y virtudes del Venerable P. Fr. Juan de la Cruz, primer religioso de la Reforma de los Descalzos de N. Señora del Carmen*. Editada por primera vez y de forma un tanto irregular en Bruselas, 1628, cito por la edición de Málaga, 1717, p. 10.

(14) Joseph de VELASCO, OC, *Vida y virtudes del venerable varón Francisco de Yepes, que murió en Medina del Campo, año de 1607*. Editada por primera vez en 1616 (hay quien habla de otra edición anterior de 1615), cito por la edición de Valladolid, 1617, p. 38.

to, y allí lo encuentran en su lugar predilecto, en la huerta. Es lo que acontece con aquel religioso grave, tan interesado en descubrir el linaje del santo como éste en no decir nada. Hasta que ya no pudo más, y se arrancó por la invectiva o por la admiración, que no queda claro: "Parece que con el gusto que vuestra paternidad muestra a esta soledad y el campo, y el que nunca le veamos por allá, nos quiere decir que es hijo de algún labrador". Cualquier iniciado sabe detectar en este ser "labrador" alusiones demasiado habladoras en relación con la consideración social de aquellos tiempos en que se contraponía la tierra (orígenes limpios, condición cristianovieja) a la industria y al comercio, sobre todo a la industria textil en su producción y en su comercialización de escaso alcance (oficios "viles", sospechosos). Pues bien, el santo, al decir del biógrafo, entró a la cita, y repondió: "No soy tanto como eso; mis padre eran unos pobres tejedores de buratos". Naturalmente, ante tal respuesta, cargada de propio menosprecio, aquel religioso grave se convirtió de su vida mundana a otra más perfecta. Pero el hagiógrafo se encarga de que el lector deduzca la conclusión de que fray Juan de la Cruz no habla tanto conducido por la verdad cuanto por la humildad, porque "el humilde padre (fray Juan) le pudiera responder: Padre: parientes tenemos en la corte; parientes somos de don Diego de Yepes, confesor de nuestro rey Felipe II; y parientes tenemos inquisidores y canónigos de la Santa Iglesia de Toledo" (15). Pero el santo no respondió nada de esto, dice, entre edificado y desilusionado, el cronista Alonso de la Madre de Dios.

El modelo estaba forjado, y el modelo se reprodujo con sorprendente fidelidad. Autorizado, además, con el correspondiente árbol genealógico que se conserva en el archivo conventual de los carmelitas de Segovia, y que llega en su denuedo y en sus ascendientes hasta un tal Francisco García de Yepes, hombre de armas del rey Juan II allá por 1448. De ese tronco — que no se acaba de personalizar ni de concretar — salen todas las ramas a cual más honrada, como "testimonios acreditados de la limpieza de su sangre de Gonzalo de Yepes", remacha el tan citado Alonso de la Madre de Dios (como lo hacen todos los hagiógrafos), aunque se vea forzado a reconocer que el tal Gonzalo de Yepes andaba de agente de unos tíos toledanos embarcados en "tratos de seda", eso sí, "por grueso" (16). Pero, claro, resulta que el tal árbol se había formado a instancias de los superiores mayores del Carmen descalzo ayudados por algún pariente colateral del santo, cuando éste era ya conocidísimo, y que la autorización de ese documento por el Padre General no confiere ninguna credibilidad a lo que tiene todos los visos de responder más a lo que se buscaba en 1628 que a lo que en realidad había acontecido.

Si poco — o casi nada — se sabe del padre, menos se conoce de la madre de San Juan de la Cruz antes de sorprenderla en su pobreza en Fontiveros. Los lina-

(15) ALONSO DE LA MADRE DE DIOS, *Vida, virtudes y milagros del santo Padre fray Juan de la Cruz, maestro y padre de la Reforma de la Orden de los Descalzos de Nuestra Señora del Monte Carmelo*. Redactada entre 1629-1630, ha permanecido manuscrita en la Biblioteca Nacional (Madrid), ha sido muy utilizada por los hagiógrafos y biógrafos (Baruzi entre éstos) del santo, y últimamente impresa en excelente edición preparada por Fortunato Antolín, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1989, p. 451. El lance no puede menos de evocar a otro similar, acontecido con fray Luis de Granada, de orígenes tan gemelos a los de Juan de Yepes. Cfr. A. HUERGA, *fray Luis de Granada. Una vida al servicio de la Iglesia*, Madrid, 1988, p. 5: "siendo yo hijo de una mujer tan pobre, que vivía de la limosna que le daban a la puerta de un monasterio".

(16) ALONSO DE LA MADRE DE DIOS, *o.c.*, p. 45.

jes de las mujeres no contaban demasiado. Por eso no escandalizaba tanto su condición, públicamente exhibida en su existencia pordiosera de Medina del Campo. Y, por lo mismo, el hagiógrafo, como en este caso el Padre Jerónimo Ezquerro (por 1641), se podía quedar tan tranquilo asentando, después de ensalzar la prosapia del padre: "Por parte de su madre no hallo particular noticia de sus ascendientes, ni della (quanto a su linage) he podido averiguar más de haber sido hija de honestos y virtuosos padres, aunque pobres, con que suplieron la gracia y naturaleza lo que les negó (como a los tales suele) la fortuna". Dejemos la tranquilidad con que da por supuesto lo de "haber sido honestos y virtuosos" unos padres de los que no tenía absolutamente ninguna noticia. Porque, como para aquellos requisitos de santidad no bastaba esto, el hagiógrafo no puede reprimir su sugerente insinuación acerca de la ascendencia de la pobre buratera Catalina Alvarez, e inmediatamente se pregunta (y se contesta): "El apellido Alvarez muy conocido y estendido es, y abraza innumerables familias nobilísimas. ¿Quién sabe si el padre desta virtuosa donzella fue rama (aunque olvidada) de alguna de las más nobles? La pobreza deslustra y encubre muchos ilustres orígenes, y tal vez el más pobre oficial pudiera deducir su descendencia de la casa más calificada" (17).

Eran impenitentes los hagiógrafos a la hora de acomodar todas las garantías al modelo que creían único de santidad.

4. LA ACTUALIDAD: INCERTIDUMBRES E INTUICIONES

Como aconteciera con tantos otros santos, y no santos, los modelos estereotipados en el barroco pervivirían durante mucho tiempo. Es lo que ha ocurrido con San Juan de la Cruz, puesto que, en contraste con los avances de la crítica textual, con la atención prestada a su lengua y a su literatura, la biografía apenas si ha superado, en su conjunto, la fase hagiológica del siglo XVII. Los esfuerzos de Baruzi, desde sus planteamientos fecundos, no han tenido demasiados continuadores (18); la obra del Padre Crisógono, valiosa, no hay duda, se ha copiado más que mejorado, y sus caminos son los de la hagiografía, no los de la biografía histórica (19).

Esto no quiere decir que no se haya registrado algún esfuerzo encomiable como el realizado por Gómez Menor (20). Embarcado en la estéril tarea de bregar

(17) GERONIMO DE SAN JOSEPH, OCD, *Historia del Venerable Padre Fr. Juan de la Cruz, primer carmelita descalzo, compañero y coadjutor de Santa Teresa de Jesús en la fundación de su Reforma*, Madrid, 1641, p. 11.

(18) J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de L'expérience mystique*, Paris, 1924. Hay que valorar desde esta misma perspectiva la biografía, sin datos nuevos pero con otro espíritu al de las habituales hagiográficas, de BRUNO DE JESUS MARIE, *Saint Jean de la Croix*, aparecida en Paris, 1929.

(19) No sería justo desvalorizar la obra del padre Crisógono, escrita por los años cuarenta, circunstancia que explica el trasfondo ideológico. En ediciones sucesivas, el P. Matías del Niño Jesús, encargado de la edición de esta obra póstuma, va añadiendo datos de interés. Citamos por la undécima edición de *Vida de San Juan de la Cruz*, Madrid, 1982. Sobre esta base M. FERNANDEZ ALVAREZ ofrece reflexiones llenas de sentido histórico en *La sociedad española en el siglo de oro*, Madrid, 1984, pp. 630-648. Colaboraciones del presente volumen intentan descubrir lo ambiental, senda por la que hay que discurrir más.

(20) J. GÓMEZ MENOR FUENTES, *El linaje familiar de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz*, Toledo, 1970.

con los Yepes de los documentos protocolarios de Toledo, no parece ir más allá del fantástico árbol genealógico antes mencionado. De su investigación denodada se viene a deducir que ni sabemos quién era el Padre de San Juan de la Cruz ni se puede probar documentalmente su origen judeoconverso (los indicios que presenta son frágiles a más no poder). A pesar de ello, ha tenido la virtud de sacar del ostracismo el problema de la madre.

Porque, saltando por encima de la árida documentación que le caracteriza, dando entrada a esa buena operaria histórica que es la imaginación, entabla de nuevo la discusión en torno a los motivos del rechazo familiar de Catalina Alvarez. Y una vez que tales rechazos no eran tan habituales por causa de linaje ni pobreza (para ser morganáticos los matrimonios requerían ciertas alturas sociales que no alcanzaba Gonzalo de Yepes), llega a la conclusión de que en la pobre madre del Santo hubo de darse una mácula, tan enorme como misteriosa. Y con el mismo escaso rigor que los hagiógrafos barrocos, aunque con fines muy distintos, llega a formular su tesis, otro silogismo en el que habría que probar la mayor: Esta mácula "en realidad no sabemos cuál era. Pero hubo de existir" (21).

Puestas así las cosas no hay límites para sus hipótesis: el abuelo materno de San Juan de la Cruz pudo ser un ahorcado por delincuente común; quizá quemado por judaizante. Por si acaso no vale lo del abuelo, la hipotética casuística se fija en la abuela; a lo mejor morisca como su marido, pero le gusta más hacerla, además, esclava: es decir, esclava morisca (22). La verdad, no detectamos consistencia en tales hipótesis por más atractivas que resulten.

Ante la penuria documental "protocolaria", Jiménez Lozano, no sólo conocedor privilegiado de San Juan de la Cruz sino también "sentidor" de sus presencias, ha trazado con rasgos maestros la posibilidad morisca de la madre del santo desvelando las razones ambientales, la densidad de la cultura morisca precisamente en La Moraña (23). Lo ha hecho, además, con una sensibilidad de excepción y con instinto que posiblemente no convengan a historiadores demasiado serios, atados al dato, pero que ofrecen claves nuevas para comprender — quizá también para aprehender —, no tanto la condición familiar, cuanto el mundo que rodeó las percepciones infantiles de Juan de Yepes.

En ésta una vía fecunda, necesaria y, con frecuencia, desatendida. La ha seguido Rosa Rossi, hispanista italiana que ha proporcionado reflexiones singulares sobre Cervantes, sobre la escritora Teresa de Avila. De Juan de Yepes se ocupa en un ensayo más breve, no menos sugerente, que se esfuerza por descubrirlo en su condición de "hombre", "en las implicaciones del hecho de que no era mujer", con todos los privilegios y servidumbres inherentes. Como premisa, salta la ascendencia morisca de los padres (24).

No podemos detenernos en estas tendencias nuevas en el análisis e interpretación de la realidad de San Juan de la Cruz. A estas alturas de la investigación puede resultar aventurada — nunca deleznable — la última hipótesis conductora. No puede documentarse, lo repetimos, la pertenencia de aquella familia a los sec-

(21) O. c., p. 42.

(22) *Ibid.*, p. 43.

(23) Entre otros lugares, en *Guía espiritual de Castilla*, Valladolid, 1984, pp: 254-257. Más ampliamente, en la Introducción a *SAN JUAN DE LA CRUZ, Poesía Completa*, Madrid, 1983.

(24) Rosa ROSSI, "Consideraciones sobre la biografía de Juan de la Cruz", en *Mientras Tanto* 23 (mayo 1985) 109-126.

tores marginales castizos. Es posible que buceos sobre fondos nuevos puedan aclarar más las cosas. Ahora bien, no se ignora todo, y tanto Jiménez Lozano, Rosa Rossi, atendiendo las voces no apagadas de Baruzi, como especialistas del talante de José Vicente Rodríguez, han percibido la otra realidad con tantos significados: la de la pobreza más radical de los Yepes. Y aquí nos enfrentamos con evidencias que resultaban un tanto incómodas a los hagiógrafos del barroco desacostumbrados a rimar la santidad con la indigencia.

5. LOS YEPES, POBRES EN UNA SOCIEDAD DE POBREZAS

Los historiadores de la pobreza de aquella Castilla miserable del siglo XVI (a despecho de todos los tópicos derramados sobre su brillo) se esfuerzan por ofrecer porcentajes de pobres en relación con los que eran tales: suelen oscilar entre el 10% de Valladolid y el 50% de algunas tierras extremeñas (25) porque la pobreza aumenta hacia el sur. Los números siempre tendrán algo, o mucho, de convencional; las realidades eran más mucho más duras: cualquier crisis de producción agraria incrementaba desbordadamente los márgenes de la indigencia. La agricultura, como sector dominante en aquellas sociedades agrarias, además de provocar la miseria de tantos campesinos, repercutía de forma tan indirecta como inmisericorde en el otro sector, en el industrial, sobretudo en el textil. Con la pobreza llegaba el hambre. Con el hambre los índices altísimos de mortalidad que se cebaban con predilección en los grupos sociales más desprotegidos, en un círculo que no sin rigor ha sido calificado de infernal.

Esta —una de tantas— era precisamente la coyuntura de los años en que nació Juan de Yepes en una familia que sobrevivía por la actividad subordinada del proceso industrial textil. Justamente por aquel tiempo moría el padre. Y moría, muy niño el segundo de los tres hijos, Luis. A. Redondo, Márquez Villanueva, han confirmado por fuentes literarias lo que se palpa en las demográficas, han insistido en lo que por 1540 suponía aquella sociedad toledana del Lazarillo tomada por los pobres (26).

Por aquellos mismo años se desencadenaba un debate teológico y social apasionado con el gigantesco problema de los pobres como objetivo. Fue ocasionado por el cuerpo legislativo que nació para defender a las ciudades y a "sus" pobres de la invasión de los de fuera, ajenos al sistema urbano y que debordaban las previsiones de las estructuras asistenciales. La legislación, cómo no, era represora de la libertad de mendigar y reproducía los planteamientos secularizados del humanismo nórdico representado por Luis Vives, de las medidas ya adoptadas en espacios luteranos y estatalizadores de la asistencia como consecuencia social de una teología intrínsecamente desamortizadora de las cofradías e instituciones caritativas.

(25) Datos más concretos en el espacio que a este problema español entre los siglos XV y XVIII se dedica en la obra de Th. RIIS (ed.), *Aspects of Poverty in Early Modern Europe*, II, Odense, 1986, pp. 59-75.

(26) Datos muy reveladores para los años en cuestión: A. REDONDO, "Pauperismo y mendicidad en Toledo en la época del "Lazarillo", en *Hommage des Hispanistes français à Noel Salomon*, Barcelona, 1979, pp. 703-722, y F. MARQUEZ VILLANUEVA, *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*, pp. 115-128.

El debate español (mejor dicho, castellano), tuvo sus protagonistas. Frente a las posturas "socializantes", humanistas, del benedictino Juan de Robles, empeñado en impedir la mendiguez a los pobres capacitados para el trabajo y convertirlos en elementos productivos, Domingo de Soto se convirtió en portavoz de la libertad del pedir por Dios; los pobres estaban para eso: para dar ocasión a la acumulación de méritos a los ricos (no hay que olvidar el mérito como integrante fundamental antiluterano), y para aprovechar que el Señor hubiera hecho tan ricas las tierras de Campos, las de Toledo, tan a propósito para que en ellas pordioseasen los pobres de las Montañas de las Asturias (27).

Como era de esperar, y a pesar de algunas acciones municipales aisladas, se impuso lo que estaba entrañado en la sociedad sacralizada de por 1545: la libertad de pedir por Dios, el concepto y la realidad teológicos de la limosna.

En este mundo de pobreza, y amparada en sus estructuras, pudo sobrevivir aquella familia de los Yepes, reducida ya a la viuda y dos de sus tres hijos.

Quizá no resulte un juego inútil el esfuerzo por situar a los tres miembros en la categoría (o subcategoría) de pobres a la que en realidad pertenecieron. Por lo menos en aquellos tiempos se distinguían muy bien las graduaciones de pobres en cuanto a los recursos que a ellos se destinaban, incluso por lo que a su desconcertante consideración social se refería.

Porque había muchos pobres fingidos, válidos para el trabajo, pero que preferían vivir en libertad, al borde de la delincuencia o sumergidos en ella, antes que someterse a las esclavitudes impuestas por la pobreza institucionalizada. Veremos cómo Francisco de Yepes, el mayor de los hermanos, observa comportamientos parecidos a los de estos vagos: se mueve entre la picaresca y la santidad. Otros muchos eran pobres de verdad: enfermos, tullidos, viejos desamparados, expósitos. Sobre todo niños expósitos, los más pobres, que nacen para morir en su inmensa mayoría (los que sobreviven los hacen con una muerte social auestas), y sobre los que vuelcan sus acciones caritativas, recogiendo y haciendo de padrinos en sus bautizos, Francisco de Yepes, su madre, su mujer Ana Izquierdo (o Izquierda, como se la llama más habitualmente dada la costumbre de acomodar el apellido al sexo (28). Ahora bien, las dos categorías más frecuentes y, dentro de las posibilidades, mejor atendidas eran la de los pobres envergonzantes y la de los pobres de solemnidad.

Los "envergonzantes" tienen que ocultar su condición de venidos a menos bajo la para casi nadie engañosa apariencia de honorabilidad. No son una creación de la picaresca (que hasta ternura siente por ellos): eran una realidad difícil, imposible de mensurar porque la sociedad tendía a la complicidad con quienes albergaban un sentir tan profundo de la honra. Por eso aparecen como mimados: en las crisis de hambre tienen prioridad en los repartos de alimentos; en todo tiempo solían contar con cofradías para recoger limosnas y hacerlas llegar a los destina-

(27) El debate —mucho más complejo— en F. MARQUEZ VILLANUEVA, o. c.; la Introducción de M. CAVILLAC a Cristóbal PEREZ de HERRERA, *Amparo de pobres*, Madrid, 1975. E. MAZA ZORRILLA, *Pobreza y asistencia social en España, siglos XVI al XX. Aproximación histórica*, Valladolid, 1987.

(28) El muy bien informado especialista José Vicente Rodríguez me ha proporcionado numerosas actas de bautizos de niños expósitos de Medina por aquellos días en que aparecen como padrinos la madre, el hermano, la cuñada del Santo.

tarios con toda discreción; para asegurar "honras" fúnebres dignas de su condición (29).

Por no estar reñida con los criterios de valoración social, por contener indicios de haber sido antes noble, hidalgo, honrado los hagiógrafos de San Juan de la Cruz recurren a todo lo recurrible para aplicar esta situación de la pobreza envergonzante (de rico, noble, venido a menos) al padre, Gonzalo de Yepes. Hasta la "revelación" se hace cómplice de estas mentalidades en otro de los diálogos (inverosímiles y elocuentes a la vez) que la "biografía" de Francisco de Yepes reproduce con la mayor naturalidad. "Preguntóle (Francisco) un día a Nuestro Señor que ¿cuál limosna era más acepta ante su Magestad de las que hacían los fieles? Le dixo: que la que se hace a los pobres avergonzantes y que en otros tiempos se vieron en prosperidad. Por esta causa daba limosna todas la veces que podía, de lo que tenía, a las personas honradas que auian venido a pobreza" (30).

Pocos datos tenemos (si es que se tiene alguno) para probar lo anterior. Son muchos, todos, los que comprueban que aquella familia era pobre "de solemnidad", encuadrada dentro de quienes (en contraste con las acultaciones de los envergonzantes) esgrimen y exhiben su situación como medio de supervivencia. Los de solemnidad eran pobres legalizados, muy presentes (demasiado presentes) en los censos de la época, en recuentos de poblaciones urbanas, en padrones, en las quejas de las Cortes de Castilla, siempre con sus exenciones, podríamos decir que hasta con sus privilegios. Son los que mejor se benefician de los sistemas peculiares de "seguridad social" hasta en signos tan reveladores como eran los funerales, enterramientos y sufragios garantizados y gratuitos (y a veces muy solemnes, a tenor esto último de las posibilidades de la cofradía monopolizadora de tales atenciones).

Si prescindimos de visiones anacrónicas y burguesas; si es cierto que siempre se dieron corrientes de pensamiento hostiles a estos sectores y empeñadas en presentar al pobre como marginal peligroso social, la práctica y la realidad descubren que el ser pobre de esta estirpe resultaba productivo, que se había convertido en una especie de profesión muy rentable, a tenor de los criterios de rentabilidad de entonces. Por eso la pobreza de solemnidad era tan demandada. Tan demandada, que las condiciones para su ingreso se habían ido aumentando y densificando hasta hacer exclamar a Domingo Soto (no así a sus adversarios teóricos) contra "tanta artillería": "Ni se hace tanto examen de la dignidad de ciertos cargos, oficios públicos y beneficios eclesiásticos, estando mandado por Dios (!!), pero se multiplican las pesquisas para permitir a un hombre que pida un cuarto" (31).

Los Yepes, viuda e hijos, se beneficiaron de estas estructuras caritativas. Son conocidas las cuitas de la madre, paupérrima, para "sacar adelante" a su prole;

(29) Como modelo bien estudiado de lo que era frecuente en otras ciudades, cfr. la obra de E. MAZA ZORRILLA, *Valladolid, sus pobres y la respuesta institucional*, Valladolid, 1985, centrada sobre todo en la Cofradía de Santa María de Esgueva y su hospital, con atención preferente al socorro y entierro de "los que se vieron en buena andanza mundanal y, por curso del tiempo y permisón de Dios, pierden los bienes temporales por tal manera, que vienen en términos de gran pobreza". Esta cofradía —no se olvide— exigía la aplicación del estatuto de limpieza para sus cofrades.

(30) Joseph de VELASCO, o. c., p. 27.

(31) F. MARQUEZ VILLANUEVA, 1. c., p. 122.

el mendigar ante parientes remisos. José Vicente Rodríguez descubre sus recursos como ama de cría. A la pobreza suma se debe el hecho de que desde Fontiveros (con no más de tres mil habitantes en el mejor de los casos), pasando por Arévalo, acabasen en Medina del Campo tan activa por 1550, tan bien armada —dentro de las inevitables carencias— para enfrentarse con la pobreza gracias a su riqueza ferial, a sus comerciantes-banqueros, a su red cofradiera y hospitalaria como ha visto Alberto Marcos en una monografía ejemplar (32), y como dice, en su laconismo, el Padre Quiroga: "Fuese —Catalina— a vivir a Medina del Campo, por ser lugar más a propósito con la prosperidad con que entonces estaba para remediarse gente pobre, y allí se crió el niño Juan" (33).

Y, en efecto, allí se remedió esta gente pobre.

6. FRANCISCO DE YEPES, POBRE "ACAUDALADO"

Los críticos del sistema caritativo tradicional (Erasmus, Lutero, Luis Vives, Medina, etc.) arrecian en sus invectivas contra la nube de pobres que, amparándose en tantos recursos habituales y fingimientos, o, sencillamente, en el no trabajar, llegaban hasta fabricarse fortunas considerables. Los avatares del hermano mayor de San Juan de la Cruz descubren que fue uno de los que siguieron estos comportamientos. La "biografía" peculiar que sobre él tejió su devoto, el padre Velasco, además de constituir un ejemplar casi único de hagiografía de un marginal, revela demasiadas cosas, si bien es cierto que pretendiendo lo contrario.

Francisco de Yepes casó, en su paso por Arévalo, con otra pobre, Ana Izquierda, analfabeta como él, como su madre. De los ocho hijos que fueron teniendo, todos, menos una que acabó, bernarda en Olmedo, se le murieron al poco de nacer, conforme a las normas demográficas de los pobres y conforme a la conducta de la muerte, que respetaba a los hijos de los bien dotados (recuérdese el caso de la familia numerosa del padre de Santa Teresa y de la suerte tan distinta de sus muchos hijos cuando todavía no se había arruinado). Ya en Medina del Campo, el "biógrafo" se las ve y se las desea para probar su tesis de que "vivía del trabajo de sus manos". Sí nos fijamos bien, pocos buratos debió tejer quien, en otra visión, pidió a Dios lo que ya tenía: "ser pobre" (34). No pudo aguantar casi nada como escudero, es decir, en un oficio no desconsiderado pero que esclavizaba algo, aunque sus ausencias en proteger a las encomendadas fuesen suplidas conforme al modelo clásico de santidad del que debiera trabajar por los ángeles mientras él andaba rezando. Era alérgico al trabajo y estaba familiarizado con el "hampa": a boca de noche, dice la "biografía", salía para convertir mancebos que no le rentaban sino disgustos. Pobres, mendigos, gentes del "mal vivir" son su ambiente. En alguna circunstancia acaba con sus huesos en la cárcel. No hace más que mendigar y mendigar. Sigue las conductas también clásicas del pobre vagabundo irreductible. Aunque el hagiógrafo se esfuerce tanto —y ello es indicativo— para evidenciar que pedía, tan caritativo, sólo para los más pobres que él mismo; y aunque achaque al demonio y a sus asechanzas las

(32) A. MARCOS MARTIN, *Auge y declive de un núcleo mercantil y financiero de Castilla la Vieja. Evolución demográfica de Medina del Campo durante los siglos XVI y XVII*, Valladolid, 1978.

(33) JOSE DE JESUS MARIA, o. c., p. 11.

(34) J. DE VELASCO, o. c., p. 18.

“falsas imputaciones”, lo cierto es que hubo denuncias (cómo no, “falsas”), “diciendo que era hombre holgazán, y que por no trabajar andaba a pedir limosna, y que él se la comía y bebía, y que no la daba a los pobres, y que, antes por él perdían los demás” (35).

Fuese como fuese, con el tiempo logró acumular recursos. En términos relativos habría que decir que logró enriquecerse. El padre Velasco explica por un milagro (por otro de tantísimos milagros como menudean) de Dios este “orden notable con que le sustentó en la vejez a los postreros años de su vida, cuando no podía trabajar” (36) (como si hubiera trabajado antes). Mas, bien miradas las cosas, la abundancia de la larga etapa final de su vida la debió a seguir pidiendo quien a aquellas alturas se había covertido (gracias a la fama del hermano muerto y santo) en pobre cualificado que podía garantizar rentabilidades apreciables: “Proveíale Dios por medio de algunas personas pías que le conocían, sin auerle visto, sólo por su buen nombre, así desde Valladolid y Madrid y Granada y otras partes, como del mismo lugar de Medina del Campo donde vivía, sólo por tener su amistad y participar en sus oraciones, porque de su vida y santidad tenían tanta satisfacción, que por tenerle por amigo le proveían con liberalidad” (37).

Mucho le debió rendir a Francisco la fama de su hermano (que murió quince años antes que él). Además, es difícil evitar la sospecha de ingresos crecidos por la explotación inocente y económica de un tráfico tan frecuente y masivo entonces como el de las reliquias. En concreto, en aquella fiebre descuartizadora de la religiosidad barroca, le tocó el donativo de la quisquillosa amiga del Santo, Doña Ana de Peñalosa: “un pedacico de carne del mismo Santo Padre, del tamaño de un real de a dos, engastada en un cerco de búfalo con sus viriles”. Fue una de las más milagrosas, puesto que se convirtió en famosísimo caleidoscopio sacro y en permanente ostensorio medinense: los que miraban con fe y devoción podían contemplar al venerable fray Juan al natural, a Dios Padre, a Cristo, a la Virgen, en espectáculo llamativo y de amplísimo radio de acción. El Padre Jerónimo de San José, entusiasmado, cómo no, ante el milagro multiplicado, no deja de acotar: “aunque los más no vían nada” (38).

¿Qué hacía el otrora pobre, ahora rico, con el dinero? En primer lugar, gastarlo con opulencia en los signos de riqueza del tiempo: además de en regalar a su mujer (muy vieja ya, sorda y ciega), es decir, además de en el gasto ordinario, “gastaba en misas que hacía decir cada semana y en limosnas que daba onze y doze reales cada ocho días” (39).

“Como tenía tan buena bolsa y caja en el Señor”, y a pesar de ello, Francisco cayó en la tentación de invertir. Así, la hijuela de una doncella de la que le hicieron tutor fue a parar, primero, a un socio negociante en ganado, que le engañó, le hizo ir a la cárcel por deudas, le obligó a pleitos costosos, y no hubo más “porque el Señor salió por él”. De nuevo se dejó seducir por las promesas de otro

(35) *Ibid.*, p. 24.

(36) *Ibid.*, pp. 31-32.

(37) *Ibid.*, pp. 32, 245.

(38) De esta reliquia hablan todos los hagiógrafos en la parte dedicada a los milagros (Cfr. ALONSO DE LA MADRE DE DIOS, o.c., p. 600-ss; JERÓNIMO DE SAN JOSEPH, o.c., p. 897). Narración más circunstanciada, JOSEPH DE JESUS MARIA, *Relación de un insigne milagro que Nuestro Señor obra continuamente con una parte de Carne del Venerable P. F. Juan de la Cruz, primer religioso descalzo carmelita*, Madrid, 1615 (16 hojas).

(39) J. de VELASCO, o. c., p. 31.

socio que le hablaba de lo rentable de invertir los ducados en el trato de ovejas. Otra vez fracasó, porque, dice el Padre Velasco, por su "sencillez, y como se creía de todos, con facilidad le engañaban y le hacían trampas" (40). Por fin cayó en la cuenta de que era mejor confiar a otro, ya administrador de verdad, la gestión del dinero.

Entre los aludidos, el mayor signo de riqueza era el que se ofrecía en los funerales, mejor dicho, en las honras fúnebres. De hecho, el suyo sería un entierro sonadísimo, fastuoso, como describe su "biógrafo", que, en otro lugar, resume de esta suerte la trayectoria económico-espiritual de su héroe desconcertante:

"El que había sido tan pobre antes como se ha visto en lo que está referido, fue después proveído con tanta abundancia de Nuestro Señor, que cuando se le murió su muger tuvo con qué enterrarla *honradamente* y para las misas y los demás gastos del entierro sin pedir nada a nadie. Y lo mismo cuando a él se le llevó el Señor para sí: que no sólo tuvo para su entierro lo necesario, pero hubo también para algunas mandas y obras pías que dexó ordenadas en su testamento. Cumpliose en el lo que dice David: "No les faltará el cumplimiento de todo bien a los que buscan al Señor, en esta vida ni en la otra" (41).

7. JUAN DE YEPES, LA INDIGENCIA Y LA CARIDAD COLECTIVA DE MEDINA DEL CAMPO

Gracias a su pobreza aquella familia de los Yepes pudo sobrevivir, y, al menos Francisco y su mujer, morir con "honra". Gracias a la caridad colectiva y a las estructuras asistenciales de Medina del Campo, Juan, el único de la familia, pudo aprender a leer y escribir, y se hizo con el andamiaje humanístico y literario que fueron formando su personalidad y fecundaron su sensibilidad.

Catalina Alvarez, viuda y pobre de solemnidad, logró el ingreso del niño en los "Doctrinos", institución destinada a educar a los rapaces paupérrimos, con predilección a los huérfanos. Por aquel año de 1551 Castilla se estaba poblando de colegios de la doctrina cuya eficacia proclamaban las Cortes en 1548: "Cuánto bien hasta ahora se haya hecho en las partes donde hay colegios son testigos los jueces dellas, que dicen haber menos latrocinios que solía". "Es gran provecho de los pueblos principales que en ellos haya escuela de buenas costumbres y doctrina y ejemplo". La satisfacción es explicable al mismo tiempo que desvela cómo los acogidos a estos centros eran los niños más expuestos a la futura delincuencia. De hecho las propias Cortes ponían como condición "que no se reciban sino los más desabrigados del pueblo y tierra y los vagabundos del pueblo, porque es cierto que en remediar estos niños y niñas perdidos se pone estorbo a latrocinios, defectos graves y enormes, que por criarse libres y sin dinero se recrecen; porque, habiendo de ser criados en libertad, de necesidad han de ser cuando grandes gente indomable, destruidora del bien público, corrompedora de las buenas costumbres e inquisidora de las gentes y pueblos".

(40) Ibid., p. 32. Hay que saber leer eso de la sencillez de Francisco. Jiménez Lozano, tan certera como benévola, habla de "una cierta simpleza de espíritu envuelta en una gran bondad" (*Poesía*, p. 13).

(41) Narración del solemnisimo y agitado entierro, J. de VELASCO, o.c., p. 238-ss. El texto citado, p. 34-35.

No debe deducirse como absurdo futurible que, de no haber sido internado en los doctrinos, Juan de Yepes hubiera acabado en delincuente o, como su hermano mayor, en vago pordiosero. Pero el contexto anterior, así como las constituciones conocidas, explican el ambiente riguroso de internado, con disciplina monástica, de colegios regidos por un sacerdote, financiados por el municipio y por la caridad.

Se sabe, por los centros de esta estirpe estudiados, que en los doctrinos, junto a las bases comunes de catequesis (para ellos compuso Juan de Avila populares catecismos versificados y cantados), junto a la doctrina cristiana y primeras letras, rudimentos de aritmética y modo de ayudar a misa, se impartía una enseñanza diferenciada: unos aprendían oficios para ponerse después a las órdenes de los maestros de gremios; otros, con ciertas cualidades para ello, siempre minoría, se dedicaban a ampliar las primeras letras. Juan de Yepes, es bien sabido, manifestó total incompatibilidad para los oficios manuales, rara habilidad para lo que no se apreciaba tanto, para las letras.

En cambio, y para ayudar a la financiación de instituciones casi siempre deficitarias, los recogidos tenían que ayudar con su "trabajo" consistente en pedir limosna (aunque las Cortes se hubieran empeñado en desarraigar este "vicio"), en asistir a entierros, más brillantes cuantos más pobres niños participaran en el cortejo; sobre todo —y en ello se fijaban las cláusulas específicas de Rodrigo de Dueñas, fundador de los doctrinos medinenses— en ayudar a misa en la Magdalena.

Los hagiógrafos se hacen lenguas de las muchas misas en que Juan de Yepes actuaba de monaguillo con fervor. Lo indudable es que se trataba de una obligación, de una contraprestación de los niños doctrinos por su crianza costosa.

De los doctrinos se tenía que salir a eso de los catorce años. Aunque la cronología no anda excesivamente rigurosa para este tiempo de Juan de Yepes, parece más que probable que, inmediatamente, se incorporase a un hospital que le sustentase a cambio de su trabajo y que le permitiese proseguir sus estudios. De nuevo se mueve en el mundo de la pobreza, esta vez de la pobreza adulta y enferma, puesto que estas instituciones en el Antiguo Régimen estaban pensadas para los pobres (los ricos no iban a los hospitales), con funciones tan de acogida como terapéuticas, más de muerte que de curación. Siguiendo los datos de Alberto Marcos, en sus excelentes investigaciones sobre el régimen hospitalario de Medina, la villa estaba bien dotada (en cantidad, que la calidad era otro mundo): junto a hospitales para enfermos en general, dispersos, los había especializados en aislar determinadas afecciones, y, entre éstas, las contagiosas: la lepra, tiña, sarna en "Los santos Lázaro"; la más temida y venérea en el de las Bubas.

Estaba regido por la Cofradía de la Concepción. Situado extramuros (como todos los destinados a infectocontagiosos), su actividad resultaba desbordante: doscientos enfermos pasaban cada año por sus cincuenta camas (en contraste con la penuria dotacional de otros hospitales, mínimos muchas veces). Aquella atención y solicitud discreta ante la enfermedad desconcertante era mimada por los medinenses: el de las Bubas fue uno de los pocos hospitales respetados cuando desde Felipe II se intentó unificar tantas células en uno general y mejor atendido (42).

(42) A. MARCOS MARTIN, *o.c.*, pp. 185-212.

Allí trabajaba Juan de Yepes. Y como los recursos ordinarios no bastaban, para el hospital de las bubas vergonzosas tenían que pedir, conforme a lo establecido, por las calles, por el mercado, en las iglesias, en las eras, en los majuelos. Los hagiógrafos, de nuevo, se entusiasman ante la entrega del adolescente joven a los enfermos, ante su espíritu de caridad. Era otra obligación.

Fue, sin embargo, una obligación que le permitió estudiar lo que puede verse como formación preuniversitaria. Y pudo hacerlo en el reciente y activo colegio que los jesuitas no hacía mucho habían establecido en Medina, con maestros excepcionales, entre condiscípulos privilegiados, con métodos que eran lo contrario que los utilizados en los doctrinos. Pero él estudiaba como pobre, es decir, no se podía atener a la "ratio studiorum" en su integridad, y como externo. Nada de lo que se ha dicho acerca de la prestancia de aquel tiempo de formación jesuítica en la trayectoria de San Juan de la Cruz parece exagerado y quizá está exigiendo ulteriores investigaciones.

Parece que el prometedor joven fue solicitado para empleos clericales seguros como el de capellán del hospital. No se sabe que lo fuera por los jesuitas. Juan de Yepes ingresó en el Carmen de Santa Ana, quizá menos selectivo que la Compañía, popular también por el prestigio del Padre Rengifo, como ha visto en sus investigaciones Balbino Velasco. Con su integración en la orden carmelitana, mendicante, sin dejar de pertenecer al mundo de la pobreza, su condición social cambiaba, porque los frailes, aunque "pauperes Christi", no lo eran envergonzantes, ni de solemnidad.

Por unos motivos o por otros, en conclusión, desde el nacer hasta su ingreso en el Carmen de Medina, el mundo de Juan de Yepes fue el de la pobreza (no sería aventurado decir que el de la miseria) (43).

(43) Reflexiones muy interesantes acerca de este ambiente de miseria, en J. BARUZI, o.c., p. 69-ss.



Institución Gran Duque de Alba

EL ENTORNO MORISCO DE SAN JUAN DE LA CRUZ EN TIERRAS CASTELLANAS

Serafín de Tapia
Universidad de Salamanca

En 1933 M. Asín Palacios publica un artículo en el que demuestra cómo alguno de los símbolos místicos más profundos de la literatura de san Juan tenía precedentes en obras medievales de místicos chadilis (1), proponiendo que el contacto entre el poeta castellano y sus predecesores musulmanes se establecería a través de los *convertidos* (2) con los que tuvo que convivir a lo largo de su estancia en diversas villas y ciudades donde existían importantes comunidades de antiguos mudéjares, como Arévalo, Medina del Campo, Salamanca, Pastrana, Avila, Segovia, Granada, etc. (3). Esta intuitiva tesis pronto suscitó una gran polémica cuya última manifestación es la obra de Luce López Baralt (4), quien ha rastreado detenidamente en la literatura religiosa morisca coetánea del santo, la literatura aljamiada, buscando en ella el eslabón que explique la pervivencia de la sensibilidad y los recursos técnicos de los chadilis en la mística sanjuanista; su conclusión es netamente negativa ya que, según ella, lo que cabe deducir de estas obras es "el hecho de que los criptomusulmanes peninsulares ya no conservaban — a la altura del siglo XVI — conocimientos significativos de la literatura y de las prácticas místicas del Islam medieval. El Corpus básico de la literatura se refiere casi siempre a los aspectos más sencillos del rito que los moriscos se esforzaban por conservar" (5).

Ahora bien, López Baralt — que ha descubierto que las conexiones de la obra de san Juan con la mística sufí incluso llegan más allá de lo propuesto por Asín

(1) "Un precursor hispano musulmán de San Juan de la Cruz", *Al-Andalus*, 1 (1933). pp. 7-79.

(2) Así se llamaba en Castilla a los moriscos descendientes de los mudéjares, mientras que los que en 1570 vinieron de Granada recibían el nombre de granadinos.

(3) "Un precursor..." o.c. p. 85.

(4) *San Juan de la Cruz y el Islam (Estudio sobre las filiaciones semíticas de la literatura mística)*. Ed. El Colegio de México, Universidad de Puerto Rico. Recinto de Ríos Piedras, México, 1985.

(5) *Ib.*, p. 316.

Palacios— deja la puerta abierta a la posibilidad de que san Juan recibiera esta influencia directamente de los moriscos, es decir a través del contacto de vecindad, mediante la literatura oral ya que, afirma, "seguramente se formó en un ambiente propicio para los conversos y entre un buen número de ellos" (6). Precisamente para aclarar este punto se escriben las siguientes páginas: en ellas pretendo demostrar cómo tampoco la transferencia oral tuvo grandes posibilidades de existir, al menos en lo que se refiere a los moriscos de la submeseta norte. Sintéticamente las razones que me llevan a esta conclusión son las siguientes:

a) La presencia de población mudéjar y más tarde morisca en estas tierras ha sido tradicionalmente sobrevalorada y aunque desde hace varios lustros se han aportado las cifras exactas se siguen considerando ciertas zonas castellanas, concretamente la comarca de la Moraña, como lugares con una demografía morisca pujante, y culturalmente empapados de islamismo. La realidad, como veremos, era otra.

b) La presión de la Inquisición sobre los criptomusulmanes castellanos empezó pronto y se mantuvo vigente durante décadas. Esto dificultaría sobremanera los contactos entre los miembros de las dos etnias especialmente en lo que se refiere a asuntos religiosos, ya que los cristianos nuevos sabían por experiencia que el Santo Oficio tenía recursos suficientes para terminar conociendo cualquier desahogo ideológico de los heterodoxos. Si bien a partir de 1558 la tensión se rebajó considerablemente, para entonces la minoría había desarrollado una actitud de desconfianza absoluta hacia los cristianos en lo tocante a temas de creencias.

c) A través de una serie de circunstancias sociales y mecanismos de psicología social la élite morisca se fue desinteresando también por su antigua religión, desarrollando una actitud de anomía, de carencia de referencias espirituales que les terminó abocando a interesarse exclusivamente por la acumulación de riquezas.

d) La cultura religiosa de esta minoría era muy elemental, de pura subsistencia. Se limitaban a ciertos ritos y prácticas antropológicas que cada vez se iban alejando de su primitivo significado religioso. La carencia de líderes espirituales en Castilla facilitaba este proceso.

e) Las condiciones materiales de vida de los moriscos no propiciaban el cultivo, entre los sectores acomodados, de los estudios humanísticos que de alguna manera hubieran podido servir de estímulo para el estudio de las propias raíces culturales. El alto nivel de alfabetización alcanzado por los mercaderes y artesanos urbanos de esta etnia era meramente instrumental y sin relación con aspiraciones estrictamente culturales.

Una figura castellana tan interesante y —a lo que sabemos— aislada como la del Mancebo de Arévalo no se habría podido desarrollar si hubiera permanecido en estas tierras. Su obra se realizará en Aragón y en Granada durante el primer tercio del siglo (7) sin ninguna posibilidad de contacto directo con san Juan.

(6) *Ib.*, p. 313.

(7) Véase L. P. Harvey. "Un manuscrito aljamiado en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge", *Al-Andalus*, XXIII (1958) pp. 49-74. Y también J. Ribera y M. Asín Palacios. *Manuscritos árabes y aljamiados de la biblioteca de la Junta*. Imprenta Ibérica, Madrid, 1912, pp. 217-228.

Quizá el tema de la influencia de lo musulmán sobre el santo de Fontiveros haya resultado tan polémico a causa de que, a raíz del enfrentamiento entre Sánchez Albornoz y Américo Castro sobre "la esencia de lo español" o "la realidad histórica de España", la perspectiva de los historiadores haya sido unilateral e insuficiente: se han ocupado sólo de analizar en qué medida la cultura musulmana influyó en la cristiana cuando en rigor debía haberse estudiado el proceso contrario, es decir, el del debilitamiento de la cultura de los dominados frente a la hegemonía de la de los dominadores. Si se hubiera conocido el proceso de profunda aculturación de los mudéjares y los moriscos castellanos posiblemente Asín Palacios habría matizado los puntos más polémicos de su interesante intuición acerca de las influencias musulmanas sobre la obra literaria del místico castellano. Estas líneas, repito, sólo pretenden contribuir a que se conozca mejor el entorno vital en que se movían los moriscos que coincidieron cronológica y espacialmente con Juan de Yepes en sus etapas castellanas. A partir de este conocimiento será más difícil proceder a fantasear acerca de influencias bastante inverosímiles por más que resulten sumamente sugestivas.

¿Catalina Alvarez, morisca?

Antes de entrar en el objeto directo de esta conferencia hay que decir unas breves palabras acerca de la hipótesis de J. Gómez-Menor de que la madre de San Juan, Catalina Alvarez, fuera hija de una esclava morisca o simplemente una morisca más. Este autor apoya su afirmación en el hecho de que Gonzalo de Yepes —el padre del santo— se granjeó la enemistad de su familia a consecuencia de su matrimonio con una mujer de inferior categoría social y en que, una vez muerto el padre, la familia de Catalina Alvarez siempre vivió en villas y ciudades fuertemente teñidas de morería. Realmente estas son circunstancias que carecen de peso suficiente para mantener la anterior hipótesis con un mínimo de verosimilitud. Veamos. Los matrimonios mixtos entre cristianos viejos o judeoconvertos con moriscos eran muy raros, sobre todo en el primer tercio del siglo, y desde luego impensables entre un no morisco relativamente acomodado y una morisca pobre. El rechazo de la familia del padre puede justificarse simplemente por tratarse de un matrimonio entre personas de niveles económicos distintos sin necesidad de recurrir a explicaciones fantasiosas; que más tarde uno de los hermanos de Gonzalo de Yepes se niegue a acoger a alguno de los hijos de aquella viuda, a la que no conoce de nada, guarda más relación con el egoísmo que con el sentimiento de deshonra. ¿Y qué decir del argumento de que, en su forzoso peregrinar por distintos lugares de Castilla, Catalina Alvarez siempre recaló donde había muchos moriscos? Pues que se trató del típico proceso de búsqueda de mejores condiciones de vida que no guarda relación de causalidad con la presencia de potentes morerías, entre otras razones porque donde finalmente se asentó fue en una ciudad, Medina del Campo, que apenas tenía moriscos, según veremos más adelante.

Así pues, nada autoriza a afirmar que la madre de San Juan fue morisca. Si lo hubiera sido probablemente habría quedado alguna referencia de ello en los documentos inquisitoriales que por estos años se realizaron en esta zona de Castilla, por ejemplo, en el apeo de 1565.

De mudéjares a moriscos

M. A. Ladero Quesada hace algunos años establecía con bastante verosimilitud que los mudéjares de la Corona de Castilla a finales del siglo XV eran unos 20.000 terminando así con las especulaciones que elevaban la cifra a 250.000 ó 300.000. Gracias a que utilizó padrones fiscales elaborados a nivel local también conocemos la distribución geográfica de los musulmanes castellanos y tenemos una orientación acerca de la capacidad económica de las diversas aljamas (8). Según los datos del cuadro I vemos que las comunidades más numerosas eran las de Avila, Valladolid y Arévalo; Segovia y Medina del Campo tenían menor entidad. De todas formas, si se tiene en cuenta el volumen de las diversas poblaciones (cuadro II) se observa que los moriscos sólo tenían un peso demográfico relevante en Arévalo y en Avila (del 10 al 15 por 100 de la población).

Estas gentes llevaban en la submeseta norte varios siglos ya que, exceptuados algunos grupos minoritarios en pueblos de realengo — como el caso de Piedrahíta que ha estudiado C. Luis López (9) — no se conoce la llegada de ningún colectivo musulmán ni en el siglo XIV ni en el XV; en mi opinión el origen de los mudéjares de la Extremadura castellana obedece a tres fuentes distintas: algunos descenderían de los campesinos musulmanes que se vieron desbordados por el frente militar cristiano durante el proceso de la conquista permaneciendo en las zonas rurales en unas épocas en que existía gran necesidad de brazos para hacer producir la tierra. Otros procederían de los numerosos cautivos que los cristianos traían de Al-Andalus durante sus razzias por aquellas tierras; y finalmente, algunos vendrían del reino de Toledo, sobre todo durante el siglo XIII, cuando como resultado del fallido levantamiento mudéjar de 1225 las condiciones impuestas por los cristianos se endurecieron a la vez que el desarrollo de las ciudades cristianas del norte (Avila, Arévalo, Segovia), estaba necesitado de hábiles artesanos; sin duda algunos de estos toledanos prefirieron emigrar al norte en vez de dirigirse hacia Granada como hizo la mayoría.

A la altura del siglo XV estos musulmanes ya no entendían el árabe de manera que el alfaquí de Segovia Içá Jedih tuvo que escribir en aljamiado un breve resumen de la ley islámica para que sus correligionarios lo entendieran (10). Incluso

(8) "Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media" *Historia. Instituciones. Documentos*, 5 (1978), pp. 257-304.

(9) *La comunidad de villa y tierra de Piedrahíta en el tránsito de la Edad Media a la Moderna*, Ed. Institución Gran Duque de Alba, Avila, 1987.

(10) *Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la ley y cunna*, recogido en *Memorial Histórico Español*, t. V, Madrid, 1853. Esta circunstancia era conocida, de manera que en 1495 el muftí magrebí A-Wansarisi emitió una *fatwa* o dictamen respecto a lo inadecuado de que los fieles musulmanes vivan en territorio sometido al dominio cristiano ya que la integridad religiosa de aquellos corre grave riesgo, poniendo como ejemplo el caso ocurrido en la Edad Media con los de Avila "que perdieron la lengua totalmente y si se pierde la lengua árabe totalmente, han de perderse las prácticas religiosas y el vigor de las prescripciones de las prácticas rituales verbales" (apud F. Mallo, "Consideraciones acerca de una fatwa de Al-Wansarisi", *Studia Histórica. Edad Media*, III-2, 1985). Este deterioro lingüístico fue más tardío en el reino de Toledo, donde la islamización había sido más profunda; en 1540 un devoto musulmán duda acerca de cómo deben rezar los fieles, si en árabe o castellano; se le responde que en castellano pues de otra manera no lo entenderían; otro tanto ocurre en Daimiel por aquellas fechas [cf. L. Cardaillac, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento político (1492-1640)*, F.C.E., Madrid 1979, p. 70]. Creo que en Avila, Valladolid y Segovia estas dudas no se hubieran suscitado en fechas tan tardías.

sus apellidos habían perdido la estructura onomástica árabe y estaban totalmente castellinizados. Sólo una minoría de gentes de letras habían conservado un adecuado conocimiento de la ley de Mahoma (11).

POBLACION MUDEJAR O MORISCA (en vecinos)

	1495(1)	1501(1)	1529	1558(4)	1565(5)	1594(6) (en habit.)
Medina Campo	11	14		35	13	481
Valladolid	103	141		140	155	1.470
Avila	251	242	207(2)	121	206	1.363
Arévalo	107	140	87(3)	71	109	369
Segovia	56	65		20		748

Fuentes:

(1) M. A. Ladero: "Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media". *Historia. Instituciones. Documentos*, 5 (1978), pp. 257-304.

(2) Elaboración propia a partir del padrón del repartimiento del Servicio de 1519 (AHPAV, *Ayuntamiento*, caja 59, leg. 6/26, 6/28, 6/29 y 6/31.

(3) AHN, *Ing.* leg. 4603, exp. 1 (Informe del corregidor de 28-V-1529).

(4) Ib. leg. 2109, pieza 1.

(5) Ib. leg. 2110, exp. 2.

(6) Ib. leg. 2109, pieza 1. Se incluyen también los granadinos; un coeficiente aceptable para reducir estas cifras a vecinos sería 4. Este censo de 1594 fue dado a conocer por J. P. Le Flem. "Les morisques du nord-ouest de l'Espagne en 1594 d'après un recensement de l'Inquisition de Valladolid", *Mélanges de la Casa de Velazquez*, I (1967), pp. 223-244.

Comentario:

Dadas las características de este trabajo no entro a analizar los datos de este cuadro a pesar de las aparentes incongruencias que refleja. Basta decir que la heterogeneidad de las fuentes induce a ello y que en alguna ocasión — como en 1565 — el método de recuento ha variado de unos lugares a otros, p. e. en Valladolid y en Medina sólo se contabilizan a los que comparecen ante el Santo Oficio mientras que en Arévalo y en Avila se registran todos los convertidos. En 1594 se incluyen naturalmente los granadinos.

(11) Entre ellos estarían los tres alfaquíes de sendas aljamas existentes en la ciudad de Avila, quienes parece que incluso gozaban de cierta preeminencia en el seno de la comunidad islámica castellana: se conserva un documento en el que las aljamas de Valladolid y Burgos solicitan a los alfaquíes abulenses, en un año indeterminado del siglo XV, un dictámen respecto a asuntos de índole religiosa (Cf. F. Fernández y González. *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*, Madrid, 1866, pp. 393-395; reedic. Hipérion, Madrid, 1985). De gentes como estas tomaría sus conocimientos años más tarde el Mancebo de Arévalo.

POBLACION TOTAL
(en vecinos)

	1531	1561	1591
Segovia	3.786	4.409	5.657
Valladolid	6.759*	6.644	8.112
Avila	1.830**	2.995	2.781
Medina del Campo	5.676	3.297	2.760
Arévalo	675	—	870

Fuentes:

Segovia: A. García Sanz. *Desarrollo y crisis del Antiguo Régimen en Castilla La Vieja. Economía y sociedad en tierras de Segovia*, ed. Akal, Madrid, 1977, pp. 40-45.

Valladolid: B. Bennassar. *Valladolid en el Siglo de Oro*, ed. Ayuntamiento, Valladolid, 1983, p. 158.

Avila: S. de Tapia. "Las fuentes demográficas y el potencial humano de Avila en el siglo XVI", *Cuadrenos Abulenses*, 2 (1984), pp. 31-88.

Medina del Campo: A. Marcos Martín. *Auge y declive de un núcleo mercantil y financiero de Castilla la Vieja*, ed. Universidad, Valladolid, 1978, pp. 63-66.

Arévalo: M. Fernández Álvarez y A. Díaz Medina. *Los Austrias Mayores y la culminación del imperio (1516-1598)*, ed. Gredos, Madrid, 1987, p. 36.

* Los datos de 1531 resultan de una elaboración mía ya que el censo de ese año sólo indica el número de pecheros; para calcular el total de vecinos he aplicado la proporción que en 1591 significaban en cada lugar los pecheros respecto al total de vecinos. En Valladolid no me he atrevido a hacerlo por las grandes transformaciones demográficas que sufrió la ciudad desde ambas fechas.

** Este recuento adolece de una importante ocultación de vecinos.

La mayoría de los mudéjares castellanos habitaba en los núcleos más grandes de la zona, pues a lo largo del siglo XV los que vivían en el hinterland de las ciudades se fueron agrupando en torno a la aljama buscando la solidaridad del grupo.

Ante la disyuntiva de salir de España o bautizarse, la mayoría optó en 1502 por aceptar formalmente el cristianismo aunque en su interior siguieran siendo musulmanes a la vez que se acrecentó la animadversión hacia los reyes, y por extensión hacia todos los cristianos, pues consideraban —con razón— que se habían roto los pactos que históricamente dieron origen al status de mudéjar y, más en concreto, pensaban que los Reyes Católicos no habían cumplido el compromiso de 1492 de respetar su religión, costumbres, cultura... (12).

(12) Hacia 1501 un morisco anónimo escribió una "casida" (carta en forma de poema) al sultán otomano pidiéndole ayuda e informándole de los agravios que estaban sufriendo de pocos años a esta parte. He aquí algunos fragmentos:

"Nos dijo entonces su príncipe y sultán: lo que habéis estipulado se os garantiza en su integridad. Sin embargo, cuando quedamos bajo su tratado de protección la traición se hizo aparente pues rompió el pacto, transgredió las Capitulaciones con que nos había engañado y nos hizo convertirnos al cristianismo por la fuerza, con dureza y severidad, quemando los libros que teníamos y mezclándonos con excrementos e inmundicias. ¡Ay de nuestros nombres que fueron sustituidos por los de estos bárbaros ignorantes! Fue el miedo a la muerte y a ser quemados lo que nos hizo convertirnos. Dijimos lo que nos hicieron decir; fue en contra de nuestra intención".

(Publica el texto completo M. García Arenal. *Los moriscos*. Editorial Nacional, Madrid, 1975, pp. 33-41.

En los años que siguieron a la conversión no fueron pocos los moriscos de estas tierras que se marcharon a Granada y algunos posiblemente continuaron hasta el norte de África, a pesar de estar prohibido ir a ambos sitios. Por ello, en 1515 la reina Juana estando en Arévalo fue informada de este fenómeno y prohibió incluso comerciar con Granada, so pena de muerte y de la pérdida de los bienes (13). Durante décadas se van a cortar las relaciones con la antigua ciudad nazarí; sólo se reanudarán en la década de los cuarenta cuando se refugiaron allí algunos de los que huían de la Inquisición. A partir de 1549, y sobre todo en 1558 cuando las relaciones con el Santo Oficio pierden virulencia, se reanuda el comercio con Granada no siendo raro el caso de mercaderes moriscos castellanos que entran en contacto con sus antiguos paisanos establecidos en el reino granadino o con sus descendientes.

Primeros choques con el Santo Oficio

En 1524 los moriscos de la Corona de Castilla se quejan al Consejo de la Suprema Inquisición de que en algunos distritos se les prende "por cosas muy livianas y con sólo un testigo..." alegando que ellos "son personas sin letras e oficiales e tratantes e muchos dellos labradores e diz que nunca fueron instruidos ni enseñados en las cosas de nuestra santa fe católica". La Suprema da instrucciones a las inquisiciones territoriales de que sólo se les prenda cuando "ayan cometido cosas que concluyan derechamente herejía... y [que] antes de secuestrar sus bienes se debe informar al Consejo de la General Inquisición". La Inquisición de Valladolid debía ser la que más excesos había realizado pues en la carta enviada a esta Inquisición se añadió una cláusula ordenando que les remitiesen cuatro procesos de moriscos, dos de personas que aún estuvieran presas y dos de los recientemente liberados, "porque nos los queremos ver por justos respectos que para ello ay" (14).

(13) Archivo General de Simancas (AGS) *Diversos de Castilla*, leg. 1, 12 (Arévalo, 15-II-1515). Conozco el caso de ocho vecinos de Avila que trasladaron su residencia a Granada entre 1502 y 1513; en Coin (Granada) aparece en 1520 un tal Gonzalo de Arévalo, morisco, procesado por el Santo Oficio (Archivo Histórico Nacional —AHN— *Inq.* libro 572, fol 335).

(14) AHN, *Inq.* libro 573, fol. 22-22v (28-IV-1524). Al hilo de esta temprana manifestación de represión inquisitorial, unas breves reflexiones en torno a la cronología del Mancebo de Arévalo al que algunos autores suponen en contacto esporádico con San Juan de la Cruz basándose en una lectura apresurada y propensa a la fantasía de páginas escritas por este ilustrado morisco, a quien un correligionario describió como "mancebo eskolano, kastellano, natural de Arévalo, muy esperto i doctirinado en la lektura arábiga, ebraika, giryiega i latina, yen la alyemi'ada muy ladino" (Cf. L. López Baralt, o. c. pp. 285 ss). En mi opinión el Mancebo de Arévalo habría salido de su lugar de origen en la primera o segunda década del siglo como otros muchos de sus correligionarios; en todo caso lo más que se puede retrasar su partida sería hasta los años iniciales de la tercera década, cuando la Inquisición comienza a intervenir por primera vez. Resulta significativo que en la reunión entre sabios musulimes celebrada en Zaragoza, que da origen a la *Tafçira* del Mancebo, fuera "adelantado don Manrique de Xegovia que a la xaçon extaba en Çaragoça con ciertas mercançiax" (J. Ribera y M. Asín, o. c. p. 219); y precisamente en 1523 los inquisidores habían efectuado una visita a Segovia procesando a varios moriscos (Cf. J. Contreras. "Los moriscos en las inquisiciones de Valladolid y Logroño". *Les morisques et leur temps*, Ed. CNRS, París, 1983, pp. 477-492); es probable que el *alim* (sabio) musulmán, don Manrique, hubiera huido de Segovia mediante el recurso más empleado para ello por sus correligionarios castellanos: simulando ser un recuero morisco más, lo que explica la presencia de las mercancías. Estos hechos ocurrieron varios años antes de nacer Juan de Yepes.

En 1526 Carlos V interviene en el problema morisco y se establecieron unas directrices que reforzaban los intentos de asimilación mucho más que la represión. Esta línea de actuación se mantendrá en términos generales durante tres décadas aunque no faltaron en este período las tensiones, unas veces a causa de la resistencia de los moriscos a aceptar las medidas que tomaban las autoridades para propiciar la integración de la minoría y otras como consecuencia del celo excesivo y —como veremos— interesado de la Inquisición.

Antes de continuar describiendo los avatares de los moriscos castellanos es preciso aludir a lo que F. Márquez Villanueva ha calificado de "envenenamiento de las fuentes" (15), es decir, el hecho de que la historiografía morisca se nutre casi exclusivamente de la literatura inquisitorial que, lógicamente, sólo atiende a los aspectos de la represión del criptoislamismo. Esta circunstancia ha conducido a desconocer las relaciones entre los descendientes de los mudéjares y los cristianos viejos que no se refieren al "enfrentamiento polémico" —de que habla L. Cardaillac— entre ambas etnias. Sin embargo existieron numerosas ocasiones en que los contactos entre unos y otros eran de absoluta normalidad; así aparecen en las decenas de Protocolos notariales que hemos revisado en el Archivo Histórico Provincial de Avila (AHPAv) y que se hacen eco de centenares de operaciones económicas y de otro tipo entre ellos. Así pues, para tener una visión más objetiva de la vida de esta minoría habría que conocer aspectos tan fundamentales como la manera que tenían de ganarse la vida, dónde vivían, qué comportamiento demográfico tenían, cuál era su nivel cultural, con quiénes se relacionaban, etc... Lamentablemente no es fácil lograr esta información de las diversas comunidades moriscas, ni siempre es posible por la limitación de las fuentes. Tan sólo conozco estos extremos en el caso de la ciudad de Avila; en los otros colectivos moriscos —Arévalo y Medina del Campo— tendremos que limitarnos a la información proporcionada por los fondos inquisitoriales, por lo que no cabe extrañarse de que se acentúen los episodios de tensión entre ambas etnias.

