

University of Nebraska - Lincoln

DigitalCommons@University of Nebraska - Lincoln

Spanish Language and Literature

Modern Languages and Literatures, Department
of

2015

«El cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por Fe» y su génesis en la reclusión carcelaria de San Juan de la Cruz en Toledo

Elizabeth Wilhelmsen

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.unl.edu/modlangspanish>



Part of the [Spanish Literature Commons](#)

Wilhelmsen, Elizabeth, "«El cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por Fe» y su génesis en la reclusión carcelaria de San Juan de la Cruz en Toledo" (2015). *Spanish Language and Literature*. 165. <https://digitalcommons.unl.edu/modlangspanish/165>

This Article is brought to you for free and open access by the Modern Languages and Literatures, Department of at DigitalCommons@University of Nebraska - Lincoln. It has been accepted for inclusion in Spanish Language and Literature by an authorized administrator of DigitalCommons@University of Nebraska - Lincoln.

«El cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por Fe»
y
su génesis en la reclusión carcelaria de San Juan de la Cruz en Toledo

*Que bien sé yo la fonte que mana y corre,
aunque es de noche.*

Aquella eterna fonte está ascondida,
que bien sé yo do tiene su manida,
aunque es de noche.

En esta noche oscura de esta vida,
que bien sé o por fe la fonte frida,
aunque es de noche.

Su origen no lo sé, pues no le tiene,
mas sé que todo origen della viene,
aunque es de noche.

Sé que no puede ser cosa tan bella
y que cielos y tierra beben della,
aunque es de noche.

Bien sé que suelo en ella no se halla
y que ninguno puede vadealla,
aunque es de noche.

Su claridad nunca es escurecida,
y sé que toda luz de ella es venida,
aunque es de noche.

Sé ser tan caudalosos sus corrientes,
que infiernos, cielos riegan, y las gentes,
aunque es de noche.

El corriente que nace desta fuente
bien sé que es tan capaz y omnipotente,
aunque es de noche.

El corriente que de estas dos procede,
sé que ninguna de ellas le precede,
aunque es de noche.

Bien sé que tres en sola una agua viva
residen, y una de otra se deriva,
aunque es de noche.

Aquesta eterna fonte está escondida
en este vivo pan por darnos vida,
aunque es de noche.

Aquí se está llamando a las criaturas,
y de esta agua se hartan, aunque a oscuras,
porque es de noche.

Aquesta viva fuente que deseo,
en este pan de vida yo la veo,
aunque de noche.

Un particular histórico firme es que fray Juan, durante el periodo de residencia en el Monasterio de la Encarnación de Ávila —de 1572 a 1577—, asiste al Capítulo de Almodóvar del Campo, diócesis de Ciudad Real, celebrado en agosto-septiembre de 1576.¹ Con anterioridad a su

¹Se citan las obras del santo por, *Obras completas*, Lucinio Ruano, 2 ed. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002); el texto poético citado *supra*, pp. 93-6.

Efrén Moltalva y Otker Stegink, *Tiempo y vida de San Juan de la Cruz* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992), pp. 374-6.

encarcelamiento, pues, nuestro sujeto pasó por Torrijos y Toledo, un paso furtivo, realizado en grupo, en el que era indispensable moverse con celeridad.

A la salida de «la Encarnación» aquella noche de diciembre, el santo desconocía adonde le conducían. Puede venir a colación el que Juan, en una comunicación con Ana M^a de Jesús, religiosa de «la Encarnación» admitiese haber pedido la gracia de expiar transgresiones puramente potenciales. Una sospecha de esta investigadora es que el de Yepes anhela expiar yerros ancestrales.

El destino de la jornada es el Carmelo Calzado de Toledo. Se hallaba éste emplazado en el extremo oriental de la ciudad, adyacente a una brusca caída del terreno hacia el Tajo. Podríase decir que el cauce fluvial del río, en su curso alrededor de la encumbrada y compacta urbe, ciñe a la misma en un estrecho lazo. En las inmediaciones del convento, todo es vertical. El moderno Paseo del Carmen se extiende norte-sur al este de su antiguo lugar de asiento. Desde esta calzada —que se sitúa dentro de la muralla defensiva pero casi a la altura topográfica de sus almenas— es vertiginoso el desnivel hacia el río. Al otro lado de la garganta del Tajo, se yerguen, a un tiro de ballesta, el puente de Alcántara y el castillo hispanoárabe de San Servando. Más allá, unos cigarrales y el paisaje pardo característico de la comarca.

Existía en Toledo, durante la época musulmana, una ciudadela llamada «el Alficén», ubicada en el asiento del actual Alcázar. En el distrito inmediato de esta fortaleza estuvo —en idéntico espacio que más tarde iba a ocupar el Convento del Carmen— la Iglesia de Santa María del Alficén, centro de culto cristiano bajo dominio sarraceno.² De ahí que en 1576 certificase el autor de las *Relaciones*: ‘la [iglesia] del Carmen... fue mozárabe’.³

Julio González González recoge la sugerencia apuntada por Fidel Fita de que Santa María del Alficén pudiese haber servido de sede episcopal para la comunidad mozárabe entre 711 y 1085; es decir, como compensación efectiva por la habilitación de la Catedral Hispanovisigoda para Mezquita Mayor: ‘Parece significativo que, al entrar Alfonso VI y consagrarse la nueva catedral, quedase la iglesia de «Santa María del Anficén» en su poder, hasta que la cedió al Monasterio de San Servando; y no menos que el arzobispo no la organizase para parroquia’.⁴ Es factible que Alfonso, al tomar Toledo en mayo de 1085, se reservase el control sobre este templo con miras a consagrarlo como catedral, caso de retardarse la reposición de la Metropolitana Visigoda-Mezquita Mayor; transferencia cuyos detalles se ultiman en diciembre del siguiente año de 1086.

El presente estudio representa una refundición de un capítulo de mi monografía, *San Juan de la Cruz y su identidad histórica: los ‘telos’ del león yepesino*, 2 ed. (Madrid: Fundación Universitaria Española, 2012).

² Julio González González, «Los mozárabes toledanos desde el siglo XI hasta el Cardenal Cisneros», *Historia Mozárabe: Primer Congreso Internacional de Estudios Mozárabes*, 1975), p. 84.

Cf. Bartolomé Velasco Baylón, «El convento de carmelitas calzados en Toledo», *Anales toledanos* 17 (1983): 29-54, sobre todo, p. 29.

³ Carmelo Viñas y Ramón Paz, *Relaciones de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II* [1576] (Madrid: C.S.I.C., 1963); *Reino de Toledo*, t. III, p. 538.

⁴ *Loc. cit.* [remite a Fita, *San Servando*, pp. 301 y ss.]

Continúa el culto en Santa María del Alficén durante el periodo de dependencia canónica del monasterio. Como convento carmelitano se consagra algo antes de 1348. Para 1482 ostenta una cofradía de la Virgen del Carmen. Es probable que, hacia 1515, residiese allí un consanguíneo de fray Juan. Por más de dos siglos se custodiaron en el Carmelo Calzado los enterramientos de don Pedro López de Ayala y doña Elvira de Castañeda, condes de Fuensalida.

Ha sido celebrado también este centro en literatura. El alcalaíno, en «La ilustre fregona», hace mención de un ‘monasterio de Nuestra Señora del Carmen que está aquí cerca’.⁵ Con posteridad, en época romántica, las estatuas fúnebres de los de Fuensalida juegan un papel narratológico clave en la «leyenda» becqueriana, «El beso».⁶

Nada más sacrosanto e imponderable, de arranque, que san Juan de la Cruz; y en este apartado, el tema que reclama nuestra atención es el de su más tenebrosa «noche». Iluso sería pretender estar uno capacitado para escudriñar a fondo los escondrijos de esta vivencia sin igual. En la reconstrucción que se ofrece, se da por sobreentendido que el valor de cualquier intuición al respecto es parcial y limitado. No obstante, el esbozo que sigue incluye algunas sugerencias novedosas ante la historiografía.⁷

Tal vez Juan intimase que «algo» se encontrada vulnerado en el árbol familiar y en el cosmos, merced a un extravío ancestral; y, que si la herida constituía una mácula ante la comunidad, ello obedecía a haber sido de arranque un defecto moral. La expiación de la ofensa llegaría a ser misión consciente, sin excluir otras intencionalidades que pueden seguir veladas a nuestros ojos.

La experiencia de Toledo acontece, ineluctablemente, en el tiempo y en el espacio. A fin de ahondar en ella, enfóquese el *locus* físico del sufrimiento; primero, dentro de sus parámetros geográficos más estrechos. El Carmelo de Toledo, de nuevo, consiste en un rancio solar de culto mozárabe, el cual, para mayor aquilatamiento, detenta una advocación mariana desde los lejanos días de la invasión árabe. Con el paso de las edades se convierte en centro de espiritualidad carmelitana.

Consideremos idéntico *situs* dentro de unos parámetros geográficos más amplios, la comarca de Toledo. Examinado en este segundo contexto, el emplazamiento aducido representa

⁵Miguel de Cervantes, *Novelas ejemplares*, II. (Madrid: Cátedra, 1987), p. 153.

⁶Gustavo Adolfo Bécquer, «Leyendas», *Obras completas*, prólogo Joaquín y Serafín Álvarez Quintero (Madrid: Aguilar, 1969), pp. 275-90.

Cf. Vidal Benito Revuelta, *Bécquer y Toledo* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971), pp. 34-41.

