

# Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines

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

## CECIL Numéro 4 - Année 2018

### Dossier thématique : La fabrique de l'hérésie. L'hérétique et ses représentations à l'époque moderne : Espagne, Portugal, Amérique. XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s. .... 7

**David Kahn** : Actualiser l'hérésie au temps de la Réforme. Catholicité, innovations doctrinales et Inquisition dans l'Espagne de la première modernité (1517-1530) ..... 11

**Borja Franco Llopis** : Imágenes de la herejía y de los protestantes en el arte efímero de los Austrias ..... 39

**Estelle Garbay-Velázquez** : Quand le nom fait l'hérétique. Les mots de l'illuminisme castillan de 1525 ..... 65

**Miquel Beltrán** : Mística del abandono en los primeros alumbrados ..... 89

**Shems Kasmi** : La figure du métis hérétique. Contribution à l'étude des discours de diabolisation des *mestizos* de Nouvelle-Grenade (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) ..... 109

**Ignacio J. García Pinilla** : Escritura y reescritura del relato de la orden dominica sobre el doctor Constantino de la Fuente ..... 129

**Rosa María Alabrús Iglesias** : Religiosas visionarias y supersticiosas ante la Inquisición de Barcelona (1575-1680) ..... 153

**Pedro Vilas Boas Tavares** : *A invenção* do «molinista» em Portugal ..... 169

**Varia** ..... 185

**Bernard Grunberg** : Un nicodémisme toléré ? Le cas des judaïsants de Nouvelle-Espagne (1519-1571) ..... 187

**Alberto Pérez Camarma** : La instrumentalización del mensaje divino: sor María de Ágreda y el castigo de Dios ..... 209

**Recensions d'ouvrages** ..... 231

Serge Brunet, *Les églises de la Terre. Les communautés paysannes du Val d'Aran et des Pyrénées centrales, XII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle* ..... 233

Elena de Lorenzo Álvarez (coord.), *Ser autor en la España del siglo XVIII* ..... 239

Álvaro Castro Sánchez, *La utopía reaccionaria de José Pemartín y Sanjuán* ..... 243

Publication couvrant les aires hispanophone et lusophone, les *Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines* (CECIL) privilégient le comparatisme, 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, adossée à l'IRIEC-EA 740, équipe d'accueil qui réunit des chercheurs de l'université Paul-Valéry Montpellier 3 et Toulouse-Jean-Jaurès.

Directeur : Michel Bøeglin (UM3)

Rédacteur en chef : Patrick Lesbre (UT2J)

### 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 de CECIL*



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)

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

# Mística del abandono en los primeros alumbrados

Miquel Beltrán  
Universidad de las Islas Baleares

**Resumen:** En este artículo tratamos de probar las contradicciones que habría comportado la afirmación del albedrío libre, si así hubiese sido aceptado por los primeros alumbrados, tales como Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz. Se intentan descifrar las claves de la naturaleza de la suspensión o abandono de la voluntad, aunque no se ignora que los alumbrados la fundamentaron sobre una determinada interpretación de las epístolas paulinas y del evangelio de Juan. Las lecturas de estos textos condujeron a Ruiz de Alcaraz o a María de Cazalla a concebir el amor de Dios como una suerte de misericordia hacia una criatura exenta de mérito, y como aquello que hace obrar a la fe no elegida.  
**Palabras clave:** Alumbrados, suspensión de la voluntad, mística, amor de Dios, libre albedrío.

**Titre:** La mystique de l'« abandon » chez les premiers *alumbrados*.

**Résumé:** Cet article met en évidence les contradictions que pourrait introduire l'affirmation du libre arbitre comme acceptée des premiers *alumbrados*, comme Isabel de la Cruz ou Pedro Ruiz de Alcaraz. On tentera de déchiffrer la nature de la suspension de la volonté, bien qu'on n'ignore pas que celle-ci se trouve fondée sur une certaine interprétation de passages des épîtres de Paul et de l'Évangile de Jean. La lecture de ces textes avait conduit Ruiz de Alcaraz et María de Cazalla, en particulier, à concevoir l'amour divin comme une sorte de miséricorde envers une créature privée de tout mérite et qui rend agissante la foi non choisie.