Por otra parte, hay que decir que casi toda la documentación del Santo Oficio del distrito de Valladolid referida al siglo XVI se ha perdido, no conservándose ni siquiera las Relaciones de Causas (16). No obstante, acudiendo a los *libros de Cartas, Provisiones y Despachos del Consejo de la Suprema a los Tribunales*, y a otra documentación dispersa —que versa sobre aspectos económicos del hacer inquisitorial, se han podido reconstruir las relaciones entre los moriscos de esta región y el Santo Oficio.

Habiendo observado las autoridades cristianas que un elemento que dificultaba la penetración del Cristianismo entre los "nuevamente convertidos de moros" era que seguían viviendo agrupados en las antiguas morerías, se emitió en febrero de 1529 una orden real de abandonar aquellas zonas y de dispersarse por el resto de la ciudad (17). El corregidor de Arévalo escribe en mayo de ese año a los inquisi-

(15) "La criptohistoria morisca (los otros conversos)", en A. Redondo (ed.). *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVIe-XVIIe siècles)*, Public. de la Sorbonne, Paris, 1983, pp. 77-94.

(16) Estas Relaciones de Causas eran resúmenes de los procesos; se elaboraban en las distintas inquisiciones territoriales y se enviaban al Consejo de la Suprema Inquisición, en Madrid. Las primeras Relaciones de Causas del distrito de Valladolid datan de 1622 (Cf. G. Henningsen. "El «banco de datos» del Santo Oficio. Las Relaciones de Causas de la Inquisición Española (1550-1700)". *Boletín de la Real Academia de la Historia*. BRAH, CLXXIV (1977), pp. 547-570.

(17) Cf. J. A. Llorente. *Historia crítica de la Inquisición Española*, Madrid, 1822, vol. I, p. 323 (Reedic. Hiperión, Madrid, 1981).

sidores de Valladolid informándoles acerca de "su parescer sobre la mudanza de los nuevamente convertidos de moros desta villa"; dice que hasta el momento viven juntos en el Barrionuevo, el barrio de San Francisco, y que son 87 familias; en aquel barrio sólo viven 17 cristianos viejos; propone que las casas de alquiler de aquella zona únicamente se puedan alquilar a partir de ahora a cristianos viejos, de manera "que entre dos convertidos viva un cristiano viejo". Dos meses después el corregidor reúne a los moriscos arevalenses más representativos y les informa de la orden real de que deben mudarse de barrio; hecha una investigación se ve que sólo dos familias vivían fuera del barrio morisco (18). Pero a ellos no les hacía ninguna ilusión volver a cambiar de casa pues todavía se conservaba la memoria de cómo en 1480-82 los cristianos se habían aprovechado económicamente de ellos y además preferían no tener como vecinos a gentes que podían vigilar toda su vida doméstica, todavía repleta de prácticas culturales islámicas (en el comercio, la higiene, las fiestas familiares, etc.) (19). Por ello en 1531 los moriscos de Arévalo y los de Avila, por separado, escriben al Consejo de la Inquisición suplicando que se paralice el cumplimiento de las penas a quienes todavía viven en "los barrios donde antiguamente solíamos vivir", pues alegan que ya "han mudado muchas casas por cumplir lo que les está mandado". El Consejo de la Santa Inquisición accede a suspender las penas impuestas por los inquisidores en Valladolid "hasta que otra cosa se provea e mande cerca desto" (20). Sin duda son años en que la benevolencia es la tónica que marca el trato hacia los moriscos.

En esta cuestión de la actitud que las autoridades habían de tomar ante la evidente ausencia de entusiasmo de los moriscos por su nueva religión, fue determinante la decisión del papa Clemente VII quien el 2 de diciembre de 1530 emitió un Breve por el que autorizaba al Inquisidor General Manrique a capacitar al clero ordinario para absolver a los moriscos que se acusasen de prácticas heréticas, aunque fuesen relapsos, es decir, reincidentes (21). En este caso la Suprema se opondría al Inquisidor General pero el respaldo papal a éste ocasionará el "repliegue inquisitorial" (22), en lo referente al tema morisco a partir de 1532 y durante algunos años.

(18) AHN, *Inq.* leg. 4603, exp. 1 (s. f.). La morería de Arévalo se emplazaba en el arrabal, junto al río Arevalillo, y comprendía la calle Larga, llamada después El Mentidero, y las callejuelas en torno a la calle de las Tercias, el Albaicín, la plazuela de San Andrés y la Encrucijada Talaverana (Cf. J. J. de Montalvo. *De la Historia de Arévalo*, Ed. Imprenta Castellana, Valladolid, 1928, vol. I, pp. 160 y 186).

(19) L. Cardaillac ha puesto de relieve el papel jugado por las declaraciones de los vecinos cristianos en los procesos del Santo Oficio contra los moriscos. Un informe que años más tarde envía un párroco de Arévalo a los inquisidores da fe de este fenómeno, escribe; "...en este particular yo lo inquiriré con gran recato i diligencia; el medio por donde lo sabré es que io tengo un feligrés cristiano viejo y es vecino de muchos dellos i me dirá su trato porque es celoso de las cosas de Dios i los trata mucho" (AHN, *Inq.* leg. 2111, pieza 3).

(20) AHN, *Inq.* leg. 4603, exp. 1.

(21) AHN, *Códice 2 B*, fol. 79v. (tomo la referencia de J. P. Dedieu. "Les morisques de Daimiel et l'Inquisition" en *Les morisques et leur temps*, o. c. p. 519, nota 72). Este Breve no será remitido a las inquisiciones territoriales hasta 1535 (AHN, *Inq.* libro 573, fol. 132v).

(22) Así califica R. García Cárcel el período 1532-1542 (*Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia, 1530-1609*, Ed. Península, Barcelona, 1980, p. 20).

La "complicidad" de 1540

En 1540 se va a iniciar una compleja e interesante investigación en torno a los moriscos de Arévalo y Medina del Campo que supone la ruptura de la apacibilidad con que se venía desarrollando la vida de estas gentes — exceptuando el sobresalto de 1529-1531 —. A partir de 1540 y hasta 1558 vamos a tener frecuentes noticias de estas comunidades a través de sus relaciones con el Santo Oficio. Son estos los años de infancia y juventud de Juan de Yepes y como persona inteligente y sensible que era, no tuvo que permanecer indiferente a estos acontecimientos máxime si, como algunos estudiosos de su vida dicen, vivió por entonces en barrios habitados por moriscos (23).

En mayo de 1540, dos años antes del nacimiento del santo, Ana de Fonseca, morisca de Arévalo, declara ante el Santo Oficio en Priego (Córdoba) que su hermano la ha conducido allí por la fuerza para evitar que descubriese ante la Inquisición "a muchas personas convertidas de moros que avían apostatado"; en su "deposición" delata a vecinos de Arévalo, Medina y Toledo (24). Se desata entonces una serie de contactos epistolares entre el Consejo de la Suprema Inquisición con las inquisiciones de Córdoba, Toledo y Valladolid, intentando deshacer la madeja de la "complicidad" que se cree haber descubierto en el corazón de Castilla; las reiteradas recomendaciones de que "tengan gran advertencia", de que "es negocio de mucha importancia si se alcanza la verdad", o expresiones como "esperamos en Dios que se ha de descubrir grand cosa contra los moriscos", etc., nos muestran la gran atención prestada a esta cuestión. Pronto los inquisidores de Valladolid se desplazaron a Arévalo y Medina y comenzaron sus investigaciones. El 29 de julio los de la Suprema ordenan a los de Valladolid que "porque creemos que se harán muchas caturas" debe ampliar las cárceles inquisitoriales tomando las casas que limitan con la sede de la Inquisición de Valladolid, aunque advirtiéndolo que actúen "con todo secreto y sin declarar que son para cárceles".

El meollo del asunto estriba en ver qué hay detrás de lo que dicen varios testigos de Arévalo y Medina y especialmente Ana de Fonseca acerca de un muchacho "que tenían en Arévalo por profeta y mensajero de Mahoma"; los del Consejo General de la Inquisición escriben a sus colegas de Toledo, una vez que han detenido en esta ciudad a un tal Agustín de Ribera, el mozo, (que ha confesado haber estado en Arévalo, aunque al principio lo negaba), ordenándoles que le examinen bien "cerca de las cosas que se dize aver fecho en Arévalo, porque si él confiesa la verdad de lo que sabe será grand lumbre para descubrir lo que se sospecha que ay encubierto en Arévalo y otros lugares donde ay moriscos..." (25).

La verdad es que poco más se sabe de este asunto, que copó la correspondencia de 1540 y 1541 entre el Consejo de la Suprema y la inquisición de Valladolid. Parece ser que aunque el epicentro estaba en Arévalo había ramificaciones

(23) A partir de las normas de 1529 arriba comentadas se produciría en la antigua morería una oferta de viviendas a precios moderados que haría posible que Catalina Alvarez asentara a su familia en aquel barrio.

(24) Este affaire o *complicidad* se recoge en el libro 3.º de *Cartas, Provisiones y Despachos* de la Suprema a los Tribunales (AHN, *Inq.* libro 574). Estos libros son una especie de Registro de Entrada y de Salida, de manera que sólo esquemáticamente se conoce el contenido de la correspondencia.

(25) *Ib.*, fol. 18.

en Medina del Campo, Valladolid, Segovia y Santa María de Nieva (26); curiosamente no se detecta ningún contacto con Avila, lo que podría interpretarse como signo de que esta ciudad tenía una comunidad morisca menos refractaria a la integración social con la mayoría.

Dos consideraciones en relación con este caso. Una hace referencia al acontecimiento en sí y la otra a la postura adoptada por la Inquisición. Respecto al acontecimiento creo que lo más significativo es que parece entreverse algo mucho más profundo y serio que la habitual práctica individual de ritos islámicos; el surgimiento de un Profeta indica que se está ante un intento de revitalización colectiva de la fe, a la vez que la superación del marco local nos hace suponer la pervivencia de unas energías religiosas capaces de organizar la resistencia del criptoislamismo; en adelante esta resistencia será individual o a lo sumo reducida al interior de la familia.

La segunda consideración se refiere al contexto histórico en que este episodio se enmarca. Hacia 1540 la Inquisición sigue disputando con la jerarquía eclesiástica su participación en el asunto morisco; hasta el momento viene perdiendo la partida (27) y necesita encontrar un hecho o argumento que justifique su protagonismo directo en esta problemática. Aparte de lo que de cierto hubiera en la complicidad de 1540, la Inquisición deseaba hacer ver a las autoridades eclesiásticas y civiles que los cristianos nuevos de moros tienen capacidad para desarrollar tramas extensas y oscuras que no pueden ser atajadas por la acción del clero ordinario y que estas tramas se están aprovechando de la benevolencia de la Iglesia y el Estado. No se trata de que los inquisidores tengan una aversión especial hacia los criptomusulmanes sino que les convenía a sus intereses corporativos hacer ver o hacer creer en la existencia de estas "complicidades".

Por otra parte estaba el hecho de la debilidad económica de la Inquisición en su conjunto y de la de Valladolid en especial; los inquisidores sabían que ampliando el campo de acción mejoraría esta situación económica; además los moriscos se adecuaban perfectamente a esta estrategia ya que su desviación no era capital ya que lo que pervivía de su religión eran tan sólo ritos; es decir, podía sostener el Santo Oficio que más que herejes eran malos cristianos con costumbres arrastradas de su antigua creencia, no mantenían un cuerpo articulado de doctrina capaz de contaminar al cristianismo sino que conservaban prácticas cada vez más alejadas de su original significado religioso y estos eran delitos susceptibles de ser "corregidos" o castigados con la cárcel..., y sobre todo con la confiscación de los bienes.

Inquisición y moriscos: dos voluntades enfrentadas, dos fuerzas desiguales

Analizando con detención estos *Libros de Cartas...* se pueden deducir los mecanismos que empleaba el Santo Oficio para obtener su información. Del análisis de los pasos seguidos por los inquisidores en Arévalo y Medina se comprueba que se trataba de una técnica ya consolidada que, en lo esencial, coincide con

(26) La primera noticia de este episodio la proporcionó J. Contreras *Los moriscos en las inquisiciones de Valladolid...* o. c.

(27) R. García Cárcel, o. c. p. 20.

la que J. P. Dedieu ha observado en un affaire similar al que aquí se trata ocurrido por estos mismos años en Daimiel (28); a este respecto conviene advertir que en aquellas fechas todavía no existía a nivel local la red permanente de familiares del Santo Oficio sino que era preciso recurrir a frecuentes visitas a los lugares afectados y aplicar una depurada técnica investigadora. La primera etapa consiste en publicar un Edicto de Fe que busca obtener la delación de quienes tienen contactos frecuentes con los moriscos (29); por este sistema sólo se consigue información respecto a manifestaciones muy externas y poco sustantivas en sí pero muy útiles para propiciar el paso a la siguiente fase.

Esta consiste en lograr la denuncia de unos moriscos por otros; en este caso el riesgo para los hererodoxos es mucho mayor, pues en el seno de la comunidad se comparten muchos secretos, muchas intimidades..., y también anidan odios ocultos. En Arévalo fue una mujer viuda, Ana de Fonseca, la primera que comenzó a delatar a sus correligionarios; se desconocen los motivos que la movieron a ello; pronto otra vecina de Toledo, que procedía de aquella villa castellana y que había sido acusada por A. de Fonseca, reafirmó las acusaciones de la primera buscando librarse ella. Frecuentemente se recurría a interrogar a los niños o muchachos, como se hizo en esta ocasión con los hermanos pequeños de Ana de Fonseca "porque dellos se sabría la verdad más fácilmente por ser de poca edad". Uno de los individuos fundamentales de la complicidad fue Duarte de Castro, vecino de Medina del Campo pero natural de Fez, quien después de denunciar a una serie de correligionarios desapareció obligando a la Suprema a despachar cartas a las inquisiciones de casi todo el país con orden de detenerle; la búsqueda resultó infructuosa.

La tercera fase consiste en el interrogatorio sistemático y sin prisas a los detenidos, "porque lo que no se dize en un día se dize en otro"; la entereza de ánimo de aquellos moriscos que niegan todo, a pesar de que Ana de Fonseca (desde Priego), Inés Álvarez (desde Toledo), Duarte de Castro (desde Medina) y Ana de Encinas (desde Arévalo) hayan delatado a muchas personas, suscita el comentario "profesional" de los inquisidores de que "segund deven estar endurecidos no es de maravillar que no ayan venido a descargar sus conciencias" (30). Sin embargo, casi todos los detenidos, al cabo del tiempo y —con frecuencia— de los tormentos se desmoronaban psicológicamente diciendo todo lo que sabían de ellos mismos y de sus allegados; es lo que eufemísticamente los inquisidores denominaban "descargar la conciencia" (31); en el caso que nos ocupa Agustín de Ribe-

(28) J. P. Dedieu, *o. c.* pp. 502-507.

(29) En nuestro caso se publican dos Edictos de Fe, uno en Arévalo y otro en Ocaña, aprovechando que la corte que rodea a las Infantas se asienta sucesivamente en ambas villas y que al tener los inquisidores información de que muchos criados de Sus Altezas se hospedaron en casas de moriscos en Arévalo "podrían aver visto y oído que algunas personas oviesen dicho e fecho cosas tocantes al Santo Oficio" (AHN, *Inq.* libro 574, fol 38). El Edicto de Fe consistía en la lectura solemne en las iglesias de un catálogo de herejías para uso popular, acompañado con la exigencia de hacer saber a los inquisidores, bajo pena de excomunión, cualquier noticia que se pudiera tener respecto a prácticas heterodoxas; incluso se procuraba desde el confesionario fomentar denuncias con la amenaza de denegar la absolución (cf. M. Jiménez Montesión. *Introducción a la Inquisición española*, Editora Nacional, Madrid, 1980, pp. 500 ss.).

(30) AHN, *Inq.* libro 574, fol. 39 v.

(31) Así, a la vez que se congratulaban de que Inés Álvarez "aya comenzado a descargar su conciencia" los de la Suprema escriben a los de Toledo: "...y así os encargamos señores que no alçeys la mano fasta que se acaben de hacer los autos y diligencias necessarios" (*ib.*, fol. 5).

ra el Mozo —a quien se consideraba Profeta— tardó un año en confesar aunque lamentablemente ignoramos qué dijo (32). En esta fase las declaraciones más apreciadas eran las de los miembros destacados de la comunidad: en octubre de 1540 los de la Suprema se congratulan de que Pedro Andado, morisco de Valladolid, “que es principal entre ellos” haya confesado, comentando: “es de esperar que si confiesa declarará contra muchos porque terná mucha noticia de las cosas que hazen” (33).

Si la Inquisición había desarrollado una eficaz técnica para lograr sus objetivos, los moriscos pronto tuvieron que aprender a defenderse y así vemos que Luis de Fonseca se lleva a su hermana hasta Priego, un pueblo a medio camino entre Córdoba y Granada y probablemente muy islamizado, “porque tuvo sospecha que avía de descubrir a la Inquisición a muchas personas convertidas de moros”: de esta manera no sólo pretendía preservar a sus correligionarios sino seguramente también a su hermana pues los moriscos, sabiendo lo peligrosas que eran para ellos las confesiones de los miembros de la comunidad, a veces recurrían al asesinato de los posibles delatores; nuestra documentación, siempre muy esquemáticamente, recoge dos casos con interesantes diferencias entre ellos. El primero es de enero de 1541 y se refiere a un morisco de Valladolid que se autoacusa ante el cura de la iglesia de Santiago de que él creía en la secta de Mahoma (no es descabellado pensar que se tratara de alguien que no pudo resistir la presión que por aquellos meses se ejercía sobre los cristianos nuevos de la región y sufriera cierta enajenación mental) apareciendo a los pocos días ahogado; la Inquisición detuvo a cuatro o cinco moriscos porque “es cosa grave y de mucho atrevimiento” (34). Mi opinión es que algunos cristianos nuevos, conocedores de que bajo tortura el Santo Oficio lograba sacar cualquier secreto, temieron lo que esta persona pudiera decir y decidieron no dar ocasión a ello.

Años más tarde, en 1550, también en el mismo barrio de Valladolid, los inquisidores escriben al Rey que “de pocos días acá se avían muerto... personas que los moriscos sospechaban aver sydo testigos contra ellos en el Santo Oficio syn poderse averiguar quien abía hecho el dicho delito” (35).

Naturalmente estas eran medidas extremas tomadas por individuos concretos; de ninguna manera se puede deducir de tales casos que los convertidos castellanos fueran un grupo violento; al contrario, tenían fama de ser buenos cumplidores de las normas sociales (36) por lo que no dudaban en acudir respetuosamente a las más altas instancias para presentar sus demandas: precisamente el Breve papal de 1530 había sido emitido para atender una reclamación de los moriscos de Arévalo (37). En el affaire de 1540 que estamos comentando tenemos constancia de que pocas semanas después de iniciada la investigación tres moriscos de Arévalo se dirigieron a la Corte para exponer su situación; aun-

(32) Había sido detenido el 4-IX-1540 y hasta el 5-IX-1541 no “descargará su conciencia” (*ib.*, fols. 18 y 78).

(33) *ib.*, fol. 26 v.

(34) *ib.*, fols. 50 y 57v.

(35) *ib.*, fol. 243v.

(36) En el momento de su expulsión Gil González Dávila dice de ellos que “convenían en pagar de buena gana las gabelas y pedidos” y que “mostraban exteriormente acudir a todo con voluntad” (*Theatro Eclesiástico de las ciudades e iglesias catedrales de España. Theatro... de Avila*, Salamanca, 1618, p. 174).

(37) J. P. Dedieu, *o. c.* p. 508.

que desconocemos más detalles no parece que tuvieran mucho éxito (38). Algunos jóvenes prefirieron huir a Valencia.

Ahora bien, los criptomusulmanes poseían un eficaz recurso para defenderse del Santo Oficio: se trataba de la *taquiyya*, que era la posibilidad — contemplada en el Corán — de fingir exteriormente el cumplimiento de otra religión mientras en el interior se permanecía fiel al Islam. El martirio, el testimonio de la propia fe entre los infieles, no existe en la religión musulmana (39). Claro que las autoridades cristianas conocían esta práctica, provocando en ellas la desconfianza más radical hacia las manifestaciones externas de cristianismo de los moriscos, así, en 1566, uno de los inquisidores de Valladolid hace un informe en el que se queja de que no van a la iglesia los domingos, ni envían sus hijos a la doctrina, ni saben las oraciones... y, añade "si algunas las saben es para poder mejor engañarnos" (40). Esta actitud de mutuo recelo envenenaba la posibilidad de asimilación religiosa. Pero el disimulo, fácil de efectuar en la iglesia, era imposible mantenerlo en todos los momentos de la vida ordinaria donde afloraban expresiones, costumbres..., teñidas de islamismo; por ello es explicable el interés de la minoría por vivir en barrios más o menos apartados de la observación de los cristianos viejos así como el empeño contrario de las autoridades por diseminarlos entre el conjunto de la población.

En esta lucha sorda entre Inquisición y moriscos el poder de las dos fuerzas enfrentadas era desigual, de forma que cuando estos tenían éxito lo más que conseguían era retrasar la aplicación de alguna decisión adversa o suavizar cierta medida coactiva. En este caso ignoramos el saldo final de la "complicidad" de 1540; las fuentes hablan de muchos detenidos en Arévalo, Medina y Valladolid, pero no conocemos la cifra concreta ni la personalidad de los procesados ni — lo que sería más interesante — de qué fueron acusados exactamente.

Ahora bien, se puede tener una idea bastante cercana de los errores que se achacaban a aquellos cristianos nuevos viendo las condiciones que se les impusieron poco después, en marzo-abril de 1543, cuando se concedió exclusivamente para ellos un Edicto de Gracia; eran las siguientes:

- Que no vivan juntos sino que se distribuyan en otros barrios entremezclados con los cristianos viejos.
- Que tomen criados y criadas cristianos viejos.
- Que se casen con cristianos o cristianas viejas.
- Que se entierren en las iglesias.
- Que en el comer "y en todas las otras cosas" que se conformen con lo que la iglesia manda (41).

Con el fin de conocer cuáles eran estas "todas las otras cosas", he buscado entre los fondos de la Inquisición de Toledo la presencia de abulenses que emigraron a aquel territorio y que fueron procesados por el Santo Oficio; efectivamente he encontrado algunos y por sus confesiones tenemos alguna noticia acerca de su heterodoxia; por ejemplo, hacia 1518 un rico mercader dice a su sobrino que si comía tocino o bebía vino iría al infierno; una mujer, pariente de los ante-

(38) AHN, *Inq.* libro 574, fol. 16.

(39) L. Cardaillac ha escrito páginas brillantes sobre este tema (o. c., pp. 85 ss).

(40) AHN, *Inq.*, leg. 2108, exp. 16.

(41) AGS, *Patronato Real*, leg. 28-48.

riores, huele la boca a sus hijos cuando comen fuera de casa para saber si les han dado tocino... En 1536 el proceso contra cinco o seis familias abulenses emigradas a Escalona nos revela que las mujeres eran las encargadas de transmitir los fundamentos de la práctica coránica, como la observancia del Ramadán...; igualmente se describen las manifestaciones más habituales de la heterodoxia morisca: en la iglesia siempre están distraídos, apenas saben las oraciones fundamentales del cristianismo, degüellan los animales "a la morisca", rezan las oraciones musulmanas, los viernes las mujeres descansan de los trabajos domésticos..., y además, se entristecieron cuando el emperador Carlos V tomó Túnez derrotando al pirata Barbarroja (42).

Los Edictos de Gracia, un recurso ineficaz

Volviendo al Edicto de Gracia de 1543 vemos cómo las medidas propuestas atienden a aspectos externos del vivir y que pretendían la integración social y cultural con los cristianos. El Edicto de Gracia fue concedido por el Inquisidor General, pero previamente habían sido consultados sus extremos con el Emperador; éste accedió a casi todo lo dispuesto por la Inquisición ya que sus términos realmente eran bastante favorables para los moriscos. Carlos V incluso acentúa la benignidad; por ejemplo, no aceptó que a los que se acogiesen al Edicto de Gracia y confesasen sus errores se les pusiese una penitencia pecuniaria, sino que tan sólo debía ser espiritual "porque los dichos moriscos vengan con más voluntad a la dicha confesión". En todo caso, y teniendo en cuenta las grandes necesidades de la Inquisición de Valladolid, accede a que se pueda concertar con ellos "que de su voluntad sirviesen con alguna cosa moderada". Cualquier medida que se les aplique debe hacerse "de manera que los dichos moriscos resciban el menor daño y molestia que se pueda" (43).

Esta actitud de Carlos V se explica porque, acuciado por la situación en Alemania a causa del avance del protestantismo, deseaba tener tranquilos a los moriscos valencianos y aragoneses y a sus señores; por extensión los convertidos castellanos se verán favorablemente afectados (44). Como todos los Edictos de Gracia el de 1543 consistía esencialmente en la concesión del perdón por pasadas prácticas heréticas a quien confesase en un plazo de tiempo determinado (el "tiempo de gracia") a la vez que no se procedía a la confiscación de bienes. Los beneficiarios se comprometían a no reincidir; si esto ocurría, la Inquisición les consideraba relapsos y reos, por tanto, de la pena de muerte, aunque ésta raramente se ejecutaba.

Aparte de la referida coyuntura internacional hubo otros elementos que condujeron a este Edicto de Gracia. En primer lugar, los moriscos estaban muy interesados en él, pues suponía que todos los que en 1540 y 1541 fueron reconciliados por el Santo Oficio recuperaban la libertad y los bienes que se les habían confiscado, y aquellos cuyo proceso estaba en marcha quedaban exonerados de

(42) AHN, *Inq.*, legs. 191, 196, 198 y 2111.

(43) AGS, *Patronato Real*, legs. 28-48.

(44) Cf. R. Benítez Sánchez-Blanco. "Un plan para la aculturación de los moriscos valencianos: «Les Ordinacions» de Ramírez de Haro (1540)", en *Les morisques et leur temps*, o. c., pp. 127-157 (véase, sobre todo, pp. 129-130).

toda acusación. Acogerse al Edicto de Gracia requería confesar las prácticas heréticas; este cambio de actitud —hasta el momento siempre habían “estado negativos”— es detectado por fray Bernardino de Arévalo, que en un informe que le solicitó la Inquisición sobre la conveniencia o no de conceder este Edicto de Gracia daba una respuesta favorable “pues agora se muestran dispuestos para todo lo que les mandaren, lo cual hasta agora no se esperaba, razón es de oírles y tratarles con la piedad cristiana” (45); aunque el prior del monasterio de San Agustín de Valladolid añadía en su dictamen que solicitaban el Edicto de Gracia “no con pura intención de ser cristianos sino compelidos por la necesidad en que ven a sus deudos..., queriendo remediar sus famas y haciendas...” (46).

Además, el mismo Santo Oficio de Valladolid tenía interés en concederles la libertad a cambio de una pena pecuniaria pues en el caso de que hubiera confiscaciones casi el único beneficiario era el fisco real, mientras que si se ponían multas lo recaudado era para la Inquisición. Este tema de las necesidades económicas del Santo Oficio no es algo intrascendente: no hay más que repasar los *Libros de Cartas, Provisiones y Despachos del Consejo de la General Inquisición*, sobre todo los escritos dirigidos al tribunal de Valladolid, para entender la importancia que se le daba a esta cuestión. La Suprema manifestaba su extrañeza de que en un distrito donde había quince o dieciséis obispados hubiera tan escasos recursos (47); eran tales las penurias que en algún momento el alto tribunal tuvo que ordenar a otras inquisiciones más solventes (p. e., Córdoba) o al receptor general que prestasen dinero a la de Valladolid precisamente para subvenir a los gastos derivados de los desplazamientos de inquisidores y otros oficiales a Arévalo y Medina del Campo (48).

Ante esta situación no cabe extrañarse de que, a pesar de la recomendación del Emperador de que no pusiesen penas pecuniarias a los que se acogiesen al Edicto de Gracia, la Inquisición de Valladolid impusiera unas multas tales que los moriscos de Arévalo y los de Medina del Campo recurrieron ante el Inquisidor General quejándose de su cuantía (49); repasando las cantidades reclamadas por los inquisidores de Valladolid y las concedidas por la Suprema vemos que se trataba de multas muy fuertes, sobre todo las impuestas a los más ricos; por ejemplo, a Miguel Bori, el más acaudalado de los moriscos de Arévalo cuya hacienda ascendía a 1.684.438 maravedís, se le piden 600.000 es decir el 35,6 por 100 de su patrimonio (estos 600.000 mrs suponían aproximadamente el salario anual de setenta peones); se le rebaja la multa a 243.750 mrs, lo que suponía el 14,5 por 100 de su hacienda. Su hijo, Gabriel Bori, ve disminuidos los 112.500 mrs iniciales (el 43,4 por 100 de su riqueza) a 93.750 mrs (el 36,1 por 100 de su patrimonio). Sin duda estos son los casos más sobresalientes; a otros se les pidieron cantidades menores: 50.000, 40.000 mrs, etc. Lo más común era pagar multas que oscilan entre 5.000 y 15.000 mrs, cantidades serias dado que, aunque de esta gente no se dice su hacienda, no hay que olvidar que el salario de un peón era de unos 8.500 mrs al año y muchos de estos moriscos pertenecían a los estratos más bajos de la escala social. En general sólo unos cuantos de los 51 vecinos arevalen-

(45) AHN, *Inq.*, leg. 4603, exp. 1.

(46) *Ib.*

(47) AHN, *Inq.*, lib. 574, fol. 87v (17-X-1541).

(48) *Ib.*, fols. 27v y 132v-133.

(49) AHN, *Inq.*, leg. 4603, exp. 1.

ses que reclamaron vieron rebajada la pena inicial. Otro tanto ocurrió a los siete de Medina del Campo que hicieron lo mismo. Imaginamos que las multas se pagaron.

Durante algunos años la documentación inquisitorial no se refiere a los cristianos nuevos de estas villas castellanas. En cambio serán los convertidos de la Ciudad de Avila los que van a suplirles en la atención del Santo Oficio. Así, vemos que en el Auto de Fe que se celebró en 1547, en la morería de Valladolid — exactamente en la plaza de Santa María —, había once moriscos, nueve de los cuales eran de la ciudad del Adaja (50); aparte de estos también fueron reconciliados cuatro moriscos abulenses en 1544-45 (51). Esta situación de presión sobre la comunidad morisca, unida a la circunstancia de que en 1548 se reunió una Junta en Valladolid promovida por el Inquisidor General Valdés — que propugnaba una nueva campaña de evangelización y una aplicación ponderada de Edictos de Gracia (52) —, condujo a los moriscos de Avila y de Valladolid a solicitar y conseguir en julio de 1548 el Edicto de Gracia (53) que fue seguido de la correspondiente imposición de “moderadas penas pecuniarias”; como tales penas no parecieron moderadas sino excesivas, ambas comunidades de moriscos reclamaron al Inquisidor General el cual apenas rebajó las cantidades. Correspondió a los de Avila 1.845.875 mrs (54); fueron 97 los vecinos abulenses que reclamaron. Esto supone que — como promedio — cada uno de ellos tuvo que pagar 19.030 mrs, una cantidad muy elevada que confirmaría la idea que los moriscos tenían de la Inquisición como la “máquina de devorar haciendas”.

El “situado” de 1558: la compra de la tranquilidad

Ante esta situación y como el Santo Oficio seguía efectuando detenciones (55) algunos de los moriscos castellanos optaron por la dura decisión de abandonar estas tierras y marchar a Valencia, Aragón o Granada. ¡Esta sí que era una forma eficaz de presionar! La Inquisición, que a partir de la llegada en 1547 de Fernando de Valdés había iniciado un proceso de organización de una infraestructura económica firme (56), era consciente de que los seguidores de Mahoma constituían una fuente fundamental de sus ingresos y suavizó sus medidas; también las autoridades eclesiásticas ordinarias y las civiles debieron hacer ver al Santo Oficio los grandes inconvenientes que se seguirían de continuar el éxodo de los

(50) AHPAv., Sección A, caja 538 (s. f.).

(51) Archivo Parroquial de San Pedro (Avila), libro VII de Difuntos, fol. 288 ss. Cuando por un Decreto de las Cortes de Cádiz se retiraron los sambenitos de las iglesias, el párroco de San Pedro tuvo la prudencia de copiar el texto en el libro de Difuntos. Como en esta iglesia se conservaban los sambenitos de los moriscos nos ha llegado esta información; los de los judíos se encontraban en el monasterio de Santo Tomás.

(52) R. Benítez Sánchez-Blanco y E. Ciscar Pallarés. “La Iglesia ante la conversión y expulsión de los moriscos” en R. García Villoslada (dir.). *Historia de la Iglesia en España*, t. IV, BAC, Madrid, 1979, pp. 253-307.

(53) AHN, *Inq.*, libro 575, fols. 25-26v.

(54) AHN, *Inq.*, leg. 4603, exp. 1. También conozco la hacienda de dos moriscos de Avila, uno muy rico y otro un calderero de mediano negocio; al primero se le imponen 200.000 mrs. (el 17,7 por 100 de su patrimonio) y al segundo 60.000 mrs (el 16 por 100 de lo que poseía).

(55) Por ejemplo, en septiembre de 1557 de los 140 vecinos moriscos de Valladolid 26 están en las cárceles inquisitoriales o huidos a otras tierras (AHN, *Inq.*, leg. 2109, pieza 1).

(56) R. García Cárcel, o. c., p. 39.

convertidos (57). En este contexto se va a llegar al acuerdo de 1558 entre el Santo Oficio y los moriscos de Segovia, Avila, Palencia, Valladolid, Medina del Campo, Arévalo y Piedrahita, por el que aquél reconoce que si aplicase sobre estos "el rigor que de derecho merecen...", se absentarían como de fecho se an absentado mucho número de personas con sus mugeres y hijos por temor de la pena"; con el fin de que "tengan quietud y sosiego en sus conciencias y puedan servir a Nuestro Señor" se les concede un nuevo Edicto de Gracia liberando de la cárcel y devolviendo las haciendas incluso a los relapsos y renunciando a confiscarles en el futuro sus bienes, aunque cometiesen delitos de herejía; también se les habilita para ejercer los oficios de honra (58). A cambio los convertidos conceden 400.000 mrs de renta perpétua anual y además otros 400.000 mrs repartidos en plazos de 100.000 los próximos cuatro años para los gastos del Santo Oficio (59). Unos 425 vecinos de todo el distrito se obligaron a aportar estas cantidades (60) en la cuantía que se recoge en el cuadro 3.

Estos datos muestran claramente el desigual reparto demográfico y las diferencias económicas de unas comunidades y otras. Resulta curioso cómo son las ciudades y villas donde en algún momento vivió San Juan de la Cruz las que contaban con los moriscos más acaudalados (Arévalo, Medina del Campo, Segovia y Avila). Quizá la excepción fuera Segovia cuyos moriscos pronto dejaron de pagar con regularidad, lo que puede suponer que se les asignó una cantidad excesiva para sus recursos (61). Los moriscos no eran una clase social ni siquiera un colectivo homogéneo, sino que entre ellos había grandes diferencias económicas que se iban acentuando con el paso del tiempo (62); por ello no pagaban todos

(57) En 1547 la Suprema ordena a la territorial de Valladolid que amplíen seis meses más el plazo de aplicación de ciertas medidas sobre el empleo de ropas lujosas, uso de ciertos oficios prohibidos, porque si se exigiera el rápido cumplimiento de estas normas "sería cabsa que se despoblase aquel pueblo de Arévalo por el daño que se les consigue desto" (AHN, *Inq.*, libro 575, fol. 10v).

(58) En 1610 un anciano convertido en Medina del Campo, Antonio de Castañeda, todavía recuerda con precisión el motivo por el que se llegó a este acuerdo: "libertar a las personas que por el año 1557 estaban presas en esta inquisición de los dichos lugares, que eran muchas, y rescatar y recobrar los bienes que tenían perdidos por aver incurrido en el crimen de herejía y ansímismo porque volviesen a esta tierra otros muchos que a la sazón estaban huydos por temor de que los que estaban presos y otros avían dicho dellos, cuyas haciendas quedaban desiertas y sin dueño..." (AHN, *Inq.*, leg. 2109, pieza 2).

(59) Este acuerdo requirió negociaciones previas: se conserva un interesante documento en el que los convertidos presentan veintidós capítulos con sus peticiones y las respuestas del Inquisidor General (AHN, *Inq.*, libro 1254, fols. 270-273). El texto final que recoge el Edicto de Gracia (4-IV-1558) y el compromiso que adquieren ambas partes se encuentra en AHN, *Inq.*, libro 575, fols. 188-189. Este concierto entre Inquisición y moriscos no fue exclusivo de estas tierras; en 1555 se hizo en Aragón un acuerdo similar y en 1571 otro en el reino de Valencia aportando 35.000 y 50.000 sueldos anuales respectivamente (cf. J. J. Martínez Millán. *La hacienda de la Inquisición*, ed. CSIC, Madrid, 1984, pp. 179 y 183). Años antes, en 1526, los granadinos lograron mediante el correspondiente donativo aplazar una serie de medidas que les afectaban (cf. Domínguez Ortiz y B. Vincent. *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, ed. Revista de Occidente, Madrid, 1978, p. 26).

(60) AHN, *Inq.*, leg. 2109, pieza 1.

(61) Desconozco por qué circunstancias la morisca arevalense Gracia Perejil, esposa del Acaudalado Gabriel Buri, se constituyó en fiadora de los moriscos de Segovia "en caso que en ellos oviese quiebra en la paga de la situación"; a la altura de 1568 no debían haber pagado nada los segovianos pues aquélla se ve obligada a pagar 1.000 ducados por ellos (AHN, *Inq.* libro 576, fol. 212). También J. J. Martínez Millán aporta datos en el mismo sentido (o. c. p. 179).

(62) Véase mi artículo "La opresión fiscal de la minoría morisca en las ciudades castellanas. El caso de la ciudad de Avila". *Studia Histórica. Historia Moderna*, IV-3 (1986), pp. 17-49, especialmente las pp. 42-44.

CUADRO 3

EL "SITUADO" DEL AÑO 1558

(Dinero que los moriscos se comprometen a pagar anualmente al Santo Oficio)

	N.º vecinos	mrs	mrs/vecino
Valladolid	140	88.000*	595
Medina del Campo	35	53.000	1.514
Arévalo	71	108.000	1.521
Avila	121	102.000	843
Piedrahíta	9**	6.000	667
Segovia	20	30.500	1.525
Palencia	23	12.500	543
TOTAL	427***	400.000	937

* En esta cantidad también colaboran cinco vecinos de Tordesillas y tres de Toro.

** Aunque no se indican en este documento, los vecinos de Piedrahíta aparecen en otro de 1565 (AHN, Inq., leg. 2110, exp. 3).

*** Incluyendo los de Tordesillas y Toro.

Fuente: AHN, Inq. Leg. 2109, pieza 1.

igual sino que ellos mismos procedían a asignar la cantidad que cada vecino debía pagar, lo que quiere decir que las cantidades que se presentan como promedio en el cuadro anterior no son más que indicativas. Ahora bien, estas cifras nos sirven para hacernos una idea de la carga económica que significaba el *situado* establecido con la Inquisición; fijándonos en el caso de Avila comprobamos que los 843 mrs anuales por vecino era una cantidad netamente superior a lo que por entonces pagaban los abulenses en concepto de alcabalas, 636 mrs por vecino y año (63), y es sabido cómo los castellanos del siglo XVI consideraban la alcabala como un impuesto muy pesado (64); pues bien, los moriscos debían contribuir en ambas gabelas y además, como pecheros que eran, en el Servicio; en éste, en general, cada morisco debía pagar una cantidad varias veces superior a lo que aportaban los cristianos viejos; esto lo he comprobado para Avila y supongo que sería lo que ocurría en otras partes (65).

(63) Véase mi artículo "La documentación fiscal concejil en el siglo XVI. Un instrumento imprescindible para la historia social" en *Los archivos y la investigación. Homenaje a Carmen Pedrosa*, ed. Junta de Castilla y León, Avila, 1988, pp. 49-70, sobre todo p. 63. Los 937 mrs. que pagaba cada vecino supondrían unos 234 por persona y año, cifra mucho más elevada que los 64 mrs., calculados por J. Martínez Millán (o. c., p. 179) ya que éste no advierte que los 6355 individuos de que habla Le Flem incluyen también a los granadinos.

(64) Bien es verdad que el "situado" permanecería congelado mientras que las alcabalas, a partir de 1577, se actualizarían, llegando ese año a corresponder a cada vecino 1954 mrs. como promedio (S. de Tapia. "La documentación fiscal..." o. c., p. 63).

(65) Sobre toda la problemática de la participación fiscal de los moriscos véase mi artículo ya citado "La opresión fiscal..."

Ante unas circunstancias tan adversas no es de extrañar que hubiera por doquier dificultades en el pago del *situado* (66). Pronto el Santo Oficio encontró la manera de asegurarse el cobro de la cantidad comprometida: se elaboraron unos apeos con las propiedades inmuebles que poseía cada familia morisca de manera que estos bienes sirvieran de garantía de que cada uno pagaría la cantidad que la comisión de repartidores moriscos le asignase. He localizado las listas de los de Arévalo, Medina, Avila y Valladolid en las que se detallan dónde se emplazaban sus tierras, viñas huertas y casa (67). En el cuadro 4 aparecen los bienes raíces de los moriscos de estas localidades. Son los de Medina y Arévalo los que poseen más tierras; los de Valladolid tiene bastantes viñas y algunas huertas; los de Avila tienen muchas casas y algunas huertas y tierras. No obstante no procede sacar conclusiones precipitadas de estos datos por dos cuestiones: la primera es que en estos apeos sólo se recogen los bienes inmuebles por lo que no se refleja la riqueza en dinero, mercancías o ganado de los mercaderes o artesanos; la segunda es que el reparto de estos bienes era muy desigual, sobre todo en Medina y en Arévalo. A este respecto hay que subrayar que había muchos moriscos que no poseían ni siquiera la casa donde vivían (véase columnas 9 y 10 del cuadro 4). Este apeo también nos permite deducir el peso fundamental que las actividades agrarias tenían entre los convertidos, excepto en el caso de la ciudad de Avila donde —a partir de otras fuentes— sabemos que éstas apenas significaban el 5 por 100 mientras que a los sectores secundario y terciario se dedicaban el 57 y el 38 por 100 respectivamente. A modo de apéndice se incluyen los listados de Arévalo y Medina del Campo ya que pueden ser utilizados para comprobar

CUADRO 4
BIENES RAICES DE LOS MORISCOS CASTELLANOS EN 1565

	Vecinos	Casas	Tierras		Viñas	Huertas	Otros b. raíces	Dinero censos	Vec. sin prop.	
			N.º	obradas					n.º	%
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Avila	206	226,3	19,3		1	14,5		1.632 r.	54	26,2
Valladolid	155	95	10		145*	24	3**		70	45,2
Arévalo	109	70,5	178	269	18	1,5			47	43,1
Medina del Campo	13	16		510	2				1	7,7

* Con una superficie total de 376,5 aranzadas (ésta equivale a unas 400 cepas o a media obrada que a su vez corresponde a 0,56 hectáreas).

** Dos guindaleras y un linar.

Fuente: AHN, *Inq.* leg. 2110, exp. 2.

(66) Con los consiguientes pleitos (AHN, *Inq.* libro 575, fol. 206).

(67) AHN, *Inq.* leg. 2110, exp. 2.

si las personas con las que se relacionaba la familia de San Juan pertenecían a esta etnia como en alguna ocasión se ha dicho (68).

A raíz de estos acuerdos de 1558-1565 la presión inquisitorial sobre los moriscos de estas tierras casi desaparece: no se vuelven a conocer campañas generales de control, sino que sólo esporádicamente las fuentes hablan de éste o aquél morisco reconciliado y, muy raramente, de algún quemado en la hoguera. Además, los granadinos que llegaron a Castilla en 1570 tampoco fueron muy molestados por el Santo Oficio.

¿Cómo interpretar esta aparente actitud de benignidad en unos momentos en que la represión ideológica se acentuaba en todos los terrenos? Recuérdese que por aquellos años concurren diversas circunstancias en la política internacional (avance del poder turco en el Mediterráneo...) y nacional (acceso al poder del intransigente Felipe II, descubrimiento de núcleos protestantes en el corazón del reino...) que propiciaron un clima de temor y la cerrazón ideológica de España. Incluso la tridentinización del país más allá de lo propuesto por el propio Concilio.

Estos años supusieron de hecho el fin de la estrategia de asimilación iniciada hacia 1526. A partir de ahora, y sobre todo en los años que precedieron a la sublevación granadina de 1568-70, el temor y la represión contra los moriscos se va a acentuar en el conjunto del país. Sin embargo en Castilla la Vieja —ante la evidencia de que estas escasas y aisladas gentes no podían constituir ningún riesgo para la seguridad interior—, se optó por una solución más pacífica y más ventajosa: la exacción económica (69).

Por su parte la general aceptación por los moriscos del *situado* en 1558 (hay que advertir que en los anteriores Edictos de Gracia no fueron pocos los que decidieron no acogerse a ellos para evitar la multa y porque pensaban que a ellos la Inquisición no les podría acusar de nada) supone el reconocimiento final por estos de que *cualquiera de ellos* podría verse afectado por la acusación de herejía; por ello prefieren comprar una especie de "seguro" colectivo —por gravoso que sea— antes de arriesgarse a la confiscación de todos los bienes. Esta actitud morisca tiene dos posibles interpretaciones: primera, que los cristianos nuevos indirectamente estaban reconociendo que todos practicaban su antigua religión (cosa totalmente cierta si se identifican como ritos religiosos ciertas prácticas alimenticias, higiénicas, etc.) y, segunda, que en su opinión la "codicia española" era tal que toleraba prácticas heréticas (más o menos discretas) a cambio de un beneficio económico.

(68) No sé en qué se basa J. Jiménez Lozano para afirmar que el círculo de amistades de los Yepes-Alvarez lo constituían moriscos viejos: ninguno de los nombres a que se refiere cuando hace esta aseveración aparecen en los listados de los moriscos de 1565 (véase su Introducción a *San Juan de la Cruz. Poesía completa*, ed. Taurus, Madrid, 1983, p. 21).

(69) Páginas atrás comenté que los moriscos de Aragón y Valencia también habían llegado a acuerdos con el Santo Oficio. Sin embargo la Inquisición continuó persiguiéndoles hasta el final; ¿cómo se explica este diferente trato respecto a los castellanos?. Creo que un elemento que tuvo que influir en ello —aparte de la enorme diferencia del peligro que podían suponer los castellanos frente a los de la periferia y de su mayor prudencia en el ejercicio de su heterodoxia— fue la gran diferencia del compromiso económico adquirido por unos y por otros; mientras que los moriscos castellanos pagaban anualmente 937 mrs. por vecino los de Aragón y Valencia sólo contribuían con unos 60 mrs (cf. J. Martínez Millán, o. c. pp. 180-183).

¿Asimilación, resistencia o indiferencia religiosa?

En esta perspectiva se explica la importancia concedida al enriquecimiento personal (con el que se compraba la tranquilidad) y el paralelo decaimiento de los valores religiosos, tanto los de su antigua creencia como los de la nueva.

Estos acuerdos entre la Inquisición y los moriscos tuvieron a la larga una consecuencia imprevisible y sin duda no deseada por el Santo Oficio. Algunos años después de la aceptación del compromiso, y poco después de 1570, comenzó a haber cada vez más moriscos que pretendieron no ser de los que estaban obligados a pagar el *situado*, lo cual provocó la reacción del resto de sus correligionarios que veían que si alguno se retiraba de contribuir, la carga tendría que ser soportada entre menos — máxime al comprobar que eran los más ricos de la comunidad los que escurrían el bulto gracias al concurso de hábiles abogados—. Este fenómeno dio origen a una abundante y tediosa documentación. Las autoridades judiciales casi nunca accedieron a tales pretensiones. No obstante los tres o cuatro moriscos que en cada una de las grandes comunidades castellanas estaban encargados de recoger esta especie de impuesto religioso, elaboraban anualmente cuidadosos padrones que, aparte de su uso por los historiadores, jugaron el papel de mantener claramente delimitado y, en cierta manera y por ende, cohesionado el grupo humano de los convertidos: nadie podía —ni le dejaban— olvidar que “era de los obligados a participar en el pago del *situado*”. De manera que la Inquisición con sus exacciones cuasi fiscales devino un elemento aglutinador y cohesionador de la minoría, coadyuvando a imposibilitar su integración en la masa cristiana. Quizá no se hubiera recurrido a esta práctica si el Santo Tribunal hubiese dispuesto de más recursos y sobre todo si hubiera moderado el crecimiento de su propio aparato; en cierta manera esta institución terminó siendo una especie de enorme monstruo que necesitaba mantener a sus víctimas para poder nutrirse de ellas.

Naturalmente que hubo otros elementos que contribuyeron a la inasimilación de nuestra minoría: quizá el más importante de ellos fuera la propia voluntad de pervivencia de los moriscos; éstos habían desarrollado a lo largo de su situación de mudéjares y, sobre todo, como consecuencia de su cuasi obligado paso al status de moriscos, la conciencia de que los reyes cristianos, y por extensión los cristianos en general, los trataban como a enemigos, como a gente sometida, incluso incumpliendo acuerdos establecidos en diversos momentos de las relaciones entre ambas etnias; en esta perspectiva es comprensible que los vencidos, los sometidos, se limiten a aceptar sólo externamente la religión de los dominadores pero reservando en su fuero interno un rechazo profundo hacia ella, máxime cuando, como consecuencia del papel que desempeñaba la religión en la época, la fe era utilizada por todos como la bandera más identificadora (70). Con otras palabras, los moriscos proyectaban sobre la religión cristiana toda la desconfianza

(70) En algunos lugares este rechazo era casi una ostentación, si hemos de creer a los inquisidores, los cuales en 1564 reprochan a los convertidos de Valladolid que “los días de domingo... no báis a la misa mayor ni a los sermones que se predicán... antes os báis a unas viñas y heredades e otras partes e hazéis labor e otras cosas prohibidas...” Continúan los inquisidores diciendo que la mayoría no saben “ni el paternoster ni el credo ni lo demás que estáis obligado a saver ni lo avéis querido ni queréis aprender...” (AHN, *Inq.*, libro 1254, fol. 235). No saber dos o tres oraciones de memoria 60 años después de haber sido bautizados denota una voluntad manifiesta del rechazo del cristianismo.

y el odio que sentían hacia los que les habían vencido y humillado secularmente. En estas condiciones es comprensible su irreductibilidad a integrarse sinceramente en el cristianismo.

Bastante relacionado con este fenómeno está el hecho de que el Islam es, en mucha mayor medida que el cristianismo, más que una religión. Los musulmanes tiñen de religiosidad todas sus manifestaciones culturales y todos sus gestos habituales (71); entre ellos no existe la posibilidad de establecer una dicotomía entre el rito externo y la fe interior, asunto que tantos quebraderos de cabeza provocó en el mundo cristiano de la época; por ello el inteligente y bondadoso Hernando de Talavera — que antes de ser arzobispo de Granada había sido obispo de Avila y que aprendió árabe para mejor cristianizar a los granadinos — propugnaba la estrategia de hacer hincapié en un primer momento en la asimilación cultural (lengua, vestidos, costumbres...) y sólo después proceder a la catequización de los vencidos (72) (tesis que fue arrinconada por el impetuoso Cardenal Cisneros) (73). Por la misma razón los perspicaces inquisidores ponían tanto empeño en perseguir lo que ellos llamaban "ceremonias de moros" y que consistían en lavarse con más frecuencia de la usada por los cristianos viejos, en no comer tocino y otras cosas aparentemente tan superficiales. Ahora bien, ¿en qué medida los moriscos castellanos cuando actuaban de esta manera eran conscientes de que practicaban ritos religiosos o se limitaban a reproducir cultemas, manifestaciones de carácter antropológico heredadas de sus antepasados sin relación explícita con el hecho religioso? Esta es la irresoluble cuestión, ya que en el Islam no sería posible establecer separación entre ambos planos de manera que, por muy olvidada que estuviera la doctrina musulmana y por muy degradadas e incomprensibles que fueran estas prácticas moriscas, la capacidad de pervivencia de este Islam residual era enorme, posiblemente más en los núcleos semirurales donde se había agrupado un número considerable de convertidos — como era el caso de Arévalo — que en las ciudades, en las que actuaría con más fuerza la capacidad disolvente del afán de lucro. Incluso en los sectores urbanos más ilustrados pudo jugar un papel importante en esta dirección la opinión de influyentes muftís, quienes en el tránsito entre el siglo XV y el XVI habían emitido algunas "fatwas" o sentencias que condenaban a quienes preferían permanecer en tierra de cristianos en vez de emigrar a lugares regidos según la ley de Mahoma. Recientemente F. Maillou ha hecho ver cómo esta circunstancia debió minar la firmeza en la propia fe de los moriscos más acomodados de la península (74). Repren-

(71) "Un espíritu de poderosa fe aflora en todas las manifestaciones de la vida del musulmán, aunque éste ignore las enseñanzas auténticas de su religión o sea infiel" (J. M., Abd-el-Jalil) (apud D. Sourdel. *El Islam*, ed. Oikos-Tau, Barcelona, 1973, p. 35).

(72) Les recomendaba que se asemejaran a los "cristianos de nación... en vestir y calzar y afeitarse y en comer... y mucho más que mucho en vuestro hablar, olvidando quanto pudiéredes la lengua árabe" (documento publicado por M. A. Ladero Quesada. *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*, Burgos, 1968, p. 294).

(73) Que cumplía en esto órdenes de los Reyes Católicos, desilusionados de los lentos progresos del Método talaverano (cf. J. Meseguer. "Fernando de Talavera, Cisneros y la Inquisición en Granada" en J. Pérez Villanueva (dir). *La Inquisición Española. Nueva visión, nuevos horizontes*, ed. siglo XXI. Madrid, 1980, pp. 371-400.

(74) "Del Islam residual mudéjar" en F. Maillou (ed.). *España. Al-Andalus. Sefarad: síntesis y nuevas perspectivas*, ed. Universidad, Salamanca, 1988, pp. 129-140. Cf. también L. Sabbagh. "La religión de los moriscos entre deux fatwas" en *Les morisques et leur temps*, o. c., pp. 43-56.

didos por el Islam ortodoxo y no pudiendo aceptar sinceramente el cristianismo, estos moriscos urbanos debieron desarrollar una actitud de anomia, de pérdida de sus señas de identidad, de indiferencia religiosa que, aunque produjera desarraigo y — quizá — desasosiego interior en algunos espíritus selectos, abocaría a los más a preocuparse únicamente por la acumulación de riqueza, a interesarse más que nunca en el mundo de los negocios (75): es así como les encontramos durante décadas a los que viven en la ciudad de Avila: gentes que se van enriqueciendo y que, desde algunos lustros antes de su expulsión, se habían constituido en elemento esencial de la burguesía local, teniendo representantes en gran parte de los sectores clave de la vida ciudadana; los había escribanos públicos, médicos, boticarios, mayordomos de la alhóndiga, alcaldes de la Mesta y de la Hermandad, mercaderes que daban trabajo a numerosos "fabricadores de paño", prestamistas de nobles y clérigos, arrendadores de diezmos y prebendas eclesiásticas, diputados del común, etc. Lógicamente les estuvieron vedadas las regidurías del Concejo y, significativamente, no mostraron ningún interés por introducirse en el mundo eclesiástico. En mi opinión este sector más dinámico de la comunidad morisca abulense no hubiera tardado mucho en integrarse plenamente en la sociedad cristiana si hubiese desaparecido el pago del *situado* y se les hubiera dado un trato fiscal adecuado (76).

Ahora bien, resulta impensable que personas de estas características tuvieran interés por la mística o por cualquier manifestación cultural elevada. Precisamente en otra ocasión he estudiado el tema del nivel cultural de los distintos sectores sociales de la ciudad de Avila y respecto a nuestra minoría he comprobado que — a pesar de vivir en esta ciudad la mayor parte de los pocos moriscos ilustrados de la región (77) — se caracterizaba por su absoluto desapego a los libros: sólo un mercader y una viuda piadosa y rica dejan en sus testamentos sendos libros de horas, y en una ocasión un mesonero granadino aparece leyendo un romancero a su prometida. A pesar de esto hay que decir que sorprendentemente el nivel de alfabetización de los hombres convertidos era del 72,3 por 100, más alto que el de los cristianos viejos pecheros (55 por 100); en cambio sólo el 19,2 por

(75) De esta manera los nuevamente convertidos de moros recorrerían el mismo camino que el numeroso grupo de conversos judíos que, habiendo perdido su primitiva fe, adoptaron el cristianismo sin ninguna sinceridad como medio de lograr la "empinación" social (cf. J. Jiménez Lozano. *Sobre judíos, moriscos y conversos*, ed. Ambito, Valladolid, 1982, pp. 56-58).

(76) Traslado aquí algunas de las conclusiones de mi artículo ya citado "La opresión fiscal de los moriscos..." (p. 46): "...en todo momento se ejerció sobre el colectivo morisco una práctica fiscal discriminatoria a nivel local que, al estar siempre presente, constituiría la evidencia — asumida por unos y por otros — de la pervivencia de dos comunidades distintas, la dominante y la dominada. Frente a esta realidad los intentos de integración que se propiciaban desde las altas instancias del Estado y de la Iglesia perderían gran parte de su credibilidad para los moriscos. Por el contrario, en éstos se iría galvanizando su sentimiento de minoría discriminada, lo cual a la postre se constituyó en un obstáculo insuperable para la integración social" "...no sólo fue un conflicto cultural, de civilización, lo que hizo imposible la asimilación de la minoría por la mayoría, sino que también existió un factor de tipo económico que contribuyó a dificultar el proceso unificador: el provecho fiscal que las oligarquías urbanas pecheras sacaban de la pervivencia del estado de marginación de los moriscos les induciría a boicotear — consciente o inconscientemente — las medidas asimiladoras propuestas desde ámbitos supralocales".

(77) En 1594 residían en Avila dos médicos, un escribano público, un boticario y un licenciado en cánones entre otros. También, llegó a haber por aquellos años algún alcalde de mesta, un mayordomo de la alhóndiga, diputados del común, mayordomo de alguna parroquia urbana, etc. Todos ellos convertidos.

100 de los granadinos sabía firmar en 1594. Estos datos no son generalizables al conjunto de los moriscos de la región por diversas razones: ya se ha dicho que los convertidos de Avila constituían un colectivo que alcanzó un aceptable status social; además la mayoría de ellos se ocupaba en actividades del sector terciario, sector en el que la destreza lectoescritora resultaba casi imprescindible; ninguna de estas dos circunstancias se producía en el resto de las comunidades moriscas de la región: en éstas predominaban los agricultores según vimos más arriba. Conviene aclarar que no hay contradicción entre este alto nivel de alfabetización y su nulo consumo de libros; si sabían leer y escribir era porque lo necesitaban para desenvolverse con cierta holgura en un entorno económico que no les era a priori precisamente propicio; era, por tanto, una habilidad puramente instrumental y no vinculada a intereses culturales (78).

Los granadinos en Avila: un colectivo mal integrado

A finales de 1571 o principio de 1572 viene Juan de la Cruz a Avila como capellán de La Encarnación, llamado por la madre Teresa (79). Justamente un año antes acaban de llegar a la ciudad procedentes del reino de Granada unos mil moriscos, la mayoría de los cuales fueron inmediatamente redistribuidos entre los pueblos de la tierra; sólo permanecieron en la ciudad 245 personas (80). Estas gentes procedían de la Hoya de Baza y de la vega de Granada, es decir, de zonas rurales donde no hubo sublevación; esto explicaría la ausencia de conflictos significativos y sus profesiones mayoritariamente agrarias.

Casi todos los llegados se acomodaron en los barrios del sur —la Trinidad y Santiago— donde vivía la mayor parte de los antiguos mudéjares; no obstante, y como casi todas las huertas estaban al norte de la ciudad, poco a poco varias familias granadinas se asentaron en aquella zona, en torno a la llamada Huerta del Moro, precisamente muy cerca del Monasterio de la Encarnación; de manera que San Juan y aquellos granadinos vinieron a ser vecinos. Estos al principio tuvieron dificultades para adaptarse a la nueva situación ("son de tan poco o ningún trabajo que tienen fatigada la jente en hazerles trabajar y mantener" dice de ellos el corregidor) (81). Su primera preocupación fue lograr la reagrupación de las familias en los núcleos más grandes, como Avila o Arévalo, a pesar de estar prohibido abandonar el lugar asignado; algunos funcionarios celosos se opusieron con fuerza: en julio de 1571 el corregidor de Arévalo pedía licencia al Rey para

(78) Cf. sobre estas cuestiones mi artículo "Nivel de alfabetización en una ciudad castellana del siglo XVI: sectores sociales y grupos étnicos en Avila", en *Homenaje al Prof. Dr. D. Manuel Fernández Álvarez. Studia Historica. Historia Moderna*, Salamanca (en prensa).

(79) Crisógono de Jesús. *Vida de San Juan de la Cruz*, ed. BAC, Madrid, 1982 (11.ª ed.) pp. 111-112.

(80) AGS, *Cámara de Castilla*, leg. 2162.