Consigna este estudioso que, al tiempo de la invasión napoleónica [1808], seguían en el Carmelo Calzado los aludidos enterramientos.

Ahora, la descripción del convento en la «leyenda» de Bécquer corresponde más fielmente a San Pedro Mártir que al Carmelo, dado que las estatuas se habían trasladado a la institución dominicana para 1854, donde las había contemplado el poeta, pp. 34, 40.

⁷Pueden leerse, entre otras fuentes, Juan José López-Ibor, *De la noche oscura a la angustia* (Madrid: Rialp, 1973).

un espacio vinculado a las tradiciones sacro-litúrgicas de la ciudad y el alfoz de Toledo. La zona en cuestión abarca Yepes, localidad que descuella por su robusta y secular adherencia a los misterios sacramentales. Se ha especulado sobre la posibilidad de una acumulación multi-generacional de méritos que pudiese haber redundado en beneficio de los descendientes. ¿Pudo, pues, el legado espiritual de Yepes y su entorno haberle granjeado a Juan algunas de sus inclinaciones para llevar a buen término su extraordinario ejercicio de fe en esta «noche» sin par? ¿Es posible que éste le impulsase a refugiarse en la memoria del máximo de los sacramentos en su hora más nefanda?

Repárese, en todo caso, la centralidad de la virtud sobrenatural de la fe en el ascenso ascético-místico conforme a la doctrina del carmelitano. Sirva de orientación básica recordar el título de «teólogo de la fe» que en sus días le otorgara José Luis Aranguren.⁸

En la magna epopeya que se traza, a transgresión en materia de fe —la del bisabuelo Juan González de Yepes, ajusticiado por la Inquisición, según ha descubierto la investigación reciente — corresponde expiación —realizada por el descendiente Juan, mediante la práctica de idéntica fe. Si atinamos en la conjetura, el extravío ancestral se subsana con un ejercicio extraordinario de la virtud sobrenatural en un antaño desatendida. Proceso que delata cierta *aequitas*, aunque vicaria.

Señala fray Juan, en los capítulos iniciales de la *Subida*, que la «noche oscura» encierra niveles y etapas; en conformidad con la estructura ontológica del sujeto humano, que comprende «el sentido» y «el espíritu». Si el primero consiste en la parte material del hombre, el segundo es la sede de las potencias del alma, entendimiento, memoria y voluntad.

Durante el proceso de la trayectoria ascético-mística se da una purificación *activa* —efectuada por el sujeto utilizando sus recursos naturales— de la parte inferior del hombre; seguida de otra de la superior. Paralela a ésta, acaece una purificación *pasiva* —infusa, de origen sobrenatural— también de ambas dimensiones del sujeto, la inferior y la superior. Ocurren, por consiguiente: 1) una «noche activa del sentido»; 2) una «noche activa del espíritu»; 3) una «noche pasiva del sentido»; y 4) una «noche pasiva del espíritu».⁹

‘La fe dicen los teólogos que es un hábito del alma *cierto* y *oscuro*. Y la razón de ser hábito *oscuro* es porque hace creer verdades reveladas por el mismo Dios, las cuales son sobre toda luz natural y exceden todo humano entendimiento sin alguna proporción’.¹⁰ No obstante, si la fe es oscura en la dimensión subjetiva, debido a las limitaciones de las potencias cognoscitivas, objetivamente, es pura luz, teniendo ‘proporción de semejanza’ con Dios.¹¹

⁸*San Juan de la Cruz* (Madrid: Júcar, 1973), p. 81.

⁹El santo pormenoriza sobre las cuatro purificaciones a lo largo de los cinco tratados de SI, SII, SIII, NI, y NII.

Se ofrece un análisis en mi *Knowledge and Symbolization in Saint John of the Cross* (Frankfurt: Peter Lang, 1993), c. 4, «The Dark Night or the Conditioning of Knowledge», pp. 63-108.

¹⁰SII,3,1, p. 297. Se suple énfasis.

¹¹SII,8,3, p. 313.

Afirma el de Yepes que ‘la fe... es el admirable medio... para ir al término, que es Dios’.¹² En un texto análogo, ‘la fe, la cual es sola el próximo y proporcionado medio para que el alma se una con Dios’.¹³ Se hace hincapié en que susodicha virtud ejerce su función perfeccionando la operación del entendimiento. En la secuencia espontánea de las virtudes teologales, empero, primero se verifica la fe; tal y como, en el conocimiento humano ordinario, el entendimiento precede a la voluntad.¹⁴

La virtud de la fe propicia un segundo tipo de oscuridad, ésta cierto vacío natural de la potencia intelectual.¹⁵ En el ascenso ascético-místico, Juan instruye a sus discípulos, en efecto, a prescindir de configuraciones de la imaginativa de cualquier índole e, incluso, de «aprehensiones sobrenaturales que pueden caer en el entendimiento».¹⁶

De aquí que la fe exhiba dos modalidades, una «ordinaria» y otra «extraordinaria»: la primera facilita el asentimiento a formulaciones doctrinales, mientras que la segunda une el alma con el objeto propio de las potencias en una identidad intencional. En esta dinámica, que se desenvuelve en el seno de una purificación progresiva y total, la fe desempeña el papel de medio para penetrar en la sustancia de lo creído.

En este trance del fontiveroño —coincidiendo lo biográfico, lo doctrinal y lo artístico— la fe aflora a varios niveles y en más de una modalidad. Su peldaño más modesto —el del asentimiento a lo revelado en una operación oscura— asoma en unos delicados versos que citaremos. A la vez, la fe radica en la experiencia del sujeto —en un combate activo y pasivo por no detenerse en configuraciones de la imaginativa— como efectuante del requerido vacío intelectual. Por último, *se desborda como luminosidad o inteligibilidad* que rompe los densos velos del cotidiano conocer humano.

Juan advierte que la fe, toda vez que sea oscura en su condición habitual, llega a ser luminosa en su término. No es meramente metafórico el lenguaje: esta operación de la fe —primero oculta, progresivamente discernible— va manifestando al alma mística, tras arduas purgaciones, su contenido referencial objetivo. Así es que se nos habla de las transformaciones de ‘*la fe ilustradísima*’.¹⁷ La abismal experiencia de Toledo, por ende, reúne dimensiones tanto apofáticas como teofáticas. Henos aquí ante un movimiento psíquico-simbólico-moral de las tinieblas a la luz: imagen ilustrativa derivada de la liturgia cristiana, una Vigilia Pascual.

¹²SI,2,1, p. 295.

¹³SI,9,1, p. 315.

¹⁴SI,8,2, pp. 275-6; SIII,1,1, p. 402; L,3,49, pp. 1002-3. Cf. E. Wilhelmsen, *Knowledge*, entre otros lugares, pp. 119, 176, 240.

¹⁵Se trata del enfoque principal de Karol Wojtyła, *La fe según San Juan de la Cruz*, trad. e introducción Álvaro Huerga, 3 ed. (Roma-Madrid: Editrice Vaticana-Editorial Católica, 1980).

Cf. mi análisis-comentario, «Karol Wojtyła: *Faith According to Saint John of the Cross*», *The Thomist* 50 (1986): 300-6.

¹⁶SI,10 y capítulos ss., comenzando, p. 317. Cf. E. Wilhelmsen, *Knowledge*, pp. 71 y ss., sobre todo, 76.

¹⁷L3,80, p. 1025.

Si la más tenebrosa «noche» sanjuanista haya podido servir de expiación de un descarrilamiento ancestral, es cosa difícil de verificar. Caso de ser válida la conjetura, empero, tal vez pueda postularse de forma complementaria un tipo de *felix culpa*: una deslealtad hacia la fe por parte de un ancestro que habría de espolear al descendiente a alcanzar un grado eminentísimo de idéntica fe.

Conviene encuadrar este principio de la preeminencia de la fe dentro del pensamiento global del autor: así como *la fe* perfecciona la operación del entendimiento, *la esperanza* y *la caridad* perfeccionan, respectivamente, las operaciones de la memoria y la voluntad. Las dos virtudes teologales remanentes, en efecto, completan la unión del alma con Dios. No podía ser por menos que fray Juan mantuviese la simetría trinitaria.

No extraña que, en los últimos capítulos de la *Noche oscura*, el carmelitano se explaye sobre un fuego de amor infuso que lima las postrimeras imperfecciones del alma como la hoguera al leño.¹⁸ Acerca de la esperanza, amén de reiterar con san Pablo su talante de «yelmo de salud»,¹⁹ Luis de San Ángel recoge la siguiente frase: ‘¡oh celestial esperanza! que tanto adquieres y alcanzas cuanto esperas’.²⁰

Fray Juan arriba a su lugar de encerramiento en diciembre de 1577, a principios de Adviento. Habría de permanecer allí hasta pasada la siguiente festividad de la Asunción. En Toledo se daría, definitivamente, una «explosión poética».

Entre las composiciones sanjuanistas en verso clasificadas como *menores* figura el «Romance sobre el evangelio *In principio erat Verbum*, acerca de la Santísima Trinidad».²¹ Todo sugiere que su inspiración circunstancial inmediata haya sido la observancia de la Trinidad de esa primavera de 1578.²² Los nueve romances elencados tienen por tema las relaciones entre las Personas Divinas desde la «perspectiva» de la eternidad. Aquí, el de Yepes se asocia a la tradición épica popular castellana de los *romanceros*, de la que deriva el rústico verso octosílabo asonantado y el ritmo remotamente marcial. Utilizando la voz narrativa omnisciente característica de los poemas heroicos e incorporando el recurso del diálogo, estos versos hacen gala de una encantadora sencillez.

