

SAN JUAN DE LA CRUZ, TESTIGO DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

En el panorama bibliográfico actual hay dos temas que suscitan interés: *San Juan de la Cruz* y la *religiosidad popular*. Creo suficientemente justificado confrontarlos —por primera vez— para poder sacar las consecuencias pertinentes. El tratamiento «histórico» del Santo —fuera de las grandes *Biografías*— es, más bien, escaso ¹. De ahí que pueda ser de interés el presente estudio que tiene en cuenta principalmente las «resonancias históricas» de la «religiosidad popular» en la obra de San Juan de la Cruz. El teólogo y el pastoralista, así como el historiador, se podrán aprovechar de las conclusiones.

Entre las «fuentes» de la doctrina sanjuanista, se encuentra la «experiencia», a la que alude con frecuencia el autor. Se piensa casi siempre en la altísima experiencia mística: pues bien, en este contexto tengo interés en demostrar que es también *notario de la vida del pueblo del siglo XVI*. Aunque parezca mentira, —debido a la mitificación y el encuadramiento en la altísima mística— el Santo es también hombre del pueblo y goza con lo «popular», pero juzga críticamente las manifestaciones religiosas populares desde la vivencia de lo teologal. Tiene razón un intérprete del Santo al afirmar: «Juan de la Cruz es un hombre sensible, sensitivo, amigo de la expresión. Le gustan las imágenes, los gestos, las procesiones, los lugares, los encuentros con personas; ha cultivado el canto y la representación dramática. En su estructura psíquica y religiosa, presenta muchos rasgos de religiosidad popular» ². Este estudio ofrecerá los fundamentos históricos en que esta afirmación se basa.

1 Repetidamente se ha insistido en la ausencia de elementos históricos en sus *Obras*, como si fuese un autor refractario a todo lugar y tiempo, lleno de «olvidos» y «carencias». En dos trabajos recientes recojo la problemática e intento dar una solución. Cf. Daniel de Pablo Maroto, 'Dimensión «histórica» de la vida y la obra de San Juan de la Cruz', en *Teresianum* 41 (1990) 401-437. Y 'Olvidos y carencias de un místico: San Juan de la Cruz', en *Revista de Espiritualidad* 49 (1990) 583-598.

2 Federico Ruiz, *Místico y maestro. San Juan de la Cruz* (Editorial de Espiritualidad, Madrid 1986) p. 79.

I. ITER HISTORICO DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

La «religiosidad popular» ha sufrido a través de la historia muchos altibajos hasta llegar a nuestro tiempo con un interés en alza, después de la agresión que sufrió en el inmediato posconcilio Vaticano II. Resumo los capítulos principales, así como la bibliografía fundamental. Algo puede ayudar a entender el pensamiento de San Juan de la Cruz.

1. POLIVALENCIA SEMANTICA DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

La abundante bibliografía actualmente existente ha puesto en evidencia la dificultad de definir la religiosidad popular, tanto por lo que se refiere al sustantivo, «religiosidad», como el adjetivo, «popular».

Para una *lectura histórica* del hecho religioso que vamos a hacer en las *Obras* de San Juan de la Cruz, acepto la definición de la *religiosidad* que ofrece la sociología religiosa. Delumeau, teniendo en cuenta la división clásica de Hubert y Mauss, distingue en ella cuatro elementos fundamentales:

— Las *representaciones*. Se refieren a «los mundos invisibles, los dioses y las mitologías, los infiernos y los paraísos. Tanto unos como otros tienen un origen parcialmente social e, inversamente, han influido sobre esta vida social».

— Los *sistemas*. «Toda religión elaborada se constituye un cuerpo dogmático, un sistema teológico». Son las «creencias» del pueblo.

— Las *organizaciones*, o sea, las instituciones religiosas, sus medios de agregación, exclusión y reintegración (en el cristianismo se realiza mediante el bautismo, la excomunión y el sacramento de la penitencia), así como las asociaciones (cofradías, fraternidades, movimientos, etc.).

— Las *prácticas*, es decir, las manifestaciones externas de las creencias, como los ritos, las celebraciones festivas, las prácticas de piedad, en las que es rica la religiosidad popular³.

También lo *popular* es una realidad compleja y polivalente. Lo «popular», aplicado a la «religiosidad», le da un sentido de pertenencia al pueblo, a la colectividad, que, a través de ella, expresa su idiosincrasia, las matrices arquetípicas de sus tradiciones culturales, en muchas ocasiones las raíces de su identidad. La religiosidad popular es la manifestación de la mentalidad del pueblo, de su riqueza colectiva. La polivalencia semántica de la *religiosidad popular* procede de la base sustantiva originaria, el pueblo, *susceptible de muchas acep-*

3 Jean Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire* (Labor, Barcelona 1973) p. 158-159. Todo el capítulo 2 de esta segunda parte: «Sociología religiosa y psicología colectiva: objetivos y métodos», puede interesar. Cf. p. 156-189.

ciones. ¿Qué se entiende, en realidad, por «pueblo» en el contexto de la «religiosidad popular»?

Para no perdernos en el debate sobre la identidad del *pueblo* y lo *popular*, susceptible de un tratamiento por varias ciencias, entendemos por *pueblo* la clase baja y proletaria, las bases sociales plebeyas y sometidas, las masas pobres y marginadas del campesinado y el proletariado urbano. Como secuela de su posición marginal el pueblo es inculto, analfabeto e ignorante, incapaz de acceder a los centros de formación intelectual y, en consecuencia, manipulable. Ese pueblo transmite su cultura y sus tradiciones de forma oral, no escrita, como una memoria colectiva de carácter ancestral y arquetípica. El concepto de pueblo así sectorializado se contrapone a las oligarquías de poder económico, cultural y religioso, que vendría a ser lo «oficial».

Aplicando estas nociones sociológicas al problema de la *religiosidad popular*, podemos intentar una descripción aproximada.

La *religiosidad popular* es la que practica ese «pueblo», sin que se dé una estricta equivalencia entre ambos. Por ejemplo, muchos intelectuales pueden practicar una religiosidad popular en cuanto sus comportamientos en nada difieren de la del pueblo analfabeto; no es, por lo tanto, exacto distinguir una religiosidad del pueblo culto de otra del pueblo inculto. En ambas capas sociales se puede encontrar una religiosidad simbiotizada de elementos mágicos y supersticiosos en una enorme confusión de religión naturalista, animista, con creencias cristianas. En esas mismas franjas sociales encontramos fanáticos de la religión, defensores de las tradiciones, mezcla de religión y folklore, de cultura popular y religiosidad, que, en principio, deberían pertenecer a las capas socialmente más incultas y marginales.

Lo mismo se debe decir de la contraposición entre lo «popular» y lo «oficial», esquema más bien mental que real, si bien es verdad que lo popular participa más de lo anárquico, libre, espontáneo, carismático o profético, y las Iglesias establecidas y oficializadas tienden más al orden, la institución y la estructura. La Iglesia institucionalizada a veces tolera, a veces dirige la riqueza anárquica del pueblo, siempre que no pugne contra la ortodoxia establecida. Ver, como hace Gramsci, la religiosidad popular como el grito subversivo de las clases subalternas contra las clases hegemónicas; o interpretar la religiosidad popular tolerada y popularizada como la mediación de dominio de la Iglesia sobre las clases populares o sometidas, es interpretar la historia desde una óptica marxista ⁴.

4 Como el tema es amplio y no cabe en estas páginas, y el debate continúa, se puede seguir en la siguiente bibliografía. Luis Maldonado, *Introducción a la religiosidad popular* (Sal Terrae, Santander 1985) p. 11-48. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, 6 vols. (Torino 1975). Bruno Secondin, 'Attualità e complessità della religiosità popolare', en AA.VV., *La religiosità popolare. Valore spirituale permanente* (Teresianum, Roma 1978) p. 13-37. H. Portelli, *Gramsci e la questione religiosa* (Mazzota, Milano 1976). Juan Martín Velasco,

Existen algunos *rasgos identificadores de la religiosidad popular*, como contrapuesta a la religión de élites, devisión que historia-dores de la sociología religiosa, como teólogos pastoralistas han puesto en evidencia ⁵. Por proceder de un continente mayoritariamente alimentado de religiosidad popular y donde las cosas no han variado cualitativamente, vale la pena recoger el pensamiento de los obispos latinoamericanos reunidos en Puebla (México) en 1979: «Por religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular, entendemos el conjunto de *hondas creencias* selladas por Dios, de las *actitudes básicas* que de esas convicciones se derivan y las *expresiones* que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado» ⁶.

Las *creencias* suelen ser muy elementales, por falta de información, generalmente simbiosis de elementos de una religiosidad natural y cristianismo; muy interesadas, como corresponde a una idea antropomórfica de Dios que, honrado por el culto y el cumplimiento de sus mandatos, tiene que favorecer al pueblo, según el viejo principio del *do ut des*.

Las *actitudes* ante la vida y el propio destino pueden ser de un alto valor religioso con un profundo sentido de Dios existente y providente, pero al mismo tiempo mezcla de fatalismo y providencialismo ciego, de temor de Dios más que amor y confianza.