(81) *Ib.* Aquellas pobres gentes tuvieron que sufrir mucho en los primeros momentos; piénsese en la diferencia de clima entre Granada y Avila y que, además, llegaron en diciembre; en un informe del corregidor de 29-XII-1570 dice de ellos: "ai muchos enfermos y mueren muchos de tantas nieves y frialdad que ha hecho en exceso" (*ib.* leg. 2159, fol. 89). Todavía en marzo de 1571, en otra carta al Rey, dice que "todos los más han estado o están enfermos... la mayor parte vive donde los demás naturales (los convertidos) y los que no tienen casa sirven y traen agua y otros servicios muy livianos". (*ib.*, leg. 2162)

"cantarles unos maytines de templarios o unas vísperas sicilianas por que cesase del todo su atrevimiento de volverse sin licencia... Porque ni los últimamente venidos ni los que estaban acá quinientos años a no son más cristianos que Mahoma ni jamás lo serán...". En este clima de prevención hacia los recién llegados (no hay que olvidar que la rebelión de las Alpujarras acababa de ser controlada y que había sido muy larga y violenta) también se hacían recaer sobre los granadinos las sospechas de irreales confabulaciones; así el mismo funcionario arevalense afirma que le ha dicho "el cura de su parrochia que tenían inteligencias con los que quedaron en las sierras" (82).

Sin duda los cristianos viejos veían a los moriscos, especialmente a los granadinos, como a enemigos, como a moros y hermanos de aquellos contra quien se estaba luchando en el Mediterráneo y en el norte de Africa. Y de hecho en algunas zonas del país efectivamente los Moriscos habían organizado redes de apoyo a una posible invasión de los enemigos exteriores de España (turcos y franceses sobre todo). En este contexto Felipe II ordena que se tomen medidas para tener controlados a los cristianos nuevos, sirviéndose fundamentalmente de los párrocos (83).

Aunque San Juan sólo permanece en Avila hasta 1577 voy a presentar dos testimonios ligeramente posteriores que ilustran bien cómo la sociedad cristiana veía a los granadinos. En 1579 el obispo de Avila dicta una serie de mandatos referidos a los moriscos de la ciudad, siendo algunos de los más significativos los siguientes:

— Que el cura entregue al sacristán una lista con los moriscos viejos y nuevos y éste les aperciba de que asistan a misa los domingos bajo diversas penas: pero advierte que el sacristán no "les compellan assentarse juntos ni llamen a bozes" sino que se limiten a tomar nota de los que falten.

— Que a los granadinos no se les dé de comulgar pues en Granada tampoco les daban "y después del alçamiento ni han hecho por dónde le merezcan".

— Que los curas vayan "a comer a las bodas de los moriscos para evitar que en ellas no hagan sus ceremonias".

— Que siempre se halle presente algún cristiano viejo "a la muerte y amortajar y entyerro de los dichos moriscos... para escusar las cosas que se presumen que hacen y se les aperciba que cada uno se entyerre en su parrochia y no en los alamillos de Santo Tomás ni en partes semejantes".

— Que los curas tengan "quenta con los niños recién nascidos, assí para el baptismo como porque se sospecha que los transportan y que si se les mueren les entierran en los corrales" (84).

El otro documento es un informe que en 1583 envía el corregidor de Avila al Consejo de la Inquisición a propósito de una investigación efectuada ante el temor de que los moriscos participaran en un complot junto con los turcos, el rey de Argel y los protestantes franceses; concretamente se extendió el rumor de que

(82) *Ib.*, leg. 2163.

(83) En 1573 una pragmática real ordena que se alisten los moriscos. El Ayuntamiento de Avila dispone una serie de medidas al efecto (AHPAV, *Actas Consistoriales*, libro 15, fol. 352v-355v). Un ejemplo de la participación de los párrocos en este menester es el que se recoge en la nota 19.

(84) Archivo Parroquial de San Juan (Avila), *Libro de Cuentas*, I, (depositado en el Archivo Diocesano de Avila).

estaba en marcha un proyecto para trasladar poco a poco diez o doce mil granadinos de Castilla hasta el reino de Valencia para ocuparlo con ayuda del rey de Argel. El corregidor se queja de que ninguna de las medidas de control propuestas desde 1573 se han llevado a cabo en esta ciudad, a pesar de haberlo intentado en 1575 y en 1579. Dice que los granadinos "están bien acomodados con la vezindad de los antiguos naturales, que son muchos y ricos, y con esta ocasión ay en esta ciudad más moriscos que en ningún lugar de Castilla la Vieja y la Nueva. El trato y la manera de bivar de la mayor parte de los del reino de Granada es en cosas de comer y tienen sus tiendas dello y de merzería y en cultivar güertas de ortalizas y labrar esparto, y los demás se ocupan en andar a jornal y servir a personas particulares; hablan su lengua entrellos, aunque los más son ladinos en la nuestra; juntanse de ordinario muchos con qualquiera ocasión; y sin ella, se buscan; hazense ricos; biven juntos en una casa tres y cuatro y más; procuran bivar entre los moriscos naturales y calles más ocultas y apartadas, si no son los que con sus tiendas están en las plaças. En resolución, tienen y biven con tanta libertad que pueden yrse a donde quisieren con ocasión de sus tractos y sin ella, demás que por maravilla se ve en ellos aun apariençia de christianos; no se guarda aquí la pragmática ni Instrucción de su Magestad ni las provisiones de su real consejo que se han dado en razón de los dichos moriscos" (85).

Pero la realidad no es casi nunca como la pintan los informes oficiales sino mucho más matizada. En concreto, por lo que se refiere a cómo el conjunto de la sociedad cristianovieja abulense veía a los moriscos, hay que dejar firmemente asentado que se distinguía nítidamente entre los convertidos y los granadinos. Si estos últimos ocupaban el grado inferior de la escala social no ocurría lo mismo con los primeros cuya élite, aparte de enriquecerse constantemente, fue colocando en las dos o tres últimas décadas del siglo cada vez más piezas en el engranaje del aparato de poder socioeconómico local; he aquí algunas muestras: en 1579 hay dos ricos ganaderos moriscos alcaldes del Honrado Concejo de la Mesta y cinco años después el Licenciado Alonso de Valdivieso, médico morisco poseedor de más de mil ovejas, es elegido alcalde de mesta de la cuadrilla de la ciudad de Avila por cuatro años, cargo de gran relevancia social. Ese año de 1584 otros dos correligionarios son nombrados "factores y fieles cogedores" del Servicio y Montazgo en la provincia de Avila con capacidad para nombrar los guardas, cogedores...; su sucesor en el cargo será otro morisco. Por entonces, había en la ciudad dos escribanos públicos; llegó a haber igualmente dos alcaldes de la Santa Hermandad. Incluso en 1603 el mayordomo de la alhóndiga fue de esta etnia. Más numerosos fueron los veedores moriscos entre ciertos oficios como caldereros, alarifes, cerrajeros, cereros... Dos médicos del Concejo, uno de ellos doctor, eran convertidos. Un detalle revelador: en todo el siglo no salió ni un solo clérigo o monja de entre la comunidad morisca de Avila.

Conclusión

Como se dijo al principio el objetivo buscado con estas páginas era hacer ver lo improbable de que San Juan hubiera llegado al conocimiento de la mística mu-

(85) AHN, *Ing.* leg. 2111, exp. 3.

sulmana a través de sus conversaciones con los moriscos castellanos. Podría argüirse que el carácter oficial y solemne de gran parte de la documentación empleada (Edictos de Gracia, Resoluciones...), nos haya conducido a una visión unilateral de las relaciones entre moriscos y cristianos viejos en lo referido a temas religiosos; de manera que si se hubiera conservado la documentación primaria, los procesos inquisitoriales, se podrían haber encontrado manifestaciones de unas relaciones amistosas entre cristianos y criptomusulmanes incluso de una mutua comunicación de conocimientos o experiencias religiosas más o menos íntimas y profundas.

Sin embargo nada autoriza a pensar que en estas tierras rigieran pautas de comportamiento muy distintas de las que existían cerca de aquí, por ejemplo en Toledo o Cuenca. Pues bien, L. Cardaillac y M. García Arenal, que conocen muy bien este tipo de procesos, documentan hasta la saciedad la tensión que preside las relaciones entre ambas comunidades y los irreconciliables prejuicios respectivos que afloran en las diversas ocasiones en que les sitúa la obligada convivencia (86). Por ello Cardaillac afirma que para los moriscos la "primera regla de su vida en común con los cristianos es la ley del silencio: hablar demasiado, haber manifestado adhesión al Islam... "conduce a menudo a la Inquisición (87). Mi opinión es exactamente la misma y que en los momentos y lugares en que San Juan y los moriscos castellanos pudieron coincidir rigió la referida ley del silencio.

De todas formas debe quedar suficientemente claro que donde la comunicación entre mayoría y minoría resultaba casi imposible era en los asuntos ideológicos y, sobre todo, religiosos; pero en las cuestiones socioeconómicas los convertidos de estas zonas desarrollaron unas relaciones bastante fluidas, casi normales, con sus convecinos tal como lo habían venido haciendo desde la Edad Media.

(86) Cf. L. Cardaillac, o. c., p. 22 y M. García Arenal. *Inquisición y moriscos. Los procesos del tribunal de Cuenca*, ed. Siglo XXI, Madrid, 1983, p. 64.

(87) O. c., p. 20.

APENDICE

MORISCOS DE AREVALO EN 1565

Nombre	Apellido	Familiares	N.º de Situación CASAS de la casa	N.º viñas	N.º tierras	Superficie tierras en obradas
La de Diego, de			2.0 C/Larga	1	0.0	0.0
Diego de	Aguilar		0.0	0	0.0	0.0
Antonio	Albétar		1.0 C/Avanciques	0	0.0	0.0
Antonio	Albétar		1.0 Pl. P.ª Medina	0	0.0	0.0
Gabriel	Albétar		0.0	0	15.0	28.0
Gil	Albétar		1.0 C/Avanciques	0	0.0	0.0
Juan	Albétar el mozo		0.0	0	35.0	73.0
Isabel	Albétar (menor)		1.0 C/Avanciques	0	0.0	0.0
Lope	Alexos	esp.ª Madalena de Morales	1.0 B.ª S. Andrés	0	0.0	0.0
Agustín	Alvarez		0.0	0	0.0	0.0
Cristóbal de	Armenteros		0.0	0	0.0	0.0
Maria de	Armenteros		0.0	0	0.0	0.0
Gil	Avancique		2.0 C/Avanciques	0	0.0	0.0
Juan	Avancique		1.0 B.ª S. Andrés	0	0.0	0.0
La de Lope	Avancique [A. Cordera?	esp.ª Lope Avancique	1.0 C/Larga	0	0.0	0.0
Antonio de	Avila		0.0	0	0.0	0.0
La de Fco. de	Avila		1.0 B.ª S. Andrés	0	0.0	0.0
Pedro de	Avila		0.0	0	0.0	0.0
Hernando de	Ayllón		1.0 B.ª S. Andrés	0	0.0	0.0
Gracia del	Barco		0.0	0	0.0	0.0
Bernardino de	Barrientos		0.0	0	0.0	0.0
Bernardino	Barrientos Piedrah.		1.0 C/Avanciques	0	0.0	0.0

Nombre	Apellido	Familiares	N.º de Situación CASAS de la casa	N.º viñas	N.º tierras	Superficie tierras en obradas
La de Lope	Bejarano		0.0	0	0.0	0.0
Antonio	Bermego		2.0 Larga, B.º S. Andrés	1	0.0	0.0
La de Bernabé de	Bobadilla		1.0 B.º S. Andrés	0	0.0	0.0
La de Juan de	Buenavida		1.0 B.º S. Andrés	0	0.0	0.0
Melchor de	Buenavida		1.0 P.ª Arrabal	0	0.0	0.0
Gabriel	Buri	(esp.ª Gracia Peregril 7)	0.0	0	0.0	0.0
Gracia	Buri		0.0	0	18.0	31.0
La de	Camargo		0.0	0	0.0	0.0
Luis de	Camargo		0.0	0	0.0	0.0
La de Alonso	Carrillo		0.0	0	0.0	0.0
Ambrosio	Casado		2.0 Pl. Arrabal, Pl. Pegoril	0	0.0	0.0
Faván	Casado		0.0	1	0.0	0.0
Juan del	Castillo		0.0	0	0.0	0.0
Luis del	Castillo		1.0 Pl. Castillo	0	0.0	0.0
Antonio	Catalán		0.0	0	0.0	0.0
La de Lope	Catalán		0.0	0	0.0	0.0
Juan	Cimbrón		6.0 P.ª Arr. S. Láz., S. Andrés	1	0.0	0.0
Francisco	Cordero		1.0 C/Larga	1	0.0	0.0
Gabriel	Cordero		1.0 C/Larga	0	0.0	0.0
Juan	Cordero		0.0	1	0.0	0.0
La de Bernardín	Cordero		0.0	0	0.0	0.0
La de Antonio	Cordero		3.0 C/Larga(2), Avac. (1)	0	0.0	0.0
Gabriel de	Corral		1.0 C/Larga	0	0.0	0.0
La de Faván	Corral		0.0	0	0.0	0.0
La	Corrala		0.0	0	0.0	0.0

Nombre	Apellido	Familiares	N.º de Situación CASAS de la casa	N.º viñas	N.º tierras	Superficie tierras en obradas
Ambrosio de	Encinas		2.0 B.º S. Francisco	0	0.0	0.0
Antonio de	Encinas		1.5 B.º S. Andrés, B.º Avanc	1	0.0	0.0
La de	Fonseca		0.0	0	0.0	0.0
Cristóbal	Fresneda		0.0	0	0.0	0.0
Felipe de	Ganaparracasa		0.0	0	0.0	0.0
Ambrosio	Guzmán		0.5 C/Avanciques	0	0.0	0.0
Antonio de	Guzmán		1.5 C/Larga, C/Avanc.	0	0.0	0.0
Francisco	Guzmán		1.0 C/Avanciques	0	0.0	0.0
Luis	Hernández		0.0	1	0.0	0.0
La de Agustín	Herrador		1.0 B.º S. Andrés	1	0.0	0.0
Juan de	León		1.0 C/Larga	0	0.0	0.0
Andrés	López		0.0	1	0.0	0.0
La de Antonio	Luengo	hijo: P.º Ruiz	1.0 C/Larga	1	0.0	0.0
Catalina de	Medina		0.0	0	0.0	0.0
La de Gonzalo	Medino	esp.º: Gonzalo Medino	1.0 C/Larga	0	0.0	0.0
La de Luis	Medino		0.5 C/Larga	0	0.0	0.0
Gonzalo	Medino el mozo		0.0	0	0.0	0.0
Ambrosio de	Morales		0.0	0	0.0	0.0
Antonio de	Morales		1.0 C/Larga	0	0.0	0.0
Diego de	Morales		0.0	2	0.0	0.0
Francisco	Morales		0.0	0	0.0	0.0
Francisco de	Morales	suegra: la Herradona	0.0	0	0.0	0.0
Gabriel de	Morales		2.0 B.º S. Andrés	0	0.0	0.0
Francisco	Morales Mayor		0.0	0	0.0	0.0
La de Diego	Naranjo		1.0 Pl. Castillo	0	0.0	0.0
			0.0	0	0.0	0.0

Nombre	Apellido	Familiares	N.º de Situación CASAS de la casa	N.º viñas	N.º tierras	Superficie tierras en obradas
La de Gonzalo	Naranjo		0.0	0	0.0	0.0
Hernando	Núñez		3.0 B.º Cuadrilla, S. Andrés	1	0.0	0.0
Juan de	Olivares		1.0 C./Avanciques	0	0.0	0.0
Gabriel	Oyo	herm.º: Francisco Morales	0.0	0	0.0	0.0
La de Esteban	Oyo		1.0 C./Larga	0	0.0	0.0
La de Hernando	Oyo		0.0	0	0.0	0.0
Alonso de	Palacios		0.0	0	0.0	0.0
María de	Palacios		2.0 Pl. Perejil, Pl. F. Bl.	0	0.0	0.0
San Joan de	Palacios y hermana		0.5 C./Larga	0	0.0	0.0
Juan de la	Parra		3.0 Pl. Arrabal, Larga...	1	0.0	0.0
La de Francisco de la	Parra		0.0	0	0.0	0.0
María de la	Parra		0.0	0	0.0	0.0
Pedro de la	Parra		1.0 C./Avanciques	0	43.0	54.0
La de Juan	Parreño		1.0 C./Larga	0	0.0	0.0
Francisco	Perejil		0.0	0	0.0	0.0
La de Gabriel	Perejil		0.0	0	0.0	0.0
Lope	Perejil		0.0	0	0.0	0.0
Alonso de	Piedrahíta		0.0	0	0.0	0.0
Francisco de	Piedrahíta		0.0	0	0.0	0.0
Gaspar de	Piedrahíta		1.0 C./Avanciques	0	0.0	0.0
María de	Piedrahíta	suegra: la de Bernabé	0.0	0	0.0	0.0
La de Ambrosio	Rincón		0.0	0	0.0	0.0
La de Antón	Rincón		0.0	0	0.0	0.0
Isabel de la	Rúa y sus hijos	esp.º: Antón Rincón	1.0 B.º S. Andrés	0	0.0	0.0
Gabriel de	Rueda		1.0 C./Larga	0	0.0	0.0

Nombre	Apellido	Familiares	N.º de Situación CASAS d ^a la casa	N.º viñas	N.º tierras	Superficie tierras en obradas
La de Ventura de	Rueda		0.0	0	0.0	0.0
Francisco de	Torres		0.0	0	0.0	0.0
Micael de	Tovar		0.0	0	0.0	0.0
Arnau de	Velasco		0.0	0	0.0	0.0
La de Agustín	Velázquez		0.0	0	0.0	0.0
La de Francisco	Velázquez		3.0 B.º S. Juan (Pl. P.ª Medina)	0	67.0	83.0
La de Gutiérrez	Velázquez		0.0	1	0.0	0.0
Luis	Velázquez		0.0	0	0.0	0.0
Antonio de	Villafraña		1.0 C/Avanciques	2	0.0	0.0
Juan de	Villafraña		0.0	0	0.0	0.0
Alonso	Xuárez		1.0 C/Larga	0	0.0	0.0
Lope	Zurco		1.0 Pl. Peregil	0	0.0	0.0
TOTAL			70.5	18	178.0	269.0

MORISCOS DE MEDINA DEL CAMPO EN 1565

Nombre	Apellido	Familiares	N.º de Situación CASAS de la casa	N.º tierras	Superficie tierras en obradas
Francisco	Albáitar	Padre: Antonio A.	0.5 C/Avanciques (Arévalo)	0.0	0.0
Gabriel	Albáitar (est. Valec)		1.0 C/Larga (Arévalo)	0.0	0.0
San Juan de	Armenieros	Barriónuevo	2.0 C/Cuadrilla (Arévalo)	0.0	0.0
Francisco de	Barriónuevo		1.0 Rúa Nueva	0.0	31.0
Alonso de	Castañeda		1.3 Rúa de Medina, S. Andries	0.0	0.0
Francisco de	Castañeda		0.0	0.0	16.0
Gracia de	Castañeda	Lope Castañón	1.0 Rúa	0.0	0.0
Lope de	Castañeda		2.0 Rúa, C/Cuadr.ª (Arévalo)	0.0	38.0
Rodrigo de	Mercado		1.0 Carpintería	0.0	0.0
Inés de	Valdivieso		0.7 Rúa, Fajardas	0.0	0.0
Juan	Velázquez		0.0	0.0	0.0
Pedro	Velázquez y heredero		4.5 Rúa Nueva, Larga (Arévalo)	0.0	425.0
La de	Xuárez		1.0 A la plana	0.0	0.0
TOTAL			16.0	0.0	510.0

PERIPECIA UNIVERSITARIA DE SAN JUAN DE LA CRUZ EN SALAMANCA (1564-1568)

Luis Enrique Rodríguez-San Pedro Bezares
Universidad de Salamanca

I. SALAMANCA

1. A vista de pájaro y de número

Cierto viajero cultivado que pasó por Salamanca hacia el año de 1570 tuvo el capricho de legarnos uno de los dibujos y bocetos urbanos más interesantes para reconstruir lo que sería aquella ciudad en los años sesenta del siglo. Nos referimos a Anton Vanden Wyngaerde y a su obra, custodiada en los archivos vieneses (1).

En primer plano nos encontramos con un arrabal, llamado de "El Puente", por estar separado de la ciudad propiamente dicha por el antiguo puente de sillares romanos. Casuchas de una planta o de dos, con huertos y corrales interiores, se dispersan alrededor de una irregular plazuela. En un extremo la parroquia de la Trinidad, de la que sobresale una torretila, y, por las encrucijadas, diversos humilladeros. Algunos toques de vegetación y arbolado jalonan las márgenes del arroyo de "El Zurguen", afluente del Tormes, al tiempo que el mismo río presenta desoladas orillas, arenosas y áridas. Las ondulaciones del dibujo dan testimonio de caminos de baches, terrosos, polvorientos o embarrados. Más allá, se perfila un regular trasiego de caballería y animales de carga hacia el puente.

Al otro lado se desparpaman las riberas del río y sus barriadas extramurales. Algunos molinos o aceñas precisan su silueta entre presas de contención. Nada

(1) *Ciudades del Siglo de Oro*, ed. El Viso, Madrid, 1986, pp. 364-366.

más cruzar el Tormes topamos con el barrio de Santiago y la iglesia románico-mudéjar del mismo nombre. Hacia el oeste se expande el barrio de la Puerta de los Milagros o de san Lorenzo, bajo la mole alzada del monasterio benedictino de San Vicente. Hacia el oeste las casas de la barriada de la Puerta de San Polo, también de una o dos plantas, con los consabidos corrales. Por entre calles irregulares y sin empedrar distinguimos, cerca del puente, la iglesia de Santiago, ya mencionada; los edificios del teatro anatómico de la Universidad, vinculados a la iglesia de san Nicolás de Bari; posiblemente el Hospital de Santa María la Blanca y la parroquia de san Polo, con su torre característica; el convento de San Andrés de carmelitas calzados, junto al de premonstratenses; más allá las iglesias de San Juan el Blanco y de San Miguel Arcángel; y, al fondo, en su entorno de huertas, los canónigos regulares de Santa María de la Vega.

Tras este segundo plano distinguimos la ciudad propiamente dicha, apiñada dentro de sus murallas almenadas. Hacia el oeste sobresalen del dibujo los edificios del monasterio de San Vicente, colegios del Arzobispo y de la Magdalena, convento de San Francisco; más cerca del río el colegio del Rey y el convento de la Merced; detrás san Agustín. Del centro del boceto emerge la torre del colegio menor de san Millán, los pináculos y espadaña de las Escuelas Mayores y la iglesia catedral. Esta última construida hasta la nave del crucero y hasta el cuerpo de triple ventanal del campanario. Siguen a ésta torres diversas de iglesias, colegios y conventos, hasta llegar al de san Esteban de dominicos, cuyo cimborrio se encuentra en obras. Hacia el este, y extramurales, el colegio de Huérfanos y el magnífico de san Jerónimo.

Esta pudiera ser la descripción decorativa de aquella ciudad que hacia los años sesenta del quinientos englobaba unos 4.734 vecinos, sin contar estudiantes. Constituía el segundo núcleo urbano de la Meseta Norte, tras Valladolid, con 6.496 vecinos. Asimismo, más poblada que el núcleo manufacturero de Segovia, con 4.409. En resumen, una ciudad de algo menos de 19.000 habitantes, de los cuales el 10 por 100 se dedicaban al sector agrario, 52 por 100 al manufacturero y un 38 por 100 al de servicios. Salamanca, destacada en la industria textil, del cuero y del calzado, con 55 tejedores, 132 sastres, 85 curtidores, 137 zapateros, según censo de 1561. Destacadísimo foco universitario y atracción de escolares, a cuyo calor medraban los 11 impresores, 20 libreros, 18 mesoneros y 12 bodegoneros en dichos años. Ciudad ilustre, de 29 parroquias, no menos de 127 hidalgos y parecido número de escuderos (2).

Es aquí, a la universidad más importante de la Monarquía, adonde sus superiores envían al carmelita calzado fray Juan de Santo Matía por el otoño de 1564. Su destino es el convento de san Andrés, en las márgenes extramurales del Tormes ya descritas. Unos barrios bastante poblados, en torno de las parroquias de san Lorenzo, santa Cruz, Santiago y san Pablo, y donde, según censos de fines del siglo, se aposentaban clérigos y estudiantes en proporciones notables, con ausencia total de hidalgos o caballeros (3).

(2) Nos referimos siempre al censo de 1561: Simancas (AGS), *Expedientes de Hacienda*, legs. 157-12. Cf. DIAZ MEDINA, Ana, "Estructura demográfica y socio-profesional de Salamanca en 1561", *Provincia de Salamanca*, 4 (Salamanca 1982), pp. 69-100; VELA SANTAMARIA, Francisco Javier, "Salamanca en la época de Felipe II", en *El Pasado Histórico de Castilla y León*, II, Burgos, 1983, pp. 281-322.

(3) Cf. FERNANDEZ ALVAREZ, Manuel, "La demografía de Salamanca en el siglo XVI a través

II. NIVELES DE DESASOSIEGO

2. Nivel sensitivo del gustar

Detrás del decorado de sobriedad castellana, iglesias y conventos, todo bullía. Nivel sensitivo y gozador de una adolescencia triunfante. Confluían a la ciudad universitaria desde apartados territorios de la Monarquía. Portugueses, en buen número, extremeños y algunos andaluces; castellanos nuevos, por los caminos de Toledo y de la Mancha; arremolinándose, cruzando el puente romano hacia la Puerta del Río, junto al Mesón del Estudio. Otros, por caminos de carreteras o de herradura, llegando por ventas y posadas peligrosas y mal abastecidas, pasaban despoblados, viajaban a pie, a caballo, en mula o en asnillos; y acudían, entraban por las puertas de Zamora y de Toro, procedentes de Galicia, de las Asturias, de Vizcaya, salidos de villas y aldeas de la Meseta Norte, corazón de las Castillas.

Tenían 17, 19, 22 años, con amplios umbrales de benjamines y maduros. Eran de sangre. Cinco mil aventuras de sangre joven caían sobre una ciudad de menos de 20.000 habitantes. Y, sin freno, con el freno de la edad, caudalosamente, distribuidos por facultades y estudios: 1.255 inscripciones en cánones el curso 1564-1565 (24,7 por 100); 617 legistas (12,6 por 100); 643 teólogos (12,6 por 100); 149 matriculas de medicina (2,9 por 100); 592 artistas y filósofos (11,6 por 100); y, finalmente, 1728 interesados en humanidades y en los rudimentos de la gramática latina (34 por 100).

Salamanca, la menos regional de las universidades de la Monarquía, marcada con el sello de las disciplinas jurídicas hasta un 38 por 100 de sus escolares. Todos juntos, estudiantes de a pie o manteístas, separados de los becarios o privilegiados miembros de instituciones colegiales; separados también de los claustrales conventuales. Mayoritarios los manteístas, con proporciones del 90 por 100 hacia 1565, frente al 2,5 de los colegiales seglares y al 5 por 100 de los religiosos (4).

Constituían un calidoscopio bullicioso de gente moza, antojadiza, arrojada, libre, gastadora, traviesa y humorista. Alquilaban casas y alojamiento entre rivalidades y picarescas, con especulación y complicidades. Residían en pupilajes severos, en casas individuales con criados o amas de gobierno, en posadas y mesones, o bien en repúblicas o compañías de amigos, la forma más libre y menos costosa (5). Algunos estudian y otros participan en carreras y juegos de la plaza, en fiestas de barrio y en las mil oportunidades en las que la dinámica académica convida a los regocijos: elecciones de rector, pompa de grados, vítores de obtención de cátedra y pretextos diversos. Los naipes, los toros, el teatro, las rondas y canto de letrillas a la guitarra..., todo confluye en incitación extrovertida de ener-

de los fondos parroquiales", en *Actas I Jornadas de Metodología aplicada de las Ciencias Históricas. III. Historia Moderna*, Santiago 1975, pp. 281-296. Según el censo de 1598, en la parroquia de san Lorenzo se contabilizaban unos 62 vecinos; en Santa Cruz, 81; en Santiago, 62; y en san Pablo, 382 vecinos, aunque esta parroquia incluye la de San Cebrián y el arrabal de la Trinidad. En san Pablo aparecen 16 clérigos y 34 estudiantes.

(4) Para el curso 1564-1565 el estudio de ANTONIO RUBIO, M.^a Teresa, *La matrícula universitaria salmantina, 1555-1565*, Memoria de licenciatura, Salamanca 1988; para el curso 1565-1566, cf. las precisiones de KAGAN, Richard L., *Universidad y Sociedad en la España Moderna*, Madrid, 1981, p. 283.

(5) RODRIGUEZ-SAN PEDRO, Luis Enrique, "Pupilajes, gobernaciones y casas de estudiantes en Salamanca, 1590-1630", en *Studia Historica. Historia Moderna*, 1,3 (Salamanca 1983), pp. 185-210.

gías dispersas. Sin olvidar el burdel, las bravuconerías y novatadas, así como las solidaridades de nación, región o colegio que, avivadas por la exaltación del "yo" juvenil y desbordante, afirmación vital de orgullo, honor, pasión y voluntarismo agresivo como talante de época, conducen a numerosas rivalidades, banderías y alborotos, frecuentemente bañados en sangre. Adolescencia triunfante en la universidad más destacada de la Monarquía, carnaval de "apetitos" que ciegan y oscurecen, ensucian y manchan, entibian y enflaquecen. Alboroto, quizá desasegado y caprichoso, alejado del silencio y de la paz de los sentidos (6).

3. Acaparar y dominar

Más allá existían otros niveles de desasosiego, caracterizados por luchas de poder y afirmación. Acaparamiento y dominio con justificaciones varias. Porque, para no idealizar en demasía la vida estudiantil del Antiguo Régimen, es preciso tener en cuenta que las universidades tradicionales se estructuraban prioritariamente en razón de las demandas burocráticas de la Iglesia y del Estado, a todos sus niveles, desde los altos Consejos a los ministros de culto o los beneficios catedrales. El funcionalismo profesional prevalecía sobre el humanismo de las "bellas letras" y la profesión médica gozaba de precaria consideración social. El derecho y sus oficios, por el contrario, constituían camino seguro para el brillo y la riqueza. Los Estados nacionales surgidos del Renacimiento se establecieron sobre los hombros de los letrados juristas, dando origen a verdaderas oligarquías burocráticas, vertebradas de influencias y fortalecidas por lazos matrimoniales.

Si a la promoción jurídica, anteriormente considerada, añadimos la exaltación religiosa y las fundaciones colegiales y conventuales relacionadas con el fomento de los estudios teológicos, podremos aproximarnos a la comprensión del fuerte incremento de la educación universitaria castellana del siglo XVI. Más aún, si bien el saber teológico tiende a restringirse o concentrarse en las órdenes religiosas, la Iglesia dispone de oficios letrados en su propia administración, produciéndose asimismo una frecuente participación de eclesiásticos en cargos estatales. Además, el Concilio de Trento equiparaba derecho canónico y teología en cuanto a los requisitos para acceder a las principales dignidades, y éstas se vieron muy solicitadas por los juristas graduados. Por todo ello, insistimos, las perspectivas de cargos y premios y la explotación del saber en los oficios constituían motivaciones fundamentales de los estudiantes universitarios, en un "cursus honorum" con horizontes de poder, brillo, riquezas y títulos. "Han fundado más mayorazgos las letras que las armas", como nos dirá Cervantes (7).

El "mejoramiento de estado" por medio del derecho abría posibilidades hacia los oficios reales en corregimientos, Audiencias y Consejos. Estaban también las prelaturas, dignidades catedrales, canonjías y oficios de Inquisición. No era descartable la abogacía de villas, lugares o por cuenta propia. Todo ello además de letrados subalternos sin especiales títulos, tales como escribanos, procuradores

(6) "Cánsase y fatígase el alma con sus apetitos, porque es herida y movida y turbada de ellos como el agua de los vientos, y de esta misma manera la alborotan sin dejarla sosegar en un lugar ni en una cosa": JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, I, 6, 6). Para una panorámica literaria de la vida estudiantil: CORTES VAZQUES, Luis, *La vida estudiantil en la Salamanca clásica*, Salamanca, 1985.

(7) *Quijote*, II, cap. XXIV.

y secretarios con ciertos barnices jurídicos. Sin olvidar a los alcaldes, regidores, abogados y justicias diversos en los dominios señoriales.

Frente a estas perspectivas del derecho la teología aparecía más especializada y circunscrita a las órdenes regulares y a un número difícilmente evaluable del clero secular. Habitualmente se encuentra vinculada al conocimiento de los cánones en prelaturas, dignidades y canonjías. Más abajo impreña desigualmente el mundillo multiforme de párrocos urbanos y rurales, beneficiados y capellanes, muchas veces de cultura modestísima. La medicina, por su parte, suponía un adiestramiento profesional muy concreto, además de que no resultaba demasiado frecuentada por los escolares. El estudio de las artes-filosofía se proyectaba como escalón intermedio hacia otras disciplinas o bien atraía, junto con las humanidades, a eruditos y curiosos. Por todo ello, cuando los coetáneos hablan de promoción "por las letras" están pensando señaladamente en las carreras jurídicas.

En este contexto puede explicarse que incluso cierta aristocracia titulada encausase a algunos de sus hijos hacia las carreras de cargos y que los talentos y las ambiciones pulularan en torno de las grandes universidades y de la Corte. Los graduados por Salamanca, Valladolid o Alcalá gozaban del máximo prestigio y de las mayores ventajas de promoción y las propias cátedras jurídicas de estas universidades no constituían sino escalones hacia más altas prebendas. Las letras resultaban camino frecuente para el acrecentamiento de segundones, y muchas familias que disponían de posibles económicos, del interés profesional y de aspiraciones suficientes mandaban a sus hijos a la universidad: propietarios, comerciantes, burguesías urbanas asentadas, profesiones liberales, ostentadores de cargos, funcionarios de la administración, militares y caballeros, preocupados por medrar en fortuna y horizontes. Pequeños hidalgos de escasa fortuna tendían también a probar suerte en la república de las letras; asimismo hijos de campesinos, de menestrales urbanos o de rentistas de cierta holgura. Finalmente, acudían algunos estudiantes "protegidos", a través de las instituciones eclesiásticas, las becas colegiales o como criados y servidores de estudiantes pudientes (8).

Así, hacia mediados del siglo XVI Salamanca se constituía como la universidad jurídica más importante de las Españas, de cara a la promoción por el oficio en la burocracia del Imperio. Poseía, además, una prestigiosa facultad de teología, revitalizada por la implantación del tomismo y el magisterio de fray Francisco de Vitoria a partir de 1526. Desde esta neoescolástica dominicana se abordaron diversidad de problemas éticos y jurídicos de amplio alcance, configurándose una potente Escuela de irradiación internacional. Junto a esto, existían también en Salamanca estudios de medicina y otros preparatorios de lógica, filosofía y humanidades. Con todo, la hegemonía de las disciplinas jurídicas constituyó siempre la constante del Estudio.

En los aspectos de organización jerárquica, y aunque en la universidad se entremezclaban componentes eclesiásticos y seculares, la consolidación de una Monarquía autoritaria desde el siglo XVI reafirmó la intervención regia. Esta se ejerció a través de la tutela del Consejo de Castilla y el envío de sucesivos visitadores, con lo que la medieval vinculación al Papado se tornó cada vez más simbólica

(8) Para una panorámica de las instituciones universitarias KAGAN, Richard L., *Universidad y Sociedad...*, op. cit. Como cantera de datos e informaciones, AJO GONZALEZ DE RAPARIEGOS, C. M.ª., *Historia de las Universidades Hispánicas*, Madrid 1957-1977, XI volúmenes.

y alejada. Como marco jurídico las Constituciones pontificias de 1422 y los Estatutos de Covarrubias, recientemente redactados en 1561, conformaban la normativa universitaria fundamental.

En conjunto, Salamanca se presenta como un cuerpo de universidad con equilibrio interno de poderes, ceñida de un cinturón de colegios y conventos vinculados, con tentaciones de preeminencia y latencias disgregadoras permanentes. Un rector estudiante, elegido por los escolares y normalmente hijo de la nobleza titulada, preside el Estudio, asesorándose de un Consejo consultivo integrado asimismo por estudiantes. Junto a ellos, el maestrescuela catedral representa el poder pontificio, vela por el cumplimiento de las Constituciones y Estatutos, se encarga de la colación de grados y, por medio de tribunal propio, ejerce jurisdicción sobre todo el gremio universitario. Por su parte, los claustros constituyen organismos máximos del gobierno administrativo, económico y académico. El de rector y consiliarios posee atribuciones docentes de importancia y regula la provisión de cátedras. El de diputados integra los intereses de docentes y escolares, con atribuciones destacadamente económicas y administrativas. El llamado claustro pleno es el supremo de los existentes, atiende los asuntos de mayor trascendencia y asume funciones legislativas y de reforma de estatutos (9).

Dentro de cada facultad o disciplina se distribuyen cátedras diversas, diferenciadas en vitalicias (de propiedad) o temporales (cursatorias). Hacia 1565 existían las siguientes: cánones, 6 de propiedad y 4 cursatorias; leyes, 4 de propiedad y 6 cursatorias; teología, 3 de propiedad y 3 cursatorias; medicina, 2 vitalicias y 5 cursatorias; artes-filosofía, 4 de propiedad y 7 cursatorias; humanidades-gramática, 4 de propiedad y 6 ó 7 cursatorias y catedrillas; por su parte, las disciplinas de matemáticas-astrología y la música contaban respectivamente con una cátedra de propiedad. En resumen: un total de 25 cátedras vitalicias y unas 32 cursatorias, así como el complemento de algunos partidos temporales (10).

La provisión de estas cátedras lo era por votos de los estudiantes, tras el enfrentamiento y competencia pública de dos o más opositores. Ello resultaba el método habitual, traducción salmantina del sistema boloñés italiano, que se aplicaba asimismo en Valladolid y Alcalá. Este sistema se completaba por la participación del claustro universitario en la concesión de algunas cátedras especiales y partidos. Pero la realidad de los votos estudiantiles llevaba consigo corrupciones y notables irregularidades, conflictos y sobornos de los opositores, apuestas, perjurios y una atmósfera de apasionamiento general que no se conseguía suprimir.

Las luchas por el poder no se limitaban al cargo, la búsqueda del "premio" o la promoción por el oficio, sino que vertebraban las estructuras institucionales del mundillo universitario y culminaban en los enfrentamientos para el control de cátedras. Y no quedaba aquí, pues los Colegios Mayores se constituyeron en verdaderos grupos de presión frente al cuerpo de la Universidad. Estos establecimientos trataban de formar élites intelectuales (jurídicas fundamentalmente) con grados avanzados y destinarlas a ocupar los altos cargos funcionariales de la Iglesia y del Estado. En este sentido se producirán verdaderos entramados de influen-

(9) Acerca de esta temática existe una tesis doctoral inédita de SANCHEZ SANCHEZ, Daniel, *La Universidad de Salamanca a través de sus claustros. Estructura jerárquica y académica, 1555-1575*, Salamanca, 1980.

(10) Cf. ESPERABE ARTEGA, Enrique, *Historia Pragmática e Interna de la Universidad de Salamanca*, Madrid 1917, vol. II, pp. 285 ss.

cias entre los grupos burocráticos y los propios colegios en la defensa de sus intereses. Colegiales y ex-colegiales "promocionados" funcionaban coaligados como una casta que se autosostenía recíprocamente, mientras las oligarquías letradas, las altas jerarquías jurídicas y sus diversas conexiones o clanes familiares controlaban la adjudicación de las becas en su propio beneficio. La masiva presencia de colegiales en Chancillerías, Audiencias y Consejos resultaba evidente, constituyendo la obtención de una cátedra un necesario y acostumbrado escalón previo (11).

Abierto en mil heridas, el tráfago oscurece cualquier interna plenitud desnuda. Se pone en lo visible la realidad completa del anhelo, y el "apetito" se perpetúa como atadura y angustia (12).

4. Brillar. El conocimiento como apetito

La vanagloria del saber, el laberinto de los libros, la pompa de los grados, podían constituir, asimismo, otros tantos caminos errados que alejaran de la senda estrecha del Monte de perfección; porque "el alma no recogida en un solo apetito de Dios pierde el calor y vigor en la virtud" (13). Las vueltas y revueltas eran muchas.

En el calendario escolar las clases se iniciaban por San Lucas de octubre (el día 18). Se concedían de siete a quince días de asueto por Navidad y Semana Santa. Luego, a partir de san Juan de junio los catedráticos de propiedad cesaban de leer, continuando sustitutos y catedráticos de cursatorias durante los meses de verano, pero cayendo la universidad en una cierta laxitud y desapareciendo buena parte de los escolares. Así se proseguía hasta la Virgen de septiembre (día 8), fecha en la que comenzaban las vacaciones oficiales, que se prolongaban hasta el 18 de octubre.

Comenzaba de nuevo el curso y retornaba la presencia y la figura de los escolares. Y como el modelo ideal del estudiante tenía mucho que ver en la mentalidad de la época con la austeridad y el recogimiento monacales, las vestimentas debían guardar consonancia con estos presupuestos. Así, los estudiantes comunes usaban loba, manteo y bonete, con permisiones laxas para gramáticos, artistas y sirvientes. Estaban prohibidas las telas ostentosas, las sedas, colores y adornos preciosos. Podían usar sotana los clérigos, colegiales o graduados y, en la atmósfera general, sobre la gravedad del color negro dominante destacaban los matices de los hábitos religiosos y de las becas de colores que los dichos colegiales llevaban incorporadas. Sucedió, sin embargo, que el estudiante, en llegando la oración de la tarde, sustituía las vestiduras largas, eclesiásticas y oscuras por las cortas de capa, color e incluso espada, a pesar de las prohibiciones estatutarias de portar armas. La noche suponía un espacio de distensión, expansión, algaradas y conflictos por entre los que se mezclaban no pocos escolares (14).

(11) Cf., entre otros, CARABIAS TORRES, Ana M., *Colegios Mayores: Centros de Poder. Los Colegios Mayores de Salamanca durante el siglo XVI*, Salamanca 1986, 3 vols.

(12) "Y de la misma manera que se atormenta y aflige al que desnudo se acuesta sobre espinas y puntas, así se atormenta el alma y aflige cuando sobre sus apetitos se recuesta, porque a manera de espinas hieren y lastiman y asen y dejan dolor": JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, I, 7, 1.

(13) JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, I, 10, 1.

(14) Para muchos de los detalles de la vida académica de esta década pueden consultarse los *Estatutos del visitador Covarrubias*, Salamanca, 1561.

Al día siguiente, no obstante, había que acudir a clase o, como se decía en la época, a las lecciones ordinarias, las cuales se encomendaban a catedráticos con oposición ganada. Se leían diariamente y a horas fijadas, y suponían comentario, explicación e interpretación de textos consagrados, con la posibilidad de preguntar al profesor a la salida del aula. Mientras llegaba este momento, los estudiantes se sentaban en bancos rústicos de madera, sin respaldos, o permanecían de pie en los casos frecuentes de concurrencia numerosa. Frente a ellos, el profesor glosaba las lecturas en una especie de cátedra a modo de púlpito. La lengua docente era el latín, tanto en las aulas como en los actos universitarios. Por otro lado, aunque existían disposiciones de 1561 sobre que los profesores no leyeran por cartapacio ni dictando, esto no se cumplió. En derecho, teología, artes..., el dictado se prodigaba, a pesar de sucesivas provisiones reales que insistieron en prohibirlo: septiembre de 1567 y diciembre de 1568.

La pedagogía docente completaba las lecciones magistrales con relecciones y con conclusiones. Las relecciones o repeticiones eran conferencias pronunciadas por catedráticos o licenciados ante la facultad respectiva o el cuerpo de la universidad en ocasiones solemnes, y versaban sobre materias académicas. Las conclusiones o disputas eran ejercicios dialécticos para la soltura lógica de los arguyentes, y existían estipuladas para todas las facultades, celebrándose en asuetos o fiestas (15).

A partir de los Estatutos de 1561 se estableció en la Universidad de Salamanca un régimen de vigilancia de la labor desarrollada en las cátedras, efectuado a través de cinco visitas anuales, a cargo del rector y de los catedráticos de mayor antigüedad en las facultades. La creatividad y libre inspiración del docente quedaba así limitada al cauce oficial y ortodoxo señalado y reglamentado por los estatutos. Lo que se intentaba era corregir cualquier desviación posible, aunque no siempre se conseguía, como de ello tenemos ejemplo en el dictado.

Exámenes anuales propiamente dichos no existían en la universidad tradicional, ya que el "pase de curso" requería únicamente la matrícula y la asistencia, reservándose los controles para el momento de los grados, que suponían una especie de reválida de reconocimientos. Dichos grados eran tres: bachilleramiento, licenciamiento y doctorado o magisterio.

Para culminar este apartado hemos de señalar que los estudiantes de pocos recursos podían alquilar temporalmente libros en tiendas y librerías, o bien acudir a la Biblioteca central de la universidad, situada en Escuelas Mayores. Hacia el año 1558, la Biblioteca llevaba varios años cerrada al público, pero en 1561 Covarrubias dispuso que se abriera desde fin de las lecciones de prima hasta el fin de las lecciones matinales, y por la tarde desde las dos hasta el final de las lecciones vespertinas. Por la década de estos años sesenta no se apreciaban especiales movimientos de compra de libros, pero cabe apuntar que los estudiantes colegiales y los de órdenes regulares disponían de bibliotecas nutridas y complementarias en sus respectivos colegios y conventos (16).

(15) SANCHEZ SANCHEZ, Daniel: "Metología didáctica en la Universidad de Salamanca durante el siglo XVI", en *Rapports del XV Congreso de Historia celebrado en Bucarest*, en 1980, III, pp. 409-452.

(16) Para completar la panorámica pueden consultarse los volúmenes de la obra magna de BELTRAN DE HEREDIA, Vicente, *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)*, Salamanca 1970-1973, 6 vols.

No eran pocas, por tanto, las posibilidades ofrecidas al escolar común por la Universidad de Salamanca. El que no lo era iba hacia el aire, suprema compañía, era ansia pura, iba hacia lo real profundo, hacia la inmensa belleza solitaria. Cuanto más lo procuraba con tanto menos se halló. Giraba alrededor de la inmortal ausencia, en pleno ojo del huracán (17).

III. EL OJO DEL HURACAN

5. La atmósfera de los claustros. Curso 1564-1565

El latir de la vida académica, los conflictos y problemas planteados en la Universidad de Salamanca durante la presencia en ella de fray Juan de Santo Matía, pueden seguirse detalladamente en los libros de claustros de los años 1564-1568 (18). A ellos acudiremos para complementar algunos de los comentarios anteriores.

El curso 1564-1565 se inicia el 18 de octubre del 64 y por san Martín de noviembre se elige rector por un año al estudiante don Iñigo López de Mendoza. La otra máxima dignidad gubernativa la ejerce el maestrescuela Gregorio Gallo, nombrado obispo de Orihuela y casi permanentemente ausente. Los nuevos Estatutos establecidos por el visitador Covarrubias en 1561 rigen el discurrir académico y comprobamos referencias a ellos en ocasiones diversas. Por otro lado, la universidad continúa su costumbre de estrechar relaciones con las cúpulas del poder político y eclesiástico, y la vemos así enviar en agosto del 65 parabienes al licenciado Espinosa, nombrado presidente del Consejo de Castilla e hijo del Estudio. En el curso que tramamos quedan también constancias de las luchas por el poder en la provisión de cátedras, leyéndose en pleno de febrero del 65 provisión real dilatando la resolución en prima de leyes, por cuanto los opositores tenían prevenidos y negociados los votos de estudiantes. Económicamente es, sin embargo, año de buenas cosechas, lo que favorece la manutención de los escolares y el pago de las cátedras, al tiempo que es aprovechado por el colegio de carmelitas de san Andrés para solicitar limosnas. La petición halla buen momento y le son concedidos nueve ducados por marzo.

Más interés, dado el tema que nos ocupa, puede tener para este curso la atmósfera propiamente religiosa y teológica. Don Pedro González de Mendoza, obispo de Salamanca, anuncia en febrero de 1565 la convocatoria de un sínodo y, por septiembre, tenemos noticias de la celebración en Salamanca de este Concilio del Arzobispado de Santiago. Los conflictos religiosos europeos se reflejan,

(17) "Y así como se cansa y fatiga el que cava por codicia del tesoro, así se cansa y fatiga el alma por conseguir lo que sus apetitos le piden; y, aunque lo consiga, en fin, siempre se cansa, porque nunca se satisface, porque al cabo son cisternas rotas las que cava, que no pueden tener agua para satisfacer la sed /.../ Cansase y fatigase el alma que desea cumplir sus apetitos, porque es como el que teniendo hambre abre la boca para hartarse de viento y, en lugar de hartarse, se seca más, porque aquél no es su manjar /.../ Y así como se cansa y fatiga el enamorado en el día de la esperanza cuando le salió su lance en vacío, así se cansa el alma y fatiga con todos sus apetitos y cumplimiento de ellos, pues todos le causan mayor vacío y hambre": JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, I, 6, 6.

(18) Archivo Universidad de Salamanca (AUS); *Libros de claustros*: AUS. 33 (1564-1565), AUS. 34 (1565-1566), AUS. 35 (1566-1567), AUS. 36 (1567-1568).

por ejemplo, en el canónigo inglés Juan de Cax. Había sido en su tierra encarcelado por los herejes y, tras una huida por París y diversas persecuciones, había acudido a Salamanca para vivir católicamente. Pedía en junio la protección de la universidad, exhibiendo cartas de recomendación de los jesuitas parisinos. En cuanto a los enfrentamientos en la propia facultad de teología hay que advertir que se hallaba dividida en dos bandos, de los que eran cabezas y rivales los dominicos y los agustinos. Durante el verano del 65 este enfrentamiento tradicional halló pretexto en el hecho de haberse concedido a Juan Gallo, dominico, un partido especial de teología de santo Tomás, en agravio, al parecer, de otros maestros doctos como el agustino fray Luis de León. Memoriales y puyas de parte a parte se fueron sucediendo y, por sus argumentaciones, nos vamos enterando del predominio tomista en las cátedras de prima y vísperas e, incluso, de todo el panorama de la facultad de teología: "...Ay lección de Prima y Vísperas y de Biblia y de Filosofía moral, que es cátedra de oyentes teólogos /.../, e de Durando y otra de santo Tomás e otra de Scoto, todas de cátedra, sin otras lecciones extrahordinarias, de las quales bastarían las tres solamente, y los estudiantes casi nunca oyen más ny las pueden llevar..." (19).

6. Curso 1565-1566: promociones y fervores

Para el curso 1565-1566 el rector nombrado en noviembre del 65 es don Diego de Avalos, archidiácono de Lorca. El nombramiento de nuevo maestrescuela tiene lugar hacia marzo del 66, recayendo el cargo en Fernando Henríquez. Por julio, el visitador regio, don Diego de Simancas, obispo de Ciudad Rodrigo, da cuenta de muchos incumplimientos de estatutos, motivados por las largas ausencias del maestrescuela. En este afán de reformas se lee ese mismo mes provisión real sobre la conveniencia de erigir en Salamanca una nueva cátedra de cirugía, o bien se reiteran las prohibiciones de los dictados en clase. En agosto se trata de los muchos grados de artes que se dan por examen de suficiencia, lo que anotamos de inmediato por su relación posible con Juan de santo Matía. Más aún, en ese mismo verano del 66 se mencionan estudiantes con libros prohibidos y otros que incumplen las normativas de trajes y vestuarios.

De la atmósfera religiosa y contrarreformista hay que señalar que el 18 de octubre de 1565 la universidad comienza a realizar juramento solemne de defensa y acatamiento del Concilio de Trento, llevado a cabo por todos los claustres, según acuerdo de noviembre del año anterior. El bullir teológico parece en su apogeo, y los estudiantes no caben en el aula correspondiente, tal y como se señala en diciembre de ese año. Naturalmente no todo es fervor, sino también afanes de promoción. En noviembre se había solicitado en claustro que se pidiese al Concilio del que hemos hablado anteriormente que para las prebendas, canonjías y dignidades de Salamanca se prefiriera a los doctores y maestros por aquel Estudio, por ser "la Universidad más principal de estos Reinos y de la Cristianidad" (20). En agosto de 1566 cunde la satisfacción, por cuanto una carta real de Felipe II otorga la preferencia en las prebendas de la iglesia catedral a los letrados y graduados por la universidad. Más significativa resulta la propuesta de abril

(19) AUS. 33, fol. 122v, septiembre del 65.

(20) AUS. 34, fols. 2v, 4v; noviembre del 65.

del 66 sobre imponer estatuto de limpieza de sangre a los graduados de maestros en teología. Fray Luis de León no puede menos de pronunciarse en contra, alegando su "injusticia", aunque el nuevo estatuto se aprueba por 28 votos contra 16. No parece, sin embargo, que posteriormente se llevará a efecto.

7. Curso 1566-1567: Visitador regio y corrupciones

Para el curso 1566-1567 se nombra en noviembre del 66 al rector Pedro Portocarrero, amigo personal de fray Luis de León y a quien éste dedicará el libro "De los Nombres de Christo". La promoción de Portocarrero obligará en marzo a nueva elección de rector en la persona de don Diego de Zúñiga, hijo de los duques de Béjar. Anteriormente, en el mismo noviembre del 66, había sido enviado como visitador el Licenciado Jarava, el cual, desde el primer momento, adoptó una actuación altiva. De la visita parecen deducirse incumplimientos de estatutos en diversos puntos: elección de rector, descuidos en la administración de la hacienda, forma de leer los catedráticos, trajes, gastos y ostentaciones de estudiantes. En este último sentido, Jarava suprimirá las lechuguillas en camisas y mangas, ordenando se llevasen calzas llanas y no acuchilladas ni guarnecidas. Ni las actitudes ni las disposiciones del visitador gustaron en el claustro, tanto más cuanto que Jarava prescindía de la jurisdicción escolástica y encomendaba la ejecución de sus estatutos al corregidor de la ciudad. El malestar y los enfrentamientos de jurisdicciones se aprecian por febrero del 67 y en cierta provisión real de mayo sobre la buena gobernación del Estudio. Da la impresión de que Jarava desconfía del puntual cumplimiento de las autoridades académicas, llegando incluso en enero a establecer penas pecuniarias contra los profesores y graduados que no acudieran a los claustros de gobierno o se desentendiesen de formar parte de las comisiones ejecutivas.

En los aspectos de régimen docente tenemos conocimiento de las disposiciones del rector en noviembre de 1566, por las cuales, para evitar las irregularidades y falsedades de las votaciones en cátedras, se preceptuó la realización de matrículas de escolares barrio por barrio, amenazando con multas y cárcel a los que incumplieran sus deberes de voto. En mayo, y contra la opinión de Jarava, el claustro se pronunciaba frente a una aplicación estricta de la prohibición de escribir en las clases y lecciones: "...porque muchas veces es necesario que escriban parte de lo que les leen, porque como oyen muchas lecciones no pueden tener particular memoria de todas ellas para pasarlas y estudiarlas después en sus casas" (21).

Sucesivas provisiones reales, septiembre 1567 y diciembre 1568, reafirmarían posteriormente las prohibiciones del dictado, sobre todo en facultades jurídicas. Se argumentaba que leer el profesor sin cartapacio y escuchar los estudiantes sin tomar apuntes favorecía la preparación de las clases y la memoria y aplicación en los discentes. Sin embargo, la costumbre del dictado no logró ser desarraigada. En teología, por ejemplo, se permitía tomar apuntes desde los tiempos de Francisco de Vitoria, por considerar que así quedaba más precisa la doctrina, impidiéndose descarrios y ambigüedades.

Inciendiando sobre estos aspectos teológicos y religiosos, tenemos constancia del impacto ejercido por los jesuitas. En octubre de 1566 se informa al claustro

(21) AUS. 35, fol. 107 ss.

de que en diversas ocasiones los estudiantes de teología desatendían las clases y acudían a los sermones de la Compañía de Jesús. En enero del año siguiente los mismos jesuitas intentarán la incorporación efectiva al cuerpo universitario, pero con la excepción de no votar en claustros ni en cátedras, por expresas prohibiciones de su orden. Se resolvió en contra. Por otra parte, en el pleno de cuatro de enero de 1567, se declara que en el convento de San Esteban y otros monasterios se leían las mismas lecturas que en las cátedras de propiedad de teología y a las mismas horas; lo cual perjudicaba a la universidad, ya que acudían buen número de estudiantes. Mención ésta que consideramos de importancia para nuestro tema.

8. Curso 1567-1568: Revuelos en teología

En el curso de 1567-1568, último de los que Juan de Santo Matia permaneció en Salamanca, se eligió en noviembre como rector a don Juan de Almeida, pres-tándole, como en otras ocasiones, juramento de obediencia los escolares. El maestrescuela, por su lado, sigue desatendiendo la asistencia a los claustros y enviando al vicescolástico como sustituto. En enero de 1568 la universidad se convulsiona al ser informada por el Rey de la inevitable prisión del príncipe heredero don Carlos. Más aún, existen previsiones pesimistas sobre la cosecha del año, y en marzo se acuerdan compras de trigo para evitar males mayores y la marcha de los estudiantes. Un mal momento que parece afectar también al convento carmelita de san Andrés, ya que presenta por esas fechas una petición de ayuda y limosna. En abril se crea una Cofradía de la cárcel, para socorrer las necesidades de los estudiantes presos, hasta entonces bastante desatendidos.

En el régimen docente destaca la erección de una nueva cátedra de cirugía en la facultad de medicina, suceso que se consolidó en noviembre de 1567 y testimonia la vitalidad académica del momento. Por informaciones marginales tomamos conocimiento de que las clases de artes y sùmulas se imparten en las Escuelas Menores, lo que hay que recordar para cuando posteriormente tratemos de los Estudios de Juan de Santo Matia. Por lo mismo, cabe destacar la disposición de 15 de enero del 68, que establecía la obligación de que todos los frailes y conventos votasen en las cátedras de artes y teología, pena de inhabilitación y desincorporación de la universidad.

En otros aspectos se sigue constatando el apogeo de los estudios teológicos, ya que vuelven las protestas sobre la incapacidad y estrechez del general o aula correspondiente, reiterándose en octubre y en noviembre de 1567. Mayor interés se desprende del claustro de cancelario de 15 de mayo del 68, en el que se acuerda que en la cátedra de teología de la catedral pudiesen cursar los capellanes, beneficiados y mozos de coro, tal y como lo hacían los religiosos en sus conventos. Extremo éste nada desdeñable para la valoración de las clases paralelas de las órdenes religiosas. Más aún, el día 17 de ese mismo mes y año, los estudiantes de teología presentan pliego de firmas solicitando una clase más de Escritura, ya que resultaban más abundantes las de Escolástica. Proponen para ello al portugués fray Héctor Pinto, de la orden de san Jerónimo, persona muy competente en lenguas y con una fascinante oratoria, demostrada en los recientes sermones de Cuaresma. Dos días más tarde, el claustro universitario replica sobre la necesidad de que fray Héctor demostrara previamente sus conocimientos de Escolástica, porque sin ella y con el sólo conocimiento de lenguas se podrían suscitar erro-

res. Hay quienes alegan que, por otro lado, la recogida de firmas ha sido irregular, incluyendo nombres de canonistas y artistas, conseguidos por escolares portugueses con ruegos e inoportunidades. En el mismo parecer insiste fray Luis de León el 3 de julio de aquel año. Fray Juan de santo Matía no alcanzó la resolución del conflicto, pues a comienzo de este verano de 1568 se había partido de Salamanca.

IV. HACIA LA ALTA NOCHE

9. Del Colegio a las Escuelas

Una vez valorados los estudios universitarios del quinientos y esbozada la panorámica concreta de Salamanca, es preciso referirse a los estudios particulares que se desarrollaban en los conventos y órdenes religiosas. Estos "Studia" acostumbraban dividirse en conventuales o particulares, provinciales y generales, dependiendo de su radio de atracción.

En los de la orden agustina, denominados "gimnasios", se explicaba dialéctica únicamente en los provinciales, y filosofía y teología en los generales. El personal docente era designado por los Capítulos o el Provincial y quedaba integrado por pasantes o repetidores de lecciones, lectores, un "magister studentium" para la vigilancia y disciplina y, en los colegios generales, un regente o "caput studii". En la orden dominicana el curso duraba diez meses, de la Santa Cruz de septiembre (día 14) a la Magdalena de julio (día 22); entre los agustinos comprendía desde san Nicolás de Tolentino (10 de septiembre) hasta san Pedro y san Pablo (29 de junio).

Las lecciones magistrales, repeticiones y conclusiones o disputas eran la pedagogía docente habitual en todos los colegios. En artes se explicaban sùmulas, lógica y filosofía por Aristóteles. La enseñanza comprendía un trienio y adquiría matizaciones según los comentaristas de cada religión: Santo Tomás, Egidio Romano... Los estudios de teología duraban de cuatro a seis años, según casos, distribuidos en cátedras de Prima, Vísperas, Escritura y Moral, siguiendo como autoridades a san Agustín, san Buenaventura, Escoto, santo Tomás, etc. En el caso concreto de los dominicos el Capítulo general de Salamanca de 1551 dispuso la obligatoriedad de la "Summa Theologica" del doctor Angélico.

Hay que considerar también la existencia de grados académicos "intra ordinem" del lector, presentado y maestro. Entre los dominicos el lector accedía al grado tras los cursos de artes y teología, un examen y la defensa de tesis. Después de cierta experiencia docente podía aspirar al magisterio en Sagrada Teología, después de haber sido presentado al Capítulo general a petición de la provincia y superado un riguroso examen. En esta orden todo profesor juraba defender la doctrina de santo Tomás (acuerdo del Capítulo de Carasona, 1342) y las disposiciones del Concilio de Trento (capítulo general de Roma, 1569) (22).