¹⁸NII,10, pp. 543-6.

¹⁹NII,21,7, p. 575 [1 *Tesalonicenses* 5,8]. Es fructífero examinar el resto del texto en el que se integra esta cita escrituraria, NII,21,6-8, pp. 575-6. Para otras observaciones sobre la virtud de la esperanza, SII,6, pp. 305-7; SIII,1-15, pp. 402-25.

Se encuentra también disponible, E. Wilhelmsen, «La memoria como potencia del alma en San Juan de la Cruz», *Carmelus* 37 (1990): 88-145.

²⁰*Procesos de Beatificación y Canonización de San Juan de la Cruz*, I-II-III-IV-V (Burgos: Monte Carmelo, 1931, 1992-4), Apostólico de Baeza, t. IV/viii/24, p. 381.

²¹Texto, *Obras*, pp. 84-93.

²²José Vicente Rodríguez, en conferencia impartida en la sede de la Universidad Católica de Ávila, remarca que se discierne un paralelismo entre las fases del calendario litúrgico y algunos de los poemas redactados por el santo en la cárcel. [7/2001]

El «Cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por fe»²³, que reproducimos íntegro al inicio del estudio, debió inspirarse en la solemnidad de «*Corpus Christi*» celebrada unos días más tarde. Toledo mantendría su gama de festejos ya tradicionales. ¿Oyó el santo desde su mustia celda fuegos artificiales la víspera? ¿sintió repicar campanas durante la procesión? ¿percibió el sonido de cohetes?

Estas «coplas», conocidas alternativamente como «La fonte», arrancan con una cabeza que reza, «Qué bien sé yo la fonte que mana y corre, / aunque es de noche». Dámaso Alonso advierte que deben discernirse aquí, no dos versos, sino tres, de *siete*, *cinco* y *cinco* sílabas respectivamente; combinación métrica existente a la sazón en la lírica popular castellana.²⁴ Pernótese que este núcleo introductorio exhibe aliteración en «n» cinco veces, así como encabalgamiento entre los versos primero y segundo.

La cabeza va seguida de trece estrofas formadas por dos versos endecasílabos monorrimos. En estos pareados se reitera diez veces la forma verbal en primera persona singular, presente de indicativo, «sé». Cada dístico, a su vez, va rematado por el pentasílabo, «aunque es de noche», que sirve de estribillo.

Examinadas desde un punto de vista temático, estas líneas articulan la modalidad más humilde de la fe. La voz lírica se aúna, pues, al cristiano medio, ensalzando esta virtud a niveles universales y básicos. Por ello, podría calificarse este escrito de proto-místico.

El poema comienza con una imagen primigenia, una «fonte» originaria, portentosa, fecunda, insondable: una «fonte»-fuente que evoca, de forma compacta, toda la tradición neoplatónico-agustiniano-bonaventuriana, con su universo teofánico rebosante de diáfanas imágenes tras las que se vislumbran las dimensiones de lo intangible.

Los versos proceden a enumerar las doctrinas de la infinidad divina, las procesiones intratrinitarias, la creación, y la Eucaristía. Las tres estrofas concluyentes giran en torno al pan eucarístico.

Hay que subrayar el aspecto reiterativo, de letanía, de estas líneas. Se repite, insistente, melódico, anafórico, el refrán «aunque es de noche». Paralelamente, se reincide en el enfático «sé», logrando que cale hondo. El primero de los elementos subrayados se halla en relación antitética con el segundo: la oscuridad de la «noche» con la luminosidad refulgente del «sé». Repárese que se conforma aquí un marcado *chiaroscuro* proto-barroco.

²³Texto, *Obras*, pp. 93-6.

²⁴*La poesía de San Juan de la Cruz: desde esta ladera*, 4 ed. (Madrid: Aguilar, 1966), p. 96. El eminente crítico identifica la forma no diptongada «fonte» como dialectismo gallego remoto.

Al rastrear estos versos en busca de raíces en las tradiciones líricas populares de la península, Dámaso refiere que detecta elementos formales tanto de origen castellano como galaico-portugués, siendo más abundantes, ahora bien, los primeros. Pp. 95-104.

Por un lado, se da la oscuridad de la noche: privación de la luz, falta de percepción de los objetos, ausencia de conocimiento. No obstante, un «sé» expresa certeza: una certeza inusitada, excepcional, carente de luz física, de imágenes proporcionales, de plena comprensión conceptual.

En lo cromático, estos versos brindan un fondo abismalmente negro que se sostiene hasta la conclusión. La negrura palpable sugiere infinitudes. Para alivio del lector, empero, sucede un contraste en las tres estrofas finales: se aduce un *pan eucarístico* destellantemente blanco.

La «noche», consiguientemente, se encuentra en relación antitética, no sólo con el «sé», sino también con el pan albo rutilante de las estrofas terminales. Vianda, hay que entender, depósito sacramental de verdades mantenidas por la misma fe.

Se encuentra activo en Toledo, desde principios de 1577, el pintor cretense Domenikos Theotoucoupulos [1541-1614]. Identificado como manierista por Arnold Hauser,²⁵ entre sus rasgos característicos pueden listarse: el abandono de la perspectiva clásica, la distorsión de la imagen, la inflexión ascendiente, la intensificación del factor subjetivo, así como la ya aludida polaridad luz-tinieblas.

Lo anterior suscita la problemática de dónde debe situarse al de Yepes en la secuencia — o las secuencias paralelas— de los grandes movimientos estético-intelectuales. Hace más de medio siglo, Eugenio D'Ors creyó intuir que san Juan manifiesta cualidades estilísticas consistentes con el Plateresco.²⁶ Los estudios recientes de Emilio Orozco Díaz, ahora bien, apuntan en la dirección de clasificar a fray Juan mas bien como barroco.²⁷ Entendiendo que, conforme a este perito, la sucesión de estilos dentro la que cae nuestro sujeto es Renacimiento → Manierismo → Barroco.

²⁵‘Hoy comenzamos a comprender que en todos los artistas creadores del Manierismo, en Pontormo y Parmigianino como en... Tintoretto y el Greco como en Bruegel y Spranger, el afán estilístico se dirige sobre todo a romper la sencilla regularidad y armonía del arte clásico y a sustituir su normalidad suprapersonal por rasgos más sugestivos y subjetivos. Unas veces es la profundización e interiorización de la experiencia religiosa y la visión de un nuevo universo vital espiritual lo que lleva a abandonar la forma clásica; otras, un intelectualismo extremado, consciente de la realidad...’

Historia social de la literatura y del arte, I-II-III, trad. A. Tovar y F. P. Varas-Reyes, 12 ed. (Madrid: Guadarrama, 1974), t. II, p. 14.

Cf. infra, notas sobre el Greco.

²⁶*Estilos de pensar* (Madrid: Ediciones y Publicaciones Españolas, 1945), pp. 121-39, en particular, 138-9.

²⁷*Cf. Estudios sobre San Juan de la Cruz y la mística del Barroco*, I-II, ed., introducción y anotaciones José Lara Garrido (U. de Granada, 1994).

En un ensayo de base, Orozco Díaz asesora el Barroco ‘como una transformación y término del estilo renacentista. Inicialmente, la materia, la sustancia, las formas a través de las cuales se expresa el nuevo estilo, son las mismas renacentistas, sólo que, progresivamente, se desmesuran, se agitan y se retuercen, al mismo tiempo que lo ornamental rompe sus cauces e incluso llega a ocultar lo constructivo... El Barroco, pues, se expresa con formas ajenas entablando una lucha con ellas, que es la base de ese gran drama que supone siempre el barroquismo, acabando con el equilibrio, la armonía, la claridad racional del clasicismo, haciéndoles así decir a esas formas lo contrario de lo que por sí mismas representaban’. Pp. 33-4.

Es frecuente, entre artistas de los dos últimos estilos mentados, ostentar agudos contrastes cromáticos luminosidad-tinieblas. Sin duda, esta dualidad constituye uno de los *leitmotifs* más fundamentales de la época. No sorprende descubrir el recurso en un amigo y admirador del Greco, fray Hornensio Paravicino [1580-1633].²⁸ Era el trinitario, en las letras, corifeo de Góngora [1561-1627]; gran maestro, a su vez, de las antítesis y del *chiaroscuro* en poesía. La composición de Hortensio, «Romance, describiendo la noche y el día, dirigido a don Luis de Góngora», encierra un sostenido contraste luz-oscuridad.²⁹ La polaridad cromática destacada en «La fonte», por ende, disfruta de un paralelo en los versos citados de fray Hortensio. Predatando por varias décadas, ahora bien, los dísticos del de Yepes al romance de Paravicino.

Los poemas sanjuanistas *mayores*, el «Cántico espiritual» y la «Noche oscura», poseen cada una la particularidad de retrazar el ascenso místico en su conjunto. Exhibiendo una focalización sumamente intimista, el «yo» lírico se configura aquí como sujeto de los verbos principales. En el discurso —repleto de interpelaciones a un «tú» poético, de erotemas y de diálogo— privan los tiempos verbales narrativos. Simultáneamente, los signos lingüísticos son cada vez más alegórico-anagóricos.³⁰

Se conoce de fuente fidedigna que Juan redacta el «Cántico» en Toledo hasta «!oh, ninfas de judea!», estrofa que corresponde a la 31 de la redacción A y a la 18 de la B.³¹ En esta composición abundan los elementos renacentistas. Conservando la estructura métrica heredada de Garcilaso, la lira, se pincela en ella inequívocamente un paisaje pastoril. No obstante, el poeta

‘La esencial lucha de contrarios que supone el fenómeno barroco se produce como consecuencia de penetrar el espíritu del gótico en un mundo de formas ajenas. Las viejas energías góticas se apoderan de las formas clásicas y conquistas del Renacimiento, que, como un *movimiento de oposición* —según veía Spengler—, había venido a cortar su desarrollo’. P. 49.

