

La noche oscura de san Juan de la Cruz en el alumbradismo tardío sevillano

La noche oscura by Saint John of the Cross in Late Sevillian Alumbradism

Juan Gallego-Benot

<http://orcid.org/0000-0002-3461-2828>

Universidad Autónoma de Madrid

ESPAÑA

juan.gallego@uam.es

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 11.1, 2023, pp. 961-972]

Recibido: 05-09-2022 / Aceptado: 15-11-2022

DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2023.11.01.55>

Resumen. El artículo estudia la relación retórica entre el poema «La noche oscura del alma» de Juan de la Cruz y los alumbrados tardíos denunciados por la Inquisición en Sevilla en 1623, atendiendo a la historia de estos grupos y a la relación del texto de san Juan con las teologías y prácticas religiosas de la Modernidad. El análisis de retórica cultural propuesto pretende superar controversias teológicas para plantear nuevas preguntas sobre el trasfondo comunicativo-cultural de estos grupos, como un eje para el análisis literario. De esta forma, es posible esclarecer no solo las estructuras de los alumbrados sino también la recepción y forma discursiva de la obra poética, que es analizada junto con los documentos inquisitoriales y la información histórica disponible.

Palabras clave. Alumbrados; Juan de la Cruz; retórica cultural; Inquisición; heterodoxia; Modernidad.

Abstract. This paper examines the rhetorical relationship between the poem «The Dark Night of the Soul», by John of the Cross, and the late *alumbrados* denounced by the Inquisition in Seville in 1623, by considering the history of these

El proyecto que generó estos resultados recibió el apoyo de una beca de Fundación La Caixa (ID:100010434, código: LCF/BQ/DR20/11790002) y del proyecto de investigación «Analogía, equivalencia, polivalencia y transferibilidad como fundamentos retórico-culturales e interdiscursivos del arte de lenguaje: literatura, retórica, discurso» (Referencia PGC2018-093852-B-I00. Acrónimo: TRANSLATIO), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España y por la Unión Europea.

groups and the relationship of the text of St. John with the theologies and religious practices of Modernity. The proposed analysis of cultural rhetoric aims to overcome theological controversies in order to raise new questions about the communicative-cultural background of these groups, as an axis for literary analysis. In this way, it is possible to help clarifying not only the structures of the *alumbrados* but also the reception and discursive form of the poetic work, which is analysed together with inquisitorial documents and available historical information.

Keywords. Alumbrados; John of the Cross; Cultural Rhetoric; Inquisition; Heterodoxy; Modernity.

En la segunda década del siglo xvii la Inquisición notifica y reprime la aparición de grupos de alumbrados en Sevilla. Estos grupos, tardíos en la secuencia histórica de «dexados», que presentan diferencias fundamentales con las comunidades heterodoxas en auge durante el siglo anterior, han sido con frecuencia analizados con una metodología homogeneizadora. Sin embargo, los desafíos que plantean a la Inquisición, que se ve obligada a reformular sus propias estructuras represoras, así como nuevas definiciones que se desprenden en la lectura de los documentos inquisitoriales, invitan a un acercamiento diferente. Una vez identificadas las características esenciales de estos grupos y sus diferencias con los alumbrados del siglo xvi, en las páginas siguientes propongo un análisis de la retórica de una obra literaria que, según los inquisidores, era la de mayor importancia para estos grupos: «un libro que llaman *La noche oscura*»¹, de Juan de la Cruz. El análisis propuesto pretende superar las disputas históricas que buscan adscribir las diversas heterologías a estructuras doctrinales previstas. De este modo, a través de un análisis retórico, no solo histórico-teológico, es posible deducir ciertas particularidades que definen con mayor precisión la formación y estructuras de estos grupos, enmarcadas en la historia cultural de la Modernidad.

1. «ALUMBRADO», UNA CATEGORÍA IMPRECISA

El primer problema que aparece al abordar el estudio es la denominación de «alumbrados». De entre los muchos términos que la Inquisición empleó para identificar y clasificar herejías, quizá sea este el que mayor diversidad de creencias, prácticas y épocas englobe y, por tanto, el que resulta más limitante para un estudio contemporáneo de la heterodoxia religiosa. Ya Jessica J. Fowler había advertido la contradicción existente entre el concepto unívoco que utilizaba la Inquisición al caracterizar una secta herética por su sola evolución unidireccional, limitada a reaparecer al modo de una enfermedad no exterminada, y la realidad de un fenómeno diverso y multiforme, presente en diversos lugares de la Península y con influencias teológicas amplias que van desde el erasmismo preconiliar hasta el luteranismo o el sincretismo converso².