**Mots-clé:** Alumbrados, suspension de la volonté, mystique, amour de Dieu, libre arbitre.

**Title:** Mysticism of abandonment among the early *alumbrados*.

**Abstract:** Our aim is to prove, in this paper, the contradictions that could be inferred from the affirmation of free will if this notion would be accepted by the early *alumbrados*, such as Isabel de la Cruz and Pedro Ruiz de Alcaraz. We search to decipher which is the nature of the abandonment of the will, given that we do not ignore that it is founded on a certain interpretation of passages from the epistles of Paul and St. Jean's Gospel. The readings of this passages brought Ruiz de Alcaraz and Maria de Cazalla, among others, to conceive the love of God as amounting to His mercy towards a creature private of any merit, as the strength that makes that a faith not chosen operates.

**Key words:** Alumbrados, abandonment of will, mysticism, love of God, free will.

**Pour citer cet article :** Beltrán, Miquel, 2018, « Mística del abandono en los primeros alumbrados », Dossier thématique : La fabrique de l'hérésie. L'hérétique et ses représentations à l'époque moderne : Espagne, Portugal, Amérique (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s.) coord. par Michel Bøeglin, *Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines – CECIL*, n° 4, <[http://cecil-univ.eu/C4\\_4](http://cecil-univ.eu/C4_4)>, mis en ligne le 22/12/2018, consulté le jj/mm/aaaa.

## Introducción

1. En un notable trabajo, Castro Sánchez<sup>1</sup> afirmaba –refiriéndose a Juan de Cazalla, y en concreto a *Lumbre del alma*– algo sorprendente; a saber, que el obispo pudo escribir esta obra para soslayar las acusaciones de alumbradismo que le amenazaban, pero que la vindicación de un albedrío libre –como la que se produce en el texto– era, en

---

<sup>1</sup> Castro Sánchez 2010.

cualquier caso, consistente con las doctrinas que pudo mantener como propalador de las tesis alumbradas años atrás, tanto en los sermones que profirió –y que según Alcaraz y Medrano se constituyeron en la forja de las primeras inclinaciones hacia el dejamiento entendido como abandono– como en los pasajes bíblicos que él, al igual que su hermana María, leían y comentaban en reuniones domésticas. Olivari, en un artículo también de referencia, argumentó de algún modo una aseveración similar. La concepción del libre albedrío de los alumbrados los diferencia de Lutero; para este último, aquel no es ni siquiera un concepto, sino un *flatus vocis*. Aquellos, por su parte, no se demoraron en conceptualizar lo que sería la suspensión de la voluntad, pero se ha sostenido que esta ha de concebirse como fruto de una elección libre que, sin embargo, atentará sobre el actuar de esta propia capacidad de elegir. Pedro Ruiz de Alcaraz habría dicho, según declaración de Nicolás de Embid, que se usaba mejor del libre albedrío cuando este se sujetaba a Dios, pues sin Él no podía bien escoger, lo que cabe que se conciba, en primera instancia, como la supresión de dicho arbitrio desde sí mismo. Cabe, con todo, señalar también –si se profundiza con esmero en lo dicho–, que tal arbitrio sería deficiente en su libertad, pues no le cabe escoger bien sin Dios, y así es como Selke leyó estas palabras de Alcaraz, aduciendo que «del dejamiento, así entendido, al siervo arbitrio hay solo un paso<sup>2</sup>». Este paso lo habría dado también Alcaraz según la declaración de Embid. Asimismo –prosigue este–, Alcaraz creía que todas nuestras buenas obras procedían de Dios y que el hombre nada puede por sus propias fuerzas, más que sujetarse y conocerse a sí mismo por nada, y que este conocimiento también lo daba Dios, y que todo don provenía del Padre de las lumbres.