‘El classicismo persiguiendo de lo humano, lo genérico, común y finito, había de exaltar el desnudo en su belleza formal; al Barroco le atrae de lo humano lo específico, lo individual único’. P. 53.

Las referencias a Orozco, *Manierismo y Barroco* (Madrid: Cátedra, 1975).

²⁸Cf. Mica Ann Kubicek, *Paravicino: vida y verso*, tesis doctoral U. de Nebraska-Lincoln, 1995.

²⁹Estos versos, procedentes de las *Obras posthumas, divinas y humanas* [1650], se reproducen en *ibid.*, pp. 146-50. El romance se fecha hacia 1624, p. 33, nota 67.

Conviene destacarse, «El claroscuro, *leitmotif* del Barroco», pp. 63-77.

³⁰Cf. lo que se observa sobre la inefabilidad de la experiencia mística y el desafío que supone superarla, ya en verso, ya en prosa, *CB*, prólogo, 1-4, pp. 733-5.

Numerosos críticos abordan este tema de la inefabilidad, incluyendo Jorge Guillén, *Lenguaje y poesía: algunos casos españoles* (Madrid: *Revista de Occidente*, 1964), sección dedicada a San Juan de la Cruz, pp. 103-4.

Por otra parte, puede consultarse, también, mi *Knowledge*, c. 7, «The Search for Symbolization and the Overcoming of the Ineffable», pp. 175-95.

³¹Magdalena del Espíritu Santo se encuentra en el Carmelo Descalzo de Beas cuando llega allí fray Juan poco después de huir de su reclusión.

Esta religiosa había de transcribir, a nombre de la comunidad, los versos que el santo compusiese en la cárcel.

Cf. Eulogio de la Virgen del Carmen [Pacho], *San Juan de la Cruz y sus escritos* (Madrid: Cristiandad, 1969), pp. 115-6, incluyendo notas 28-9.

despliega novedades formales que lo apartan del clasicismo: la inquietud, la tensión, el movimiento; amén de cierta carencia de ilación lógica en la narración que subraya el crítico literario Carlos Bousoño.³²

Integra el elenco toledano, claramente, la estrofa «Cántico» A17-B26:

En la interior bodega
de mi Amado bebí, y, cuando salía
por toda aquesta vega
ya cosa no sabía,
y el ganado perdí que antes seguía.³³

En el comentario o auto-exégesis elucubra el poeta: ‘Pues de ésta «*cuando salía por toda aquesta vega*»; es a saber, por toda aquesta anchura del mundo’.³⁴ La imagen material que inspirase el tercer verso bien puede haber sido la de la «Vega toledana», paraje semi-fértil que se extiende inmediatamente al norte de la ciudad. Conviene recordar que, unas décadas antes, el poeta toledano por antonomasia, Garcilaso de la Vega-Guzmán, había consagrado en sus églogas, como *locus amoenus* clásico, estos mismos campos.³⁵

Es palmario que el término «vega» denota, en un primer nivel de significación, el paraje físico. Pero parece aludir a la vez —en función de una dilogía semántica que funciona en el texto— al poeta local asociado con éste por el doble motivo de su patronímico —*de la Vega*— y por haber incorporado campos elíseos a su arte. El postrimer endecasílabo de la lira, «y el ganado perdí que antes seguía», intensifica la ambientación pastoril.

También es inferible que en el numen del encierro entran «Cántico» A-B14-15. Las dos liras encadenadas rezan:

Mi Amado, las montañas,
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos;

la noche sosegada
en par de los levantes de la aurora,
la música callada,
la soledad sonora,

³²«San Juan de la Cruz: poeta *contemporáneo*», *Teoría de la expresión poética*, I-II, 5 ed. (Madrid: Gredos, 1970), t. I, pp. 280-302, en particular, 280-1.

³³Los textos de ambas redacciones, pp. 604-9 y 735-40, respectivamente.

³⁴CB,26,12, pp. 844-5.

³⁵E. Wilhelmsen, selección, introducción y documentación, *Cantores del Corpus Christi: antología de poesía lírica toledana* (New York: Peter Lang, 1996), para Garcilaso, pp. 3-6, para fray Juan de laCruz, pp. 49-50.

la cena que recrea y enamora.

En el comentario en prosa del autor se desvela que el referente conceptual de estas enigmáticas líneas es la aprehensión de la divinidad conforme a diversas modalidades de actos cognoscitivos infusos. Para los mismos se han activado, en la comunicación sobrenatural, los «sentidos espirituales»; empleando aquí la designación descriptiva de fray Juan.³⁶

Adviértase la aliteración en «s» que encierra el verso «el silbo de los aires amorosos». Aquí, el cariz penetrante de los fonemas en sibilante fricativa refuerza el efecto del «silbo»: imagen sinestésica táctil y acústica, amén de término onomatopéyico que de por sí imita la cualidad hiriente del silbido. Henos, sin duda, ante cierta aproximación misteriosa de la forma al fondo.³⁷

La secuencia de versos, «en la noche sosegada / en par de los levantes de la aurora», corresponde óptimamente al tránsito cuya expresión se forja: comprende la tenebrosidad y anuncia la tenue luz del amanecer. Este epifánico binomio retrata —con matices cinematográficos asimismo reminiscentes de Garcilaso— el punto medio del tránsito entre las tinieblas y la claridad total, ese punto siempre fugitivo al filo de la madrugada.

El segundo *poema mayor* en orden cronológico de composición, la «Noche oscura», se redacta con posterioridad inmediata a Toledo.³⁸ En este desbordamiento del espíritu, el poeta continúa sintiendo vivamente los efectos del encarcelamiento. Reproducimos la estrofa inicial y las dos concluyentes:

En una noche oscura,
con ansias, en amores inflamada,
¡oh dichosa ventura!,
salí sin ser notada,
estando ya mi casa sosegada;

...

El aire del almena,
cuando yo sus cabellos esparcía,
con su mano serena
en mi cuello hería,
y todos mis sentidos suspendía.

³⁶Sobre los «sentidos espirituales», SII,23,2-3, pp. 374-5; CB14-15:13 y 15, pp. 795-6; así como, E. Wilhelmsen, «San Juan de la Cruz: «percepción» espiritual e imagen poética», *Bulletin hispanique* 83 (1986): 293-319.

³⁷*Ibid.*, pp. 309-10.

³⁸*Cf.*, la nota introductoria de Lucinio Ruano a las *Obras*, pp. 104-6; y, además, Eulogio de la Virgen del Carmen, *San Juan de la Cruz y sus escritos*, pp. 153-62.

Coinciden estos dos estudiosos en sostener que se escribe en Beas, donde fray Juan reside intermitentemente entre 1577 y 1582.

Quedéme y olvidéme,
el rostro recliné sobre el Amado;
cesó todo y dejéme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado.³⁹

Tal como en la composición precedente, se adoptan por base unas liras garcilasianas, factor que en sí delata raíces renacentistas. No obstante, se da cierto distanciamiento de las mismas merced a algunos rasgos de vanguardia: la fuga nocturna referida conlleva inquietud y movimiento ascendiente; y no de menor importancia, en el relato sucede un claro tránsito oscuridad-luz. Por segunda vez contemplamos, en agudo contraste, un tenebroso entorno nocturno y una centella interior; compaginada aquí con la luz fulgurante del mediodía. Culmina la narración en un paisaje bucólico completo con amadores, flores primaverales y brisa suave.

Durante esta etapa biográfica del santo, consta la centralidad de Cristo: apellidado *de la Cruz* e inmolado con su Señor, en el «Romance de la Trinidad» brinda cristologicismos como «lumbre de mi lumbre», «mi sabiduría», «yo mi claridad daría [a la esposa de mi Hijo] / para que por ella vea / cuanto mi Padre valía».⁴⁰

Guardando alguna correlación, la tercera lira del «Cántico» *B* se abre con la frase «buscando mis amores». El poeta, en su comentario en prosa, glosa o auto-exégesis, anota que por «amores» ha de entenderse, ‘el Hijo de Dios su esposo’.⁴¹

Resurge en la obra de fray Juan la noción teológica de que Cristo no sólo es imagen del Padre sino también su *logos*, su acto de conocimiento. Es de reparar que el alma mística, en su ápice, experimenta conocimiento a través del Verbo. Lo anterior elucida la siguiente exhortación a la madre Ana de San Alberto: ‘Si desea comunicar sus trabajos conmigo, vállase a aquel espejo sin mancilla del Eterno Padre que es su Hijo; que allí miro yo su alma cada día’.⁴² Parecen injustas, por consiguiente, las aseveraciones a efecto de que nuestro pensador manifiesta una asimilación superficial de los elementos característicos del espíritu cristiano.⁴³

En esta coyuntura, sirve de norte y guía la figura de la Virgen. El de Yepes, audazmente, pide licencia para celebrar misa el quince de agosto, observancia de la Asunción.⁴⁴ Con ello se

³⁹Texto, *Obras*, pp. 106-7.

