

# Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines

Université Toulouse Jean-Jaurès – Université Paul-Valéry, Montpellier 3

## CECIL Numéro 3 - Année 2017

<b>Dossier thématique: Écrire sous la contrainte : mystiques, contemplatifs et le spectre du juge. Pratiques et stratégies discursives (M<sup>a</sup> Mar Cortés Timoner coord.).....</b>	<b>5</b>
M <sup>a</sup> Mar Cortés Timoner : Estrategias de autorización en el discurso espiritual de Teresa de Cartagena y Teresa de Jesús .....	9
Estelle Garbay-Velázquez : Dos alegatos místicos a favor del «no pensar nada»: el <i>Tercer Abecedario espiritual</i> (1527) y la <i>Ley de amor</i> (1530) de Francisco de Osuna .....	27
Álvaro Castro Sánchez : Construcción del discurso místico y plebeyización de la santidad en <i>Lumbre del alma</i> de Juan de Cazalla .....	45
Michel Bøeglin : Salterios y comentarios al Salmo en el Quinientos en Castilla. Entre herencia conversa y sensibilidad evangélica: el <i>Beatus Vir</i> (1546) del doctor Constantino .....	59
Rosa Navarro Durán : El espacio literario como lugar de comunicación: la escritura en libertad de Teresa de Jesús .....	75
Vincent Parello : Entre el velo y la pluma: el discurso de la vida de la carmelita descalza Ana de San Agustín (1555-1624) .....	87
Rosa M <sup>a</sup> Alabrús : El discurso eclesiástico ante las visiones femeninas en la España de los siglos XVI y XVII .....	101
Maria Luísa Jacquinet : Entre escrita epistolar, biografía e hagiografía: o caso de Soror Maria Joana (1712-1754), religiosa do Mosteiro do Louriçal .....	115
<b>Recensions d'ouvrages et compte-rendus .....</b>	<b>129</b>
La edición de Pierre Darnis del <i>Guzmán de Alfarache</i> .....	131
La traduction du <i>Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus</i> (1902) d'Ernst Schäfer .....	135
Tomás López Muñoz. <i>La Réforme à Séville au XVIe siècle</i> .....	141

Les *Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines (CECIL)* sont une publication lusiste et hispaniste d'histoire et de civilisation, de littérature, d'art et de sciences sociales qui favorise le comparatisme et les regards croisés sur les phénomènes culturels et les faits de civilisation en Amérique et dans la péninsule Ibérique. Axés sur l'étude des formes, des représentations et des imaginaires, les *Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines* sont une revue en ligne avec une périodicité annuelle, adossée à l'IRIEC-EA740, l'équipe d'accueil qui réunit des chercheurs des universités Toulouse-Jean-Jaurès et Paul-Valéry, Montpellier 3.

Directeur : Michel Boeglin (UM3)

Rédacteur en chef: Patrick Lesbre (UTJJ)

#### **Adresse d'expédition**

Pour nous envoyer votre contribution, merci de nous contacter à

[cahiersdetudes@gmail.com](mailto:cahiersdetudes@gmail.com)

Pour les normes de présentation, rendez vous sur le site de la revue:

<https://cecil-univ.eu/> à la section: *A propos des CECIL*

 creative commons



CECIL est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

© **CECIL Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines - ISSN 2428-7245**

IRIEC. Institut de Recherche Intersite d'Études Culturelles, Montpellier (EA 740)

Université Toulouse Jean-Jaurès – Université Paul-Valéry, Montpellier 3

# Construcción del discurso místico y plebeyización de la santidad en *Lumbre del alma* de Juan de Cazalla

Álvaro Castro Sánchez<sup>1</sup>

**Resumen:** En este trabajo se analiza la obra *Lumbre del alma* articulando tres dimensiones. Una será la cognitivo-intelectual, que insertará la obra en su contexto teológico-filosófico y en la historia de la literatura espiritual castellana del XVI. La otra, la social, atenderá a la historia del texto así como a las implicaciones sociales del mismo. En tercer lugar, la dimensión personal, que se ocupa de la trayectoria vital desde la que emana. Así, se abordará el análisis de los temas fundamentales de la obra de Cazalla, que fueron el libre albedrío y el amor, cuya elección y tratamiento reproduce la línea moderna de un pensamiento de raíz franciscana, afronta debates cruciales de su tiempo y permite leer un afán de mundanizar la santidad, hecho inaceptable a ojos de la autoridad inquisitorial, o a los guardianes de un canon ortodoxo.

**Palabras clave:** Literatura espiritual, Juan de Cazalla, mística, siglo XVI, Renacimiento español

**Titre:** Construction du discours mystique et démocratisation de la sainteté dans *Lumbre del alma* de Juan de Cazalla

**Résumé:** Dans ce travail, l'oeuvre *Lumbre del alma* sera analysée en articulant trois dimensions. La première sera la dimension cognitivo-intellectuelle pour insérer l'oeuvre dans son contexte théologique et philosophique, et plus concrètement, dans l'histoire de la littérature spirituelle castillane du XVI<sup>e</sup> siècle. Une autre dimension sera la dimension sociale ou matérielle, qui traitera de l'histoire du texte et ses implications sociales. En troisième lieu, la dimension personnelle ou émotionnelle, qui explique la trajectoire vitale dont elle émane. C'est ainsi que l'on abordera l'analyse des thèmes fondamentaux de l'oeuvre de Cazalla, qui sont ceux du libre arbitre et de l'amour. Leur choix et leur traitement reproduisent la ligne moderne d'une pensée d'origine franciscaine et affrontent des débats cruciaux de leur temps en nous permettant de lire un désir de mondanser la sainteté, un fait inacceptable aux yeux d'une autorité inquisitoriale ou pour les gardiens de l'orthodoxie.