2. Habrá que examinar la afirmación de Selke, pero creemos que aseverar que el hombre se conoce como nada, o absolutamente inmeritorio, hace imposible concebir que es el propio albedrío el que se abandona, pues si así fuera ello consistiría en una elección sublime que permite la irrupción en el alma del amor de Dios, un advenimiento que no podría, en puridad, tener origen en la elección de alguien carente de méritos y de fuerzas, como lo sería el hombre antes de recibir tal amor. Olivari, sin embargo, concluía que los alumbrados consentirían en que se puede usar del libre albedrío, aun

---

<sup>2</sup> Selke 1952, 149.

de diversos modos, y que «*nel compiere opera di renuncia a se stesso, non cessa di scegliere, di agire*<sup>3</sup>». Se infiere de la interpretación de Olivari que el arbitrio, por sí mismo, elegiría y podría llegar a la elevación espiritual de privarse, a través de la aniquilación de las propias elecciones, para dejar que la voluntad del Dios a Quien se abandona quiera en lugar de él. Refiere Olivari cómo el fiscal Diego Ortiz de Angulo, acusador feroz de los espirituales, sentenció que el libre albedrío –de acuerdo con los alumbrados– había escogido abandonarse al amor de Dios, que era la más alta obra que podía escoger.

3. Cabe, creemos, una consideración de la naturaleza del abandono, tarea que, por lo que sabemos, no ha sido realizada hasta el momento, pese a que no ignoramos también que el intento de sistematizar de algún modo las doctrinas alumbradas, protagonizado por Alcaraz, no le llevó a teorizar acerca del modo en que aquel se producía. Si aceptáramos que una vez se suspende la voluntad, como querían Isabel de la Cruz y Ruiz de Alcaraz, y con ello la actuación según las voliciones que tenemos –con el objeto precisamente de dejar de elegir realizar aquello a lo que querer nos aboca–, el libre albedrío queda en suspenso, dispuesto a recibir el amor de Dios, y que sería la propia voluntad libre –si admitimos la tesis de Olivari o la de Castro– la que se obligaría a no querer, una elección excelsa concerniría al hombre. Y entonces, a diferencia de un arbitrio servil en la estela de Lutero, que se hallaría en la imposibilidad de actuar libremente por mor de las determinaciones divinas y causales –y en efecto, Olivari no se equivocó cuando afirmaba que en el *De servo arbitrio* Lutero argumentó la férrea y omniabarcante ausencia de la posibilidad, recurriendo incluso a argumentos escolásticos, contra los que, por lo demás, tanto denuesta<sup>4</sup> – nos hallaríamos con una elección primigenia libre, que cabalmente escoge someterse a la de Dios. En tal caso, el arbitrio se imposibilitaría libremente la elección, es decir, anularía su propia naturaleza, demostrando con todo, el hecho mismo de haber escogido la suspensión, que al cabo es libre de hacerlo o de no hacerlo.

---

<sup>3</sup> Olivari 1993, 190.

<sup>4</sup> Así ocurre en *De servo arbitrio*. En cuanto respecta a la cuestión que nos concierne aquí, si el abandono depende de la voluntad libre de quien a él se acoge, Leppin, en su trabajo de 2007, postula –en el caso del reformador alemán– que al obrar sobre el hombre de la gracia divina le antecede una preparación de aniquilación, pero que esta debe ser comprendida como ‘obra ajena’ (*opus alienum*).

4. Pero un bucle más complejo surge aquí, inconsistente, como trataremos de probar, con la doctrina alumbrada, pues se abre con él una suerte de paradoja. Si de lo que se trata es de proclamar que la criatura humana no tiene mérito alguno en sus acciones –y esto es algo que Alcaraz reitera en su proceso–, y que así se entiende que Dios pueda escoger a los ignorantes e iletrados para insuflar en ellos el amor hacia Él, el mérito inicial de elegir suspender la voluntad –si es que se goza de libre albedrío– no cabría poseerlo, esto es, no podría depender de una decisión humana llegar –parafraseando a Olivari– ‘a tal altura’. Habría una contradicción –si estipulamos que el abandono es una elección del albedrío– que abocaría a sospechar como un mérito precioso el impulso inicial hacia la suspensión, que permitiría a algunos –y no a otros– ser capaces de dejarse a la voluntad divina ¿Cómo podría así proclamarse la absoluta ineficacia de los méritos, aunque estos no fuesen de obra? La consecución más congruente es la contraria: No existen los méritos. Dios infunde en algunos la capacidad de suspender su humana voluntad en virtud del amor; un amor que, estando en el hombre, es el mismo Dios, Quien ha obrado para que la voluntad del elegido sepa dejarse a merced de aquel. Esto se correspondería además con el modo en que Alcaraz defendía, en su proceso inquisitorial, la infalibilidad de saber o convencimiento pleno de que el amor de Dios está en uno, y quien así se halla –infundido de amor– no puede equivocarse, sino apelar a la potencia del amor de Dios en la criatura, lo que tiene como contrapartida, no obstante, aniquilar el mérito. Precisamente porque no depende de nuestra voluntad tenemos conocimiento pleno de aquel amor.