⁴⁰*Cf. supra*, nota 21. Con sentido afin: ‘Una Palabra habló el Padre, que fue su Hijo...’ *Dichos de luz y amor*, núm. 99, *Obras*, p. 166.

⁴¹CB3,3, p. 754.

⁴²Carta núm. 4, fechada c. 1582, *Obras*, p. 202.

⁴³Federico Ruiz Salvador, abordando la presunta preferencia de fray Juan por el Antiguo Testamento, remarca que ‘más de uno lo interpreta como escasa asimilación de los elementos característicos del espíritu cristiano. Así se explica que, en medio de la angustia de la noche, no se acuerde de la cruz de Cristo, sino de las lamentaciones de Jeremías o Job’.

Introducción a San Juan de la Cruz (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968), pp. 86-7.

⁴⁴Efrén y Steggink, *Tiempo y vida de San Juan de la Cruz*, p. 418.

aúna a una prolija y célebre tradición mariana local. Téngase presente que —correspondiendo a una devoción tan antigua como extendida— la magna fiesta de Toledo, «la Virgen del Sagrario», se celebra el indicado día. Cabe preguntarse si se le habrán conferido al fontivero algunas de las gracias indispensables para su heroica actuación en el escenario de Toledo en función de fidelidades ancestrales hacia la Madre de Cristo.

Una madrugada —que parece haber sido la del veintidós de agosto, litúrgicamente, entonces, octava de la Asunción; hoy día, la Coronación de la Virgen— Juan se personifica en la entrada del Convento de San José de Toledo. A la sazón se hallan en la casa, Ana de los Ángeles, Francisca de San Eliseo, Isabel de Jesús María, Leonor de Jesús y María de Jesús López de Rivas «la Letradillo». Refiere la madre Francisca:

un día por la mañana, estando esta testigo cerca de la portería de dicho convento, porque hacía el oficio de enfermera, vio a la madre priora abrir la puerta reglar, acompañada de las terceras, y vio entrar por la dicha puerta al dicho fray Juan de la Cruz, y entró en el dicho convento para confesar una religiosa que estaba enferma... el cual fray Juan venía sin capa blanca, y el demás vestido muy maltratado, y el rostro tan desfigurado y flaco y descolorido que mirarle daba compasión... y estando en conversación con esta testigo y las demás monjas... le rogaron les dijese dónde había estado preso y por qué y cómo le había ido y salídose de la prisión; el cual respondió... que a temporadas le era la prisión un cielo...

Esta testigo continúa puntualizando que el fugitivo, en el corral de las franciscanas donde recaló brevemente, se había encomendado a la Virgen.⁴⁵

Por su parte, la beata López de Rivas apostilla:

nos contó él mismo... que estando en esto una octava de Nuestra Señora de la Asunción, le apareció y le mandó se fuese de la cárcel, que ya se la dejaban abierta las noches por el grande calor... Con todo esto, dice que muchas veces le tornó a mandar se fuese, que ella le ayudaría.⁴⁶

Agregan algunos particulares un grupo de descalzas de San José de Ávila. La carta-testimonio de estas religiosas va firmada por Ana de los Ángeles —priora en San José de Toledo al tiempo de los sucesos—, Inés de Jesús, Isabel Bautista, Petronila Bautista y Ana de San José. Conforme a las citadas:

Fuése al convento de nuestras madres de la misma ciudad; pasó por la plaza, que no pudo menos, donde las vendedoras estaban con sus luces y le baldonaron con malas palabras, hasta que le perdieron de vista.⁴⁷

⁴⁵2-iv-1616, Informativo de Beas, *Procesos*, t. I/v/14, pp. 163-164.

⁴⁶Silverio, *Obras de San Juan de la Cruz*, I-II-III-IV (Burgos: Monte Carmelo, 1931), t. IV/13, pp. 366-7.

⁴⁷Se reproduce íntegra, *ibid.*, pp. 406-407; el fragmento aquí citado, p. 406.

Por «la plaza» hay que entender la del Zocodover, nervio comercial de la ciudad y paso forzoso para trasladarse del Carmelo Calzado al Convento de San José, ubicado por aquel entonces en la Calle Núñez de Arce.

Juan está casi más allá del dolor. Son sumamente tenues sus energías fisiológicas. No se estremece del todo al transitar por la plaza. Sin embargo, puede haber experimentado alguna empatía visceral con dos cuerpos —carne de su carne— ignominiosamente incinerados en idéntico foro público en el lontano estío de 1488. Tal vez rememorase a modo de *flash* la imagen del sufrido Gonzalo II.

Alrededor de un mes después de la huida, a hurtadillas de sus perseguidores, el de Yepes se encamina hacia el norte. Hace escala en Ávila, prosiguiendo de inmediato a Medina.⁴⁸ El cometido de la Reforma pelagra y desea entrevistarse con la madre Teresa y fray Jerónimo Gracián.

A unos metros cuesta arriba del Carmelo Calzado de Toledo se encuentra emplazado el Hospital de Santa Cruz, hoy día museo de idéntico nombre. Había sido establecido en 1499 por el Cardenal Pedro González de Mendoza. Desde un punto de vista arquitectónico, consiste en una primorosa estructura plateresca isabelino-cisneriana, en cuyo diseño habían intervenido los maestros Enrique Egas y Alonso de Covarrubias.

Unos setenta años más tarde, regenta el hospital un descendiente homónimo del fundador, don Pedro González de Mendoza, éste canónigo de la Catedral Primada. El aludido clérigo —a instancias de la madre Teresa, en cuyo juicio confía— había de ofrecerle a Juan un valiosísimo

Leonor de Jesús, testigo de los eventos como se ha indicado, aporta su relato paralelo a 31-iii-1618 en el Informativo de Beas, *Procesos*, t. I/v/14, pp. 157-8.

Eulogio de la Virgen del Carmen constata la presencia de Isabel de Jesús María en San José de Toledo al tiempo de la llegada del santo. *San Juan de la Cruz y sus escritos*, pp. 110-11, nota 20. Suple el estudioso el testimonio de alguna descalza adicional, *loc. cit.*

Complementa lo anterior la detallada relación de la fuga del santo que hace su postrimer carcelero, Juan de Santa María, 23-vi-1616, Informativo de Ávila, *Procesos*, t. I/v/14, pp. 289-92.

Se conserva también un manuscrito de cuatro páginas de la beata Ana de San Bartolomé en que constata particulares acerca de la prisión de fray Juan, incluyendo la referencia de haberle instado la Virgen a huir. La enfermera de «la Santa» había residido varias semanas en el Carmelo de Toledo unos quince meses después de los acontecimientos.

Este texto figura íntegramente reproducido en Julián Urkiza, «Los escritos de la beata Ana de San Bartolomé», *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, I-II-III (Valladolid: Junta Castilla y León, 1993), t. II, pp. 453-5.

Cf. Efrén y Steggink, *Tiempo y vida de San Juan de la Cruz*, pp. 422-32.

⁴⁸Las descalzas Elvira de San Ángel, Francisca de Jesús y María Evangelista deponen en el Informativo de Medina que Juan, al salir de la prisión en Toledo, se dirige al norte, pasando por Ávila para llegar hasta la localidad vallisoletana.

Las deposiciones a este efecto de Elvira, Francisca y M^a Evangelista se reproducen, respectivamente, en *Procesos*, t. II/vi/22, pp. 80, 142-3, y 159.

Los editores de los testimonios han incorporado a su cronología el referido desplazamiento del santo. Cf. sección «Dos cronologías», pp. 422-6.

auxilio en el agudo trance por el que pasa. La misma jornada de la evasión, don Pedro envía su carroza y unos criados a San José de Toledo, con encargo de recoger al exhausto y extenuado frailecico. Lo oculta alrededor de un mes, hospedándole en el sanatorio, lo cual le facilita una indispensable convalecencia. Con posterioridad, el canónigo le provee el transporte necesario para asistir al Capítulo de Almodóvar, que inaugura sesiones el nueve de octubre.⁴⁹

Curiosamente, hacia 1592, un primo hermano de fray Juan, el licenciado Diego de Yepes, ejerce de capellán en el Hospital de Santa Cruz. El traductor de san Agustín redacta, por estas fechas, un tratado sobre las obras de misericordia. Se descubre aquí una serie de acontecimientos concatenados que, girando en torno a un punto tangible en el espacio e involucrando a *Mendozas* y *Yepes*, parecen encerrar una misteriosa *aequitas*.

Retomando el hilo narrativo central, Torrijos es paso ineludible para Ávila y Medina. Se sitúa esta localidad a una legua de la calzada común Toledo-Ávila. Lo más probable es que Juan se desplace durante las horas nocturnas. Conjetúrese que vislumbra el poblado desde la lontanía, sin acercarse. Al divisar Torrijos, son muchas las emociones naturales que reprime: escenario de toda la sucesión de horripilantes sucesos a partir de Juan González de Yepes, lugar del extravío, cuna de vejaciones, donde tan denigrados habían sido Gonzalo y Catalina.

Es posible que, a estas alturas, a Juan le sobreviniese cierto sentido de haber expiado los postrimeros vestigios de aquel descarrilamiento, cierta intimación de haberse liberado de una fatigosa carga. Desde la calzada, saluda en la intencionalidad a Juan González de Yepes y a la bisabuela cuyo nombre y apellidos le son plenamente familiares a él.