**Mots-clés:** Littérature spirituelle, Juan de Cazalla, mystique, XVI siècle, Renaissance espagnol

**Title:** Construction of mystical discourse and vulgarization of holiness in *Lumbre del alma* of Juan de Cazalla

**Abstract:** This paper will analyse the work *Lumbre del alma* (Light of the soul) bringing together three dimensions. First, using the cognitive-intellectual aspect, the paper will pay attention to the theological and philosophical context of the work, and, more specifically, to its place in 16th century Spanish spiritual literature. Secondly, the social or material dimension will deal with the history of the text as well as its social implications. In the third place, the personal or emotional dimension will be about the life story that gave rise to this work. Therefore, the analysis of the main topics in Cazalla's work (that were free will and love) will be addressed. The way that the author choices and treats these themes reminds us a modern line of thought of Franciscan origin, as well as addresses crucial debates of his age and also makes a patent effort to turn holiness into a profane matter, something obviously unacceptable to inquisitorial authority or to guardians of an orthodox canon.

**Keys:** Early modern Spiritual literature, Juan de Cazalla, mystic, 16th century, Spanish Renaissance

## Introducción

Michel Foucault enseñó que todo discurso solamente se puede elaborar en función de un sistema regulado de restricciones igualmente discursivas que actúa como su campo de posibilidades estratégicas. Con dicho sistema se refería al conjunto de represiones externas e

---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía ; coordinador del Seminario María de Cazalla; editor del libro *Franciscanos, Místicos, Herejes y Alumbrados* (2010) y autor de *Las noches oscuras de María de Cazalla. Mujer, herejía y gobierno en el siglo XVI* (2011) y *La mala planta. Diez casos de la historia de la Inquisición en Palma del Río* (2016). Miembro del Grupo HUM-536. Universidad de Cádiz. Correo electrónico: alvaroc.s@hotmail.es

internas que configuran un texto. Respecto a todo juego de intercambio y comunicación lingüística, también formarían restricciones los rituales que definen los gestos o comportamientos, así como los signos que deben de acompañar al discurso y que fijan la eficacia de sus palabras<sup>2</sup>. Así que desde esa perspectiva no se pueden entender los textos espirituales del siglo XVI, si se desligan de la mentalidad de su tiempo, de otras prácticas religiosas, como la meditación y la oración, o sin historiar la apropiación que sus autores hicieron de la tradición mística medieval y de conceptos teológico-filosóficos concretos, y teniendo en cuenta que en este sentido la prioridad la tenían los textos bíblicos. Entre otras cosas, las intenciones de lo que se quiere transmitir deben adivinarse a través de esas elecciones, de las convenciones y temas de los que se sirven. Pero si toda apropiación, en tanto que modo de importación, se da siempre en un contexto de descontextualización y recontextualización, dicho análisis no puede prescindir de otras dimensiones. En ese sentido, Roger Chartier ha insistido en que el discurso hay que insertarlo en la trayectoria o contexto histórico en el que se da, atendiendo especialmente a su historia social y material<sup>3</sup>.

Pero tampoco puede obviarse, especialmente en el discurso místico, la inquietud y trayectoria personal de su constructor o transmisor. De modo que, articulando esas tres dimensiones, se abordará el análisis de *Lumbre del alma*, que fue una adaptación, a partir de una obra anterior llamada *Viola animae*, de dos partes del *Liber creaturarum* de Raimundo Sibiuda, escrito un siglo antes. Una dimensión será la personal o emocional, que expondrá la trayectoria vital desde la que emana. Otra, la cognitivo-intelectual, que insertará la obra en su contexto teológico-filosófico y, más específicamente, en la historia de la literatura espiritual castellana del XVI. La tercera, la social o material, atenderá a la historia propia del texto así como a las implicaciones del mismo. Así, se abordará el análisis de los temas fundamentales de la obra de Cazalla, que fueron los del libre albedrío y el del amor, cuya elección y tratamiento reproduce la línea moderna de un pensamiento de raíz franciscana, afronta debates cruciales de su tiempo y permite leer un afán de socialización de la santidad inaceptable a ojos de la autoridad inquisitorial o de los guardianes del canon ortodoxo. Dicho esto, la perspectiva adoptada aquí no es la de supuesta eficacia de los mecanismos de censura. Relativizando su eficacia, se atiende más bien a las estrategias de elaboración, difusión o conservación de los libros prohibidos, porque la disciplina y la confesionalización convivieron con la indisciplina y formas heterodoxas de entender y experimentar la vivencia religiosa.

---

<sup>2</sup> Foucault 2010, 14-46.

<sup>3</sup> Chartier 1992, 52-53.

## 1. La obra

Del mismo modo que la literatura mística o espiritual del siglo XVI no se puede entender al margen de los debates intraeclesiales en torno al modelo de una Iglesia que venía siendo cuestionada por el Humanismo y la Reforma, tampoco puede hacerse sin calibrar las consecuencias de un medio técnico que la mundanizaba, como era la imprenta. En ese sentido, la literatura espiritual castellana conoció durante toda la Edad Moderna un momento espectacular de emisión, llegándose a contabilizar un total de 1200 obras entre 1485 y 1750<sup>4</sup>. Cabe decir que el 60% de los autores espirituales pertenecían a órdenes religiosas y el 23% eran franciscanos<sup>5</sup>. Entre las características del libro espiritual se encuentran la pluralidad, pues dichos textos deben comprenderse en pugna tanto por establecer un paradigma del modo de relacionarse con Dios, como con los modelos intelectualistas de la escolástica. Un elemento común es que el destinatario de esos textos se pensaba como universal, como un público abierto y no restringido a los privilegiados de la vida monacal, pues además dicha literatura se escribe mayormente en lengua romance –lo que no evita, en cualquier caso, una profunda preocupación por dirigir la lectura espiritual–. Otro elemento común es su voluntad conciliadora con los cristianos nuevos y las minorías, a la que se une una vocación apostólica y de dirección del fuero interno<sup>6</sup>.

