

*Hagiografía y estereotipos de santidad
contrarreformista
(La manipulación de san Juan de la Cruz)*

Teófanés EGIDO
Universidad de Valladolid

RESUMEN

Los santos representan en la Edad Moderna un universo de sacralización y actúan como referente e ideal humano y social. La percepción de los santos fue absorbida por un sistema jerárquico y jurídico que influirá decisivamente en la hagiografía, obligada a crear modelos que se atuvieran a los requisitos oficiales para no perturbar su función de propaganda. La exaltación de los santos satisface la demanda popular de lo maravilloso y contrasta con la negación que la Reforma hace de sus capacidades intercesoras. En el siglo XVII, la hagiografía se tipificó como instrumento de promoción del candidato al reconocimiento oficial de su santidad y, a la vez, como testigo de los modelos soñados por las percepciones del santo. Las más variadas circunstancias se conjuraron para dar lugar a la creación de un San Juan de la Cruz escasamente acorde con el fray Juan de la Cruz conocido por las, pocas, fuentes fiables.

Palabras clave: Santidad, san Juan de la Cruz, contrarreforma, hagiografía, estereotipo de santidad, Concilio de Trento, Órdenes religiosos, devoción, reliquias, milagros, manipulación social.

ABSTRACT

In Modern Age, saints both represented a sacred universe and played the role of a human and ideal model. The perception of the saints was monopolized by a hierarchic and legal system, forced to create role models of use to the official requirements in order not to interfere with their propaghanda. The exaltation of

saints satisfied the popular demand for magic and contrasts with the refusal of the Reformation to see them as intercessors. In the 17th Century hagiography became an instrument to promote the candidates who wanted to be recognized officially as saints, and at the same time a witness of the model dreamt by the perceptions of saints. The enthusiasm of the hagiography distorted saints to make them fit in the collective imagination and in the reality, as was the case of Saint John of the Cross. Hagiography becomes, therefore, a valuable source for the reconstruction of the Baroque sensibility.

Keywords: Saintliness. Saint John of the Cross. Counter-Reformation. Sanctity stereotypes. Council of Trent. Religious Orders. Devotion. Relics. Miracles. Social Manipulation.

En la historia de la religión y de la sociedad durante la llamada época moderna, a la que se circunscribe esta reflexión, no es posible prescindir del protagonismo ostentado por los santos y por su presencia en aquel universo de percepciones que, si por algo lo hacían, se caracterizaban por la sacralización. El santo se había convertido en el héroe dominante, admirado y propuesto como ideal humano o interesadamente invocado como protector o terapeuta.

A afianzar y reproducir tales entusiasmos contribuían los instrumentos más poderosos de publicidad y propaganda: el sermón panegírico y la imprenta. Ambos cumplieron sobradamente con su función divulgadora, lo mismo entre las elites lectoras que entre los amplísimos ámbitos de la cultura y de la devoción popular. Prescindimos de insistir en el poder de los sermones y de los predicadores. De la penetración de las vidas de santos hay muestras más que sobradas, sean éstas cualitativas o lo sean cuantitativas, suficientemente conocidas, lo que nos evita detenernos en ellas y limitarnos a algún recordatorio significativo.

OFERTA Y DEMANDA DEL *FLOS SANCTORUM*

Antes de Trento la demanda de hagiografías colectivas, puesto que las individuales fueron abundantes, estaba suficientemente abastecida con las narraciones de la *Leyenda Aurea* medieval, resistente incluso a los ataques de erasmistas y reformadores. En España se apellidaba *Flos sanctorum* desde que ya por 1470 comenzara a traducirse y a añadirse con vidas de

otros santos que no entraban en las versiones primitivas del libro de Jacobo de Vorágine. Era la alternativa o el compañero de los libros de caballería anatematizados por moralistas y por leyes.

De hecho, cuando Iñigo de Loyola convalecía de sus heridas, lo que solicitó para matar el tiempo y entretenerse fueron los libros caballescicos: su cuñada le facilitó la *Vita Christi* y el *Flos sanctorum*, al que los especialistas atribuyen no sólo el consabido influjo en la «conversión» sino también y hasta en los *Ejercicios espirituales* posteriores y tan significativos¹.

Por el mismo tiempo, en Ávila, y en una familia de judeoconversos en la que hasta las mujeres eran lectoras convictas, el primer libro en el que sació sus ansias niñas de lectura doña Teresa de Ahumada era también el *Flos sanctorum* de la biblioteca selecta de su padre².

Mucho más tarde, siguiendo con las elites, y con casos que podrían multiplicarse, el conde de Gondomar tenía también que matar las veladas nocturnas de su embajada en Londres con la lectura. ¿Qué se leía en aquel reducto español y en aquella «familia»? Lo decía, además a otro lector y formador de otra espléndida biblioteca en Valladolid, en una de sus muchas cartas el embajador y coleccionista de reliquias y de libros hasta formar la biblioteca más numerosa y, según Quevedo, más selecta al menos de Castilla:

«Juntámonos a las noches a la chimenea; léese la vida del santo de aquel día y, cuando es temprano, un sermón de Villegas o de Cabrera»³.

Las vidas de santos que leía Gondomar eran ya las barrocas que, en España, habían suplido a la Leyenda áurea. Su testimonio, sin embargo, nos

¹ Sobre la impresión que pudo leer, *cfr.* COLOMER AMAT, Emilia: «El *Flos sanctorum* de Loyola y las distintas ediciones de la *Leyenda de los santos*. Contribución al catálogo de Juan Varela de Salamanca», en *Analecta Sacra Tarraconensia* 72 (1999) 109-142.

² Acerca de los ejemplares que pudo usar, *cfr.* DE LA MADRE DE DIOS, Efrén y STEGGINK, Otger: *Santa Teresa y su tiempo. I: Doña Teresa de Ahumada*, Salamanca, Caja de Ahorros, 1982, pp. 100-101.

³ Carta de Don Diego Sarmiento de Acuña al conde de Oliva, 28 noviembre 1613. En MANSO PORTO, Carmen: *Don Diego Sarmiento de Acuña, conde de Gondomar (1567-1626. Erudito, mecenas y bibliófilo*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1996, p. 213.

obliga a insistir en la lectura en común, es decir, con un lector oral y varios o muchos oyentes, hecho tan sobradamente conocido y frecuente, que es bastante para dar al traste con el alcance real de porcentajes de lectores extraídos, con tanto afán y trabajo tan loable, por buceadores de libros y lectores en el mar de fuentes protocolarias, en testamentos, inventarios, almonedas.

Porque no era sólo en casas de privilegiados donde estaba en práctica el uso de la lectura en común. Lo estaba en ambientes urbanos y rurales consumidores de romances, de pliegos de cordel (tantos de ellos con narraciones fantásticas de vidas de santos, de sus portentos y de sus pecados); y lo estaba en monasterios y conventos, algunos muy poblados, de forma institucional. Lo cual prueba lo mismo: que eran muchos más los lectores-oyentes, en definitiva lectores, de los que se suelen presentar, más aún si se tiene en cuenta el número desmedido de frailes y monjas que en el refectorio seguían la lectura del *Flos sanctorum* todas las noches de determinadas épocas de todos los años.

Santa Teresa, en una de las apologías encendidas de la lectura para mujeres y en una crítica soterrada a la enemiga a los libros a partir de 1559, decía —además de establecerlo por constitución— a sus monjas:

«Tenga cuenta la priora con que haya buenos libros, en especial *Cartujanos*, *Flos sanctorum*, *Contemptus mundi*, *Oratorio de religiosos*, los de Fray Luis de Granada y del Padre Fray Pedro de Alcántara, porque es en parte tan necesario este mantenimiento para el alma como el comer para el cuerpo»⁴.

Lo mismo se practicaba en casi todos los conventos de todas las órdenes religiosas, incluidos los jesuitas, que no tardarían en dotarse de santorales propios.