### **1. Entresijos del dejamiento.**

5. Al abordar la cuestión, importante también, de la diferencia entre dejados y recogidos, que resultará más claramente notoria tras abordar la consideración de la naturaleza de la voluntad suspendida, resulta claro que en los primeros, la irrelevancia de los actos es la característica principal que opone su doctrina a la del recogimiento. El sujeto debe meramente abandonarse a Dios sin obligarse a las plegarias –cabría decirlo mejor, sin permitir que su voluntad se entregue a ellas– y sin ocuparse siquiera en rechazar las tentaciones. Estas irrumpen, como los pensamientos, en cada hombre o mujer. Podría incluso ser el propio Dios quien las enviara a la criatura con el objeto

de purificar el alma a través de la renuncia, o a modo de prueba, con el fin de que el alumbrado demuestre la incondicionalidad de su entrega.

6. No hay método aquí. No se trata de combatir pensamientos ni tentaciones, sino de consentir a ellos, a la vez que se desiste de pretender obrar. No se trata de una forma de resistencia, como en los recogidos, para quienes el precepto de no pensar nada se opone al abandono que consiste en recibir el amor de Dios que aniquila la propia voluntad. Garbay-Velázquez ha publicado recientemente un artículo en el que considera que la irrupción en la polémica sobre las diferencias entre ambas doctrinas estuvo en el origen del *Tercer Abecedario espiritual* de Osuna, en el que

a lo largo del tratado 21, Osuna glosa el verso alfabético explicando en qué consiste este «silenciar» el entendimiento: el que busca a Dios con verdad lo tendrá que buscar en su corazón, mediante la vía afectiva del Recogimiento, deteniendo temporalmente la actividad del entendimiento tanto «práctico» como «especulativo». Por «entendimiento práctico» entiende la parte más alta de la razón, lo que llama la «sindéresis», que viene a ser nuestra conciencia moral. El espiritual tendrá que apaciguar su conciencia moral manteniéndose alejado del pecado y de las tentaciones, que dan guerra a nuestra conciencia, y alcanzar la quietud. En cuanto al «entendimiento especulativo», el hombre recogido procura silenciarlo, abandonando durante la contemplación las especulaciones acerca de Dios así como todo pensamiento discursivo, para ahondar en la «vía negativa». En esta perspectiva se inscribe el principio del «no pensar nada», que Osuna justifica y defiende<sup>5</sup>.

7. No cabe duda de que se trata de mecanismos humanos para detener las especulaciones con el objeto de alcanzar a Dios afectivamente.
8. No obstante, el dejamiento se puede producir en el desarrollo de cualquier actividad, casi ignorándolo el propio sujeto. Sabemos de Alcaraz que, en 1524, tenía 45 años, era padre de diez hijos y un hombre de negocios enfrascado en asuntos terrenales, pero

---

<sup>5</sup> Garbay-Velázquez 2017, § 4. No obstante, «la fórmula «no pensar nada» no habría sido tanto un lema o precepto del recogimiento, como una etiqueta estigmatizadora puesta por sus detractores. Y, efectivamente, en el resto del *Tercer Abecedario*, Francisco de Osuna se abstiene de predicar el «no pensar nada», prefiriendo otras fórmulas menos radicales y más consensuales, como «acallar el entendimiento», «cesar todo pensamiento discursivo», «suspender o dejar las especulaciones». La espiritualidad del recogimiento habría sido por lo tanto víctima de una estigmatización, manipulación grosera por parte de sus enemigos, que la han reducido abusivamente a la fórmula «no pensar nada». Pese a lo dicho, «en lugar de rechazar la fórmula problemática o renegar de ella, Osuna la acaba reconociendo y parece asumir plenamente el contenido espiritual que encierra» (Garbay-Velázquez 2017, § 11).

ello no habría impedido la suspensión de su voluntad, pues esta se habría producido como una acción de Dios, no la suya propia. En esta tesitura cabe dejarse al amor de Dios, y que el rezar no cuente.