También es importante el modo en el que dicha literatura, dichos libros, se construían, pues en su mayoría eran apropiaciones bajo la forma de transcripción, adaptación y transformación de textos de origen tardomedieval, por lo que suponen un modo de recepción de tradiciones teológico-filosóficas concretas. Toda recepción supone siempre una descontextualización respecto al tiempo y el espacio en el que una obra se produjo y recontextualización en la coyuntura para la que se reelabora, pero tal operación solamente es posible o útil en la medida en que en los textos de origen se encuentran elementos o modelos considerados importantes para el contexto de recepción. En este caso, esto es especialmente así porque la eclosión de la literatura espiritual castellana a comienzos de la modernidad hay que situarla en un replanteamiento de toda la vida religiosa que comienza a finales del medievo y que tiene raíces profundas.

En concreto, la obra que nos ocupa se apropia, fundamentalmente, de la adaptación que hizo Pierre Dorland en su *Viola animae del Liber creaturarum o Theologia Naturalis* de Raimundo Sibiuda. Este era un filósofo de origen catalán que enseñó en la Universidad de Toulouse, siendo su Rector entre 1428 y 1435, y la obra citada la acabó de escribir en 1436, pocas semanas antes de

---

<sup>4</sup> Andrés 1994.

<sup>5</sup> Pérez 2006, 31-50.

<sup>6</sup> Pérez 2006, 73-101.

morir. La filosofía de Sibiuda, heredera de Ramón Llull, fue uno de esos múltiples intentos de afrontar, en el contexto del Concilio de Basilea (1431-1445) y su intención de aplacar las consecuencias del Cisma de Avignon, la necesidad de ir más allá de los caminos agotados de la escolástica, pero evitando a su vez los peligros del nominalismo y el averroísmo. Las fuentes del *Libro de las criaturas* (1436) son san Agustín, el lulismo, el franciscanismo y el platonismo, y su intención era ofrecer una nueva ciencia, la del conocimiento y amor verdadero, que sería accesible a todos los hombres y capaz de vincular a la cristiandad fraternalmente. El final del Cisma y el regreso del papado a Roma promovían ese intento de estructurar una filosofía cristiana de concordia. Que el representante castellano en dicho Concilio fuese Alonso de Cartagena, eminente humanista hijo de un rabí y que difundirá la idea de iluminación para hacer referencia a una nueva fe que supera todas las diferencias<sup>7</sup>, dice mucho de aquel espíritu.

Además, en la obra de Sibiuda soplan aires renacentistas, pues se enfrenta a la centralidad dada en la misma época al ser humano y sus capacidades, y la llamada humanista a hacer del conocimiento –sobre todo de uno mismo– instancia de mejora y crecimiento personal. Así, se situaba en sintonía con la de Nicolás de Cusa –que escribe *De concordantia catholica* en 1433– o la Academia platónica de Marcilio Ficino en Florencia.

En su Prólogo, Sibiuda dice que su ciencia, como cimiento de los demás saberes, se puede aprender en menos de medio mes, y además «no necesita de ninguna otra ciencia, ni otro arte. No presupone la gramática, ni la lógica, ni ninguna de las siete artes liberales, ni la física ni la metafísica, pues ella es la primera, y la única necesaria al hombre»<sup>8</sup>, dando igual, además, ser clérigo que seglar. El problema principal para verse aprobada su publicación fue siempre dicho Prólogo, pues anunciaba un próximo final del mundo en sintonía con las profecías franciscanas de la época, hacía afirmaciones como que los dogmas del cristianismo podían ser explicados por la sola razón y que la sabiduría se puede hallar personalmente en el libro de la naturaleza y el libro de la Biblia, desdeñando la tradición y el poder interpretativo de la Iglesia. De tal modo, Dios ha dado dos libros a los hombres: la Sagrada Escritura y el de las criaturas. Y uno debía de leerse desde el otro. Así que *vuelta a las cosas mismas*, como reclamó Guillermo de Ockham, y a un hombre que no sólo es razón, sino también corazón y comunión con lo creado. Dicha ciencia es ciencia primera y las demás son mera vanidad.

El libro de Sibiuda tuvo una notable difusión en Francia. Nicolás de Cusa manejó un ejemplar manuscrito adquirido en 1450, y fue tenido en estima en el círculo humanista de Lefèvre d'Étaples

---

<sup>7</sup> Pastore 2010, 43-50.

<sup>8</sup> Sibiuda 1995, 65-66.

y Charles de Bovelles, y, sobre todo, fue popularizada después por Miguel de Montaigne, que publicó una traducción al francés en 1569 y escribió su conocida *Apología de Raymon Sebond*. Por otra parte, el padre Batllori señaló parentescos entre la obra de Sibiuda y los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola y es cierto que la obra junto a la de Lull fue manejada por los primeros círculos jesuitas, en los que provocó inquietud su prohibición en 1559<sup>9</sup>.