La oferta y la demanda de vidas de santos de este estilo cambian, si no en lo esencial del género, sí en aspectos relacionados con la contrarreforma y su espíritu. Después de Trento se formarán nuevas colecciones hagiográficas más de acuerdo con el talante barroco, con los modelos de santidad exigidos por la reacción antiprotestante y, también, más completos y voluminosos en su forma.

⁴ *Constituciones*, 8 (citamos por la edición de *Obras Completas*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2000, p. 1.112 (donde se dan noticias sobre estos libros recomendados por la madre Teresa).

Por lo que se refiere a España, la Leyenda áurea o dorada sería desplazada por los *Flos sanctorum* de Alonso de Villegas, al que no logra desbancar, hasta el siglo XVIII, el también muy consumido del jesuita Pedro de Ribadeneira⁵. Ambos están presentes en librerías, en bibliotecas, en las casas que tienen algunos libros, con evidente hegemonía sobre el resto de las lecturas, una vez que desde la segunda mitad del siglo XVI no hallan la competencia de los libros de caballería. Así lo demuestran unánimemente los resultados de las investigaciones de la lectura y el libro sobre bases cuantitativas: lo mismo daba —por aducir algunas muestras entre tantas monografías como se han hecho y se están haciendo— en Medina del Campo y en la opulenta librería de Boyer⁶ que entre los lectores de variada extracción que reflejan las almonedas de Salamanca, donde los libros más «saboreados», dice Weruaga, ya al final del barroco eran los del *Flos sanctorum* de Alonso de Villegas⁷. El clásico *Flos sanctorum* circula por Barcelona durante todo el siglo XVI⁸, y en el XVIII,

⁵ El *Flos sanctorum* de Alonso de Villegas, que circuló desde 1585, fue ampliándose y multiplicando sus impresiones en los años inmediatos, con la primera parte (vida de Cristo y de santos), la segunda (vida de la Virgen y de santos antiguos), la tercera, con problemas inquisitoriales (de santos no canonizados); la cuarta y —se decía en el título— última parte, con discursos y sermones para las dominicas, ferias y santos principales. En 1594 la serie se amplió con el *Fructus sanctorum* y sus «exemplos, assí de hombres ilustres en santidad como de otros cuyos hechos fueron dignos de reprehensión y castigo», tomo que aparecía simultáneamente en Cuenca, Barcelona, Zaragoza. Noticia sobre Alonso de Villegas (1534-1603) y su obra, HORNEDO, R.M. en *DHEE*, 4, Madrid, CSIC, 1975, pp. 2776-2767. Desde finales del siglo XVI le salió ya el gran competidor, el *Flos sanctorum* del jesuita Pedro de Ribadeneira. La Compañía de Jesús fue su mejor y más poderosa divulgadora con continuadores tales como el Padre Nieremberg y el Padre Francisco García, con dotes éste excepcionales para llegar a la piedad popular (a fines del siglo XVII comenzó a aparecer en otra edición, que no desbancó a las anteriores, con acomodaciones del carmelita Andrés López Guerrero). En el siglo XVIII, incluso después de expulsados los jesuitas, se impuso Ribadeneira sobre Villegas, si bien uno y otro se vieron desplazados no tanto por el Año cristiano del ilustrado Joaquín Lorenzo Villanueva, indicador del nuevo estilo crítico, cuanto por el del francés padre Croiset, traducido por el Padre Isla. Cfr: el trabajo sobre literatura religiosa en el siglo XVII, en Francisco Aguilar Piñal (dir.), *Historia literaria de España en el siglo XVIII*, Madrid, 1996, Trotta-CSIC, pp. 739-814.

⁶ BÉCARES PROTAS, Vicente y LUIS IGLESIAS, Alejandro: *La librería de Benito Boyer (Medina del Campo, 1592)*, Valladolid, Junta de Castilla y de León, 1992, p. 326.

⁷ WERUAGA PRIETO, Ángel: *Libros y lectura en Salamanca. Del barroco a la Ilustración, 1650-1725*, Valladolid, Junta de Castilla y de León, 1993.

⁸ PEÑA, Manuel: *Cataluña y el Renacimiento: libro y lenguas (Barcelona, 1473-1600)*, Lleida, Milenio, 1996.

«los que aparecen en las bibliotecas de forma más obstinada son títulos tan famosos como los santorales *Flos sanctorum* de Alonso de Villegas y el de Ribadeneira; uno u otro, o los dos, no faltan en la mitad de las bibliotecas»⁹, y es, también, el que más trasiega en el tráfico librero abundante entre la metrópoli y las Indias¹⁰.

Si aducimos lo anterior no es sino para recordar la obviedad de la omnipresencia de los santos en el universo mental del barroco y en la imaginaria colectiva de aquellas sociedades sacralizadas y, por lo mismo, necesitadas de alimento para saciar su hambre de héroes los más valorados, estimular su devoción y alentar la fantasía con sus heroicidades. Todo ello se hallaba en la hagiografía, no sólo en la colectiva de la *Leyenda dorada* y de los *Flos sanctorum*, sino también en la narración individualizada de la vida y milagros del santo respectivo. Era, ésta, otra de las formas heredadas de la edad media¹¹ pero llevada a su perfección en el barroco.

HAGIOGRAFÍA Y SANTIDAD

Ni la santidad, en su apreciación colectiva, fue un valor inmutable, con sus contornos nítidamente definidos, ni la hagiografía un género (más literario que histórico) inmune a la evolución. Una y otra han estado sometidas a factores históricos que han ido forjando la imagen del santo a tenor del código de valores de la época y de la imposición del centralismo romano en sus exigencias para la canonización, que en la contrarreforma ya había dejado de ser popular y episcopal para convertirse en un proceso conducido por organismos del gobierno pontificio, concretamente por la Congregación de Ritos creada en 1588 por Sixto V, uno de los papas más decididos a aplicar el espíritu tridentino a favor del poder de Roma. La centralización se consumó con las deter-

⁹ BURGOS RINCÓN, Javier: *Imprenta y cultura del libro en la Barcelona del Setecientos (1680-1808)*, tesis doctoral —inédita— Barcelona, Universidad Autónoma, 1993, p. 714.

¹⁰ GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto: *Los mundos del libro. Medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII*, Sevilla, Universidad, 1999.

¹¹ No se ha valorado debidamente la obra de BAÑOS VALLEJO, Fernando: *La hagiografía como género literario en la edad media. Tipología de doce vidas individuales castellanas*, Oviedo, Universidad, 1989.

minaciones del papa del absolutismo, Urbano VIII, y con la serie de decretos «de non cultu» (1634) que llegaron a prohibir cualquier asomo de iniciativa popular, toda manifestación de culto y veneración, incluidos los locales, al candidato a la santidad antes de que Roma lo sancionara con la declaración solemne de la beatitud¹². Se afianzaba la autoridad papal, culminando la estrategia romana iniciada sistemáticamente desde Gregorio VII y, como dice Delooz, «encaminada a reforzar el centro jerárquico de la Iglesia»¹³.

La percepción de los santos fue absorbida por un sistema jerárquico y jurídico, procesal, que influiría decisivamente en la hagiografía, obligada a crear modelos que se atuvieran a los requisitos oficiales para no perturbar su función de propaganda y, a la vez, a ofrecer santos que satisficieran la demanda popular de lo maravilloso.