En este marco hay que situar el hecho de que los colegios de las órdenes religiosas de Salamanca poseyesen clases y actos académicos propios, regentados

(22) RODRIGUEZ CRUZ, Agueda M.: *Historia de las Universidades Hispanoamericanas. Período hispánico*, Bogotá 1973, I, pp. 92-97. ANDRES MARTIN, Melquiades, "Pensamiento teológico y vivencia religiosa en la Reforma Española (1400-1600)", en *Historia de la Iglesia en España*, III-2.º, Madrid 1980, p. 272.

a través de profesores de las propias órdenes. En este sentido, el ideal parecía inclinarse a hacer simultánea una formación doble: la asistencia a las lecciones de la universidad y los matices peculiares de cada orden en sus propias clases. Así lo declara Pedro Chacón, cuando afirma: "Aunque van todos a oír Escuelas, en los doctos colegios se leen lecciones de las dichas facultades por personas eminentes en letras de las mismas órdenes" (23).

Parece, no obstante, que no todas las órdenes seguían sistemas homogéneos de asistencia a las clases. Respecto a los monjes benitos del monasterio de san Vicente de Salamanca, el capítulo general de 1550 prescribió que los colegiales acudiesen únicamente a la lección de Prima de teología de las Escuelas, por ser el catedrático "más eminente que los lectores de casa". No obstante, se les permitía asistir a las repeticiones, actos, conclusiones y solemnidades relacionadas con la teología escolástica, pero el resto de los estudios los tendrían en su propio convento. En el mismo capítulo se menciona a un maestro de estudiantes, el cual regentaría la cátedra de Vísperas, así como dos predicadores, uno para el púlpito y otro para explicar Sagrada Escritura. Junto a ellos dos lectores de artes y filosofía. Más aún, se daban facilidades para que acudiesen alumnos de fuera del colegio.

Poseemos incluso el horario habitual del monasterio de san Vicente, según constituciones del año 1546:

- De 6 a 7: Horas, misa conventual y misas privadas.
- A las 7: Toque para asistencia a clases en la Universidad.
- De 10 a 11: Misas privadas o repaso de lecciones con compañero.
- De 11 a 13: Comida y silencio.
- A las 13: Conclusión sobre lecciones del día.
- A las 14: Lección magistral en el convento.
- A las 16: Vísperas y completas, seguidas de recreación y tiempo libre.
- De 18 a 20: Estudio particular en las celdas.
- De 20 a 21: Pláticas con compañero sobre lecciones del día.
- De 21 a 22: Cena y maitines menores.
- A las 22: Maitines y laudes del oficio canónico. Descanso..

De este modo se desarrollaba el horario de invierno, y en el verano los actos se adelantaban una hora (24).

Con todo lo dicho, sin embargo, por los años sesenta parece que los benedictinos de san Vicente no acudían a las clases de la universidad, sobre lo cual se delibera en claustros de septiembre y noviembre de 1563 (25). Tampoco parecen frecuentarlas los dominicos, permaneciendo en su convento y leyendo teología a las mismas horas que la universidad, con buen número de estudiantes externos. Las protestas arrecian por el mes de enero de 1567. Y, de cualquier manera, los escolares abandonan frecuentemente las clases de Escuelas Mayores durante la Cuaresma, acudiendo a las sabrosas predicaciones de San Esteban, la Catedral

(23) CHACON, Pedro *Historia de la Universidad de Salamanca*, escrita hacia los años 1560/70.

(24) GARCIA M. COLOMBAS, M. B., "Orígenes y primer desarrollo del Colegio de San Vicente de Salamanca", en *Salmanticensis* 7 (Salamanca 1960), pp. 304, 308, 325.

(25) *Libros de claustros*, AUS. 31, fols. 103v y 121.

o san Francisco. Así, en febrero de 1561 se declara que los estudiantes andaban dispersos "de sermón en sermón" (26).

La orden carmelita calzada disponía en Salamanca de su propio colegio-convento, llamado de san Andrés, situado extramuros y cerca de la Puerta de san Pablo. Aparece mencionado ya como "Estudio" en el capítulo general de Aviñón de 1482. En el de Padua de 1532 se configura cómo interprovincial y en el de Venecia de 1548 como "Studium generale" o colegio de todas las provincias de España. Quedaba convertido en el centro intelectual del Carmelo peninsular.

A partir de 1551-1552 encontramos dicho colegio en la matrícula de la Universidad de Salamanca. Durante la segunda mitad del quinientos sus inscritos fueron en aumento y oscilaron de 5 a 35 miembros, con lo que en el conjunto de estos cincuenta años pasarían por san Andrés más de 200 frailes.

En cuanto a la relación del colegio con las clases de la universidad, tanto Balbino Velasco Bayón como el biógrafo de san Juan de la Cruz, Crisógono de Jesús, se inclinan por un régimen dual de asistencia a las Escuelas y clases complementarias en el colegio, lo que parece bastante probable (27). En cualquier caso, antes de poder ingresar en san Andrés el estudiante debía conocer perfectamente la gramática latina, base de sus futuros estudios. Por los capítulos generales de 1548 sabemos que al menos se explicaría en el colegio una clase diaria de teología y que dichos estudios de teología se fijaban en dos años mínimos, usando como texto de referencia al "Maestro de las Sentencias".

Crisógono de Jesús avanza también la opinión de que en san Andrés se explicaban las doctrinas propias de los doctores carmelitas, matizando de esta forma las clases de la universidad. Para comprender esto tenemos que considerar previamente que la escuela filosófico-teológica de la Orden del Carmen se fundamentaba sobre las obras del inglés Juan Baconthorp (1.^a mitad del XIV) y las de Miguel de Bolonia (siglo XIV), las cuales estaban presentes en todas las bibliotecas conventuales, más aún en un "Studium generale" de la Orden.

10. Entre dialéctica y silencio

Probablemente hacia fines del año 1564, Juan de Yepes, en el Carmen calzado Juan de Santo Matía, es enviado por sus superiores al colegio de San Andrés de Salamanca. Viene avalado por un despejado ingenio y notables aptitudes para el estudio. Se ha disputado mucho sobre su asistencia efectiva a las clases de la universidad, fundamentándose en los primitivos biógrafos, los cuales únicamente mencionaban estudios en san Andrés. Creo que este particular quedó suficientemente matizado en un anterior trabajo (28), por lo que aquí nos limitaremos a afirmar que si bien órdenes potentes y numerosas como los dominicos y los benedictinos pudieron descuidar las clases universitarias, no lo hicieron así

(26) *Ibidem*, AUS. 29, fol. 22v.

(27) VELASCO BAYON, Balbino, *El Colegio Mayor Universitario de Carmelitas de Salamanca*, Salamanca 1978, p. 38: CRISOGONO DE JESUS, *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, Madrid, 1929, I, pp. 26 ss.

(28) Cf. RODRIGUEZ-SAN PEDRO, Luis Enrique, "San Juan de la Cruz en la Universidad de Salamanca, 1564-1568", *Salmanticensis*, XXXVI, fas. 2 (Salamanca 1989). Pueden encontrarse aquí precisiones meticulosas sobre el "currículum" universitario de Juan de santo Matía.

los carmelitas, acudiendo incluso a las lecciones de artes en Escuelas Menores y complementándose con estudios en el propio colegio.

Las matrículas universitarias que directamente conciernen a Juan de santo Matía son las que siguen (29). Aparece como artista en el colegio de san Andrés, entre seis teólogos y cuatro artistas, el año 1564-1565; también como artista el año 1565-1566, entre cinco teólogos y siete artistas; nuevamente en artes en 1566-1567, con tres teólogos y otros seis compañeros artistas; en 1567-1568 fray Juan de Santo Matía estudia ya teología y se inscribe como presbítero, los artistas se han reducido a cuatro y los teólogos, él incluido, son siete. Durante estos años, por tanto, convive con no menos de diecisiete condiscípulos, principalmente de las Castillas (Ávila, Alba, Medina, Toledo...), pero también de Portugal y Aragón.

Digamos ahora algo de los estudios propiamente dichos. Las artes, es decir, lógica más filosofía natural y moral, fundamentaban los estudios de teología escolástica. En Dialéctica se estudiaba el "Organon" de Aristóteles, introducido por las "Súmulas" de Domingo de Soto, las cuales, en la práctica docente, habían sustituido a las de Pedro Hispano. En Filosofía natural se seguía a Aristóteles por sus libros "Físicos"; y en Filosofía moral al mismo Estagirita en la "Ética", la "Política" y la "Económica", alternando. El sistema pedagógico de la facultad estaba fundamentado sobre las lecciones magistrales de los catedráticos propietarios, completadas por otras de regentes de cursatorias. Existían, además, prácticas y ejercicios dialécticos diarios,azonados con sucesivos repases de lecciones, dudas, preguntas y argumentos. El horario resultaba apretado, de mañana y de tarde, con recapitulaciones y conclusiones incluso en sábados y festivos. Finalmente, hay que señalar que la asistencia a las magistrales de propiedad era lo que permitía probar y "ganar" curso (30).

En esta atmósfera se desenvolvía la facultad de artes de la Universidad de Salamanca cuando la frecuentó fray Juan de santo Matía. No disponemos de los libros de pobranzas de sus cursos, pero sabemos por los Estatutos de Covarrubias que tuvieron que ser en cátedras de propiedad de Súmulas, Lógica Magna, Filosofía natural y moral. Pues bien, por los libros de cuentas universitarias podemos saber qué profesorado impartió dichas clases. El curso 1564-1565 explicaba Súmulas el maestro Martín de Peralta, de origen navarro. Por datos anteriores y posteriores, concretamente de 1563-1564 y de 1566-1567, sabemos que era catedrático cumplidor y escasamente multado por infracciones cometidas. Por otra parte, el curso 1565-1566 explicaba Lógica Magna el mercedario fray Gaspar de Torres, asimismo un maestro riguroso en sus deberes. El curso 1566-1567 fray Juan oíría tercer año de artes; es decir, filosofía. En Filosofía natural estaba jubilado el pro-

(29) *Libros de matrículas, 1564-1568*. AUS. 281-284. En la matrícula de enero de 1565 se lee: "Fray Juan de santo Matía, natural de Medina del Campo, del obispado de Salamanca, artista"; en la de enero de 1567: "Fray Juan de santo Matía, natural de Ontiveros, diócesis de Abila, artista". Este es el único caso en que la matrícula recoge con exactitud su lugar de nacimiento, pues el resto mencionan Medina del Campo, su lugar de vecindad. Estas confusiones entre lugares de nacimiento y de vecindad resultaban frecuentes en la época.

(30) *Estatutos de Covarrubias*, XIX, 16; XXVIII, 4 y 5.

(31) Los *Libros de cuentas* no nos proporcionan datos para los años 1564-1565 y 1565-1566; pero podemos reconstruir las listas de profesorado y sus características por los de 1563-1564 y 1566-1567: AUS. 1252, fol. 12 y AUS. 1254, fol. 10v.

pietario, maestro Enrique Hernández, y las clases efectivas las daba el sustituto maestro Miguel Francés. En Filosofía moral también estaba jubilado el maestro y canónigo Francisco Sancho, impartiendo sus clases el maestro Diego Bravo (32).

Mayores dificultades plantea el hecho de precisar si fray Juan acudió de oyente con alguno de los regentes adjuntos. Estas regencias solían estar a cargo, frecuentemente, de colegiales mayores. No eran raras las sustituciones, incumplimientos y ausencias. Los rápidos cambios de cátedra y las promociones a cargos, comúnmente canonjías, no contribuían demasiado a la estabilidad de las clases. Por ello, parece más probable que los carmelitas acudieran, si acaso, a las lecturas de algún regente cumplidor y riguroso, desarrollando lo demás en su convento.

Tras de haber cursado los tres años de artes, fray Juan de santo Matía podía ya graduarse de bachiller en aquel verano de 1567. Quizá recibió el grado en su propia orden, pero, en cualquier caso, de lo que recibiera o no en la universidad no podemos afirmar nada, por falta de los libros de registro. Sabemos, sin embargo, por los libros de visitas (33), lo que oyó durante su formación universitaria. Respecto a la Lógica, términos el primer año; proemiales, universales, priores, predicables y predicamentos el segundo. En Filosofía, durante el tercer año, el libro segundo de la Metafísica de Aristóteles, con algo del primero y del quinto; asimismo, los libros noveno y décimo de la Ética.

Géneros, especies, accidentes, categorías, términos, sustancias, atributos, predicamentos, proposiciones, premisas, predicables, silogismos, falacias... A fray Juan la cabeza le hierve de fantasmas cuando desciende por la calle Libreros hacia su convento de San Andrés. Piensa: "Cuando el alma va aprovechando más va a oscuras y no sabiendo; porque la contemplación es oculta y secreta para el mismo que la tiene y, ordinariamente, junto con la sequedad y vacío que hace al sentido, da al alma inclinación y gana de estarse a solas y en quietud, sin poder pensar en cosa particular ni tener gana de pensarla". El no tiene ganas, se abisma en el vacío de las potencias, en el vacío y oscuridad de entender, en el vacío de toda posesión, en la desnudez de todo afecto. Cerca de la Puerta del Río; más allá el arrabal. Le obsesiona "un no sé qué que se siente quedar por decir, y una cosa que se conoce quedar por descubrir, y un subido rastro que se descubre al alma de Dios, quedándose por rastrear, y un altísimo entender de Dios que no sabe decir". Especies, categorías, silogismos... Aquella divina unión vacía la fantasía y barre todas las formas y noticias hacia la sustancia desnuda de accidentes y fantasmas. Y la dialéctica es, entonces, "la vibrante palabra muda, la inmanente, única flor que no se dobla, única luz que no se extingue, única ola sin fracaso. De todos los secretos, blancos, negros, concurre a él, enamorada, plena y alta de todos sus tesoros, la profunda, callada, verdadera palabra, que sólo él ha oído, oye y oír en su vigilancia" (34).

(32) *Libros de cuentas*, 1566-1567, AUS. 1254, fols. 8v-9.

(33) *Libros de visitas de cátedras*, AUS. 941, fols. 84 y 96, 122, 129, 141, 144, 192; AUS. 942, fol. 26rv.

(34) JUAN DE LA CRUZ. *Subida* II, 6, 2; III, 2, 4. *Noche*, 1,9,6; II, 16, 8 *Cántico A*, canciones 7, 9 y 13-14, 14. JIMENEZ, Juan Ramón, "Poeta y palabra", de *La Estación total*.

11. Solitaria presencia

De que la vinculación y concurrencia de la Orden del Carmen a la Universidad de Salamanca fue efectiva se prueba también por el hecho de su participación en las votaciones para la provisión de cátedras. Recordemos que en Salamanca, por influencia del modelo de la Universidad medieval de Bolonia, los propios estudiantes elegían por votación a sus maestros. El sistema aparece minuciosamente regulado en los Estatutos de Covarrubias de 1561, título XXXIII.

Tras de la presentación de opositores, cada uno de ellos defendía una lección magistral de una hora u hora y media de duración, que se celebraba en el general mayor de cánones de Escuelas Mayores. El escuchar estas lecciones era obligatorio para todos los escolares con derecho a voto, y, una vez terminadas las pláticas, cada opositor informaba al auditorio "de su justicia" y méritos. De todas formas, votar era obligatorio, y el incumplimiento suponía penas de doce ducados de multa y diez días de cárcel. Conviene aclarar, también, que en dichas votaciones no contabilizaba cada persona un voto, sino que se tenían en cuenta y sumaban votos los cursos oídos por cada estudiante, los grados obtenidos y "calidades" como la de ser presbítero.

En estas circunstancias, los libros de provisiones de cátedras del Archivo universitario nos permiten descubrir la presencia y el voto de fray Juan de santo Matía. En efecto, concurrió por lo menos en cuatro ocasiones, todas ellas para provisión de cátedras de artes: agosto de 1566, enero de 1567, y por dos veces en enero de 1568. En este tiempo, fray Juan vota ya con calidad de presbítero y tres cursos de artes. Señalaremos el caso de la última votación, en la que el maestro Lesaca, colegial de Cuenca, fue sustituido por el doctor Diego Muñoz. Esta oposición puede servir de ejemplo de las corrupciones del sistema, no siempre manifestadas en los documentos de archivo. El opositor, Diego Muñoz, acusa a su contrincante Vega de haber hablado y sobornado a algunos votantes. Y que, además, Vega se habría concertado con el también opositor, licenciado Valenzuela, para que se retirase y le transpasase votos. Valenzuela no tenía posibilidades de salir elegido, pero sumando sus votos podía serlo Vega sobre Diego Muñoz. A cambio, Vega intercedería para granjear a Valenzuela una beca colegial en el Arzobispo (35).

No era sólo este caso. La ocasión de las provisiones de cátedras reflejaba la conflictividad y desasosiego afanoso del mundillo universitario, así como sus grupos de presión y de intereses. Por distintos procesos sabemos de irregularidades diversas: trato, negociaciones, solicitudes y sobornos de votantes; falsas probanzas de cursos; traída de votos de fuera de la ciudad, con el fin de hinchar filas de algún candidato; usurpaciones de la personalidad del votante; ocultaciones de cédulas y papeletas de votación; pactos y acuerdos de reparto de las cátedras entre opositores, con turnismos y disimulos. Además, los tratos y pláticas de los estudiantes sobre el voto y los opositores, las solidaridades de tierra y patria, las apuestas y la atmósfera de apasionamiento general, podían desembocar en pendencias o sangrientos encuentros entre naciones. Un mal ambiente para una sensibilidad delicada como la de Juan de santo Matía.

(35) *Libros de procesos de cátedras*, AUS. 962, fols. 454-499; los carmelitas en el fol. 486; AUS. 962, fols. 523-541; los carmelitas en folios 529 rv.; AUS. 963, fols. 1-15; los carmelitas en fol. 11 rv; AUS. 963, fols. 62-85; los carmelitas en fol. 75. El pleito de Muñoz con Vega en folios 80v-84.

Claro es que fray Juan parece refugiarse tras los muros de San Andrés, una vez cumplidas las obligaciones escolares. Sus biógrafos lo describen recluido en su celda, inmerso en el silencio. En este espacio lo infinito está dentro y él es el horizonte recogido. No se limita a los estudios lógicos y aristotélicos, sino que frecuenta autores espirituales como san Dionisio y san Gregorio, dedicando amplios espacios de la noche a la oración.

"La ausencia del Amado es un continuo gemido en el corazón del amante". Y así absorbe el alma y sume en su abismo secreto, de suerte que le parece que la colocan en una profundísima y anchísima soledad donde no puede llegar humana criatura. Y se entra en esta oscuridad interior que es la desnudez espiritual de todas las cosas, así sensuales como espirituales, sólo estribando en pura fe; porque esta divina escala de la fe penetra hasta lo profundo de Dios. Allí, centro abierto en flor de lo supremo, queda firme vacío y dulce abandonado. Allí el alma siente que una divina agua llena los vacíos de sus apetitos. ¡Qué amena paz en este alejamiento de todo! La inteligencia sosegada y quieta, sin ruidos de voces, goza en ella la suavidad de la música y la quietud del silencio ¡Qué plenitud de soledad, mar solo! (36).

12. No puedo subir al Monte

Salamanca, el tráfigo universitario, las tensiones banderizas, los conflictos dialécticos. "No pude subir al Monte, por llevar camino errado" (37). La mística de negación aleteaba en la Salamanca de la promoción, el oficio y la articulación jurídica del Imperio; en el baluarte teológico del tomismo, la sutileza lógica y la controversia filosófica; en la primera universidad de la Monarquía, la más prestigiosa, la mejor dotada de rentas; en la misma ocasión de la vida estudiantil bulliciosa, picaresca dispersa y apetitos de la juventud triunfante.

Desde la estructura aristotélico-tomista de su formación universitaria, algo tiende en Juan, aletea, revuelve, suspende y traspasa. Arde oscuro hacia recóndita ladera. Y, en aquella profunda y horrenda noche de la contemplación, mana la fuente de todo lo desnudo, eterna fe en lo solo, blanca y pura flor de lo que siente: "y en medio de estos aprietos se siente estar herida el alma, viva y agudamente, en fuerte amor divino, en cierto sentimiento y barrunto de Dios" (38).

En aquel verano de 1567 fray Juan de santo Matía se había planteado ya ingresar en la Cartuja, lo que suponía el completo silencio, la absoluta austeridad, la cruz pura. Está impaciente. Cuando en Medina y en agosto tenga lugar la entrevista con Teresa de Jesús, ésta le propondrá sus proyectos de reforma de los frailes hacia vida más recogida y contemplativa: "Que no se tarde mucho", dirá al fin (39).

Juan vuelve de nuevo al bullicio salmantino, esta vez matriculándose en teología. La facultad es prestigiosa e incluso renovadora. Los dominicos y el magis-

(36) JUAN DE LA CRUZ: *Noche* II, 17, 6; *Subida* II, 1, 1; *Cántico A*, canción 1.ª, 14, canciones 13-14, 9, 25.

(37) JUAN DE LA CRUZ: dibujos de *El Monte de Perfección*.

(38) JUAN DE LA CRUZ, *Noche* II, 1, 1; II, 4, 1; II, 6, 1; II, 11, 1.

(39) CRISOGONO DE JESUS, *Vida de San Juan de la Cruz*, Madrid 1946, capítulo V; BARUZI, Jean, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1924, "chapitre II. La période salmantine".

terio de Francisco de Vitoria han revitalizado un neotomismo que fundamenta las cátedras de Prima, Vísperas y Santo Tomás. Los sistemas nominalistas y escotistas aparecen en franco retroceso. Además, en 1563 acaba de publicar en Salamanca fray Melchor Cano un nuevo método teológico. Se trata del "De locis theologicis", una valoración de las fuentes bíblicas y patrísticas armonizadas con la razón escolástica. En el envés negativo las controversias son frecuentes, y el enfrentamiento de dominicos con agustinos hace de ambas órdenes dos potentísimos y polémicos grupos de presión. Tensiones, pues, en los claustros, en la provisión de las cátedras, en la vida cotidiana, en los enfrentamientos personales, en los resentimientos ocultos: el "mundanal ruido".

Los escolares acostumbraban oír prioritariamente las cátedras de Prima, Vísperas y Biblia. Era frecuente presentarse al bachilleramiento con cuatro cursos de Sentencias y dos de Biblia, y existía una cierta flexibilidad de posibilidades (40). Nosotros consideramos que, siguiendo esta tradición, e independientemente de las clases impartidas en san Andrés, Juan de Santo Matía acudiría por lo menos a las lecciones de Prima y de Biblia, pudiendo oír ambos cursos el año 1567-1568.

En dicho año, la cátedra de Prima la regentaba el dominico fray Mancio del Corpus Christi. No era demasiado cumplidor, pues se le multa por entrar tarde a las clases y salir pronto, así como por no hacer repeticiones. Vísperas de teología la leía el agustino fray Juan de Guevara. En 1566-1567 no fue multado, pero sí en 1568-1569, por no repetir y por ciertas lecciones incumplidas. La cátedra de Biblia del maestro Gregorio Gallo, jubilado, la leía el sustituto maestro Gaspar Grajal, que resulta bastante cumplidor a juzgar por las pocas multas. La cursatoria de Durando la ostenta el agustino fray Luis de León, que parece que cumple, pues la multa de 1566-1567 es escasa. La cursatoria de Santo Tomás la rigió hasta enero de 1567 el maestro Pedro del Espinar; a partir de esta fecha el maestro Diego Rodríguez. Ambos bastante multados y con períodos de ausencias y sustitutos, por lo menos en el curso 1566-1567. La cursatoria de Escoto la regentaba el licenciado don Cristóbal de Vela, con bastantes multas y ausencias el año 1567. Finalmente, existía un partido de teología de Santo Tomás encomendado al dominico Juan Gallo (41).

El curso de 1567-1568 en que fray Juan de Santo Matía cursó teología en la Universidad de Salamanca se explicaron en ella cuestiones de escolástica tomista acerca de la Encarnación, el fin último del hombre y los actos humanos, así como sobre el sacramento de la Penitencia. Todo ello además de otras cuestiones sobre la Fe, la Resurrección de los muertos o el Hombre como criatura, en cátedras más secundarias. A lo que hay que añadir la lectura y comentario de salmos entre el número 50 y los posteriores al 73, así como el libro del profeta Miqueas (42).

Como se ve estamos ante una pedagogía fragmentaria, unos estudios que no

(40) *Estatutos de Covarrubias*, 1561, XXVIII, 5. Para ganar curso en teología la costumbre era cursar en Biblia y en las cátedras de Prima o Vísperas durante el primero y segundo año, y en Prima o Vísperas el tercero y cuarto; así lo precisó en 1594 Zúñiga, XXVIII, 3.

(41) Falta el *Libro de cuentas* del curso 1567-1568, por lo que nos fundamentaremos en las de los cursos 1566-1567 y 1568-1569: AUS. 1254, fols. 7-13v y AUS. 1255, fols. 8-9v. Para mayores precisiones sobre el "currículum" académico de fray Juan de Santo Matía, cf. RODRIGUEZ-SAN PEDRO, Luis Enrique, "San Juan de la Cruz en la Universidad de Salamanca..." op. cit.

(42) *Visitas de cátedras*, AUS. 942, fols. 77 y 79; fols. 81-88rv y 89; fols. 105-107v, 109v, 110, 114; fols. 116, 118, 121, 123, 126v.

logran panorámicas globales. En teoría, para tener una visión cabal de la Suma habría que cursar por lo menos tres años en cátedras de Prima, Vísperas y Santo Tomás, permaneciendo incluso durante los meses de verano. La realidad era aún más dificultosa, por cuanto el método del dictado retrasaba los programas y los tres años resultaban ampliamente insuficientes. De hecho tendían hacia cinco, tal y como se replantearían en los Estatutos de 1594 y como parece que cursó fray Bartolomé Sánchez, condiscípulo de fray Juan (43). Sirva esto para valorar el hecho de que Juan de santo Matía estudiase teología únicamente un año, a pesar de las lecciones que durante el mismo tiempo oyera en san Andrés. Puede sospecharse que decidió renunciar a sus estudios teológicos y no les dedicó el tiempo habitual de por lo menos cuatro años. Hay datos para suponer que el futuro doctor de la Iglesia ni siquiera alcanzó el mínimo grado de bachiller en teología. Que el camino de la Vida más requiriera mortificación de la voluntad que mucho saber comenzaba por la propia ciencia sacra.

V. LA TRANSPARENCIA

13. De vuelo

Fray Juan de Santo Matía deja Salamanca en el verano de 1568, posiblemente a fines de junio o principios de julio. Estamos en Medina del Campo. A Juan le han encargado las pasantías y sustituciones veraniegas de artes en su viejo convento de Santa Ana. La madre Teresa ha llegado de Malagón. Ambos se entrevistan. Parece existir la posibilidad de establecer un primer convento de descalzos en un lugarejo llamado Duruelo, al extremo occidental de los territorios abulenses.

El: "Se está el alma abrasando en fuego, y la hace salir fuera de sí y renovar toda y pasar a nueva manera de ser. Y así parezca yo tú en tu hermosura, y parezcas tú yo en tu hermosura, y mi hermosura sea tu hermosura, y tu hermosura mi hermosura, y seré yo tú en tu hermosura, y serás tú yo en tu hermosura, porque tu hermosura misma será mi hermosura" (44).

Ella: "Tiene harta oración y buen entendimiento; llévelo el Señor adelante" (45).

El: "Tu cantas con la luz dentro, en la mitad de lo negro, noche fiel con verde viento. Vas de horizonte en misterio, la fuente viva está en medio y el jazmín cuelga del cielo. ¿Cómo, por dónde tu pecho se corresponde secreto con el pecho de mi sueño? No es posible oír más bello, eco del sueño del beso, resuenas como en mi seno. Y te rodea mi eco, como al lírio el aire inmenso. Tú cantas en ese vuelo" (46).

(43) Fray Bartolomé Sánchez aparece matriculado como teólogo el curso 1564-1565 y no terminó de oír lecciones hasta agosto del 69: *Grados mayores*. AUS. 778, fol. 51; *Estatutos* de 1594, título XII.

(44) JUAN DE LA CRUZ: *Cántico A*, canción primera, 17; canción 35, 5.

(45) TERESA DE JESUS: *Epistolario*, carta de septiembre de 1568 a don Francisco de Salcedo.

(46) JIMÉNEZ, Juan Ramón, "En la mitad de lo negro", de *En el otro costado*. Me he permitido estas evocaciones líricas de Juan Ramón Jiménez porque cualquier lector atento puede apreciar en su poesía fuertes impregnaciones "juancrucianas". El proceso de la poesía desnuda y el de la desnudez del espíritu tienen más de un paralelismo e inspiración. Por ello, he interpolado y glosado variaciones "juancrucianas" en este artículo, al modo y manera que Juan de la Cruz se lo permitió también con los *Cantares* de Salomón.

Determinadamente. Cae, así, todo lo otro, que era luz provisional. Fundación de descalzas en Valladolid por agosto. Salí tras Ti. Unas casas de labranza en Duruelo, entre altozanos de encinas, a fines de septiembre o principios de octubre de 1568. La soledad sonora. En Salamanca comienza el curso por san Lucas. Felipe II acaba de comunicar al claustro la muerte de su mujer, la reina Isabel de Valois. El 28 de noviembre se produce la inauguración oficial del primer convento de descalzos, según la Regla primitiva y no mitigada de la Orden del Carmen. Profesan tres religiosos y, entre ellos, Juan de santo Matía cambia su apellido por el de Juan de la Cruz. Ilimitado, en la limitación de las orillas. Teresa de Jesús los visita en marzo de 1569: frío intenso en una casa estrecha, con horas de contemplación y predicaciones y confesiones por los lugares cercanos.

Juan, pobre, huérfano; niño de la doctrina; carpintero, sastre, entallador y pintor fracasado; monaguillo de la Magdalena; enfermero en el Hospital de las bubas; alumno de los jesuitas; carmelita en los calzados de Medina; estudiante de Salamanca; visionario descalzo de Duruelo. ¡Que no saben decirme lo que quiero!: Tiene el alma un descanso de caminos, que han llegado a su único final.

SAN JUAN DE LA CRUZ, Y LOS MOVIMIENTOS ESPIRITUALES DE SU TIEMPO

Melquiades Andrés Martín
Universidad de Extremadura

1. INTRODUCCION

Ninguna persona es un Moncayo aislado en espacio y tiempo, ajeno a su entorno familiar, social, intelectual, político, económico, religioso. Aun los que parecen más aislados abundan en referencias profundas, aunque no resalte la visibilidad de las mismas. Desvelar el envoltente de ese entorno, o al menos algunos hilillos de su entretejido, exige una relectura profunda de los textos desde dentro de la época y una superación del marco de las biografías de corte barroco (vida, virtudes, milagros) y de no pocas modernas que han ampliado la documentación a contextos antes eludidos o polémicos relacionados con la familia, orden religiosa, centros de estudios..., sin sacar a los protagonistas de la consideración de seres en sí, de cimas aisladas, de estrellas sin constelación. Ojalá el próximo centenario nos devuelva un san Juan de la Cruz más histórico, como acaeció con santa Teresa.

2. DESLINDANDO CAMPOS

En trabajos anteriores se ha tratado del envoltente temporal, espacial, familiar, religioso, de san Juan de la Cruz, de la demografía y sociología de Castilla, de sus escuelas, colegios y universidades, de sus caminos y diligencias; de su teología, teatro, poesía, pintura, escultura; de sus hombres en situación de búsqueda, de su sociedad en expansión o en quiebra; del ideal de hombre y de cristiano perfecto, que para ellos no era utopía, sino verdadera topía, con realización total en el estado de visión o comprensión, que sucede al de viador.

Por mi parte aspiro a presentar en sus raíces los diversos movimientos espirituales que traspasan la España filipina entre 1550-1600 y su posible incidencia en

el Santo. Tarea no poco compleja pues el príncipe de nuestros místicos supo envolverse bajo una cobertura alejada de referencias y de citas. El recibió grandes dones de Dios, tuvo conciencia de ellos y acertó a expresarlos. Los prólogos de sus obras aluden casi todos a ello.

Partiré del concepto de contemplación, como centro del problema espiritual de su tiempo y estudiaré a continuación la corriente espiritual fundamental de la época y sus concreciones más importantes: oración mental metódica, recogimiento, alumbradismo, erasmismo, luteranismo y el gran encuentro o confrontación de tantas corrientes.

3. EL PROBLEMA CENTRAL: LA CONTEMPLACION

Unas palabras en torno a los términos "mística" y "contemplación", que emplearé con relativa frecuencia.

El primero resulta vago y no poco confuso, e incluso a veces, casi aberrante, como cuando se habla de la mística del arte, de la política, de la raza e incluso del terrorismo. ¿Cuál es el contenido religioso de ese término?

La Revelación se cerró con la muerte del último apóstol, pero no la acción y presencia de Dios en el hombre y en la historia. La Revelación fue algo así como el preludio de la profusión del Espíritu del Padre y del Hijo. La manifestación corporal de Cristo es irrepetible, pero la del Espíritu Santo continúa y continuará en la Iglesia. El está presente en ella, la anima y alumbra, a través de los carismas para el servicio de la comunidad y de los dones que actúan con fuerza en el interior de las personas sin posibilidad humana de programarlos.

En realidad existen dones como los de ciencia, consejo y fortaleza, total o parcialmente destinados a operar hacia afuera de la persona; y carismas que obran total, o, al menos, mayormente en lo invisible del hombre, como el de participación en la Pasión del Señor. Dones y carismas se reciben en el interior de la persona, algunas veces se conocen (no siempre), y algunas veces, además, se saben expresar. Se trata de tres gracias distintas. La Santa confiesa que durante muchos años no sabía expresar lo que Dios obraba en ella, y acudía al recurso de subrayar el *Tercer Abecedario Espiritual* de Francisco de Osuna o la *Subida del Monte Sión* de Bernardino de Laredo. Después Dios le concedió el don de efabilidad para saberse expresar.

Ordinariamente recibe el nombre de *ascética* la parte de la espiritualidad que se fija más en los ejercicios de perfección y virtudes cristianas del hombre, y *mística* la que describe sobre todo la acción divina en el alma. Acción divina y respuesta humana como compromiso total o parcial de vida resultan teológicamente inseparables. En los títulos de obras espirituales de la época unas veces relucen palabras como ejercicio, vía, sendero, camino, guía, oración vocal..., en otros, contemplación, noche, subida, engrandecimiento, transformación, unión, matrimonio espiritual, oración infusa...

¿Cuál es el núcleo fundamental en que se centran las diversas corrientes, disputas y confrontaciones espirituales en la segunda mitad del siglo XVI? Yo no dudaría en señalar una palabra y problema clave: La contemplación como concepto y vivencia, como objeto de recomendación y de desconfianza. La teoría y práctica de la contemplación centran no pocas disputas, confrontaciones teológicas, filosóficas y lingüísticas.

Contemplación en la espiritualidad cristiana indica una forma superior de conocimiento por medio de la fe, bajo el influjo de la caridad: acto simple, denso, no exclusivamente especulativo sino impregnado de amor. Definición clásica de Santo Tomás: simple intuición de la verdad alcanzada por amor. Intuición amorosa, noticia amorosa, conocimiento por amor. Se trata, pues, de una forma de oración caracterizada por la simplicidad e intensidad del acto. Es la expresión más alta de unión con Dios en esta vida y alcanzará su realización completa en la visión beatífica, de la cual el místico comienza a participar de algún modo mientras camina como viador. La contemplación no es sólo ciencia, sino sapiencia, sabor, gusto, experiencia inmediata de Dios.

El evangelio inaugura una nueva etapa en la historia de la contemplación. Nadie ha visto a Dios; pero quien ve a Cristo, ve al Padre (Jn. 14, 19). Cristo es imagen de Dios invisible. Su inserción en la naturaleza humana y su contemplación del Padre traspasa la práctica de la contemplación cristiana. Esta ya no tiene como objeto realidades abstractas como la verdad, el uno, el bien, la belleza y otras formas de ideas, sino el Dios personal, el misterio de Cristo, Dios y hombre, uno con el Padre y el Espíritu Santo, su encarnación, vida, muerte, resurrección y vida gloriosa. Cada místico tendrá su propio itinerario, vivencia o experiencia de una parte de ese misterio: aspecto trinitario, humanidad de Cristo en pobreza, predicación, sacerdocio, eucaristía, culto, paternidad divina, filiación humana, fraternidad... Dios se da y el hombre recibe. La forma con que Dios se da a cada hombre en concreto resulta más bien secundaria. Lo importante es que Dios se da al hombre, y que este puede responder, que se da en totalidad y que pide al hombre respuesta en esa línea, que Dios se ha atado al hombre por la creación y sobre todo por la encarnación y que el hombre puede ligarse con Dios por actos de amor.

La forma más alta de oración cristiana es la contemplación infusa. Ella eleva al máximo la función contemplativa del espíritu, se realiza en el ámbito de las virtudes teologales bajo el impulso o tocamiento especial del Espíritu Santo (infusión). Recibe también el nombre de contemplación mística. En ella convergen problemas teológicos, metafísicos, psicológicos y de expresión literaria. Lenguaje de Dios al alma, de puro espíritu a espíritu puro (*Noche*, II, 17, 4), expresión de eso que el hombre ha conocido por fe y amor. Para darse a entender los místicos acuden no a conceptos, sino a comparaciones y semejanzas (*Cántico*, prólogo). Aun así "veo que no lo tengo de saber decir" (*Llama*, 4, 17). Porque la contemplación infusa, o infundida por Dios "no es otra cosa que infusión secreta, pacífica, amorosa de Dios, que, si la dan lugar, inflama el alma en espíritu de amor" (*Noche* I, 10, 6). En ella de secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada, ni entender cómo es infusa; es ciencia de amor, noticia infusa de Dios amorosa, que juntamente va ilustrando y enamorando el alma... Llámase noche, porque es ciencia oculta...; mística teología, que quiere decir sabiduría escondida y secreta de Dios, en la cual sin ruido de palabras y ayuda de algún sentido corporal y espiritual, como en silencio y quietud de la noche, a oscuras de todo lo sensitivo y natural, enseña Dios ocultísimo, secretísimamente al alma sin saber cómo" (*Cántico*, 13, 39, 12; *Noche*, II, 18, 5).

4. LA ESPIRITUALIDAD DE LA REFORMA ESPAÑOLA

Antes de referirme a corrientes espirituales concretas creo conveniente ofrecer una pincelada sobre la espiritualidad común de la mayoría de los españoles de la época: su concepción de Dios, del hombre y de la vida, del trabajo, del ocio, del amor, la muerte, la vida futura; fe en Dios y en Cristo; moral, concepto de pecado contra Dios y el prójimo. Lo llamaré cristianismo de la reforma española.

Porque en la historia de Europa existen muchas reformas y contrarreformas, todas con minúscula. ¡Qué interesante resultaría describir la reforma española y las contrarreformas que la matizan, no desde esquemas alemanes, franceses, italianos o ingleses, sino desde dentro de ella misma, en su tiempo y espacio, hechos y coordenadas que la conforman! ¿Cuándo llegará la hora de desterrar de nuestros libros de texto la vieja y falsa teoría de Eberhard Gothein, que llama contrarreforma a la reforma española y pone sus orígenes en Ignacio de Loyola, la Compañía de Jesús y Felipe II?

La reforma española, de la Iglesia, obispos, clero, pueblo..., se inicia en torno a 1380, unos 135 años antes de la luterana, con el nacimiento de la observancia franciscana, la fundación de la orden de san Jerónimo, de la cartuja castellana, de la facultad de teología de Salamanca, de la reforma benedictina de Valladolid, de diversos colegios mayores, de la prohibición de reserva de beneficios en los monasterios, el cultivo de una espiritualidad recia, basada en fe y en obras, con personalidad acusada de pensamiento y vida práctica frente a la religión judía y musulmana. Esa reforma se afianza a lo largo del siglo XV y produce un proceso de recristianización a través de la predicación de los mendicantes, del ejemplo de los observantes, de la homilía dominical, de la catequesis de niños y adultos. Su cima hay que ponerla en el movimiento de la descalcez, que alcanzó a diez órdenes religiosas, y en la publicación de las grandes metodologías espirituales: *Ejercitatorio de la vida espiritual*, *Tercer Abecedario*, *El Deseoso*, *el Libro de los ejercicios espirituales* de san Ignacio, *el Libro de la Oración y meditación*, las *Moradas* de santa Teresa, *Subida y Noche* de San Juan de la Cruz. Ciencia teológica y sapiencia espiritual se desarrollan a la par, despaciosamente, a lo largo de dos siglos. Existen aspectos que se aceptan con más retraso, como la disciplina del celibato en el clero secular. Era demasiado normal la existencia de hijos naturales en todas las capas sociales, comenzando por los reyes.

Las corrientes más significativas de esta espiritualidad podríamos clasificarlas en dos puntos: uno ortodoxo y ortopráctico, y otro que roza los linderos de lo heterodoxo o que se inscribe abiertamente en lo heteropráctico. En el grupo primero claramente se percibe un pronunciado proceso clarificador de interiorización y personalización en el orden de las ideas, de las vivencias y de la expresión. El grupo segundo navega muchas veces, casi siempre con el primero, salvo en casos claros de protestantismo, judaísmo o mahometismo; al final los diferencia algunas prácticas y sobre todo la protesta de amor y fidelidad a la Iglesia, aquel gemido casi cósmico de Teresa de Jesús y de Felipe II en el lecho del dolor: Al fin muero como hija de la Iglesia.

El humus en que florece esta espiritualidad son las observancias de los mendicantes principalmente. Su ideal: el retorno al evangelio y al espíritu de la regla primitiva de la orden. En los eremitorios o recolectorios franciscanos, antecedente de los desiertos carmelitanos, la oración duraba no menos de seis horas diarias, y el doble de tiempo los días de fiesta. Cauce adecuado para el desarrollo

de la vida contemplativa y de las prácticas penitenciales en habitación, comida, sueño, trabajo manual... Entre los discípulos de Villacreces floreció ya a mediados del siglo XV una subida mística de la pobreza, que retomarían los descalzos extremeños en torno a 1500, y encontraría hogar más amplio en las múltiples concreciones de la descalcez a lo largo de los siglos XVI y XVII. De ellas apenas se conocen más que la franciscana de san Pedro de Alcántara y la carmelitana, pero a su lado florecen la descalcez trinitaria de san Juan Bautista de la Concepción, mercedarios, agustinos, dominicos, bernardas, jerónimas, canónigos, agustinas. Entre varias de ellas existió concordia y hermandad. Remito a la obra del padre Jerónimo Gracián, *Peregrinación de Anastasio*, diálogo XIV.

5. LA LINEA DE LA ORACION MENTAL METODICA

Acaso represente la expresión más extendida entre religiosos y religiosas, clero, observancias, pueblo fiel. Las obras espirituales sobre el tema suman varios centenares en el catálogo cronológico y alfabético hecho en el Seminario "Humanismo y Espiritualidad" de la Universidad de Extremadura. Ya a mitad del siglo XV la practican los franciscanos observantes y los benedictinos de Valladolid. Desgraciadamente no conocemos su método. El primer libro español sistemático, escrito por García de Cisneros, se titula *Exercitatorio de la vida espiritual* (Montserrat, 1500) y recoge la experiencia del autor en la ciudad del Pisuerga y de la devoción moderna en Montserrat. Otras dos obras fundamentales son el *Libro de los ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola (1522-1546) y el *Libro de la oración y meditación* del padre Granada. Las tres obras fueron reeditadas muchas veces en la segunda mitad del siglo XVI.

La primera y la tercera proponen dos tiempos diarios fuertes de oración de hora y media: el de la mañana dedicado a la oración de seguimiento de Cristo; el de la tarde, a la del propio conocimiento. Este segundo ahonda sin descanso en la grandeza y pequeñez humana, una de las preocupaciones más profundas del humanismo, y en la posibilidad de hacer bien las cosas y de repetirlas con facilidad y seguridad, o problemas del método, máxima preocupación del renacimiento. Las artes de orar, de servir a Dios, los ejercitatorios, los ejercicios, guías, caminos, etc., revisten de modernidad a la espiritualidad española.

He aquí algunos testimonios: "Ternéis, pues, este orden en el mirar: que primero os miraréis a vos, y después a Dios, y después a los prójimos" (San Juan de Avila). Para santa Teresa esta oración es el pan con que todos los manjares se han de comer por delicados que sean (*Camino*, 39, 7). San Juan de la Cruz: "El conocimiento de sí es lo primero que tiene que hacer el alma para ir a Dios" (*Cántico* 4, 1). La oración de propio conocimiento encauza el proceso hacia la interioridad y la persona: "Si quieres mejor acertar, busca a Dios en tu corazón, no salgas fuera de ti, porque más cerca está de ti y más dentro que tú mismo" (F. de Osuna, *Tercer Abecedario*, tr. 1 cap. 1, p. 133). "En el conocerse a sí mismo y a su mismo cuerpo y en conformidad con Cristo Jesús está toda la verdad que el verdadero adorador ha de tener" (B. de Laredo, *Subida del Monte Sión*, BAC, vol. 44, Madrid, 1948, p. 104).

La oración de seguimiento, primero tiempo fuerte diario de oración, se centra en los misterios de la vida de Cristo. Maravilla constatar cómo esta oración en los centros de vivencia espiritual y en los talleres y estudios de nuestros imagi-

neros y artistas, místicos, poetas, pintores y escultores, son exponentes contemporáneos de un mismo clima histórico. La conjunción de ambos tiempos de oración reviste la espiritualidad española de un profundo realismo, la libera del peligro de convertirse en pura bachillería, la encuadra en el misterio de la Humanidad y Divinidad de Cristo y canaliza los aspectos de actividad, contemplación, mortificación, esfuerzo, búsqueda, tensión, acción del hombre y acción de Dios. Sólo los alumbrados consideraron inútil la meditación en la pasión de Cristo; ellos, así como los erasmistas y luteranos no gustaron de la oración de propio conocimiento ni de la ascésis de la penitencia corporal.

Para san Juan de la Cruz "el estado de principiantes es de meditar y hacer actos discursivos... que se dé al alma materia para discurrir y haga actos interiores... Mas cuando el apetito está algo cebado y habituados a las cosas del espíritu... luego Dios comienza a destetar el alma y ponerla en estado de contemplación... En él Dios es el agente y el alma el paciente... La contemplación es noticia y amor divino junto, esto es, noticia amorosa". (*Llama*, 3, 22). Eso es la oración de fe "en la cual el alma gusta estar a solas con atención amorosa a Dios sin particular consideración" (*Subida*, II, 13). La oración de fe termina en el contacto de persona a persona, no en la consideración de verdades.

6. LA VIA ESPIRITUAL DEL RECOGIMIENTO

Es la mística española primera y fundamental del siglo XVI. La viven religiosos observantes, descalzos, misioneros en América y en Extremo Oriente, muchos jesuitas de la primera generación, algunos comerciantes y mercaderes en la Península y en Flandes. El místico recogido es la realización más alta del Deseoso en *Spill de la vida religiosa* (1515), del Peregrino de la autobiografía de San Ignacio de Loyola (1521 ss.) de la novela bizantina de Contreras, del Cudicioso de Nicolás Factor. Responde en el campo de la espiritualidad al sentido de búsqueda de Dios, paralelo al de búsqueda de la verdad filosófica, teológica, geográfica..., en universitarios, navegantes, descubridores, conquistadores, políticos... Ello llenó de contenido la "hermosa cobdicia desta peregrinación nuestra", dice Gonzalo Fernández de Oviedo al principio de la *Natural y General Historia*.

¿Qué había acontecido en el campo de la espiritualidad? Que se desbordaron los linderos tradicionales con la proclamación de la llamada universal a la perfección cristiana, sacada de los conventos en España ya en 1500, antes que lo hicieran Erasmo y Lutero, y con la enseñanza a todos, sin distinción de la oración mental. La espiritualidad medieval, de corte más objetivo y litúrgico se trueca por otra más interior y personalista sin abandonar lo cúltil y externo. Ella canta el tema del espíritu, de la unión personal con Dios hasta hacerse un fuego de dos fuegos, un querer y una voluntad en dos voluntades y querer; una gota de agua dulce echada al mar, que ya no se puede dividir.

El místico del recogimiento busca la unión de Dios solo y alma sola. No se conforma con el aspecto más vago de lo absoluto, como acaece en las espiritualidades abstractas y metafísicas de Plotino y Eckart, o de lenguaje abstracto de la materia, como la de Teilhard de Chardin. El místico del recogimiento practica la oración de propio conocimiento, de seguimiento de Cristo y de unión o transformación. Las dos primeras se encuentran perfectamente estructuradas en los libros de espiritualidad de la época dentro de lo peculiar de toda experiencia per-

sonal (Cf. M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, II, pp. 155 y 161). La primera conduce a lo más hondo de la limitación humana, a esa rica nada, tan maravillosamente cantada entonces y actualizada en nuestros días:

“Después que me he puesto en nada
por modo y vida tan alta
hallo que nada me falta”.

Y las resonancias sanjuanistas:

“Para venir a gustarlo todo
no quieras tener gusto en nada”.

Esa es la significación del epitafio toledano del cardenal Portocarrero: “Pulvis, cinis, nihil”.

El seguimiento de Cristo les confiere realismo en la conducta, en la transcendencia de la vida, en el modo de unión con el Padre. Porque el Espíritu Santo, presente en plenitud en Cristo, está también presente en el cristianismo y le lleva a la conformación con El como sacerdote, mediador, médico, pastor, rey, esposo, siervo... Precisamente estos son temas importantes del tiempo fuerte dedicado a la oración de seguimiento (M. Andrés o. c., II, 155).

Oración de propio conocimiento y de seguimiento de Cristo resultan inseparables de la de unión o transformación por amor. El alma busca la unión con Dios, que sólo Dios otorga. En esos momentos el hombre más padece que obra, más recibe que da. No es que no haga nada antropológicamente, pero comparado con la obra de Dios es como nada. Fórmulas famosas de la mística recogida: no pensar nada que es pensarlo todo; saber no obrar atento a solo Dios y contento; silencio del entendimiento... (*Los recogidos*, p. 163; *Tercer Abecedario*, Introducción, p. 74-76).

La experiencia suprema de Dios que tratan de expresar estas fórmulas, no se produce por conocimiento intelectual sino por vía de amor. La voluntad sale de sí, y se abraza con el Amado; el entendimiento calla; la persona ama más de lo que conoce. Esa experiencia tiene lugar en el centro, hondo, ápice. Entonces todo calla: sentidos exteriores e interiores, potencias, tiempo, naturaleza como huella de Dios, los símbolos espirituales, incluso las imágenes de la Humanidad de Cristo. Sólo la voluntad ama y se une frutiva e inmediatamente con el Amado, sin intermedio de terceros (ángeles, conocimiento antecedente o concomitante).

Conocimiento divinísimo de Dios, sin ejercicio de imaginación, razón, entendimiento, por unión de ardentísimo amor. Los recogidos hablan de entrarse el alma en sí, llegarse a sí, subir sobre sí misma, salir fuera de sí, oración del alma puro espíritu, desnuda de cuanto Dios en la tierra crió, con Dios, desnudo de cuanto crió en cielo y tierra, una sola y uno sólo (B. de Laredo, *Subida del Monte Sión*, pp. 114-115). La primera codificación de esta espiritualidad se contiene en *Tercer Abecedario Espiritual* de F. de Osuna, 1527; *Via Spiritus* de Bernabé de Palma, 1532; *Subida del Monte Sión* de B. de Laredo, 1535 y 1538.

En 1537, camino de Becedas, en Hortigosa, un tío suyo entregó a la santa el *Tercer Abecedario* “que trata de enseñar la oración de recogimiento... Y así holguéme mucho con él y determinéme a seguir aquel camino con todas mis fuerzas..., teniendo aquel libro por maestro. Porque yo no hallé maestro, digo confesor, que me entendiese, aunque le busqué, en veinte años después que esto digo” (*Vida*, 4, 9. Teresa escribe esto en 1562).

Unos años más tarde, en 1567, se encuentran por primera vez en Medina los dos grandes reformadores del Carmelo. La Madre cuenta 52 años; Juan de Santo Matía 25. Procede de Salamanca, empapado en la doble vertiente del hombre perfecto y de la perfección literaria, de Mancio de Corpus Christi, Luis de León, el Broncense, Boscán, Garcilaso, de la preocupación metodológica del Renacimiento centrada en las obras del Melchor Cano, (*De locis*), Martínez Cantalapiedra (*Hypotyposes*) y Francisco Sánchez de las Brozas (*De arte dicendi*); de anhelo de espiritualidad de total entrega. Sabemos que al terminar la entrevista ella le llamó su *Senequita*, algo así como su filósofo, su metodólogo, el que tiene la idea, la vivencia y la palabra idónea.

Imposible que Juan de la Cruz no conociese los místicos franciscanos antes citados, todos ellos bien conocidos y amados de la Madre Teresa. Fidel Ros señala diversas analogías doctrinales entre Osuna y San Juan de la Cruz. Dos experiencias personales de Dios con claro aire de familia. La primera menos especificada en clases de oración y amor, en perfiles teológicos y antropológicos, enmarcada en la teología explicada en Alcalá antes de 1520; la segunda más desarrollada teológica y antropológica y literalmente, hija de la universidad de Salamanca y de su ambiente humanista, renacentista y literario en la década 1560-1570. Teresa y Juan de la Cruz desarrollan un claro proceso de aportación de nuevos materiales teológicos, y experienciales, de nuevas lecturas espirituales y de clarificación y metodización personal de todo ello.

La Santa lo dice expresamente al separarse de Osuna y Laredo cuando hablan de subir sobre sí. "Por este lenguaje no sabré yo aclarar nada" (*Moradas* IV, 3, 2). Luego lo explica con el símil pastoril del silbo y con el desglose de esa generalidad menos especificada, que llamamos recogimiento, en varias clases nuevas de oración expuestas en cuartas, quintas, sextas y séptimas moradas. Juan de la Cruz busca nuevas expresiones teológicas, aquilata algunas clásicas, desarrolla nuevas metáforas e imágenes. También a esto se refiere la estrofa 36 del *Cántico*:

"Gocémonos, Amado.
y vámonos a ver en tu hermosura
al monte y al collado,
do mana el agua pura;
entremos más adentro en la espesura".

Repito el último verso: *entremos más adentro en la espesura*. Desde dentro de la ciencia y experiencia, desde la verdad desnuda escribe Juan de la Cruz, no desde críticas personales o doctrinales.

7. LA VIA DE LOS ALUMBRADOS

Los alumbrados florecen en torno a los recogidos y descalzos en la Alcarria (reino de Toledo), Extremadura, Alta y Baja Andalucía. Sobre ellos perdura aún la oscuridad de que ellos mismos se rodearon, la de los procesos inquisitoriales y la gravísima confusión iniciada por Böhmer hace un siglo, consagrada por Bataillon y repetida como dogma por doquier entre los historiadores modernos (Chau-nu, C. Nieto...), que engloba a recogidos y alumbrados en un género común:

el iluminismo castellano. Ya en el siglo XVI Beza clamaba contra las "vanísimas e hispanísimas contemplaciones" de Ignacio de Loyola y de Miguel Servet (Beza, *Epistolarum theologicarum... liber unus*, Genevae, 1573). ¡Gracias que no conocía la mística del recogimiento! Poco a poco se van abriendo camino los nuevos estudios sobre recogidos y alumbrados. Entonces resultaba difícil distinguirlos claramente por la proximidad y lenguaje similar, ahora por falta de estudio y fuerza del tópico.

Tres oleadas fuertes de alumbrados cabe distinguir: los del reino de Toledo, condenados por los franciscanos en 1524 y por la Inquisición en 1525; los de Extremadura y Alta Andalucía, procesados entre 1570-1590; y los de Sevilla de 1623. A su lado podrían figurar los perfectistas, algo posteriores a la muerte del Doctor Místico.

Nos interesan especialmente los de Baeza y Alta Andalucía por sus relaciones personales con san Juan de la Cruz y porque desde entre ellos se inició un proceso informativo póstumo a santa Teresa en Córdoba. No entro en valorar si todos los denunciados a la Inquisición fueron alumbrados o no. Un sector de la sociedad los consideró como tales. Hoy conocemos sus procesos y otros muchos documentos sobre los mismos, gracias sobre todo a la obra gigante de Alvaro Hueraga, *Historia de los Alumbrados*, 4 vols., Madrid, FUE, 1978-1988, especialmente los vols. I y II y *Los alumbrados de Baeza*, Jaén, 1978. Aun falta la obra que relacione aspectos sociales, económicos, religiosos, milenaristas y utópicos, dentro del movimiento alumbrado, fenómeno únicamente español.

Ofrezco algunas de sus proposiciones como remate de las indicaciones anteriores sobre contemplación y recogimiento, y como obertura a la espiritualidad luterana:

1. Que nadie se puede salvar sin la oración que ellos hacen y enseñan.
2. Que sólo la oración está en precepto divino y con ésta se cumple todo lo demás.
3. Que la oración es sacramento bajo especies.
4. Que la oración mental es la que tiene valor; la vocal importa muy poco.
5. Que no basta guardar los mandamientos para salvarse.
6. Que las siervas de Dios no han de trabajar ni ocuparse en ejercicios corporales.
7. Que no se debe obedecer a perlado, padre ni superior, en cuanto mandaren cosa que estorbe las dos horas diarias de contemplación y oración.
8. Que los casados no pueden bien servir a Dios.
9. Que nadie puede ser virtuoso, si no hace aquellos ejercicios.
10. Que nadie puede alcanzar el secreto de la virtud sino el discípulo de sus maestros.
11. Que ciertos ardores y temblores y desmayos que padecen son indicios del amor de Dios, y por ellos se conoce que están en gracia y tienen el Espíritu Santo.
12. Que los perfectos no tienen necesidad de hacer obras virtuosas.
13. Que se puede ver y se ve en esta vida la esencia divina y los misterios de la Trinidad, cuando llegan a cierto punto de perfección.
14. Que el Espíritu Santo inmediatamente gobierna a las que así viven y sólo se ha de seguir su movimiento e inspiración interior para hacer o dejar de hacer cualquier cosa. (A. Huéruga, o. c., I, p. 382).

En sus famosos memoriales y cartas, escritos a partir de 1575, el dominico Alonso de la Fuente implica en el movimiento alumbrado, que ahora estudiamos, a santa Teresa. Las muchas beatas de Baeza se sintieron hondamente impactadas por el libro de la *Vida* de la Santa, que conocieron sin duda por referencias de Bernardino de Carleval que se encontraba en Malagón en 1568, cuando la Santa fundó aquel convento. Allí estuvo entonces su íntima amiga doña Luisa de la Cerda, portadora de un manuscrito de la *Vida* para San Juan de Avila. La misma santa sospechó que debió de haber alguna filtración.

Alonso de la Fuente conoció el libro de la *Vida* a través de la edición cuidadosamente preparada por Fray Luis de León en 1588, el acontecimiento literario espiritual más importante de aquel año y acaso de todo el siglo. El buen dominico escribe a la Inquisición el 26 de agosto de 1589 que en los libros de la Madre Teresa se encuentra "la secta mesliana con ramalazos de otras sectas, especialmente de los herejes extáticos, alumbrados y dejados... Tiene la ponzoña de la herejía tan secreta, tan oculta, tan paliada, que para gente que duerme, aunque sean los más subidos teólogos, es como libro cerrado y sellado, y escriptura que se lee a oscuras y de noche... Y con este ardid van metiendo los herejes su secta sin que nadie los entienda... Y siendo esto así el milagro que se dice de la monja Teresa de Jesús, que está hoy entera e incorrupta, es negocio fabuloso o prestigio de Satanás, o invención de herejes. Vuestra señoría debe examinar, y si la monja es verdaderamente santa y el milagro verdadero, no pudo ser auctora deste libro, ni verdad lo que en él se dice: que Dios lo reveló; porque el libro es corrupto y contiene secta manifiesta de herejías: sino que debe ser traza de algunos herejes que se lo han atribuido para acreditarlo. Mande vuestra señoría que vean los teólogos esa escriptura, y si no entendieren el sueño herético que hay en ella, yo lo daré a entender..." (Huerga, o. c., II, pp. 615-616).

Estas palabras reflejan con claridad la confusión reinante entre el verdadero y falso alumbradismo, entre partidarios de la oración afectiva-contemplativa y la ascesis tradicional y el peso de las objeciones teológicas, filosóficas, psicológicas y literarias que pensaban sobre la mística, sin contar el fondo de solidaridad de los conversos y el afán de llegar a una espiritualidad más esencial. El amor puro, que para nosotros y los místicos equivale a gratuito, suscitaba recelos metafísicos en la filosofía aristotélico-tomista del conocimiento.

Los años 1575 y siguientes son fecundos en procesos a los alumbrados de Baeza: al doctor Carleval, antiguo rector de la universidad (1575, otro nuevo proceso); a Francisco Hernández, rector del colegio de niños; a Luis Noguera, prior de Santa Cruz de Jaén; a Hernando de Herrera, canónigo de Ubeda; a Pérez de Valdivia, uno de los discípulos más preclaros del Maestro Avila.