En Medina se reúne con Catalina y Francisco. Quizás les asegura que, por disposición divina, han sido borradas las ofensas ancestrales. No hay porqué retener aquel remanente de vergüenza. Juan no volvería a ver a su progenitora, quien fallecería dos años más tarde, en 1580.

Durante los meses subsiguientes, se regulariza la situación de la Reforma. Muchos testimonios constatan cómo Juan iba a realizar jornadas frecuentes a la ciudad del Tajo. Se conocen, de hecho, las fechas aproximadas de un buen número de llegadas y salidas suyas a la «imperial»;⁵⁰ las cuales acontecen, es de advertir, después de la fuga carcelaria.

⁴⁹Dos descalzas deponen en el Informativo de Medina que los empleados del canónigo le conducen a fray Juan a Almodóvar, acompañándole más tarde hasta Beas. *Procesos*, t. II/vi/22, sección «Dos cronologías», pp. 422-3.

Cf., también, Eulogio de la Virgen del Carmen, *San Juan de la Cruz y sus escritos*, p. 432, nota 29.

⁵⁰Pasa por Toledo, entre otras ocasiones: en 1576, procedente del norte, rumbo al Primer Capítulo de Almodóvar; en 1581, acercándose de Baeza en dirección Alcalá; el mismo año, después de una estancia en Baeza, camino a Ávila; en 1582, con un grupo de monjas que incluye a Ana de Jesús Lobera, rumbo a Granada para fundar; en 1585, en ruta hacia el Capítulo de Pastrana; en 1586, acompañando a un grupo de religiosas —entre quienes viene, una vez más, Ana de Jesús Lobera—, con dirección Madrid para fundar: cae enfermo, demorándose unos días en la «ciudad imperial»; el mismo 1586, al dirigirse a Machuela (Jaén), para realizar una fundación; en 1587, camino al Capítulo de Valladolid; en 1588, yendo hacia el Primer Capítulo General de Madrid; y en 1591, trasladándose de Madrid a «la Peñuela» (Jaén).

El carmelitano, que no conocía Toledo en el momento de su evasión en agosto de 1578, habría de ir la conociendo poco a poco. Como se anotó, la configuración de esta urbe es semejante a la de un castillo-fortaleza circundado por su mota; en otros términos, se trata de una ciudad ubicada sobre un montículo al que le rodea un cauce fluvial que dibuja una figura de alfanje al pasar. Si bien *Toletum* había gozado de la capitalidad del reino hasta el reciente 1561, Juan percibiría que no dejaba de delatar simultáneamente su calidad de antigua capital visigoda.

Observa el santo la célebre amalgama de civilizaciones de la ciudad, su conocida hibridez de elementos culturales. Sin duda pernota la marcada concentración de factores hispanoárabes. En sus calles abunda la construcción en mampostería mudéjar, el llamado *aparejo toledano*. Es más, asoman por doquier templos románico-mudéjares del siglo XII y posteriores: ladrillo, argamasa, cantos menudos e irregulares, frisos de esquinillas, arcos de herradura, artesonados de madera con profusa ornamentación geométrica. Tal vez Juan se haya detenido frente a los *arcos de herradura de tipo cordobés* de la Iglesia de San Román.

Son mucho más acentuados, innegablemente, los elementos hispanoárabes en Toledo que en las localidades vinculadas a la juventud del santo, Fontiveros, Arévalo, Medina, y Salamanca. Nuestro protagonista nunca se ha visto ante tanto acopio de arquitectura hispanoárabe y mudéjar.

Por otra parte, Juan toma conciencia de un toque de judería legado por la historia en las sinagogas y en algún que otro recodo. No le era éste del todo ajeno, y quizás sintiese resonancias entre el mismo y algo *cuasi*-soterrado en sus recónditos veneros. Puédese dar por descontado, ahora bien, que en Toledo Juan intuye las raíces comunes «abrahánicas» de todo judío, cristiano y musulmán.

El de Yepes contempla la Catedral Metropolitana, santuario en maciza sillería de granito con cinco naves góticas de ricas vidrieras e inusitadas líneas ascensionales; majestuoso recinto que

Por añadidura, «el Asturicense» certifica un viaje del santo de Toledo al vecino pueblo de Cuerva en fecha desconocida. Apostólico de Segovia, *Procesos*, t. IV/viii/24, p. 310.

Hay convento de descalzos en Toledo desde 1586, factor que facilitaría la estancia. Cf. Crisógono, *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, 9 ed. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975), Cronología, pp. 11-2.

Leonor de Jesús, natural de Toledo, donde había profesado, declara que ‘conoció al dicho P. Fr. Juan de la Cruz siendo fraile descalzo de esta misma Orden, siendo conventual esta testigo en el convento de monjas descalzas de la ciudad de Toledo habrá tiempo de cuarenta y cuatro años, poco más o menos, y le conoció porque yendo el dicho Fr. Juan de la Cruz, como fue muchas veces de ordinario a la dicha ciudad de Toledo, e iba al convento donde esta testigo estaba monja, como tiene dicho, a visitar las monjas de él y a confesarlas y a hacer las pláticas...’ Ordinario de Beas, *Procesos*, t. I/v/14, p. 155.

Francisca de San Eliseo, asimismo natural de Toledo, donde había tomado el hábito, depones: ‘...ha cuarenta y dos años, poco más o menos, que estando esta testigo en el convento de esta Orden, de la ciudad de Toledo, que, a lo que se quiere acordar, era monja novicia, conoció al dicho padre fray Juan de la Cruz... siendo el susodicho fraile descalzo de la dicha Orden de Nuestra Señora del Carmen, porque confesó con él y comunicó muchas veces en el dicho convento y en el de la villa de Sabote...’ Ordinario de Beas, p. 161.

se le hace entrañable por allegado a una prolija lista de consanguíneos suyos, incluyendo su padre, el gentil Gonzalo III.

Juan descubre también la Universidad de Santa Catalina, los conventos de San Juan de los Reyes y San Pedro Mártir, el secular Ayuntamiento, el recién reconstruido y marcadamente clásico Alcázar, algún que otro palacio plateresco-mudéjar, puentes históricos con escudos tallados en piedra; bullicioso y abigarrado escenario en que entra y sale toda suerte de género humano.

El viandante se familiarizaría con los lugares vinculados a su origen familiar. En sus exploraciones de la urbe, nos lo imaginamos identificando la casona de su familiar, el licenciado canónigo Francisco Fernández de Yepes, ojeando la sede de la Santa Hermandad Vieja de Toledo, localizando el hogar donde viese la luz del día Catalina, hincando los hinojos en la parroquia donde la última hubiese sido bautizada. Y no faltaría algún acto piadoso ante las tumbas de sus abuelos maternos.

Era el descubrimiento de la oriundeza nunca conocida, nunca poseída, de la que había sido despojado antes de nacer. Pero Juan intuye, correlativamente, que la antigua capital visigoda, con toda su magnificencia, pudiese haber resultado corruptiva en la esfera moral.

Jamás podrá la investigación científica desvelar plenamente los misterios que aquí se encierran. Sin embargo, en la epopeya multi-generacional que trazamos, la dilatada cadena de agravios, pérdidas y desplazamientos que habían acaecido en su pasado familiar, parece haber sido condición *sine qua non* para que el fontivero alcanzase las cumbres de santidad que en efecto lograra.

Juan García-González de Yepes y Álvarez de Ontiveros ni se deja deslumbrar, ni se deja consumir por resentimientos, ni pretende restituciones.

Pero en Toledo —si acertamos en la conjetura— busca a lo más noble de su patrimonio: los vivos. El fallecimiento reciente de Catalina le alienta en esta dirección. Es verosímil que Juan, en sus pasos por Toledo, se haya propuesto localizar a algunos consanguíneos prudencialmente escogidos; y que una vez descubiertos, se hubiese identificado ante ellos por quien, en efecto, era. Numerosas son las visitas del carmelitano a la «imperial». Sin contar la correspondiente a su encarcelamiento, se registran en 1576, 1581, 1582, 1585, 1586, 1587, 1588, y 1591. Considerando que sus idas y venidas a la ciudad del Tajo tuvieron carácter habitual, no le faltaron oportunidades para haberse re-vinculado con sus parientes.

Es fructífero familiarizarse con cuatro hermanos, naturales de Toledo, miembros de la estirpe. Son hijos de *Juan de Mesa*, acerca de quien consta no sólo su respetabilidad social sino incluso sus virtudes extraordinarias.⁵¹ La madre de estos hermanos es *Catalina Ortiz de Madrid*.

⁵¹Se detallan algunos particulares de su identidad y vínculos familiares en José Gómez-Menor, «Varia lectura juancrucista», *Revista de espiritualidad* 54 (1995): 585-614, p. 609, nota 58 inclusive; p. 611, nota 61. El perito informa que era hidalgo de condición.

Puede consultarse también, J. V. Rodríguez, «Varia lectura sanjuanista», *Revista de espiritualidad* 52 (1993): 283-323, p. 295.

Gómez-Menor anota la probabilidad de que ésta traiga su origen en el matrimonio torrijense Aldonza Álvarez-Francisco de Madrid.⁵² En susodicho caso, lo probable es que sea hija del mismo, toda vez que el elemento cronológico no favorece la posibilidad de que sea nieta. Parecen ser también nietos de Aldonza, por ende, los cuatro hermanos mencionados.