De esta suerte, en el barroco los modelos de santidad eran el resultado de un cúmulo de pervivencias y de novedades que, sin desplazar del todo a las martiriales originarias, aglomeraban a los sucesores de los

¹² La obra más clarificadora, no sólo para la época en que encuadra cronológicamente su análisis históricos, es la de VAUCHEZ, A.: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents historiques*, Roma, 1981. Otros trabajos rigurosos: DELOOZ, P.: «Por un étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Église catholique», en *Archives de Sociologie des Religions* 13 (1962)24-43. ID., *Sociologie et canonisations*, La Haye, 1969. BONHOMME, de A.: «Heroïcité des vertus», en *Dictionnaire de Spiritualité* VII, Paris, 1968, 337-343. DI MAIO, R.: «L'ideale eroico nei processi di canonizzazione della Contrariforma», en *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa* (1972, giugl.-dic)139-160, incorporado al vol. RUSSO, C. (ed), *Società, Chiesa e vita religiosa nell'Ancien Régime*, Napoli, 1976, p. 285-308. PALAZZINI, P.: «Beatificazioni e loro strumentalizzazione della vita religiosa», en *Atti dell' VIII Convegno del Centro di Studi Avellaniti*, Fonte Avellana, 1984, 137-174. La historiografía acerca de la santidad y de su transmisión (a veces creación) hagiográfica es abundante y, en cierto sentido, está de actualidad. Cfr.: la obra colectiva y enciclopédica *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, concretamente los tomos VII al X (Paris, Hachette, 1987), que estudian los modelos del tiempo a que nos referimos y dirigidos por A. Vauchez, J. Delumeau, B. Plongeron. MOLINARI, P.: *Los santos y su culto*, trad. esp., Madrid, 1965. BOESCH GAJANO, S.: «Il culto dei santi: filologia, antropologia e storia», en *Studi Storici* 1 (1982)119-136. BROWN, P.: *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la Chrétienté latine*, Paris, 1984. BOESCH GAJANO, S.-SEBASTIANI, L. (eds), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, L'Aquila-Roma, 1984. Recopilación de hagiografías y hagiografiados, ALDEA, Q.: en *DHEE* 2, 1.073-1.078.

¹³ DELOOZ, P.: «La canonización de los santos y su significación social», en *Concilium*, 159 (1979), p. 342.

mártires y sus comportamientos, a los anacoretas, a los monjes, frailes y monjas, algunos pastores, sin que cupiesen los casados, a no ser que hubieran llevado una vida parecida a la conventual, sobre todo en la castidad.

Como fondo de todo se proyectaba la exaltación de los santos, entre otros motivos permanentes y anteriores, porque la reforma protestante los negaba en sus capacidades intercesoras, en su culto, en sus reliquias, en sus representaciones iconográficas, dimensiones todas cordiales y reafirmadas en Trento. Como efecto inmediato, la hagiografía cumplió con la doble función de satisfacer la demanda creciente de vidas de santos con los atributos contrarreformistas requeridas por Roma y con las cualidades extraordinarias, heroicas, taumaturgicas, es decir, maravillosas, exigidas por las mentalidades colectivas, connaturalizadas con la presencia de los poderes divinos en la tierra aunque sólo fuera para luchar con los agentes del otro poder, también connaturalizado y no menos presente, de los agentes de demonio¹⁴.

Otra consecuencia de Trento y de plenitud barroca fue el protagonismo de las órdenes religiosas, los únicos estados superiores de perfección reconocidos en la Iglesia católica, que de esta manera respondía a las negaciones protestantes. La hegemonía condujo a agudizar viejas celotipias entre unas órdenes y otras, a rivalidades dialécticas encarnizadas por precedencias, por la antigüedad, por los privilegios, por el monopolio de la verdad de la escuela teológica respectiva. En este pugilato por el poder, por el prestigio, el contar con más y mejores santos era una baza decisiva puesto que las fiestas, las beatificaciones y canonizaciones se aprovechaban como ocasiones estupendas para exhibir la riqueza de santidad como arma de propaganda¹⁵.

Todos estos elementos confluyeron para que la hagiografía se tipificara en el siglo XVII como instrumento de promoción del candidato al reconocimiento oficial de su santidad y, a la vez, como testigo de los modelos soñados por las percepciones de lo santo. Se llegó, incluso, hasta

¹⁴ También se intentó, de acuerdo con los decretos tridentinos, presentar a los santos con visos de autenticidad, como quiso hacer el «año santo» utilizado por las élites, de Lorenzo Surio, *De probatis sanctorum historiis*, Colonia, 6 vols., 1570-1575.

¹⁵ Cfr. el trabajo «Mentalidad colectiva del clero regular masculino», en MARTÍNEZ RUIZ, Enrique y SUÁREZ GRIMÓN, Vicente; *Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen. III Reunión Científica. Asociación Española de historia Moderna, 1994*. Vol. I, Las Palmas de Gran Canaria, Universidad, 1995, pp. 555-571.

el extremo nada excepcional de ir aprestando materiales hagiográficos de vivos todavía, pero tan santos (casi siempre fueron monjas), a veces por sus extravagancia y milagros peregrinos, que había que tener todo preparado para iniciar el proceso de beatificación nada más morir. No fue el único, pero el caso de la madre Luisa de Carrión, santificada en vida por sus cofrades franciscanos, prisionera de la Inquisición en sus últimos años, resulta suficientemente expresivo para hacerse idea del hambre de santos miraculosos que dominaba en aquella religiosidad y en aquel mundo de intereses¹⁶.

En consecuencia, las hagiografías, las «vidas, virtudes y milagros», proliferaron de forma incontenible, tan numerosas como escasas de originalidad ya que tenían que ajustarse, todas, el estereotipo del santo, aunque, como veremos, la hagiografía de tantos santos se adecuase mucho más al modelo general que a la personalidad del hagiografiado. En virtud de estos mimetismos, todos los santos nacen igual, tienen una niñez semejante, viven lo mismo, mueren conforme a la muerte de los demás santos y hacen milagros sin cuento pero de idéntica tipología en vida y, en mayor número, por lo de las beatificaciones, después de la muerte¹⁷. Y es que la hagiografía estaba bien provista de arsenales de inspiración, de técnicas de elaboración, con recursos conocidos, con trances, con palabras y gestos acomodables a cada paso, lo que explica, por ejemplo, la fecundidad sorprendente del hagiógrafo por excelencia del barroco español, Luis Muñoz¹⁸.

Huelga la advertencia de que este género está muy lejos de lo que se conoce como historia crítica, la de la Ilustración, o la reclamada ya desde el siglo XVII por los Bolandistas con sus *Acta Sanctorum* y por Mabillon

¹⁶ Cfr. «Religiosidad popular y taumaturgia del Barroco (los milagros de la monja de Carrión)», en *Actas del II Congreso de Historia de Palencia*, III/1. Palencia, Diputación, 1990, pp. 11-39.

¹⁷ Mimetismos estudiados con agudeza y abundancia de casos (no sólo de mujeres), en la obra, básica para estas reflexiones, de SÁNCHEZ LORA, J.L.: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, 1988. Puede constatarse cómo la muerte de San Juan de la Cruz, deudora de los modelos anteriores, se convirtió en proveedora de gestos para muertes «santas» posteriores.

¹⁸ El licenciado Luis Muñoz, verdadero profesional de la hagiografía, desde 1626 imprimió vidas de san Carlos Borromeo, Madre Mariana de San José, la extraña doña Luisa de Carvajal, fray Bartolomé de los Mártires, Gregorio López. Las que más fama le dieron fueron, sin embargo, las del Maestro Juan de Ávila y la muy reimpresa, hasta por los ilustrados, del Padre Maestro Fray Luis de Granada.

con sus exigencias de aplicar las ciencias instrumentales también a estos ámbitos de la santidad hagiografiada¹⁹. No necesitaban lectores y oyentes, ni por supuesto los hagiógrafos, andar con excesivas distinciones entre lo realmente acontecido y lo imaginado puesto que las hagiografías barrocas eran uno de los reinos de la fantasía y se hallaban más cerca de las obras de creación, de arte, que de la biografía histórica²⁰. Se ha convertido en una especie de axioma, bien probado por otra parte, la tesis enunciada por Salmann, que tiene muy en cuenta las dimensiones simbólicas de la hagiografía y de la taumaturgia:

«en un mundo de pensar precientífico, lo real y lo imaginario se sitúan en el mismo plano»²¹.

Antes de la Ilustración (lo que no quiere decir que no haya muchas pervivencias después de ella), por tanto, los productos de la hagiografía en buena parte eran santos inventados que se adecuaban, se tenían que adecuar, a la mentalidad y a la imaginaria colectivas tanto como a la realidad, lo que convierte al género en fuente envidiable para percibir no necesariamente la autenticidad histórica de la vida del santo sino la sensibilidad barroca, los modelos de santidad celebrados y anhelados.