9. Fray Diego de Barreda instó a Francisco Jiménez alegando que el dejamiento era un mejor y más seguro sendero que el recogimiento para alcanzar el amor de Dios (nótese que incluso en los entresijos del debate parece latir la creencia de que puede elegirse entre una y otra doctrina, como si de estrategias se tratasen). La diferencia, en cualquier caso, no estaba clara ni siquiera para los propios inquisidores que condenaron el primero, aunque resultó notorio que las consecuencias del abandono llevaban a actitudes externas alejadas de la ortodoxia, como algunas de las que se denuncian en las proposiciones del edicto de 1525. Con todo, en la duodécima, que se refiere a la constitución del dejamiento, se incorporó, para su definición, parte de la descripción del recogimiento que debemos a Embid:

que estando en el dexamiento no avían de obrar porque no pusiessen obstáculo a lo que Dios quisiese obrar y que se desocupassen de todas las cosas criadas e que aun pensar en la humanidad de Christo estorbaba el dexamiento en Dios; e que desechassen todos los pensamientos que se les ofreciessen aunque fuessen buenos, porque a sólo Dios debían buscar, e que era mérito el trabaxo que en desechar los tales pensamientos se tenía; e que estando en aquella quietud por no distraerse tenían por tentación acordarse de Dios<sup>6</sup>.

10. Algunos alumbrados se refirieron a lo que vindicaba Alcaraz como a recogimiento. En cualquier caso, para los inquisidores había mérito –y por lo tanto, obrar del albedrío– en desechar los pensamientos que procuraban la quietud de la voluntad que en la práctica comportaba su aniquilación. La cuestión, de nuevo, es: si depende del arbitrio libre el alcanzar tal quietud, este podría en cualquier momento querer ejercer su función cotidiana de nuevo, –como por lo demás confesó Alcaraz ante el tribunal– y prestar atención a los pensamientos que nos apartarían del amor de Dios. Cabe sospechar que, en sus defensas, los propios acusados incrementaron la confusión –intencionadamente quizás– con el objeto de que su doctrina no pareciera alejada de otra aceptada como lo era –aun con reticencias– la de los recogidos. Alcaraz, quien

---

<sup>6</sup> Citado en Márquez 1972, 232.



había denunciado el método del recogimiento años atrás –precisamente por ser un método– adujo ante el tribunal que pensaba que en realidad este y el dejamiento comportaban lo mismo: una determinación de no ofender a Dios, de refrenarse de ceder a las tentaciones, y de cumplir los mandamientos. En el caso de María de Cazalla, cuando se le preguntó sobre el dejamiento la primera vez que visitó Pastrana a principios de la década de 1520, ella dijo que nunca había mantenido tal opinión, sino que su propósito era alcanzar el mejor medio para llegar a Dios y tener conocimiento de la voluntad de Aquel con el objeto de obedecerla.

## 2. Mística del alumbradismo.

11. Otra cuestión importa introducir aquí, y es la de si los alumbrados pueden considerarse místicos. Sabemos que la primera generación de alumbrados se opuso a las más ostentosas formas de entusiasmo religioso, tan popular en sus tiempos; a ojos de Alcaraz, las consolaciones espirituales eran dones divinos que quien los recibía debía mantener en secreto, pues no cabía propalar el propio don de la elección. Si la mística comporta admitir el elemento del misterio, de lo no explicable –por oposición al secreto, a lo no explicado– como fundamental en el proceso de salvación, habrá que admitir la condición mística del abandono, si es que este depende de Dios de un modo imposible de ser comprendido por el humano entendimiento. La mayoría de escritores espirituales, en los círculos alumbrados, mantuvo un especial interés por las admoniciones de Gerson acerca de los raptos ascéticos. Uno de los más devotos seguidores de Alcaraz, Antonio de Baeza, había traducido al castellano el tratado de Gerson *De probatione spirituum*, que trataba acerca de la autenticidad de la inspiración. Gerson no negaba la valía y oportunidad de las visiones, pero afirmaba también que era imposible determinar su autenticidad, de modo que recomendaba una cautela suprema a la hora de considerar su procedencia, e insistía en que solo los hombres espirituales, que no eran numerosos, podían juzgar de las cosas del espíritu.
12. Interesa adentrarse en la cuestión del misticismo de los alumbrados, pues no cabe ignorar el artículo que publicó *a contrario*, hace años, José C. Nieto. Un trabajo que se inicia con un enunciado liminar que introduce a la perfección su tesis: «El problema de si los alumbrados dexados eran místicos no es una simple sutileza académica confinada a esotéricas sutilezas teológicas más bien ajenas a los estudios sociológicos