1. Carta del inquisidor Alonso de Hoces, AHN, Inquisición, leg. 2960.

2. Fowler, 2016.

Por la propia necesidad inquisitorial de preservar una categoría monolítica sobre la que aplicar su entramado jurídico y establecer el campo de la otredad, pronto se hace necesario articular el término para encapsular y, posteriormente, reprimir las prácticas divergentes de estos grupos. Los alumbrados, en palabras de García-Arenal y Pereda, «brotan en distintos momentos de la historia, cada vez con un ideario y unos hábitos diferentes, pero unidos siempre por la vocación de su búsqueda de una experiencia inmediata del beneficio de la fe, y el consecuente rechazo de su control eclesiástico»³. Este matiz, más allá de referir una «heterología», puede servir para testimoniar sus valores únicos y su carácter retórico en el contexto de los siglos XVI y XVII, al establecerse como categoría evolutiva de los cambios que se estaban produciendo en el territorio católico hispano. La propia Inquisición, a pesar de su resistencia a modificar la terminología aplicada, tuvo que ir adaptando su contenido a lo largo de las épocas. Esto lo hizo a través de Edictos que aclaraban qué significaba ser alumbrado en cada contexto.

El primero de ellos aparece con la firma del inquisidor general Alonso Manrique en Toledo, en 1525. En su preámbulo, advertía «que en algunos lugares de este arzobispado de Toledo entre muchas personas se dezían, conferían y publicavan algunas palabras que parecían desviarse de nuestra sancta fee Católica e de la común observancia de los fieles christianos [...] e se juntaban e facían conventículos particulares secreta e públicamente e algunos se dezían Alumbrados, dexados e Perfectos»⁴. Marcel Bataillon fue el primero en dar noticia de este documento, del que solo se conservan algunas copias, en su *Erasmus y España*⁵. En él se establecen las 48 proposiciones de los errores en los que caen los alumbrados y se marcan los cargos que han de imputarse a los sospechosos. Este procedimiento resulta pronto alterado y se proclaman nuevos edictos incluyendo proposiciones nuevas 1526, 1568 y 1574⁶. Finalmente, el proclamado por el inquisidor Andrés Pacheco en Sevilla en 1623 ratifica esta necesidad de actualización.

Bataillon vio en esta conceptualización cambiante la oportunidad de vincular la Historia religiosa con la evolución de la Modernidad europea, en lo que Stefania Pastore ha llegado a definir como la búsqueda de un punto de unión entre la espiritualidad franciscana de finales del siglo XV y el erasmismo⁷. El estudio de estos grupos a partir de su extracción social, origen y prácticas conservadas desde una perspectiva contemporánea ha resultado ser muy fructífero⁸. Estos enfoques, fundamentales para el análisis de las herejías documentadas en el siglo XVI español, se tropiezan con el peso negativo del Barroco hispano, donde la heterodoxia parece estar reducida en un sentido teológico y sociológico al triunfo del proyecto inquisitorial. Si bien ya Menéndez Pelayo había seguido el rumbo de la heterodoxia hasta su propio siglo, y todo estudio contemporáneo reconoce que en la explicitación de

3. García-Arenal y Pereda, 2012, p. 114.

4. Citado por Ortega Costa de Emmart, 1977, p. 24.

5. Bataillon, 1979.

6. Ortega Costa de Emmart, 1977, p. 28.

7. Pastore, 2010, p. 170.

8. El libro de Stefania Pastore *Una herejía española* (2010) representa uno de los ejemplos más conseguidos de este método hasta la fecha.

la ortodoxia ha de plantearse también su contrapunto, el avance historiográfico tradicional se paraliza cuando las discusiones y efervescencia propias del siglo anterior (rebotante de disputas y *contagios* entre judaizantes, luteranos, erasmistas y moriscos) se topan con el cambio de siglo y lo que parece ser el establecimiento definitivo de un catolicismo postridentino totalizador. En este sentido, no existe aún un estudio que haya sido capaz de incluir de forma coherente a diversos grupos heterodoxos posteriores en un análisis del alumbradismo centrado tradicionalmente en los últimos años del siglo xv y en el siglo xvi, ya que las fuentes historiográficas resultan en cierto modo incapaces de entender la diversidad terminológica una vez iniciado el siglo xvii, sobre todo en lo relativo al grupo de alumbrados de Sevilla a partir de la segunda década de dicha centuria.