Y eso fue lo que sucedió con san Juan de la Cruz. Los afanes hagiográficos consiguieron distorsionarlo con fortuna al esculpir su vida de santo acomodado al deseo de la religiosidad y a las exigencias del barroco por la sencilla razón de que no había otros modelos disponibles en el género.

¹⁹ Esta tarea de depuración se tomaría con seriedad desde 1643 (en plena exacerbación barroca, y de ahí las hostilidades de que fueron víctimas) por los jesuitas seguidores del padre Jean Bolland («bolandistas») con sus críticas y voluminosas *Acta sanctorum*. Cfr. PEETERS, P.: *L'oeuvre des Bollandistes*, Bruxelles, 1961. Sus trabajos prosiguen en la actualidad con publicaciones especializadas, si bien más centradas en la antigüedad cristiana y en la edad media que en la moderna.

²⁰ Sobre las características de la hagiografía de antaño y sus distancias de la crítica histórica, AIGRAIN, René: *L'hagiographie. Ses sources, ses methods, son histoire*, Poitiers, 1953. DELEHAYE, Hyppolyte: *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 4 edic., 1955. ID., *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, *ibid.*, 1934. Puesta al día en el libro, serio a pesar del título y con lenguaje irónico, de MOYA, Jesús: *Las máscaras del santo. Subir a los altares antes de Trento*, Madrid, Espasa, 2000.

²¹ SALLMANN, J.M.: «Il santo e le rappresentazioni della santità. Problemi di metodo», en *Quaderni Storici* 41 (1979) 584-602.

SAN JUAN DE LA CRUZ Y SU PRIMERA Y TARDÍA PUBLICIDAD

Todas las circunstancias se conjuraron para dar lugar a la creación de un san Juan de la Cruz escasamente acorde con el fray Juan de la Cruz conocido por las pocas, fuentes fiables. En primer lugar actuó su silencio sistemático: se han conservado muy escasas cartas suyas, sus escritos dicen mucho de su pensar pero nada de su existencia y es sobradamente conocida su tozudez en no hablar de sí mismo, ni siquiera de los trances que, como el de la cárcel toledana, serían tan fabulados entonces y después²². Estos mutismos contrastan con la locuacidad y facilidades de otros santos de su tiempo, como san Ignacio de Loyola, san Juan de Ávila y, sobre todo, santa Teresa, más fáciles por ello mismo de biografiar y que han sido, de hecho, mejor biografiados.

A estas carencias se unió el desvío de los superiores mayores (no de los incontables y fervientes devotos y devotas que siempre tuvo) a raíz de su muerte (1591) y hasta demasiado tiempo después²³. Se perdieron años de información. Y cuando llegó, casi un cuarto de siglo más tarde, un general propicio, su fervor entusiasmado lanzó a la publicidad lectora y oyente, en 1615, un impreso, tan desafortunado para el quehacer biográ-

²² Sería interminable el aducir datos que comprueban el recato de fray Juan y lo que parlaban otros, necesitados de prodigios y de profecías, acerca de él. Baste con dos ejemplos elocuentes: lo relativo a los milagros infantiles y a la «milagrosa» (en realidad muy bien preparada por él y por algún cómplice) fuga de la cárcel de Toledo. Para autorizar la sobrenatural asistencia de la Virgen (puesto que se trata de acentuar la devoción del santo a la Virgen desde su niñez) cuando el niño Juan de Yepes cae a un pozo de Medina del Campo y cuando le ayuda en la azarosa huida de la cárcel, todos los testigos recurren a los dichos de fray Juan. Pues bien, cuando muchos años más tarde se requiere expresamente el testimonio del confidente más íntimo, del compañero en tantos viajes y en tantas estancias, fray Juan Evangelista, éste no tiene más remedio que asentar: en lo que se refería al salir ileso del pozo de Medina, «y no le dijo a este testigo le hubiese ayudado la Madre de Dios ni tuviese otro favor del cielo, porque estas mercedes las guardaba él para sí»; y en cuanto a la dichosa fuga y otras profecías (que Juan Evangelista califica de «patrañas»): «Jamás le oí decir cosa que se pudiese entender que era sobrenatural y que pudiera redundar en alabanza suya; que aún decirnos su prisión y trabajos nunca se lo oí decir, aunque se lo preguntamos algunas veces» (Cfr. las declaraciones en *Biblioteca Mística Carmelitana* 10, 340).

²³ Prueban todo lo contrario los esfuerzos que hace por exculpar a estos superiores generales ANTOLÍN, Fortunato: «Los superiores de la Congregación de España y San Juan de la Cruz», en *Teresianum* 42 (1991) 153-183.

fico como hablador para percibir las predilecciones hagiográficas barrocas: la relación²⁴ extensa de un milagro clamoroso y permanente, operado, además, en y por una reliquia del santo fray Juan²⁵.

Reliquia y milagro tienen su propia historia atractiva y tan peculiar de aquella religiosidad reliquiaria. Francisco de Yepes, hermano de Fray Juan, que era analfabeto, mendigo impenitente por Medina del Campo, ingenuo, es decir, simple y no excesivamente dotado, fracasó en su intento de ver en Segovia el cuerpo santo de su hermano. Por vericuetos que no vienen al caso, seguramente por un hurto sacro, se hizo con un pequeño trozo de carne extraído de las partes del cuerpo descuartizado (para reliquias) que poseía una poderosa dama de la Corte (doña Ana de Peñalosa, señora feudal de los restos de fray Juan). Y en aquel pedacito de carne se produjo el milagro narrado en relaciones orales por el analfabeto y que fueron redactadas por escrito en numerosas ocasiones²⁶: en aquel minúsculo relicario, un agnus «como de un real de a dos», comenzó a ver a su hermano, «muy en los huesos» por las penitencias que había hecho en vida. No sólo a su hermano: allí podía contemplar a la Virgen, a Jesús niño o crucificado, a la Trinidad y a casi toda la corte celestial «todas las veces que quería, y si le quería ver cien veces al día y más, le veía».

²⁴ El género de las «relaciones de sucesos» ha sido estudiado y se sigue estudiando, desde el análisis histórico y con más atención desde el literario, por incontables y crecientes monografías. Por lo que nos interesa ahora, *cf.*: CARRASCO, Rafael: «Milagrero siglo XVII», en *Revista de Estudios Sociales* (1986) 401-422. La relación del milagro de San Juan de la Cruz, conocida y aducida por Carrasco, propiamente no puede encuadrarse en el género, gemelo al de los pliegos de cordel, de extensión reducida (2 ó 4 hojas), puesto que, más que de una relación, se trata de la certificación y autorización eclesiástica del prodigio de forma extensa, jurídica y procesal. Véase el sencillo e ilustrador artículo de MARÍA INÉS DE JESÚS, «Proceso eclesiástico sobre unas reliquias de San Juan de la Cruz», en la revista *San Juan de la Cruz* (Úbeda) 5 (1989) 141-156.

²⁵ *Relación de un insigne milagro que Nuestro Señor obra continuamente en una parte de carne del Venerable p. F. Juan de la Cruz, primer religioso descalzo carmelita, autenticado y aprouado por el Señor Don Juan Vigil de Quiñones, Obispo de Valladolid, del Consejo de Su Magestad. Dedicada al Ilustrissimo Señor Don Antonio Zapata, Cardenal de la Santa Iglesia de Roma, Protector destos Reynos de España en la Corte Romana. Por el Padre General de la misma Orden. En Madrid, por la viuda de Alonso Martín. Año de MDCXV* (24 hojas).

²⁶ Recogidas —y creídas— por Pablo María Garrido, en su edición de los *Escritos espirituales* de Francisco de Yepes, Salamanca, 1990. También pueden verse en los testigos procesales de Medina del Campo.