A Baeza llegó San Juan de la Cruz como fundador y primer rector del colegio de Carmelitas en junio de 1579 y permanece hasta 1582. Es el primer colegio de la descalcez en Andalucía. Viene atraído por la fama de extraordinaria piedad, que reina en la ciudad, así en hombres como en mujeres. Carleval acompañó a Fray Juan el día de la inauguración. Con él se confiesan Carleval, Pérez de Valdivia y otros muchos denunciados y procesados por el Santo Oficio. Conoció pues el problema alumbrado y lo vivió en toda su complejidad ideológica, vivencial, literaria y humana. Como teólogo eximio y director espiritual experimentado distingue los diversos problemas. En los teológicos pone luz; orilla los metafísicos y resuelve los vivenciales desde la radicalidad última de la purificación, transformación y entrega total. Salamanca le dio ciencia teológica clara para distinguir;

Baeza, prudencia y finura en el proponer y radicalidad en los planteamientos de fe, purificación y entrega.

Desde la experiencia de Baeza tienen sentido histórico más claro, a mi parecer, no pocos pasajes sobre la experiencia inmediata de Dios (*Subida*, II, 26, 5), estado de unión de amor y vida activa. (*Cántico B*, 28, 1-3), reflexión de las potencias al centro, valoración de los arrobos, estigmas y sucesos extraordinarios, conexión de experiencia con revelación, oración de fe como entrega en totalidad y otros. Los dos libros primeros de *Subida* resultan particularmente ricos desde esta vertiente. La conexión reside en la "espesura" o planteamiento teológico radical. En la anotación a la Canción 29, todavía canción 28, habla apasionadamente de este tema. No conviene pasar por alto que Miguel de Cervantes ejerció el oficio de alcabalero, o comisario real en la saca de trigo en Baeza, Ubeda, y Sevilla en 1591-92, y que en Montilla localiza el *Coloquio de los perros* y el planteamiento del problema de las brujas.

8. LA VIA DEL ERASMISMO

Se la llama también del evangelismo, paulinismo, cristianismo interior y de manera más propia *Philosophia Christi*. Como espiritualidad dividió a los españoles entre 1520-1536. Hoy resulta imprescindible tocar el tema, aunque no sea más que para poner las cosas en su punto, después de llevar tantos años describiendo la espiritualidad española desde Erasmo, como piedra primaria fundamental. Me refiero únicamente al erasmismo espiritual o espiritualidad erasmiana. Porque Erasmo es un gigante de Europa: teólogo, exegeta, humanista, autor espiritual, crítico religioso y político, preceptor de Europa, ídolo de las escuelas, defensor de la libertad frente a Lutero, autor de un proyecto de paz religiosa, intermediario entre Roma y Wittenberg, que aceptó el Emperador y su corte durante unos años, autor de una *ratio*, método o arte de la vida espiritual, basada en escasos sorbos de oración, mucho estudio del Nuevo Testamento a la luz de los Padres Alejandrinos y de San Agustín y práctica de la caridad, desde una crítica despiadada a las obras externas de piedad y a los religiosos.

Como discípulo preclaro de Valla y alumno fracasado de la facultad teológica de París rechaza visceralmente la escolástica y convierte la ciencia divina en exégesis, revestida de forma parenética o exhortativa, accesible a cualquier lector. El teólogo debe ser docto y piadoso. Los elementos fundamentales de la vida cristiana son la caridad y la libertad. La perfección consiste en la práctica interior de la caridad, no en los actos externos, que considera judaicos y paganos. La libertad exige de la ley carnal del Viejo Testamento (él es claramente antisemita y no quiere venir a España infecta de judíos); del legalismo de la moral casuista nominal, de los ritos y ceremonias del culto y de las formulaciones teológicas de la escolástica. No superó el trauma de su profesión religiosa, criticó acerbamente los votos y todo lo externo: ritos, profesiones, ayunos, abstinencias, peregrinaciones, reliquias..., con una alergia sensibilísima a todo lo que significase sobrecarga en lo religioso. Su reforma y espiritualidad para el hombre de la calle se basó más en negaciones que en afirmaciones, en análisis de abusos que en exigencias de fe, en estudio que en oración. Planteamientos totalmente diversos existencialmente a los de San Juan de la Cruz. A los españoles gustó mucho, en ge-

neral, su crítica y buen decir, unida a su antisemitismo y alergia a la sobrecarga religiosa.

La espiritualidad erasmiana se expandió en la Península a través de diez ediciones casi seguidas del *Enquiridion o manual del caballero cristiano*, seis de ellas entre 1525-1528. Traducción literariamente bellísima del Arcediano de Alcor, con una extensión algo superior al doble que el original y con tal cantidad y calidad de matizaciones, que se hace necesario un nuevo estudio sobre el erasmismo espiritual español que rectifique no pocas afirmaciones de la magnífica y cincuentenaria monografía de Bataillon.

El cambio de política imperial frente a la herejía a partir de 1530-1532, los preceptos inquisitoriales a destacados erasmistas como Juan de Vergara y Eguía, la muerte del Roterdanense (1536), el índice de libros prohibidos de Alfonso de Valdés (1559), el desarrollo interno de la mística española, imposible dentro de las coordenadas del *Enquiridion*, de las *Parenesis* y de los Diálogos erasmianos, circunscriben no poco el campo de influencia espiritual erasmiana. Personalmente traté de buscar rasgos suyos en Teresa de Jesús y no logré encontrarlos. Los trabajos en historia de la teología española me han ayudado a ver que resulta insostenible históricamente conceder categoría de erasmista a cualquier planteamiento crítico, a cualquier estima de la interioridad, o invocación a la idea de cuerpo místico. La mística del recogimiento franciscano de Zumárraga, la de los doce Apóstoles de México, la de san Juan de Avila, la del padre Granada, Teresa de Jesús, Juan de los Angeles, Juan de la Cruz, se enmarcan en coordenadas muy distintas de las erasmianas, aun cuando algunos de ellos citen a Erasmo y se amparen en su autoridad. Me ciño al campo de la espiritualidad, pues el aprecio de Erasmo como humanista, estilista, exegeta, siguió otros cauces y su prestigio no disminuyó, si bien quedó encuadrado, en la segunda mitad del siglo XVI.

En 1568 apareció en Salamanca la obra de Antonio Rubio: *Assertiones catholicae adversus Erasmi Rotherodami pestilentissimos errores*. Ella, el Índice de libros prohibidos de Valdés (1559), el desarrollo de la mística y de la teología universitaria, entornan la puerta del erasmismo espiritual, no del humanista y literario. El 28 de noviembre de aquel 1568 comenzó la reforma carmelitana masculina en Duruelo. Unos meses antes había finalizado la estancia de Juan de Santo Matia en la Universidad de Salamanca.

9. LA CORRIENTE LUTERANA

La reforma luterana tiene una espiritualidad bien perfilada: Dios solo, Cristo solo, gracia sola, fe sola, Biblia sola, justificación por la fe, nada de colaboración humana, de participación libre del hombre, de ascesis válida. El luteranismo hizo su aparición en España como grupo social organizado, proselitista, que celebra sus liturgias con gran fervor, en 1557-58 en Sevilla, Valladolid y sus alrededores (Palencia, Toro, Pedrosa). El protestantismo se cifraba entonces en España en la persona y obra de Lutero. En sentir de los españoles de aquel tiempo, el luteranismo, rompe la unidad o integración del hombre en sí mismo, divide fe y obras, gracia y mérito, iglesia y jerarquía, interior y exterior, saber y sabor. La espiritualidad española acentúa la unidad tradicionalmente entre fe y obras, alma y cuerpo, visible claramente ya desde el poema del *Mío Cid*. Francisco de Osuna lo enuncia de modo fundamental al principio del *Tercer Abecedario*.

San Juan de la Cruz conocía la doctrina luterana a través de sus estudios teológicos. No es ocasión de exponerla ni de describir la evolución de la luterología lo mismo en el campo católico que en el protestante en el último siglo. Ciertamente existió entonces en España un planteamiento claro de la soberanía de Dios, absoluta en Lutero (sólo Dios) diversa de la del "Ad maiorem Dei gloriam" ignaciano y del señorío de Dios en las obras de espiritualidad. Asimismo se estudia el voluntarismo divino (solo gratia, sola Sacra Scriptura, sola fides) en los tratados sobre la fe, la gracia, la esperanza y la Biblia; se escribe sobre la eliminación ontológica de las causas segundas (teología del concurso divino) la teología de la cruz y de la gloria (seguimiento de Cristo y escolasticismo). Juan de la Cruz conoció el pensamiento protestante tal como se proponía entonces en España, acaso no tal cual aparece en la edición de las obras completas de Lutero. Conoció así mismo la represión luterana en los autos de fe de Valladolid y Sevilla, la actuación del Santo Oficio, las acusaciones contra Carranza y los alumbrados de la Alta Andalucía, el pensamiento de la universidad española sobre Dios, el hombre, la teología. Por eso llama más la atención la falta casi total de bibliografía en este campo.

Para Lutero, fe y razón se contradicen y nada tiene que ver el quehacer filosófico con la contemplación teológica, ni la teología de la cruz con la de la gloria. Los teólogos españoles tienen que defender la razón humana por imperativos de fe (creatura de Dios) y humanidad. Lo mismo hacen los místicos. No son antirracionales, ni antiintelectuales, si bien valoran en extremo la experiencia de Dios y afirman sin ambages que el entendimiento en ciertos momentos calla, y el amor va más allá; que amamos más de lo que conocemos y que existe un conocimiento por amor. ¡Con qué profundidad y finura toca estos temas el santo Doctor Místico!

Lutero afirma que el hombre está intrínsecamente corrompido. Por ello es incapaz de cooperar a su salvación con actos buenos. Se trata, a lo que creo, no tanto de escepticismo teológico, como de profundo pesimismo antropológico. El renacimiento teológico y espiritual es claramente ético y optimista en España. Para nuestros autores no basta conocer o creer, es necesario obrar. Orar tiene que llevar a obrar. La insistencia en el tema de las obras caracteriza la espiritualidad española en la metrópoli, en Europa y en la cristianización de América. Obras son amores.

El hombre luterano, incapacitado radicalmente para conocer la verdad y el bien por la razón, únicamente puede estar seguro de su propia seguridad. Aquí topamos con una de esas inesperadas paradojas, no infrecuentes en la historia. El radical pesimismo luterano, que encierra al hombre en su propia corrupción, lleva a la vez de la mano a la tesis de la subjetividad humana como fundamento de la salvación. El hombre que busca salvarse, según Lutero, se salva sin obras, por sola la fe o seguridad interna que tiene de estar salvado a través de la fiducia o certeza subjetiva de haber sido justificado por los méritos de Jesucristo. La subjetividad se convierte para él en lugar hermenéutico de toda la revelación cristiana. El hombre tiene luces suficientes para entender la Biblia, no necesita la mediación de la Iglesia. Este radical subjetivismo está en la base de otros subjetivismos posteriores.

La mística española conoció a fondo estos planteamientos, pues muchos de los místicos fueron insignes teólogos: Osuna, el padre Granada, el maestro Avila, san Juan de la Cruz, Juan de los Angeles, Suárez, Juan de Santo Tomás. San

Juan de la Cruz responde a ellos no de modo puramente escolástico o crítico, con citas de los herejes, sino desde la verdad desnuda, desde la pura trascendencia, que resulta más constructiva y demoledora que cualquier crítica a la persona o al sistema.

El *sólo Dios basta* teresiano y sanjuanista, su concepción y vivencia de la fe supera, a mi parecer, el *sólo Dios* de la reforma protestante y puede constituir claro punto de encuentro, tal como lo vivió el pietismo protestante en el siglo XVII-XVIII. Para Juan de la Cruz, en llegarse a Dios están todos los bienes y en apartarse de él todos los males (*Subida*, III, 19, 1); guiándonos por la Escritura no podemos errar (*Subida*, prólogo); a Dios se llega creyendo, no entendiendo (*Llama*, 3, 48); el hombre creado con miras a la participación divina es distinto de Dios pero imagen suya.

El *sólo Dios basta* es el camino esencial de Dios que se nos da por amor y al cual regresamos por amor. Nada creado es Dios. El amor de Dios deja espacio al hacer del hombre, que responde libremente a la voz del Amado, que sale corriendo, busca, bebe, pierde, gana, se hace perdidizo y es ganado. Siempre esa insistencia en la parte del hombre:

salí tras ti clamando,
salí sin ser notada,
y yo le regalaba,
cuando yo sus cabellos esparcía,
el rostro *recliné* sobre el Amado,
iré por esos montes y riberas
pasaré los fuertes y fronteras,
en el interior de la bodega *bebí*,
el ganado *perdí*, que antes seguía
me hice perdidiza y fui ganada...

Respuesta una y múltiple, bellísima y directísima al luteranismo, al Dios solo, fe sola, desde las entrañas de la revelación y del hombre. El hombre es unidad de persona, "Dios no destruye la naturaleza antes la perfecciona" (*Subida*, II, 14, 4; III, 13, 6).

El *Cántico* es un poema de retorno del hombre a Dios a través de las creaturas, afirmación de la realidad, no sólo de la posibilidad de una teología natural, negada por Lutero, y cantada maravillosamente por la espiritualidad del beneficio de Dios. (cf. M. Andrés, *La teología Española en el siglo XVI*, II, pp. 259-270). He aquí una afirmación de Melchor Cano: "Quien haga teología sólo con la fe, no cultiva la teología, ni defiende la fe y la humanidad" (*De locis theologicis*, IX, 4). Las primeras estrofas del *Cántico* son un gemido, una búsqueda, un balbuceo de lo invisible, hasta llegar a las cinco estrofas de la contemplación personal del Amado y a las diez del matrimonio espiritual entre Dios y el alma. Siempre el alma buscando satisfacer su sed esencial en la "fuente que mana y corre, aunque es de noche".

Muchas cosas responden a los planteamientos protestantes en las obras del doctor Místico, aunque él no lo diga expresamente. Hace falta entrar más adentro en la espesura. Personalmente estoy convencido que la autonomía del amor sanjuanista supera a la autonomía de la razón Kantiana y de la Ilustración. Asimismo el *sólo Dios basta* y la vivencia que comporta sobre Cristo, la fe, la gracia,

significan la cima más alta de la reforma española y protestante, conjuntadas vencialmente. En ocasiones responde a la vez a alumbrados y protestantes, como al cantar el estado de unión de amor. (cf. *Cántico B*, 28).

10. LA GRAN CONFRONTACION

Tantas vías y problemas produjeron recias tensiones en la espiritualidad española entre 1550-1600. Sus grandes problemas fueron el alumbradismo, el luteranismo y el desarrollo interno. Creo que el erasmismo, caso de no haber puesto la corte su esperanza política en él y de no haber cultivado la crítica religiosa de modo tan incisivo y literario, hubiera alcanzado una popularidad menos alta en España como acaeció en Francia, Italia, Inglaterra y Alemania. Reforma alumbrada, erasmista y luterana acosan y enriquecen la espiritualidad de la reforma española.

La observancia y sobre todo la mística del recogimiento hacen de un corazón a los que profesan (F. Osuna, *Tercer Abecedario*, tr. 6, cap. 4, p. 244). Esta última, perfilada en *Sol de contemplativos* (1514), *Arte de servir a Dios* (1521), *Tercer Abecedario*, *Via Spiritus*, *Subida del Monte Sión* (1531-1535), son objeto de mala inteligencia entre los alumbrados, de desconfianza entre teólogos como Francisco de Vitoria, de sospechosidad en sus formulaciones (Juan de la Cruz, O. P. 1555) y de denuncias diversas al Santo Oficio. Conviven con dificultad santos, héroes y farsantes, el Deseoso y Bien que quiero. Este enfrentamiento alcanza especial relieve en la orden franciscana, dominicana y en la naciente Compañía de Jesús.

En la primera se hostilizan agresivamente observancia y descalcez, observancia y conventualidad, alumbrados y recogidos, conventos tradicionales y recolectorios, vida eremítica y activa. Todo se refleja en el nacimiento de la descalcez (1496-1516), en la censura a *Via Spiritus* (1529-31) y a la primera redacción de *Subida de Monte Sión* (1530-1535), en la *Obediencia e Instrucción* de Francisco de Quiñones, Vicario general de la Observancia, a los Doce Apóstoles de México en 1524.

En la Compañía de Jesús florece una doble tendencia espiritual: la llamada avilista, recoleta, de cartuja, espiritual, que sigue la mística del recogimiento, y la que se impone como oficial en la Orden en tiempos de Mercuriano (1575 ss.) (Cfr. *Los recogidos*, p. 470 ss.).

El enfrentamiento más violento y significativo acaeció en los hijos de Santo Domingo, entre la espiritualidad realista, de sentido ascético tradicional, cristocéntrica, intelectualista, al servicio de la predicación apostólica y la línea de oración afectiva, propiciada por Luis de Granada, Bartolomé de Carranza, Juan de la Peña y otros. Tres clases de objeciones opusieron a esa espiritualidad y oscurecieron el panorama:

- Teológicas (experiencia inmediata de Dios).
- Filosóficas (teoría aristotélico-tomista del conocimiento).
- Literarias o fórmulas de expresión de la misma, como noticia amorosa, amor gratuito, conocimiento por amor.

Las exponen el dominico Juan de la Cruz en una obra titulada *Diálogo sobre la necesidad y provecho de la oración y divinos loores* (1553, BAC, vol. 221), Cano

y Cuevas en su acre censura al *Catecismo Cristiano* de Carranza, Domingo de Soto y otros. Francisco de Vitoria, en sus clases de Salamanca, critica con extremosidad la oración mental de los monjes en el coro; Cano censura la principalidad de la oración mental de los nuevos oradores o rezadores, que el Deseoso llama "escuela de los nuevos", y rechaza el conocimiento experiencial, afectivo de Dios, el que al principio llamamos contemplación, como iluso y propio de alumbrados y luteranos. Juan de la Cruz, O. P., lamenta no contar en 1555 con "capitan espiritual, guías, príncipes ni profetas de la autoridad de nuestros antiguos preceptores" (o. c. p. 511).

Se enfrentan la espiritualidad de los caminos llanos y seguros y la afectiva con sañuda pasión religiosa, la más violenta de las pasiones humanas. Cano acusa a Carranza no menos de 50 veces de alumbrado y no menos de 20 de sabor luterano o de luterano a secas. Son tiempos confusos, recios, peligrosos. Abundan expresiones como lenguaje de herejes, estilo de Alemania, hablar alumbrado, peligros de estos tiempos. Jerónimo de Nadal pedía prudencia suma en el hablar a los jesuitas. Hacía falta mucho valor para penetrar a fondo en la espesura; para hacer crítica de base desde el lenguaje de san Pablo, como lo hizo Juan de la Peña, para construir desde las entrañas de la revelación, desde el nervio de los problemas, desde la verdad desnuda, como hace san Juan de la Cruz. Recordemos una frase impresionante de Juan de la Peña: "Porque el lobo tome la vestidura de oveja, ella no ha de dejar la suya".

San Juan de la Cruz trata no pocas veces de la inteligencia de las verdades desnudas. Ella excede toda palabra, y consiste en entender y ver con el entendimiento verdades de Dios, o de las cosas que son, fueron y serán para el alma en sí (*Subida*, II, 21, 28; 22, 1; 26, 1-2). Este análisis en desnudez y trascendencia, en línea de exposición positiva constituye, a mi parecer, la gracia de clarificación que el Espíritu dio a la Iglesia en Juan de la Cruz y en Teresa: don o gracia, conocimiento de la misma y efabilidad o acierto para expresarla. Lo reconoce Báñez en su censura de la *Vida* de santa Teresa: "porque su mucha experiencia... la hacen acertar a decir cosas de oración que a veces los muy letrados no aciertan así por falta de experiencia" (*Obras Completas*, BAC, vol. 212, p. 190).

Juan de la Cruz juntó a estos tres dones el de alta ciencia teológica, recibida en Salamanca y ampliada en Alcalá y Baeza, el de su experiencia con alumbrados y recogidos, el del ambiente renacentista literario y metodológico de Salamanca en el entorno de 1565. Desde esa situación, aureolada con tantas grandezas y tragedias personales y ambientales, formula con precisión ideológica escolástica y salmantina su experiencia y la de tantas almas que dirige. Un ejemplo de los planteamientos de san Juan de la Cruz, sobre el conflicto amor y obras en el alumbradismo y espiritualidad contemporánea, en el que el santo alude expresamente a la religión que le rodea, se encuentra en *Cántico* 28, 1-4.

Hace unos años Manuel Ballesteró publicó un profundo y audaz análisis de *Subida del Monte Carmelo* desde una perspectiva materialista dialéctica. Yo invito a una lectura encarnada en la vida del Santo Doctor, en su formación y relaciones, en su proyecto de ofrecer una experiencia interior bien basamentada en la revelación, que pudiera ser elevada a método o categoría. El respetó escrupulosamente a las personas, pero nunca fue ajeno a ellas, a la época y a sus problemas. Nos dio verdades desnudas, que son las que clavan su espada más hondamente en el corazón de la historia.

Impresiona sobremanera esa relectura. ¿No podrían constituir una flecha cla-

ramente orientadora de su talante espiritual de escritor estas palabras escritas, cuatro meses y cinco días antes de su muerte, a doña Ana Mercado de Peñalosa: "Esta mañana habemos venido ya de coger nuestros garbanzos, y así las mañanas. Otro día los trillaremos. Es lindo manosear estas criaturas mudas, mejor que no ser manoseados por las vivas" (*Obras completas*, BAC, vol. 15, p. 1.305).

Ojalá estas consideraciones ayuden a una relectura por el camino que él marcara: entremos más adentro en la espesura de la verdad desnuda.

DOS CORRIENTES DE REFORMA EN EL CARMELO ESPAÑOL DEL SIGLO XVI: LA OBSERVANCIA Y LA DESCALCEZ, FRENTE A LA "REFORMA DEL REY"

Otger Steggink
Universidad Católica de Nimega

EL PANORAMA HISTORICO (1)

No cabe duda de que la trayectoria del Carmelo español desde sus principios hasta los días de Santa Teresa y San Juan de la Cruz revela elementos que ilustran de manera elocuente la forma histórica de la que surge la reforma del siglo XVI.

La nota dominante, al menos en lo que toca a los conventos castellanos y andaluces, es un marcado aislamiento secular. Mientras el Carmelo arago-catalán intervino activamente en la historia de la Orden durante todo el siglo XIV, se quedó rezagado el conjunto castellano-andaluz, el cual no hizo acto de presencia en el concierto de las provincias carmelitanas hasta avanzado ya el siglo XVI. Faltando centros escolásticos propios y manteniéndose sus religiosos alejados de los estudios generales y universidades existentes fuera de la provincia, el Carmelo castellano-andaluz quedaba desconectado, y eso no sólo en lo que al movimiento escolástico se refería. Tampoco arraigó allí en el siglo XV la llamada "observantia sorethiana" (del general Juan Soreth), que desde mediados del siglo se extendió por las provincias carmelitanas de más allá de los Pirineos.

Por otra parte, ni la reforma monástica nacional del cardenal Cisneros ni las intervenciones de los Reyes Católicos dejaron huellas duraderas en los conventos carmelitas. A fines del siglo XV y a principios del siglo XVI dominaba allí "la claustra" (2).

(1) Este primer párrafo introductorio reproduce, en líneas generales, la conclusión de mi tesis de doctorado, "La reforma del Carmelo español. La visita canónica del general Rubeo y su encuentro con Santa Teresa (1566-1567)". Roma, Institutum Carmelitanum, 1965.

(2) Véase: José García Oro, O.F.M., *La reforma del Carmelo castellano en la etapa pretridentina*, en *Carmelus* 29 (Roma 1982), 130-148.

Queda, además, como dato significativo el que en esta coyuntura de aislamiento y de vida claustral se desarrolla la organización de las primeras comunidades de beatas y monjas carmelitas. De las tres comunidades fundadas en Castilla, al menos dos, a saber las de Piedrahíta y Fontiveros, se profesaban todavía en la segunda mitad del siglo XVI "beatitas de Nuestra Señora del Carmen", mientras el convento de la Encarnación de Avila, fundado igualmente en un principio como beaterio, no había alcanzado por entonces la forma de vida regular que podía compararse con la que desde mediados del siglo XV había sido implantada por el gran promotor de la observancia, el beato Juan Soreth, en los primeros monasterios de monjas más allá de los Pirineos.

En Andalucía surgieron siete comunidades de religiosas, que a mediados del siglo XVI aparecen como monasterios de clausura estrecha. Al mismo tiempo hallamos una observancia ejemplar de *sanctimoniales*, en el monasterio de la Encarnación de Valencia.

En conjunto, pues, la ausencia de la observancia en los conventos de los frailes repercutió también en las comunidades de monjas y beatas.

Después de la separación de los conventos andaluces de la provincia de Castilla, cada conjunto de conventos siguió su propio camino. La provincia de Castilla, depurada y diezmada por la enérgica intervención reformadora del general Audet en 1530-1531 según declaración del mismo general "la mayor parte de los frailes se marchó" aceptó la observancia, que en 1557 hallamos extendida a todos los conventos castellanos. En Andalucía fracasaron todas las tentativas de extirpar "la claustra" e implantar la observancia. Se señala, por otra parte, durante la primera mitad del siglo XVI, en la provincia andaluza, una gran actividad fundacional y un incremento notable de religiosos; con sus dieciséis conventos de frailes y siete monasterios de beatas y monjas, la provincia de Andalucía era, con mucho, la mayor de todas las españolas; pero también "la más indómita" (3). En los conventos de Aragón y Cataluña la reforma de Audet echó raíces; faltó, sin embargo, la consolidación de la observancia.

Es evidente, que el retraso y el aislamiento del Carmelo castellano-andaluz no quedaban superados con la intervención del general Audet; sus consecuencias repercutían todavía en los acontecimientos memorables de la segunda mitad del siglo XVI.

LA "REFORMA DEL REY" FRENTE A LA "REFORMATIO REGULARIUM" DE TRENTO

Tal era la coyuntura del Carmelo español cuando por el año de 1560 el Rey Católico inició su campaña en pro de una reforma nacional de las órdenes religiosas. Sus proyectos fueron más de cinco años objeto de largas y trabajosas negociaciones en Roma. Sumamente instructiva para el desarrollo histórico de la reforma del Carmelo español resulta la trayectoria de tales negociaciones, llevadas a cabo en un clima de mutua desconfianza y recelo.

El rey de España pretendía reducir a todos los claustrales de sus reinos a la observancia, al estilo de Cisneros. La ejecución de tal reforma debería encomen-

(3) Según testimonio del padre Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, en su *Peregrinación de Anastasio*, Diálogo I, ed. de Giovanni Maria Bertini. Barcelona, Juan Flors, Editor, 1966, 38.

darse a prelados españoles, bajo la dirección de la corte. El rey y sus ministros, juzgando insuficiente la *reformatio regularium* de Trento, negociaban facultades del todo particulares, al margen del Concilio. En el ambiente de la curia romana tales instancias fueron acogidas con poca simpatía. El cardenal Carlos Borromeo se alzó, como defensor de la universalidad del programa tridentino, contra las pretensiones particularistas de la corte española. En Trento, los padres habían votado por una reforma moderada y de alcance universal, encargando la ejecución de la misma a los superiores de las órdenes. Este último requisito era combatido por los ministros del Rey católico *cum ira et studio*; hacían todo lo posible para impedir que los generales extranjeros viniesen a visitar y reformar los conventos españoles. Así, el rey hizo gestiones para realizar también sus proyectos respecto de la reforma del Carmelo español, haciendo instancia para que se nombrase vicario general español, investido de facultades amplísimas, para visitar y reformar las cuatro provincias españolas, al estilo del vicario general de la Congregación de Mantua, en Italia, y de la de Albi, en Francia, todo esto, con ocasión de la celebración del capítulo general de la Orden, en Roma, en la fiesta de Pentecostés, de 1564 (4). Sin embargo, tal nombramiento de un vicario general "natural" para las provincias españolas tropezó con las dificultades previsibles para todos, menos para el rey y sus ministros, que parecían movidos por una idea fija. Al tratar el asunto con los carmelitas españoles presentes en Roma, el padre Miguel de Carranza, el provincial de Aragón, hombre de confianza del Rey católico, halló entre sus paisanos gran contradicción. La discrepancia entre los propios españoles contribuyó a corroborar la posición del general y de los demás capitulares, los cuales, por cierto, no estaban inclinados a ceder la jurisdicción de la Orden en puntos tan importantes como requería la corte española. Vistas las intervenciones frente a las Congregaciones de Mantua y Albi, el ambiente estaba prevenido contra todo asomo de independencia. No podían permitir que surgiera un movimiento semejante en la península Ibérica. Por otra parte, no era posible pasar por alto el serio aviso que acababa de dar el rey de España. El general y sus definidores prefirieron atenuar su negativa delicadamente, decidiendo "que el mismo general fuese a España lo más presto que pudiese". Para dar a la corte de Madrid la garantía de una pronta intervención se decretó "que si dentro de dos años no iba, que las provincias de España pudiesen elegir vicario general, y que entre tanto se reformasen alguna cosas, y entre otras el tener propios" (5).

Cuando, por fin, el rey de España se resolvió a aceptar y promulgar el Concilio, el 12 de julio de 1564, lo hizo sin reserva, "generalmente, sin limitación ni en particular ni en general" (6). Con todo, la ejecución de los decretos tridentinos se efectuaría con la intervención y según los criterios de la corte, especialmente en cuanto a la ejecución de la reforma (7). Pues, a este respecto, ni el rey ni sus

(4) Véase los documentos relativos a tal negociación en Otger Steggink, O. Carm., *La reforma del Carmelo español*. Roma, Institutum Carmelitanum, 1965, 459-467.

(5) Simancas, Archivo General, Estado, leg. 896, n. 82: *Don Luis de Requeséns a Felipe II*, Roma, 16 junio 1564; cf. *Acta Cap. Gen.*, I, 467.

(6) *Novísima Recopilación*, ley 13, tit. 1º, lib. I; cf. Bernardino Llorca, S.J., *Aceptación en España de los decretos del Concilio de Trento*, en *Estudios Eclesiásticos*, 3(1964), 341-360.

(7) Simancas, Estado, leg. 897, n. 63 (minuta). *Felipe II a don Luis de Requeséns*, Madrid, 15 julio 1564: "Aunque en algunos de los decretos de reformation ay que mirar y advertir en la ejecución y en la orden que se ha de tener, todavía nos ha parescido aceptar el Concilio y decretos dél generalmente, sin limitación ni en particular ni en general".

ministros querían de ninguna manera moderar sus pretensiones ni conformarse con el decreto tridentino. Desde Madrid se insistía en la reducción total de los claustrales a la observancia y el rey ordenó al cardenal Pacheco, embajador interino, que tenía que convencer al papa, "diziéndole y haziéndole entender que lo statuydo en el Concilio de Trento no es remedio bastante para ello" (8).

Además de la divergencia profunda sobre el criterio de reforma, existía otra, más delicada por cierto, relativa a la ejecución de la misma. En Madrid no querían saber nada en absoluto de la visita y reforma de los conventos españoles por parte de los generales de las órdenes venidos de Roma y a quienes el Concilio había encargado el cometido (9). Los generales extranjeros estaban desacreditados en la corte del Rey Católico, y los obispos españoles, por su parte, trataban de conseguir mayor jurisdicción sobre los religiosos, a pesar del Concilio tridentino (10).

Durante los últimos meses del pontificado de Pío IV la tirantez entre Madrid y Roma se había intensificado enormemente. A los agravios de la corte a la jurisdicción eclesiástica, denunciados con todo detalle por el nuncio en Madrid, se añadió en el curso de 1565 la intromisión del Consejo Real en los concilios provinciales que entonces se celebraban. Pío IV se había quejado amargamente de Felipe II y sus ministros, protestando con energía y condenando tal política de intromisión eclesiásticas. "Vosotros en España —había dicho el papa al cardenal Pacheco y al enviado extraordinario Pedro de Avila— queréis ser un segundo papa y remitirlo todo al rey; pero si el rey quiere ser rey en España, yo quiero ser papa en Roma (11). Sólo la elección para la silla de San Pedro del cardenal Alejandrino, Miguel Ghislieri, dominico, inquisidor supremo y ferviente partidario de la reforma eclesiástica, llevó nuevas esperanzas de entendimiento. La situación había cambiado bastante, y las perspectivas eran francamente prometedoras para las aspiraciones e instancias que el Rey Católico y su corte habían presentado y defendido en vano durante cinco años. La posición de los generales extranjeros, dada la condescendencia del nuevo papa, iba a ser delicada.

Bajo tales auspicios, el general del Carmen dejó la ciudad Eterna, a principios de abril de 1566. De hecho, la realización de la visita de sus súbditos españoles coincidía exactamente con la última fase de las negociaciones, en la que triunfó la política de la corte, consiguiendo breves apostólicos en virtud de los cuales la reforma de las órdenes en España quedaba encomendada a los ordinarios y bajo la dirección de la Corona. El prior general del Carmen, fray Juan Bautista Rubeo, pisaba aún tierra española cuando el Rey Católico, que no había desistido de su pretendida reforma nacional, había, por fin, logrado su intento. Las normas de Trento le parecían demasiado generales, y la Corte estimaba que España era "diferente", y el antiguo recelo contra los papas retoñaba con fuerza. El 16 de abril de 1567, mientras en Avila el general Rubeo esbozaba

(8) Simancas, Estado, leg. 897, n.3 (copia): *Felipe II al cardenal Pacheco*, Aranjuez, 1 enero 1565.

(9) *Concilium Tridentinum*, t. IX, 1079, c. 1.

(10) Ya en su carta del 31 de marzo de 1565 el cardenal Pacheco había advertido al rey: "Y podría ser que en defecto de los prelados frayles se diese la execución a los ordinarios, aunque esto cotradizien muchos de los cardenales y dicen que esto es lo que desseavan los obispos españoles en Trento, y dirá su Santidad que se prueve este remedio..." (Simancas, Estado, leg. 899, n. 53).

(11) Esta y semejantes quejas: en el despacho del cardenal Pacheco, de Roma, 30 noviembre 1565, y en la carta de Pedro de Avila y en otras de Pacheco, fechadas el 22 y 23 sept. 1565, publicadas por Döllinger, *Beiträge zur politischen, kirchlichen und kulturgeschichte der sechs letzten Jahnhunderte*, Bnd. I, Regensburg, 1863, 629 y 639.

con la Madre Teresa de Jesús una posible reforma de "carmelitas contemplativos", o descalzos, se firmaba en Roma el breve *In prioribus*, en el cual se encargaba la visita de las Ordenes del Carmen, de la Trinidad y de la Merced, a los ordinarios, supervisada por una "Junta de reforma", establecida en la corte.

En vísperas de pisar el general Rubeo la frontera pirenaica, a 6 y 7 de septiembre de 1567, las postas repartían las cartas ejecutorias del rey a los ordinarios en cuyas diócesis había conventos de dichas órdenes.

LA "REFORMA DEL REY" PUESTA EN EJECUCION

Como un ataque de sorpresa, las visitas habían de comenzar simultáneamente en toda España. En aquel ejército de reformadores bisoños cundió el desconcierto, y entre los ineptos se infiltraron no pocos adversarios del general Rubeo, por él castigados por su mala conducta, especialmente en Andalucía, que arteramente supieron envolver a los visitantes "extraños". Aunque la visita había de comenzar el 5 de octubre de 1567, algunos visitantes pretendieron averiguar ante eventuales abusos, como si fuera parte de la misma visita. Tal sucedió en el convento de Valderas (León), que pertenecía a la provincia de Castilla, y donde el licenciado Guerra, vicario general de León, acompañado de dos dominicos, Pedro de Enzinas y Juan de Herrera, del notario Diego de Peñaranda y del alcalde de Valderas, Jerónimo Gómez, y algunos alguaciles, rodearon de improviso el convento del Carmen el día 2 de Octubre. El visitante mandó cerrar enseguida todas las puertas y constreñía a los frailes a escuchar el breve del papa. El prior carmelita, fray Alonso Hernández, replicó sobresaltado que habían sido ya reformados aquel año "por su general como juez apostólico". El visitante "dijo que no obstante lo dicho, procedía su reformatión adelante...", y mandó que le entregasen todas las llaves del monasterio y "las reglas que tenían y por donde se regían". El prior presentó las Constituciones del general Juan Soreth, la "*magna charta*" de la observancia carmelitana, y las que el general Rubeo les había dado en la visita canónica de aquel año de 1567. El escrutinio duró varios días. Pero el visitante se desesperaba porque no encontraba "el cuerpo del delito", que eran las reglas de una supuesta "primitiva observancia". La visita fue suspendida, no cerrada, para dar cuenta al rey y pedir instrucciones. En la corte se aseguraba que la Orden del Carmen no tenía "observantes". Resulta, sin embargo, sorprendente y, a la vez, intrigante el testimonio del mismo prior, fray Alonso Hernández, que declara "*que oyó decir que en la primera institución desta religión de nuestra Señora del Carmen, se instituyó que los frailes anduviesen descalzos e no comiesen carne algún día. E destos hay unas monjas en Nuestra Señora de Medina del Campo, e unos religiosos en Avila, e que andavan vestidos de burriel*" (12).

Y esto se dijo el 4 de Octubre de 1567, cuando, en efecto, existían los monasterios de descalzas en Avila y Medina del Campo, pero cuando lo de los frailes no era nada más que un proyecto. De todos modos, se perfila en la visita de Valderas el conflicto naciente entre la llamada "primitiva observancia" —que será

(12) Simancas, Patronato Real, leg. 23, n. 60: *Visita y reformatión fecha del monesterio de Nuestra Señora del Carmen de Valderas...*, f. XIV.

identificada por la corte con la reforma de los descalzos— y la "observancia" carmelitana, promovida por Roma y establecida en la provincia de Castilla, pero no reconocida como tal por la Corte de España.

La "reforma del Rey", la visita canónica de parte de los ordinarios, se efectuó también en el colegio de San Andrés de Salamanca, en la segunda mitad de 1568, antes de fines de septiembre, cuando, fray Juan de Santo María estaba todavía allí. El obispo de Salamanca la hizo ejecutar por su provisor Francisco de Zúñiga y los dominicos visitadores. Dice el informe que "haviendo visto los procesos de la dicha visita y las ynformaciones secretas que se hizieron de la vida y costumbres de los religiosos y religiosas de dichos monasterios no resulta culpa ni delicto particular contra ellos, ni alguno de ellos, excepto las relaxaciones y omisiones universales de la Orden de no cumplir tan exactamente su regla como debían" (13).

En el informe enviado al Reverendo Señor Gabriel Zayas, en la corte, se insiste en lo mismo, pero hay una reticencia: "Todo viene a parar en que los frayles son los más religiosos y sin pecado de quantos hay en la tierra, porque como se ha procedido guardando el honor de la Orden sin tomar ynformación de personas de fuera de los monasterios, no se les ha podido hallar culpa. Plega a Dios que no la tengan" (14).

Así que fray Juan de Santo Matía tuvo que experimentar en Salamanca, y quizá también en Medina el Campo de donde era conventual, durante el último año de su estancia entre los carmelitas "de la observancia" los efectos desagregantes del conflicto de jurisdicción que conducirá inevitablemente a una "baraunda de reformas", particularmente donde se trataba de visitadores del clero secular, más o menos inexpertos en los problemas de la vida regular y deseosos de mantener bajo su obediencia a los religiosos.

Extremadamente penosa para el padre Rubeo, y fatal para su obra de reforma en España fue la serie de intrigas y denuncias que, contra su persona y actuación, lanzaron algunos frailes andaluces, reclamando "reforma del rey". La admisión del recurso a la "ley de fuerza", intentando por los frailes rebeldes, y la subsiguiente intransigencia del Consejo Real en contra de la actuación del general italiano, tienen fácil explicación en la innata prevención de los ministros del rey contra los superiores y visitadores extranjeros y en la política eclesiástica, de inspiración nacionalista, que reinaba en la Corte de España. Sin embargo, la incoherencia de tal actitud hacia el general del Carmen es evidente. No se comprende cómo estos señores alardeasen de ser los únicos reformadores capaces de introducir la observancia en los conventos de España, excluyendo a los legítimos superiores, poniendo al mismo tiempo en serio peligro la pretendida observancia, al favorecer a unos frailes rebeldes en contra de su superior general, visitador y comisario apostólico, cuya reforma por otra parte aprobaban y alababan. La intervención del Consejo en favor de los frailes intrigantes y rebeldes y el "boicot" sistemático de las medidas tomadas por el general con toda justicia para cortar en su raíz todos los desórdenes de la provincia andaluza tuvieron consecuencias gravísimas. La permanencia de este grupo de frailes intrigantes y rebeldes en la Orden, y su rehabilitación por parte del Consejo Real, quedará durante

(13) Simancas, Patronato Real, leg. 23-104: Informe del obispo de Salamanca a Su Majestad, fechado en Salamanca, 30 de septiembre 1568.

(14) Ibidem.

varios años como una de las causas principales de las contiendas facciosas entre los frailes andaluces, y tendrá sus repercusiones en las demás provincias de la península Ibérica.

Por fin, la infiltración de algunos de estos sujetos — como fray Baltasar Nieto y fray Gabriel de la Peñuela — en las filas de los “carmelitas contemplativos”, o descalzos, y su permanencia durante varios años en la Descalcez, en contra de las prohibiciones repetidas y enérgicas del general Rubeo, causará serios conflictos. La “reforma del rey” desacreditaba al general y su autoridad apostólica. Los visitadores no querían concluir las visitas. Medio año más tarde, en Julio de 1568, volvieron a la carga con nuevas instrucciones de la Corte, e irrumpieron otra vez, repitieron el escrutinio y tornaron a dejar suspensa la visita.

Este género de visitas semipolíticas era irritante. El padre Rubeo era informado minuciosamente y se quejaba al Papa: “Mientras el general está en España —decía— no publican el breve de su visita. Partido el general, encargan la visita a los ordinarios y la implantan con el brazo secular. Entraron en el convento de Toledo y en otros lugares derribando puertas, han encarcelado a los frailes por apelar al Papa... y algunos obispos de Catuluña han hecho pagar a cada convento, por su visita, hasta 25 escudos. El obispo de Cuenca (Bernardo de Fresneda) ha pretendido que los provinciales resignaron en sus manos el provincialato, y otros obispos han hecho lo mismo con los priores y han pedido a las mojas su obediencia, para ampliar así su jurisdicción. Han nombrado el nuevo Consejo de Reforma, formado por el obispo de Cuenca, el confesor de la Reina, el confesor del príncipe, Velasco y Menchaca. Los visitadores de Sevilla han quitado la excomunión que pesaba sobre fray Gaspar Nieto, fray Juan Mora y fray Baltasar Nieto, cosa que no podían hacer, según el indulto de Calixto III” (15).

En Andalucía, efectivamente, el provincial, fray Juan de la Cuadra, había sido constreñido a darles libertad; éste, en desquite, envió a la Corte las escrituras del proceso y la patente de expulsión dada por el general Rubeo contra los dichos (16). Sin embargo, ellos, amparados por los visitadores, se revolviéron contra el provincial y fue nombrado vicario en su lugar el penitenciado fray Juan de Mora. Era lo peor que podía suceder para poner en ebullición todas las pasiones que había encontrado el padre Rubeo en su visita de 1567, y el provincial informó al general avisándolo, según rumores, que “el generalato se quitará de la Italia” (17). El general se quejaba en su informe al Papa: “Ahora los carmelitas de Andalucía y de Castilla se han desmandado más que nunca... Pretenden establecer en España otra obediencia y apartar las monjas a la que profesan” (18).

En junio de 1568, el rey de España enviaba los primeros informes y proponía medidas drásticas: “De lo que hasta agora se ha visto resultan tales cosas, especialmente en la del Carmen, que verdaderamente paresce no tienen remedio ninguno... Y según se averigua y lo que resulta, es verdadera reformation extinguir la dicha Orden del Carmen y poblar sus monesterios de otros religiosos y personas que sirven a Dios y den al pueblo otro ejemplo de vida y doctrina” (19). Y

(15) *Informationi della visita fatta in Spagna*, f. 75r; en: Otger Steggink, *La reforma*, 472.

(16) Cf. *Analecta O. Carm.*, 4 (1917-1922), 199-202.

(17) *Carta al P. Rubeo*, Utrera, 24 octubre 1567 (Roma, Arch. Gen. O. Carm., II Beatica, 6[6]).

(18) *Informationi della visita fatta in Spagna*, l. c., 472.

(19) *Carta del Rey a D. Juan de Zúñiga*. Aranjuez, 8 junio 1568: Simancas, Estado, leg. 1565 (libro 76).

el embajador de España en Roma, Zúñiga, escribe al rey: que sobre los carmelitas, el Papa que "ha creído fácilmente el daño que se ha hallado en el Carmen, porque está mal edificado de lo que acá ha visto en los monesterios destos religiosos. Hará harto al caso —añadía—, para persuadirle que la extinga, proponerle que se podrán dar los monesterios y hacienda destos frailes a los de Santo Domingo, que así me escribe el secretario Zayas que manda Vuestra Majestad que se procure" (20). La treta de Zúñiga habría quizá fascinado a otro Papa; pero, el dominico Pío V era incorruptible. A 19 de septiembre respondería Zúñiga: el Papa "está muy duro en querer extinguir ninguna religión... No quiere extinguir la Orden del Carmen por que no piense lo hace por acrecentar la de Santo Domingo...". También lo comprendió el rey, y de su mano escribió la siguiente postilla marginal: "Si no concede la extinción del Carmen, creo que sería bien pedirle que les dé acá cabeza" (21). La desfavorable acogida de las instancias reales, por parte del Papa, no logró entibiar el brío de la política nacionalista de que estaba animado el rey de España, que volvió a lanzar su proyecto de que se nombrasen "generales naturales" para todas las órdenes religiosas representadas en España. Sin embargo, el Papa ya no estaba para canciones, y estaba decidido, ante el fracaso evidente de la "reforma del rey", a quitar la visita y reforma de las órdenes de manos de los ordinarios. La demora de aquellas visitas que no tenían fin y acarreaban infinidad de quejas le traía inquieto. El rey contestaba que las visitas "ha días que están acabadas; pero no se han concluido ni cerrado, porque para sacarse de ellas el fruto que se pretende, es más que necesario hacer capítulo provincial, en que asista uno de los prelados ordinarios juntamente con algunos de los religiosos de Santo Domingo" (22). Era la idea fija del rey. Se había llegado a un punto muerto. El Papa ya no era tan sensible a los argumentos del rey como los primeros días. Zúñiga osó quejarse de ello por haberse vuelto "tan atrás de lo que a él en estas cosas le ofreció" (23). Y cada día se replegaba más. Con fecha 9 de mayo de 1569 Zúñiga informaba: "En materia de reformas, ninguna cosa quiere hacer el Papa de cuantas le pedimos...; porque creo que se ha persuadido que se le quiere usurpar su jurisdicción en estas cosas, y está en lo que a ellas toca tan vedrioso como V. Magestad verá" (24). El rey acusó el golpe y apostilló de su mano: "Malo va esto, y no deve de pensar hacer más diligencias. Creo que tomó en mala coyuntura al Papa con lo de las jurisdicciones" (25). No tardó el embajador Zúñiga en descubrir que el viraje del Papa coincidía con la presencia en Roma de un personaje enigmático llegado de Milán, socio que fuera del cardenal Borromeo en la reforma diocesana, veronés de la escuela de Giberti, experto negociador, datario del cardenal Pole en Inglaterra, que había venido a hacerse cargo de la reforma de regulares y se había ganado toda la confianza del Papa, Monseñor Nicolás Ormaneto (26). Felipe II, irreducti-

(20) Simancas, Estado, leg. 907, n. 34.

(21) Ibid., n.4: *Carta de D. Juan de Zúñiga al rey*. Roma, 19 de septiembre de 1568.

(22) *Carta del rey a D. Juan de Zúñiga*, 1 de agosto de 1568, en Simancas, Estado, leg. 908, n. 77-78.

(23) *Carta del rey al mismo*, 12 de marzo de 1569, en Simancas, Estado, leg. 910, n. 91-92.

(24) *Carta de D. Juan de Zúñiga al secretario Gabriel Zayas*. Roma, 6 de mayo de 1569, en Simancas, Estado, leg. 911, n. 30.

(25) Ibid., leg. 911, n. 39.

(26) Cf. F.M. Carnini, S.I., *Monsignor Nicolò Ormaneto Veronese, vescovo di Padova, nunzio Apostólico della Corte di Filippo II re di Spagna, 1572-1577* (Roma, 1894); C. Robinson, *Nicolò Ormaneto* (London, 1920); Arch.Vat., Fondo Borghese, serie III, n. 129: *Niccolò Ormaneto. Cenni intorno alla sua vita*.

ble, se aferraba a su "Iglesia nacional" y repetía: "por muy buenas y sanctas que sean las constituciones, serán de poco momento si, a lo menos por algún tiempo, los ordinarios no tienen auctoridad para hacérselas guardar" (27). Pero era ya causa perdida. Las maniobras de Ormaneto, lentas y seguras, habían sorteado los arrecifes, y eliminados los ordinarios, la causa de los frailes iba a ponerse en manos de regulares. Lo supo Zúñiga, y a 29 de julio escribía: "En lo de las Ordenes de la Trinidad, del Carmen y de la Merced, cometen la reformatión y el asistir a los capítulos a ciertos frailes dominicos, que el general ha señalado en cada provincia, y (el Papa) no quiere que perlado ninguno tenga desto cuidado, sino que estos frailes se hallen en los capítulos provinciales, y vistas las visitas se ordene allí la reforma, y para la secución della quede poder a estos frailes dominicos, cada uno en su provincia, de secutarla y ver cómo se guarda" (28). Con fecha 24 de agosto escribía el secretario papal al nuncio Castagna: "Sobre los frailes del Carmen, de la Trinidad y de la Merced, aunque fueron visitados por los ordinarios del lugar a instancias del rey, considera Su Santidad que no conviene que los obispos, por ocuparse en el gobierno de los religiosos, descuiden el de los seglares, y que los frailes serian mejor comprendidos por los mismos frailes, y así ha nombrado comisarios frailes dominicos, con todas facultades oportunas al efecto, como Vuestra Señoría verá por los breves que se envían". Entre las advertencias no faltaban las consabidas suspicacias: "Procure con Su Majestad —decía— que no se entrometa en asuntos eclesiásticos. No conviene que los seglares manden a los religiosos ni se ocupen de sus cosas. Hágale comprender con las mejores formas que pudiere, que se ha de evitar la ingerencia de sus ministros..." (29). El breve *Singularis* se había despachado el 20 de agosto de 1569 en la forma dicha. Era un golpe de mano que echaba por tierra todos los propósitos del rey, tercamente defendidos.

A 21 de octubre el nuncio informaba: "Entiendo que de momento no han de quedar satisfechos ni el rey ni los ministros. He hablado con su Magestad sobre el breve y piensa que por esta vía no se alcanzará nada de reformatión... Temo —concluía— que si el rey persiste en su opinión y se niega a amparar la visita, se hará poco o nada, y los comisarios rehusarían quizá el cargo" (30).

En Roma no fue menor el aturdimiento. El breve había sorprendido a todos. El general del Carmen, ajeno a todo, seguía gobernando sin embarazo. Con fecha 8 de agosto previene ciertas disensiones que asomaban entre calzados y descalzos, y prohíbe a éstos reciban a ninguno de España o Portugal, y especialmente a los por él castigados, Ambrosio de Castro, Gaspar Nieto, Melchor Nieto, Juan de Mora, y de los de Castilla sólo a los que llevaren patentes de su provincial, y si alguno hubiere recibido de los mencionados, que los expulsen. Además, tenían que ser deferentes con el rey y dóciles al Papa, verdadero superior de la Orden, que ahora se dignaba complacer de nuevo al rey con aquella visita apostólica.

(27) *Carta del rey a D. Juan de Zúñiga*, Madrid, 13 de julio de 1569, en Simancas, Estado, leg. 910, n. 127-129.

(28) *Carta de D. Juan de Zúñiga al secretario Gabriel de Zayas*, 29 julio 1569, en Simancas, Estado, leg. 911, n. 66.

(29) *Carta del cardenal Alejandrino al nuncio Castagna*, 24 agosto 1569, en Arch. Vat., *Nunziatura di Spagna*, vol. 368, f. 227r.

(30) *Carta del nuncio Castagna al cardenal Alejandrino*, 21 octubre 1569: Roma, Archivo di Stato, Fondi S. Croce, 196 (F.15), f. 120.

Era lamentable que se hubiesen nombrado visitantes ajenos a la Orden, y aunque lo acataba, quería evitar que los comisarios rebasasen sus facultades con detrimento de los derechos de la Orden (31).

VISITADORES APOSTOLICOS

Los tres dominicos designados por su general para las provincias carmelitas de España fueron: por Castilla, fray Pedro Fernández; por Andalucía, fray Francisco Vargas; y por Cataluña, fray Miguel de Hebrera; tres religiosos excelentes, muy letrados.

La visita en Castilla hubo de comenzar a primeros de octubre de 1570. El visitador, fray Pedro Fernández, era de lo más calificado que en España tenía la Orden de Santo Domingo. A los ojos de la Madre Teresa de Jesús era "persona de santa vida y grandes letras y entendimientos", "muy avisado y letrado" (32). Incluyó en su visita también a los descalzos "por no venir exceptuados en el breve, y decía que pudieran salir destos monasterios personas de mucho espíritu y celo que reformaran otras Ordenes..." (33). Con rara habilidad decidió navegar entre dos aguas. Conocía los prejuicios de la Corte, que no reconocía la "observancia" del Carmen, y los descalzos, que profesaban el pristino rigor del "primer instituto", eran para él la clave de la solución y la quiso aprovechar. Por otra parte, respetaba las directrices del padre Rubeo en su visita apostólica, cuya obra era precisamente la erección de los descalzos. Con este equilibrio estructuró unos estatutos, que resumían la labor positiva de su visita desde octubre de 1570 hasta el 23 de septiembre del año siguiente en el capítulo provincial de Castilla celebrado en San Pablo de la Moraleja. La lectura de las "actas" de fray Pedro Fernández para descalzos y calzados de Castilla deja perplejos; son normas tan de descalzo que parecen todos unos (34). Cuando en Castilla los "Carmelitas contemplativos", o descalzos, por orden del visitador dominico, ocupan los principales conventos de los observantes para apropiarse de ellos e imponerles la descaldez como único patrón de vida carmelitana, estamos ante las últimas consecuencias de "la reforma del rey": la pretendida reducción de los observantes a la descaldez; lo que en la mentalidad reinante en la Corte equivalía, más o menos, a la famosa reducción de los "conventuales" o "claustrales" a la "observancia".

En efecto, la incorporación de los descalzos a las comunidades principales de Avila y Toledo, por orden del visitador apostólico, fray Pedro Fernández, por los años de 1571-1572, no tuvo lugar para reformar dichos conventos, sino para apropiarse de ellos. Esto se desprende de una relación del primer historiador de la Descalcez carmelitana, fray José de Jesús María (Quiroga), sobre las "causas que tuvieron nuestros Padres Calzados para perseguir a los Descalzos"; dice "que los Padres comisarios apostólicos les quitaron a San Juan del Puerto, e instaron con Nuestro Padre fray Antonio (de Jesús) y fray Baltasar de Jesús tomasen para sí

(31) *Reg. Rubei*, f. 213r, ed. Zimmerman, 101, n.394; el texto completo en: *Anal. O. Carm.*, 4 (1917-1922), 208-209.

(32) *Fundaciones*, c. 28,6; *Carta a Diego Ortiz*. Avila, 27 mayo 1571,7.

(33) Juan López, *Quarta parte de la Historia General de Santo Domingo* (Valladolid, 1615), c. 30, 462.

(34) Los *Estatutos* se conservan en Roma, Arch. Gen. O. Carm., II Castella, 2.

los conventos de Toledo y Avila en propiedad, que con este intento les avía puesto a ellos prelados de ellos, y ordenado llebasen consigo otros descalzos (unos y otros quitó el Tostado quando vino con su comisión) penetraron que los comisarios querían poner en los descalzos el imperio de su república, de lo que tenían muestras conocidas; pues quando salió provincial segunda vez el padre fray Angel de Salazar, hizo gran esfuerzo el padre fray Pedro Fernández por que sacasen provincial a N. padre fray Antonio, prior de Mancera; y quando vio que la provincia no avía venido en ello, hizo priores a los descalzos ya dichos de conventos de calzados y mandó llevasen oficiales descalzos, lo qual era poco menos que hazerlos descalzos a todos. Traslucían asimismo de estas disposiciones y de palabras que los comisarios apostólicos decían que el fin de Pio Quinto y el Rey Felipe era ir haciendo de descalzos todas sus casas de Castilla y Andalucía, recogiendo a ellos a algunas, impidiéndoles la recepción de novicios y protegiendo el aumento de los descalzos; esto, si no fue así, lo sospecharon, y que caminaba disimulado y por veredas secretas el intento" (35). El comisario de Andalucía no era tan diestro ni tan mirado como su hermano de hábito en Castilla. Ni tenía descalzos en su tierra. Era fray Francisco de Vargas; hombre que detestaba los problemas, a quien se le caía ahora uno de los más escabrosos que se podía tener. Andalucía era un avispero, donde el propio general del Carmen había salido mal parado.

La visita última de los ordinarios había sido desastrosa, y los castigados por el general Rubeo se habían levantado echando espuma de venganza. En el capítulo de la visita, celebrado en Sevilla el 24 de octubre de 1571, no hubo ninguna medida de efectos positivos. La clave del éxito de fray Pedro Fernández era el buen uso que supo hacer de los descalzos, y Vargas quedó con las ganas de imitarle. De los descalzos le llegó a Vargas la fama de fray Ambrosio Mariano de San Benito, el antiguo ermitaño del Tardón, que en Madrid y en el palacio del príncipe Ruy Gómez conoció al padre Vargas y supo pintarle como él sabía las ventajas de la descalcez y cómo realizar con ellos en Andalucía lo que el pobre Fernández había hecho en Castilla. Vargas le ofreció dos de las casas de los calzados, la de Jaén y la de San Juan del Puerto. Fray Mariano deslumbró al comisario andaluz. Con ser lego fue tratado por él como "reverendo padre", y con fecha 20 de noviembre de 1571 le escribió: "Entendiendo que vos, el padre Mariano Azzarro, religioso de la regla primitiva, tenéis una casa junto a la cibdad de Sevilla... y yo he deseado que de la dicha Orden primitiva se fundasen algunas casas en esta provincia... mando en virtud de sancta obediencia que con la mayor brevedad posible se efectúe la población de la dicha casa..., dando autoridad para recebir novicios, como no sean de los calzados de la dicha provincia y reconociendo por padre y prelado al Rmo. General desta dicha Orden..." (36). El protagonista fray Mariano tuvo que ceder lugar al prior de Pastrana, fray Baltasar Nieto, que —como fray Mariano— frecuentaba el palacio de los príncipes de Eboli. Su situación de descalzo insigne, sin serlo en absoluto, había borrado ante sus compatriotas el negro pasado. El cronista lo presenta como oráculo al que acudió Vargas, y "respondióle —dice— que de presente le era casi imposible hacer lo que le mandaba, así por la necesidad de su asistencia en el convento de Pastrana

(35) Este texto es reproducido por el padre Andrés de la Encarnación, O.C.D., en sus *Memorias Historiales* (R, n. 237: Madrid, Bibl. Nac., sección de manuscritos, ms. 13.483, ff. 107-108).

(36) Madrid, Archivo Histórico Nacional, sección de Clero, libro 8.494, n.3.

como porque el príncipe Ruy Gómez se le había aficionado de suerte que no permitiría tan larga ausencia" (37). Era un coqueteo. Un testigo de Pastrana dice sin rebozo que "por temor del general no osó" (38).

Con intención o sin ella, pasó aquellos días por Córdoba fray Diego de Heredia y Rengifo, calzado andaluz, descalzado en Pastrana, buscando la suerte de fray Baltasar Nieto. Iba acompañado de fray Ambrosio de San Pedro. Ambos se presentaron al comisario Vargas en el convento de San Pablo. Este les ofreció la casa de San Juan del Puerto para noviciado de descalzos y la patente de vicario de la misma. Presentóse fray Diego de Heredia y Rengifo con las órdenes del comisario provincial para que desalojase sin demora el convento, y tomó posesión del mismo. Al poco tiempo se le unieron muchos calzados solicitando igualmente el hábito descalzo; el propio cronista reconoce "haverse movido algunos de estos padres con amargo celo contra el general" (39).

UN DESCALZO: "VISITADOR APOSTOLICO DE TODOS LOS DESCALZOS Y DE LOS CALZADOS DE ANDALUCIA"

El 20 de agosto de 1573 se cumplieron los cuatro años de comisión señalados en el breve pontificio *Singularis*, y el padre Vargas, que no veía la hora de dejarla, la abandonó hasta recibir nuevas instrucciones. Sin embargo, el nuevo nuncio de Madrid, Ormaneto, le respondió que no se habían extinguido las facultades de comisario, y las renovó con su autoridad especial con fecha 8 de mayo de 1574. Por esos días escribió de nuevo fray Mariano al comisario Vargas ofreciéndose para sus planes de reforma. Y Vargas, que no deseaba otra cosa, respondió 20 de junio rogando al Rdo. Padre "viniese por acá y truxese algunos padres que fuesen primitivos" (40). Poco antes, a 27 de abril de 1573, acababa de profesar el padre Jerónimo Gracián, varón limpio, bienquisto en la Corte, en particular del príncipe Ruy Gómez y del secretario Zayas. Era la mejor pieza para presentarla al comisario de Andalucía. El padre Baltasar Nieto, que había recibido de Vargas una patente comprometedora de "visitador y reformador general" en Andalucía, subdelegó en el padre Gracián con otra patente de 4 de agosto: "Mandó a vos, fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, fraile profeso de la Orden del Carmen de los primitivos, que visitéis y reforméis los conventos que hay, en la dicha provincia... de la manera que yo lo hiciera" (41).