La totalización hegemónica del catolicismo inquisitorial necesita presentarse como completada en el siglo xvii, tras las expulsiones de moriscos y judaizantes que habían comenzado en el siglo xv —y las de luteranos ya en pleno siglo—, y que se fundamentaban en la identificación de una otredad radical: la de la extranjería en su definición clásica. El surgimiento de alumbradismo(s) en el nuevo siglo provoca un conflicto de diferente conceptualización, pues la Inquisición habrá de enfrentarse a un mal cuyo origen resulta difícil calificar de importado. Su procedencia autóctona obliga a reformular estructuras penales y a emprender la búsqueda de causas heréticas en la matriz de la Hispanidad y no en las condiciones asumidas de lo extranjero.

2. EL ALUMBRADISMO SEVILLANO Y SUS PARTICULARIDADES

Sevilla fue foco desde finales del siglo xv de varios de los movimientos reformistas que arribaron a o fermentaron en la Península. El impulso del erasmismo, la reforma de los jerónimos, así como el sincretismo de los llamados judaizantes encontraron en Sevilla especial arraigo, y la Inquisición comenzó sus actuaciones en esta ciudad en el año 1481. A pesar de una tradición que parte de un carácter ajeno de estas doctrinas en los albores de la Modernidad, ya Américo Castro insistió especialmente en el carácter sincrético de las reformas eclesiales, superando en cierto sentido una explicación de mera «importación» de creencias y apoyando la hipótesis de su encuentro con prácticas y necesidades de comunidades asentadas desde hacía siglos en la Península⁹.

Sevilla también fue foco de una archiconocida comunidad heterodoxa con diversos núcleos desde el año 1533, en que aparece la figura del predicador Juan Gil, hasta los últimos procesos contra luteranos y alumbrados de finales de ese siglo. El monasterio de los jerónimos de Santiponce fue uno de los epicentros de estos «brotes», y de él huyeron doce monjes a Ginebra para evitar la represión inquisitorial desde 1552. Sin embargo, el exilio no eliminó totalmente el brote, sino que amplió y afianzó los conocimientos de los monjes huidos. Dos de ellos (Cipriano de Valera y Casiodoro de Reina) tradujeron la Biblia, mientras otros se encargaban de hacer

9. Castro, 1970, pp. 74-97.

llegar numerosos libros de teología reformada a Sevilla. De manera concomitante con estos movimientos, en 1567 aparece publicado *Artes aliquot*, un martirologio anti-inquisitorial que denuncia las torturas de la institución. Aunque Stefania Pastore ha demostrado las relaciones de esta comunidad con el valdesianismo¹⁰, alejando al grupo sevillano del siglo xvi de un luteranismo ortodoxo, resulta muy difícil —y, hasta cierto punto, ilógico— exigir una pureza doctrinal en los núcleos teológicos sevillanos. Al constituirse desde el apartamiento de la doctrina católica, dieron forma en sus prácticas a una serie de creencias que no tendrían razón de ser en una Iglesia de gran rigidez teológica. En ningún caso, sin embargo, podemos decir que estos grupos no fueran, si no en pureza teológica, sí en autoconcepción, reformados luteranos.

A pesar de ello, después de la persecución inquisitorial y de la captura de Julián Hernández, conocido como «Julianillo», encargado de hacer llegar los libros a las casas donde se reunían estas comunidades, así como de los primeros autos contra los grupos, la Inquisición se enfrenta en el siglo siguiente no a una desaparición total de la heterodoxia, sino más bien a una difusión irregular y menos formalizada de creencias preexistentes y doctrinas nuevas. Los grupos formados en torno a conventos y casas de reuniones muestran un menor interés en la formalidad teológica, más centrados, como estaban, en la vivencia comunitaria de la religiosidad¹¹.