La fama de la reliquia y del milagro se difundió con sorprendente celeridad, Medina se convirtió en centro de peregrinación de devotos y curiosos para lograr la gracia de la contemplación del cielo. El dueño, que no se lo enseñaba a todos, vio cómo las limosnas afluían, incluso desde lugares alejados, y el pobre pordiosero murió en 1607 en situación económica más que confortable, como lo demuestra el testamento que tuvimos la suerte de encontrar²⁷. Entre otras mandas que sólo se podían permitir los acomodados, allí está la del ítem:

«Mando a Constanza Rodríguez, viuda de Antonio de Santiago, vecina de esta villa, la reliquia de fray Juan de la Cruz mi hermano». La agraciada, cuando tenga que declarar, dirá de la reliquia que era «la cosa más preciosa y que más estimaba que había en el mundo».

En efecto, la reliquia resultó rentable, puesto que no tardaría en ser enriquecida con atribuciones taumátúrgicas, terapéuticas. No importaba demasiado que, como dicen los hagiógrafos a los que aludiremos, entre tantos como acudían, «los más no vían nada». La fama y el atractivo crecieron con la publicidad de la relación sancionada por las jerarquías eclesiásticas. Pero en lo que interesa ahora insistir es en que la primera imagen de fray Juan fue la que salía de esta relación en la que se inspiraron las primeras series iconográficas del santo²⁸; y, también, en la desfiguración originaria que supuso unir a una reliquia la imagen de fray Juan, tan crítico con las expresiones devocionales barrocas como la de los «arreados de agnusdeis y reliquias y nóminas, como los niños con dijes», que combate en su *Noche Oscura* (1,3,1). Es evidente la transfiguración hagiográfica de un posterasmista en contrarreformista²⁹.

²⁷ «El hermano de san Juan de la Cruz. Reliquias y testamento», en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista, Ávila, 23-28 de septiembre 1991. II: Historia*, Valladolid, Junta de Castilla y de León, 1993, pp. 483-492.

²⁸ COLLAR DE CÁCERES, Fernando: «En torno a la iconografía de san Juan de la Cruz. A propósito de una capilla-museo», en *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, 13 (1983) 19-40.

²⁹ Sobre ésta y otras alteraciones, por no decir falsificaciones, de fray Juan de la Cruz, *cf.*: SÁNCHEZ LORA, José Luis: «Fray Juan de la Cruz frente al culto barroco a san Juan de la Cruz», en *Actas del Congreso Internacional* cit., 371-393.

Y en Medina del Campo, al año siguiente de la relación anterior, con espacios amplísimos para la reliquia como puede verse en el mismo título, apareció la primera e indirecta vida de san Juan de la Cruz pues no era suya sino de su hermano: *Vida y virtudes y muerte del venerable varón Francisco de Yepes, que murió en Medina del Campo, año de 1607. Contiene muchas cosas notables de la vida y milagros del S. p. Fray 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 cuerpo se muestran*³⁰. El autor era el P. Joseph de Velasco, carmelita calzado que en Medina del Campo contó con las confidencias de su hagiografiado, y el hecho de que se elaborase y publicase la vida del hermano extraño antes que la de fray Juan de la Cruz indica mucho acerca del aprecio que su orden hasta aquellas calendas había tenido del místico.

Esta «vida» tuvo un éxito desbordante, y conoció cuatro ediciones en ocho años, puesto que respondía a las demandas de la religiosidad barroca: allí todo es milagro, por la villa andan demonios sin cuento y sueltos que maltratan sin clemencia al pobre Francisco, apariciones de difuntos, versos y cantares —de pésima factura— que se dicen hechos en el cielo. Es una auténtica hagiografía, una novela, además picaresca porque Francisco es un pícaro pobre a lo divino, que manifiesta todas las posibilidades transfiguradoras de la realidad que tiene el género. Las exageraciones, inverosimilitudes, maravillosismos fantasiados se llevan a tales extremos, que la Inquisición —que a veces imponía algo de racionalidad en tanta extravagancia— se vio obligada a intervenir: en el Índice de Zapata (1634) se mandaba expurgar, y en el posterior de Sotomayor se prohibía ya sin contemplaciones esta vida, presente a partir de entonces en todos los Índices.

TRES HAGIOGRAFÍAS

No estuvo desprovisto, a pesar de todo, fray Juan de la Cruz de hagiografías, alguna de ellas modélica dentro de las exigencias del

³⁰ La primera impresión, en Valladolid, 1616. La que se da como de 1615 no existió. Sobre el problema de las ediciones, ÁLVAREZ, Tomás: «San Juan de la Cruz, Francisco de Yepes y el primer biógrafo de ambos», *Monte Carmelo* 100 (1992)159-174. Edición actual, preparada por DÍAZ MEDINA, Ana y con una buena introducción, Valladolid, Junta de Castilla y de León, 1992.

género. Pero fueron relativamente tardías, como veremos, carentes, por tanto, de la inmediatez presencial, construidas con materiales más adecuados a la imagen idealizada y deseada que a la realidad histórica, y extraídos de canteras tales como las dos anteriormente presentadas y los procesos de beatificación, tanto el ordinario como el apostólico, con los que algunos de los hagiógrafos estuvieron directamente comprometidos.

Del talante de la relación de la reliquia y de la vida por el padre Velasco ya hemos tratado. Del significado de los procesos no vamos a repetir lo que hemos escrito en otras ocasiones. Baste con recordar que tantas deposiciones elogiosas tienen escaso valor biográfico pero son, en cambio, expresiones envidiables para reconstruir la percepción de la santidad del siglo XVII³¹. La mayor parte de los testigos hablan de oídas, con todo lo que entrañaba el «oír decir» en sociedades analfabetas, más de transmisión oral que escrita. Hay connivencias previas que se detectan sin esfuerzo cuando van testificando miembros de la misma comunidad. Y, todas, son respuestas inducidas por el interrogatorio o rótulo al que se tiene que atener los testificantes, concordes todos en colaborar en la promoción de fray Juan, o de quien fuese, al honor de los altares³².

Las hagiografías de fray Juan, tardías, modélicas, puede decirse que no son vulgares ni mucho menos. Se debieron a escritores avezados dos, y la otra tiene cierta espontaneidad. Estuvieron temporalmente precedidas por breves ensayos pensados como introducción a la edición de los escritos del místico que, como es bien sabido, no aparecieron, y

³¹ Los procesos de san Juan de la Cruz comenzaron a editarse por Silverio de Santa Teresa, *Procesos de beatificación y canonización*, «Biblioteca Mística Carmelitana» (BMC), tomo 14, Burgos, 1931, de forma parcial. Se han ido completando con la edición preparada por Antonio Fortes y Francisco Javier Cuevas de los procesos ordinarios (1614-1618) y apostólicos (1627-1628), en los tomos 22-25 de la BMC, Burgos, 1991-1994. Quizá convenga recordar que san Juan de la Cruz, que no anduvo con mucha suerte en estas cosas oficiales, sufrió el parón que supuso la aplicación que Urbano VIII hizo en 1633 de las exigencias de «non cultu»: ÁLVAREZ, Tomás: «Culto al siervo de Dios fray Juan de la Cruz. Historia de unos procesos olvidados», en *Ephemerides Carmeliticae* 5 (1951-1954) 13-69.

³² Análisis riguroso de lo que para entonces no era tan anómalo: SÁNCHEZ LORA, José Luis: «El material informativo de los procesos para la beatificación de san Juan de la Cruz», en Ros, Salvador (coord.), *La recepción de los místicos. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Salamanca-Ávila, 1997, pp. 341-358.

censurados por los editores, hasta 1618 en Alcalá. Iban precedidos de la *Relación sumaria del autor deste libro* redactada por el historiador oficial de la orden José de Jesús María (Quiroga). Lo mismo aconteció con el *Dibujo del Venerable Frai Juan de la Cruz*, incorporado a la edición de sus obras en Barcelona, 1630, y elaborado por Jerónimo de San José (Ezquerria). En 1625 se había publicado en Amberes la *Summa de la vida y milagros del Venerable Padre Fray Juan de la Cruz*, que no tardaría en anteponerse a la edición italiana de sus obras en 1627 y cuya autoría (que no constaba) se debía a Alonso de la Madre de Dios³³.