Había que buscar un pretexto para llevar a cabo aquella expedición sin infundir sospechas al provincial de Castilla y juntamente sin ir contra obediencia. Se dio el alegato subrepticio de las casas que Mariano tenía en Sevilla, y partieron ambos, recibiendo Mariano por el camino las órdenes sagradas, pues era lego y aspiraba a ser piedra angular en la reforma en Andalucía. La ida a Andalucía del lego fray Mariano y del recién profeso Gracián, mcozo de veintiocho años, so-
liviánto a los calzados y encendió la ira del provincial de Castilla, fray Angel de

(37) *Reforma de los descalzos*, III, 1,5.

(38) Declaración de fray Angel de San Gabriel: Madrid, Bibl. Nac., sección de manuscritos, ms. 3.537. f. 7r.

(39) *Reforma*, III, 1, 6-8.

(40) Madrid, AHN, sección de Clero, libro 8494, n. 7.

(41) De 28 de abril de 1573 (Madrid, AHN, sección de Clero, libro 8.494, n.4-5).

Salazar, que se sintió burlado, y además comprometido con los sucesos siempre turbios de Andalucía. El recelo comenzó a tomar cuerpo también en Castilla contra los descalzos.

Las noticias de España no tardaron en llegar a Roma y poner en vilo al padre general. Acababa éste de recibir noticias directas del padre Gracián. El general le escribió de propio puño, a 26 de abril de 1574, una carta de doble filo: "... De las cosas que me escriba hacerse de nosotros en Sevilla, dígoles que sois como novicio, y no sabiendo los institutos de la Orden, es cosa fácil que sea guiado por calles y rastros no buenos. Bien creo yo que sepa las obras y acciones tomar su bondad de las circunstancias y no basta sola la del fine... Pésame que debaxo de buen celo y de tal pretexto se pongan en semejantes recelos y contiendas. Dios remedie a la violencia, que yo remediaré a lo que tocara a mi oficio, ni haré lo que no conviene" (42).

El general sentía lesionados sus derechos y estaba dispuesto a defenderlos con toda la dignidad de general. El padre Gracián era inocente en aquellos manejos tortuosos de Baltasar Nieto y Mariano Azzaro. El comisario Vargas, más complacido cada vez del padre Gracián, le otorgó, con fecha 8 de junio 1574, las patentes de "vicario provincial de calzados y descalzos de Andalucía" (43). Sin embargo, los frailes de España estaban en connivencia con el general de la Orden, y sus quejas eran recogidas por éste y presentadas como argumentos perentorios contra los comisarios pontificios. El 13 de agosto de 1574 un breve de Gregorio XIII, *Cum sicut accepimus*, ponía fin a la visita de los comisarios dominicos; suponiendo que ya era hora que la visita pasase a manos del general o de los por él designados. El nuncio Ormaneto decidió prescindir de sus facultades hasta que Roma aclarase la intención de tal intervención. Y recibió como respuesta: "No ha sido intención de N. Sr. alterar en modo alguno las facultades que tiene V.ª S.ª" (44). Así que nombró al joven Gracián "visitador apostólico de todos los carmelitas descalzos y de los calzados del Andalucía", llamándole con este intento a Madrid, cuando Gracián había ido a Beas, esperado por la Madre Teresa en aquella fundación (45). Gracián aprovechó su situación de ventaja en la Corte para tratar algunas cosas convenidas en Beas con la Madre Teresa, en particular "que se hiciera provincia aparte de descalzos" y que "ningún descalzo entendiera en la reformación de los calzados"; y esto con tanta insistencia que el rey lo mandó poner a discusión de letrados; y en esto andaban cuando llegaron los despachos de Roma para nombrar a Gracián comisario de la forma dicha; y sólo, a vivo ruego le eximieron de los calzados de Castilla (46). El breve se le dio el 5 de agosto. Mientras esto sucedía en Castilla, la Madre Teresa aireaba en Beas los problemas de la descalcez y no era ajeno del nuevo cargo de visitador. "Los amigos y deudos del padre Gracián insistían en que no la aceptase — dice la madre María de San José —, y el que más lo defendía era su hermano el secretario Antonio Gracián... Yo vi cartas suyas donde persuadía a nuestra Madre no le consintiera a su hermano que se metiera en tal guerra". Y la madre María de San José sigue puntualizando: "Nuestra Madre y todos los descalzos veíanse perdi-

(42) Madrid, AHN, sección de Clero, Papeles, leg. 3820, VII, n. 47.

(43) *Ibid.*, II, n. 51.

(44) Arch. Vat., *Nunziatura di Spagna*, vol. 15¹, f. 5v.

(45) *Peregrinación de Anastasio*, diálogo I, p. 27-28.

(46) AHN, sección de Clero, libro 8494, n. 32, f. 15r.

dos si no nos amparábamos con tan buena ocasión como era asentar nuestras casas siendo él padre visitador, y que si quedábamos en poder del general y los padres calzados, nos habían de deshacer (como luego se vio por lo que salió del capítulo). lo cual hizo al padre determinar y a todos darle prisa" (47).

La Madre Teresa escribió largo al general de la Orden desde Sevilla, exponiéndole la situación de los descalzos y amortiguando sus enojos por las fundaciones andaluzas. "Los monesterios —aclaraba— se hicieron por mandato del visitador Vargas... porque acá tiénese por la principal reformation que haya casas de descalzos, y así el nuncio dio licencia, como reformador, cuando mandó a fray Antonio de Jesús que visitase, para que fundasen monesterios. Más él hizo mejor, que no hacía sino pedirla a Vuestra Señoría. Y si acá estuviera Teresa de Jesús quizá se hubiera mirado más esto, porque no se trataba de hacer casa que no fuese con licencia de vuestra señoría que yo no me pusiese brava. Y en esto hizo muy bien fray Pedro Fernández, en lo que mirava no disgustar a vuestra señoría. El de acá (Vargas) ha dado tantas licencias a estos padres y rogándoles con ellas, que si vuestra señoría ve las que tienen, entenderá no tienen tanta culpa" (48). La Madre Teresa había insistido, efectivamente, con Gracián para que tuviese aquellas atenciones con el general de la Orden, escribiéndole: "Mientras más pienso en que vuestra paternidad escriba al general y haga cuantos cumplimientos pudiere, mejor me parece... Mire, mi padre, que a él prometimos obediencia, y que no se puede perder nada" (49). Gracián estaba dominado por el nuncio, por la Corte y por muchos de sus descalzos que preferían seguir la diplomacia dura del rey contra cualquier intromisión extranjera. Por otra parte, el mayor entuerto esgrimido por Rubeo eran los frailes que se habían pasado a la descalcez por sustraerse a su obediencia. La Madre Teresa reconocía que era gravísima razón, y daba la palabra de que se pondría remedio. Informada por Mariano supo que "ese Piñuela (fray Gabriel de la Peñuela) por engaño tomó el hábito. Días ha que andan por echarle, y así lo harán". A fray Gaspar (Nieto) "nunca le han querido admitir ni tener su amistad, y a otros" (50).

MEDIDAS DRÁSTICAS DEL GENERAL RUBELO CONTRA LOS DESCALZOS

Cuando la carta de la Madre Teresa llegaba a manos del padre General ya se habían tomado medidas drásticas contra los descalzos. Para el 22 de mayo de aquel año jubilar 1575 se había convocado en Placencia el capítulo general de los carmelitas. Con fecha 15 de abril el padre Rubeo había alcanzado una bula de Gregorio XIII dirigida a los gremiales del mismo, exhortando a la renovación de la vida religiosa. Al principio del capítulo se leyó al comienzo de las sesiones el breve *Cum sicut accepimus*, del 13 de agosto del año precedente, "para liberar —advertía el secretario— a las provincias españolas de la visita de los extraños". Luego se leyó la bula reciente "en favor de la observancia" (51). En realidad, el

(47) María de San José, *Libro de recreaciones*, 9, p. 112.

(48) *Carta al P. Rubeo*, Sevilla, 18.6.75, 16-17.

(49) *Carta a P. Gracián*. Sevilla, 30.12.75, 8.

(50) *Carta al P. Rubeo*. Sevilla, 18.6.1575, 15 y 17.

(51) *Bull. Carm.*, pp. 183-184; *Acta Cap. Gen.*, t, 486-487.

primer documento ya estaba superado con la reiteración del nuncio Ormaneto, y la visita de los extraños iba a ponerse en manos del padre Gracián, que no lo era.

No tardó en aparecer la silueta de los descalzos rebeldes: "Algunos desobedientes, rebeldes, contumaces, vulgarmente llamados descalzos, han morado y moran fuera de la provincia de Castilla en contra de las licencias del prior general, a saber, en Granada, Sevilla y La Peñuela. Se les conmina bajo penas y censuras eclesiásticas, y si fuere menester con el brazo seglar, que dentro de tres días abandonen tales conventos". En el apartado de los decretos vuelven a cargar: "Los carmelitas de la primera regla, vulgarmente llamados descalzos, dejen los conventos que tienen fuera de Castilla. Sean visitados y constreñidos a cuanto allí se estatuya en conformidad con la primera regla". Después "sancionaron a fray Mariano, otro ermitaño del Tardón, y a fray Baltasar Nieto, que fue de la Orden de los Mínimos: que de no cejar en su rebelión contra las patentes del prior general, serían expulsados de la Orden del Carmen, por incorregibles" (52). La voz del general se había hecho coro en aquella magna asamblea. La ejecución de las medidas adoptadas se dejó a discreción del general con sus definidores; y Rubeo completó de propio puño los dictámenes, escribiendo: "Todos los descalzos quedarán privados de sus oficios y administraciones, y el provincial les nombrará un superior y echará de Andalucía y del Reino de Granada a los que no acataren las patentes susodichas y apresará a cuantos osaren contradecirlas". También ordenó que "los primitivos y sus conventos estén siempre sujetos al provincial de Castilla, y no deben levantar iglesia ni convento ni admitir religiosos de ésta ni de otra Orden sin licencia escrita del general" (53).

FRAY JERONIMO TOSTADO "VICARIO GENERAL DE TODA ESPAÑA"

Para llevar a cabo lo prescrito, Rubeo nombró un vicario general para España, el portugués Jerónimo Tostado, a quien durante el capítulo había dado muestras de especial consideración (54). Algunos meses más tarde, a 10 de diciembre, en Cremona, le daría patentes de "provincial de Cataluña de los frailes carmelitas y vicario en estos reinos de España y de Portugal de todos los religiosos carmelitas, primitivos y mitigados, visitador y comisario general del prior general para visitar y reformar todos los monesterios della, así de religiosos como de religiosas" (55). No había aún partido Gracián a la visita de Andalucía cuando llegaron noticias de lo acaecido en el capítulo de Placencia. Ormaneto consignaba en las patentes de Gracián que sus poderes subsistían "no obstante la decisión del capítulo general y las letras apostólicas dadas a la Orden" (56).

El capítulo de Placencia había también reducido a la Madre Teresa a un convento "a manera de cárcel", el que ella quisiera escoger, y aunque escogió el de Avila, los acontecimientos la detuvieron en Toledo. El padre Gracián dice que se le comunicó a la Madre Teresa "las cláusulas del capítulo general, en que manda se encierre en un monesterio, con una carta y mandamiento de fray Angel (de

(52) *Acta Cap. Gen.*, I, 509-515 y 533-534.

(53) Roma, Arch. Gen. O. Carm., I. C.O., 3, f. 102r.

(54) *Acta Cap. Gen.*, I, 486, nota 3 y ss.

(55) Roma, Arch. Gen. O. Carm., II, Catalaunia, 2.

(56) AHN, sección de Clero, libro 8494, n. 16.

Salazar, provincial de Castilla), tan llena de mofa y escarnio que, entre otras palabras, dice del padre Antonio que fue el primero que comenzó a danzar en este sarao, ya allí en Avila dice, según escribe la superiora de San José (María de San Jerónimo) que le dijo que enviaba un mandamiento a la Madre que se encerrase, dando a entender que las cosas del nuncio y la visita suya son negocios de burla". Y Gracián concluye: "Para todas las cosas de reformation no tenemos otro más contrario que fray Angel... Si de una parte se pusiesen todos los relajados juntos, destotra parte sólo fray Angel, escogería antes por contrarios a todos juntos que no y él solo para la reforma" (57). En realidad, las facultades de Gracián eran concedidas por los poderes apostólicos del nuncio, al margen de toda autoridad interna de la Orden. Pero el clamor confuso, coreado por la intrigante Andalucía, hizo creer que fray Jerónimo Tostado venía con poderes sobre Gracián. Por lo que pudiese haber, la Madre Teresa aconsejó a Gracián que evitase el encuentro con el Tostado, no fuera que éste le presentase sus patentes y le inmovilizase de momento, sino que hurtando el cuerpo huyese a consultar el caso con el nuncio para obrar luego sobre seguro. Gracián se marchó inesperadamente y fue a Madrid por caminos desviados. La huida de Gracián confundió a los calzados. Sin embargo, el provincial destituido, alegando que era él el verdadero provincial nombrado por el capítulo de Placencia, arrogóse el cargo y depuso a los que había nombrado Gracián (58). Aquel furor se extendió por todos los conventos, y así, al pasar por Toledo, el padre Antonio de Jesús fue apresado por los calzados y encarcelado, hasta que por orden del padre Tostado le dieron libertad (59). Con todo, era un mal agüero.

TENSION EN CASTILLA

Mientras tanto, en Castilla había convocado a capítulo el provincial fray Angel de Salazar. Cumpliendo con las órdenes de Placencia, había convocado también a los descalzos para el día 12 de mayo de 1576, acudiendo el prior de Pastrana, fray Diego de la Trinidad; el rector de Alcalá, Elías de San Martín; el prior de Mancera, Juan de Jesús (Roca); tan a punto que cuando ellos llegaron ya se estaban redactando las conclusiones y las actas, muy contrarias a cuanto los descalzos podían aprobar. Habían recibido consignas del nuncio para que no admitiesen innovación alguna ni en cuanto derogase los poderes de Gracián. El padre Roca protestó briosamente desenmascarando la trama. Fue la declaración de guerra entre calzados y descalzos en Castilla. El cronista dice: "Desabridísimo quedó todo el capítulo y resuelto de hacer la guerra a la descalcez" (60).

UN CAPITULO DE DESCALZOS EN ALMODOVAR

Informado el nuncio de aquella jugada contra los descalzos, y de acuerdo con el padre Gracián, convocó éste a los descalzos en Almodóvar del Campo. En vir-

(57) Roma, Archivo de la Postulatura General O. Carm., Cod. IV, 145, f. 490r.

(58) *Carta del P. Jerónimo Gracián*, Alcalá, 23 agosto de 1577, en *Regesta Rubei*, Documenta varia, 254.

(59) *Informe contra Tostado* (1577) (Roma, Arch. Gen. O. Carm., II, Castella, 1).

(60) *Reforma de los Descalzos*, III, 50,3.

tud de las facultades que tenía del nuncio Ormaneto (61), confirmaba las fundaciones de descalzos, "hechas con licencias y patentes de los visitadores apostólicos", los Remedios, de Sevilla; los Mártires, de Granada, y la Soledad, de La Peñuela, "pues que las facultades de los visitadores, consignaba, son superiores a las del Rmo. General". La convocatoria fue dada en Pastrana a 3 de agosto, para celebrarse el 26 del mes de 1576. En aquel capítulo elegirían superiores para sujetarles "todos los conventos de frailes y monjas descalzos, así de Castilla como de Andalucía". Acudieron los priores descalzos burlados en el capítulo de San Pablo de la Moraleja, y, además: fray Francisco de Jesús, prior de Granada; Antonio de Jesús, de los Remedios de Sevilla, y fray Juan de la Cruz, confesor de la Encarnación de Avila (62), quizá "como una delicadeza a su autoridad de primer descalzo", piensa el padre Crisógono (63). Así que fray Juan viaja de Avila a la villa manchega de Almodovar del Campo. El itinerario es por: Toledo, Orgaz, Yébenes, Malagón, Peralvillo, Ciudad Real, Caracul, Almodóvar.

Fue en 1 de septiembre cuando el padre Gracián declaró que durante su comisión no convenía elegir otro provincial, por no poner dos cabezas, sino que el primer definidor le supliese en su ausencia, y éste fue el padre Antonio (64). El capítulo trató primeramente de las *Constituciones*. Fueron redactadas por Gracián a principios de 1576, a poco de ser nombrado por el nuncio superior de los Descalzos y visitador de los calzados de Andalucía (65). En ellas ha recogido las instrucciones redactadas por fray Antonio de Jesús y fray Juan de la Cruz en Duero, las dadas por los generales Soreth y Audet para la reforma de la Orden; por cierto, Gracián hizo caso omiso de las que el general Rubeo había dado a los carmelitas contemplativos; esto a diferencia del comisario apostólico de Castilla, fray Pedro Fernández. Los capitulares de Almodóvar examinan y discuten sobre todo el punto referente a las relaciones entre la vida activa y la contemplativa.

Dos corrientes se manifiestan en los descalzos; algunos — fray Antonio de Jesús y fray Jerónimo Gracián — representan la inclinación por dar más énfasis a la vida activa, al apostolado, mientras otros — fray Gabriel de la Asunción, fray Brocardo el Viejo y fray Francisco de la Concepción — defienden la prioridad de la vida contemplativa. Parece que ésta es también la opción de fray Juan de la Cruz.

Por cierto, los historiadores de la Reforma aseguran que fray Juan de la Cruz insistió en dar al recogimiento contemplativo todo el valor que las *Constituciones* daban a este punto.

La Madre Teresa había advertido reiteradamente al padre Gracián que importaba mucho enviar descalzos a Roma para que informasen que les lloverían todos los males por no tener quien hablase allá en su favor. Fueron nombrados en el capítulo de Almodóvar los padres Juan Roca y Pedro de los Angeles, para que negociasen en Roma una cierta autonomía de los descalzos, entonces el único medio de salvar la reforma desde que el capítulo general carmelitano se ha colocado claramente contra los descalzos.

(61) Con fecha 3 de agosto de 1575, en *Regesta Rubei*, Documenta varia, 43-245.

(62) *Reforma*, III, 50,4.

(63) *Vida de San Juan de la Cruz*... Undécima edición. Madrid, 1982. pp. 135-136.

(64) *Regesta Rubei*, Documenta varia, p. 274.

(65) *Reforma*, t. 1, 1.3, c. 41, p. 756.

FRAY JUAN, SECUESTRADO

Entre otros acuerdos, y éstos con miras a quitar a los calzados pretextos de disgusto, se decidió también que fray Juan de la Cruz renunciase a su oficio de vicario y confesor de la Encarnación de Avila. "Quizá lo ha propuesto el propio fray Juan —dice el padre Crisógono— en vista de la actitud violenta en que éstos se han colocado" (66). A principios de 1576 ya ha habido un primer conato de violencia contra fray Juan y su compañero en la Encarnación. El prior de Avila, el padre Alonso Valdemoro, sacó violentamente de la casilla de la Encarnación al "vicario", fray Juan, y a su compañero fray Francisco de los Apóstoles, y los llevó presos al Carmen de Medina del Campo. La cosa fue pública. "Valdemoro, como es prior de Avila —escribe la Madre Teresa al general de la Orden— quitó los descalzos de la Encarnación, con harto gran escándalo del pueblo" (67). Por cierto, la ciudad protestó y presentó un oficio al nuncio de Madrid contra el atropello. El nuncio Ormaneto mandó, bajo excomunión, que los calzados repusiesen a fray Juan en su oficio de confesor. Más aún: ordenó que los calzados no volviesen a aparecer por el monasterio de la Encarnación ni siquiera para decir misa a las monjas (68). Con todo, el encierro de fray Juan y su compañero debió durar poco, visto que en febrero escribía la Madre Teresa al general de la Orden, en Roma: "Ya se tornaron los descalzos" (69). De otra parte, la intervención del nuncio Ormaneto provocaba en los calzados una desatada furia. La situación de fray Juan y su compañero en la Encarnación resultaba ser cada día más violenta. Fray Juan ya había querido retirarse antes —según el padre Alonso de la Madre de Dios—, probablemente cuando la madre Teresa dejó de ser priora de la Encarnación; pero ni el nuncio ni el comisario apostólico, fray Pedro Fernández, le habían dejado entonces (70). Estando así las cosas, se comprende la decisión del capítulo de Almodóvar. Pero tal decisión no se llevó a efecto. Fray Juan volvió de Almodóvar a su puesto de la Encarnación de "vicario y confesor". Parece que fue una instancia de las monjas y una consiguiente orden del nuncio que confirmaba a fray Juan en su oficio, que impidió la ejecución de la decisión capitular (71).

EL VICARIO Y CONFESOR, COMPROMETIDO

Mientras tanto la situación de fray Juan se hace siempre más delicada. Los calzados, al enterarse de la reunión capitular de Almodóvar, se meten con mayor furia contra los descalzos. Un suceso grave, provocado por el propio Tostado, a cuenta de las monjas de la Encarnación y sus confesores descalzos, viene a agravar la tensión reinante, implicando directamente al "vicario y confesor", fray Juan de la Cruz. El recuerdo del priorato de la Madre Teresa no se había olvidado y los ánimos se inclinaban a elegirla de nuevo. El padre Tostado, adelantándose, dio órdenes al provincial, fray Juan Gutiérrez de la Magdalena, para proceder se-

(66) *Vida de San Juan de la Cruz*, 138.

(67) *Carta al general Rubeo*, febrero 1576.

(68) *Carta de la madre Teresa al Rey Felipe II*, 4 diciembre 1577.

(69) *Carta al general Rubeo*, febrero 1576.

(70) BNM, ms. 13.460, f. 66.

(71) *Ibíd.*

gún los planes por él trazados. Y en el acta notarial se lee; "Vino el padre fray Juan Gutiérrez, provincial, a esta casa, diciendo que era enviado por el vicario general fray Jerónimo Tostado, que quedaba en la Corte de su Majestad, y no mostró ninguna comisión del dicho vicario, sino solamente la patente original que el mismo vicario traía de Roma para sus visitas, persuadiéndonos a le obedecer y diciendo la havia obedescido toda la provincia. Venido el día de la elección, que fue a 7 de octubre de 1577, mandó salir fuera a nuestros confesores descalzos, que ordinariamente se suelen hallar presentes en tales actos en esta casa, y quedándose él solo con su compañero, al convento que estaba ya ayuntado, leyó una carta del dicho vicario general de ciertas exhortaciones; y tras esto leyó otra del mismo, poniendo muchas excomuniones a cualquiera que votase por monja fuera de casa... Acabadas de leer las excomuniones, ninguna respondió palabra, y habiendo ofrescido todas sus votos por orden, al tiempo de regularlos, el segundo leyóse de la Madre Teresa de Jesús; y entonces comenzó el padre provincial y su compañero a echar terribles maldiciones sobre cuyo era aquel voto, diciendo a gran furia que no era digna el alma de cuya era de ser socia de aquella cuya era el primero. Tanto que estábamos admiradas de ver tales géneros de maldiciones nunca leídas. Ya todos los votos que iban saliendo de la Madre Teresa de Jesús, ibase martillando con una llave grande y maldiciendo a cuyos eran. Y acabados de leer los votos, los quemaron con grande ira".

"Tuvo la Madre Teresa 54 votos, y son por todos los votos que hay en el convento, 98. Y la señora competidora tuvo 39. Hecho esto, el padre provincial mandó que volviesen a votar por las de dentro de casa, y que las perdonaba. Dijeron que, pues había elección canónica que no era menestar. Entonces volvieron a maldecir y descomulgar de nuevo con grande enojo. Y dijeron que las dejase informar al vicario general". Y al día siguiente el provincial volvía para continuar la elección, y "diciendo ellas que querían esperar respuesta, las echó con nuevas maldiciones y excomuniones y las hizo salir de allí. Y fue causa que no se hiciese la elección como manda el concilio, por votos secretos, y saliéndose todas juntas se fueron al coro alto, delante un Crucifijo afligidas, y mandó luego las fuesen a echar de allí. Y las echaron y cerraron con llave el dicho coro; y él se quedó recogiendo los demás votos en el coro bajo. Y envió por la confirmación"... "Entre tanto respondió el vicario desde Madrid, no haciendo caso de nuestras informaciones y poniendo muchas culpas y faltas a la Madre Teresa de Jesús y afirmándose en lo que tenía dicho. Y después envió la confirmación para la sobredicha señora" (72). La competidora que fue elegida por minoría e impuesta por Tostado era doña Juana del Aguila. "Ya la tienen confirmada —escribía la Madre Teresa— y las demás están fuertes y dicen que no la quieren obedecer sino por vicaria. Los letrados dicen que no están descomulgadas y que los frailes van contra el concilio...

No sé en qué parará. Están todos espantados de ver una cosa que a todos ofende, como ésta" (73). Sin embargo, los letrados no intimidaban al provincial. Respondió éste al procurador de las monjas, Rodrigo de Agustina, que la Madre Teresa era de hábito y profesión diferente y debajo del obispo de Avila —esto era falso— y podía ser elegida y "mandé —decía— a las monjas que eligiesen

(72) *Roma, Arch. Gen. O, Carm., II, Castilla, 1 (1577), ff. 3-4.*

(73) *Carta del 22 de octubre 1577, 4-5.*

priora del dicho monasterio y no de fuera, y así eligieron por priora a doña Juana del Aguila, y yo confirmé y quedó pacífica en su priorato" (74). La elección de la Madre Teresa era nula según las nuevas leyes tridentinas; pero aún no se habían llevado a la práctica en España, y por eso los letrados y las monjas del partido teresiano no se ajustaron a ellas en esta ocasión (75).

Aunque no tenemos testimonios directos al respecto sobre la actitud del vicario y confesor de las monjas en este asunto, resulta del todo probable que la mayoría de las monjas actúa bajo su consejo en votar a la Madre Teresa y en no aceptar las censuras impuestas. Parece que esto induce a los calzados a cortar enérgicamente todo trato de los descalzos con la Encarnación y recuperar la vicaría de este monasterio (76). Debe influir también el hecho de que los confesores descalzos ya no gozan de la protección del nuncio Ormaneto, fallecido el 18 de junio, mientras su sucesor, Felipe Segá, favorece a los calzados. Los calzados se creen con las manos libres: dan por terminada la comisión del padre Gracián y, seguros del amparo del nuevo nuncio, creen llegada la hora del vicario Totado para acabar con los "descalzos rebeldes"; también con el vicario de la Encarnación y su compañero.

Fray Juan es realista y presiente el desenlace; lo anuncia unos días antes a Ana María, monja de la Encarnación: "como en breve tiempo la habían de prender y venir sobre él grandes trabajos", y la ruega "que le encomendase a Dios, que había de venirle un grande trabajo. Y replicándole ella que cómo, estando tan acabado, gastado y flaco por la penitencia, había de ser esto, él le dijo que así sería" (77). Además, ya ha habido varios conatos de secuestrar a los confesores descalzos. Fray Inocencio de San Andrés, discípulo predilecto de fray Juan, declara: "me contó el mismo padre (fray Juan)... que los padres carmelitas calzados procuraron con mano armada muchas veces prenderlos, y caballeros de la ciudad que les tenían particular devoción, habiendo tenido noticia, los defendieron con gente que muchas veces los velaron. Y viendo los padres calzados que no había por entonces lugar su pretensión, diéronle de mano para asegurarlos. Y cuando les pareció que había mejor ocasión, porque no los velaban ni ellos se recelaban tanto, porque habían pasado muchos días sin que los inquietasen" (78). Por lo visto, lo prevén también los propios descalzos y, para prevenir el golpe, se decide sacarle a fray Juan de la Cruz de Avila nombrándole prior de Mancera (79). Por cierto, tal medida llega tarde.

FRAY JUAN, PRESO

La Madre Teresa, al ver las maniobras de los calzados contra los descalzos, escribió: "Andan desatinados estos padres" (80). Tan desatinados que Tostado

(74) Roma, Arch. Gen. O. Carm., II, Castella 1 (1577).

(75) Véase: Hipólito de la Sgda. Familia, O.C.D., *La elección machucada*, en: *Ephemerides carmeliticae*, 1969, 162-193, y *Monte Carmelo*, 1969, p. 14.

(76) Véase las cartas de la Madre Teresa del 22 de octubre 1577, nn. 4-6, y 7 de diciembre 1577, nn. 8-10.

(77) Decl. de Ana María: BNM, ms. 19.407, f. 151.

(78) BNM, ms. 8568, f. 543.

(79) José de Jesús María, *Vida*, 1.2, c.3.

(80) *Carta* del 10 de diciembre, 1577. 5.

pasa a más y se mete con los propios descalzos que confiesan en la Encarnación por orden del comisario apostólico y por el del nuncio Ormaneto, y ordena que los lleven en secreto y los encarcelen, a fray Juan en Toledo y a su compañero fray Germán de San Matías en San Pablo de la Moraleja. El encargado del nuevo atropello es fray Hernando Maldonado, prior de Toledo, que ha venido a levantar la excomunión de las monjas, nombrado en el capítulo de la Moraleja "custodio de la provincia" (81). Es la noche del 2 de diciembre de 1577. El "custodio de la provincia" va acompañado de gente armada. Dentro de la casilla están los dos descalzos oyendo cómo aporrean la puerta y a voces conminan a que abran. Las voces se oyen desde el convento de La Encarnación. La puerta es al fin descerrajada a golpes y los dos descalzos se rinden, sin oponer resistencia. Les dicen que se den presos por orden del vicario general, Jerónimo Tostado; fray Juan contesta: "Enhorabuena; vamos" (82).

Los frailes calzados, seglares y gente armada, suben con los dos descalzos, maniatados con hierros, y los llevan "presos como malhechores", y "el día que los prendieron dicen que —en el Carmen de Avila— los azotaron dos veces y que les hacen todo el mal tratamiento que pueden" (83). El día 4 de diciembre acudió al Carmen el notario Vicente de Hernán Clares, acompañado de testigos, y preguntó por fray Juan de la Cruz y fray Germán de San Matías, "por no los hallar —dijo— en la casa donde residen junto al monasterio de La Encarnación. Pidió a un fraile que abrió la puerta, si estaban en el dicho monasterio. Dijo que hoy los había visto entrar... a cierto negocio que tenían que hacer, que ya no estaban allí" (84). No sabemos cuanto tiempo estuvieron allí. Parece que algunos días, y que trataron de convencer a fray Juan de dejar la descalcez. También se dice que "le quitaron por fuerza el hábito de descalzo para que no fuese conocido en el camino... y le vistieron hábito de calzado" (85). Algunos testigos dicen que fray Juan, al día siguiente, había echado a correr de nuevo y entrado en la casilla para poner a buen recaudo algunos papeles de importancia, y otros engulló, y en seguida le volvieron a apresar. Eran estos papeles "unos papeles de mucha importancia en que nuestra santa Madre y los padres fray Jerónimo Gracián y Mariano y el mismo Santo trataban los negocios de la reforma y renovación de lo descalzo" (86).

Pronto se corrió por Avila la voz de aquel secuestro con muchos pormenores del mismo. "El día que los prendieron, supo la Madre Teresa, dicen que los azotaron dos veces y que les hacen todo el mal tratamiento que pueden. Al padre fray Juan de la Cruz llevó el Maldonado a presentar al Tostado; y al fray Germán llevó el prior de aquí (Valdemoro) a San Pablo de la Moraleja, y cuando vino dijo a las monjas que son de su parte que a buen recaudo le dejaba aquel traidor; y dicen que iba echando sangre por la boca" (87). Aquel mismo día escribió la Madre Teresa indignada al Rey Felipe II pidiendo justicia: "Un fraile que vino a absolver a las monjas las ha hecho tantas molestias, y tan sin orden y justicia, que

(81) Véase: las actas del capítulo provincial de Castilla, de 1576, en BNM, ms. 2711, fol. 420v.-421r. (*Regesta Rubel*, Documenta varia, p. 247).

(82) BNM, ms. 13.460, 1.2, c. 31, f. 73.

(83) *Carta a María de S. José*, 10 dic. 1577.

(84) Roma, Arch. Gen. O. Carm., II, Castilla 1 (1577).

(85) BNM, ms. 8568, f. 543 (Decl. de Inocencio de San Andrés).

(86) Relación de Isabel de San Francisco, BNM, ms. 12.738, f. 1018.

(87) *Carta a la M. María de San José*. Sevilla. Avila, 10 de diciembre 1577, 9.

están bien afligidas... y sobre todo haes quitado éste los confesores, y tiénelos presos en su monesterio, y descerrajaron las celdas y tomáronles en lo que tenían los papeles. Está todo el lugar bien escandalizado cómo no siendo perlado ni mostrando por dónde hace esto (que ellos están sujetos al comisario apostólico), se atreven a tanto, estando este lugar tan cerca de adonde está Vuestra Majestad, que ni parece temen que hay justicia ni a Dios. A mí me tiene muy lastimada verlos en sus manos, y tuviera por mejor que estuvieran entre moros, porque quizá tuvieran más piedad. Y este fraile (fray Juan), tan siervo de Dios, está tan flaco de lo mucho que ha padecido, que temo por su vida. Por amor de Nuestro Señor, suplico a Vuestra Majestad mande con brevedad le rescaten... Si vuestra Majestad no manda poner remedio, no sé en qué se ha de parar, porque ningún otro tenemos en la tierra..." (88). En carta del 10 de diciembre la Madre Teresa repite lo que escribió a Felipe II "Más los quisiera verlos en tierra de moros" (89). Cuando la Madre Teresa escribe esto, fray Juan ya es llevado por fray Hernando Maldonado a Toledo, dando grandes rodeos, por sendas solitarias, sin entrar en poblado. Fray Juan hace el viaje en un buen macho (90). El tiempo es invernal y la comitiva atraviesa la sierra de Guadarrama en un día de nieves y celliscas. Fray Juan es maltratado, y el mulero que acompaña a los frailes llega a conmoverse, y junto con un mesonero planea la fuga de fray Juan; pero éste no acepta tal ofrecimiento y sigue el camino desconocido sin saber a dónde va a ir. Si la Madre Teresa escribe al rey, las monjas de la Encarnación acuden al nuncio Segá (91). Con todo, fray Juan ha desaparecido como si le tragase la tierra, bajo una severa consigna de silencio y de desorientación. Es verosímil que si el prior de Toledo se ha llevado a fray Juan lo tenga en su convento de Toledo; pero nadie lo imagina, porque el provincial echa la voz de que lo han llevado a Roma.

La Madre Teresa gemía sin cesar. "Espantada estoy —decía— de este encantamiento de fray Juan" (92). Tampoco olvidan a fray Juan los buenos amigos en Ávila. "Doña Yomar llora a su fray Juan de la Cruz —escribe la Madre— y todas las monjas. Cosa recia ha sido ésta" (93). Las monjas de la Encarnación, dirigidas de fray Juan desde hace más de cinco años, "lo han sentido y sienten más que todos sus trabajos aunque son hartas... Dicen las monjas que son unos santos y que en cuantos años ha que están ahí, que nunca los han visto cosa que no sea de unos apóstoles" (94). "Al menos el uno, que llaman fray Juan de la Cruz, todos le tienen por santo, y todas, y creo que no se lo levantan. En mi opinión —declara la Madre Teresa— es una gran pieza. Y puesto allí por el visitador apostólico dominico, y por el nuncio pasado, y estando sujetos al visitador Jerónimo Gracián, es un desatino que ha espantado" (95). Por cierto, la voz de la Madre condolida llega a la Corte. Privadamente, los secretarios del rey están indignados y lamentan lo que se está perpetrando contra aquel justo de Dios. El secretario Mateo Vázquez escribe al secretario Zayas sobre "lo del carmelita de

(88) *Carta al Rey D. Felipe II. Madrid. m Ávila*, 4 diciembre. 1577, 5-7.

(89) *Carta a la M. María de San José*, Sevilla. Ávila, 10 diciembre 1577, 9.

(90) Real. de Ana de San Alberto: BNM, ms. 12. 738, f.997.

(91) BNM, ms. 13.460, 1.2, c. 31, f.73-74.

(92) *Carta al P. Jerónimo Gracián*, 22 mayo 1578,6.

(93) *Carta al mismo* del 15 abril 1578, 21; *carta al mismo* del 10 y 11 marzo 1578,4; *carta al mismo* del 15 abril 1578,8.

(94) *Carta a la M. María de San José*, 10 diciembre 1577,10.

(95) *Carta a D. Teutonio de Braganza*, 16 de enero 1578.

Toledo", rogándole rompiese luego su carta: "Me enterneció de manera que se me saltaron las lágrimas de los ojos leyendo los papeles de V.M. Me duele más por lo que toca al exemplo público, ver lo que pasa y se dexa pasar en este mundo malo... Ando tan afligido que no tengo corazón para pasar de aquí; no porque me falte ánimo, sino de coraje, que haya nadie en el mundo osado pensar tan gran maldad y atrocidad contra quien desde que nació no supo ni quiso ofender a persona del mundo, sino hacer a todos todo el bien y servicio que ha podido" (96).

Las cartas de la Madre Fundadora al rey solían tener eficacia inmediata. Esta vez parece cruzarse una fuerza oculta que lo impedía. Con todo, la Madre Teresa conoce bien los desmanes a que pueden conducir las pasiones fraileschas. Hace poco ha tenido que aconsejar al padre Gracián que no coma nunca en los conventos de los carmelitas andaluces, que le podrán envenenar. Y Gracián es hombre que, por su familia, tiene ascendiente en la Corte. Fray Juan es tan sólo "hijo de un pobre tejedor" de Fontiveros; hijo de Catalina Alvarez, que, sin duda, tendrá que enterarse del atropello y sufrirá como saben sólo hacerlo las madres. Fray Juan de la Cruz es "una gran pieza" para la Madre Teresa; pero para el rey es menos, un frailecico; uno de tantos. Mientras tanto, la Madre Teresa teme que haya "algún grave desmán".

FRAY JUAN EN PRISIONES: LA DESCALCEZ A PRUEBA DE FUEGO

Según da a entender la Madre Teresa, fray Juan es presentado al vicario general Jerónimo Tostado al día siguiente de su llegada a Toledo. El vicario general de España y Portugal preside el tribunal; probablemente empieza a intimar al "primer descalzo" que abandone aquella vida absurda que ha comenzado y se reintegre a un convento de su Orden. Lo que quizá fray Juan no sabe es que el propio vicario general Jerónimo Tostado no ha obtenido el *placet* del rey que necesita para ejecutar en España sus facultades apostólicas. Según una provisión real, fechada en 5 de noviembre de 1577, una sentencia obtenida por el procurador fiscal Chumacero ha retirado los poderes al vicario general (97). Además, como advierte la Madre Teresa, según el padre Pedro Fernández, "si no traí el Tostado poder sobre los visitadores, que valdrán las actas". Esto es de gran importancia, porque Juan de la Cruz y Germán de San Matías han sido "puestos ahí (como confesores de la Encarnación) por el visitador apostólico (fray Pedro Fernández) y por el nuncio pasado, y estando sujetos al visitador Gracián" (98). De modo que fray Juan ha estado en La Encarnación por obediencia a una autoridad superior a la del capítulo y del prior general. Nombrado "vicario y confesor" de las monjas por el visitador apostólico, fray Pedro Fernández, y confirmado en este puesto por el nuncio Ormaneto, y bajo la obediencia de fray Jerónimo Gracián —cuya autoridad era superior a la del capítulo general (99)— resulta claro que no pueden alcanzarle los mandatos del vicario general, ni siquiera los del capítulo. No vale decir que, muerto el nuncio Ormaneto, han cesado todas esas autori-

(96) Simancas, Estado, leg. 160, n. 230 (1578).

(97) Silverio de Sta. Teresa, *Obras de Sta. Teresa*, t. VIII, 154.

(98) *Cartas al P. Mariano*, 16 de febrero 1577,9, y carta a D. Teutonio de Braganza, 16 enero 1578,12.

(99) Silverio de Sta. Teresa, O.C.D., *Obras de Sta. Teresa*, t. VIII, 154.

dades. Los visitantes han sido nombrados por Ormaneto en virtud de su cargo de legado *a latere*, no de su autoridad personal, y sólo en virtud de una derogación expresa del nuevo nuncio pierden su validez. El nuncio Segá no anulará el nombramiento de Jerónimo Gracián hasta el 23 de julio de 1578 (100).

No sabemos con qué argumentos se defienden fray Juan ante el vicario general. Ciertamente se tiene firme en su actitud de fidelidad a la descalcez. Entonces el Tostado le trata de cambiar de opinión con amenazas; a lo que fray Juan responde que no dará un paso atrás, aunque le cueste la vida (101). Luego se intenta sobornarle con ofrecimientos como éstos: le darán un priorato, tendrá buena celda y buena librería; se le llega a ofrecer una cruz de oro de gran valor (102). Tal baja fue, en un alma sensible como él, aferrarse con una fuerza nueva al hábito de descalzo.

Fray Juan se muestra insobornable, contestando: "El que busca a Cristo desnudo, no ha menester joyas de oro" (103). El tribunal le declara: "rebelde y contumaz". Sentencia vergonzosa y jurídicamente inválida por falta de competencia del tribunal en este asunto. Le declaran "rebelde", porque —según el prior Maldonado— "los descalzos andan contra obediencia, que no están obligados a seguir a los visitantes, sino a su general" (104). Y "ellos no les parece van contra Dios, porque tienen de su parte los prelados" (105).

Sin duda, el conflicto jurisdiccional está al rojo vivo. Al mismo tiempo resulta evidente que tanto calzados como descalzos toman posiciones contrarias —los calzados están con el general de Roma, y los descalzos con los visitantes y con el Rey movidos ambas partes por el afán de defender y mantener su propia identidad religiosa, la de la Observancia carmelitana y la de la descalcez; de modo que, en el fondo, se trata de un conflicto entre dos espiritualidades, entre dos observancias. Y fray Juan de la Cruz debe experimentar su condena como "rebelde y contumaz" como efecto de tal encrucijada: es víctima de una trama enrevesada que se ha originado entre hermanos de religión de una orientación religiosa y hasta rival.

Jurídicamente la sentencia del vicario general Tostado contra el "primer descalzo" es nula, ya que no está autorizado para ejercer sus facultades apostólicas de vicario general, desde que el Consejo Real ha anulado tales facultades por sentencia del 5 de noviembre de 1577. Por falta de tal autorización pública, el vicario general procede por los caminos torcidos de la clandestinidad dando órdenes de secuestrar violentamente a fray Juan y de conducirlo en el máximo secreto al convento de Toledo, para poder sentenciarle y encarcelarlo, de nuevo clandestinamente, haciendo caso omiso de la anulación de sus facultades de vicario general por el Consejo Real.

Pero ¿por qué escogen a fray Juan de la Cruz, al menudo fraile barbinegro? ¿qué ven de responsable, de culpable o de temible en él? ¿Era la fuerza de su silencio o la serenidad y la fuerza encerrada en aquel semblante, que los calzados describen como "lima sorda"?

(100) *Cartas al P. Mariano*, 16 febrero 1577, 9, y *carta a D. Teutonio de Braganza*, 16 enero 1578, 12.

(101) Madrid, Bibl. Nac., ms. 13.460, 1.1, c. 33, f. 74.

(102) *Ibid.*, ms. 8.568, f. 543 (Inocencio de S. Andrés).

(103) *Ibid.*, ms. 12.738, f. 567.

(104) *Carta de la Madre Teresa a Ambrosio Mariano*, 18 febrero 1577, 4.

(105) *Carta de la misma al P. Gracián*, 17 abril 1578, 3.

Apuntando su estrategia destructora contra la descalcez en la liquidación del "primer descalzo", los calzados dejan entrever que consideran a fray Juan de la Cruz como "la gran pieza" de la reforma de los descalzos, al lado de la Madre Fundadora a la que en el capítulo general de Placenza, condenaron a escoger un convento "como cárcel" e interrumpir su actividad fundacional.

Con todo, fray Juan se daba cuenta perfectamente de que su identidad de "carmelita contemplativo", o descalzo, era sometida a prueba. Sin embargo, su vinculación al movimiento espiritual de la descalcez carmelitana era profunda y le producía dolores purgativos. No sabemos si fray Juan está al tanto de la situación crítica por la que está pasando la descalcez, después de la muerte del nuncio Ormaneto. Probablemente llega a calar la intención de las conversaciones que los calzados llevan delante de la puerta de su celdita en el Camen toledano. Sin embargo, no sabe si serán verdad las cosas feas que dicen, y que pasan a ser pesadillas en su imaginación "Decía él (fray Juan) que en los trabajos de su prisión no había sentido cosa tanto como oírlos decir que esta reforma se deshacía, que de propósito lo andaban diciendo donde él lo pudiese oír, para desanimarle más" (106). Desde luego, fray Juan debe de saber que en el momento que le cogieron, dependía del visitador apostólico, fray Pedro Fernández; la cuestión es saber si esta autoridad subsiste aún. ¿Y qué ha sido de los poderes del padre Gracián? ¿Qué es de "la buena Madre Teresa", por el capítulo general de Placenza (1575) condenada "a no salir de una casa" y dejar su actividad fundadora?

Unos prelados de la Orden de paso por Toledo se alojan en la sala vecina a la celdita de fray Juan, y hablan del favor que les dispensa el nuevo nuncio, Segá; trata éste de nombrar visitador al padre Tostado. Así se terminará con los descalzos. Tal noticia es exacta.

En todo caso, fray Juan no tiene la mínima esperanza de una próxima liberación; hasta llega a temer por su vida. Debilitado físicamente, se siente envuelto en una noche oscura tremenda. ¿Será cierto lo que los calzados comentan delante de su puerta? ¿Es él tal vez un iluso? Está incomunicado física y espiritualmente; tiene su espíritu atormentado. Lo que le duele, además, es el que los descalzos, y la Madre Teresa sobre todo, ignorantes de su actitud, puedan pensar que lo haya dejado todo. "Yo le digo, hija —confesará el propio fray Juan a la M. Ana de San Alberto— que a ratos me desconsolaba pensar qué dirán de mí, que me he ido volviendo las espaldas a lo comenzado y sentía la pena de la Santa Madre" (107). Resumiendo —con las palabras de su discípulo predilecto, fray Inocencio de San Andrés—: "En este tiempo que le tuvieron preso, padeció grandes aflicciones interiores y sequedades" (108).

Los últimos meses debieron ser atroces. A la noche mística, se unieron las negras maquinaciones satánicas y humanas, las tinieblas de la cárcel. Más tarde dirá: "Después que me tragó aquella ballena...", hablando de los meses de prisión. Y en el libro segundo de la "Noche oscura" describe la noche de espíritu con la misma imagen: "el alma se siente estar deshaciendo y derritiendo en la haz y vista de sus miserias con muerte de espíritu cruel; así como si, tragada de una bestia, en su vientre tenebroso se sintiese estar digiriéndose, padeciendo estas angustias como Jonás (2,1) en el vientre de aquella marina bestia. Porque

(106) Madrid, Bibl. Nac., ms. 12.738, f.920 (Declaración de la Beata Ana de S. Bartolomé).

(107) Madrid, Bibl. Nac., ms. 12.738, f.1003.

(108) Madrid, Bibl. Nac., ms. 8.568, f.544.

en este sepulcro de oscura muerte la conviene estar para la (espiritual) resurrección que espera" (109). Por cierto, en la intensa reclusión de la cárcel toledana las penas interiores y exteriores son seguidas del desposorio espiritual. Y las treinta primeras estrofas del *Cántico espiritual*, compuesto por fray Juan en la cárcel del Carmen toledano, celebran no solamente el desposorio, sino también el matrimonio espiritual. Fray Juan conoció en su mazmorra el sentimiento de plenitud que caracteriza la unión perfecta. El *Cántico espiritual* y también el poema de la Noche, que según María de San José y María de la Encarnación fue compuesto en Toledo, celebran sus bodas místicas:

*!Oh noche que guiaste,
oh noche amable más que la alborada;
oh noche, que juntaste
Amado con amada,
amada en el Amado transformada!*

Tal transformación mística y su consiguiente reproducción literaria significan, en el contexto histórico-religioso del naciente movimiento contemplativo carmelitano, la piedra de toque de la autenticidad religiosa del mismo; la vivencia mística en la cárcel de Toledo y la fidelidad radical de fray Juan de la Cruz a su ideal contemplativo constituyen, además, una garantía de la autenticidad religiosa de "los carmelitas contemplativos" o "descalzos"; su Tabor Toledano constituye la trasfiguración del "primer descalzo" y de su ideal contemplativo, que transcendía bajo todos los aspectos la "reforma del Rey" y las tensiones trágicas entre la Observancia y la Descalcez.

(109) *Noche*, II, 6, 1.

SAN JUAN DE LA CRUZ, REO Y ARBITRO EN LA ESPIRITUALIDAD ESPAÑOLA

Eulogio Pacho

Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista de Avila

En escritos y documentos biográficos está bien asentado que fray Juan de la Cruz bordeó numerosos escollos de heterodoxia, rozó delicados problemas de barricada religiosa, alanceó sin compasión a embustes y supercherías espirituales, ridiculizó prácticas religiosas enclenques y enfermizas, fustigó sin compasión a directores espirituales dulzarrones y condescendientes, desafió sin miedo a maestros y a teólogos. En todo ello nada de arrogancia; menos aún de talante rebelde o contestatario. Se consideró siempre simple fraile experimentado en las vías del espíritu. Sin otros títulos ni atributos se erigió ya en vida en piedra de toque. ¿A qué precio y con qué premio?

Ningún galardón máspreciado que el reconocimiento universal de su "doctorado", no sólo como proclamación oficial de la Iglesia Católica, sino sobre todo, como referencia ineludible en toda la mística. En cuanto al precio pagado para llegar a esa meta no tiene fácil cálculo. No se ha aupado a ese podio a base de apaños y recomendaciones; únicamente por méritos propios. Durante su vida terrena apenas traspasó umbrales monásticos. Inmediatamente después de la muerte se le puso en vanguardia espiritual. Para atacarle y para enaltecerle. El fiel de la balanza ha quedado al fin en su punto más elevado.

1. MONOLITO AISLADO EN VIDA

En la esfera religiosa del siglo de Oro español Juan de la Cruz ocupa puesto destacado. Se le coloca entre las grandes figuras de la incomparable galería espiritual. En ese desfile glorioso apenas hay ninguna importante que no haya dejado prendida a su fama en algún episodio, más o menos ruidoso, con las instancias religiosas oficiales. Juan de la Cruz es la excepción. Nunca anduvo por la plaza pública.

En vida sufrió incomprendiones mezquinas, persecuciones enconadas y cárceles inhumanas. Fue siempre de puertas adentro, a manos de hermanos de profesión. De puertas afuera fue admirado y respetado en todos los ambientes en que compartió experiencias y ocupaciones.

Incomprendiones y persecuciones domésticas se debieron a su rectitud nunca doblegada. Fue esa la única razón de su "rebeldía". Por no traicionar ni traicionarse en la vocación fue condenado "como rebelde y contumaz", a la prisión conventual de Toledo (1577-78). Manteniendo las formas obligadas de la obediencia religiosa supo enfrentarse, al ocaso ya de su vida, a los modos autoritarios de un superior habituado a no tolerar opiniones dispares a las suyas. Le costó el aislamiento y el aparcamiento de toda responsabilidad de gobierno (1).

Ni en estos sucesos, ni en otros menores, hubo sospecha de atrevimientos doctrinales; menos aún de conducta religiosa inconveniente. Nadie tildó a fray Juan de rozar avanzadillas peligrosas en aquellos "tiempos recios". Y no es que en su enseñanza le faltase profundidad ni originalidad. Al contrario, dentro y fuera de la propia familia religiosa se le estimaba y admiraba por la personalidad de sus posturas y de sus fórmulas espirituales. Nadie avanzó sospechas o suspicacias. Se encomiaba a coro la prudencia y la eficacia de su dirección espiritual.

Si a este respecto se le compara con los grandes colosos de la espiritualidad de su tiempo resulta ser un islote, una "ínsula extraña", que escribiera él. Bastaría recordar nombres como Juan de Avila, Ignacio de Loyola, Luis de León, Luis de Granada, Teresa de Jesús y un alargado etcétera. Ello, y tantos otros, hubieron de rendir cuentas de sus enseñanzas ante el banco del tributo ortodoxo. Y a fe, que sus doctrinas eran menos audaces que las escritas por fray Juan de la Cruz. Como si él no viviese en aquel mundo religioso en ebullición. Como si no temiese a los guardianes de la ortodoxia. Como si él no conociera la Inquisición.

De hecho, no la nombra para nada en sus escritos. Pero no por ignorancia o lejanía. Anduvo metido de lleno en los fondos donde fermentaban humores espirituales sospechosos. Casi en la infancia, le llegaron ecos seguros de los clamorosos autos de fe de Valladolid (1558) y Sevilla (1559).

Al ocaso de la vida hubo de repensar insistentemente sobre un lance que estuvo al borde de implicarle, por lo menos en la reputación de director avisado. La fugaz estancia en Lisboa, durante la primavera de 1585, puso a prueba la coherencia entre doctrina y conducta. Andaba enseñando y escribiendo por entonces que cuanto Dios ha querido revelar al hombre para su orientación se lo ha dicho en Cristo, única y definitiva palabra del Padre. La irresistible atracción lisboeta del momento era la famosa "monja de las Llagas", la superiora de la "Anunciada", sor María de la Visitación. Los compañeros de capítulo y hermanos de hábito de fray Juan se disputaban los momentos libres para visitar y admirar a la "monja santa". Hasta censuraban la ostinación de éste en negarse a contem-

(1) Se trata de la conocida figura carmelitana Nicolás Doria. Dos los asuntos principales en que fray Juan de la Cruz, asociado en el gobierno de la Orden al citado Vicario General, terminó por plantearse y no secundar los modos y modales del mismo. El primero, la forma general de entender la fórmula colegiada de gobierno llamada "consulta". El segundo y más particular, la espinosa cuestión del gobierno de las Carmelitas Descalzas y sus Constituciones. Menos claro resulta el comportamiento en la penosa decisión relativa al padre Jerónimo Gracián. Para la documentación básica de los problemas señalados puede consultarse la serie *Monumenta Histórica Carmeli Teresiani*, vol. 3-4. Narración sumaria de los hechos en *Crisógono de Jesús, Vida de san Juan de la Cruz*, cap. 91: 11.ª, ed. 1982, pp. 359-391.

plar "las maravillosas llagas". Fue el único —entre propios y extraños— que no cayó en la trampa de la añagaza. Por eso no tuvo que pronunciar ningún "sermón" de "caídas públicas". Cuando años más tarde se inició el ruidoso proceso inquisitorial, el desplante de fray Juan a la "monja santa" se convirtió en singular don de discernimiento (2).

Es hecho revelador y paradigmático. Explica mejor que cualquier disquisición los motivos del discreto aislamiento de fray Juan, su distanciamiento de modas, posturas y condicionamientos del ambiente. No por miedos inquisitoriales, sino por pura coherencia entre magisterio y vida. Nada hubo de sufrir en vida por parte del "Santo Tribunal".

Y no es que anduviese precaviéndose impunemente. Por obra y por escrito se comprometió hasta el límite de sus responsabilidades de maestro y guía. Ni provocó ni desafió a nadie; realizó su cometido o misión sin miramientos ni temores injustificados. Sólo que su equilibrio y su discernimiento superaron al de renombrados maestros. En todo caso, su disposición interior y su acatamiento incondicional a la Iglesia y a la autoridad está a salvo de cualquier afán moderno de buscar brechas o resquicios.

Conviene recordar algunos incidentes de su vida para darse cumplida cuenta de lo que realmente supone su caso excepcional frente a las pesquisas inquisitoriales. Bastará tener presentes los capítulos de vigilancia especial por parte de delatores y guardianes de la fe.

Supersticiones, supercherías, magia, violencia diabólica, abusos deshonestos y otras monedas similares eran de curso demasiado frecuente en el marco religioso de la época. La guardia inquisitorial vigilaba con especial cuidado ese tráfico pernicioso para la vida cristiana, Juan de la Cruz se cruzó hartas veces con semejante tipología. Anduvo metido de hoz y coz desde muy temprano en el mundo de la demonología. Se hizo famoso, ya desde su estancia en la Encarnación de Ávila, por sus ruidosas intervenciones como exorcista y debelador de embelecios diabólicos. La misma Santa Teresa reconoció y recomendó el "especial don de fray Juan de la Cruz" para desenmascarar las astucias del demonio y liberar a las almas de sus tretas. Nunca hubo de rendir cuentas ni de sufrir por ese motivo. Al contrario, fue requerido desde altas instancias inquisitoriales para intervenir en casos delicados (3).

(2) Para la sombría historia de la Monja de Lisboa y su proceso, el estudio preliminar de ALVARO HUERGA a la ed. de la *Historia de Sor María de la Visitación de Fray Luis de Granada* en la col. *Espirituales Españoles* (textos 9). Barcelona 1962. Al fin se edita, como apéndice, el famoso *Sermón contra los escándalos en las caldas públicas*, pp. 361-413. Sobre los motivos oficiales del viaje sanjuanista a Lisboa en 1585 y sobre su conducta, contrastante con los otros frailes credulones, véase la biografía citada en la nota anterior, cap. 17, pp. 304-309.

(3) Es conocida la referencia teresiana, en carta a Inés de Jesús, cuando (por 1573) le envía a fray Juan para que examine a una religiosa de Medina, por nombre Isabel Ureña (de San Jerónimo): "Ahí les envié al santo fray Juan de la Cruz, que le ha hecho Dios merced de darle gracia para echar demonios de las personas que los tienen". También se hizo célebre la intervención de fray Juan en el diagnóstico de otra descalza por encargo del superior mayor, Nicolás Doria. Ha quedado para la historia su "Censura y parecer" al respecto, gracias a la reproducción que hicieron los antiguos biógrafos y reproducen las modernas ediciones. Según se dice en el texto, fray Juan no sólo intervino de propia iniciativa o a ruego de personas allegadas en asuntos de energúmenos y similares. Su actuación en uno de los casos tuvo resonancia singular. La liberación de María de Olivares, religiosa en las Agustinas de Gracia (Ávila) desautorizó a los grandes teólogos que un tiempo fueron profesores de fray Juan en Salamanca. El episodio en CRISOGONO, ob. cit., cap. 7, pp. 123-127. Lo más

No es demasiado comprensiva para la "gente judaica" la única mención explícita que figura en los escritos sanjuanistas. Ver en ella celado intento de ocultar lejanas ascendencias posibles no pasa de febril suposición. Tampoco hay motivo serio para suponer animadversión especial. Lo único que tiene legitimación histórica respecto a su postura frente al "marranismo" o al problema judío — otro caballo de lucha inquisitorial — es el indudable contacto con ambientes en que reinaba manifiesta prevención. No existe roce alguno comprometedor de parte del Santo. Tampoco su espiritualidad denuncia preocupaciones específicas derivadas de contactos tan asiduos como los mantenidos con los biblistas de Baeza (4).

Parecido es el juicio sobre la vinculación con sectores moriscos. Imposible pensar que quedaran al margen de su curiosidad y de sus intereses religiosos, especialmente en Andalucía. Se ha novelado generosamente en torno al caso de la "mora de Ubeda" y del "mancebo de Arévalo", pero la investigación exigente ha puesto las cosas en su sitio: la cronología separa demasiado a esos personajes de fray Juan en Granada. Si ya aparecía culturalmente ruinosa la componente morisca cuando éste nace en plena Castilla, casi ha desaparecido del panorama religioso cuando se traslada a tierra del sur. Tampoco por esta vertiente tuvo serios problemas el "maestro de espíritus" (5).

El flanco verdaderamente poblado y peligroso a lo largo y ancho de sus caminos procedía de lo que el mismo fray Juan llamaba el "alumbramiento", con alusión inconfundible al variopinto mundo de los Alumbrados. Tratar y enseñar alta mística ílesamente en ese ambiente, equivalía al paso del gran Rubicón. Caso excepcional el de fray Juan de la Cruz.

La Andalucía que conoce es un hervidero de "alumbradismo". Baeza, Jaén, Ubeda, Sevilla y otras ciudades son centros saturados de beatas ociosas, gente mal recogida y "bausanés" embaucadores. Toda cautela era poca. Al lado de la ociosidad irresponsable convivían exquisitas almas de grandes quilates espirituales. No era el caso de confundir el grano con la cizaña (6). Había que ir incluso más allá de los "avisos para gente recogida", al estilo de Valdivia, si se quería sanear convenientemente el ambiente enrarecido por la confusión religiosa.

El papel, o por lo menos, el programa sanjuanista, en este campo jugó partida decisiva. Nadie como él de palabra y por escrito llevó hasta sus últimas consecuencias los postulados aceptables y razonables del "alumbramiento". Se enfrentó

decisivo fue que la Suprema ordenó a la Inquisición de Valladolid, en carta del 23-10-1574, que se atuviese al memorial, parecer que fray Juan había enviado sobre el caso de la monja de Gracia. Fue, pues, requerido por la Inquisición, no como reo sino como árbitro.

(4) Escribió en el *Cántico espiritual*: "Lámala Judea porque es flaca y carnal y de suyo ciega, como lo es la gente judaica"; 18, 4. Sobre los antecedentes y ascendientes familiares del Santo es notable la contribución de JOSE G. MENOR, *El linaje familiar de Santa Teresa y San Juan de la Cruz*. Toledo 1970.

(5) G. Brenan, Luis Antonio de Vegas y otros, estirando inconsideradamente las pistas de Bruno de Jesús María, dan por descontado el contacto directo y asiduo del Santo con la "mora de Ubeda", vecina de la residencia de las Descalzas en Granada, y a través de ella con el Mancebo de Arevalo. Ha desautorizado semejantes "certezas" LUCE LOPEZ, BARALT, *San Juan de la Cruz y el Islam* (México 1985) pp. 285-310. En ese excelente estudio y en otras publicaciones ha puesto de manifiesto la decadencia cultural de los "moriscos" y la situación marginal cada vez más acentuada a lo largo del siglo XVI.