Íntegramente, la obra no se publica en España hasta 1854, pero conoció diferentes adaptaciones desde el siglo XV. La más importante es la *Viola animae*, del cartujo Pierre Dorland, que es el primer libro de piedad que se imprime en Toledo bajo la protección de Cisneros por parte de Pedro Hagenbach. Dorland aligeró el texto y actualizó su latín, pasando de 330 títulos a 86, dándole además forma de diálogo. Publicado por primera vez en Colonia en 1499, se editó nueve veces durante el siglo XVI, y figuró en el *Índice* romano de 1590 (Sixto V). Con la misma intención conciliadora y los mismos aires humanistas, por lo que era valorada en los círculos erasmistas, la *Violeta del alma*, en edición de 1549, se editó bajo el subtítulo de *enchiridio o manual*<sup>10</sup>, y también fue adaptada bajo el título *Despertador del alma*, de forma anónima, en Sevilla en 1544 y en Zaragoza en 1552.

Una vía importante para difundir las ideas directas de Sibiuda en lengua romance fue *Lumbre del alma*. La primera edición, de la que no se conserva ninguna copia, apareció con autoría anónima en la imprenta de Nicolás Thierry en 1528, en Valladolid; y después volvió a imprimirse con el nombre del autor en 1542, en Sevilla. Tiene dos partes, la primera de XVII capítulos y la segunda de XII. Si bien hay una correspondencia precisa entre la *Viola animae* y la *Lumbre del Alma*<sup>11</sup>, Cazalla cambia los nombres de los participantes en el diálogo, y sólo hay variaciones relativamente significativas en los capítulos I y II para después marchar en paralelo. No obstante, la transcripción de Dorland no es exacta, pues Cazalla prescinde de palabras, incluso de párrafos enteros, añade o vulgariza algunas ideas, etc. Además en el capítulo XIII de la primera parte se sale del guion de la *Viola* y acude a la doctrina aristotélica de las virtudes, al igual que incluye el texto *Brevesito modo para venir, de alguna manera, en conocimiento de Dios*, con el que se cierra la obra. Aquí expone de un modo esquemático doce grados para subir al conocimiento y contemplación de Dios.

Así, la *Lumbre del alma* representa un ejemplo de cómo se construye y reconstruye el mensaje y texto espiritual en el Renacimiento castellano, y tal tarea de lectura, expurgue, transcripción, recepción o divulgación —es decir, por qué se aligera la lectura; se corta y se pega, por qué, en

---

<sup>9</sup> Martínez 1974, 19.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 26

<sup>11</sup> Martínez 1974, 34.

definitiva, se priorizan unos mensajes sobre otros—, solamente se puede explicar desde una articulación de tres dimensiones: la personal del autor, la teológico-filosófica y la socio-histórica.

## 2. Quién era Juan de Cazalla

Si bien existen numerosas lagunas acerca de la identidad y trayectoria de Juan de Cazalla, se puede decir que este era procedente de Palma del Río, villa de señorío de la provincia de Córdoba, en la que sus parientes eran fieles sirvientes de la familia nobiliaria de los Portocarrero<sup>12</sup>. Esta villa se insertaba dentro de la Provincia franciscana de Los Ángeles, contando con una extraordinaria presencia de la Orden desde comienzos del siglo XVI<sup>13</sup>.

Hermano de la alumbrada María de Cazalla y primo hermano de Pedro de Cazalla, el padre de los famosos herejes luteranos de Valladolid, Juan habría nacido en 1480. Maestro en Teología, sirvió a Cisneros como secretario y capellán, y le acompañó en la conquista de Orán, cuyos acontecimientos describió en una carta por encargo de aquél. Se desconoce cuándo ingresó en la orden franciscana. El mismo año que dejó de servir a Cisneros y se instaló en Guadalajara (1512) un fraile franciscano llamado fray Andrés avisó al Cardenal de las profecías de un tal fray Melchor, fraile que cruzaba toda España anunciando la vecindad de una Edad Oscura a manos de un tirano antipapa, el cual habría sido acogido por Juan de Cazalla en su casa. Juan escribiría una segunda carta en la que se justificaba y subrayaba la fascinación que causaba fray Melchor, así como las extravagancias de sus profecías<sup>14</sup>. Ese año, por motivos desconocidos, dejó de servir a Cisneros, convirtiéndose en visitador en el Reino de Toledo y en obispo auxiliar de Ávila en 1517.

Algunos estudiosos, y con motivos fundados, han puesto en duda que el Juan de Cazalla hermano de María de Cazalla y autor de *Lumbre del alma* sea el mismo que sirvió a Cisneros y le acompañó a Orán, intuyendo la idea de un doble histórico. Milagros Ortega Costa señaló que, al existir el dato de que Juan de Cazalla se metió a fraile en torno a 1512, no puede tratarse del fray Juan de Cazalla que aparece como servidor de Cisneros, y, además, no tiene sentido que bajo la denominación de «maestro», con la que aparece en algunos de los procesos contra alumbrados – cuando no lo llaman «obispo»– caiga un fraile observante<sup>15</sup>. Por su parte, Rafael M. Pérez García apunta otros indicios en esa dirección<sup>16</sup>. No obstante, en una relación de servidores del Cardenal,

---

<sup>12</sup> Castro 2013.

<sup>13</sup> García 2010.

<sup>14</sup> Pastore 2010, 125-138. Archivo Histórico Nacional, Universidades, lib. 1224 - F, ff. 1r - 2v; Biblioteca de Derecho de la U. Complutense de Madrid, Cartas al Cardenal Cisneros, nº 102, fol. 1 Vº.

<sup>15</sup> Ortega Costa 1978, 365.