Pero es en las *expresiones* sociales de la fe donde se manifiesta mejor la identidad de la religiosidad popular a niveles personales o comunitarios. Es aquí donde se expresa la marginalidad de una religiosidad, a veces en abierta oposición a la religión oficial. Predomina el «sentimiento», lo «afectivo», más que lo racional, lo devocional privado más que lo sacramental eclesial, las prácticas exteriores más que las interiores, lo multitudinario más que lo individual. Se sacralizan los tiempos y los lugares; cuentan mucho más las mediaciones sensibles

popular, religiosidad popularizada y religión oficial', en *La religión en nuestro mundo* (Sígueme, Salamanca 1978) p. 170-185. Giuseppe De Rosa, 'Che cos'è la religione popolare?', en *La Civiltà Cattolica* 130, II (1979) 114-130. Michel Vovelle, *Ideologías y mentalidades* (Ariel, Barcelona 1985) p. 121-198 («Lo popular cuestionado»). Vincenzo Bo, *La religione sommersa. Le antiche superstizioni che sopravvivono nel sacro e nel divino oggi* (Rizoli, Milano 1986). Domingo Salado, *La religiosidad mágica* (San Esteban, Salamanca 1980). AA.VV., *La religiosidad popular. I: Antropología e historia* (Editorial Anthropos, Barcelona 1989).

⁵ Para el cuadrante latinoamericano, que sirve para otras áreas culturales, en la III conferencia del CELAM (Puebla-México 1979), se dijo: «La religión popular latinoamericana sufre, desde hace tiempo, por el divorcio entre las *élites* y pueblo». Cf. en *Puebla. comunión y participación* (Edica, Madrid 1982) n.º 455, p. 506 (presentación de A. López Trujillo). Identidad de la religiosidad de élites y la popular, cf. Agustín Augustinovich, *Puebla y la religiosidad popular* (Tripode, Caracas 1979) p. 28-48.

⁶ *Ibid.*, n.º 444, p. 504. El encapsulamiento de la religión católica en el alma popular hace que la fe de la iglesia sea «la matriz cultural del continente» (*ibid.*, n.º 445, p. 504) y que sea vivida por el pueblo como uno de los arquetipos culturales más dinámicos y que, por lo tanto, pueda ser reutilizada con finalidad liberadora (motivos sociales, culturales, políticos, además de religiosos).

que las trascendentes, por eso abundan las imágenes, las reliquias, los santuarios, las peregrinaciones, las fiestas patronales, el uso de elementos visibles, como el agua, las velas, los ritos festivos, etc. Eso explicaría, por ejemplo, una mayor devoción a los santos y la Virgen María que a Cristo, destacando en la devoción a Cristo la dimensión más sentimental y humana, como la del Sdo. Corazón o a su Pasión y Muerte; o que sea más importante una procesión de Semana Santa que la celebración de los sagrados misterios de la Pasión en la iglesia. Lo popular predomina sobre lo oficial. Finalmente un elemento de incuestionable valor en la religiosidad popular es el maravillosismo, lo espectacular, lo extraordinario. El pueblo necesita salir de su rutina, aprovecharse del sobrenatural, tocar el misterio con fines interesados, bien sea a través de una imagen milagrosa o de algún santo que medie ante la divinidad.

No es un análisis completo de los componentes de la religiosidad popular, pero sí una buena gavilla de ellos. Como complemento de lo dicho, *encaja bien la «descripción de la religiosidad popular» que hizo la conferencia de Puebla destacando los valores y los contravalores.*

Entre los «elementos *positivos* de la religiosidad popular —dice— se pueden señalar: la presencia trinitaria... el sentido de la providencia de Dios Padre; Cristo, celebrado en su misterio de Encarnación (Navidad, el Niño), en su Crucifixión, en la Eucaristía y en la devoción al Sagrado Corazón; amor a María... los santos, como protectores; los difuntos; la conciencia de dignidad personal y de fraternidad solidaria; la conciencia de pecado y de necesidad de expiación; la capacidad de expresar la fe en un lenguaje total que supera los racionalismos (canto, imágenes, gesto, color, danza); la fe situada en el tiempo (fiestas) y en lugares (santuarios y templos); la sensibilidad hacia la peregrinación como símbolo de la existencia humana y cristiana...». Entre los «*negativos*» encuentra algunos «de tipo ancestral»: como la «superstición, magia, fatalismo, idolatría del poder, fetichismo y ritualismo». Por falta de evangelización, también el «arcaísmo estático, falta de información e ignorancia, reinterpretación sincretista, reduccionismo de la fe a un mero contrato en la relación con Dios», etc. 7.

2. EVOLUCION HISTORICA DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

Lo «popular» fue un elemento asimilado pacíficamente por la Iglesia cristiana desde los comienzos mismos de la predicación del Evangelio. Pablo presumía de que la Buena Noticia se extendiese entre los pobres y marginados, las clases menos favorecidas ⁸. Durante la Edad

7 Ibid., n.º 454 y 456, p. 505-506. Complemento bibliográfico en ese contexto, cf. Agustín Augustinovich, op. cit., en nota 5. Y Segundo Galilea, *Religiosidad popular y pastoral* (Cristiandad, Madrid 1979).

8 1 Cr 1, 26-28. Sobre el cristianismo primitivo, cf. G. Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Sígueme, Salamanca 1985). E. Hoornaert, *La memoria*

Media las masas guerreras y campesinas que se convierten al cristianismo, sin formación especial ni catecumenado previo, viven la nueva religión como un enchapado de su religión ancestral, en una confusión entre cristianismo y paganía. Se puede afirmar, por lo tanto, que la religiosidad popular ha sido vivida durante siglos por la casi totalidad de las masas cristianas y no han existido problemas de convivencia con la religiosidad de las élites, ciertamente una mínima minoría ⁹.

Fue en tiempos del Humanismo renacentista (s.XV-XVI) cuando la religiosidad popular fue impugnada por los reformadores de todas las Iglesias, la tradicional y las «reformadas», en un intento de purificar la fe de supersticiones paganas, de magias ancestrales, de ritualismo vacío, de pelagianismo, para reconducirla a la Palabra de Dios. Se cita como autor más relevante a Erasmo de Rotterdam. A este tiempo y a ese grupo pertenece San Juan de la Cruz, como veremos después.

La Contrarreforma y el Barroco propiciaron de nuevo las devociones y lo «popular» siguió su curso tradicional. Recibió una fuerte agresión en tiempos de la Ilustración en el siglo XVIII, tanto por parte de los ilustrados anticristianos como por los creyentes y practicantes, para adecuar la fe y las tradiciones religiosas populares, contaminadas de magias y supersticiones, a los tiempos modernos. El P. Feijóo, entre nosotros, puede ser un ejemplo eximio de ilustrado enciclopedista. Pero las críticas de los ilustrados no llegaban al pueblo, que seguía las directices de los predicadores y pastores inmediatos empeñados en seguir las devociones tradicionales ¹⁰. Con esa mentalidad llegamos al siglo XX que fue vivida hasta la revolución del Concilio Vaticano II.

Los documentos del Vaticano en una sola ocasión utilizan la palabra *popularis* cuando habla del canto litúrgico (SC 118, 1), aunque sí se refieren al *populus Dei*, *populus christianus*, *populus N. Testamenti*, *populus novus*, etc., un total de 284 veces ¹¹. Pero la revolución vino en el posvaticano en un intento frenético por realizar el «aggiornamento» de la vida litúrgica de la Iglesia impulsada por la Constitución

cristiano (Paulinas, Madrid 1986). Wayne A. Meers, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo* (Sígueme, Salamanca 1988). Francis Dumortier, *La patrie des premiers chrétiens* (Les Editions Ouvriers, Paris 1988).

⁹ Sobre la dimensión histórica de la religiosidad popular existe una amplísima bibliografía. Cito una breve selección. R. Manselli (Dir.), *La religiosità popolare nel Medioevo* (Il Mulino, Bologna 1983). Oronzo Giordano, *La religiosidad popular en la Alta Edad Media* (Gredos, Madrid 1983). L. Maldonado, *Génesis del catolicismo popular* (Cristiandad, Madrid 1979). Francis Rapp, *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media* (Labor, Barcelona 1973). B. Plongeron (Dir.), *La religion populaire. Approches historiques* (Beauchesne, Paris 1976). Franco Cardini, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval* (Península, Barcelona 1982). Y. M. Hilaire (Dir.), *La religion populaire. Aspects du christianisme populaire à travers l'histoire* (Presses de l'Université, Lille 1981).

¹⁰ Síntesis de la religiosidad popular en la Edad Media, el Renacimiento, el Barroco y la Ilustración, cf. Daniel de Pablo Maroto, *Historia de la espiritualidad cristiana* (Ede, Madrid 1990) p. 125-137; 202-204; 311-322. También muchas informaciones en bibliografía de la nota anterior.

¹¹ Cf. Xaverius Ochoa, *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi* (Beauchesne, Paris 1976) p. 27.