(6) Abunda en datos y noticias sobre el ambiente, saturado de ilusionismo espiritual en la Andalucía que conoce fray Juan de la Cruz, V. BELTRAN DE HEREDIA, *Un grupo de visionarios y pseudo-profetas durante los últimos tiempos de Felipe II*, en *Rev. Española de Teología*, 7 (1947) pp. 376-397, 498-534. Más detalles en A. HUERGA, *Historia de los Alumbrados*, II, pp. 97-202 y 259-268.

con valentía casi arrogante a maestros y directores espirituales que pretendían cerrar la puerta de la contemplación y de sus manifestaciones a las almas generosas y comprometidas. Acusarles de ociosidad y pérdida de tiempo equivalía a rechazar la acción de Dios. No existe justificación alguna, según él, para atar el espíritu a la meditación o al esfuerzo imaginario. Sólo quien desconoce los caminos íntimos de Dios puede proceder inconsideradamente de esa manera. Escribe gráficamente el Santo: "Vendrá un maestro espiritual que no sabe sino martillar y macear con las potencias como el herrero y, porque él no enseña más que aquello y no sabe más que meditar, dirá: «andad, dejaos de esos reposos, que es ociosidad y perder tiempo; sino tomad y medita y haced actos interiores, es menester que hagáis de vuestra parte lo que en vos es, que esotro son alumbramientos y cosas de bausanes" (7).

Fue mucho más allá de la enérgica defensa de las vías contemplativas. No titubeó en pronunciarse sobre uno de los puntos más arriscados y arriesgados de alumbrados y quietistas: el de los "movimientos y actos torpes" de la sensualidad mientras el espíritu "está en mucha oración" (N 1, 4,1). Como en tantos otros extremos, la firmeza de su razonamiento y la seguridad de su criteriología salvaron cualquier escollo.

Juan de la Cruz tenía medidas muy exactas para trazar la divisoria entre las legítimas elevaciones del espíritu y los embrollos de las deformaciones, picarescas o ingenuas del pseudomisticismo. Los minuciosos análisis de la *Subida del Monte Carmelo* y de la *Noche oscura* constituyen la mejor y más despiadada crítica contra toda forma de manipulación espiritual. He insistido en que fray Juan de la Cruz realizó con la mixtificación religiosa de la época lo que Cervantes con la novela de caballería. En uno y en otro caso el intento es cierto y perseguido con metodología similar (8).

La despiadada poda sanjuanista en la fronda de la religiosidad popular y en la espiritualidad sensiblera, de modo especial en la última parte de la *Subida*, ha dado pie a cierta crítica moderna para colocarle un sambenito que nadie le endosó en su tiempo. La reprimenda contra el uso y abuso de imágenes, estampas y otros objetos devotos sería, en opinión de algunos, mal celada aproximación al erasmismo. Dejando a un lado lo ambiguo del término, basta cualquier lectura integral (y no seleccionada) para excluir cualquier sospecha "iconoclasta" en los escritos sanjuanistas (9). Desde luego, nunca fue acusado o denunciado por esa banda, tan expuesta también al enfoque inquisitorial.

Aislado de toda sospecha oficial a lo largo de su vida, fray Juan reconoció humildemente haber sido engañado momentáneamente por una de tantas beatas alumbradas. Lamentó amargamente el lance, pese a la nula incidencia en su magisterio. No pasó el fraude vocacional del recinto estricto de la confesión.

(7) *Llama de amor viva* 3, 43; cf. también 3, 64 y prólogo de la *Subida*, entre otros varios lugares. Aludimos al caso de DIEGO PEREZ DE VALDIVIA por lo sintomático que resulta en el ambiente de Baeza y por el significado para el mismo de su libro *Aviso de gente recogida*, ed. moderna en "Espirituales Españoles". Madrid, FUE 1977.

(8) Véase la introducción general a las *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo 1982.

(9) Sugirió más que demostró un pretendido erasmismo sanjuanista J. ORCIBAL, *La "Montée du Carmel" a-t-elle été interpolée*, en *Revue de l'Histoire des religions* 166 (1964), pp. 171-213. En *Subida* 2, 29, 4.10 y *Noche* 1, 6, 5 se dan alusiones veladas a su postura decidida.

Le sirvió además para confirmar las normas que seguía con rigor y aconsejaba para otros (10).

En el plano objetivo la absoluta inmunidad de peligros y acusaciones hay que buscarla en la conducta intachable de fray Juan y en la criteriología suprema de su magisterio espiritual. Se sostuvo siempre en esta regla: "En todo nos habemos de guiar por la ley de Cristo hombre y de su Iglesia y sus ministros humana y visiblemente, y por esa vía remediar nuestras ignorancias y flaquezas espirituales" (11).

Reconocido director espiritual en vida y admirado maestro después de muerto, nada hubo de sufrir por lo enseñado o escrito hasta que sus obras comenzaron a circular impresas en 1618. Habían corrido de mano en mano, dentro y fuera del Carmelo, a partir de 1584 sin contratiempo alguno. Hasta la fecha de su muerte, en 1591, había pasado tiempo suficiente para que los celosos veladores de la moral y de la fe se escandalizasen con aquellas páginas atrevidas. Vaya si decían cosas atrevidas y comprometedoras.

De lo que nadie se enteró entonces es de lo que, siglos más tarde, se estratificó con pieza granítica o como cliché imborrable. Tal ha sido la noticia servida por Juan Antonio Llorente, el historiador patriarca de la Inquisición. Escribe: "San Juan de la Cruz, cooperador de santa Teresa en la reforma de su instituto y fundación de conventos, nació en Ontiveros, diócesis de Avila, en el año 1542, y fue procesado en las Inquisiciones de Sevilla, Toledo y Valladolid, donde se reunió todo lo actuado... Su delación fue de iluso y sospechosos de la herejía de los *alumbrados*. Las diferentes persecuciones que sufrió, causadas o fomentadas por los frailes calzados de su orden, le libraron de las cárceles secretas de la Inquisición de Valladolid, porque no habiendo prueba de hechos sospechosos en la primera delación, esperaban los inquisidores en cada suceso mortificante de San Juan que produciría más testigos. Como allí se daba este nombre a los delatores, a causa de no calificar como denunciante sino al fiscal, hubo con efecto muchos, pero al ver que San Juan salía inocente cada vez que se le perseguía, contuvo a los inquisidores, y suspendieron su expediente. Murió en Ubeda, a 14 de diciembre de 1591, con veintitrés años de profesión religiosa, dejando escritas varias obras" (12).

Tiene todos los visos de información rigurosa y veraz. Naturalmente contrastada con documentación fehaciente. Sólo que el autor no se ha molestado en citarla. La narración es mucho menos lineal y trasparente de lo que suele ser en otras páginas. Se returce con incisos pocos claros. Tampoco apura fechas con-

(10) Según atestación de fray Eliseo de los Mártires, en sus *Dictámenes de espíritu*, fray Juan recordaría que por blandura con una mujer había estado "engañado mucho tiempo", respecto a un pecado oculto. Relacionando tal afirmación con algún episodio de la vida se ha creído, sin pruebas decisivas, la implicación del Santo en el caso de la famosa beata procesada Juana Calancha: CRISOGONO, *ob. cit.*, cap. 12, pp. 220-223. No existe acuerdo sobre la correspondencia apuntada.

(11) *Subida* 2, 22, 7; también 3, 44, 3 y otros lugares.

(12) *Historia crítica de la Inquisición en España*, vol. 3, p. 86 según la ed. de Hipérior (Madrid) 1981. No anota fuente alguna de información. Se supone que son las comunes de la obra. El caso de fray Juan de la Cruz se incluye en el capítulo (el 30) dedicado a "las causas de Inquisición promovidas contra varios santos y venerables españoles". No aduce documentación alguna, pero del breve relato, tan confuso, se desprende con bastante seguridad que Llorente interpretó mal o leyó muy aprisa el ya citado informe sanjuanista sobre María de Olivares ante el Tribunal de Valladolid, y le creyó incurso en denuncias.

cretas. No anda a este respecto muy convincente. No parece muy probable que las persecuciones de los Calzados librasen de las cárceles inquisitoriales a fray Juan en los momentos en que se le mete en prisión conventual.

Una pena que Llorente no mencione las fuentes de su información. Aceptarle sin más, sin urgencia de alguna verificación, no parece demasiado exigente ni responsable. Pese a todo, ha hecho escuela. Se ha repetido casi como muletilla, comenzando por H. C. Lea y secuaces incondicionales. Lo peor de todo es que a esa forma de hacer historia se la llama "progresista". Y la no progresista es la que ha desenmascarado la deformación original de Llorente (13).

Bien que los biógrafos de primera hora propendían a la exaltación y al panegírico, pero les venía muy al pelo para ello recalcar que la Inquisición, con todo su celo, nada había podido hacer contra fray Juan. Carecían de noticias y no pudieron tener semejante satisfacción.

Mucho más exigente eran los jueces del proceso de beatificación. Examinaron a centenares de testigos, y tampoco supieron nada de pasadas inculpaciones a fray Juan. Sólo quedó huella en los "recónditos" papeles vistos por J. A. Llorente. Y memoria, en quienes le han dado fe (14).

2. PERTINAZ DENUNCIA DE LOS ESCRITOS

Unico cuerpo de delito posible después de la muerte eran los escritos. Ya en vida resultó imposible frenar la difusión en traslados manuscritos. Se constató pronto el riesgo que ello suponía, incluso de cara a posibles denuncias. Ofrecían un plato demasiado fuerte para determinados espíritus. Para colmo de males, se copiaban con dudosa fidelidad y la deformación consiguiente aumentaba el riesgo. El remedio estaba en una edición que garantizase la autenticidad de la doctrina y la paternidad del texto.

Es sabido que se dieron pasos bastante tempranos: A los diez años del fallecimiento de fray Juan. Los decretos y los ensayos no llegaron a buen puerto hasta que se inició la glorificación con los procesos de beatificación. De no preceder ésta (y no era posible aligerarla tanto) había que parapetar convenientemente las obras sanjuanistas contra las más que previsibles acometidas.

Diversos fueron los contrafuertes con los que se intentaron apuntalar: elogiosas censuras de teólogos y catedráticos eminentes; juicios de lectores proclamando su excelencia y eficacia espiritual; aprobaciones y licencias de altas autoridades. Por si no bastaba, atenuación de frases juzgadas atrevidas a lo largo del texto;

(13) H. CHA. LEA, *Historia de la Inquisición española*, ed. moderna en castellano, Madrid, FUE, 1983, t. 3, p. 384. Aunque no menciona explícitamente a Llorente resulta clara la dependencia de él. Sorprende que en apoyo de su afirmación sobre los procesamientos de fray Juan de la Cruz remita a los *Escritos de Santa Teresa* en la *Biblioteca de Autores Españoles* II, pp. 511-514. Se trata simplemente de la copia de tres capítulos de la biografía sanjuanista de Quiroga (19-21) y hablan exclusivamente de las "persecuciones" internas o familiares, nada de inquisitorial. Ha reaccionado contra esa "leyenda" de Llorente-Lea, BERNARDINO LLORCA. *La Inquisición española y los Alumbraados*, nueva ed. (Salamanca 1980) pp. 142-145.

(14) Ni en los procesos ordinarios, celebrados entre 1614-1618, ni en los apostólicos (1627-1628) aparece referencia alguna a persecuciones inquisitoriales contra fray Juan. Son muchos los testigos (especialmente de Medina, Baeza, Ubeda, etcétera) que mencionan personas implicadas y de contactos de fray Juan con alumbraados y endemoniados, pero ninguno conoce expedientes contra el Santo.

eliminación de una obra especialmente comprometedora (el *Cántico espiritual*). Y como remate, unos "Apuntamientos y advertencias en tres discursos para más fácil inteligencia de las frases místicas y doctrina de las obras espirituales de nuestro padre fray Juan de la Cruz" compuestos por el padre Diego de Jesús (Salablanca), competente teólogo de la Orden (15). Aparecía la edición en Alcalá de Henares en 1618 y se repetía al año siguiente en Barcelona. Suficiente difusión para que llegase a los recintos de vigilancia doctrinal.

Bien pronto sonó la alarma. El aristarco de turno se puso a escudriñar frases peligrosas y doctrinales atrevidas. Con ayuda de animosos colaboradores perfeccionó el consabido elenco de 40 proposiciones dignas de condena y reprobación. Y con el cuerpo del delito, a la Santa Inquisición. Es decir, no habían servido para nada todas las precauciones tomadas por los editores. Nada menos que se pensó retirar la edición para parar el golpe o evitar complicaciones. Resultaba imposible de no intervenir, casi *manu militari*, la misma Inquisición. Es conocido el episodio y no hace al caso historiarlo detalladamente de nuevo aquí (16).

a) Primer intento fallido

La primera denuncia de los escritos sanjuanistas creó una delicada situación. Apenas se habían ultimado los procesos informativos y se corría el riesgo de que todo se paralizase. Poco importaba que la pregunta 35 del interrogatorio inquiriese sobre la excelente doctrina, y que los declarantes la comparasen con la del Dionisio Areopagita. Si prosperaba la denuncia a la Inquisición, la suerte estaba echada.

A complicar las cosas llegaban las noticias de Francia e Italia, donde se trabajaba ya activamente para traducir y editar los escritos sanjuanistas bajo la dirección y en contacto con los responsables de España. Ante semejante panorama, no era el caso cruzarse de brazos.

Se multiplicaron las iniciativas tanto a nivel personal como oficial, pese a la postura remisa del General fray Alonso de Jesús María, más que tibio en lo sanjuanista. Pero estaba de por medio el crédito y nombre de la Orden.

A medio camino entre la comisión oficial y la iniciativa propia se sitúan los escritos elaborados estos años por José de Jesús María (Quiroga) para salvar al Santo de los malos tratos e inteligencias que de sus escritos hacen "los místicos escolásticos" — expresión que se vuelve en él especie de estribillo —. Su celo no se correspondió con el éxito. Las cansinas y repetitivas páginas de Quiroga no salieron a la plaza pública y apenas incidieron en la contienda (17).

(15) Se reproducen por SILVERIO DE SANTA TERESA en la ed. moderna de las *Obras de San Juan de la Cruz*, en la BMC 10/1, pp. 347-395. Sumarias indicaciones biográficas sobre Salablanca, p. 347, nota 1.

(16) Véase las exposiciones de CLAUDIO DE JESUS CRUCIFICADO, *Influencia y desarrollo de la autoridad y doctrina de san Juan de la Cruz hasta las controversias quietistas*, en vol. *Homenaje de devoción y amor a San Juan de la Cruz*, Segovia 1928, y en varias entregas en la rev. *Monte Carmelo* (de Burgos) los años 1927-1928; SILVERIO DE SANTA TERESA, en la ed. cit. BMC 10/1, pp. 218-245; CARMELO DE LA CRUZ, *Defensa de las doctrinas de san Juan de la Cruz en tiempo de los Alumbrados*, en *Monte Carmelo* 62 (1954), pp. 41-72.

(17) Entre los escritos apologéticos de Quiroga destacan: *Don que tuvo san Juan de la Cruz para guiar a las almas a Dios; Respuesta a algunas razones contrarias a la contemplación afectiva y, sobre todo, su Apología mística en defensa de la contemplación divina contra algunos maestros escolásticos*.

A los superiores de la Orden les pareció más eficaz el camino de las influencias y de los nombres resonantes. Y por ambos caminos dieron pasos acertados. Lograron convencer al agustino Basilio Ponce de León, sobrino del gran fray Luis y como él catedrático en Salamanca, para que redactara una apología de los escritos sanjuanistas en respuesta a las acusaciones de que eran objeto.

Aunque tampoco estas "resposiones" — como las titula — llegaron a publicarse por entonces, lograron el intento perseguido. Firmaba en Madrid a 11 de julio de 1622. No llegaron a las prensas pero sí a manos de quienes podían juzgar de sus razones y argumentos. Parece ser que resultaron convincentes, ya que por el momento se desistió de cualquier condena. Pasó el susto, pero podía repetirse en cualquier instancia (18).

El frente defensivo se afianzó y se amplió. Era bien necesario. Entre 1621 y 1623 se habían publicado en francés los escritos sanjuanistas, incluyendo en la edición el *Cántico espiritual*, que había quedado al margen en la edición española. Pocos años más tarde (en 1627) aparecía esa obra en su original español y en edición exclusiva. Aunque se publicaba en Bruselas, la difusión en España era normal por aquellas fechas. Carecía de sentido mantenerla por más tiempo en el cajón de seguridad. En el mismo año 1627 aparecía el *Cántico*, junto con las otras obras, en la edición italiana de Roma. Esta se había realizado con la anuencia y la colaboración de los superiores de España. Eran pasos de explotación para lanzarse al ruedo con otra edición completa.

A partir de 1626 había cierta tranquilidad. Se habían dado los pasos necesarios para iniciar los procesos apostólicos de Beatificación, y al cabo de un año estaban en pleno desarrollo, con resultados muy satisfactorios. Parecía el momento de lanzar la nueva edición integral de los escritos sanjuanistas. Tomada la decisión en las altas esferas de la Orden se encargó de la preparación a una pluma excelentemente dotada, el gran clasicista fray Jerónimo de san José.

Nadie era tan ingenuo de pensar que habían desaparecido los peligros de incompreensión e inculpación. Había que redoblar las defensas y fortificaciones apoloéticas y de influencias. Al saberse en diversos ambientes los pasos dados para la realización de la iniciativa, se advertía cierta inquietud. Se insistía en que se dejase todo bien atado. De Sevilla le llegaba al encargado una admonición de parte de un antiguo novicio del Santo en Granada: "Es muy bien menester que salgan las obras con tan graves y fuertes censuras y elogios, como V. R. me dice, y plega a Dios que baste para que no las muerdan como hicieron a las primeras, que trae consigo grande ocasión lo místico" (19).

No sabía bien el buen conventual sevillano "lo muy menester" que era lo que él solicitaba. De Sevilla procedían precisamente los tiros más peligrosos, como vamos a ver. A la verdad, no hacían falta recomendaciones en ese sentido. Por

cos que se oponen a ella. Han sido editados en tiempos modernos o recientes. Los dos primeros por GERARDO DE SAN JUAN DE LA CRUZ como *apéndices* a las obras sanjuanistas, vol. 3, pp. 511-570 y 571-576. La última por J. Krynen.

(18) El título completo suena así: *Resposiones que hizo el P. Mto. fr. Basilio de León, catedrático de prima de Teología en Salamanca, sobre unas objeciones que se pusieron al libro y doctrina de N.B.P. fr. Juan de la Cruz por los calificadores del Santo Oficio*. Se halla reproducido el escrito también en la BMC 10/1, pp. 396-439.

(19) Fray Alonso de la Madre de Dios a Jerónimo de san José desde Sevilla en 1630, según texto recogido por Andrés de la Encarnación en sus *Memorias Historiales*, BNM ms. 13, p. 482, G, I.

algo se había escogido a persona tan apreciada y calificada como fray Jerónimo para llevar a cabo la empresa.

b) Peligrosa acometida desde Sevilla

No fue la única precaución tomada. Se intentó superar el cortejo teológico de la primera edición aprovechando incluso el material que brindaba la apología no publicada de Basilio Ponce de León. Se escogió a un buen teólogo de la Orden para que redactara un amplio tratado hermenéutico y teológico de los textos sanjuanistas más arriesgados. Debería presentarse con grande empaque de erudición y argumentación. A ser posible, válido para todas las naciones donde ya circulaban los escritos de fray Juan; por ello, el latín resultaba ideal. Del cometido se encargó al padre Nicolás de Jesús María, Centurione, oriundo de Italia.

Ambos trabajos, el de la edición y el de la *Apología*, procedieron con lentitud, en parte debido a trámites burocráticos internos y externos. No vieron la luz pública hasta 1630, la edición, y 1631 la *Elucidatio theológica* título abreviado con que se conoce el escrito del padre Centurione (20). No hace caso recordar aquí las características de los dos trabajos. Interesa únicamente la peripecia sanjuanista que gira en torno a ellos (21).

Mientras andaban en taller esos y otros productos defensivos del sanjuanismo se fraguaba a espaldas de los promotores y, a lo que parece, sin que nada sospechasen otro duro golpe. Procedía de Sevilla, según queda insinuado. En los ruidosos y pertinaces procesos allí desarrollados entre 1620 y 1630 quedaron, al fin, atrapados los escritos sanjuanistas. A decir del implacable dominico Domingo de Farfán, la *noche oscura*, era el libro comodín de beatas, pillos y alumbrados en comandita.

Poco importa que el *Memorial* escrito y enviado por él a la Inquisición, con exigencias y reclamos a graves obligaciones, sea exagerado y deformante, en buena parte. Llevar al Santo Tribunal acusaciones como las que contiene contra los escritos sanjuanistas no era ninguna broma de mal gusto. Colocar la doctrina sanjuanista a la par con las que circulaban en el caldeado ambiente sevillano del momento era de consecuencias imprevisibles.

El tardío foco alumbradista de Sevilla ha sido ya abundantemente indagado y sustancialmente esclarecido, aunque con apreciaciones y juicios de responsabilidad notablemente diversos (22). Para lo que aquí interesa basta retener que

(20) Cambia ligeramente el título en la portada impresa y en la grabada en xilografía. La más breve suena así: *Phrasium mysticae Theologiae V.P.F. Joannis a Cruce, Carmelitarum Excalceatorum Parentis primi, Elucidatio*. Aunque las aprobaciones finales son del 30-12-1627, la obra no se publicó hasta 1630/31 en Alcalá. Otras ediciones posteriores, acompañando a las obras en latín del Santo en 1639/40. También se acodó a la versión francesa del P. Cipriano de la Natividad. Detalles de la obra y análisis del contenido en el artículo citado de Carmelo de la Cruz (cf. nota 16).

(21) Sobre el alcance y significado de la edición oficial de 1630, realizada por Jerónimo de san José, EULOGIO PACHO, *El Cántico espiritual, Trayectoria histórica del texto* (Roma 1967), pp. 58-80. Sobre la dependencia de Nicolás Centurione respecto a sus predecesores, art. cit. de Carmelo de la Cruz, pp. 65-72.

(22) Dio a la publicidad por primera vez los textos acusatorios B. LLORCA, *Documentos inéditos interesantes sobre los Alumbrados de Sevilla de 1623-1629* en *Estudios Eclesiásticos* II (1932) páginas 268-284 y 401-418. De ahí se han reproducido en muchas publicaciones posteriores. El mismo autor ha sintetizado la historia de todo el asunto en *La Inquisición española y los Alumbrados*, ed. Salamanca 1980, pp. 155-183, con abundantes documentos en los apéndices; A. HUERGA, *Historia de los Alumbrados*, vol. IV (Madrid 1988), pp. 238-264.

la artillería pesada de Farfán y compañeros de hábito no fue suficiente para desfondar la fortaleza del Santo Oficio. Los escritos sanjuanistas se salvaron una vez más de la "mala inteligencia de los místicos escolásticos".

No por ello se bajó definitivamente la guardia. Podían volver de reos cualquier día y en cualquier parte donde se desbordase el celo de la ortodoxia. Durante mucho tiempo y en diversas partes se sucedieron a lo largo del siglo XVII las apoloías del sanjuanismo, sin esperar en cada caso a que se reanudaran los ataques (23).

c) Último asalto suicida

El último asalto a la doctrina sanjuanista fue tardío, pero porfiado y enconado, aunque ya con pocas probabilidades de éxito. Tras penosa interrupción del proceso, por indiscretas devociones en torno al sepulcro de fray Juan, culminaba en la solemne beatificación de 1675. Exactamente el mismo año en que aparecía en Roma la *Guía espiritual* de Molinos. Era la bomba del quietismo, que venía a prolongar o a sustituir, según se prefiera, a los Alumbrados.

Los años anteriores habían sido de incubación, y los grandes protagonistas que habían preparado el terreno (según versión rutinaria y facilona) eran admiradores de fray Juan de la Cruz, aún no beatificado. Boudón, Malaval, Suri, Falconi, Cucchi y tantos más abundaban en citas y admiraciones del venerable padre fray Juan de la Cruz. A partir de 1675 ya se le podía llamar "beato", que era más significativo y decisivo que los otros apelativos usuales hasta entonces.

Molinos, en su *Guía*, no le daba apelativo ni calificativo alguno. Conocía bien su doctrina, la sintetizaba en puntos importantes, pero nunca nombraba ni citaba explícitamente a fray Juan de la Cruz. Algunos años más tarde, ya en plena crisis quietista, a Molinos se le emborracha la pluma cuando tiene que nombrar al autor de la *Noche oscura*: es fray Juan de la Cruz, "beatificado hace años por la Santa Iglesia". Se deshace en elogios y se cuida bien de no omitir, en su *defensa de la contemplación*, el título garante de "beato" (24).

Con su táctica obligó a los adversarios — Belluomo y Segneri en primera línea — a informarse mejor de esa autoridad, hasta entonces apenas tenida en cuenta por ellos. Tras el refrendo oficial de la Iglesia no valía silenciarla en materia de mística. Era instalar a fray Juan de juez o árbitro y no de reo. Quien haya seguido en detalle la agria polémica quietista no puede sorprenderle la siguiente pregunta: ¿qué hubiera sido de los escritos sanjuanistas tras la condena de Molinos y la hecatombe de libros espirituales por ella provada, si en ese momento no hubiese sido ya "beato" Juan de la Cruz? En más de una ocasión he manifestado el convencimiento de que hubieran sido condenados. Bastaba que la beatificación se hubiese retrasado unos cuarenta años más.

Una vez glorificado oficialmente por la Iglesia, los riesgos habían desaparecido. No existían precedentes de condenas "post gloriam". Alguien pretendió crear

(23) He reunido los títulos más importantes en la ed. reciente de la *Defensa de la contemplación de Molinos* (Madrid, FUE 1988), p. 50, nota 13.

(24) Señalé el sanjuanismo de la *Guía espiritual* en el trabajo *El quietismo frente al magisterio sanjuanista sobre la contemplación*, en *Ephemerides Carmeliticae* 13 (1962) pp. 353-426. Sobre el procedimiento metodológico adoptado por Molinos y el cambio verificado en la *Defensa de la contemplación*, véase la introducción y las notas de la ed. cit. (nota 23).

ese precedente precisamente con el "beato Juan de la Cruz". Hacía tiempo que se habían acallado los ecos de los clamorosos procesos quietistas cuando un celoso capuchino publicaba en Madrid un *Espejo de verdadera y falsa contemplación*. Una obra que se decía "muy útil para quien trata de oración" y quiere estar "libre de caer en los errores de Molinos, de los Alumbrados, de los Bergardos, Beguinas, etcétera" (25). Habían pasado 20 años desde la publicación de la *Guía* y todavía se creían en los molinos de viento quietistas.

En el libro se enaltece la doctrina sanjuanista que era "aplaudida de las personas más doctas de España, que, habiendo leído con atención sus escritos, le llaman el segundo Areopagita". Se recordaba incluso la famosa declaración de la Sagrada Congregación de Ritos en que se decía haber Dios ilustrado tanto al Santo que su ciencia no era adquirida sino infusa. Persistían, sin embargo, algunas dudas y prevenciones, porque fray Juan "tiene muchas palabras que al parecer" prueban ser fautor de falsa contemplación. De ellas abusan algunas personas por ignorancia o por malicia. Trata de explicar en el libro segundo los puntos que pudieran dar pie para interpretaciones quietistas.

Hay motivos para pensar que él mismo no quedó convencido de la propia exégesis. Estaba todavía fresca la tinta de su *Espejo* cuando se le ocurrió pergeñar una *Delación* inquisitorial solicitando la condena de una retahíla de clásicos espirituales favorables a la que él juzgaba perniciosa doctrina sobre la contemplación. Entre las 27 obras, seis pertenecen a los exponentes más significados de la Escuela Teresiana, con el beato fray Juan de la Cruz a la cabeza.

Tenía bastante de inaudito su intento. No quedó tranquilo. Volvió a la carga cinco años más tarde sin mejor resultado. Decepcionado de la Inquisición española acudió a Roma, presentando su *Delación* al Papa Clemente XI. El alegato, de 12 pliegos, pasó de la Secretaría al Tribunal de la Inquisición y de aquí a la Congregación del Índice.

La respuesta al interrogante apuntado anteriormente aparece pertinente si se considera el resultado de este largo *iter* curial. La primera decisión establecía una diferencia muy significativa: no debía tocarse la doctrina sanjuanista, por ser "tal y tan probada", pero "no se perdería nada en que se viesen o examinasen los otros autores". Claro está, no eran ni santos ni beatos.

Salieron al cabo ilesos de la intriga de Alamin y cireneos. Al término del examen, la Congregación del Índice dictó esta sentencia: "Emminentissimi Patres, habita diligenter relatione, libros supradictos dimittendos esse censuerunt ac dimitti mandaverunt": 7 de junio de 1707. Todos libres de sospecha e inculpación, incluso Quiroga, reo preferido del acusador. Libre también san Juan de la Cruz, pese a que se le había presentado como "el que había levantado o renovado las herejías de todos los herejes y con su oración de fe destruía todas las virtudes". Recalcaba Alamin que "era la fuente de donde todos sacaban el agua". Poco importaba condenar los otros libros si no se condenaba al principal.

(25) Autor del libro, aparecido en Madrid, por Antonio de Zafra, Criado de su Majestad, 1695, aparece Fr. Félix Alamin, Religioso Capuchino". Se ha discutido mucho sobre la verdadera paternidad de la obra y de la *Delación* con que se remató poco después. En el estado actual de la investigación resulta difícil excluir totalmente de responsabilidad a algunos miembros influyentes de la Compañía de Jesús. Para todo el asunto véase el trabajo de VALENTINO DI S. MARIA, *Una apologia della contemplazione e di S. Giovanni della Croce al principio del secolo XVIII*, en *Ephemerides Carmeliticae* 13 (1962) pp. 427-496. Datos útiles en el artículo citado (nota 16) de Claudio de Jesús Crucificado.

Ni a la fuente ni a los riachuelos. Ninguno fue condenado, pese al indiscreto celo del buen capuchino y a la fuerza de sus veladores. Se produjo el dicho vulgar: le salió el tiro por la culata. A su denuncia respondieron otros llevando inculcado el *Espejo de verdadera y falsa contemplación* a las mismas instancias romanas a las que él había acudido. Su libro fue incluido en el *Índice* de los *prohibidos* con fecha del 30 de julio de 1708. Nadie le ha sacado de allí.

Al conocer la noticia — comentaba irónicamente el encargado de velar por los escritos de la Orden inculcados —: “Et ita nuestro Capuchino incidit in foveam quam fecit, y los libros que delató fueron dados por inocentes y con gran crédito de sus autores” (26).

Terminaba así la peregrina historia de las denuncias inquisitoriales de los escritos sanjuanistas. Nunca habían sido condenados.

3. DEL PLAGIO AL RECONOCIMIENTO DE VOZ “AUTORIZADA”

Juan de la Cruz no comienza a ejercer su función arbitral en la espiritualidad cuando la Iglesia le proclama Doctor. Con ese título oficial no se hace otra cosa que reconocer un hecho atestiguado de siglos atrás. La apelación a los escritos sanjuanistas, como a instancia decisiva, había sido frecuente, antes incluso de que se imprimieran. Y no había cesado nunca en ciertas materias, como en temas de mística, de contemplación, de purificación y otros.

El recurso a su autoridad procedía de quienes le plagiaban sin escrúpulos (estilo Navarro, Bretón, etcétera) lo mismo que de otros más discretos y precavidos, como Molinos. Llegaban al servilismo quienes, como Arbiol y otros, se contentaban con glosarle para poder desacreditar desviaciones espirituales. Pero la declaración de juez de litigios místicos no se limitaba al reconocimiento tácito de citas, apoyos y recomendaciones.

Lo que aquí interesa destacar, como contrapeso a las persecuciones sufridas, es que a lo largo del siglo XVII se apeló en más de una ocasión a la incuestionable autoridad sanjuanista para decidir en pleitos inquisitoriales sobre otros reos o inculcados. Se repitió lo sucedido en vida con la famosa endemoniada de Avilá ante el tribunal de Valladolid. Entre los casos más significativos voy a referirme a varios episodios poco conocidos.

a) En ayuda de un mercedario

Desde que fray Luis de León patrocinara la obra teresiana y apoyara a la “Capitana de las prioras”, Ana de Jesús, los Agustinos habían demostrado amistad y simpatía por todo lo relativo al Carmelo Teresiano. Su papel había sido decisivo en algún momento, como el ya recordado de Basilio Ponce de León. En relación al mismo Juan de la Cruz habría que señalar también al otro catedrático de Salamanca, Agustín Antolínez.

Por una vez la regla sufrió excepción. Allí mismo en Salamanca se había convertido en celoso guardián de ortodoxias el padre Juan Márquez. Entre sus pro-

(26) Así se expresaba un protagonista directo de los sucesos, procurador del Carmelo Teresiano español en Roma, con fecha del 30-01-1725. Su texto en VALENTINO DI S. MARIA, art. cit., p. 430. Allí mismo las citas textuales de los textos arriba entrecomillados.

ezas en favor de la fe se cuenta la denuncia presentada en cinco de junio de 1619 contra la clásica obra del carmelita calahorrano, Juan de Jesús María, *Escuela de oración*, publicada originalmente en italiano (en 1611) y traducida al español en Zaragoza el 1615.

Lo que más le altera al padre Márquez es la doctrina sobre "ciertos gustos espirituales en la parte inferior", de los que se siguen algunas inmundicias, "mientras el espíritu atiende a la oración". El autor asegura que su doctrina es conforme a "aquella común de los teólogos, que no se han de prohibir las buenas obras por algunas inmundicias accidentales e involuntarias que a veces sucediesen". Y Márquez argüía que, "aunque fuese verdad, convendría que se tratase con más recato y secreto que el del autor".

Llegada su denuncia al Supremo, se tomó la siguiente decisión: "Que se busque este libro y se de a calificar al padre Maestro fray Juan de Miranda". Realizadas las pesquisas pertinentes, se llegó a la desconcertante conclusión: "No se halla este libro, ni lo pudo encontrar el padre Maestro Miranda". La afirmación sorprende al comprobar cómo el denunciante daba pelos y señales sobre autor, título, impresor y pormenores tipográficos. Citaba además con precisión lugares de los textos incriminados. Bien poco costaba reclamar el ejemplar por él manejado. Como si no hubiera interés en pasar adelante.

Podría haber razones de peso. El padre Márquez en su alegato se atrevía a enseñar teresianismo nada menos que a Juan de Jesús María. Contra las afirmaciones de éste, contraponía textos teresianos de sobra conocidos y utilizados, con mejor dominio por el inculpado. Debía parecer demasiado celo y atrevimiento de la Inquisición. Lo cierto es que por el momento se cerró el incidente con esta decisión: "Buscóse este libro para cumplir el decreto y no se halló ni se halla. Clavijo" (27).

No se desanimó por ello el buen padre Márquez. Esperó ocasión propicia para volver a la carga. Cuando se presentó, hizo aparición en el asunto fray Juan de la Cruz. Poco después de zanjado el primer intento, era denunciado al Supremo de la Inquisición el librito *El solitario contemplativo* del mercedario Jorge de san José. Publicado en Lisboa, en 1616, coincidía de manera sorprendente con la doctrina sanjuanista en muchos puntos, en los más delicados. El mercedario conocía, sin duda, y usaba los escritos sanjuanistas antes de publicarse, pero se mostraba cauto, al estilo de Molinos, en las referencias externas.

El Tribunal comisionó el examen a tres teólogos: Antonio Pérez, al dominico Tomás Daoiz y a nuestro padre Márquez. A éste quizá en recompensa por la insatisfacción precedente. Cumplió con la rapidez y escrupulosidad que le caracterizaban. Su dictamen, firmado en Salamanca a 18 de junio de 1619, era negativo, mientras resultó positivo el de los otros dos censores. Pese a ello, ganó la pequeña batalla el agustino. Se ordenó recoger el libro del mercedario. Se cumplió tan bien la orden que se ha convertido en singular rareza bibliográfica.

En la orden de retirada se añadía esta cláusula: "Y que se busque el libro intitulado fray Juan de Jesús María, *Escuela de oración*, y que se traiga al Consejo. Madrid, 22 de agosto de 1619". Se volvía ahora sobre la decisión anterior sin que

(27) He estudiado este suceso inquisitorial en el trabajo, *Juan de Jesús María (Sampedro) y san Juan de la Cruz en un interesante proceso inquisitorial*, en *El Monte Carmelo* 79 (1971) pp. 187-211, donde pueden leerse los textos entrecuillados.

ambos libros tuvieran nada que ver en común. Existía una razón concreta. Márquez en su alegato contra el *Solitario contemplativo*, añadía esta coletilla: "Otro místico, de quien tengo denunciado, de una doctrina que me ofende mucho", y añade al margen: "Llámasse fray Juan de Jhs María, en el libro intitulado *Escuela de oración*". Había llegado la nueva ocasión esperada por Márquez. Y parece ser que, al menos en apariencia, esta vez triunfó en el empeño. En el *postscriptum* al expediente del mercedario se lee: "Censura al libro intitulado *Escuela de oración y contemplación*. Mandóse recoger, en 23 de agosto 1619". Y poco más abajo se anota: "Ya está". Tengo mis dudas sobre la retirada del libro de Juan de Jesús María, pero ese extremo no importa para lo que aquí se persigue (28).

En ese sentido lo interesante es que por primera vez se intentó zanjar la cuestión apelándose a la doctrina sanjuanista. El teólogo dominico Tomás Daóiz, catedrático de Alcalá, opinaba muy distinto del padre Márquez. No veía nada reprochable en el *Solitario contemplativo*. Hacía menos de un año que él firmaba (con fecha 2 de abril de 1618) su censura laudatoria y favorable a la publicación de los escritos sanjuanistas. Con honestidad y perspicacia descubría que coincidían en la doctrina con el libro del Mercedario. Así lo declaraba en su dictámen: "Todas las proposiciones que se traen en dicho libro las hallarán en el libro de oración de unión del padre fr. Juan de la Cruz, compañero de la santa Madre Teresa de Jesús..., el cual yo aprobé por mandado del Consejo Real de Castilla, en la cual aprobación digo la conformidad que tienen dichas proposiciones con la teología escolástica... Y pues este libro del padre fr. Jorge de san José tiene las mismas proposiciones, aunque no tan extensas, paréceme que corra el dicho libro... En Santo Tomás de Madrid, marzo 21 de 1619. Tomás Daoíz".

Pudieron en este caso más los servicios incondicionales de Márquez a la Inquisición que las razones. La apelación a la autoridad de fray Juan de la Cruz en este momento no surtió efecto positivo. No tenía aún peso específico ni voto calificado en los pleitos espirituales. A despecho de su valor, Juan Márquez siguió acarreado reos a la inquisición y se cobró aún buenas piezas (29).

b) Fracaso ante grandes teólogos

Diez años más tarde se repetía otro episodio similar. Fracasó también la mediación sanjuanista para salvar a otro librito espiritual.

En 1628 daba a las prensas en Madrid un libro de porte insignificante Antonio de Rojas, ya conocido en los ambientes religiosos por otras obrillas de parecido tenor. Corría pacíficamente desde 1604 su *Espejo de perfección*, reimpresso en 1619. Componía otra obrilla, titulada *Luz de la noche oscura y preparación eucarística para bien morir*, mientras el opúsculo *Vida del espíritu para saber tener oración y unión con Dios* andaba por los despachos inquisitoriales.

Había aparecido en 1628 y no podía ocultar la huella sanjuanista, tan clara y frecuente que cualquiera podía descubrirla. A los pocos meses de circular en público le salió al encuentro el denunciador de turno. Alguien se fue el Supremo de la Inquisición con el librito auestas. Con el procedimiento de rutina, el Tribunal se lo remitió para examen y dictamen al mínimo Gabriel López Navarro, cono-

(28) Art. cit., pp. 195-199.

(29) Art. cit., pp. 210-211.

cido (naturalmente ahora, no entonces) plagario y explotador de Quiroga y a través de él de fray Juan de la Cruz (30).

El censor no sólo arremete contra la obra sino también contra el autor, a quien califica de "ignorante y sin fundamento en teología y filosofía". Confiesa no entender muchas cosas del libro; en lo que "se entiende está lleno de proposiciones dignas de censura y cualidad de oficio respectivamente". Sigue diciendo que la materia tratada está "en otros muchos libros y muy bien católica y sanamente escrita y enseñada", mientras en éste pocas páginas están libres de "algo en qué tropezar, ya en teología, ya en costumbres, ya en sustancia, ya en modo. Por lo cual —concluye— juzgo que conviene recoger el libro y que de ninguna manera corra" (31).

De parecer negativo, pero más matizado fue el otro censor, Juan Pineda. Ello permitió emitir una sentencia relativamente benigna. Se prohibía el libro y se mandó recoger "donec expurgetur". Pero Rojas tenía sus influencias y no sólo estaba dispuesto a "expurgar" su librito sino también a corregirlo con tal de sacarlo del secuestro inquisitorial. Se entregó confiado a escribir un *Memorial* de defensa. Mientras lo componía se complicaron novelescamente las cosas.

En el citado *Memorial* confiesa Rojas su fidelidad a fray Juan de la Cruz. Le sigue con devoción, incluso cuando no le cita expresamente en *Vida del espíritu*. Tan clara es la dependencia "que dicen muchos que es un compendio y una como quinta esencia de lo que escribió en la *Noche oscura* el venerable padre fray Juan de la Cruz, y éste está apoyado por tantos" (32). Algo similar a lo que sucederá con Molinos años más tarde: manifiesta la presencia sanjuanista desde el primer momento, se hace de ella pública confesión luego.

Pero no era de este parecer un sucesor del propio fray Juan en el convento en Los Mártires de Granada, por nombre fray Agustín de san José. Había llegado a sus manos el librito de Rojas y le desconcertó. Sin dudarlo mucho lo denunció al tribunal inquisitorial de Granada con fecha del 22 de marzo de 1630. La primera decisión fue la descontada: "Envíese a calificar a los calificadores de santo Tomás y de la Compañía". Que los sesudos teólogos dominicos y jesuitas de Granada hubieran de enfrentarse con obra tan insignificante se comprende únicamente en aquel ambiente saturado de enormes minucias. No hace al caso seguir aquí la historia detallada del caso.

Recordamos únicamente la sustancia de lo que atañe al traído y llevado fray Juan de la Cruz. Rojas asegura que le sigue fielmente en su obrilla, Agustín de san José, hijo espiritual del antiguo prior de Los Mártires, lo niega. Va mucho más allá. Asegura en el alegato inquisitorial que "quien con este librito recibe más agravio es el venerable padre fray Juan de la Cruz, varón apostólico, de rara sabiduría y ciencia mística, del cual tomó casi cuanto de bueno tiene el libro, pero sacado de sus quicios y asientos y lugares" (33).

(30) Sobre el proceso y condena de Rojas véase mi artículo *San Juan de la Cruz y Juan de Santo Tomás en el proceso inquisitorial contra Antonio de Rojas*, en *Ephemerides Carmeliticae* 22 (1971), pp. 349-390. Allí se podrá leer los textos transcritos del proceso. Sobre los modos de G. L. Navarro y su dependencia de la Escuela Carmelitana CRISOGONO DE JESUS, *San Juan de la Cruz, su obra científica y literaria* I, pp. 470-471; J. MOLINER, *Historia de la literatura mística española* (Burgos 1961) I, pp. 230-231.

(31) El texto copiado y su encuadramiento en art. cit. (nota 30) pp. 354-356.

(32) Art. cit., p. 355.

(33) *Ibid.* A los datos apuntados allí puede añadirse esta noticia proveniente del *Libro conven-*

Una vez señalados los puntos más dignos de reproche, y queriendo descargar toda contaminación posible de fray Juan, apunta la siguiente dependencia inmediata de Rojas: "A quien el autor sigue en esta doctrina es al padre fray Juan Bretón de la Orden de Nuestra Señora de la Victoria, en un libro intitulado *Teología mística*, donde puntualísimamente enseñó este modo de oración, y es tan digno de recoger como el de estotro autor".

La intriga de la novela sigue complicándose. Juan Bretón enseñando esa doctrina, inculpada por fray Agustín, no sólo se inspira en Juan de la Cruz, sino que le copia despiadadamente, en la mayoría de los casos sin citarle. Tan plagario o más que su hermano de hábito G. López Navarro (34). Si fray Agustín tenía razón en la coincidencia doctrinal entre Rojas y Bretón, éste debería ser igualmente condenado por su hermano de hábito Navarro, que veía tantos peligros en el libro de Rojas. En última instancia el culpable de todo sería fray Juan de la Cruz, a quien todos citaban y a quien se apelaba, (confesándolo al menos en caso de peligro). El único que no quería soldar los anillos de la cadena (Rojas, Bretón y el mismo Navarro) hasta el primero (fray Juan) era el carmelita granadino.

Las cosas estaban, pues, así: Navarro dependía abundantemente en sus propios escritos espirituales de fray Juan de la Cruz; de la misma fuente procedían Rojas, Bretón y fray Agustín. El único condenado había de ser, y lo fue, Rojas.

El resultado de los calificadores granadinos, a instancia de fray Agustín de san José, fue de empate. Los censores dominicos dictaminaron en favor de la condena de Rojas; los jesuitas, en cambio, no encontraron nada que mereciese censura. Si se tiene en cuenta el papel desempeñado por ambas instituciones en los pleitos de Alumbrados y quietistas, no deja de chocar este distanciamiento. El empate no facilitaba naturalmente la resolución del caso. Por ello el tribunal granadino optó por remitir el asunto al Supremo de Madrid con fecha del 28 de mayo de 1630.

Allí figuraba la decisión tomada en base a la censura de G. López Navarro, pero en suspenso mientras se examinaba el *Memorial* exculpativo de Rojas. Este presentó su *Defensorio* el 11 de octubre de 1631, tan ingenuo como bien intencionado. El pobre tuvo mala suerte. Sobre su exposición se escribió el nuevo paso a seguir: "Sin retardación de lo proveído, lo vean los mismos calificadores que lo censuraron". ¿Otra vez en manos del mínimo Navarro? Era la condena anticipada.

No se anticipó realmente. Se consumó de manera más cruel. Cuando el insignificante libro de Rojas estaba *sub iudice*, se daban los primeros pasos para un nuevo *Índice de prohibidos*. En lugar de los antiguos "calificadores" fueron requeridos para sentenciar sobre el libro de Rojas dos renombrados teólogos designados para el nuevo *Índice*, Juan de Santo Tomás y Martín Albíz. El dictamen de tan sesudos teólogos sepultó para siempre la *Vida del espíritu*. Dominico y agustino firmaban su larga y desproporcionada requisitoria en Alcalá, Colegio de Santo Tomás a 11 de diciembre de 1631.

tual de Granada: "El P. Agustín de San José fue religioso muy fervoroso y de grande oración, muy humilde y apacible, siempre ocupado interiormente. Murió con mucha paz y consuelo de todos", f. 130^r, n.º 14 de los difuntos de aquella casa.

(34) Sobre la dependencia literal de Juan Bretón respecto de san Juan de la Cruz, Gerardo de san Juan de la Cruz, *Obras*, I, XLVIII-IX; CRISOGONO DE JESUS, *San Juan de la Cruz: su obra* I, pp. 469-470.

El remate final era previsible y rápido. Llegaba ocho días después: "Habiéndose visto este defensorio y censura a él dado, se mandó que se cumpla lo proveído acerca de prohibir este libro" (35). ¿Era de tanta entidad y tenía tanta importancia para hacer tanto ruido y consumir tantas energías? Tendrían que responder los protagonistas de la tragicomedia.

Fray Juan de la Cruz, traído y llevado por unos y por otros; llamado solemnemente en causa ante el tribunal inquisitorial, no pudo salvar al pobre Antonio de Rojas. No por incompetencia, sino por miopía ajena.

c) Insuficiencia del "Beato"

Tampoco fue decisiva la apelación a Juan de la Cruz cuando se le podía invocar como árbitro calificado tras su beatificación oficial. Si el título le puso definitivamente a salvo de audaces conspiradores espirituales, no fue suficiente para arrancar a otros de tribunales condenatorios.

Queda apuntado el episodio más relevante durante la aguda crisis quietista. Para el recuento aquí ejemplarizado bastará recordar los dos episodios de mayor calado. Son los relativos a Molinos y a Jaime Palafox, arzobispo de Palermo y luego de Sevilla.

Molinos, siempre cauto y precavido, creyó seguir no pocas enseñanzas de fray Juan. En modo alguno intentó falsificar su contenido. No juzgó decisivo apoyo para su doctrina la mención explícita de los escritos sanjuanistas mientras no iban respaldados por títulos oficiales inatacables. Hasta que no estalló la polémica abierta se limitó a las "autoridades" clásicas (padres y teólogos conocidos y respetados) salvo raras excepciones.

Cuando Molinos se vio atacado por la "novedad y peligro de su doctrina" recurrió al testimonio de personas admiradas de su tiempo y al de escritores contemporáneos de renombre. Su arma secreta era "el beato padre fray Juan de la Cruz". Entre las "autoridades" que deberían ser decisivas en materia de contemplación y purificación, lo mismo que en temas de dirección espiritual, contaba al "venerable Padre, beatificado hace pocos años". Se equivocó de plano. Se dieron a estudiarlo también sus adversarios, especialmente jesuitas, y se le acusó — como es costumbre — de que no entendía o falsificaba los textos sanjuanistas. No es de este lugar comprobar quién incurría en la tergiversación. Lo que sí está claro es que fray Juan de la Cruz fue invocado una vez más por unos y por otros, a escala personas y a nivel oficial, como referencia segura, como árbitro imparcial y de autoridad. Resultó lo de siempre, que lo imparcial se hizo "de parte" por todos los interesados (36).

Más sangrante es, sin duda, el caso del arzobispo Jaime Palafox. La prueba y humillación a que fue sometido superan en grados y quilates a las de Petrucci, por mencionar sólo a personas de alta graduación eclesiástica. Queda mucho por aclarar y aquilatar sobre el intrigante o "intrigado" proceso a Palafox. Para el in-

(35) He publicado la documentación y el dictamen completo de Juan de santo Tomás y de Alviz en el art. cit. pp. 381-390; en *Defensorio de Rojas*, pp. 377-380.

(36) Véase el artículo *Quiétisme* en DS 12, pp. 2.756-2.805, donde he tratado de la polémica y de los escritos donde la apelación a los dos maestros de la Espiritualidad del Carmelo Teresiano es constante por ambas partes.

tento presente basta recordar que su afecto, estudio y devoción sanjuanistas no le sirvieron prácticamente para nada en los momentos cruciales de su condena.

Apenas llegada a sus manos en Palermo la *Guía* de Molinos la difundió entusiasmado, asegurando en su *Pastoral* que nada comparable se había escrito sobre la materia desde las dos grandes lumbreras: santa Teresa y el beato Padre Juan de la Cruz. Pese a las tristes noticias que se sucedieron, seguía pensando en su íntimo lo que había escrito sin sospechar la tormenta desencadenada por el libro molinosiano.

A vuelta de diez años, ya en la sede hispalense, reiteraba su convencimiento de que Molinos seguía fielmente la doctrina sanjuanista, por tanto, merecía aprecio y estima, prescindiendo de lo que pudiera resultar del proceso romano en curso. En los papeles enviados desde Sevilla al Supremo de Madrid (llegados aquí el 23 de octubre de 1685) advertía a los Inquisidores que no confiaran la censura a "calificadores que no tengan mucha luz práctica de las cosas místicas y que no estén muy lejos de mirar con pasión estas materias; que si tuvieran estas cualidades, sabrán que la teología mística tiene sus especiales términos como la escolástica".

Como si fuera una premonición. Su persona y su magisterio estaban en las antípodas de lo que aconsejaba a los Inquisidores. La pasión no andaba lejos; se había cebado en el ejemplar arzobispo. Continuaba escribiendo en su instancia: "Hallarán en esta obra — la *Guía* — que las proposiciones que parece tienen alguna dificultad, las explica el autor muy claramente en lo antecedente o subsecuente o en otros lugares del mismo libro, y todas (sin excepción alguna) las habrán visto en *obras divinas* del Beato fray Juan de la Cruz y de los demás escritores místicos, que más han ilustrado la Santa Iglesia en beneficio y enseñanza de las almas que aspiran y andan a la perfección más sublime" (37).

Una vez más fray Juan de la Cruz en aula judicial como árbitro y abogado luciendo título de "beato" y de maestro supremo. Todo inútil. Las pasiones "no estaban muy lejos". Al contrario, clavadas hasta la entraña de sus adversarios. Y Palafox tuvo que cantar su palinodia, vejado y humillado (38). No importa, Juan de la Cruz quedaba proclamado definitivamente autoridad incontestada en "materias místicas".

No son estos los últimos casos. Se presentan como paradigmáticas de otros varios de mayor o menor entidad histórica. En tiempos modernos se ha recurrido al arbitraje sanjuanista en discusiones sobre problemas espirituales. Cada postura y cada opinión enfrentada y controvertida ha buscado el apoyo en el sanjuanismo. Hasta quienes han desconfiado siempre de las "autoridades personales" para fundamentar certezas científicas han terminado por colocar a fray Juan de la Cruz como "fuente teológica" de la espiritualidad cristiana.

(37) Véase el texto copiado en J. ELLACURIA B., *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos* (Madrid 1956), pp. 55-56. Detalles sobre la persecución de J. Palafox en el art. cit., del DS.

(38) Estudia los sucesos del último acto contra J. Palafox, J. I. Tellechea, *La palinodia del arzobispo don Jaime Palafox y Cardona en el marco quietista de sevillano en Scriptorium Victoriense* 27 (1980), pp. 5-47.

EL BARROCO: UNA RELIGIOSIDAD DE CRISIS

José Luis Sánchez Lora
Universidad de Sevilla

1. INTRODUCCION

Para un historiador seglar, carente de formación teológica, resulta difícil abordar un campo tan complejo como el de la religiosidad. Yo asumo esta limitación impuesta por mi formación y eludiré el análisis de los enunciados religiosos, de su verdad o falsedad. Pretendo, simplemente acercarme, desde la historia de las mentalidades al análisis histórico de tales enunciados en cuanto a "la relación que mantienen con el tipo de sociedad o de cultura que dan cuenta de los mismos" (1), como ha señalado Dominique Julia.

Desde esta perspectiva intentaré ofrecer algunos elementos que nos podrían ser útiles para una mejor comprensión y valoración de la espiritualidad sanjuanista.

No descubro nada al decir que el santo carmelita, o al menos su modelo espiritual, no fue bien visto en el Barroco. No creo casual, en este sentido, la tardanza de su beatificación, en 1675, siendo canonizado en 1726. Para el Barroco la espiritualidad sanjuanista fue sencillamente peligrosa. Recordemos las palabras de Montalvo cuando, con relación al quietismo, decía: "de quien va en una *noche oscura* sin linterna, a cada paso halla o, al menos teme, una caída" (2). La crítica a san Juan de la Cruz es clara. Es uno de los muchos ejemplos que podríamos traer que expresan un estado de opinión ampliamente difundido en el Barroco, y que también aparece en una expresión que sin ser falsa, en un determinado sentido, se convierte en falsa cuando se utiliza tendenciosamente, me refiero al calificativo de *el santo de las nadas*, queriendo significar con ello un rechazo ab-

(1) DOMINIQUE JULIA. *La religión. Historia religiosa*. En *Hacer la historia*, pp. 146-147. Barcelona, 1985.

(2) Citado por TELLECHEA IDIGORAS en *La palinodia del Arzobispo don Jaime Palafox y Cardona en el marco del quietismo sevillano*. Separata de Scriptorium Victoriense (1980) páginas. 5-47.

soluto de san Juan de la Cruz hacía lo imaginativo y sensorial: imágenes, penitencias corporales, meditación realista, humanidad de Cristo...

Creo que el problema no puede plantearse en estos términos. Es verdad que san Juan, como espiritual que es, reduce lo sensorial e imaginativo a una función muy precisa, específica y controlada, como señala en la *Subida del Monte Carmelo*, pero añade: "la persona devota de veras en lo invisible *principalmente* pone su devoción" (3). Lo que san Juan de la Cruz rechaza es la desmesura, la extravagancia que alcanza lo sensible e imaginativo en la religiosidad barroca. No es un rechazo absoluto, sino relativo a una determinada forma de lo sensible.

La única razón que creo justifica el traer el tema de la religiosidad barroca a un ciclo sobre san Juan de la Cruz, es el intentar caracterizar esa desmesura que él rechazó.

2. BARROCO "VERSUS" HUMANISMO

En la ya clásica obra de Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, hay una frase sumamente dura, y que comparto por completo: "la vida espiritual de España va a quedar destrozada" (4), aludiendo al último tercio del siglo XVI. Yo me atrevería a ir más lejos, afirmando que entre los 70 y 80, justo cuando san Juan de la Cruz escribe su obra, se está fraguando algo que, antes de que termine el siglo, cristalizará en una perversión de las prácticas y sentimientos religiosos, y eso lo vio venir san Juan de la Cruz, vio las aberraciones a que con frecuencia conducían las pretendidas seguridades sensibles, las *linternas*, y señala y pone en guardia contra la gran rudeza y bastardía acerca del trato con Dios y culto y honra que se le debe (5).

El Barroco fue una perversión por varios conceptos. Por una parte por la enorme contaminación que su religiosidad tiene de lo humano, lo cual es en cierto grado normal, pues la religiosidad transparente siempre lo humano. Hablo de religiosidad, no de religión, entendiéndolo por religiosidad la forma como la religión es entendida y practicada en un determinado período histórico. Como señala André Vauchez: "la Sagrada Escritura transmite, en realidad, tantos elementos diversos que cada civilización está obligada a realizar elecciones en función de su nivel de cultura y de sus necesidades específicas".

El Barroco acomodó su religiosidad a sus necesidades y transparentó sus necesidades, frustraciones y terrores en su religiosidad en grado sumo. Pero será aberrante, sobre todo, por ser la expresión exacerbada de una sociedad en crisis que pervirtió todos sus valores hasta la monstruosidad.

Al hablar de crisis no me refiero sólo a una crisis económica y demográfica, que en el caso español alcanza cotas muy graves. Todo ello es importante para entender el Barroco, pero es más que eso. Como señala Maravall: "Es el espectacular y problemático desajuste de una sociedad en cuyo interior se han desa-

(3) SAN JUAN DE LA CRUZ. *Subida del Monte Carmelo*. Libro III, cap. 35, número 5.

(4) MARCEL BATAILLON. *Erasmus y España*. Segunda edición castellana. México, 1966, p. 606.

(5) SAN JUAN DE LA CRUZ. *Subida del Monte Carmelo*, libro III, cap. 36. Otras alusiones en 1S 8,4; 2S 7,4-5; 2S 11, 2-4; 2S 11, 7; 2S 11, 12; 2S 29, 4-5; 1N 3, 1; etcétera.

rollado fuerzas que la impulsan a cambiar y pugnan con otras más poderosas cuyo objetivo es la conservación" (6).

En tales condiciones, comparto la tesis de Maravall que define el Barroco como cultura conservadora: "un instrumento operativo..., cuyo objeto es actuar sobre algunos hombres de los cuales se posee una visión determinada (a la que aquélla debe acondicionarse...) a fin de acertar practicamente a conducirlos y a mantenerlos integrados en el sistema social" (7).

El primer requisito para esta acción calculada sobre los hombres fue arrancarles todos los ideales consoladores que les había dado el humanismo renacentista, había que ponerles a ras de tierra, desengañarles, había que quebrar el ideal de la *dignitate hominis* como lo había planteado Manetti, o Pico de la Mirandola:

"El hombre es el intermedio de todas las criaturas, emparentando con las superiores, rey de las inferiores, por la perspicacia de sus sentidos, por la penetración inquisitiva de su razón, por la luz de su inteligencia... (es) un poco inferior a los ángeles... Gran milagro, oh Asclepio, es el hombre" (8).

La capacidad de este hombre es limitada:

"Abarca la contemplación profundísima de las cosas más secretas y, en conclusión el conocimiento de toda la naturaleza... entrando escrutadoramente en la armonía del Universo... Sois dioses y todos hijos celestes" (*id.*).

Algo después el español Pérez de Oliva, afirma, en idéntica línea:

¿Quién será osado de aborrecer al hombre?... ¿Quién osará decir mal de la hermosura humana, de quién anda Dios tan enamorado? (9).

Es la visión del humanismo: sois dioses, de recursos ilimitados, de capacidad de acción ilimitada. Es decir, justo lo que el Barroco quería trincar, y así su respuesta será demoledora. Dice Gracián:

"Desengáñese Alejandro que no es hijo de Júpiter, sino de la pudrición, y nieto de la nada; entienda todo divino que es muy humano..., todo viene a resolverse en asco, y cuando más sonado, más mocoso..., que somos unos sacos de hediondez: cuando niños mocos, cuando viejos flemas y cuando hombre postemas" (10).

No es casual que el libro de Job alcanzara una enorme difusión en el Barroco, en particular estos versículos:

"Mi espíritu se extingue, mis días se acaban, sólo me queda el sepulcro.
La noche me la convierten en día, y de las tinieblas (prometen) próxima luz.
¿Qué puedo yo pensar? El sepulcro será mi morada, en las tinieblas he extendido mi lecho.
A la fosa grité: — ¡Tú eres mi padre! —.
Y a los gusanos: — ¡Mi madre y mis hermanos! —.
¿Dónde está mi esperanza?" (Job 17: 1, 12, 13, 14 15).

(6) JOSÉ ANTONIO MARAVALL. *La cultura del Barroco*. Barcelona, 1975, p. 69.

(7) *Ibidem.*, p. 132.