<sup>16</sup> Pérez García 2005, 153.



fecha en 1510, aparece «el maestro Cazalla» recibiendo una cantidad de dinero por sus servicios como secretario, tanto el día 31-5-1510 como el 7-11-1510<sup>17</sup>. Sería demasiada coincidencia tener dos «maestros» Juan de Cazalla, uno hermano de María de Cazalla, y otro servidor de Cisneros.

Otro dato a tener en cuenta es que tanto el maestro Cazalla de la correspondencia con Cisneros como el maestro Cazalla autor de *Lumbre del alma* son de origen judeo-converso, lo que creo que inclina más la balanza a pensar que se trata del mismo. Y, además, hay otros indicios referentes a la Conquista de Orán, pues su primo Pedro tuvo una importante relación con Cisneros. Siendo contador de la Corte y a su vez pagador de guardas, en 1505 le prestó 50.000 ducados (al 3%) para pagar las armadas del año anterior. Hay que explicar aquí que el «pago de guardas» era uno de los elementos cruciales de la política fiscal de la Corona. El dinero provenía de los llamados «obligados a guardas», es decir, una serie de personas que adelantaban altas sumas a distintos plazos a cambio de un interés o «salario», asegurándose así su ascenso político y social. En diversas ocasiones también aparece su hermano Diego y tanto este como Pedro utilizaban esos mecanismos de promoción en el ámbito del puerto de Málaga. Alguno de los préstamos dirigidos a la financiación de la conquista se canalizaron a través del secretario Diego López de Mendoza y fueron también recibidos en nombre del erario público por Pedro de Cazalla. De modo que Juan no era el único Cazalla relacionado de modo importante con Cisneros<sup>18</sup>. Más investigación lo aclararía.

Lo cierto es que el autor de *Lumbre del alma* se convirtió en una de las figuras intelectuales de los alumbrados del Reino de Toledo, y así aparece en sus procesos, especialmente en el de su hermana María de Cazalla, que fue una de sus líderes espirituales<sup>19</sup>. De hecho, a Juan se le encuentra omnipresente en la trama espiritual castellana de ese primer tercio del siglo XVI en la que se gestó el fenómeno de los alumbrados. La propia Provincia franciscana de Castilla se entrelazaba con la misma, y buena parte de su cúpula, con fray Antonio de Ciudad Real, fray Andrés de Écija, fray Pedro de los Ángeles o fray Diego de Barreda, estaban relacionados con los alumbrados. Esto era así y especialmente en el caso de la ciudad de Guadalajara. La propia María de Cazalla iba a su convento de clarisas y al de San Francisco a oír misa, y era frecuente que tanto esta como la terciaria franciscana Isabel de la Cruz recibiesen frailes en su casa<sup>20</sup>.

Juan de Cazalla había trabajado siempre en una labor apostólica o evangelizadora que le llevó a poner en relación la tradición espiritual con las demandas y vivencias religiosas populares, pero

---

<sup>17</sup> Torre 1946, 62.

<sup>18</sup> Alonso García 2004, 339.

<sup>19</sup> Castro 2011.

<sup>20</sup> Pérez 2005a, 148-154.

también, elaboró un modelo intimista de experiencia religiosa que conectaba con Erasmo y el humanismo francés de Lefèvre d'Étaples, a quien trató en sus tiempos de servidor de Cisneros. En ese sentido, se haría cargo con su composición de *Lumbre del Alma* del proyecto comenzado por el cardenal a comienzos de siglo de divulgación peninsular de los textos de espiritualidad. En coherencia con ello, Juan predicaba en Guadalajara o en Pastrana, asistía a los círculos de alumbrados de su hermana María, con quien mantenía un intercambio doctrinal y una admiración que resultó ser mutua, y se relacionaba con la nobleza local, especialmente los Mendoza. Las persecuciones contra los alumbrados le acabarían afectando, y sufrió un proceso del Santo Oficio entre 1528 y 1530, fecha aproximada en la que murió.

La labor apostólica de religiosos como Juan de Cazalla, que conectaba con las prácticas de los alumbrados o *dejados*, representaban un conjunto que no era ni uniforme ni unidireccional, si bien hay elementos comunes, como la apuesta por una vivencia interior de la fe; la defensa, por tanto, de la oración mental; una visión inclusiva y extensa de la experiencia religiosa, siempre en medio de un campo social cruzado tanto de sinceridad como de fingimiento y la pugna por adquirir estatus social y simbólico. Por eso, ni tiene sentido encontrarles un único origen doctrinal, ni tampoco localizar en ellos el comienzo, de modo unicausal, del protestantismo castellano. De lo que no cabe duda es que sin entender la mística y la teología tardomedieval y la apropiación de la misma en la literatura espiritual castellana del siglo XVI, especialmente la franciscana, no se entiende la apuesta intimista que llevaron a cabo Juan de Cazalla y la red en la que actuaba. Que ello conectase con la tradición paulina y conversa del siglo anterior, y desde ellas hiciese de puente hacia el evangelismo, no hace de estas sus únicas claves explicativas.

### 3. La obra *Lumbre del alma*

El libro comienza con el encuentro de dos hermanos, Antonio y Luis, que se preguntan acerca de qué cosas ha recibido el hombre de Dios y qué debe de hacer para corresponderle. Acosados por la duda, deciden preguntar a su maestro. De tal modo, el tema principal de la obra son los beneficios de Dios al hombre, que serían exteriores e interiores. Los primeros son los necesarios para el sustento corporal durante la vida terrenal y, en ese sentido, las criaturas sirven al hombre en cuanto al cuerpo, pero también lo hacen en cuanto al alma. Porque por la grandeza y hermosura de estas conoce a Dios y a sus otros bienes invisibles<sup>21</sup>. Los interiores son el entendimiento y el libre albedrío.