La existencia de comunidades heterodoxas puede, por tanto, rastrearse ininterrumpidamente en Sevilla a lo largo de todo el siglo xvi. Aparecen también misteriosas sectas de gran influencia en el pueblo sevillano y aún hoy rodeadas de mitificaciones, como la conocida como Congregación de la Granada, clave en la defensa popular del dogma de la Inmaculada Concepción y vencedora de la Inquisición en este asunto¹². Paralelamente a las luchas de poder con congregaciones y grupos eclesiales, los inquisidores observan la difusión de doctrinas en muy diferentes sectores sociales y culpan a figuras respetadas y formadas de atraer a figuras de baja estofa y conducir a muchas mujeres al lugar del error¹³. La enorme penetración que tuvieron estas doctrinas colapsa la capacidad reactiva de la Inquisición y su noción de heterodoxia, y provoca la proclamación del nuevo edicto el 6 de junio del 1623, redactado por el inquisidor general Andrés Pacheco en mayo, con un periodo de gracia de treinta días que pronto se demuestra insuficiente. En carta del 22 de agosto del mismo año, firmada por cinco frailes dominicos (Domingo Farfán, Juan Moreno, Alonso Zambrano, Diego de Tovar y Bartolomé de Valverde), encargados de llevar a cabo los procesos desde el castillo de san Jorge en Triana, se menciona no solo el grandísimo número de personas que acudieron a testificar, sino también la incapacidad de gestionar el altísimo número de procesos iniciados y la divulgación de las doctrinas alumbradas en todos los estamentos de la sociedad sevillana:

10. Pastore, 2010, p. 318.

11. Hamilton, 1992.

12. González Polvillo, 2011 y 2022.

13. AHN, Inquisición, leg. 2942.

«(...) Que por los mismos Papeles y Registros parece estar testificados y culpados mil personas poco más o menos, aunque esta relación no se ha podido sacar con puntualidad, porque no se han acabado de ver todos los procesos, y este número de personas testificadas es sin haber llegado los papeles de los lugares del distrito que se aguardan aunque han venido algunos (...) Ay también ciento veinte personas en que entran assi mismo clérigos, frailes, monjas, beatas, mujeres casadas y doncellas y en fin de todos estados hombres y mujeres que se han venido a diferir (...)»¹⁴.

3. LA NOCHE OSCURA: UN TEXTO MULTIFORME

De entre los muchos procesos abiertos e investigaciones en casas y conventos donde se sospecha la divulgación de doctrinas alumbradas, llama la atención de los inquisidores la aparición de un texto en concreto. Aún antes de la proclamación oficial del Edicto de Gracia, el inquisidor Alonso de Hoces remite al Consejo una carta con las siguientes palabras: «con esta remito al Ilustrísimo Señor Inquisidor General un libro que los Alumbrados llaman *La noche oscura*, con unos apuntamientos, por donde se verá que es de donde sacan la doctrina que practican»¹⁵. El libro viene también acompañado de un informe del inquisidor sevillano fray Domingo Farfán, que no ha sido conservado, aunque sí algunos datos sobre su descubrimiento:

El dicho libro, aunque vulgarmente le llaman *Noche oscura* por un tratado que tiene intitulado «noche oscura», pero el título del libro dice así: *Obras espirituales que encaminan una alma a la perfecta unión con Dios, por el Venerable P. Fray Juan de la Cruz, primer descalzo de la reforma de Nuestra Señora del Carmen, coadjutor de la bienaventurada virgen Santa Teresa de Jesús, fundadora de la misma reforma*¹⁶.

Ya Álvaro Huerga, en el cuarto volumen de su monumental *Historia de los alumbrados*, concluyó que el libro solo podía ser la edición de 1618 de las obras de Juan de la Cruz publicada en Alcalá, es decir, la edición *princeps*, que había llegado a los alumbrados a través de uno de sus maestros, Juan de Villalpando, quien fuera carmelita descalzo. La carta de Hoces y el informe de Farfán provocan reacciones inmediatas en diferentes sectores de la jerarquía eclesiástica. Los inquisidores habían expuesto el contenido herético del libro, lo que ponía en riesgo el proceso de canonización de un santo cuyas obras habían tardado mucho en publicarse precisamente por las sospechas de su heterodoxia. Una vez llegado el informe a Madrid, el encargado de emitir el voto teológico del mismo y defender la ortodoxia del libro es fray Basilio Ponce de León, quien pronto elabora una rápida y exhaustiva defensa de la obra sanjuanista¹⁷. Ya sea por necesidad canónica o por verdadera