Sacrosanctum Concilium. Los templos sufrieron un cambio radical. Una furia iconoclasta atacó a los liturgistas y pastoralistas e impulsaron a los pastores a hacer una renovación de los lugares de culto: altares de cara al pueblo, colocación de sedes para el presidente de la asamblea, ambores para la proclamación de la Palabra, desaparición de altares, de imágenes, elementos decorativos, reinstalación de los sagrarios, etc. Era el aspecto *externo* de la reforma. Pero había que cambiar la mentalidad del pueblo, hacerle pasar de una piedad «popular», devocional, tal como la hemos descrito, a una celebración más centrada en la Palabra de Dios y en la liturgia. Coincidió cronológicamente este cambio con la crítica a la religión de la teología radical que hablaba de la muerte de Dios, de la desacralización y la secularización.

El pueblo se sintió aturdido, desorientado por aquella avalancha de reformas. Pero, cuando parecía que se superaba la así llamada «religiosidad popular», de nuevo asistimos al final de la década de los sesenta a una recuperación asombrosa. ¿Qué había pasado? Es curiosa la constatación que hacía André Vauchez, director de estudios de historia de la Edad Media en la École Française de Roma, escribiendo el 10 de septiembre de 1975 a Fernand Boulard: «Llama la atención ver cómo este tema de la religiosidad popular, que no suscitaba ningún interés especial hace sólo cinco o seis años, ha pasado en la actualidad al primer plano de las preocupaciones tanto de pastores como de historiadores»¹².

Hoy se acepta específicamente que fue la II Conferencia del CELAM reunida en Medellín (Colombia) en 1968 el comienzo de esa recuperación. El «Departamento de Misiones», que preparó el documento VI sobre «Pastoral popular», es consciente de ese protagonismo. «Aunque varios pastoralistas —escriben— llamaron la atención de la Iglesia sobre el fenómeno de la religiosidad popular antes de Medellín, tenemos que reconocer que el documento de *Pastoral popular* contribuyó mucho a la difusión del concepto y a la orientación de las Iglesias locales y de los agentes de pastoral al respecto. Casi la totalidad de los estudios posteriores citan el Documento en su tratamiento de la religiosidad popular. Medellín tuvo una función importante en la divulgación de este concepto como una de las ideas claves de la nueva teología pastoral latinoamericana, una idea que ya tuvo impacto en la Iglesia universal en el sínodo de evangelización de 1974»¹³.

Sobre las *causas* que motivaron el cambio me atrevo a sugerir algunas: *La superación de la teología radical*, uno de cuyos exponentes, Harvey Cox, publicó en 1965 su conocida obra *The secular City*, des-

12 Cf. Fernand Boulard, 'La religion populaire dans le debat de la pastoral contemporaine', en B. Plongeron (Dir.), *La religion populaire. Approches historiques* (Beauchesne, Paris 1976) p. 27.

13 Cf., *Medellín. Reflexiones en el CELAM*. Introducción de A. López Trujillo (Edica, Madrid 1977) p. 92.

cubrió en 1969 al *homo ludens* en su obra *The Feast of Fools. Essay on Festivity and Fantasy*, para concluir en 1973 con un libro altamente sugerente, *The seduction of the Spirit. The use and Misuse of People's Tradition*, donde exalta el relato o biografía colectiva como «garantía de su supervivencia psíquica», en la más pura ortodoxia interpretativa del fenómeno popular. Habría que pensar también en el auge del *protagonismo del pueblo* exaltado por los historiadores a la búsqueda de las «mentalidades colectivas», así como por los políticos; en los estudios de psicología social, de etnohistoria, de la historia de las religiones, y la misma eclesiología católica. Tampoco es ajena *la teología de la liberación, el retorno de lo festivo y lúdico a la celebración litúrgica*, etc.¹⁴.

II. LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN EL SIGLO XVI ESPAÑOL

Antes de entrar en el estudio de San Juan de la Cruz, me permito breves alusiones al fenómeno de la religiosidad popular en el siglo XVI a la que va a responder críticamente la doctrina del Santo. Los estudios históricos del siglo XVI han ido en un permanente crescendo; conocemos con mucho detalle los «movimientos» y corrientes espirituales; existen biografías y monografías muy documentadas de los principales protagonistas; pero todavía falta por escribir una historia de la piedad popular, de la vida religiosa del pueblo.

Sin embargo, es más hacedero escribir una historia de la «religiosidad popular» que una historia de la «espiritualidad», por ejemplo. Lo «popular» de la piedad tiene manifestaciones externas, además de las internas, como veíamos; sin que, por otra parte, queramos reducir la piedad al cumplimiento de los ritos preceptuados por la Iglesia, como la asistencia a misa, la confesión y comunión anuales, haciendo de la piedad popular una mera estadística.

Existen *fuentes* suficientes del siglo XVI para realizar tal empresa. Caso único, por su amplitud, son las *Relaciones topográficas* mandadas hacer por Felipe II el año 1575 con un amplísimo interrogatorio de 59 puntos en el que están incluidas también las cuestiones «religiosas», como la iglesia catedral, colegial o parroquial, capillas y enterramientos (n.º 48); reliquias, ermitas y milagros (n.º 51); las fiestas de guardar, días de ayuno y abstinencia que se guarden por voto particular del pueblo y sus causas, además de los de la Iglesia (n.º 52); los monasterios de hombres y mujeres, sus fundadores y cosas notables que tengan (n.º 53); hospitales, obras pías (n.º 54). Corresponden a los nn. 38-39, 40, 41 y 42,

¹⁴ Sobre el ambiente contemporáneo, cf. Daniel de Pablo Maroto, 'La espiritualidad emergente del Concilio Vaticano II', en *Analecta Calasanciana*, 31 (1989) 295-343, especialmente, p. 325-329 y 317-319.

respectivamente del cuestionario de 1578. Es lástima que el proyecto quedase abortado y no se conserven más que las correspondientes a los pueblos de Castilla la Nueva (Madrid, Toledo, Ciudad Real, Cuenca y Guadalajara), y pocos pueblos colindantes ¹⁵.

Otras fuentes parcialmente utilizadas han sido las *Visitas pastorales*, las *Constituciones sinodales*, los *Procesos* de la Inquisición, los *Manuales de confesores* (en el siglo XVI los de Pedro Ciruelo, Domingo Valtanás y Martín de Azpilcueta); y obras como la de Pedro Ciruelo, *Reprovação de las supersticiones y hechicerías*, publicada en Salamanca en 1538, género que también abunda en ese siglo ¹⁶.

Las *fuentes literarias* son abundantísimas, tanto las obras de los llamados «espirituales» o teólogos, como la literatura profana, todos testigos de la sociedad de su tiempo. Juan de la Cruz es uno entre tantos, aparentemente el menos indicado para la indagación histórica. Los *sermonarios* y *ejemplarios*, los *años cristianos* o leyendas áureas, *Flos sanctorum*, los relatos de milagros, visiones y apariciones de la Virgen o los santos, generalmente de sabor muy local, así como los libros de devoción son fuentes documentales de primerísimo orden para indagar la religiosidad popular porque la describen y, al mismo tiempo, la crean. Finalmente, en los archivos notariales se puede encontrar una mina riquísima para el estudio de la devoción de los fie-

15 El estudio más moderno y de mayor fiabilidad es el de F. Javier Campos y Fernández de Sevilla. *La mentalidad en Castilla la Nueva en el siglo XVI. (Religión, economía y sociedad, según las «Relaciones Topográficas» de Felipe II)* (Edes, Real Monasterio de El Escorial 1986). Con anterioridad se han aprovechado de esta abundantísima documentación, N. Salomón, *La vida rural castellana en tiempo de Felipe II* (Planeta, Barcelona 1976), quien resalta, siguiendo el método del materialismo histórico, los aspectos demográficos, sociales y económicos. W. A. Christian, *Local Religion in sixteenth-Century Spain* (Princeton University Press, Princeton [N.J.] 1981), libro de antropología religiosa que utiliza parcialmente las fuentes históricas. Critica a ambos y límites, en F. J. Campos, o.c., p. 30-37. De W. A. Christian se puede consultar *Apparition in Late Medieval and Renaissance Spain* (Princeton Univ. Press, Princeton 1981). Y «De los santos a María. Panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días», en Carmelo Lisón Tolosana (Dir.), *Temas de antropología española* (Akal, Madrid 1976) p. 49-105. Informaciones específicas se encuentran también en Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)* (Akal, Madrid 1978). Antonio Garrosa Resina, *Magia y superstición en la literatura castellana medieval* (Universidad, Valladolid 1987). Marcelin Defourneau, *La vida cotidiana en la España del siglo de oro* (Argos, Barcelona 1983). Ludwig Pfandle, *Cultura y costumbres del pueblo español de los siglos XVI y XVII. Introducción al estudio del siglo de Oro* (Araluce, Barcelona 1942). Hay muchos trabajos aprovechables en la obra colectiva, *La religiosidad popular. I: Antropología e historia. II: Vida y muerte, la imaginación religiosa. III: Hermandades, romerías y santuarios* (Editorial Anthropos, Barcelona 1989).