e históricos, y a su actual impacto. Por el contrario, lo que aquí se intenta demostrar es que sin comprender con claridad estas distinciones, y evaluarlas correctamente, será imposible determinar la contribución de los alumbrados al mundo moderno del Renacimiento y la Reforma<sup>7</sup>». La argumentación de Nieto se fundamenta sobre las similitudes entre la mísera condición humana que recibe el amor de Dios –en una suerte de justificación por la fe que haría, según el estudioso, que los alumbrados no pudieran ser místicos, como no lo era, según entiende él, Lutero–, y un abandono en cuyo proceder no cabría la categoría mística. Hay que citar aquí, a tal respecto, un reciente trabajo de Hamilton, en el que da cuenta de las deficiencias que él percibe en aquello que Nieto postula:

his interpretation gives rise to some serious objections: Not only does he follow Selke in seeing Alcaraz's teaching as a form of justification by faith, but he concludes that Alcaraz cannot, consequently, be regarded as a mystic. This is in defiance of all we know about the early Reformation. Justification by faith, in one form or another, could indeed be reconciled with mysticism. The concept of Gelassenheit (or «abandonment»), which we find among the mystics of the Rhineland in the Middle Ages, was also central to the late medieval tract known as the *Theologia germanica* which Luther edited and which was immensely popular in many circles at the time of the Reformation<sup>8</sup>.

13. No solo consideramos pertinente la observación de Hamilton, sino que pensamos que puede probarse, en la estela de Leppin, que la justificación por la fe se fundamenta, en el primer Lutero, sobre la concepción mística del efluvio de aquella en el hombre y de la inescrutabilidad del amor divino.
14. Afirma también Nieto «que es importante subrayar que, si bien los alumbrados eran biznietos de los maestros españoles de la Cábala y quizás estaban al corriente de algunas de sus ideas, no queda en ellos traza de pensamiento cabalístico. Lo que hubieran aprendido a través de sus tradiciones judías, fue por ellos transformado u olvidado<sup>9</sup>». Siendo esta cuestión de gran interés para nosotros, no podemos detenernos ahora en ella. Nieto se muestra convencido además de que en su nueva

---

<sup>7</sup> Nieto 1984, 410.

<sup>8</sup> Hamilton 2010, 120.

<sup>9</sup> Nieto 1984, 412.

religión se «buscaba al Dios del Antiguo Testamento como Dios de Jesucristo, el Redentor y Salvador<sup>10</sup>», pero pensamos que, en esta cuestión fundamental, al igual que en lo que se refiere al carácter no-místico de la doctrina alumbrada, el estudioso se equivoca, y que la atracción de la doctrina alumbrada para muchos de los conversos que la adoptaron era justamente que esta reintroducía la relación del creyente con el Dios padre, a través del amor. Fray Reginaldo de Esquina, en un memorial en nombre de Alcaraz, afirmó que este «oso dezir que la contemplacion de los atributos y perfeçiones de la Divinidad es aventajada a la contemplacion de la Santa Pasion ó misterios de la humanidad<sup>11</sup>». Márquez ya escribió, por lo demás, que «la espiritualidad iluminista no es cristocéntrica<sup>12</sup>», e importa citar a Foley en una línea que expresa la aparente contradicción ínsita en la concepción del amor que la doctrina define: «Según las enseñanzas de Isabel [de la Cruz] el amor que se siente por Dios «invade» el alma del alumbrado<sup>13</sup>». No es un amor, así pues, que se sienta, sino que irrumpe y obliga; no generado por el propio corazón, sino impuesto a él. Foley prosigue acertadamente al afirmar que se considera a Dios ‘como la esencia de la Misericordia’, y del Dios del Antiguo Testamento puede esperarse *Hésed*, que es aquello que reafirma su pacto con el hombre, tal como los magistrales trabajos de Sakenfeld demostraron. Una lealtad que equivale al compromiso de cuidar de su criatura. Esa lealtad es la que acontece en el hombre cuando el amor de Dios se le otorga.