---

<sup>21</sup> Cazalla [1542] 1974, 88.

El maestro explicará a los hermanos los «oficios» del libre albedrío: entender las palabras, discernir entre lo verdadero y lo falso, y escoger entre lo bueno y lo malo (Cap. II), comparando los beneficios dados por Dios al hombre con los que dio al resto de criaturas, recurriendo a la clásica distinción aristotélico-tomista (Cap. IV) en la que los de abajo están para provecho de los de arriba (Cap. VI). De tal modo, las criaturas y el hombre forman un cuerpo cuya cabeza es este<sup>22</sup>. Así, en estos primeros capítulos va dando demostraciones de la existencia bondadosa de Dios por la vía positiva de la teología natural, partiendo de aquellos dones o del libre albedrío, para probar su infinita justicia y sabiduría.

¿Cómo debe de aprovechar el hombre su libre albedrío? Las cosas corporales nunca serán suficientes, porque «toda la corporal fábrica de este mundo no basta a justamente premiar la menor obra de la voluntad humana, la cual es tan noble, que con sólo premio eterno, y no con otro, se le puede hacer digna recompensa y pago»<sup>23</sup>. Poner el bien humano en los deleites y cosas corporales es más de brutos que de humanos, y eso le da pie a Cazalla para despreciar la religión islámica, al situar en el paraíso todo tipo de bienes terrenales.

Con el buen o mal uso del libre albedrío el hombre, sólo ante Dios, será juzgado, recibiendo pena o mérito. El entendimiento, junto a la voluntad, son virtudes del alma. La primera tiene por objeto «inquirir, juzgar y conocer verdades a las cuales así se ha como el ojo a los colores», mientras que el oficio de la voluntad es «querer y mandar y executar lo que el entendimiento ha aprobado por bueno»<sup>24</sup>.

A partir de aquí el libro acude a una exposición de las virtudes en sentido aristotélico para concluir que el beneficio de Dios, su máximo don, es su amor. ¿Cómo puede el hombre corresponderle? Con su voluntad, la cual no puede ser «forzada, ni impedida, ni tampoco serle quitada», y su darse libre y noblemente es lo que más satisface a Dios<sup>25</sup>.

Esta conclusión lleva a la segunda parte de la obra, dedicada a explorar las condiciones y propiedades del amor y a justificar de qué modo el primer amor debe de ser a Dios, para después amar ordenadamente al resto de las criaturas. Entre esas condiciones tiene la propiedad de trabar o transformar el amante en la cosa amada, es libre y tal como sea la cosa amada, así será el amor; tampoco es digna de contentarse con cosas corporales. Siendo la voluntad espiritual, ninguna cosa criada ni material merece ser amada primeramente por ella ni ejercerle señorío, por lo que primeramente hay que amar a Dios, para hacerlo después al resto de las criaturas. Por eso,

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 79.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 95.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 106.

mediante el libre albedrío, el hombre puede decidir abandonar el amor propio y las cosas terrenales para amar primeramente a Dios, y así agradecerle todos sus dones.

La obra termina con un *Brevecito modo para venir, en alguna manera, en conocimiento de Dios*. En este se establecen doce grados para contemplar «puramente en Dios», para que el alma sienta su presencia, que no es otra cosa aquello en lo que consiste el alumbramiento. Estos doce grados los denomina así: solitario, recogido, íntimo, limpio, claro, cierto, inventivo, infuso, perseverante, guiador y alegre. Una vez superados, se entra, mediante la suspensión de todo juicio y acto volitivo, en una *escura caligen* (noche oscura), que es cuando «se muestra Dios al alma en esta vida mortal como a los santos en el paraíso» (...), lo que lleva directamente a la iluminación o contacto amoroso con Dios. Con ello, mediante un pequeño manual de conversión que requiere una estricta gimnástica del alma, Cazalla se pone en sintonía con el paulinismo converso proveniente del siglo XV, esto es, en la posibilidad de la conversión sincera a una verdadera fe en Dios: «Y en esta manera dicen algunos santos que vio Moisés en el Viejo Testamento a Dios y san Pablo en el Nuevo (...) E si tú así lo pidieres, también lo verás»<sup>26</sup>.

#### **4. Un modelo plebeyo de mística y la suerte de un libro espiritual**

La posición de Cazalla defendida a través de la apropiación de la filosofía de R. Sibiuda se situaba en la posibilidad del acceso a lo divino y el incremento de la experiencia religiosa sin mediación de la Iglesia. Situando al hombre solo ante Dios y con su libertad, Cazalla defiende un agustinismo que no hace referencia al papel pastoral de la institución ni a la función redentora de los sacramentos, enarbolando además una teoría del amor que no sólo lo ponía en continuidad con una larga tradición franciscana, sino que lo acercaba a Lutero o a Juan de Valdés. Para el incremento de la experiencia religiosa y el alcance de una iluminación como la de Pablo de Tarso proponía una serie de ejercicios aplicables por cualquiera y que, por tanto, mundanizaban la santidad como un modelo de mística accesible y sencillo. ¿Hubo, de hecho, un modelo aristocrático y otro plebeyo de mística en el siglo XVI? Aristocrático en tanto que basado en dones naturales y capacidad para los milagros de unos pocos elegidos tocados desde arriba por Dios y promovidos como santos por la nobleza y las autoridades eclesiásticas, frente a un modelo plebeyo en el que el sentido de dicho contacto era discreto, interno, amoroso y mantenido, a partir de una serie de ejercicios. Ese modelo plebeyo sería el mismo que llevó a Ignacio de Loyola a

---

<sup>26</sup> Cazalla [1542] 1974, 121-124.

afirmar que con 28 días sus ejercicios espirituales daban resultado. Los alumbrados o dejados del reino de Toledo habían sido su manifestación social más clara.