16 Todo este material ha sido explorado por Agustín Redondo, 'La religion populaire espagnole au xvie siècle: un terrain d'affrontement?', en AA.VV., *Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos* (Casa Velázquez-Univ. Complutense, Madrid 1986) p. 329-369. En España está en marcha el *Synodicon Hispanum* (Edica, Madrid 1981). De la obra de Ciruelo existe una edición moderna de Alva V. Ebersole (Albatros Hispanófila, Valencia 1978). Sobre el mismo tema: Fray Martín de Castañega, *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y varios conjuros y abusiones y otras cosas tocantes al caso* (Miguel de Egía, Logroño 1529). Estudio paralelo al de San Juan de la Cruz puede verse en Enrique Llamas, 'Santa Teresa de Jesús y la religiosidad popular', en AA.VV., *Perfil histórico de Santa Teresa* (Ede, Madrid 1981) p. 57-94.

les, aunque parezca mentira. Recuerdo solamente el valor documental, en el área estrictamente de la devoción popular, de los testamentos, los documentos de compraventa, de donaciones y otros parecidos en los que también se transparentan las preocupaciones religiosas de los protagonistas.

Lo dicho es mero marco de fondo para un estudio integrado de la religiosidad popular del siglo XVI, cuyo desarrollo no encaja en el proyecto de este trabajo. De los estudios ya elaborados sí se pueden seleccionar *algunas conclusiones*, para una posible confrontación con la doctrina sanjuanista.

— Del análisis de las fuentes reseñadas se deduce que en las bases populares abunda la ignorancia religiosa, ya que muchos no saben ni siquiera las oraciones fundamentales del cristiano. La ignorancia del clero es también proverbial ¹⁷.

— En consonancia con nociones religiosas muy elementales y la estructura teocrática del Estado, el pueblo tiene una mentalidad sacralizante del *tiempo* y el *espacio*. Los *lugares* se pueblan de iglesias, capillas y ermitas. Las *fiestas* religiosas abundan, en una búsqueda de evasión de lo cotidiano laboral y al mismo tiempo para cumplir con la Iglesia oficial y con las tradiciones locales ligadas a *votos* o promesas a los santos patronos y protectores. Las fiestas llevan consigo las *romerías*, las *procesiones* y muchos otros actos de piedad. A este respecto son sumamente significativas las noticias que nos ofrecen las *Relaciones Topográficas* de Felipe II. Existen en Castilla la Nueva 543 iglesias, 974 ermitas, sin contar los 90 monasterios y 349 hospitales, cada uno con su respectivo templo o capilla ¹⁸.

— La mentalidad sacral, las adversas condiciones de vida, expuesta a la inclemencia del tiempo, del hambre, de la enfermedad, y la impotencia para remediar sus males, hacen que el pueblo busque refugio en sus mediadores y protectores, sobre todo la Virgen María y los Santos. Es en esta área de la conducta religiosa donde se despliega todo un universo mental altamente significativo. Abundan las iglesias y ermitas dedicadas a la Virgen y a los Santos, en una curiosa desproporción de las dedicadas a Cristo. De las 547 advocaciones de las 543 iglesias ya reseñadas, 1 sola está dedicada a la Trinidad, 7 a Cristo, 2 a la cruz, 185 a la Virgen María, 266 a los santos, 18 a los ángeles, y algunas de las que no se sabe nada. Muchos pueblos poseen *reliquias* variadísimas que el pueblo conserva como un tesoro. Otros han hecho voto de celebrar la fiesta de algún santo protector, y de ahí también que abun-

17 A. Redondo, op. cit., en nota anterior, ofrece documentación suficiente a este respecto. Cf. p. 334-337. Solamente al final de la década de los sesenta, por influencia del Concilio de Trento, la situación ira mejorando lentamente, pero predomina la transmisión oral de la fe.

18 Cf. F. Javier Campos, *La mentalidad en Castilla la Nueva en el siglo XVI* (citada en nota 15) p. 416-422. Son páginas dedicadas a la síntesis. Los datos particulares son estudiados en el cuerpo de la obra.

den mucho más las fiestas dedicadas a los santos y a la Virgen que a Jesucristo. Los *motivos* de los votos son variados, generalmente para evitar la peste, las plagas, los temporales, la sequía, la rabia, o por haberse librado de esas calamidades. Y las *prácticas* son también plurales: procesiones, misas, ayuno y abstinencia, obras de caridad, y otras muchas obras de piedad¹⁹.

— La devoción a los mediadores (Virgen María, Santos, Cristo) hace que proliferen no sólo las iglesias y capillas, sino las *imágenes sagradas*, en las que el pueblo no sólo ve la representación de las personas santas, sino su misma potencia taumatúrgica. La costumbre de los *enterramientos* en los sitios más nobles de los templos es un alarde de devoción, piedad, y orgullo personal y familiar y, al mismo tiempo, indica el deseo de hacerse propicios a los santos en el más allá.

— En estos ambientes crece *la credulidad* en los fenómenos extraordinarios, los *milagros*, en una especie de acercamiento entre lo divino y lo humano, fenómenos en los que intervienen los santos protectores, cada uno especializado en una dolencia o calamidad especial. Es la respuesta del santo venerado a la fe y piedad de sus devotos. Las imágenes y las reliquias de los santos tienen en este caso una significación especial. Es curioso que en las *Relaciones topográficas* se pregunte explícitamente sobre el particular. De un conjunto de 51 pueblos que responden, se contabilizan 74 milagros: apariciones, curaciones, fenómenos de la naturaleza, resurrecciones, castigos divinos, etc.²⁰.

— Finalmente, queda la religión marginal de la *magia* y las *supersticiones*, tan abundantes en los medios populares y analfabetos. La magia, como sucedáneo de la religión, intenta desvelar el misterio de lo que rodea al hombre. Uno de los testigos del momento, Pedro Ciruelo, vincula muchas de estas artes al influjo del demonio. El capítulo III de la primera parte de una obra especializada la dedica a «las maneras y especies de las supersticiones diabólicas». «Hay dos maneras principales de supersticiones —escribe— según dos maneras de cosas que los hombres vanos desean. Las primeras se ordenan para saber algunos secretos de cosas... Las otras son para alcanzar algunos bienes»²¹. A lo largo del libro habla de las «artes divinatorias», la «nigromancia», o invocación del demonio y pacto con él, de la posesión diabólica; de los «conjuros y ensalmos» para curar enfermedades o alejar tormentas y plagas; de los «agüeros»; las «cédulas» o papeles escritos para

19 Cf. *ibid.*

20 Cf. *ibid.*, p. 423. Ilustra bien este aspecto Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval* (Gedisa, Barcelona 1986), especialmente, p. 9-24. Alfonso de Valdés tomaba a risa en 1527-28 las especialidades de los nuevos galenos celestes en un retorno a la pagania y un olvido de Cristo, único mediador. Cf. *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* (Espasa Calpe, Madrid 1956) p. 139. Cf. también la obra de W. A. Christian, *Apparition in Late Medieval and Renaissance Spain* (Princeton Univ. Press, Princeton [N.J.] 1981).

21 *Reprovação de las supersticiones y hechicerias*, ed. cit. p. 46-47.

conseguir beneficios, los «juicios de Dios», etc. Todo un mundo fantástico que forma parte también de lo maravilloso que el hombre busca apasionadamente.

III. EL TESTIMONIO DE SAN JUAN DE LA CRUZ

En este marco ambiental encaja la aportación de San Juan de la Cruz. En la exposición tengo en cuenta exclusivamente *la obra escrita* del Santo, aún sabiendo que su vida, en éste como en otros casos, ayuda a matizar su doctrina. Por otra parte, considero la *dimensión histórica* de sus enseñanzas, corriendo el riesgo de extrapolarlas de su intención originaria. Estoy convencido de que el tratamiento «histórico» de los autores espirituales nos da una de las claves hermenéuticas más importantes de sus obras. La clave histórica nos ayuda a entender el realismo de los místicos, una de las fuentes de su doctrina, porque el ambiente opera como estímulo creativo y, en muchos casos, es respuesta a los gustos, valores y desviaciones de la época.

Ese marco histórico referencial explicaría —creo— muchos aparentes misterios de las *Obras* del Santo: una concreta, sobria y estudiada selección de contenidos temáticos olvidando otros, al parecer, más interesantes; la actitud crítica, a veces vigorosamente profética, contra escritores, directores espirituales, profesionales de la vida espiritual, engañados y engañadores; muchos silencios, olvidos o carencias de sus escritos; quizá hasta la brusca interrupción de dos obras fundamentales como *Subida-Noche*, que no fue por falta de tiempo, sino porque creyó que bastaba con dejar planteados los problemas para que el lector inteligente sacara las consecuencias. Juan de la Cruz, aunque parezca mentira, responde a lo que ve en su entorno, a lo que escucha a sus contemporáneos, a lo que lee en sus escritos. La aportación del Santo servirá para conocer una de las facetas más importantes de la historiografía actual: la vida cotidiana y la religiosidad del pueblo.

1. ¿ESPIRITUALIDAD PARA EL «PUEBLO» O PARA LAS «ELITES»?