### 3. Interpretación de la Biblia

15. Aunque se cuenta con exiguas noticias acerca del modo en que Alcaraz interpretaba la Biblia, es conocido que se enzarzó en discusiones con ciertos franciscanos a propósito de ciertos pasajes de la misma. Selke llega a afirmar que se muestra abiertamente hostil hacia algunos de ellos, a quienes juzga como iluminados. Pero leemos también: «del detallado y embrollado relato de Alcaraz sobre numerosos incidentes con diversos frailes, resulta muy a las claras que su antagonismo no se basa

---

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

<sup>11</sup> «Proceso de Pedro de Alcaraz, vezino de Guadalajara», [1524-1529], Archivo Histórico Nacional (Madrid), Inquisición de Toledo, leg. 106, exp. nº 5., fº 178.

<sup>12</sup> Márquez 1972, 172.

<sup>13</sup> Foley 1986, 529.

tan solo en la oposición entre el «dejamiento» de los alumbrados y el «recogimiento» de los franciscanos, [...] como se supone por lo general [...] Se trataba de mucho más que una simple divergencia doctrinal: toda exhibición de fe exasperada era incompatible con la religiosidad íntima de Alcaraz<sup>14</sup>». En este tenor, y a propósito de una de las varias disputas, Alcaraz se refirió al texto latino de Rom 10, 7, *fides ex auditu*, enfatizando el alumbrado que el significado del pasaje no es el de ‘fee por el oydo’, sino el de ‘fee al oydo’. Alude esto, según creemos, al sentido misterioso de la fe en sí, que se manifiesta en quien la tiene una vez que, por medio del Espíritu, el oído se abre a la palabra. En la primera carta a los inquisidores, de 22 de junio de 1524, Alcaraz cita 1 Cor 2, 10-15<sup>15</sup> para dar cuenta, precisamente, de esta prelación de la fe, ínsita en los designios secretos de Dios que el juicio humano no alcanza a comprender, para demostrar que el Padre de la luz ilumina con su espíritu también a los niños y a los simples, de acuerdo con Mat 11, 25-26<sup>16</sup>. Así, es el propio Dios, ‘porque le agradó’, Quien nos otorga su Espíritu para que podamos juzgar, y el que se encarga de librarnos de cualquier interpretación de las Escrituras que no dé testimonio del Espíritu. La sola lectura de la Biblia lleva a propender a tal conclusión, de modo que no debemos recurrir a otros libros para saber lo que en ella se nos dice. El Espíritu de Dios y la ciencia humana son opuestos, igual que sus objetos difieren estrictamente. Leer libros doctrinales es tiempo malgastado. Sabemos que uno de los cargos capitales contra Alcaraz denunciaba que él declaró poseer el Espíritu para comprender la Sagrada Escritura, que él entendía las cosas por gracia del Espíritu, o en fin, que le había sido concedida una maravillosa percepción del Libro Sagrado por la misericordia divina.

---

<sup>14</sup> Selke 1952, 141-142.

<sup>15</sup> «Pero Dios nos las reveló a nosotros por el Espíritu; porque el Espíritu todo lo escudriña, aun lo profundo de Dios. Porque ¿quién de los hombres sabe las cosas del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él? Así tampoco nadie conoce las cosas de Dios, sino el Espíritu de Dios. Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que proviene de Dios, para que sepamos lo que Dios nos ha concedido, lo cual también hablamos, no con palabras enseñadas por sabiduría humana, sino con las que enseña el Espíritu, acomodando lo espiritual a lo espiritual. Pero el hombre natural no percibe las cosas que son del Espíritu de Dios, porque para él son locura y no las puede entender, porque se han de discernir espiritualmente. En cambio, el espiritual juzga todas las cosas. Pero él no es juzgado de nadie». Se usa la edición de 1960 de la Biblia Reina-Valera en esta cita y las siguientes.

<sup>16</sup> «En aquel tiempo, respondiendo Jesús, dijo: Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque escondiste estas cosas de los sabios y de los entendidos, y las revelaste a los niños. Sí, Padre, porque así te agradó».