14. AHN, Inquisición, leg. 2960.

15. La carta está conservada como folio suelto en AHN, Inquisición, leg. 2960.

16. Citado en Huerga, 1988, p. 241, conservado en AHN, Inquisición, leg. 2963.

17. Recogido extensamente en Huerga, 1988, pp. 242-251. El padre Silverio de Santa Teresa había mencionado ya la defensa de Ponce de León, aunque la data erróneamente en 1622. Véase Silverio, 1929, p. 397.

convicción, el texto no es censurado desde Madrid, aunque a los alumbrados sevillanos se les persigue por poseerlo. Esta contradicción provoca un segundo intento: el 4 de mayo de 1626, fray Domingo de Farfán firma una carta dirigida al Inquisidor General, en la que evidenciando esta tensión, comienza explicitando los aspectos de la obra de san Juan que desdican los puntos del Edicto de Gracia de 1623, en concreto los número 17, la 36 y la 43, para luego finalizar indicando «que no hay regla que no padezca excepción, y que así, por estar el dicho libro aprobado por toda la universidad de Alcalá de Henares, y ser un libro muy estimado y de un autor muy acreditado en virtud y santidad (...) en este estado se quedó hasta hoy el dicho libro y corre como antes»¹⁸.

La descripción de los sucesos que hace Huerga, además de incluir una esperable defensa de la labor inquisitorial, termina reafirmando esta contradicción. *La noche oscura* continuó su andadura y los casos alumbrados fueron mermando, diluyéndose y reprimiéndose, a la par que el Edicto de Gracia fue también cayendo en desuso por la imposibilidad material de los propios inquisidores para calificar y castigar toda la evidencia de herejía alumbrada incluida en él. En una carta del 7 de noviembre de 1623, ausente en la narración de Huerga, fray Farfán explica que

por el orden que ahora hay en seis años no se concluirán las causas de los alumbrados porque son muchos los procesos que faltan por calificar y solo la causas de los que ya están presos con las testificaciones que han sobrevenido después del edicto piden mucho tiempo para las calificaciones y más que andando de esta suerte como se ocupa todo el tribunal de ello están paradas las causas de los judíos que son muchísimas¹⁹.

Es difícil que este altísimo recuento de alumbrados en el núcleo sevillano se corresponda con el relato de una comunidad cerrada y sectaria establecido para los alumbrados de siglos anteriores, ya que el número de encausados y los problemas de la Inquisición para identificarlos obligan a un replanteamiento de las particularidades de su definición como «grupo». En lugar de figuras dirigentes con un claro papel protagónico y mesiánico, como puede ser el caso de Juan Gil, conocido como «doctor Egidio», en las comunidades criptoprotestantes del xvi, las descripciones con las que contamos sugieren, más bien, una cierta horizontalidad. De hecho, la figura de Villalpando, que parece ser fundamental para hacer llegar el libro de san Juan a una de estas «casas» de alumbrados, queda relegada a la del papel de un mero difusor, sin injerencia en la dirección espiritual de estas comunidades. La Inquisición, por otro lado, parece errada en la carta de fray Farfán en sus propias estimaciones, lo que sugiere una insuficiencia de terminología, ante unas circunstancias judiciales aparentemente escapan las proposiciones del Edicto de Gracia.

En mi opinión, la clave interpretativa para entender en qué medida es insuficiente la categorización que manejaban los inquisidores para enfrentarse a esta nueva afrenta teológica no la tienen ni una doctrina nueva ni una figura en concreto, sino que la proporciona la presencia de la obra de san Juan en los círculos de alumbrados.

18. Recogido también en Huerga, 1988, p. 258 y conservado en AHN, Inquisición, leg. 2963.

19. AHN, Inquisición, leg. 2960.

dos²⁰. Su análisis retórico ilumina aquellos puntos ciegos en el análisis de estos grupos de alumbrados sevillanos, quienes se mostraron más interesados por el poema de *La noche oscura* que por aquellos aspectos de discusión teológica que habían interesado a los dejados de épocas anteriores. La conclusión del inquisidor en la breve misiva citada anteriormente —«se verá que es de donde sacan la doctrina que practican»—, que tantos problemas causó a Basilio Ponce de León en su defensa del libro, no puede ser tomada a la ligera ni de forma literal. En primer lugar, la lectura como prueba de culpabilidad que llevan a cabo los inquisidores no tuvo por qué ser la misma que efectuaron los miembros de estos grupos; por otra parte, que los inquisidores buscaran en él «doctrina» no implica que los lectores accedieran al texto persiguiendo los mismos objetivos, lo que marca una primera distancia entre los tratados teológicos tradicionales que habían circulado en Sevilla, como la *Suma de doctrina cristiana*, de Constantino Ponce de la Fuente²¹, y esta obra en concreto. ¿Podrían estas comunidades haberse acercado al poema precisamente por su interés poético y, por tanto, no solo en la búsqueda literaria de un valor aleccionador? ¿Qué relación podría tener esta forma de lectura con la difusión y popularización de doctrinas heterodoxas entre sevillanos de toda clase y género?