Me parece una pregunta importante y necesaria. Porque ¿a qué viene plantearnos el problema de la «religiosidad popular» en un autor que no escribe para el pueblo ni tiene en cuenta al pueblo? La respuesta no es difícil porque el Santo recuerda, de camino, cuál es su *intención* al redactar sus *Obras*: conducir al lector a la meta última de la vida cristiana, o sea, la unión transformante en Dios. Así lo expone al comienzo de la *Subida*: «aquí no se escribirán cosas muy morales y sabrosas para todos los espirituales... sino doctrina sustancial y sólida...

Ni aun mi principal intento es hablar con todos, sino con algunas personas de nuestra sagrada Religión de los primitivos del Monte Carmelo, así frailes como monjas»²². Mientras avanza el proyecto, de vez en cuando le recuerda al lector «el intento y fin» que lleva, «que es encaminar al alma... a la divina unión con Dios» (2 S 28, 1). «Aquí vamos dando doctrina para pasar adelante en contemplación a unión de Dios», escribe también (3 S 2, 2; cf. 3 S 33, 1). La intención del autor, pues, será la clave hermenéutica para dar una respuesta adecuada a la pregunta.

¿Significa esto que, si la intención del autor y el proyecto descrito en la obra sanjuanista es la santidad en su grado supremo, no tiene en cuenta al pueblo? Sospecho que sería ésta una deducción inadecuada teniendo en cuenta todo el contexto de sus *Obras*. El Santo asume de la tradición la división clásica de la vida espiritual en «vías» (purificativa, iluminativa y unitiva) y «estados» (principiantes, aprovechados y perfectos) (Cf. 1 S pról. 4; 1 N 1, 1-3; C pról. 3 y argumento 1-2; C 22, 3; L 3, 32-33, etc.). Pero la verdad es que él pretende que el lector pase del estado de principiantes al de aprovechados y de éste al de perfectos. El ritmo del crecimiento y duración se hace al compás del amor, y las fases fuertes del tránsito son las distintas «noches»: la del sentido, que prepara la del espíritu, y ésta la unión.

El ritmo dinámico de la obra sanjuanista a la búsqueda de la consumación del amor puede generar la impresión de que el pueblo está ausente del camino. Pero creo que es ésta una perspectiva falsa. Alude el Santo a un grupo de cristianos con los que —creo— se puede identificar el «pueblo», del que trata ahora el teólogo de la religiosidad popular, sin dar al término ningún carácter peyorativo: son los «principiantes». Pues bien, Juan de la Cruz ha dedicado muchas páginas de sus *Obras* a los cristianos en «estado de principiantes», pero siempre con la intención de ayudarles a superar su estado de inmadurez espiritual, su infantilismo religioso, y puedan pasar al estado de aprovechados y perfectos.

Los principiantes están bien configurados en los escritos del Santo. Son los que se dedican a la «meditación» (Cf. L 3, 32-33; 1 S pról. 3-5; 2 S 12-15, passim; 1 N 8-10, passim); los que se dejan llevar por el sentimiento, el gusto, el placer sensorializado, todo lo que el pueblo busca en la práctica de la religión. En este sentido el Santo sería un crítico de la religiosidad popular. No hago más que sugerir uno de los filones más prometedores de la doctrina de San Juan de la Cruz y que identifica una de las franjas más comunes y oscuras de la religiosidad. Al menos permítaseme algunos apuntes rápidos.

²² *Subida del Monte Carmelo*, pról. 8. Citaré generalmente las referencias a las obras del Santo en el cuerpo del estudio con las siglas acostumbradas: C = *Cántico Espiritual - B* (40 estrofas); S = *Subida del Monte Carmelo* (3 libros); N = *Noche oscura* (2 libros); L = *Llama de amor viva* (4 estrofas). Sigo la edición de *Obras completas* (Editorial Espiritualidad, Madrid 1980).

Seguir el gusto de los apetitos, amando a las criaturas —en el estado de principiantes— es vivir de «niñerías» y no dejar que goce el espíritu (1 S 54; cf. 1 S 11, 5). El cristiano infantil es el que sigue la lógica de sus apetitos, que el Santo ha descrito con detalle y con un tremendo realismo (1 S 6-10). Y, aun después de la purificación activa del espíritu, los vicios continúan, pero se han vuelto «espirituales» (1 N 2-7).

Es sintomático que en este contexto hable de unas actitudes que encajan bien con el sentido «popular» de la religión. Fruto de la «avaricia espiritual» es el apego a lo accidental. «Porque, demás de esto —escribe el Santo— se cargan de imágenes y rosarios, y a veces bien curiosos y vistosos; ahora dejan unos y toman otros, ahora truecan y destruecan; ya los quieren de esta manera, ya de esotra, aficionándose más a esta cruz que a aquélla, por ser más curiosa o preciosa. Y a veces hay otros arreados de agnusdei y reliquias y nóminas, como los niños con los dijes» (1 N 3, 1). «Yo condeno —sigue diciendo— la propiedad de corazón y el asimiento que tienen al modo, multitud y curiosidad de estas cosas» (ibid.). Esta sería la clave que utiliza el Santo para juzgar la religiosidad popular. Como pedagogo de la fe, llama la atención sobre el posible uso indebido de las mediaciones religiosas. Puede existir una «lujuria espiritual», que procede «del gusto que tiene el natural en las cosas espirituales» (1 N 4, 2). Lo mismo que una «ira espiritual», «cuando se les acaba el sabor y gusto en las cosas espirituales», comportándose como «niños» (1 N 5, 1). Y, sobre todo, una «gula espiritual». «Acercas del cuarto vicio, que es *gula espiritual*, hay mucho que decir, porque apenas hay uno de estos principiantes que, por bien que proceda, no caiga en algo de estas muchas imperfecciones que acerca de este vicio les nacen a estos principiantes *por medio del sabor que hallan a los principios en los ejercicios espirituales. Porque muchos de estos, engolosinados con el sabor y gusto que hallan en los tales ejercicios, procuran más el sabor que la pureza del espíritu de él, que es lo que Dios mira y acepta en todo el camino espiritual*» (1 N 6, 1). Es aquí donde el Santo utiliza un vocabulario duro y agresivo: son «niños», «bestias», «gente sin razón», aunque sea ejercitándose en cosas tan aprobadas como el ayuno y las penitencias (cf. 1 N 6, 1-6).

Creo que el análisis en profundidad del espíritu humano que el Santo realiza en estos capítulos (2-6 de 1 N) justifica la desconfianza con que juzga la así llamada «religiosidad popular» por el componente de egoísmo que comporta el gozo en los valores espirituales. Dedicará la última parte de la *Subida* (caps. 16-45) a purificar la voluntad de todos los gozos vanos con la caridad teologal, como tendremos ocasión de ver al referirnos a algo tan «popular» como el uso de las imágenes, oratorios, ceremonias y otros actos de piedad. Como siempre, da la clave de lectura para entender su postura crítica: «Pongamos aquí con particular advertencia nuestra consideración, porque es cosa cierta y ordinaria, por el poco saber de algunos, *servirse de las cosas espirituales*

sólo para el sentido, dejando al espíritu vacío, que apenas habrá a quien el jugo sensual no estrague buena parte del espíritu (3 S 33, 1).

Sugiero algunos matices antes de concluir. El primero es que el componente gozo y placer sensibles en el ejercicio de la piedad forma parte de la pedagogía divina y se acomoda al crecimiento progresivo en la madurez psicológica y religiosa de la personalidad. El Santo lo tiene en cuenta y por eso es indulgente con los que comienzan el camino, los de reciente conversión, llenos de fervor sensible y casi sentimental. En este caso, Dios se comporta como una madre. «Es, pues, de saber que el alma, después que determinadamente se convierte a servir a Dios, ordinariamente *la va Dios criando en espíritu y regalando al modo que la amorosa madre hace al niño tierno, al cual al calor de sus pechos le calienta, y con leche sabrosa y manjar blando y dulce lo cría y en sus brazos le trae y regala*» (1 N 1, 2; cf. C 27, 1-2). El Santo respeta esa ordenación divina del gozo porque sabe que, a los principios, «hay almas que se mueven mucho en Dios por los objetos sensibles» (3 S 24,4). Lo mismo afirma referido a la «meditación» generadora de gusto espiritual, «porque —escribe— ordinariamente, *todas las veces que el alma recibe algún bien espiritual, lo recibe gustando, a lo menos con el espíritu*» (2 S 14, 1).

El segundo matiz hace cambiar el decorado. Si el gozo sensual que produce el ejercicio de la religiosidad es propio de principiantes, el cambio hacia la madurez lo induce Dios mediante la noche pasiva del sentido: «donde —escribe Juan de la Cruz—, destetándolos Dios de los pechos de estos gustos y sabores en puras sequedades y tinieblas interiores *les quita todas estas impertinencias y niñerías* y hace ganar las virtudes por medios muy diferentes. Porque por más que el principiante se ejercite en mortificar en sí todas estas sus acciones y pasiones, nunca del todo, ni con mucho, puede, hasta que Dios lo hace en él pasivamente por medio de la purgación de la dicha noche» (1 N 7, 5). El Santo lo ejemplariza de una manera concreta, al escribir para «gente recogida», que sufrirá la «noche» pasiva del sentido con la inducción de la contemplación, impidiéndoles encontrar «gusto» en la «meditación»²³. Los «provechos» de la «noche pasiva del sentido», significan la superación del componente «gusto» y, por lo tanto, el paso de principiantes a aprovechados (cf. 1 N 12-13).