(8) PICO DE LA MIRANDOLA. *De la dignidad del hombre*, pp. 103-133. Madrid, 1984.

(9) FERNAN PEREZ DE OLIVA. *Diálogo de la dignidad del hombre*. En BAE, volumen LXV, p. 390.

(10) BALTASAR GRACIAN. *El Criticón*. Primera parte. Crisis XI, Madrid, 1980, p. 239.

Para que una sociedad asuma esto, para asumir un humanismo tan fiero, fue necesaria una técnica bien ajustada a los objetivos propuestos. Veamos como operó en el terreno de la religiosidad.

3. LA RELIGIOSIDAD BARROCA

El Barroco es ensoñación, pero buena parte de ella procedió de los manuales de Teología Moral. Es desmesura y extravagancia, pero, ¿no son el culmen de la desmesura y la extravagancia de las conductas religiosas ofrecidas como modelos en la hagiografía del siglo XVII?, ¿y la tramoya espantable y efectista del púlpito?, ¿y el golpe escénico y anonadante de la meditación realista, que pone al hombre a lo vivo ante la pudrición de su muerte, ante la sangre de Cristo a través de su propia sangre? Son las linternas seguras con las que quería Montalvo alumbrar los peligros de la noche oscura. Empecemos por el púlpito.

a) El púlpito

Entre 1576 y 1588 aparecen un buen número de manuales de predicación que transforman la oratoria sagrada, generalizando la noción del artificio, con lo que se fija el modelo del sermón Barroco. A fines de siglo, Huarte de san Juan afirmaba que la principal propiedad del buen orador ha de ser el artificio y la acción, y añade:

"Esta gracia es tan importante en los predicadores, que con solo ella, sin tener invención ni disposición de cosas de poco monto y vulgares hacen un sermón que espanta al auditorio" (11).

Con sola ella, espantan al auditorio. San Juan de la Cruz escribe, en esos años, que la predicación ha de ser un ejercicio más espiritual que vocal..., no teniendo la voz virtud para resucitar al muerto en su sepulcro (12), sólo el espíritu tiene calor para mover a piedad. Pero la predicación barroca apela a los resortes sensibles e irracionales, tratando de espantar. El predicador barroco es antes que nada un taumaturgo, con buena punta de histrión "un representante a lo divino", como dijo el jesuita Valentín de Céspedes. Se trata, como señala Gilbert Dubois, de: "actuar sobre los sentidos, alterar los hábitos, apelar a la efectividad y a la imaginación..., procede a la vez espantando y asombrando hiperbolización de los motores aristotélicos del terror y la piedad" (13).

Veamos algunos ejemplos de cómo se hacen: Son muchos los manuales de predicación que podíamos traer de ejemplo. El jesuita Martín de la Naja pone de ejemplo al también jesuita Jerónimo López en su *Misionero Perfecto*, y dice:

"Puesto en el púlpito, parecía un Elías, abrasado en zelo ardiente... Era tan grande la vehemencia, y fuerza..., que el trueno espantoso de su voz azía temblar las paredes, y columnas de la iglesia" (14).

(11) HUARTE DE SAN JUAN. *Examen de ingenios para las ciencias*, Madrid 1977, p. 193.

(12) SAN JUAN DE LA CRUZ. *Subida del Monte Carmelo*, libro III, cap. 45, número 4.

(13) CLAUDE GILBERT DUBOIS. *El Manierismo*, pp. 78-79. Barcelona, 1980.

(14) MARTIN DE LA NAJA. *El misionero perfecto*. Libro II, cap. VII, pp. 101-102. Zaragoza, 1678.

Pero no es sólo oratoria. Buscando una mayor eficacia, muchos predicadores utilizarán lo que ellos mismos denominaban "espectáculos": decorados, trompetería, espadas, cortinas, catafalcos, luminotecnia, calaveras, imágenes... Jerónimo López los empleó todos:

"Era tan grande la emoción, que despertaba en el auditorio..., señaladamente al fin del Sermón, cuando llegaba a azer el Acto de Contricción, mostrando al pueblo la imagen de Christo, S. N. Crucificado, que le era preciso parar un rato, dando lugar a que cesase el llanto, y se moderase el fervor, porque con el ruido de las voces, gemidos y bofetadas, que se daba el auditorio, no se pudiera percibir palabra del Predicador" (15).

Pero hay más, la calavera:

"El mostrar al auditorio una calavera, ablando con ella el Predicador, es Espectáculo tan provechoso..., es la muerte tan elocuente Predicador... ¿Qué mejor sermón, que una muerte impensada y repentina?... ¿qué ver muerto sin color, sin aliento y sin movimiento, al que poco antes ablava?" (16).

O el diálogo en el púlpito con un retrato de un alma condenada, con preguntas y respuestas del siguiente tono:

"¿Te espantas Ermano, de ver esta figura temerosa, y te causa orror, el ver este retrato? Pregúntale: ¿por qué está así desdichada? Mira lo que responde. Por callar un pecado mortal (hace relación de sus pecados)... Preguntemos más: ¿qué llamas son éstas que te rodean? (Termina dirigiéndose el retrato al auditorio, diciendo):

Tú que me estás oyendo, si por tu desdicha, baxas condenado a los infiernos, cómo dirás algún día, lleno de desesperación rabiosa: O loco de mí. Ya me lo dixeron, y me lo predicaron..." (17).

Con estas técnicas, Jerónimo López "llegó a conseguir tan grande imperio y señoría sobre los corazones de sus oyentes, que los movía, como, y ázia donde quería..." (18).

De otro de los grandes predicadores barrocos, el padre Vieyra, se cuenta que, estando predicando sobre la pasión de Cristo, el auditorio no reaccionaba. En un momento determinado:

"Córrese en este caso una cortina, aparece la imagen de Ecce-Homo, y veis aquí a todos postrados por tierra, veis a todos herirse los pechos, aquí las lágrimas, aquí los alaridos, aquí las bofetadas... Todo lo que descubrió aquella cortilla lo había dicho ya el predicador... ¿Cómo hace ahora tanto (estruendo)? Porque antes era Ecce-Homo oído y ahora es Ecce-Homo visto" (19).

Similar es el caso de P. Valderrama, quien predicando una cuaresma, veía pasar los días sin conseguir mover al auditorio. Recurre a la siguiente tramoya:

(15) *Ibidem.*, p. 103.

(16) *Ibidem.*, cap. XX, libro V, p. 571.

(17) *Ibidem.*, libro V, cap. XX, pp. 574-575.

(18) *Ibidem.*, libro II, cap. VII, p. 103.

(19) EMILIO OROZCO. *Sobre la teatralización del templo y la función religiosa en el Barroco: el predicador y el comediante*. En *Cuadernos para la investigación de la Literatura Hispánica*. n.º 2-3, pp. 174-175. Madrid, 1980.

“(dando una voz con fuerza extraordinaria) y dixo: ¡Señor mío Jesu Christo! parezca aquí vuestra divina Majestad... Apenas avia su demanda echo, quando... de improviso, sale la santa imagen de Christo puesto en Cruz, y a los lados las antorchas o ciriales, con tal admiración y espanto de los circundantes que milagrosamente no murieron muchos allí...” (20).

Hasta tal punto es básico el resorte del miedo y el espanto, y tan de gusto de los predicadores, que en fechas ya muy tardías, Pedro de Calatayud llegó a decir en una de sus misiones:

“Tengo por más feliz una República, cuando Dios la aprieta con peste, hambre y calamidades, que quando se derrama en máscara y disfraces, en que se pierde el temor de Dios, el respeto a lo sagrado” (21).

De igual forma, el Miércoles de Ceniza de 1684, el jesuita Juan Rodríguez Coronel, predicador real, comenzaba su sermón con palabras que encierran todo un programa didáctico:

“Por la comida entró en el mundo la muerte, y el alimentarse con memorias de la muerte nos ha de volver a dar la vida” (22).

Decir esto, o que no haya mejor sermón que una muerte repentina, en una sociedad donde el hambre y la muerte son los protagonistas, es demoledor. Se le está diciendo esto a unos hombres y mujeres que tienen una esperanza de vida de menos de treinta años. Una mujer de 45 años “había asistido normalmente a las muertes de sus padres, de la mayoría de sus hermanos y hermanas, de más de la mitad de sus hijos, y a menudo estaba viuda” (23). Pero no es que se lo digan, es cómo se lo dicen o cómo se lo hacen imaginar. De igual forma que hay gran distancia entre el Cristo visto y el Cristo oído, también el punto de vista y la composición de lugar, fundamento de la meditación realista, será aplicada a la muerte, buscando la sacudida enervante. Si aún pensaba alguien que el hombre es una gran cosa, el Barroco le arrancó toda consolación humana de esta manera. Escribe Alonso de Vascones en 1603:

“Sed vos propio testigo... si os consideráis vehementes en aquel trance terrible... turbados los sentidos, los ojos quebrados, la nariz afilada, los labios frios, el rostro pálido, el anhélito acabado, las manos yertes, y los pies elados.

Unos le atormentan con que coma, haciéndole diez mil arcadas con cada bocado, otros con sed, dexándoles secar las entrañas... Crecen las angustias y congojas, y sudores y trasudores; no cabe en la cama, arroja la ropa, y cúbresele la lengua de sarro” (24).

María de Jesús Agreda compone la muerte en estos términos:

(20) *Ibidem*.

(21) PEDRO DE CALATAYUD. *Doctrinas prácticas que suele explicar en sus misiones*. Tomo II, p. 292. Valladolid, 1753.

(22) JUAN RODRIGUEZ CORONEL. *Sermones exornatorios y de Quaresma*. Tomo I, p. 42. Madrid, 1694.

(23) Cfr. CARLO M. CIPOLLA. *Historia económica de la Europa preindustrial*.

(24) ALONSO DE VASCONES. *Destierros de ignorancias y aviso de penitentes*, cap. II, pp. 214-216. Madrid, 1603.

"La muerte te cerca, la hora última se llega, el color se tumba, el pecho se levanta, los ojos se quiebran, las fuerzas se consumen, el cuerpo se desgobierna, la lengua está tartamuda. Considérate en la sepultura, y a tu lado otros muertos que conociste: adviérte cómo están ahora, y cómo estás tú; oye, que los muertos callando hablan; la tierra ha de ser tu casa, la podredumbre, y putrefacción tu posesión, los gusanos tu padre, madre y hermanos" (25).

En 1603, el jesuita Luis de la Puente proponía otros tres puntos de meditación:

1. "Considerar, cuál quedará mi cuerpo... descolorido, y desfigurado, frío, horrible, hierto, helado, y hediondo... pone horror con una fealdad.

2. Considerar el vestido, cama y aposento que sea pareja para mi cuerpo muerto... El vestido... no es más que una pobre sábana... La cama, la dura tierra... los colchones serán la polilla; los cobertones, los gusanos; las cortinas y almohadas, los huesos de otros muertos.

3. Considerar... como seré llevado en unas andas o ataúd en ombros... procuraré cuando me levante de la cama, acordarme que algún día otros me levantarán... luego miraré como me echan en la sepultura, y me cubren con tierra..." (26).

Esta instrumentalización anonadante del miedo intentará llevar a los hombres a Dios por el miedo, provocando atrición, el único arrepentimiento que cuadra con esa visión del hombre, pura maldad que tiene y fomentó el Barroco. Pero san Juan de la Cruz es otra cosa. En su espiritualidad no hay lugar para terrores, sino para amar:

"La perfecta caridad echa fuera todo temor no le puede ser al alma que ama, amarga la muerte, pues en ella halla todas sus dulzuras y deleites de amor,... pues es el remate de todas sus pesadumbres y penas...; tiénela por amiga y esposa, y más desea aquel día y aquella hora... que los reyes de la tierra desearon los reinos y principados". "El alma que ama a Dios, más vive en la otra vida que en ésta; porque más vive el alma donde ama que donde anima; y así tienen en poco esta vida temporal, y por eso dice: Máteme tu vista y hermosa" (27).

Pero regresemos al Barroco. Es normal que muchos sermones terminaran en gritos, lágrimas y bofetones, y muchas meditaciones en las más desmesuradas y extravagantes penitencias corporales. Restan algunos elementos esenciales de esta didáctica barroca.

En 1615, aparecen los Ejercicios espirituales del cartujo Antonio de Molina, obra de enorme aceptación si tenemos en cuenta que en 1776 alcanzaba la cuarenta edición. Compone así el infierno:

"Considérale pues como una caberna... cerrado por todas partes, y sin que pueda entrar un solo rayo de luz, ni de ayre... donde no se oye otra cosa sino confusa vocería de atormentadores, llantos, gemidos, blasfemias, ahullidos, temblores, cruxir de dientes, y que el suelo es un cieno de pestilencial olor, lleno de sabandijas sucias y ponzoñosas" (28).

(25) MARIA JESUS DE AGREDA. *Ejercicios Espirituales*. pp. 46 y 73. Madrid 1676.

(26) LUIS DE LA PUENTE. *Meditaciones de los misterios de Nuestra Sancta fe, con la práctica de la oración mental sobre ellos*. Parte primera. Meditación, Valladolid, 1605.

(27) SAN JUAN DE LA CRUZ. *Cántico espiritual*, comentario a la canción 11, número 10.

(28) ANTONIO DE MOLINA. *Ejercicios espirituales*, pp. 306-307. Edición de Barcelona, 1776.

Y golpeará los sentidos así:

"El hedor de este calabozo no se puede encarecer... por el sudor, y pestilenciales olores, que salen de los cuerpos podridos y corrompidos de los condenados... no habrá cuerpo leproso, llenos de llagas, y poche, ni cuerpo muerto podrido, y lleno de gusanos, que se le iguale..., mordedura de serpientes... y otras mil sabandijas ponzoñosas, mordiéndolo y chupando las entrañas e hinchándolas de ponzoña" (29).

Ahora bien, la meditación realista barroca no termina aquí, falta su culminación. Había que llegar a las últimas consecuencias sensoriales. Para sentir no basta imaginar, es necesario el padecimiento físico que, a su vez, se transforma en *obra meritoria*. Directorios ascéticos y toda la hagiografía barroca, dedican capítulos enteros a relatar minuciosamente las más extraordinarias y sobrecojedoras formas de penitencias corporales, ofrecidas como ejemplo a imitar, y descritas con la más refinada técnica de la composición de lugar. Veamos varios ejemplos.

Del Beato Enrique Susón, dice el jesuita italiano Juan Bautista Scaramelli:

"Además de llevar una cruz clavada sobre las espaldas, vestía unos calzones texidos de puntas de agujas, que le despedazaban las carnes; de manera, que se le pondrían encima, echando un manantial de gusanos que lo roían vivo: y lo que es más de maravillar, de noche tenía presas las manos con esposas de hierro para que no pudiese acudir con ellas al doloroso prurito que le causaban aquellos animalejos con penosas mordeduras" (30).

De la carmelita descalza María Francisca del Niño Jesús, cuenta Fray Pedro de Villamor:

"Descargó sin tiento los golpes de la disciplina sobre su macerado cuerpo, ya acardenalándose, ya hiriéndole; y finalmente ensangrentándole con la sangre que corría de las partes heridas. Duró este cruento furor, contra sí misma, por término de cinco horas, en que contó su ardiente deseo de padecer cinco mil golpes, que descargó sobre sí. Ya se puede considerar, qual quedaría... pero muy alentada en el espíritu" (31).

b) Las penitencias

El modelo de santidad, y el modelo penitencial, que ofrece la hagiografía barroca sólo podía conducir a la extravagancia, es un paradigma inalcanzable, porque no es real. No parte de la realidad, como experiencia vivida, para retornar a ella como norma o ejemplo capaz de ser repetido, sino que es ilusión literaria, construcción artificial inimitable; por ello, tras estos modelos se aboca al vacío, al desengaño, o bien salta a la ilusión. Veamos entre otros muchos ejemplos, el de la dominica Leonor María de Cristo:

"Pedía a sus compañeras, que la colgasen de los cabellos... y quedando el cuerpo suspenso padecía muchos tormentos en las sienes, dexándose en el clavo muchos de

(29) *Ibidem.*, pp. 308-309.

(30) JUAN BAUTISTA SCARAMELLI. *Directorio ascético*, tomo II, p. 36. Madrid, reedición de 1789.

(31) FRAY PEDRO PABLO DE VILLAMOR. *Vida, Virtudes, de la Venerable Madre Francisca del Niño Jesús*, libro I, p. 46. Madrid, 1724.

los cavellos... como lo azía la Madre Santa Rosa... y para apagar la sed que tenía de mortificaciones, andava cuydadosa mirando quando se hazían las matansas en el Convento, y buscando las hieles que salían en los despojos de los brutos, se las bebía... tomando el alma el gusto que recibe quando se mortifica el sentido" (32).

Esta mortificación la encontramos en santa Rosa de Lima, pero en mayor grado; dice Rivadeneira:

"Asistiendo a otra enferma, la mandó el médico sangrar y que guardasen la sangre hasta que el viniese: tardó dos días en venir, y la sangre se convirtió en poche asquerosísima, y pestilente. Causóle gran asco a Rosa el mirarla... y dar arcadas; más ella, comida de sí misma, parecióla que aquello era contra la caridad, se bebió toda la escudilla de poche, y alcanzó de sí gloriosa victoria" (33).

Casi literalmente describe el mismo caso en Santa Catalina de Sena.

Desde aquí se afirmó hasta la saciedad que sólo era camino para la mística auténtica y no sospechosa. A propósito de esas terribles penitencias de santa Rosa de Lima, dice Rivadeneira:

"La mortificación y penitencia que son dos alas, con que las almas vuelan al monte de la contemplación" (34).

San Juan de la Cruz no pretendió nunca que no se necesitase de purificación espiritual; al contrario, no es posible la noche oscura del alma sin vaciar el alma de todo apetito, de todo embarazo de querer humanos. Pero no basta, es necesaria una purificación en fe, esperanza y caridad, y esas son sus alas, y no es poco. Si falta caridad, toda la carne golpeada huelga, y es viciosa en su enormidad, y así dirá san Juan de la Cruz:

Algunos se matan a penitencias, y otros se debilitan con ayunos, haciendo más de lo que su flaqueza sufre, sin orden y consejo... gente sin razón, que posponen la sujeción y obediencia, que es penitencia de razón y discreción, y por eso es para Dios más acepto y gustoso sacrificio que todos los demás, a la penitencia corporal, que, dejada estotra parte, no es más que penitencias de bestias..., por cuanto todos los extremos son viciosos... (35).

Todos los extremos son viciosos..., bastardías, son expresiones que no dejan dudas sobre la actitud sanjuanista frente a la desmesura barroca, es decir, frente a la linterna *segura* con que el Barroco pretendió alumbrar los peligros de la noche oscura.

c) El demonio

Pero aún falta un elemento fundamental para completar el artificio programado del terror y que es su clave: *el demonio*. El demonio no es sólo un atormenta-

(32) FRAY FRANCISCO DE POSADAS, O. P. *Vida de la Madre sor Leonor Maria de Christo...*, cap. IV, pp. 21-22. Jaén, 1699.

(33) PEDRO DE RIVADENEIRA, *Flos Sanctorum*, parte III, p. 649.

(34) PEDRO DE RIVADENEIRA. *op. cit.*, tomo II, p. 647.

(35) SAN JUAN DE LA CRUZ. *Noche oscura del alma*, libro I, cap. 6, números 1-2.

dor de réprobos, es mucho más, sale del infierno y se transforma en un ser físico y tangible que actúa sobre los hombres y cosas en la vida cotidiana, no sólo para tentar, sino para dañar. En 1630 tienen lugar en Sevilla los siguientes acontecimientos:

"Viernes once de octubre ubo procesión general de rogativas por Gradass, por la nueva que vino que avian venido a España algunos hombres del demonio a echar los polvos diabólicos para matar la gente, como en Milán. Ubo sermón".

Sábado 12... se echó pregón con trompetas, mandando se registrasen los extranjeros que ai en Sevilla; y los que avian entrado en ella desde principio de agosto salgan luego del reyno, registrándose primero pena de la vida".

"Domingo 13..., por el mismo efecto de los polvos de Milán se bolvió a hazer procesión por la iglesia con las cruces y ciudad; comulgan en la misa maior ambos Cabildos y predicó... Y estuvo todo el día el Santísimo manifiesto".

"Fue grande la confusión que en esto ubo porque se mandaron cerrar todas las puertas..., por diciembre cesó todo..." (36).

El miedo de los sevillanos no es irracional ni banal, sino que responde a unas creencias asumidas, contenidas en la teología y transmitidas por la didáctica barroca. Veamos cómo es el demonio en los textos de los teólogos. No citaré opiniones singulares, sino las que sintetizan la común opinión. El capuchino fray Martín de Torrecilla dice sobre el demonio:

"Supongo como indubitable: que la potestad del demonio para dañar a los hombres, si se lo permite Dios es muy grande... Pueden excitar tempestades, granizos, vientos, truenos y terremotos..., llevar las tempestades de unas partes a otras, causar inundaciones, incendios, ruinas de edificios, arrancar los sembrados y trasplantarlos de un lugar a otro en brevisimo, e imperceptible tiempo. Y lo mismo de los árboles, y de toda una arboleda, o un huerto.

...causar en ellos (en los hombres) varias enfermedades, aplicando algunas cosas nocivas, a que no puede ocurrir la industria humana, como destilando algunos venenos no conocidos... impidiendo la fuerza de los medicamentos, entrometiendo en el estómago raeduras de hierro, vidrio molido.

...imperdir el acto matrimonial o refrigerando al hombre con virtudes ocultas de las cosas contrarias ai dicho acto, o prohibiendo la emisión del espíritu, ...exercer el acto venéreo con los hombres haziendose sucubos, y con las mugeres... engendrar trayendo el semen de algún varón.

...transferir los hombres de un espacio a otro en brevisimo tiempo. Pero no pueden transmutar la cantidad..." (37).

Es, igualmente, doctrina común, que el demonio puede hacer que un cuerpo se haga invisible aparentemente, es decir, interponiendo otro cuerpo, o transportándolo rápidamente a otro lugar...

"No pueden transformar una especie en otra, podrán empero transformarlos extrinsece, poniendo otra figura, ni otra especie en su lugar..." (38).

(36) MORALES PADRON. *Memorias de Sevilla (Noticias sobre el siglo XVII)*, p. 67. Córdoba, 1981.

(37) FRAY MARTIN DE TORRECILLA. *Suma de todas las materias morales*, tomo I, 2.ª impresión, pp. 225-226. Madrid, 1696.

(38) *Ibidem*.

El número de casos de intromisión diabólica en la vida cotidiana para torcer el curso natural de las cosas es ingente. No hay hagiografía de santo, beato, o persona piadosa, convento, aldea, libro de piedad, sermón que no esté cuajado de esta clase de intromisiones. Es verdad que nada de esto es nuevo, no lo inventa el Barroco, lo que sí hace es utilizarlo como instrumento fundamental en su *didáctica*, alcanzando cotas de masividad y énfasis no frecuentes en períodos anteriores. El dominico fray Francisco de Posadas cuenta de Leonor María de Cristo:

"Unas veces la arrojaban (los demonios) desde lo alto de la escalera, dando con su cuerpo a modo de culebra crueles golpetazos, otras la levantaban en el ayre, y la traían de manera que dava crueles golpes en los techos con la cabeza... Otras veces le daban con la cabeza tan recios golpes entre las sillas del coro que parecía se la hazían pedazos. Muchas la asían con unos garfios y la levantaban en alto como hasta la tribuna del órgano, dando con su cuerpo una buelta por el ámbito del coro... Tomávanla por la garganta, y torcianla el cuello, y dábanla por él tales bueltas, como se suele hazer con las aves quando les quitan la vida" (39).

Tormentos de este tipo se repiten a millares en la hagiografía. Pero veamos a qué límites puede conducir esto. Cuenta Echevez que en un sermón del padre Monteagudo, con "muchos sollozos y llantos":

"De repente se levantó un alboroto, una gritería y un bullicio espantoso en el auditorio, con unas descompasadas voces, que decían: el diablo, el diablo, el diablo. Tal fue el horror que esto causó, que se desmayaron muchos; otros huían sin saber adónde, otros se encaramaban por los Retablos arriba: muchos soldados... sacaron sus sables... El Corregidor se levantó..., sacó su espadín, pero con él desembaynado huyó ácia la Sacristía... tal era la gritería del auditorio que parecía aquella Iglesia un infierno" (40).

La razón de todo ello fue el terror de un soldado, al advertir que los demonios estaban con una mujer sentada a su lado, y que estos "hicieron ademanes de quererle acometer; él todo aterrado, gritó de repente: el diablo...".

Pero si de demonios tratamos, no podíamos eludir el testimonio de un exorcista, fray Luis de la Concepción, trinitario descalzo. Cuenta que habiendo sido llamado por el Santo Oficio para hacer un conjuro general en un pueblo de Jaca, no había hecho más que empezar la ceremonia:

"Tenia yo, en virtud de Christo, echada la Estola al cuello de una señora, en quien estava Lucifer..., repentinamente, más de doscientas mugeres, las más doncellas, fueron levantadas en el ayre, que casi tocaban la bóveda de dicha Iglesia, girando por el aire, ...los golpes, que con las manos de dichas mugeres, daban los demonios, en las gruesísimas paredes... sonaban tanto, como si dicha Iglesia fuera toda de tablas. Los alaridos y voces, horrendas, como sus sudores" (41).

Tras depositar en el suelo las mujeres, los demonios comenzaron a gritar, llamándose entre sí por sus nombres:

(39) FRAY FRANCISCO DE POSADAS. *Vida de...*, op. cit., cap. XXI, p. 174.

(40) FRANCESCO ECHEVEZ Y EYTO. *El misionero instruido. Vida y misiones de V. P. Fray José Monteagudo*, libro, II, cap. XI, pp. 266-267. Madrid, 1741.

(41) FRAY LUIS DE LA CONCEPCION. *Práctica de Conjuros*, pp. 142-144. Madrid, 1721.

"Ea Capitanillo, Escribano, Roberto, etc. Llenemos el ayre de vapores, y humedades, y hagamos gran multitud de piedra, que destruya de todo punto todas las cevadas, trigos y otros frutos de este término..."

"En muy breve espacio de tiempo se ostentó el ayte tan lleno de pedregosas nubes, que sólo el ruido causó... gran temor" (Ibid).

Finalmente, y entre otros sucesos, cuando los sacerdotes se disponían a exorcizar a las mujeres:

"Las arrebararon de los pies de los confesores, y sacándolas por la puerta de la Iglesia, en el ayre, por él (en brevísimo tiempo) las llevaron, como cosa de media legua, y de las puntas de los pies las colgaron de los más eminentes riscos, y peñas de aquellos montes Pirineos" (ibid).

Pero, insisto, esto no es novedad, no es invento de la teología del siglo XVII. La novedad está en la técnica empleada, en su masiva penetración, en la exacerbación que produce en el clima de crisis. Cuando se aplica al demonio la técnica de la composición de lugar, apelando a la imaginación, el resultado será la desmesura. Luis de la Puente dedica, por ejemplo, todo un capítulo, en la vida de Marina de Escobar, a acontecimientos como estos:

"Al punto el demonio, y sus compañeros me cortaron al rededor toda la mollera, y no realmente vi los sesos; encortando los demonios el casco al rededor le levantaron una parte, y luego de otra, con gran dolor mío, y arrancándole del todo con algunas membranas, y sesos se lo tomaron de las manos mis Santos Angeles, y el uno dellos sopló en la cabeza y sesos, y con este sopló, los llenó de salud" (42).

Oía por el ayre nuestra Arcángela a los Demonios, que a voces destempladas dezian: Confundamos a estas grandes enemigas nuestras; y clamando la Sierva de Dios, a su amoroso Esposo, y a su Padre y Patriarca San Francisco, veía al Santo también por el ayre, que con una cruz en sus manos, auyentaba a los espíritus del infierno" (43).

Ejemplos así aparecen a cientos en la literatura hagiográfica, fuente nutricia del arte religioso. Como señala Julián Gallego, refiriéndose al *Flos Sanctorum* de Rivadeneira, "es el libro más consultado por los pintores que han de representar la figura o la vida de un santo" (44). De ahí que, por ejemplo, Francisco Pacheco, en su *Arte de la pintura*, proponga unos modelos de representación del demonio tomados al pie de la letra de estas obras:

"Representan su ser y acciones... llenas de malicia, terror y espanto... debense pintar en formas de bestias y animales crueles y sangrientos, impuros y asquerosos..., y en figuras humanas de hombres desnudos, secos y oscuros, con luengas orejas, cuernos, uñas de águilas y colas de serpientes" (45).

(42) LUIS DE LA PUENTE. *Vida maravillosa de la V. Virgen doña Mariana de Escobar*, cap. XV: "De la Furia con que el demonio comenzó a perseguirla...", pp. 56-60. Madrid, 1665.

(43) En *Vida y virtudes de sor María Angela Astorhc*, p. 557. (sin autor ni fecha. De fines del siglo XVII).

(44) JUALIAN GALLEGO. *Visión y símbolos de la pintura española del siglo de Oro*, cap. I, p. 178. Madrid 1984.

(45) FRANCISCO PACHECO. *Arte de la pintura*, libro III, cap. XI, tomo II, p. 186.

4. CONCLUSION

Esta es la novedad barroca: una técnica *depurada conducente a hacer ver*, técnica que comparte el arte. Escritores y artistas sacarán el máximo partido al *Arte Poética* de Horacio:

"No basta con que una obra sea bella; ha de ser enternecedora y ha de poder llevar a donde quiera el ánimo del oyente... Las cosas captadas por el oído afectan al ánimo más lentamente que las expuestas ante nuestros ojos" (46).

Y repite Pacheco:

"Las cosas percibidas de los oídos, mueven lentamente pero siendo ofrecidas a los fieles ojos, luego siente más poderoso afecto para moverse, el ánimo quieto" (47).

Y el jesuita Martín de la Naja:

"Ay grande diferencia entre el Crucifijo oído, y el Crucifijo visto..., el objeto que entra por los ojos, mueve más poderosamente..., para vencer y derribar por tierra al luchador contrario" (48).

¿Y san Juan de la Cruz?

"Mas propio y ordinario le es a Dios comunicarse al espíritu, en lo cual hay más seguridad y provecho para el alma, que al sentido, en el cual ordinariamente hay mucho peligro y engaño, por cuanto en ellas se hace el sentido corporal juez y estimador de las cosas espirituales..., tan ignorante es el sentido corporal de las cosas espirituales como un jumento de las cosas racionales; y aún más, y así, yerra mucho el que las tales cosas estima, y en gran peligro, se pone de ser engañado..., porque, como son tan palpables y materiales, mueven mucho el sentido, y parécele al juicio del alma que es más por ser más sensible, y vase tras de ello, desamparando a la fe, pensando que aquella luz es la guía y medio de su pretensión..." (49).

Y añade:

"Porque la fe, como habemos dicho, es sobre todo sentido... Así como tampoco dejó a María Magdalena que llegase a sus pies, después de resucitado, porque se fundase en fe" (50).

San Juan de la Cruz está aplicando al ámbito de la religión y del conocimiento de Dios, un principio que cada vez toma más cuerpo y que está en la base de la revolución científica del siglo XVII: *que los sentidos engañan, que no hay en ellos criterios de verdad*. Lo vemos en Mateo Alemán: "toda cosa engaña..., el tiempo, las ocasiones, los sentidos nos engañan, y, sobre todo, aún los más trazados pensamientos". En toda la obra de Gracián es una constante la idea de que las cosas son muy diferentes de lo que parecen: "destas cosas toparás mu-

(46) HORACIO, *Arte poética. Obras completas*, pp. 335 y 339. Barcelona, 1986.

(47) FRANCISCO PACHECO. *Op. cit.*, tomo I, cap. XI, p. 190.

(48) MARTÍN DE LA NAJA, *Op. cit.*, libro V, cap. 20, pp. 564-565.

(49) SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, libro II, cap. 11, números 2-4.

(50) *Ibid.*, número 7.

chas en el mundo, que no son lo que parecen". Igual en Calderón: "Que tal vez los ojos nuestros se engañan y representan tan diferentes objetos de lo que miran". Y Descartes:

"Así, puesto que los sentidos nos engañan a veces, quise suponer que no hay cosa alguna que sea tal como ellos nos la hacen imaginar" (51).

¿Cómo no advertir la semejanza entre la duda cartesiana y la docta ignorancia de Nicolás de Cusa, el conocimiento ignaro de Pico de la Mirandola y la *Noche Oscura* de san Juan de la Cruz?

Descartes no es un místico, pero comparte con la mística una misma epistemología basada en el rechazo de los sentidos.

Pero incluso, refiriéndose al conocimiento de Dios, encontramos textos de Descartes que reproducen a san Juan de la Cruz casi al pie de la letra:

"Pero si hay muchos que están persuadidos de que es difícil conocer lo que sea Dios..., es porque no elevan nunca su espíritu por encima de las cosas sensibles y están tan acostumbrados a considerarlo todo con la imaginación, que es un modo de pensar particular para las cosas materiales y lo que no es imaginable les parece inteligible" (52).

Y por ello san Juan de la Cruz les parece el santo de las *nadas*.

(51) DESCARTES, *Discurso del método*, IV parte, p. 93. Madrid.

(52) *Ibidem.*, p. 97.

EL DESTINO IMPOSIBLE DE SAN JUAN DE LA CRUZ. EVANGELIZAR AL POBRE

Angel Rodríguez Sánchez.
Universidad de Salamanca

Una de las pruebas evidentes de que los historiadores nos repetimos es la reiteración de nuestra emoción cuando nos encontramos con un singular personaje histórico. Hace poco tiempo, en el Monasterio de Guadalupe, invitaba a una comunidad accidental de frailes franciscos, arzobispos, el de Toledo y el de Sevilla, historiadores y autoridades políticas, a *entrar en la utopía*, entendida ésta como proyecto social que se puede realizar. Si en Extremadura me captó el interés de San Francisco, y de San Pedro de Alcántara, en esta Castilla, donde soy un recién llegado, los buenos deseos de maestros como Manuel Fernández Alvarez, Teófanos Egido, Ana Díaz Medina, Luis Enrique Rodríguez San Pedro, y Salvador Ros, junto con la invitación de la Comunidad de Carmelitas, la captación empezó por esa curiosidad de lo que se desconoce, y por el desafío cordial que siempre contribuye a despertar la ignorancia sobre tiempos, sociedades y personajes olvidados. Confieso que San Juan de la Cruz era para mí, por lo menos hasta el mes de octubre de 1988, un poeta, un místico, un hombre santo, un reformador. Al escritor que es San Juan de la Cruz lo están definiendo la historiografía de la literatura y de la crítica literaria. Del místico, del santo y del reformador, necesitamos todavía muchos más trabajos de los que existen en la actualidad. Quizá sea preciso escapar con urgencia de las hagiografías tópicas que mezclan al hombre ingenuo, con el universitario, con el interiorizador, y con el comunicador que fue el santo Juan de la Cruz. Más que de un historiador del hecho religioso, el fraile carmelita necesita de un equipo de historiadores avezados capaces de componer los mecanismos intrincados de una historia social comparada, y que no pierda nunca de vista que toda orden religiosa, por definición, es un espacio cerrado y de moralización tal y como fue definido hace tiempo por Foucault.

San Juan de la Cruz fue, antes que otra cosa, un ser angustiado, y sujeto de una contradicción, que nos ayudó a conocer y a revelar a Dios desde un simbolismo peculiar. El místico y el comunicador nos han mostrado una vez más el desorden de la intoxicación: Dios, que es una idea y un sentimiento accesible,

se nos revela por un fraile como complejidad. Llegar a Dios con el fraile de la Cruz es muy difícil, sobre todo si tenemos la claridad de la comprensión. El Dios intimista sólo parece revelarse a quien es capaz de autodescubrir un grado, más o menos importante, de identificación con El. Pero el problema comienza a presentarse cuando lo que hay que hacer, según la decisión divina, es *solidarizar a Dios, hacerlo patrimonio común* de los sujetos de una salvación sentida y necesaria, que somos todos los hombres. El fraile Juan, probablemente quiso y no pudo, o más probablemente intentó querer por otras vías, y por ello fue castigado inconscientemente con la mayor de las penas: enviarle a un lugar donde jamás podría llegar, las Indias, a punto entonces de cumplir el primer centenario de una pasada ignorancia europea, que busca dignificarse al cabo de la solera que proporcionan los cinco siglos de distancia.

El 14 de diciembre de 1591, Juan de la Cruz comenzó a darse cuenta de su gran contradicción; *el pobre que había sido no podía mostrar a Dios a los pobres*, y su perfil de sacerdote tampoco se ajustaba al exigido por la necesidad diseñada por un Concilio, el de Trento, cuyo espíritu y buena parte de su normativa, por desgracia, duran hasta ahora mismo.

He titulado esta modesta y emocionada aportación *El destino imposible de un personaje* de sobra conocido por todas las personas que siguen estas conferencias; porque todo el conflicto formal entre calzados y descalzos, significa la necesidad de realizar una vieja ruptura interna, que encierra las contradicciones de un grupo y de un hombre, en conjunto muy religioso, y preparados para evangelizar iguales, y que tropiezan con la dificultad de concretar en la realidad un ideal demasiado sentido, pero poco vivido en sociedad.

Y Evangelizar al pobre es todavía hoy un reto intelectual. Juan de la Cruz fue un personaje mitificado desde su tiempo, y basta para afirmarlo su obra escrita, la teatralidad de los otros que le conocieron y, lo más importante, su posición intelectual — la interiorización de la irrealidad, de lo que consideramos sobrenatural, y su expresión simbólica — apenas si han servido para comprender la contradicción. Juan de la Cruz, junto a otros muchos ejemplos, significa la ruptura de perfiles y una modernidad capaz de anticipar el futuro por vía de la intelectualidad.

Mi contribución a este ciclo de conferencias se va a basar en la breve exposición de una triple radicalización que permite conectar a los carmelitas con el trabajo pastoral desarrollado por la Iglesia en América. *La primera radicalización es la de la pobreza.*

1. Ser pobre en el siglo XVI

En el anónimo *Espéculo de los legos*, obra del siglo XV, se define la pobreza como *un bien aborrecible, madre de libertad, quitamiento de cuidados, bienandanza sin mordimientos de temor, y ligereza sin graveza*. Esta concepción es expresiva de una múltiple contradicción como la que relaciona al cielo con la tierra. No puede existir un bien que sea aborrecible, sobre todo si es origen de la libertad, como tampoco puede pensarse en andar sin temores, y en teorizaciones que no se basen de forma aproximada en una concepción científica de la realidad. Sin embargo, la pobreza es entendida durante largo tiempo como un bien que justifica la existencia de los ricos y su propia salvación. El pobre, ya lo he dicho en otra parte, es un ser necesario para que se salve el rico porque aquél tiene

el público poder evangélico de la mediación ante Dios. Ser pobre significa en el siglo XVI, y aún hoy, disponer de una capacidad efectiva de excitar la sensibilidad de los demás; quizá por ello, el pobre se excluye siempre forzosamente de lo común que constituye la realidad. Dicho de otro modo, se hace más libre, no tiene cuidados, ni temor, y vive en la más importante de las ligerezas. Busca ante todo vivir excitando la sensibilidad social. Por ello, en los últimos años de la vida de Juan de la Cruz, tal y como nos mostró Cristóbal Pérez de Herrera, se admite al trámite de la discusión intelectual una síntesis acordada, una consideración social que contribuiría a desacralizar más la pobreza, y a racionalizar la admisión por parte de la sociedad del pobre distinguiendo entre pobres verdaderos y pobres falsos. Para situarnos en el interior de determinadas órdenes religiosas, el conflicto entre descalzos y calzados, entre descalzos y observantes, entre nuevos y reformados, y viejos y corrompidos por la burocratización que también afecta a la Iglesia, por lo menos hasta hoy, es una cuestión que remite a la radicalización de la pobreza, y al debate intelectual que origina. Quienes buscan excluirse de un orden determinado, y también los que quieren construir un orden nuevo, siempre utilizan el recurso de la pobreza como motivo del discurso racional, e incluso del mensaje religioso. Y es que en el terreno de lo religioso nunca se ha cuestionado con tanta intensidad la castidad o la obediencia, los otros pilares de la sumisión acordada. Las diferencias que introduce el grado de pobreza contemplado en la regla, sí.

El perfil del pobre entre 1580 y 1600 era el siguiente: un grupo social cuantitativamente importante, descreído, excluido de la práctica visible de los sacramentos y de las leyes de la Iglesia, reunido en las prácticas habituales de la codicia y de la promiscuidad, y muy capaz de fingir daños físicos susceptibles de despertar la conmiseración social. Este perfil afecta por igual a cristianos desposeídos, moriscos, vagabundos, pícaros y parados. Pero nunca afectó a los religiosos, fueren de la religión que fuesen. Los falsos ciegos y tullidos hicieron precisos los conceptos de pobres públicos verdaderos —los que hoy llamamos en su sentido verdadero parados—, y los vergonzantes, que nunca han salido en las estadísticas, pero que también estimularon a su modo la sensibilidad social. Y más la sensibilidad institucional que la social.

San Juan de la Cruz fue un pobre que no se ajustó al perfil social de la época. Pobre de familia, sobre todo a partir del fallecimiento de su padre, elude una clasificación enojosa mediante la excitación de la solidaridad familiar, que fue un fracaso, y luego mediante el trabajo. La biografía del santo Juan de la Cruz revela el desastre que significa confiar en el hallazgo de una solidaridad familiar secundaria, y al tiempo el trabajo efectivo y positivo del tronco familiar de sangre. Peregrinar de un lado para otro es sentirse excluido de la solidaridad y someterse a la satisfacción de una necesidad: resolver el grave problema de la pobreza.

Este entrenamiento infantil y juvenil, me parece a mí que aleja a Juan de la Cruz de los perfiles que definen al pobre: sólo el trabajo libera al hombre, y por eso su consideración particular de la pobreza se eleva desde la categoría de la solidaridad perdida por la incomprensión familiar, a una *individualización de una práctica aprendida*. Su modelo mayor, el hermano, se empeña en hacer práctica una solidaridad que busca en las calles pobres que llevarse a casa, y que siempre los consigue después de haber cumplido con la obligación de su trabajo. En cierta medida, el pobre siempre se nos aparece fuera del horario habitual de trabajo, o lo que es lo mismo, la posibilidad de hacerse más solidario se nos presen-

ta siempre en horas extraordinarias. Un repaso atento a la literatura social de la época nos mostraría muchas evidencias de lo que digo.

Me gustaría que este amable auditorio penetrase con toda decisión y confianza en un lenguaje que habitualmente nos pasa desapercibido: el de los símbolos. Se trata de una de las formas de comunicación menos exploradas y quizá más llamativas. Juan de la Cruz, para poner un ejemplo, estrena hábito y estrena convento, y probablemente lo que intenta es mostrar una nueva concepción de las relaciones con los otros y con Dios. Su solidaridad conventual inicial es sustituida por otra nueva, aún no experimentada. Dicho de otro modo, se excluye de lo habitual para individualizar una propuesta arriesgada que le llega de su interior y de un exterior animado por una mujer, Santa Teresa de Jesús. Cruces y calaveras son los símbolos de una radicalización personal y de grupo, y penetrar en una reforma significa producir una ruptura consigo, con los demás, y con un orden general que se aceptaba como perfecto. Y además, emplear un método adecuado. La vida y la obra de este santo carmelita contiene todas las funciones básicas de la comunicación: permite establecer referencias, codificar emociones, saber cuándo emplea expresiones conminativas, cuándo se abandona a lo que llamamos expresión poética, y cómo usa de signos y artificios para transmitir su mensaje. Y uno de sus mensajes fundamentales es la pobreza de espíritu, el desapego del mundo, el desprecio de todo lo que pueda distraer de la contemplación de Dios. Pero, ¿qué Dios? Porque la pobreza es para San Juan de la Cruz una forma de vivir que lleva a la virtud, hasta el punto que el *vivir* —es decir, el *ser pobre*— se identifica con el *peregrinar*, con la *orfandad*, con la *sequedad*, con el que *no tiene camino, ni espera nada de nadie*. Esta concepción, que reitera varias veces en sus cartas a Ana de San Alberto, a Leonor Bautista, a Ana de la Cruz, a María de Jesús, a Doña Juana de Pedraza, no se ajusta a los perfiles de la pobreza de que tratan Luis Vives, o más adelante, Domingo de Soto. El *ideal de pobreza* del santo de la Cruz se concreta en *no esperar limosna*, precisamente en un tiempo en el que el proceso de secularización concibe la limosna como un acto social selectivo y necesario, como respuesta al estímulo de la conmiseración que se es capaz de despertar, de la solidaridad que se excita mediante el *gesto*, el *cuerpo* y la *palabra*. *Pobreza es nada*. La idea es tan radical que remite a la práctica de la insolidaridad, de la autoexclusión del resto de la sociedad. Es la sistematización más aguda de la desesperanza, la justificación más individualista de la capacidad de anulación personal. Por eso el santo Juan aguanta tanto tiempo en la cárcel toledana, por eso es capaz de excluirse en medio de las fieras condiciones que le impone la insolidaridad de sus hermanos religiosos, por eso es capaz de soportar la miseria, el hambre, la suciedad, las inclemencias del tiempo. *Todo es nada. Y su exclusión se concreta en escribir y en anularse en el Dios que espera*. Sólo cuando comprende que su prisión puede desembocar en su desaparición física, escoge la fuga, y para lograr hacerla efectiva recurre a la solidaridad de los carceleros, al fingimiento, a la búsqueda de objetos materiales que le permitan abandonar la terrible prisión.

Esta *salida de la insolidaridad sentida* hacia la *solidaridad necesaria*, primero de los carceleros, después del caballero a quien pide refugio en el zaguán de su casa, después de las religiosas, viene motivada por el miedo. Y Juan de la Cruz sale del miedo empleando la misma metodología imaginativa, los mismos recursos que empleó Giuseppe Pignata, cien años más tarde, para soportar la soledad y el castigo en una cárcel inquisitorial de Roma: Juan de la Cruz imagina versos,

Pignata compone canciones. La fuga de ambos personajes tiene también algo en común que importa destacar: ambos, al comprobar los efectos de la prisión en sus propios cuerpos, acaban por *sentir miedo de sí mismos*. Es entonces cuando despiertan la sensibilidad de los demás, y logran su solidaridad. *La segunda radicalización es la de la reforma.*

2. El conflicto entre Calzados y Descalzos

Los carmelitas, al igual que los franciscanos, asisten durante el siglo XVI a la experiencia traumática de la división interna. El conflicto, bien conocido de ustedes, encierra caracteres ideológicos que me interesa destacar. El conflicto no es únicamente jurisdiccional, ni una simple lucha por el poder. Es también el enfrentamiento de dos concepciones distintas del Carmelo que oponen espiritualidades diferentes, en las que no voy a entrar por cuanto en días pasados han tenido la oportunidad de conocerlas por boca de mi compañero Melquíades Andrés Martín, verdadero experto en el tema, y además oponen dos mecanismos regulares distintos que favorecen el desarrollo de la espiritualidad propuesta por los reformados. Una regla mitigada conduce casi siempre a la degradación, al enriquecimiento, a la ruptura paulatina del ideal que sostiene la fundación; por el contrario, la regla sin mitigar devuelve a los orígenes a quienes desean la perfección, la contemplación, el espíritu evangélico de la pobreza, la vida en común. Esta es la clave de la reforma teresiana, y el motivo ideológico que inspira el conflicto entre calzados y contemplativos. Lo que buscan los carmelitas descalzos en el siglo XVI era lograr una *identidad ideal* que se radicalizara en el profundo respeto a la regla, y en una práctica espiritual contemplativa. El hecho tenía en Castilla precedentes, y la reforma teresiana no hacía sino recoger la tradición del humanismo cristiano, en cuanto que se deseaba una vuelta al evangelio primitivo y a una mayor individualización de la relación con Dios. Si el Capítulo de Benavente de 1519 hacía posible la escisión de los franciscanos descalzos, como una radicalización de la observancia, y como una reacción contra el franciscanismo oficial patrocinado por los Reyes Católicos y por las reformas del Cardenal Cisneros, 1593 significa para los carmelitas descalzos el triunfo de la reforma y una *radicalización de la contemplación y de la interiorización*.

Pero el desarrollo de estas reformas profundas fue traumático; si los observantes franciscanos se opusieron a los descalzos con violencia y con desprecio, los carmelitas descalzos fueron considerados por sus hermanos como *desobedientes, rebeldes y contumaces*. Estos enfrentamientos contribuyen a agudizar la radicalización del empeño, la búsqueda de protectores para poder construir las nuevas fundaciones, llegando a la nobleza y hasta al mismo rey. He estudiado las fundaciones descalzas de los franciscanos en el siglo XVI y he obtenido evidencias como su *situación periférica* respecto de los núcleos observantes, más vinculados al poder político y religioso; su *elevado índice de señorialización*, lo que significa el apoyo de protectores y patronos, y por último, su *asentamiento en lugares de extrema pobreza*, donde es mucho más evidente una proyección social avanzada para su tiempo.

Algunos de estos rasgos son comunes a las fundaciones carmelitas, pero mi ignorancia actual no me permite afirmar de los carmelitas descalzos, si hubo un alejamiento consciente de los centros de control político y religioso, y si sus asen-

tamientos se realizaron con el elevado índice de señorialización que destacaba para los franciscanos. Donde no es posible la comparación es en los resultados de las reformas: los Doce Apóstoles de Belvis de Monroy, franciscanos descalzos iniciaron la evangelización de Méjico, y los carmelitas descalzos sólo iniciaron un tímido intento misional, que no se concretó en América, que produjo tensiones, injusticias como limitar el acceso de mexicanos al Carmelo, y la ruptura del destino de San Juan de la Cruz. Evangelizar al pobre se convirtió en una imposibilidad, porque un universitario, un teólogo, un místico, no se ajustaba al perfil de misionero. Además, antes de poder partir, San Juan de la Cruz moría. Era el año 1591. *La tercera radicalización es la evangelización.*

3. El trabajo evangelizador en América

¿Qué hubiera encontrado San Juan de la Cruz en México? La pregunta sólo puede contestarse desde una perspectiva múltiple: por un lado se hubiese encontrado con un conjunto preexistente de instrumentos de la evangelización, y por otro, con una normativa acordada en la Catedral de la Ciudad de los Reyes a partir del 15 de agosto de 1582.

Los instrumentos de evangelización son principalmente catecismos y sermonarios, que hemos de considerar auténticos tratados de pedagogía que intentan trasladar el espíritu de la contrarreforma a América. El análisis interno de esta documentación permite comprobar la existencia de un modelo pastoral de aplicación universal. El jesuita José de Acosta, en su obra *De procuranda indorum salute* sintetiza los principios elementales que debían de cumplir estos instrumentos de misionalización. Como ha analizado recientemente José Luis Pereira, esta obra, que se organiza en seis libros, sistematiza de forma coherente en qué consiste el trabajo de evangelización: así, en el libro primero nos presenta dificultades y remedios para obtener buenos resultados en la evangelización; en el segundo, se justifica el trabajo de la predicación de la nueva fe; en el tercero, se teoriza sobre la relación y la comunicación, y se procuran establecer las relaciones que deberían darse entre los indígenas y los españoles; en el cuarto, se diseña el currículum que debería definir al pastor de almas —perfil que no coincide con el de nuestro místico—; en el quinto, se muestran los contenidos de la doctrina cristiana y la práctica de la catequesis, y el último lo dedica a la administración de los sacramentos.

Esta sistematización, como otras muchas, responde a los imperativos de la conocida reforma cisneriana y de la iglesia postridentina; pero la práctica evangelizadora es obra de la personalidad y de la actitud que, en cada momento, y en cada circunstancia, convierte primero en práctica, y después en teoría, el encargado de enseñar la doctrina; hasta tal punto que el éxito del trabajo misionero depende de las habilidades experimentadas, del conocimiento de la mentalidad indígena, y de su propio comportamiento social. Como ha señalado José Luis Pereira, las crónicas revelan mejor que ninguna otra fuente que los misioneros se identificaron en buena medida con los pobres indígenas, y ahí está el ejemplo de Fray Toribio de Motolinía. Sabemos también del esfuerzo desplegado por el aprendizaje de las lenguas indígenas, y de la utilización de recursos didácticos para hacer más rápida y más llevadera la evangelización. Y existen numerosos ejemplos que lo prueban: Fray Pedro de Córdoba afirma, por ejemplo, que su *Doc-*

trina cristiana se ha construido a la manera de una historia contada, es decir, que su intención busca la forma coloquial para transmitir doctrina invocando la memoria y la fe: y *para esto habéis de saber y creer catorce cosas que llamamos nosotros catorce artículos de la fe.*

La transmisión trata de memorizar ideas básicas: el monoteísmo, el que Dios es todopoderoso, autoridad y capaz de entroncar al fiel con el ideal de *esperanza, de felicidad y de solidaridad*. He aquí *una Trinidad poco investigada que remite a la única síntesis de la verdad que es el amor*. El mensaje que se trata de enseñar utiliza el mismo sistema de nuestros actuales enchufes eléctricos trifásicos, porque la pedagogía más simple se ve obligada a definir algo tan difícil de explicar, y tan complejo de entender, como el misterio de la Trinidad; sin abandonar el magisterio de Fray Pedro de Córdoba, el catequista muestra su experiencia vivida y asumida por la observación racional: *la Trinidad es así como una vestidura o un paño, el cual tiene muchos dobles, y no son muchos paños sino uno*. Y este ejemplo afortunado se reitera en más de una ocasión misionera. El Todo comienza a ser explicado de la única forma convincente: el propio ejemplo personal y social, y entonces enseñar la creación divina se convierte en el trabajo fácil de demostrar, una vez más en la Historia, la lucha entre el bien y el mal, estableciéndose en la mentalidad colectiva el dogma de los malos oficios de los demonios y los buenos de los ángeles. Si sometemos al análisis asociativo los instrumentos de la evangelización obtenemos evidencias más científicas del trabajo del misionero. Este análisis debe realizarse desde las posibilidades teóricas que nos ofrece la interpretación del metalenguaje, si es que todavía se me admite la expresión. Quiero decir que entre la transmisión oral y la palabra escrita se deslizan diferencias que pueden afectar a las ideas, a los conceptos finales. En el caso de la explicación de la Trinidad, por ejemplo, el paño único que se transmite con dobles —quizá para expresar la complejidad del concepto—, probablemente no se utilizara conscientemente la tradición inconsútil, porque lo que se trataba de enseñar era una síntesis aprendida en la experiencia, con un afán de asimilación cultural, tal y como han demostrado Pedro Borges y Manuel M. Marzal. Es decir, que tenemos que tener un cuidado exquisito con el tratamiento de la palabra y de la obra, con el lenguaje de los catecismos, sermonarios y crónicas. De esta forma podríamos descubrir la importancia que cada autor concede a determinados conceptos religiosos y a la forma de explicarlos; porque la constatación de las frecuencias con que aparecen, o se nos muestran ausentes, permite que los investigadores actuales lleguemos a conclusiones, aunque provisionales, muy significativas. La hipótesis de trabajo es bien simple; cuanto mayor sea una obsesión ideológica, tanto mayor será la frecuencia de aparición de esa idea expresada en uno o varios términos conceptuales, y además en textos diferentes.

Así, en el catecismo escogido por José Luis Pereira, de Fray Pedro de Córdoba, las aposiciones de Dios y del Demonio son las que más se repiten. Si asociamos y correlacionamos este par de conceptos con otros, siempre aparece la asociación Dios, caridad, amor, autoridad, creador, salvador, misericordia, etc.; y Demonio junto con conceptos negativos como superstición, magia, canibalismo, idolatría, condenación, etc. La cuantificación de estos conceptos y asociaciones es expresiva de un desigual tratamiento en la información; es decir, que se insiste más en lo negativo que en lo positivo, lo que significa en cierta medida que los instrumentos de la evangelización se construyeron sobre una base de temor y no

de amor. Y el fraile Juan de la Cruz, hacía mucho tiempo que había adecuado su mentalidad al amor.

La evangelización tuvo dos objetivos prioritarios: uno, la rápida corrección de los vicios observados en las sociedades indígenas, y el segundo, la sustitución de las normas morales existentes por las cristianas. Por ello se insiste más en lo negativo que en lo positivo.

Probablemente sea el III Concilio Provincial de Lima el que primero diseña un nuevo instrumento de evangelización, y al tiempo, un perfil de misionero. Un catecismo trilingüe, en español, quechua y aymará, significa un programa de evangelización que se dirige por primera vez en correlación directa con la capacidad intelectual de sus destinatarios: *Catecismo para instrucción de indios, Catecismo breve para rudos y ocupados, Catecismo mayor para los que son más capaces*. Este programa se completa con el *Confesonario para los curas de indios* y un *Sermonario*.

El III Concilio Provincial de Lima celebrado en 1582-1583, contó con la presencia de los obispos de la Ciudad de los Reyes, de la Ciudad Imperial, de Cuzco, Santiago de Chile, Tucumán, y Ciudad de la Plata, y tal como ha demostrado Francesco Lisi, su capitulado rigió inmediatamente en buena parte de la América española. Se trata de un Concilio que adapta el diseño general del Concilio de Trento a la nueva realidad de las sociedades indígenas, y al tiempo es el primer programa coherente de evangelización. Independientemente de los capítulos que se dedican a aspectos administrativos de las Iglesias, me interesa destacar aquellos que se dedican a los indígenas y a los negros, a su educación, y al trato que han de recibir de los *curas de indios*.

También me importa señalar el prototipo de misionero que diseña este Concilio. Ambas cuestiones alejan definitivamente el perfil humano y religioso que conocemos de San Juan de la Cruz, de lo que se traza en este Concilio.

Los redactores de los capítulos consideran ignorantes a indios, negros y niños, y en consecuencia prohíben la recepción del bautismo a todos los adultos que por lo menos no reciten de memoria el credo y la oración del padrenuestro. Para que *los indios y negros no sucumban a la gravísima enfermedad de la ignorancia, como sucede a menudo*, establecen las variedades de catecismos que he señalado antes, y mandan traducirlos a todas las lenguas que se hablan en la vasta región, al tiempo que crean un mínimo de expresión de la fe para aquellos incapaces de entender lo que se les explica. Este mínimo es un resumen del credo, y por primera vez, y aplicado el análisis asociativo, lo positivo prima sobre lo negativo.

Para facilitar el conocimiento de la doctrina cristiana el Concilio establece la obligación de enseñar a leer y a escribir a los niños, y nunca enseñarles latín. Prohíbe cobrar dinero por la escuela y por la administración de los sacramentos, y reglamenta cómo han de ser las relaciones sociales: ningún clérigo podrá ir a la guerra, tampoco castigarán de palabra y de obra a los indígenas, y el sacramento de la extremaunción, del que se habían visto privados los indios y los esclavos durante largo tiempo del proceso inicial de evangelización, podrá imponérseles. Aunque el Concilio discrimina a la mujer según costumbre de la época en cuanto a su ubicación en el interior de los templos y en las procesiones, permite a las esclavas contraer matrimonio, capítulo no contemplado en el II Concilio celebrado en 1567, y se iguala a las monjas mestizas con las que son españolas, cobrándoseles la misma dote y señalándoseles las mismas obligaciones, puesto que *para*

Dios tiene valor la fe y no el linaje. Además, se prohíbe que los curas de indios los utilicen para trabajos en beneficio del párroco, insistiéndose en la consideración de hombres libres y súbditos del Rey de España, y estableciéndose el número ideal de indígenas bajo el cuidado de un misionero: 400.

Si la insistencia en la corrección de las relaciones sociales significa un progreso en la lucha por la justicia en América, el perfil del misionero —del cura de indios— debe mucho a la espiritualidad de la época y a la práctica del evangelio. Los indígenas son considerados pobres en un sentido doble, el material y el espiritual; en consecuencia, el misionero ha de vivir materialmente igual que el indígena, siendo tan pobre como él, hablando su misma lengua, y dando ejemplo con su vida, *pues es preferible enviar un párroco que viva correctamente a uno que hable bien, si hubiere que elegir uno, porque la vida edifica mucho más que la lengua.* El buen misionero será capaz de atender las quejas de los indígenas y vencer su timidez natural ayudándoles a concretar los agravios producidos por los españoles, poniéndolo con toda rapidez en conocimiento de su obispo y de las autoridades laicas. Además de recordar todas las disposiciones que sobre el clero hizo el Concilio de Trento, el concilio limense limita la actividad misionera de los regulares, debiendo ser autorizados por los obispos para ejercer su función pastoral.

En definitiva, todo un programa de evangelización. Y voy a terminar formulándome algunas preguntas en voz alta. ¿Qué hubiese sido San Juan de la Cruz en este medio americano, en el mismo tiempo de la profunda división carmelitana, de la confección de múltiples leyes y reglamentos? Probablemente su personalidad se habría adaptado, pero su formación intelectual, la que ha puesto de relieve Luis Enrique Rodríguez-San Pedro, su espiritualidad, su capacidad para lograr la transmisión de Dios, hubiesen chocado profundamente con una realidad demasiado simple, poco exigente, y absolutamente desconocida para él. El alejamiento de los perfiles exigidos le había colocado tan por encima en su relación con Dios, que pedir a un doctor el trabajo de un misionero fue un error, que la muerte se encargó de corregir.



Institución Gran Duque de Alba

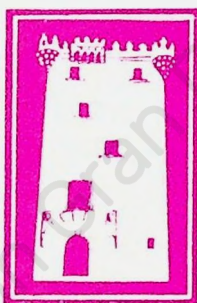


Institución Gran Duque de Alba



Institución Gran Duque de Alba

 Institución Gran Duque de Alba



Patrocina:



Junta de Castilla y León

Edita

Comisión Provincial del
IV Centenario de la muerte de San Juan de la Cruz

Inst. Gr