Tal vez sea posible, a través de un análisis de la retórica de *La noche oscura*, proponer respuestas hipotéticas a estas preguntas. Su *dispositio*, en colaboración con una *inventio* indisoluble de un texto poético de gran concentración discursiva, prioriza la narración experiencial de un modo que el fondo teológico queda ocultado —que no eliminado ni sustituido— en un uso teatral de la primera persona que permite la identificación con el *sujeto místico*, según las consideraciones de Bernard Sesé²². No es ociosa su elisión de la vía purgativa en el poema, que comienza «estando ya mi casa sosegada» (v. 5), motivo este de constante acusación por parte de los inquisidores, al considerar que, con su interés por la lectura del texto, estos grupos priorizaban la llamada «oración mental» frente a la ortodoxa penitencia pública. La insistencia general y rastreada en todos los alumbrados de guardar para sí mismos la práctica de una religión interiorista encuentra así un espacio de realización: el abandono solitario de la casa ya en calma y el comienzo de un camino íntimo y especular colabora con el deseo de intimidad religiosa que el Edicto de Gracia denunciaba²³. El intimismo religioso había acercado a muchos cristianos a las prácticas heterodoxas que no pueden tal vez considerarse como canónica-

20. Las cartas de los inquisidores tras el Edicto de Gracia de 1623 apuntan a estas direcciones, al especificar el carácter interclasista e intercultural de los grupos de alumbrados: «Hay también ciento veinte personas en que entran asimismo clérigos, frailes, monjas, beatas, mujeres casadas y doncellas y en fin de todos estados hombres y mujeres que se han venido a diferir». En la misma carta se sugiere veladamente cierta ingenuidad de algunos acusados, que han identificado su herejía la verla tipificada en el Edicto, y no antes: «parece por los papeles y registros estar culpados, en esta doctrina de alumbrados particularmente algunas proposiciones contenidas en el Edicto de Gracia, por cual causa conociéndose culpados, se han venido a diferir» (AHN, Inquisición, leg. 2960).

21. Ver Ponce de la Fuente, *La Confession d'un pécheur devant Jésus Christ rédempteur et juge des hommes*, 1547, ed. Dominique de Courcelles (2000).

22. Sesé, 1995.

23. Edicto de Gracia de 1623, proposición 5: «Y que no se ha de obedecer a prelado, ni padre, ni superior, en cuanto mandaren cosa que estorbe a las horas de la oración mental y contemplación».

mente alumbradas, en consonancia con una disputa permanente en el seno de la alta jerarquía eclesiástica sobre los modos de vivir la fe²⁴. El poema es explícito en la tercera estrofa acerca del modo espiritual de la experiencia narrada, en unos términos que seguro resonaron en las prácticas interioristas de los alumbrados: «ni yo miraba cosa, / sin otra luz ni guía / sino la que en el corazón ardía»²⁵. El verso anterior contiene un marco retórico de ocultación y nocturnidad en el que pudieron verse reflejadas las sectas de alumbrados: «en secreto, que nadie me veía»²⁶.

La distribución de las siguientes y conocidas estrofas no es argumentativa en un sentido discursivo, sino que su valor y su éxito se concentran en la posibilidad replicativa del encuentro místico. El encuentro emocional entre exclamaciones y repeticiones prioriza esta dimensión, obviando las circunstancias prescriptivas de su acceso, facilitando su comunicación y la proyección: «¡Oh noche que guiaste!; / ¡oh noche amable más que la alborada!; / ¡oh noche que juntaste Amado con amada, / amada en el Amado transformada!» (vv. 21-25)²⁷. Esta facilidad es clave en las doctrinas alumbradas desde sus formulaciones en el siglo XVI. Precisamente en el primer brote de doctrinas heterodoxas sevillanas, ligadas al luteranismo pero sin adscribirse a él directamente, el doctor Egidio había insistido en el «yugo suave» anunciado por *Mateo*, 11, 30, y en lo innecesario de complejos ritos y ceremonias²⁸. El abandono amoroso de la última estrofa completa la calma preconizada en el evangelio y sostiene la doctrina alumbrada en sus aspectos más populares y extendidos: la caridad, la facilidad del creyente y el fin de las preocupaciones terrenales y de una vida centrada en la expiación. La suspensión de los sentidos del verso 35 es coherente con este relato y con la oración interior, término censurado por la Inquisición pero que no cesaría de ganar practicantes en el siglo XVII con la aparición del molinosismo.