Relación sumaria, Dibujo y Summa se desarrollan en las tres hagiografías clásicas mayores, escritas por los mismos autores y que serán abrevadero de todas las «vidas» y similares que se han ofrecido después.

La primera en aparecer fue la del Padre Quiroga, que ya contaba con abundante producción ascético-mística, incluso hagiográfica, como historiador general que era de la descalcez carmelitana: *Historia de la vida y virtudes del Venerable p. Fr. Juan de la Cruz, primer religioso de la reformation de los descalzos* (Bruselas, 1628). La obra siguió reeditándose a pesar de que el autor tuvo que pagar con el silencio y con el destierro el haberla dado a luz sin los permisos de la orden, a cuyas directrices oficiales no se atuvo al parecer³⁴.

Fue privado el Padre Quiroga del oficio de historiador general de su orden, quehacer y honor que se confirió al aragonés, amigo de los Argensola y de tantos otros, polígrafo suficientemente conocido, Jerónimo de San José Ezquerria. También por diferir de algunas opiniones oficiales (entre ellas de la tesis de haber sido fundada la orden del Carmen por el profeta Elías), fue represaliado: el tomo primero de la crónica de la reforma teresiana, por él escrito, fue tan mal visto por los superiores, que el defensorio general mandó «que toda la impresión se sepultase para siempre». No obstante, pudo publicar, entre tantos escritos como publicó,

³³ Estos tres ensayos han sido publicados con introducciones aclaratorias por ANTOLÍN, Fortunato: *Primeras biografías y apologías de San Juan de la Cruz*, Valladolid, Junta de Castilla y de León, 1991.

³⁴ Todos los avatares del libro, en la introducción del especialista en Quiroga, Fortunato Antolín, a la edición reciente de la *Historia de la vida*, Valladolid, Junta de Castilla y de León, 1992.

la *Historia del Venerable Padre Fray Juan de la Cruz, primer carmelita descalzo, compañero y coadjutor de Santa Teresa de Jesús en la fundación de su Reforma* (Madrid, 1641)³⁵.

El tercer ejemplar de la trilogía es el del Padre Alonso de la Madre de Dios, que pudo conocer (muy fugazmente) al hagiografiado y fervientemente encariñado con él, algo que no disimula en su *Vida, virtudes y milagros del Santo Padre Fray Juan de la Cruz*, escrita hacia 1630 y que ha permanecido inédita hasta hace poco tiempo³⁶. A pesar de ello, y de que escribiera sin pensar en la imprenta, el manuscrito fue utilizado desde sus mismos días por todos los investigadores de la vida de San Juan de la Cruz.

Más espontánea y menos estructurada la última, insistente más en dimensiones espirituales la de Quiroga (tratadista místico él), obra perfecta de arte la del Padre Ezquerro, autor del celebrado *Genio de la Historia*³⁷, las tres son ejemplares característicos de la hagiografía barroca y del proceso de transfiguración de fray Juan de la Cruz en San Juan de la Cruz. Las tres dedican mucho más espacio a barroquizar las virtudes, a los demonios que salen a cada paso, a milagros sin cuento, a alguna profecía que no fue tal, que a lo propiamente biográfico, difícil de documentar para la infancia y primera juventud de fray Juan.

TRANSFIGURACIONES HAGIOGRÁFICAS

En otras ocasiones hemos escrito acerca del peso que en el género, y en épocas precríticas, tenía la imaginación, la fantasía, en la fabricación de los santos. A fin de cuentas los lectores y oyentes a los que se destinaban estos productos era lo que esperaban y deseaban, más que exactitudes que no les interesaban demasiado. Lo que no quiere decir que el hagiógrafo se desentendiese siempre de fundamentar sus noticias, eso sí, subordinadas a la causa final de la edificación, de la beatificación y canonización en perspectiva. No eran, no podían ser, las hagio-

³⁵ Véase un estudio completo del autor y de la obra en la introducción de José Vicente Rodríguez a la edición de Valladolid, Junta de Castilla y de León, 1993.

³⁶ Ha sido publicada por Fortunato Antolín, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1989. El editor tiene varios estudios sobre Alonso de la Madre de Dios.

³⁷ Noticia completa sobre el autor y esta obra «historiográfica» ofrece Higinio Gandarias en la edición *Genio de la Historia*, Vitoria, El Carmen, 1957.

grafías obras de historia que entonces no se daba, sino de devoción que a veces resultaban auténticas obras de arte, como lo fue la hecha por el Padre Ezquerria.

El hagiografiado tenía que responder al modelo dominante de santidad. Cuando —y es lo que ocurrió con Juan de Yepes— se rompían los esquemas y ni sus circunstancias familiares, ni su persona, ni sus actitudes, ni su pensar, se adecuaban al estereotipo perfectamente fijado, entraban en juego la habilidad y la dotes creadoras del hagiógrafo. Y hay que reconocer que el San Juan de la Cruz esculpido por los hagiógrafos satisfacía todos los requisitos de la religiosidad barroca. Se le hizo nacer predestinado para ser santo; la santidad, es decir, el milagro, vulgar o excesivo, cuanto más inverosímil mejor, lo acompañó en su infancia, en su juventud, durante toda su vida; los demonios, como casi siempre en legión y en las más variopintas incorporaciones, lo temían y aborrecían como a segundo san Basilio; sus rigores fueron tremendos puesto que no en vano, y en su orden, el humanismo teresiano, y del mismo fray Juan, había sido derrotado por corrientes de *estrictísima, de fiera observancia*; murió con la muerte de los santos en todos sus requisitos, con el rostro —que era trigueño— sonrosado y luego blanco como el mármol, el cuerpo quedó flexible y oloroso a santidad. Y después de muerto, su cadáver (porque de otra suerte habría sido un santo que no merecería la pena) sería objetivo predilecto del hambre de reliquias que, con el tiempo, con los fervores, con los traslados, con los caprichos de doña Ana de Peñalosa, que dispuso de él como de propiedad suya (con anuencia —o sin resistencia— de los superiores responsables), se fue reduciendo a poco más del tronco que quedaría en Segovia.

No podemos detenernos en cada uno de estos actos y en su escenografía (imprescindible) barroca y tan valorada entonces³⁸. Nos detenemos, casi sólo como ejemplo de las posibilidades de transfiguración de la hagiografía, en un aspecto que creemos significativo: en las mutaciones sociales que se hicieron de Juan de Yepes para acomodarlo a los moldes de la santidad tal y como se percibía en el siglo XVII.

³⁸ Lo hemos hecho en otros trabajos como «Contexto histórico de san Juan de la Cruz», en RUIZ Federico (coord.), *Experiencia y pensamiento en San Juan de la Cruz*, Madrid, 1990, pp. 335-377; «Claves históricas para la comprensión de San Juan de la Cruz», en *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Salamanca, 1991, pp. 59-124.

LOS ORÍGENES SOCIALES INVENTADOS

No cuajaba lo que se conocía de la familia de Juan de Yepes con el modelo de santidad que se había forjado en la primera parte del siglo XVII. Se tenía la convicción, connaturalizada e incuestionable, de que el santo tenía que nacer de padres, al menos de padre, limpio, limpiísimo de sangre y en un ambiente familiar bien dotado económicamente, puesto que, no cabe darlo vueltas, los convencionalismos sociales y cordiales de la sociedad terrena se trasladaban con la mayor naturalidad a los confines y sociedades de lo sobrenatural. Si el querido como santo no cumplía con estos requisitos de predestinación social, el desnudo del hagiógrafo no se volcaba en probar la universalidad de la santidad sino en forzar las realidades, a veces, como en este caso, evidencias, para adecuarlas al modelo del que no podía evadirse.