Finalmente, hay que pensar en la transfiguración del «gozo» sensual en otro más profundo, que embarga la personalidad entera. En la noche pasiva del espíritu «en ninguna manera ... el alma busca su consuelo ni gusto, ni en Dios ni en otra cosa», pero «dale Su Majestad muchas veces y muy de ordinario el gozar, visitándola en espíritu

²³ Cf. todo el debate en 1 N 8-10; 2 S 12-15; L 3, 31-66: dura crítica contra los directores espirituales, ignorantes, que usan unos «modos rateros que ellos han usado o leído por ahí» (L 3, 31), disfigurando, como los malos pintores, la imagen que el Espíritu Santo quiere dibujar en el alma (L 3, 42) induciendo en ella la contemplación mística.

sabrosa y deleitablemente; porque el inmenso amor del Verbo Cristo no puede sufrir penas de su amante sin acudirle» (2 N 19, 4). Pero es en el *Cántico espiritual* donde se despliega el proceso de una inicial renuncia al gozo sensual para culminar en un gozo plenario como premio al sacrificio de la carne. Buscar a Dios en el gusto es buscarle de noche (C 3, 3). Por eso el discípulo de Juan de la Cruz, buscando al Esposo Cristo, canta: «ni cogeré las flores», es decir, «todos los gustos y contentamientos y deleites» que le producen los bienes «temporales, sensuales y espirituales» (C 3, 5). Llegando al matrimonio espiritual «no se goza sino en Dios» (C 28, 4 y 6). Y sólo al final del *Cántico* se resuelve el enigma de la negación impuesta al sentido, gozando «la caballería», o sea, «los sentidos corporales de la parte sensitiva, así interiores como exteriores», de las comunicaciones espirituales. «Porque de tal manera está ya en este estado de matrimonio espiritual purificada y en alguna manera espiritualizada la parte sensitiva e inferior del alma, que ella con sus potencias sensitivas y fuerzas naturales se recoge a participar y gozar en su manera de las grandezas espirituales que Dios está comunicando al alma en lo interior del espíritu» (C 40, 5).

Después de este breve recorrido, ¿qué responder a la pregunta inicial: San Juan de la Cruz escribe para el pueblo o para las élites espirituales? Es claro que los primeros lectores fueron un grupo muy concreto y selecto: la «gente recogida» de los conventos de carmelitas descalzos. Pero esto no obsta para que sea educador del «pueblo cristiano». El escribe para que el pueblo de Dios deje de ser niño, «hombre viejo», y se transforme en «hombre nuevo». Es decir, pretende hacer adultos en la fe. ¿No era ésa la intención de Pablo cuando urgía a los cristianos dejar de ser «niños» para convertirse en «perfectos»? (Cf. 1 Cr 3, 1-13; 14, 20; Ef 4, 13-14).

Describir un camino de altísima perfección cristiana no significa apartar al pueblo del camino, sino universalizar ese proyecto espiritual. El escribe para los «espirituales», sin más especificaciones, y a ellos —pueblo de Dios— les indica el camino de la madurez. Con toda razón se entiende que la obra cumbre de Juan de la Cruz y de la mística cristiana, la *Llama de amor viva*, se la haya dedicado a una mujer seglar y casada. Por otra parte, el proyecto sanjuanista explicaría el tono crítico contra las «niñerías» del «pueblo» y sus directores espirituales. En este sentido, Juan de la Cruz es un «reformador» y purificador de la piedad cristiana.

2. LAS CREENCIAS Y REPRESENTACIONES DEL PUEBLO

Damos un paso adelante para describir algunas de las manifestaciones de la «religiosidad popular» en la obra de San Juan de la Cruz: creencias, supersticiones y magias, obra del demonio, etc., todo muy

del gusto del pueblo que él conoce y del que se convierte en notario, como ya advertí al principio. Incluimos también en este capítulo todo lo referente al mundo de lo maravilloso, los fenómenos extraordinarios de la mística, las credulidades del pueblo que se conservan en el alma popular como memoria colectiva.

Fijémonos en dos capítulos bien desarrollados en San Juan de la Cruz: lo maravilloso y lo demoníaco.

a) Lo maravilloso

El maravillosismo de la religión, como ya veíamos, es de enorme incidencia popular. El Santo vive intensamente ese mundo de piedad exaltada y morbosa, como indican los antiguos y modernos biógrafos. Hoy conocemos bien el ambiente de exaltación mística en que vive Castilla y Andalucía donde se mueve antes y durante la redacción de sus *Obras* ²⁴.

No es el caso de especificar todo el material que Juan de la Cruz expone, evidentemente con referencia a casos «históricos» y reales, conocidos por él directa o indirectamente. Los fenómenos místicos que más llaman la atención del pueblo son las «visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos espirituales» (2 S 10, 4). También los «arrobamientos», que algunos procuran que sucedan en público para ser tenidos por espirituales (1 N 2, 3), lo que pertenece a la llamada *picaresca mística*. O los «raptos y éxtasis... y sutiles vuelos de espíritu, que a los espirituales suelen acaecer» (C 13, 7). Más íntimos y profundos, personales y desconocidos para los demás, son los «toques», las «palabras sustanciales», etc., con menor referencia a la religiosidad popular.

Tampoco es ésta la ocasión para exponer la doctrina sanjuanista sobre cada uno de los fenómenos citados. Basta con decir que el Santo no se pierde en reglas de discernimiento (2 S 16, 5), tan frecuente en la historia de la espiritualidad ²⁵, sino que exige un rechazo total para vivir solamente en la oscuridad de la fe. Una vez por todas vale la pena recordar las mismas palabras del Santo que repetirá incansablemente después del estudio de cada uno de los fenómenos. «Resta, pues, ahora

²⁴ Sólo algunas referencias bibliográficas. A. Huerga, *Historia de los alumbrados*, vols. I-II (FUE, Madrid 1978). V. Beltrán de Heredia, 'Los alumbrados de la diócesis de Jaén', en *Miscelánea Beltrán de Heredia*, III (Salamanca 1972) p. 235-333. Diego Pérez de Valdivia, *Aviso de Gente Recogida y especialmente dedicada al servicio de Dios* (Barcelona 1585).

²⁵ Curioso y desconocido autor, discípulo de San Juan de la Cruz, es el carmelita descalzo Juan de Jesús María († 1640), que escribía en México una voluminosa obra en gran parte dedicada a los «criterios de discernimiento», conservada manuscrita en la Biblioteca Nacional de Madrid. Cf. edición de Daniel de Pablo Maroto, *Guía interior. I/Verdadera y falsa mística. Criterios de discernimiento* (FUE, Madrid 1987). En la «Introducción» y «notas», muchas informaciones sobre el tema. Cf. también, Daniel de Pablo Maroto, 'Picaresca mística en los siglos XVI y XVII. Aportaciones del P. Juan de Jesús María, Carmelita Descalzo (1560-1644)', en AA. VV., *Homenaje a Pedro Sáinz Rodríguez. IV: Estudios teológicos, filosóficos y socio-económicos* (FUE, Madrid 1986) 185-213. Existe una curiosa selecta de textos de la materia, publicada sin nombre del autor, pero que es D. Miguel Mir, *Curiosidades de mística parda* (Madrid 1897).

saber que el alma no ha de poner los ojos en aquella corteza de figuras y objeto que se le pone delante sobrenaturalmente, ahora sea acerca del sentido exterior, como son locuciones y palabras al oído y visiones de santos a los ojos y resplandores hermosos y olores a las narices y gustos y suavidades en el paladar, y otros deleites en el tacto, que suelen proceder del espíritu... ni tampoco los ha de poner en cualesquier visiones del sentido interior, cuales son las imaginarias; *antes renunciarlas todas*» (2 S 17, 9). Critica, por lo tanto, a los directores espirituales que hacen caso de esas cosas (2 S 16, 14; 18, 1-8; 19, 11; etc.). La razón última es teológica: Dios ha revelado todo en Cristo. «Porque en darnos, como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y *no tiene más que hablar*» (2 S 22, 3. Cf., todo el cap. 22).

Estos son los principios. Pero, conociendo la condición condescendiente de Dios, su sincatábasis en relación con el hombre, recuerda que Dios a veces tolera, no aprueba, la curiosidad —signo, sin duda, de inmadurez— de ciertos espirituales. Sería otra prueba más de la aceptación de un rasgo tan típico de la «religiosidad popular» (cf. 2 S 17, 1-3). «Asegúranse... algunos espirituales en tener por buena la curiosidad que algunas veces usan en procurar saber algunas cosas por vía sobrenatural, pensando que, pues Dios algunas veces responde a instancia de ellos, que es aquél buen término y que Dios gusta de él; como quiera que es verdad que, aunque les responde, ni es buen término, ni Dios gusta de él, antes disgusta; y no sólo eso, mas muchas veces se enoja y ofende mucho» (2 S 21, 1). Por eso, el que lo pretende y el director que lo consiente, pecan «por lo menos venialmente», por no usar la «razón natural y ley y doctrina evangélica» (2 S 21, 4).