Por otra parte, la insistencia de Juan de Cazalla en el libre albedrío no podía ser casual justo en ese año de 1528, cuando Lutero ya había contestado el ataque de Erasmo en *De libero arbitrio* con su *De servo arbitrio*. En ese debate acerca de la importancia de la voluntad o la gracia para la salvación se jugaba una de las claves teóricas de las futuras ramas cristianas y el andaluz representaba un acercamiento al erasmismo desde el mundo del franciscanismo espiritual y recogido, hallándose en condiciones de fundar una posibilidad alternativa, que si bien rechazaba el formalismo intelectualista, el papel mediador de la Iglesia y salvador de los sacramentos, apostando por la limpieza de conciencia como condición del buen cristiano, a su vez defendía el libre albedrío y la decisión humana frente a la omnipotencia divina. El debate no era baladí y se reabrirá años después con la polémica *de auxiliis* llevada a cabo entre el jesuita Luis de Molina y los dominicos, cuestión que entroncaría con el probabilismo y las preocupaciones que este suscitó ya entrado el siglo XVII.

Respecto a la historia y suerte de la obra, una primera cuestión destacable es que la edición de 1528 salió sin título y así apareció en el *Índice* de Fernando de Valdés en 1559, en el que tampoco se hace referencia al título, solamente a una «obra impressa en Valladolid por maestro Nicolás Thierry, año 1528, en romance». ¿Por qué era esa obra de 1528 *Lumbre del alma*? Por una parte, los franciscanos Juan de San Antonio y Lucas Wadingo se la atribuyen a Juan de Cazalla. Por otra, el *Catálogo de las obras impresas en Valladolid* de Alcocer señala que Thierry solamente imprimió dos obras de franciscanos ese año, la *Lumbre del alma* y el *Tratado muy útil y provechoso en reprovación de los juegos*, de Diego del Castillo Villasante, por lo que con casi toda probabilidad se trata de la *Lumbre*. Las dudas sobre dicha edición, de la que Marcel Bataillon indicó que tuvo un ejemplar en sus manos en 1921 en el Convento de San Esteban de Salamanca, han quedado más despejadas al encontrarse una copia de la misma en un inventario del convento franciscano de San Antonio de Padua de Lora del Río, elaborado en 1640<sup>27</sup>. En dicho inventario vuelve a aparecer sin autor, lo cual apoya la hipótesis del anonimato en 1528. No obstante, cosida detrás de un *Speculum fratrum minorum*, es posible que le faltasen las primeras hojas –lo cual era habitual– y eso además contribuyó a que el negligente bibliotecario del convento no se percatase de que conservaba un libro prohibido.

De la segunda edición, la de Sevilla en 1542, se conserva hoy una copia en la Biblioteca Nacional de Lisboa, cosida detrás del *Tratado de las ocho cuestiones del templo*, de Juan de Vergara

---

<sup>27</sup> Pérez 2005b, 770-771.

(impreso por Juan Ferrer también en 1542) y *Declamatio in laudem precelentiffimi...* de fray Alonso de Orozco. A mano se indica dos cosas: «Sevilla, 1542», y «Libro hallado en la Cartuxa de Scala Coeli de Braganza, Arzobispo de Évora». Al respecto, indicar ciertas curiosidades. Si bien era práctica habitual encuadernar libros juntos y eso no era ni siquiera un recurso para esconder los prohibidos –que bien, podía ayudar a que pasasen desapercibidos– es curioso que la obra que acompaña a la de Cazalla sea de Juan de Vergara, insigne humanista que trató personalmente a Erasmo y canónigo de la catedral de Toledo. Precisamente por su proceso inquisitorial se sabe del que sufrió Juan de Cazalla. Este y su hermana María tenían como discípulo a su hermanastro Bernardino Tovar, y cualquier conocedor de la trama espiritual castellana era consciente de lo arriesgado de andarse con obras de ambos. Además, el libro de Vergara está dedicado al IV Duque del Infantado, Iñigo López de Mendoza, con el que se había casado Isabel de Aragón, amiga íntima dirigida espiritualmente por Juan de Cazalla. Respecto a la referencia a mano sobre el arzobispo de Évora, es conocida la trayectoria del cardenal-infante don Enrique, hermano del rey de Portugal Juan II y de Isabel, esposa de Carlos V, que promovió la literatura espiritual en dicha ciudad. Siendo arzobispo de Braganza desde 1533, cambió en 1540 su sede a Évora, donde fue nombrado cardenal en 1545. A dicha ciudad atrajo a Luis de Granada en 1550 y lo convirtió en su consejero, y favoreció la huida de los jesuitas espirituales a la ciudad (el propio Luis de Molina), en la que, imitando el modelo de formación del clero dispuesto por Juan de Ávila en Baeza –el cual le llevó a sufrir también un proceso por alumbradismo–, promovió igualmente la publicación de obras de Luis de Granada, la *Confesión de un pecador* de Constantino de la Fuente, etc., sirviéndose del impresor Andrés de Burgos.