La *actio* del poema es reconstruible a partir de las características textuales analizadas en relación con el contexto alumbrado. El poema, narrativo y en primera persona, permite una transmisión popular clave en estos grupos interclasisistas. Las características propias del género literario al que se adscribe, así como su brevedad y la sucesión de eventos que narra, facilitan su comprensión, interiorización y repetición, por lo que no es extraño que fuera considerado un texto cardinal entre los dejados. Más allá de estas coordenadas formales, es preciso insistir en el recurso a la primera persona experiencial en el texto, asociando su experiencia no a una práctica normativa canónica y establecida sino a una individuación de la experiencia unitiva más identificable popularmente. Al aproximarse al poema desde una perspectiva retórica, es posible comprender que su falta de ajenidad —la facilidad

24. Los límites son difíciles de identificar incluso para los cargos más elevados de la curia; el provisor del arzobispado Fernández Portocarrero había objetado algunos de sus puntos, al no considerar causa herética la práctica de una fe con cierta propensión a la interioridad. Ver Fowler, 2017, p. 4.

25. Edicto de Gracia de 1623, proposición 42: «que en el estado de unión, no se hagan muchos actos de voluntad».

26. Edicto de Gracia de 1623, proposición 67: «que hacen juntas y conventículos de noche, con sermones y pláticas espirituales a la misma hora».

27. San Juan de la Cruz, *Obras completas*, ed. Lucinio Ruano de la Iglesia, p.107.

28. La doctrina del doctor Egidio ha sido estudiada recientemente por Pastore, 2010, y por Boeglin, 2018.

con la que el lector alumbrado puede identificarse con la voz poética— permite un acercamiento heterodoxo, aunque fuese otra su intención, por la mera insistencia en la vivencia íntima del encuentro religioso, frente a una formulación tradicional de la ortodoxia. En términos también de la operación retórica de *actio* o *pronuntiatio*, la noción de «noche oscura» facilita evidentemente la identificación con las reuniones secretas de grupos de alumbrados en torno a conventos y casas por la noche, en sus vivencias comunitarias.

4. CONCLUSIONES

Los pocos documentos conservados de los procesos no permiten conocer hasta qué punto el poema fue realmente fundamental para estos grupos, por lo que resulta difícil reconstruir su transmisión. Sin embargo, la carta de Alonso de Hoces insiste en que los alumbrados tienen *La noche oscura* como «libro» de cabecera y que de ahí «sacan la doctrina que practican», como ha sido señalado anteriormente. Esta acusación parece coherente con las descripciones que han llegado hasta nosotros acerca de las formas de relación entre estos grupos. Además, que el inquisidor insista solo en *La noche oscura* y no en los textos más doctrinales que acompañan al poema en la edición de 1618 que les habría hecho llegar Villalpando ratifica la idea de su transmisión interclasista y del interés más espiritual que tenían los alumbrados sevillanos del siglo xvii frente a las enrevesadas disputas teológicas que habían alimentado el fuego heterodoxo en el siglo anterior. La aseveración de Hoces, por tanto, parece incorrecta en términos de su verticalidad. La Inquisición estaba acostumbrada a la detección de la transmisión vertical y culta de los conceptos heréticos y rastreaaba textos en busca de «errores», de los que las comunidades alumbradas podían aprender malas doctrinas. Sucedió así con los luteranos de Valladolid y Sevilla, donde la circulación de obras de Melancthon y Lutero fue fundamental, así como en los focos alumbrados que abrevaban del valdesianismo, el erasmismo, o de ambos, algo que demostró ya Bataillon en *Erasmus y España*, y cuyos múltiples matices siguen en estudio. Sin embargo, en el caso que nos ocupa, el fenómeno parece seguir una dirección diferente por las características retóricas del texto y por las estructuras sociales que se acercaron a él. Al no necesitar un fondo teológico denso, los alumbrados sevillanos buscarían en la belleza y simplicidad del poema sanjuanista la proyección de sus propias demandas espirituales, decantadas a lo largo del siglo anterior y convertidas en una amalgama interiorista enfrentada con el férreo control que sobre sus almas imponía la Iglesia católica. No es, por tanto, el texto el que habla y adoctrina a los alumbrados, sino que son los propios alumbrados los que encuentran, en el espejo de su sencillez poética, una de las más claras definiciones de su propia identidad. Podría afirmarse que, en última instancia, la *Noche* sanjuanista no es un texto doctrinal, aspecto que de por sí establece una diferencia fundamental respecto de los tratados teológicos auriseculares en prosa o en verso. Por el contrario, los alumbrados encontraron en la fuerza retórica de la *Noche* su justificación religiosa y, en su entramado, unas formas comunicativas que requerían de un modo de expresar la identidad que simplemente no estaba disponible anteriormente. Se dio vida así