Puestos los principios, el Santo pasa a especificar los distintos fenómenos místicos. (Síntesis de las «aprehensiones», como dice él: 2 S 10, 1-4; 11, 1; 23, 1-3; 25, 2-3; 26, 3; 27, 1; 28, 2; 32, 2; 3 S 1, 1. Y desarrollo: 2 S, 11 y 16; 23-32; 3 S 2-14). Quisiera hacer hincapié en los fenómenos más «populares», como son las «visiones» y «locuciones» divinas, con supuestas *revelaciones* celestes. Vulgarmente el pueblo las acepta como «apariciones» de Cristo, la Virgen, los santos, difuntos, etc.

Algunas son «visiones corporales» (estrictamente «apariciones» en sentido popular), supuestamente sobrenaturales, que el Santo describe con suficientes detalles: «Porque —escribe— acerca de la vista *se les suele representar figuras y personajes de la otra vida*, de algunos santos y figuras de ángeles buenos y malos, y algunas luces y resplandores extraordinarios. Y *con los oídos oír algunas palabras extraordinarias*, ahora dichas por esas figuras que ven, ahora sin ver quién las dice. En el olfato sienten a veces olores suavísimos sensiblemente, sin saber de dónde proceden» (2 S 11, 1). El Santo es sobrio a la hora de citar «hechos históricos», pero detrás de una simple referencia se descubre todo un continente oculto. Así le basta con decir, para confirmar

su consejo de rechazar toda esta fenomenología, que pueden ser de Dios, pero pueden tener otra procedencia: «Como ha acaecido a muchas almas incautas y de poco saber, las cuales de tal manera se aseguraron en recibir estas cosas, que muchas de ellas tuvieron mucho que hacer en volver a Dios en la pureza de la fe, y muchas no pudieron volver» (2 S 11, 8). ¿Qué hay detrás de esta afirmación críptica? Es una punta del iceberg, como lo da a entender la conclusión de la materia apenas esbozada: «Pero había tanto que decir en esta parte, que fuera nunca acabar; y entiendo he abreviado demasiado» (2 S 11, 13).

Así continúa el tratamiento de los demás fenómenos místicos. Pueden ser «visiones imaginarias» (2 S 16), «visiones espirituales» o intelectuales (2 S 24), «revelaciones» o locuciones (2 S 25 y ss.), con descubrimientos de secretos divinos o acontecimientos humanos, tema goloso también para la religiosidad popular (2 S 27). «De estas revelaciones —escribe el Santo haciendo otra vez historia— que se incluyen en la segunda manera, *todavía las hace Dios en este tiempo a quienes quiere*; porque suele revelar a algunas personas los días que han de vivir, o los trabajos que han de tener, o lo que ha de pasar por tal o tal persona, o por tal o tal reino, etc.» (2 S 27, 2). Otros son fenómenos más «interiores», y, por lo tanto, con menor arraigo popular, como las «locuciones» (2 S 28-31) y los «sentimientos» espirituales (2 S 32).

Todavía quedaría por decir algo de *la milagrería*, tan buscada y admirada por el pueblo. Lo trata el Santo al hablar de los «bienes sobrenaturales» en los que se puede gozar la voluntad, entre los que se encuentran la «gracia de sanidades, operación de milagros, profecía, conocimiento y discreción de espíritus, declaración de las palabras y también don de lenguas» (3 S 30, 1). Se refiere más bien al que posee la gracia carismática, y el pueblo sería el sujeto pasivo, que admira y busca al taumaturgo. A unos y otros les recuerda un principio general: «No es de condición de Dios que se hagan milagros, que, como dicen, cuando los hace, a más no poder los hace» (3 S 31, 9). Y también recuerda que «estas maravillas nunca Dios las obra, sino cuando meramente son necesarias para creer» (3 S 31, 8). No falta el apunte «popular», sin duda conocido por él: la devoción a las imágenes milagrosas, de Cristo, de María o de los santos. «Llega la bobería a tanto —escribe— que algunas ponen más confianza en unas imágenes que en otras» (3 S 36, 1). Si Dios hace milagros mediante algunas imágenes —viene a decir Juan de la Cruz— no es porque quiera que el cristiano las honre más, sino porque despiertan más la fe y la devoción, que es lo que premia Dios. Curiosamente comenta un dato de historia: «Por experiencia se ve que, si Dios hace algunas mercedes y obra milagros, ordinariamente los hace por medio de algunas imágenes no muy bien talladas ni curiosamente pintadas o figuradas, porque los fieles no atribuyan algo de esto a la figura o pintura». Y concluye diciendo que Dios suele obrar prodi-

gios «por medio de aquellas imágenes que están más apartadas y solitarias»²⁶. Así educaba al pueblo San Juan de la Cruz.

b) Lo demoníaco

La creencia en el demonio está también encarnada en el alma popular. El Santo no lo trata como un problema escatológico (el infierno y sus penas, sus agentes), sino como fuerza del mal actuante en el proceso de madurez de la vida espiritual, especialmente en los fenómenos místicos y durante las duras pruebas de la purificación pasiva del espíritu. El tuvo experiencia personal de esa presencia encarnada en el ser humano, al menos actuó movido por esa creencia²⁷. Una de las razones constantes para mandar rechazar los fenómenos místicos es porque el demonio «mete mucho la mano», como dice repetidamente, especialmente en las «visiones corporales», en las que «tiene más mano» (2 S 11, 3). No es necesario recoger ningún testimonio, que tan abundantes son en sus *Obras*. Basta sugerir el tema y su carga «popular».

Atención especial merece su opinión sobre el «pacto con el demonio», mediante el cual algunos son capaces de obrar cosas portentosas, como las que hacen los carismáticos con las gracias «gratis datae». Todo, según él, por gozarse en los «bienes sobrenaturales». «A tanto hace llegar el gozo de estas cosas la codicia de ellas —escribe— que si los tales tenían antes pacto oculto con el demonio, porque muchos de estos por este oculto pacto obran estas cosas, ya vengan a atreverse a hacer con él pacto expreso y manifiesto, sujetándose, por concierto, por discípulos al demonio y allegados suyos. De aquí salen los hechiceros, los encantadores, los mágicos, ariolos y brujos» (3 S 31, 5). Parece también aludir a la celebración de misas negras, «como ya se ha visto —dice— haber sido usurpado el tremendo Cuerpo de nuestro Señor Jesucristo para uso de sus maldades y abominaciones» (ibid.). De nuevo alude al tema al hablar veladamente de algunos, «conjuros» y oraciones mágicas o supersticiosas, que usan «gente poco ilustrada y falta en la sencillez de la fe», o «gente necia y de alma ruda y sospechosa», también con «pacto oculto con el demonio»²⁸.

²⁶ 3 S 36, 2-3. Como referencia bibliográfica puede leerse William A. Christian, *Apparition in Late Medieval and Renaissance Spain* (Princeton Univ. Press, Princeton 1981).

²⁷ Se hicieron famosos algunos casos que cuentan los biógrafos. Cf. Crisógono de Jesús Sacramentado, *Vida de San Juan de la Cruz*, 4 ed. (Edica, Madrid 1960) p. 117-122 (cap. 7); 202-220, passim (cap. 12). Y el antiguo cronista Alonso de la Madre de Dios, *Vida, virtudes y milagros del santo Padre Fray Juan de la Cruz* (Ede, Madrid 1989) lib. 1, cap. 26 y lib. 2, cap. 9, p. 192-199 y 406-410: «De la gracia que tenía nuestro santo Padre de expeler demonios de los cuerpos humanos con singular luz y potestad sobre ellos».

²⁸ 3 S 43, 1. Sobre el tema abunda la última monografía de José Vicente Rodríguez, 'La imagen del diablo en la vida y escritos de San Juan de la Cruz', en *Revista de Espiritualidad* 44 (1985) 301-336.