No obstante ser casi demasiado idóneo para tener verosimilitud, lo cierto es que dos de la serie abrazan la Reforma Carmelitana.⁵³ De éstos, *Alonso de Mesa Ortiz de Madrid* nace alrededor de 1569 y profesa el veintitrés de marzo de 1587 en el Convento de Pastrana. Asume el nombre de *fray Anastasio de la Madre de Dios*. Habría de partir sin demora para Nueva España, donde residiría en el Convento de Atlixco. Fallece en 1624 en olor de santidad.⁵⁴ El haber existido vinculación sanguínea entre Alonso-Anastasio y el santo lo consigna Agustín de la Madre de Dios —carmelita descalzo natural de Ávila— en *Tesoro escondido en el Monte Carmelo Mexicano* [1646-1663]: ‘Era pariente cercano, según la carne, de nuestro venerable padre fray Juan de la Cruz’.⁵⁵

Hermana del anterior es *Clara de Mesa Ortiz de Madrid*. Arriba al mundo rayando 1570. Habría de profesar en el Convento de San José de Toledo, a dos de julio de 1585, con el nombre de *Clara de Jesús*. En 1604 lo muda con carácter permanente a *Cristina de la Cruz*.⁵⁶ Clara sobresale por una devoción hacia la Cruz de Cristo que desarma por su sencillez. Fallece en la casa de su profesión —espeluznantemente— el catorce de diciembre de 1641, a cincuenta años del tránsito de su santo pariente. Los restos de esta venerable carmelita y Yepes de sangre siguen hasta la actualidad enterrados en los claustros bajos de San José de Toledo.

De sumo interés es *doña María de Mesa*, cuyo nombre se anota siempre precedido del título señalado. En lo económico, fue pudiente; en lo espiritual, desbordantemente devota. Consagrando su existencia a la vida recoleta y a la oración, sus prácticas piadosas incluyen la benevolencia hacia algunos conventos. Al morir, lega su amplio domicilio de Toledo para la fundación de un beaterio. Mantuvo el estado seglar, falleciendo viuda.⁵⁷ En su testamento hace remembranza de sus padres, Juan de Mesa y Catalina Ortiz, así como de su hermana, Cristina de la Cruz.⁵⁸ Abandona el mundo en octubre de 1640.⁵⁹

⁵²Gómez-Menor, «Varia lectura juancrucista», p. 608, nota 55 inclusive.

⁵³*Ibid.*, p. 607.

⁵⁴J. V. Rodríguez, «Varia lectura sanjuanista», p. 293, nota 29 inclusive; pp. 294-6, notas 34-8 inclusives.

⁵⁵La crónica lleva por subtítulo: *Mina rica de exemplos de virtudes en la historia de los Carmelitas Descalzos de la Provincia de la Nueva España*, versión paleográfica, introducción y notas Eduardo Báez Macías (México: U. Nacional Autónoma, 1986).

⁵⁶J. V. Rodríguez, «Varia lectura sanjuanista», en particular, pp. 293-4, notas 30-3 inclusives. El estudioso ha rebuscado en la Parroquia de Santa Leocadia de Toledo con miras a localizar datos supletorios sobre el grupo de hermanos. P. 296.

⁵⁷Gómez-Menor, «Varia lectura juancrucista», pp. 609-11, nota 60 inclusive.

⁵⁸*Ibid.*, p. 610, nota 60.

⁵⁹*Loc. cit.*

Otro de los aludidos hermanos es el *licenciado Luis de Mesa*.⁶⁰ Fue este presbítero «cura de Barciense», localidad próxima a Toledo. Ejerció de confesor de Mariana de Jesús Fernández Pérez [1577-1620], terciaria franciscana natural de Escalona. Esta figura de la historia de la espiritualidad, casi desconocida en la actualidad, es estimada por venerable e iluminista. Mariana reside por décadas en un beaterio de su orden en la ciudad del Tajo, donde habría de fallecer.

Con posterioridad a su muerte, Luis de Mesa promueve su beatificación, encargándose de recoger y pulir su autobiografía, que se publica en 1661.⁶¹ El licenciado manifiesta, huelga decir, una compenetración polivalente con el misticismo sobrenatural cristiano.

Estos cuatro descendientes de Aldonza Álvarez exhiben afinidades genético-morales perceptibles con el fontivero: se aúnan a su Reforma, cultivan un interés científico en la mística, descubren apostolados paralelos. El grupo de hermanos innegablemente respira una profunda espiritualidad sanjuanista.⁶²

Aldonza Álvarez confiere a uno de sus vástagos más jóvenes el nombre de *Alonso López de la Fuente*.⁶³ Éste, a su vez, es padre de dos hijos, *Nicolás de Yepes* y *Luis de la Fuente y Yepes*.⁶⁴ Se estima que el Luis de la Fuente y Yepes mencionado pudo haber sido, en algún momento, cobrador de rentas reales por Toledo.⁶⁵ Lo que no está en duda es que en 1631, 1633 y 1634 — actuando en homenaje a fray Juan y declarándose su familiar— hace generosos presentes al

⁶⁰Gómez-Menor, «Varia lectura juancrucista», p. 609, nota 59; p. 612, nota 63. El licenciado designa albacea testamentaria a su hermana doña María de Mesa, nota 59.

⁶¹Gómez-Menor menciona brevemente esta obra en «Varia lectura juancrucista», p. 612, nota 63. Antonio Palau y Dulcet, por su parte, brinda la siguiente partida en el *Manual del librero Hispano-Americano*, 2 ed. (Barcelona: Palau, 1956), t. IX, núms. 166134-166135, p. 126:

‘Mesa, Luis de. *Vida, favores y mercedes que Nuestro Señor hizo a la venerable hermana Mariana de Jesús... natural de... Escalona, que vivió, y murió en Toledo*. Toledo: Francisco Calvo, 1661’.

Esta primera edición de la obra del licenciado figura en Cristóbal Pérez Pastor, *La imprenta en Toledo* (Madrid: Manuel Tello, 1887), núm. 561, p. 220. Hubo también una segunda impresión, realizada en la «Imprenta Real» de Madrid por Juan García Infanzón, en 1678.

Se trata de un estudio biográfico que reúne material con miras a unos eventuales procesos canónicos. El frontispicio del tratado da constancia de haber ejercido el licenciado de confesor de la venerable y de haber impulsado su beatificación.

Antonia Ríos de Balmaseda reseña a «la beata Mariana» en *Mujeres en Toledo* (Olías del Rey, Toledo: Azacanes, 2005), pp. 153-4.

⁶²Gómez-Menor, «Varia lectura juancrucista», p. 612.

⁶³Este pariente figura en el cuadro genealógico de la rama de Torrijos elaborado por Gómez-Menor, *El linaje familiar de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz* (Toledo: Gráficas Cervantes, 1970), a continuación de la p. 210.

En el registro de vecinos de Toledo de 1561, aparece un *Alonso de la Fuente* en la Colación de Santo Tomé y otro en la de San Cristóbal.

Cf. Linda Martz y Julio Porres Martín-Cleto, *Toledo y los toledanos en 1561* (Toledo: Diputación Provincial, 1975), pp. 172 y 212, respectivamente. Es muy posible que uno de ellos coincida con el homónimo, hijo de Aldonza.

⁶⁴Gómez-Menor, «Varia lectura juancrucista», p. 611, nota 60.

⁶⁵*Idem*, loc. cit.

Convento de Carmelitas Descalzos de Segovia. Reza el registro de donaciones a la comunidad: ‘Luis de la Fuente y Yepes, pariente de nuestro venerable padre fray Juan de la Cruz’⁶⁶ Su hermano Nicolás de Yepes aparece nombrado en 1640, en Toledo, en los papeles testimoniales de doña María de Mesa, nieta ya referida de Alzonza. Del ramo Yepes-Fuente parece descender *don Juan de la Fuente Yepes*, quien accede al cargo de obispo de Nueva Segovia (Filipinas), en 1753.⁶⁷

Tal vez algunas de las vicisitudes narradas en el devenir existencial de la serie precedente de consanguíneos del santo, guarden relación de dependencia a la recuperación de los vínculos orgánicos que éste parece haber llevado a cabo a raíz de sus pasos por Toledo. Recuperación que, a nivel subjetivo, hubo de haberle sido hondamente gratificadora.

Repárese que las oportunidades cronológicas al respecto coinciden con la infancia de los nietos de Alzonza —los cuatro hermanos de Mesa-Ortiz y los hermanos de Yepes-Fuente— así como con la niñez de doña María de Otáñez, quien también parece ser nieta de Alzonza.⁶⁸

Gregorio Marañón remarca que los fondos tenebristas de los lienzos del Greco pueden correlacionarse con la «noche oscura» de nuestro místico: ‘«la tiniebla del fondo»... no es sino la «noche oscura» de San Juan’.⁶⁹ Sin duda es perspicaz esta observación de carácter general.

Procuremos, en cualquier caso, pormenorizar en mayor detalle las aproximaciones entre el insigne pintor y el carmelita. Tráigase a colación la vista panorámica de la «imperial» de Theotoucoupulos conocida como «Paisaje de Toledo».⁷⁰ En este lienzo, sobre la silueta de la ciudad se ciernen las sombras caliginosas de una colosal tormenta. Aquí el cretense brinda una imagen estilizada, hieratizada, aunque no por ello estática: henos ante un Toledo *cuasi*-nocturno, tenebroso, retorciéndose de dolor. Eduardo Caballero Calderón, ensayista colombiano de mediados del XX, pernota que esta obra conlleva una visión de la antigua urbe despojándose de la

⁶⁶J. V. Rodríguez, «Varia lectura sanjuanista», p. 296, nota 40.