a una identidad múltiple, generalizable, no sectaria —especialmente si se compara con otros grupos coetáneos como la Congregación de la Granada—, que necesitó otra retórica para poder enunciarse al haber sido obturados los caminos anteriores debido a la acción represora de la Inquisición.

BIBLIOGRAFÍA

- Archivo Histórico Nacional (AHN). Inquisición, legajo 2960.
- Archivo Histórico Nacional (AHN). Inquisición, legajo 2963.
- Archivo Histórico Nacional (AHN). Inquisición, legajo 2942.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, trad. Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Boeglin, Michel, «El doctor Egidio y la Reforma en Sevilla. Redes y proselitismo religioso», en *Reforma y disidencia religiosa. La recepción de las doctrinas reformadas en la península ibérica en el siglo XVI*, ed. Michel Boeglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn, Madrid, Casa de Velázquez, 2018, pp. 199-212.
- Castro, Américo, *Aspectos del vivir hispano*, Madrid, Alianza, 1977.
- Fowler, Jessica J., «Assembling Alumbradismo: The Evolution of a Heretical Construct», en *After Conversion: Iberia and the Emergence of Modernity*, ed. Mercedes García-Arenal, Leiden, Brill Online, 2016, pp. 251-282.
- Fowler, Jessica J., «Questioning the 1623 Edict of Grace: Differentiating between Orthodox and Heterodox Interiority», *Culture & History Digital Journal*, 6.2, 2017, e015, pp. 1-13. DOI: <http://dx.doi.org/10.3989/chdj.2017.015>.
- García-Arenal, Mercedes, y Pereda, Felipe, «A propósito de los alumbrados: confesionalidad y disidencia religiosa en el mundo ibérico», *La Corónica*, 41.1, 2012, pp. 109-148.
- González Polvillo, Antonio, «Inquisidores, dominicos y alumbrados de la Congregación de la Granada en la génesis del immaculismo sevillano del siglo XVII», *Anuario de Historia de la Iglesia andaluza*, 4, 2011, pp. 117-142.
- González Polvillo, Antonio, *La Congregación de la Granada. Profecía y milenarismo en la Sevilla del Renacimiento y Barroco*, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2022.
- Hamilton, Alastair, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados*, Cambridge, James Clarke Company, 1992.
- Huerga, Álvaro, *Historia de los alumbrados, IV: Los alumbrados de Sevilla (1605-1630)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988.
- Juan de la Cruz, san, *Obras*, ed. Padre Silverio de Santa Teresa, Burgos, Monte Carmelo, 1929.

- Juan de la Cruz, san, *Obras completas*, ed. Lucinio Ruano de la Iglesia, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2010.
- Ortega Costa de Emmart, Milagros, «Las proposiciones del Edicto de los alumbrados. Autores y calificadores», *Cuadernos de investigación histórica*, 1, 1977, pp. 23-36.
- Pastore, Stefania, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, trad. Clara Álvarez Alonso, Madrid, Marcial Pons, 2010.
- Ponce de la Fuente, Constantino, *La Confession d'un pécheur devant Jésus Christ rédempteur et juge des hommes, 1547*, ed. Dominique de Courcelles, Grenoble, Millon, 2000.
- Sesé, Bernard, «Poética del sujeto místico según San Juan de la Cruz», en *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, ed. José Ángel Valente y José Lara Garrido, Madrid, Tecnos, 1995, pp. 81-95.