3. LAS PRÁCTICAS

El último apunte es el de las «prácticas», capítulo ampliamente tratado por San Juan de la Cruz. Es aquí donde el Santo aparece como reformador de la piedad popular, exteriorizada, residual de la Edad Media, quizá procedente de la *Devotio Moderna*. Juan de la Cruz es un humanista del Renacimiento, buscador de una religiosidad profunda, bien fundada en la Escritura, esencial, que no se pierde en exterioridades. Por eso puede dar la impresión de que no vive con el pueblo llano; pero, como ya dijimos, quiere que el pueblo se eduque en el auténtico cristianismo. Creo que en esa actitud crítica influye en él la sobriedad castellana, la estética del poeta lírico, y especialmente su tendencia contemplativa e interiorizada. El Santo ha pasado revista a muchos de los elementos «populares» de la religiosidad, y lo hace como testigo de lo que narra. Intentemos una apretada síntesis.

a) *Lugares de culto*. El oratorio o el templo le sugiere al Santo un lugar de oración, es decir, tiene un valor religioso y antropológico al que se tienen que supeditar las demás razones: estéticas, arquitectónicas y personales, etc. Se guía también por una razón evangélica: adorar al Padre en «espíritu y verdad» (Jn 4, 23-24); por el ejemplo de Cristo que oraba en sitios solitarios (Mt 14, 23-24); y porque el corazón humano es «templo vivo del Espíritu santo» (1 Cr 3, 6), que funda su tendencia hacia la interiorización. Propone, además, un principio antropológico que en el sistema sanjuanista tiene una enorme aplicación: la educación del «gusto» o placer sensible, lo que suele buscar el pueblo en la práctica de su religiosidad, como veíamos en el apartado III, 1. Juan de la Cruz insiste en que es conveniente sólo para principiantes (3 S 39,1), y que el «espiritual» tiene que educar sus sentidos con la renuncia. Con estos principios se entiende lo que dice de los «oratorios» y sirven para la educación de la religiosidad «popular».

El Santo, en primer lugar, critica las prácticas de su tiempo: algunos —dice refiriéndose a los oratorios— «no los tienen en más que sus camariles profanos» (3 S 38, 4), ataviándolos más a su gusto que al de Dios. Aun la gente devota tiene «asido el apetito y gusto a su oratorio y ornato de él», olvidando lo importante que es el «recogimiento interior» (3 S 38, 5). A algunos espirituales «todo se les va en componer oratorios y acomodar lugares agradables a su condición o inclinación» (3 S 39, 3). Para Juan de la Cruz lo importante es la oración, lo secundario es el lugar y el «gusto» que puede procurar. «Pero, para ir adelante —escribe— también se ha de desnudar el espiritual de todos esos gustos y apetitos en que la voluntad puede gozarse; porque el puro espíritu muy poco se ata a nada de esos objetos, sino sólo en recogimiento interior y trato mental con Dios; que, aunque se aprovecha de las imágenes y oratorios, es muy de paso, y luego para su espíritu en Dios, olvidado de todo lo sensible» (3 S 39, 1). Se debe olvidar lo «sensible», «pasar de

todo eso, y hacer olvidar al alma todos esos sabores sensibles y entrar en lo vivo del recogimiento del alma» (3 S 41, 1). Si se ora por el gusto al lugar teme el Santo que faltará la perseverancia cuando no haya lugar que lo procura (3 S 41, 2).

El lugar óptimo es «donde menos se embarace el sentido y el espíritu de ir a Dios» (3 S 39, 2). Por eso aconseja algunos lugares privilegiados: «los templos y lugares apacibles», «lugar solitario y aun áspero», «los montes... ordinariamente son pelados de sensitiva recreación», «el lugar más libre de objetos y jugos sensibles» (3 S 39, 2-3); «el templo vivo, que es el recogimiento interior del alma» (3 S 40, 1), adonde quiere encaminar al orante como auténtica actitud de fe teologal. Si se salva la oración en espíritu y verdad, si se toman como medios, no como fin, son buenos todos los lugares, aun los que producen recreación al sentido, como «algunas disposiciones de tierras y sitios, que con la agradable apariencia de sus diferencias, ahora en disposición de tierra, ahora de árboles, ahora de solitaria quietud, naturalmente despiertan la devoción» (3 S 42, 1). De hecho, él usó con frecuencia la mediación de la naturaleza para orar.

b) *Las ceremonias*. Era un tema conflictivo en un ambiente de reforma ad intra y ad extra de la Iglesia, como si se tratase de una religiosidad ritualizada y sin vida interior. Sobre la actitud de San Juan de la Cruz, a ella me referí al hablar del rechazo de las ceremonias con componente mágico, supersticioso y demoníaco. Ahondando en el tema, explicita —con clara referencia a la «piedad popular»— algunas ceremonias que «muchas personas el día de hoy con devoción indiscreta usan... poniendo más fiducia en aquellos modos y maneras que en lo vivo de la oración, no sin gran desacato y agravio de Dios», especialmente en la celebración de la Misa, especificando número de velas, día, hora, sacerdote, etc. (3 S 43, 2-3). Alude también a otro componente popular: la convicción de que Dios tiene que conceder lo que el orante pide mediante aquellas ceremonias, como si de un rito mágico infalible se tratase. «Hay algunos que más oran por su pretensión que por la honra de Dios», escribe (3 S 44, 1). Concluye aconsejando al pueblo que siga las enseñanzas de Cristo, de la Iglesia, no condenando las devociones, «sino el estribo que llevan en sus limitados modos y ceremonias con que las hacen», en la intención de encauzar la piedad popular²⁹.

c) *Las imágenes*. Otro tema conflictivo en la piedad del siglo xvi. Contra los detractores de su utilización, especialmente las iglesias «reformadas», el concilio de Trento, en la sesión 25 del 3 de diciembre de 1563, la legitimó, lo mismo que la devoción a las reliquias, siguiendo la doctrina del concilio II de Nicea, corrigiendo los abusos de la «religiosidad popular» (Dsch 1821-1830). El Santo, que quiere superar lo «sensi-

²⁹ Resultará interesante confrontar estos datos con la obra de Pedro Ciruelo, *Reprovación de las supersticiones y hechicerías*, III, 11, ed. de Valencia, p. 129-135.

ble» y lo imaginario de la meditación, ejercicio de principiantes (L 3, 32-33; 2 S 12-15; 1 N 8-10; 3 S 15, 1), tiene que enfrentarse con el uso de las imágenes, objeto de culto. Su doctrina se mueve equidistante de varios frentes. Por una parte, la doctrina y la aprobación de la Iglesia como mediaciones importantes y necesarias (3 S 35, 2-3). Por otra, rechaza la doctrina «de aquellos pestíferos hombres que, persuadidos de la soberbia y envidia de Satanás, quisieron quitar de delante de los ojos de los fieles el santo y necesario uso e ínclita adoración de las imágenes de Dios y de los santos» (3 S 15, 2). Y finalmente —una vez más— la aceptación y corrección de la «devoción popular».

También aquí cuenta la observación directa de la realidad. En el uso de las imágenes «puede haber mucha vanidad y gozo vano». «Hay muchas personas que ponen su gozo más en la pintura y ornato de ellas que en lo que representan». Muchos canonizan su vanidad en el uso de los vestidos que convierten las imágenes en «ornato de muñecas». Todo ello es una especie de idolatría de la imagen (3 S 35, 1-4). Muy «popular» es también la referencia a las imágenes «milagrosas», que ha generado a veces rivalidad entre los pueblos. Es la fe la que las hace ser milagrosas, no la hechura (3 S 36, 1-2); o imágenes que se mueven o hablan (3 S 36, 5). Contra esas actitudes del pueblo clama Juan de la Cruz, conduciendo al devoto a que busque las imágenes «que más se conformen con lo divino que con lo humano» (3 S 35, 5). ¿Alusión a los «iconos» bizantinos? Que escoja las imágenes «que más muevan la voluntad a devoción... poniendo los ojos en esto más que en el valor y curiosidad de la hechura y su ornato» (3 S 35, 3), aunque también critica a los malos artistas (3 S 38, 2; L 3, 42; 3, 57). Que purifique el gozo y enderece, por ellas, la voluntad a Dios, no haciendo caso de los «accidentes» (3 S 37, 2). La referencia a *los rosarios* no se hace al rezo, sino a la «hechura» del «instrumento» (3 S 35, 7-8).

d) *Las fiestas y romerías*. También tiene una clara referencia «histórica» y él lo conoce: «Acaece a muchos el día de hoy», que van a «holgar», para ver y ser vistos, para comer o beber, más que para agradar a Dios; otros introducen en ellas «cosas ridículas e indevotas, para incitar a risa la gente», o buscan su propia codicia (3 S 38, 2-3). La actitud transcendentalista ante la vida humana le impide al Santo ver el carácter lúdico de la existencia y de la fiesta cristiana. No deja de ser un testimonio interesante. Lo mismo se diga de las «romerías», que el Santo quisiera hacerlas por puro amor de Dios. Por eso aconseja hacerlas no «cuando va mucha turba» (lo que cual contradice el sentido de la romería), porque «vuelven más distraídos que fueron» (3 S 36, 3).

La brevedad del espacio convierte este estudio en pura sugerencia más que en un desarrollo del tema. Solamente una prueba de que también los autores «espirituales» pueden ser fuente de historia, aun los más reacios a hacer autobiografía o historia. El cuadro habría que enri-

quecerlo con otras fuentes de la época para que fuera más completo. Pero lo que el Santo aporta me parece interesante.

DANIEL DE PABLO MAROTO

SUMMARY

After alluding to the present-day relationship of St. John of the Cross and popular devotion, the author first describes the many connections between the meaning of everyday language and devotion, the general lines of the historical evolution of the «popular» in Christianity and the causes of its recovery after Vatican II. Secondly, he suggests some sources and bibliography of popular devotion in 16th century Spain and summarizes its basic features. Thirdly, he analyses the contribution of St. John of the Cross to popular devotion in the 16th century.