La persecución del libro y la práctica espiritual hacía tiempo que había comenzado. Pero, si bien existía control inquisitorial del libro desde 1484, esta había sido dispersa y limitada. El sistema de concesión de licencias establecido por la Pragmática de 1502 hay que entenderlo de hecho como un medio más de patronazgo y concesión de favores para generar redes de clientes que, bajo una intención objetiva de control, y de hecho había muchos libros que se imprimían sin tales licencias. Esto no quita que no funcionasen censuras cotidianas entre autores, traductores, libreros y lectores<sup>28</sup>. Sin embargo, todo empezó a cambiar en la década de los veinte, al aparecer disposiciones prohibitorias o cuando las propias órdenes religiosas, como la franciscana, emprenden la persecución de los frailes más díscolos. Y, en efecto, en 1528, el mismo en el que tras el Capítulo de Guadalajara se encarcelaron algunos frailes franciscanos relacionados con los

---

<sup>28</sup> Peña 2012, 145-157.

alumbrados y una Junta de Teólogos prohibía obras de Erasmo en Valladolid, Juan publicaba su obra anónimamente.

La imposición del modelo escolástico frente al espiritual irá creciendo conforme ascienda una facción de poder vinculada desde sus orígenes al dominico Diego de Deza, quien en su día se enfrentó a Hernando de Talavera y Cisneros. Dicha facción, que desplazó a Fonseca o Alonso de Manrique, estaba encabezada por Juan Tavera y Francisco de los Cobos y de ella provino Fernando de Valdés. Y, de hecho, fue Tavera como arzobispo de Toledo quien, en 1536, promulgó la necesidad del examen previo y concesión de licencia por parte exclusiva de la autoridad eclesiástica toledana como efecto de los procesos contra los alumbrados y la labor difusora del impresor Miguel de Eguía en Alcalá de Henares. Eso sí, las preocupaciones se dispararon cuando en 1558 aparecieron los círculos luteranos de Sevilla y Valladolid, y se promulgó el *Índice* de Valdés un año después.

En conclusión. Nunca sabremos quién mandó coser aquellos libros ni quien los llevó a Évora, pero su historia material nos indica de qué modo frente al fantasma de la Inquisición y la censura, que llevaron a muchos a escribir bajo coacción, también existieron negligencias y múltiples estrategias de composición, circulación y conservación de unos libros prohibidos que, sin embargo, no evitaron que muchos acabasen pronto perdidos y olvidados. Que eso fuese obra de una censura explícita y eficaz y no del simple desinterés sigue siendo un debate abierto.

### Referencias bibliográficas

- Alonso García, David, 2004, *Fisco, poder y monarquía en los albores de la modernidad: Castilla, 1504-1525*, Madrid, UCM.
- Andrés Martín, Melquiades, 1994, *Historia de la mística en la Edad de Oro en España y América*, Madrid, B.A.C.
- Bataillon, Marcel, 1966, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Madrid, F.C.E.
- Castro Sánchez, Álvaro, 2013, «El estoque del II conde de Palma. La familia Cazalla y el linaje de los Portocarrero», en Bernardo de Ares, José M., *El Cardenal Portocarrero y su tiempo (1635-1709)*, León, CSED, p. 61-94.
- Castro Sánchez, Álvaro, 2011, *Las noches oscuras de María de Cazalla. Mujer, herejía y gobierno en el siglo XVI*, Madrid, La Linterna Sorda.
- Cazalla, Juan de [1528], 1974, *Lumbre del Alma*, edición e introducción de Jesús Martínez de Bujanda, F.U.E., Madrid.
- Chartier, Roger, 1992, *El mundo como representación, Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa.
- Foucault, Michel, 2010, *El Orden del discurso*, Barcelona, Tusquets.

- García Naranjo, Rosa M<sup>a</sup>, 2010, «Monjes y señores: La relación de los condes de Palma con el convento de San Francisco de la villa durante el siglo XVII», en Castro Sánchez, A., García Naranjo, R., y otros, *Franciscanos, místicos, herejes y alumbrados. Actas del I Seminario de investigación "María de Cazalla"*, Córdoba, Universidad de Córdoba.
- García Oro, José, 1993, *El Cardenal Cisneros. Vida y Empresas*, 2 vols., Madrid, B.A.C.
- Gilson, Étienne, 1976, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos.
- Giordano, María Laura, 2004, *Apologetas de la fe. Elites conversas entre Inquisición y patronazgo en España (siglos XV y XVI)*, Madrid, F.U.E.
- Martínez de Bujanda, Jesús, Introducción a Cazalla, Juan de [1528], 1974, *Lumbre del Alma*, Madrid, F.U.E., p. 11-51.
- Nieva Ocampo, Guillermo, 2011, «Frailes revoltosos: corrección y disciplinamiento social de los dominicos de Castilla en la primera mitad del siglo XVI», *Hispania*, 237, p. 39-64.
- Ortega Costa, Milagros, 1978, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, Madrid, F.U.E.
- Pastore, Stefania, 2010, *Una herejía española: conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons.
- Peña, Manuel, 2012, *Andalucía: Inquisición y Varia Historia*, Huelva, Universidad de Huelva.
- Pérez García, Rafael M., 2005a, *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento, 1470-1560*, Madrid, F.U.E.
- Pérez García, Rafael M., 2005b, «La biblioteca del convento de San Antonio de Padua de Lora del Río: libros de autor franciscano (1646)», *Hispania Sacra*, 116, p. 770-771.
- Pérez García, Rafael M., 2006, *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la España del Renacimiento*, Gijón, Trea.
- Sibiuda, Ramón [1436], 1995, *Tratado del amor de las criaturas*, Barcelona, Tecnos.
- Torre, Antonio de la, 1946, «Servidores de Cisneros», *Hispania*, 23, pp. 179-241.