Las partidas en cuestión son transcritas por Tomás Álvarez, «San Juan de la Cruz de Úbeda a Segovia: relato del traslado de sus restos mortales: 1593», *Monte Carmelo* 99 (1991): 273-317, en particular, pp. 302, 312, fasc. 2.

⁶⁷Sobre Nueva Segovia, www.cbcponline.org/jurisdictions/nueva_segovia

⁶⁸*Cf.*, los ocho «árboles» de la Genealogía Gráfica que figura en la citada monografía por la infrafirmante, *San Juan de la Cruz y su identidad histórica*, pp. 377-84.

⁶⁹*El Greco y Toledo* (Madrid: Espasa-Calpe, 1956), p. 194.

Cf. Bruno de Jesús-Marie, compilador, *Three Mystics: «El Greco», St. John of the Cross, St. Teresa of Avila* (New York: Sheed and Ward, 1949).

Esta obra antológica yuxtapone imágenes del Greco con textos de los dos insignes místicos. El volumen no ofrece, empero, una teoría como tal sobre la relación trilateral santa Teresa-san Juan-el Greco.

Michel Florisoone, por su parte, resalta coincidencias de ambientación entre el de Yepes y el cretense, *Esthétique et Mystique d'après Sainte Thérèse d'Avila et Saint Jean de la Croix* (Paris: Seuil, 1956), pp. 169-76.

⁷⁰Núm. 384 en la catalogación de Manuel B. Cossío, *El Greco* (Madrid: Espasa Calpe, 1981), p. 294.

materia, purificándose, espiritualizándose; se trata, en su expresión, del Toledo ‘de los gerundios’.⁷¹ Un Toledo verbo, podría apostillar.

Concurren los peritos en reconocer el cariz impresionista-expresionista del «Paisaje de Toledo», cuadro en que proliferan las trastocaciones de la realidad objetiva. En él se contempla la ciudad desde el ángulo correspondiente al noreste. Los monumentos identificables —reducidos a un manojo— incluyen la Catedral, el Alcázar, un tramo de los muros en inflexión descendiente, el Puente de Alcántara y, a la otra orilla del Tajo, San Servando. En palabras de Gregorio Marañón, se trata de una ‘visión onírica’.⁷² Entre los edificios se discierne uno rectangular —que nadie parece haber identificado— en el lugar correspondiente al Carmelo Calzado.

Es de advertir que la misma arquitectura aflora en la segunda magna representación panorámica de la ciudad por el griego, «Vista y plano de Toledo».⁷³ Esta otra pintura, merced a las finalidades que motivaron su producción, consiste en un reflejo mucho más fiel a la objetividad urbana que el «Paisaje».⁷⁴ En «Vista y plano de Toledo» la mayoría de los edificios son reconocibles. Aquí, el monumento que se ha aducido aparece y en idéntico lugar: sobre un precipicio del flanco oriental de la urbe que se desploma hacia el Tajo. Parece razonable inferir que la estructura en cuestión era real y que se ubicaba en el extremo oriental de la ciudad.

Volviendo al «Paisaje», este lienzo, al menos contemplado con ciertos ojos, causa la impresión de detentar cualidades diegéticas, de referir una anécdota, de narrar un agónico drama de padecimiento y liberación. Tal vez no sea demasiado aventurado afirmar que encierra una tipología de la «noche oscura» sanjuanista. Si, en efecto, es admisible sostener que constituye un corolario de la «noche», o que ésta se cifra en él, ello debe arraigar en lo tenebroso, en lo contorsionado, en lo angustioso, de la composición. En cualquier caso, las correlaciones atañen a las dimensiones apofáticas o privativas de la experiencia del místico, y no las teofáticas o positivas.

¿Existe conexión causal consciente entre el «Paisaje» del cretense y la vivencia del santo? No parece que ambos llegasen a conocerse. Con todo, alguna relación puede entrañar el que, en el catálogo de las obras del Greco impreso en Londres en 2003, se feche la visión nocturno-aliginosa de Toledo entre 1597 y 1599.⁷⁵ El Greco, es de notar, firma en 1597 un contrato con las Carmelitas Descalzas de Toledo para la realización de varias pinturas destinadas a su capilla: una de San José

⁷¹*Ancha es Castilla: guía espiritual de España* (Barcelona: Destino, 1967), pp. 47-59.

⁷²*Op. cit.*, fig. 75, p. 261.

Arturo Serrano Plaja, en «Una noche toledana: del castillo interior al castillo fugitivo: Santa Teresa, Kafka y el Greco», *Papeles de Son Armadans* 35 (1964): 263-302, ofrece valiosos incisos basados en el «Paisaje», aunque sin llegar a correlacionar con la vivencia de fray Juan que se explora.

⁷³Núm. 383 en la catalogación de Cossío, *op. cit.*, p. 294.

⁷⁴Se afirma haber sido espoleada su ejecución por Pedro Salazar de Mendoza, director del Hospital de Tavera. Este mecenas del pintor poseía un interés general en los mapas y en la representación detallada de las poblaciones.

Cf. David Davies y John H. Elliot, ensayos, Xavier Bray *et alii*, reseñas de catálogo, *El Greco* (London: National Gallery Company, 2003), pp. 233-4.

Se trata de una monografía rigurosa y actualizada.

⁷⁵Redacta la entrada sobre el «Paisaje», Keith Christiansen, *loc. cit.*

con el Niño Jesús, y otra de la Coronación de la Virgen.⁷⁶ Las religiosas, para estos días, están en vías de trasladarse a su nuevo domicilio en la actual Plaza de Santa Teresa.

Puédese suponer que Domenikos se familiarizase con la historia y el temple de la comunidad teresiana, por cuya vía pudo haber escuchado algo sobre la odisea toledana del co-reformador de los Carmelitas. Es citable a propósito alguna circunstancia: habían circulado oralmente y en manuscrito, casi desde su composición, los versos de la «Noche oscura»; amén de que, para aquellos días entre 1597 y 1599, fray Juan iba camino a ser conocido por un público más extenso.

El «Paisaje», que no consta haber sido obra de encargo, se encontraba en posesión del pintor al tiempo de su fallecimiento en 1614.⁷⁷ Estos factores sugieren que la interpretación nocturno-aliginosa de la ciudad se haya creado espontáneamente por exigencias del espíritu.

«San José y el Niño Jesús», lienzo ejecutado para las Carmelitas, incorpora una silueta de Toledo que ocupa toda la sección inferior de la imagen. En este bosquejo —reducido a unas pinceladas tenebristas y blanquinegras— aflora, una vez más, el referido edificio, colocado delante de otro reconocible como el Alcázar.

En resumen, el eslabón cronológico entre la comunicación de Theotoucoupulos con las descalzas de San José y la creación del «Paisaje», da que pensar. Por otra parte, es curiosa la aparición, en la aludida serie de lienzos grequenses, de un edificio que bien puede haber sido el Carmelo Calzado. Estos particulares no prueban categóricamente que, en el momento de la génesis artística del «Paisaje», Domenikos se haya propuesto representar la epopeya espiritual fray Juan. Pero tampoco puede descartarse del todo la posibilidad.

Un escenario alternativo es que el Greco retratase el Carmelo Calzado conscientemente, pero sólo como homenaje a esta institución en sus dimensiones positivas. En este caso, empero, no se explican los paralelismos algo enervantes entre el «Paisaje» y la vivencia del místico.

En la mencionada «Vista y plano de Toledo» —obra claramente contrastante con el «Paisaje»— las pinceladas del artista presentan un Toledo matutino, diurno, luminoso, limpio, límpido, «icónico»; en un punto focal, una imagen hierática de la Virgen portando la casulla para san Ildefonso. Tipológicamente, el Toledo que san Juan de la Cruz ha contribuido a purgar.

Si bien esta última pintura es fiel a los matices cromáticos de un amanecer toledano, Juan, siendo etimológicamente realista, no pierde contacto con lo concreto: las calzadas por las que transita son las del Toledo objetivo, las del románico-mudéjar-gótico-renacentista, rúas idiosincrásicas en que cada ladrillo aportado por la historia es heterogéneo y cuyas tonalidades cromáticas —ocres, marrones, anaranjados— tienden a ser telúricas y terrestres.

⁷⁶Cf. el capítulo por Xavier Bray, *ibid.*, pp. 161-7, en particular, 161.

⁷⁷Christiansen, *ibid.*, p. 233.

No hay constancia de que Juan haya pasado alguna vez por la villa de Yepes. Sospecho que, avivado por la abnegación, no procurase nunca visitar el lugar de su oriundez más preclara. Siendo esto correcto, ni deambuló por las naves de la Parroquial de San Benito, ni sintió la proximidad de las lápidas sepulcrales de sus ancestros, ni se detuvo ante la casa de su quinto abuelo, Francisco García de Yepes. Tampoco le cupo la satisfacción de haber sido reconocido o recibido.

Una especulación que surge de este escrutinio es que, tal vez en algún momento, alguien le hace conocedor a Juan de que la villa de Yepes se había emancipado en el reciente 1576. Si tiene validez la conjetura, posiblemente apreciase la ironía de haber quedado Felipe II en deuda con un su súbdito por causa de Yepes; como un rey imaginario de la antigüedad que padeciese humillación al aceptar un préstamo de su futuro suegro para dotar a su novia-esposa con motivo de sus bodas.

Elizabeth Wilhelmsen
Department of Modern Languages
University of Nebraska-Lincoln
USA