Se han estudiado sobradamente los esfuerzos, las tergiversaciones, las manipulaciones más o menos ingenuas, de testigos procesales para ocultar, cuando se conocían, como en el caso del Maestro Juan de Ávila, los orígenes judeoconversos, o para ensalzar la pureza de sangre de la Madre Teresa, de la que, pasados los años, ni se podía sospechar la realidad de sus orígenes bien guardada hasta con ejecutorias de hidalguía perfectamente falsificadas. La otra condición, la de la riqueza, no se dio en santos como Fray Luis de Granada y san Juan de la Cruz, que tuvieron que salir al paso ellos mismos de exaltaciones sociales posteriores recordando su baja extracción social y económica y en confesiones que los hagiógrafos no creyeron y se apresuran a interpretar como gestos de humildad de los hagiografiados.

De Juan de Yepes se conocen hoy sus orígenes paupérrimos en un Fontiveros (Ávila) castigado por el hambre y las carestías de aquellos años de 1540³⁹. Quizá al hambre haya que atribuir la muerte de su padre y de un hermano y, como dice Jiménez Lozano, el que Juan, por la malnutrición (tuvo que compartir hasta la leche de su madre) se quedara para siempre «tan chico». La mermada familia, es decir, la madre viuda con los hijos Francisco y Juan, tuvo que emprender la peregrinación del hambre que conducía, entonces y por aquellos pagos, ineludiblemente a Medina del Campo. Allí vivieron como pobres de solemnidad en las con-

³⁹ VELASCO BAYÓN, Balbino: *De Fontiveros a Salamanca pasando por Medina del Campo. Infancia y juventud de San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1991.

diciones que ha revelado magistralmente Alberto Marcos sobre documentos fehacientes y no precisamente hagiográficos⁴⁰: como pordiosero el mayor, Francisco, aunque se apellidase tejedor de buratos; la madre, censada como «Catalina, viuda pobre», aprovechando la caridad pública y privada; el pequeño Juan encerrado en la especie de reformatorio que era el colegio reciente de los doctrinos de la villa, trabajando después como podía en calidad de enfermero en un hospital al mismo tiempo que estudiaba como pobre en el colegio de la Compañía, hasta que, como otros estudiantes de su tiempo, de aquel semillero de vocaciones pasó a los carmelitas del convento local⁴¹. A partir de entonces, sus años escasos como carmelita, la vida posterior como descalzo conquistado por la Madre Teresa de Jesús, sus estudios en Salamanca, están mejor documentados.

Para llenar vacíos documentales, y para crear condiciones sociales que no desentonasen de los criterios de la santidad al uso, estaban las dotes y la imaginación de los hagiógrafos. Ante la evidencia de la suma y exhibida pobreza de Catalina y de Francisco, y siguiendo las pautas publicadas por el propio soñador Francisco, inventaron la riqueza de los ascendientes paternos, tan desconocidos como los maternos pero decisivos en la obsesión genealogista.

En sus relaciones reiteradas (porque se lo debía de decir a todo el que quisiera escucharlo) Francisco afirmaba:

«Los padres de fray Juan de la Cruz fueron naturales de Toledo. El padre era noble. Llamábase Gonzalo de Yepes. Su madre se llamaba Catalina Álvarez. Fuimos tres hermanos. El menor fue el padre fray Juan. Viniéronse sus padres a vivir en Hontiveros, donde murió su padre. La madre, después de viuda, pasó muchos trabajos»⁴².

Como puede verse, de esta fuente inspiradora de todos y de todo lo único que se puede deducir es la nobleza toledana del padre, el matri-

⁴⁰ MARCOS MARTÍN, Alberto: «San Juan de la Cruz y su ambiente de pobreza», en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, pp. 143-184.

⁴¹ FERNÁNDEZ MARTÍN, Luis: «El colegio de los jesuitas de Medina del Campo en tiempo de Juan de Yepes», en STEGGINK, Otger (coord.), *Juan de la Cruz, espíritu de llama*, Roma, 1991, pp. 41-61.

⁴² Esta relación ha sido publicada con frecuencia. Últimamente por Antonio Fortes en el tomo 26 de la «Biblioteca Mística Carmelitana», Burgos, 2000, pp. 258-265.

monio en Fontiveros, la pobreza subsiguiente a la viudedad de la madre y orfandad de los hijos.

Esto lo decía Francisco y lo asentaban los testigos por 1598. Casi veinte años más tarde, Joseph de Velasco, en la hagiografía pintoresca del mendigo, completaba con su fantasía y con ingenuas contradicciones algunos vacíos evidentes y llamativos. A la calidad de nobleza del padre, nobleza que enlaza con las de «los Yepes de dicha ciudad», añade ya la riqueza, no tanto la suya cuanto la de los parientes ricos. No dice por qué iba a Fontiveros, pero allí casó con Catalina Álvarez (y da a entender que lo hizo «por amores»), pobre, «desigual en linaje y hacienda», lo que produjo (Velasco dice que providencialmente) el consiguiente rechazo de los parientes toledanos y lo que empujó al aborrecido al quehacer vil de «su pluma e industria» hasta que murió⁴³. La viuda —a la que nunca presenta como pobre de solemnidad— después de varias peripecias novelescas por Toledo y aledaños a la búsqueda inútil del amparo de aquellos parientes ricos y ariscos como un arcediano de Torrijos, el médico de Gálvez, se decidió por Medina del Campo. Y por si quedaba alguna duda acerca de la condición noble de Gonzalo de Yepes, Velasco aduce la inapelable ya por haber llegado del cielo, se ve que preocupado también por aquellas cosas terrenas: entre tantas visiones como narra del pobre Francisco, ahí está esa que tuvo con su hermano, fray Juan, en Segovia después de morir la madre:

«Estando los dos hermanos juntos se les apareció su dichosa madre. Dióles cuenta de la mucha gloria que poseía y díjoles 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»⁴⁴.

Noble, rico venido a menos por haberse casado con mujer pobre. El hagiógrafo José de Jesús María Quiroga (diez años más tarde) acumula datos improbados, afirmaciones e insinuaciones rebosantes de intencionalidad. No hay que olvidar que escribe desde su orden y para su orden, en años (1628) en los que la limpieza de sangre se había convertido en exigencia canalizada por el estatuto que la descalcez fundada por una judeo-

⁴³ *Vida, virtudes y muerte del Venerable varón Francisco de Yepes*, edic. de Ana Díaz Medina, 1992, p. 73.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 106.

conversa había incorporado con fervor desde 1593. Cualquier tacha del cofundador se transmitiría por generación espiritual a la reforma que él encabezó. Por todo ello se insiste en que el padre de Juan de Yepes, Gonzalo, «hombre bien nacido», tenía parientes, más que ricos, que lo eran, honrados. Y transportando a 1530, más o menos, lo que era una realidad en el siglo XVII pero no en los tiempos anteriores a Siliceo, acentúa la clase de estos parientes: «prebendados —ya se ha pluralizado— de la Santa Iglesia de Toledo y un tío inquisidor de la misma ciudad, testimonios acreditados de su limpieza de sangre».

La invención de la parentela limpia de sangre se completa con la del oficio, que forzosamente tenía que ser compatible con la honra. Y Quiroga introduce en escena al abuelo paterno de Juan, también llamado Gonzalo como el padre, y dedicado al comercio, algo que en principio y por instinto se asociaba a oficio vil pero que en este caso dejaba de serlo porque no era un comercio cualquiera, al por menor, sino un «trato en sedas por grueso». Y este trato, al por mayor y en sedas finas, era compatible hasta con la nobleza, y más en Toledo, con su especie de estatuto de hidalguía, o de compatibilidad, universal, ya que «era ordinario en aquella ciudad de gente caudalosa y que no se tiene por menoscabo de lo que cada uno es de su cosecha».

La situación de pobreza posterior se debió, como dicen todos, al rechazo subsiguiente a la boda por amores con la pobre Catalina (a la que también se hace oriunda de Toledo) en Fontiveros. Fue a partir de entonces, y no antes, cuando el marido se vio forzado al oficio vilísimo de tejedor de buratos. Pero lo hizo no por profesión, sino por necesidad (que era algo muy distinto) o quizá, y hacia esto parece inclinarse el hagiógrafo, sin necesidad y sólo por venganza, por incordiar:

«por dar pesar a su padre y parientes, que tan rigurosamente lo habían negado»⁴⁵.

El segundo hagiógrafo, Alonso de la Madre de Dios, ha indagado más, incluso entre parientes que le han ido naciendo al venerable fray Juan a partir de su fama de santidad; pero lo ha hecho conducido por el prejuicio, mejor, por el presupuesto incontestable, por supuesto, de los orígenes forzosamente nobles y limpios de su querido fray Juan de la Cruz. Apro-

⁴⁵ *Historia de la vida*, edic. 1992, pp. 53-61.

vechando árboles genealógicos y fantásticos que a aquellas alturas se habían tejido del santo, la condición social del padre se aclara al hacerlo «descendiente por línea recta del muy noble hidalgo Francisco García de Yepes, hombre de armas del rey don Juan el segundo en el año de 1448». Aduce el parentesco ya más crecido de tres canónigos de la catedral de Toledo, de un primer capellán mayor de la capilla de los mozárabes, del más cercano bachiller Yepes, inquisidor, para justificar el estribillo hagiográfico: «testimonios acreditados de la limpieza de su sangre de Gonzalo de Yepes» (y, por tanto, de su hijo). No se le pasa por alto, en eso de atribuir familiares ilustres a fray Juan, el emparentarlo con el más insigne, fray Diego de Yepes, confesor de Felipe II y obispo de Tarazona, aunque se vea obligado a confesar que «no supo don Diego de Yepes, en cuanto vivió, haber parentesco entre él y el santo padre fray Juan»⁴⁶.

Los resortes que mueve para explicar, y justificar, el oficio vil del padre y la bien conocida pobreza de la viuda e hijos son los mismos que han esgrimido los hagiógrafos anteriores, con algunas concreciones y variantes. El padre de Juan de Yepes era agente, ya no de su padre, sino de dos tíos toledanos de prosapia y con «trato de sedas por grueso». En uno de sus viajes, de paso por Fontiveros, se enamoró de la hermosura y de las virtudes de la doncella de una señora (rica, claro está). Y no hubo forma de estorbarle el casamiento, causa del desamparo en que se vio por aquello de los matrimonios morganáticos y causa, también, de verse obligado al oficio nuevo, por necesidad, de tejedor de sedas y buratos. Su muerte y la esterilidad de los años lanzaron a la viuda a buscar el refugio de su pobreza, adventicia, en Medina del Campo, «por ser lugar más a propósito con la prosperidad que entonces (hacia 1550-1553) estaba para ganar la vida»⁴⁷.

Jerónimo de San José, con su prosa singular culterana, reasume los datos anteriores, en ocasiones literalmente. Se recrea, siguiendo al anterior, en el parentesco (improbado e improbable) de fray Diego de Yepes, «de donde consta cuán deudo era el siervo de Dios Juan de Yepes del Ilustrísimo obispo de Tarazona don Fray Diego de Yepes». Y aumenta la parentela con nombres nuevos para llegar a la consabida conclusión:

«testimonios todos muy acreditados de la limpieza y noble sangre de nuestro Venerable Padre Fray Juan».

⁴⁶ *Vida, virtudes y milagros del Santo Padre Fray Juan de la Cruz*, edic. 1989, p. 591.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 45.

Se plantea la incongruencia entre orígenes tan ricos y honrados toledanos y «el estado muy humilde y oficio de un pobre tejedor». No hay mayor problema: todo provino de su casamiento desigual, del aborrecimiento de los parientes, de la necesidad, no de otros motivos viles, repitiéndose el caso de José, el esposo de María y padre putativo de Jesús, de ascendencia nada menos que regia y al que, sin embargo, «hallamos con el cepillo y el escoplo en la mano»⁴⁸.

La situación social delatora del padre de fray Juan, su oficio vil, se han transfigurado en efecto de la pobreza sobrevenida, es decir, de la pobreza envergonzante, comprendida y amparada por aquella sociedad porque era la mejor prueba y el signo de estados afortunados y honrados anteriores: era un argumento palmario de honra⁴⁹.

Quedaba por resolver el problema planteado por la madre, Catalina Álvarez, pobre de solemnidad. Hasta la Madre Teresa de Jesús la había socorrido con zapatos «para la Catalina», en partida que asentaba en libro de cuentas de la comunidad de Medina del Campo. Pero como la ascendencia materna, femenina, apenas si contaba, ni hagiógrafos ni genealogistas se preocuparon en demasía por ella. Lo quiso hacer Jerónimo de San José, pero confiesa su fracaso, se ampara en los tesoros de honestidad y virtud de sus padres (totalmente desconocidos) para compensar carencias de fortuna material. No podía quedar, sin embargo, satisfecho con esta consideración ni privarse del soñar en noblezas preteritas:

«El apellido Álvarez muy conocido y extendido es, y abraza innumerables familias nobilísimas. ¿Quién sabe si el padre de esta virtuosa doncella fue rama, bien que 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. Todo lo altera, confunde y trastrueca la inconsistencia del tiempo, y aquella sola nobleza da esplendor eterno al sujeto que se funda en la virtud de cada uno»⁵⁰.

⁴⁸ *Historia del Venerable Padre Fray Juan de la Cruz*, edic. 1993, p. 114.

⁴⁹ Hemos tratado estos simbolismos con más detenimiento en «Los Yepes, una familia de pobres», en la obra colectiva *Aspectos históricos de San Juan de la Cruz*, Ávila, 1990, pp. 45-92.

⁵⁰ *Historia del Venerable Padre Fray Juan de la Cruz*, edic. 1993, pp. 113-117.

Estas transfiguraciones eran comprensibles, incluso inevitables, en el barroco, y más aún en hagiógrafos pertenecientes a familias religiosas, incapacitadas ni siquiera para imaginar que sus fundadores o cofundadores, el tronco familiar, no hubieran pertenecido a los sectores sociales más valorados. Lo que no resulta tan comprensible es que apologetas y eruditos, que no biógrafos, hodiernos sigan con la misma mentalidad y empeñados en bucear en archivos pero a la pesca y caza de Yepes toledanos (existentes a centenares) que justifiquen la noble ascendencia terrena del pordiosero Francisco y del niño de los doctrinos Juan de Yepes⁵¹, que sigue huérfano de una biografía histórica presentable⁵².

⁵¹ No pretendo desvalorizar ni mucho menos el trabajo entregado, más clarificador para santa Teresa (con toda la ascendencia bien documentada) que para san Juan de la Cruz, del investigador erudito GÓMEZ-MENOR FUENTES, José: *El linaje familiar de Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Sus parientes toledanos*, Toledo, 1970, y numerosos artículos posteriores, hasta los últimos: «El entorno familiar de san Juan de la Cruz. Notas explicativas y adicionales», en *Monte Carmelo* 102 (1994) 129-139; 103 (1995) 89-100. Lo difícil es enlazar tantos Yepes con el padre de Juan, el indocumentado Gonzalo de Yepes. Reacciona con enfado el también muy trabajador Pablo María Garrido, que ha publicado tantas cosas sobre el terciario de su orden, Francisco de Yepes, por mi osadía de calificar como «picaro a lo divino» (al hablar de la vida que de él escribió Velasco) al que él prefiere llamar santo. Resumen de su postura apologética, llena de elementos extrahistóricos: «Francisco de Yepes, hermano de san Juan de la Cruz, ¿picaro o santo?», en *Monte Carmelo* 102 (1994) 141-155.

⁵² Véanse las observaciones, demasiado optimistas al seguir sin distinguir entre hagiografía y biografía histórica, del justamente acreditado especialista en san Juan de la Cruz: RODRÍGUEZ, José Vicente: «El avance de la biografía sanjuanista durante el siglo XX», en ROS, Salvador (coord.), *La recepción de los místicos*, pp. 271-292.