16. La interpretación de la Biblia por parte de los alumbrados turbó a los mandatarios eclesiásticos de su tiempo. Que hombres y mujeres seglares sin conocimientos de teología osaran interpretar la Biblia según su criterio individual fue, además, enfrentado con acusada animadversión, más aún a partir del cisma de Lutero y el énfasis, por parte del reformador, sobre la directa inteligibilidad de los Testamentos para el creyente. Pero no cabe ignorar que el menosprecio de las enseñanzas teológicas fue también profundo entre los recogidos. Cuando los inquisidores acusaron a Alcaraz de desdeñar las enseñanzas y la autoridad de los teólogos, él replicó que el conocimiento podía ser ya sea adquirido, o bien infuso. Cabe que ambos sean válidos en torno a ciertas cuestiones, pero afirmó que él prefería el segundo e ilustró esta predilección: un santo dice que aquel cuyo conocimiento es infuso habla como un hombre con experiencia, como aquel que ha probado la miel y afirma que esta es dulce. El que no la ha probado dice que es dulce, pero la ha probado solo por el conocimiento. Esta es la diferencia entre los hombres<sup>17</sup>.
17. En la segunda carta a los inquisidores, de 31 de octubre de 1524, Alcaraz escribe que «sabemos que este mundo peresce y que se hallarán burlados los que en el están sy no lo dexan con tiempo y digo que para lo dexar es menester conoçerle y que sy a la lumbre de la fee, que con sola la vista de la razón humana nunca se conoscerá bien, ny tiene fuerça la razon para nos hazer renunçialle por dios sino sola la gracia que de parte dese mismo dios nos es dada<sup>18</sup>».
18. La fe es la que nos permite recibir el amor de Dios, en un curioso bucle, porque aquella nos es dada por el amor, y por él nos abandonamos, no por la voluntad o el albedrío libre. No es voluntaria la adquisición de aquella, sino al contrario, la recibimos sin nosotros perseverar o merecerla. La doctrina alumbrada acerca del amor de Dios, tal como se postula en la proposición novena del edicto: «el amor de Dios en el hombre es Dios» (que Asensio, en un trabajo magistral, retrotrae, en idéntica definición, a Pedro Lombardo), es la proclamación de que Dios desciende a lo ínfimo, y es la dación

<sup>17</sup> Cf. «Proçeso de Pedro de Alcaraz...», fº 22 vº. No creemos posible –al igual que Pastore– que Lutero tuviera influencia alguna sobre las doctrinas que llevaron a los alumbrados ante la Inquisición. Sabemos que Isabel de la Cruz las enseñaba ya en 1512. Escribe la estudiosa: «estoy convencida de que la divulgación de un texto tan importante como *De servo arbitrio* no es, *per se*, prueba suficiente del luteranismo de nadie: y expreso esta opinión frente a la mayoritaria tendencia de adscribir las posiciones de los herejes españoles a sus lecturas» (Pastore 2010, 213n).

<sup>18</sup> «Proçeso de Pedro de Alcaraz...», fº 17.

de este amor la que da cuenta de que el hombre, por su pecado, quedó despojado de la posibilidad de elegir el bien. Según Nieto, lo anterior destituye las concepciones místicas del amor. Inversamente, creemos que esto lo aproxima de modo anticipativo a Lutero, pero al Lutero que le debe a Tauler su consideración del amor, y a su relación con Johann von Staupitz el adentrarse en cuestiones de cariz místico, como la aniquilación, la unión o la noción de *homo spiritualis*. Leppin percibe en Lutero expresiones que reflejan el deseo místico al modo de Tauler, en una vuelta al teocentrismo que lleva a la comprensión de la gracia, tanto en los alumbrados como en el reformador alemán, como lo que representa una ruptura drástica con el hombre natural, y el advenimiento de una teología de la humildad<sup>19</sup>.

19. Si bien Osuna expresó una opinión favorable sobre las visiones, en el *Tercer Abecedario espiritual* previno asimismo de que pudiera ser Satán quien estaba al acecho tras los excesos espirituales, y adujo que el diablo es hábil en falsear y pervertir las intenciones pías. Aquellos que, como los alumbrados, consideraban las consolaciones espirituales como terrenales, no meritorias, y una artera manifestación, en definitiva, de amor propio, se alejaban de quienes como Osuna veían en ellas una manera de alcanzar a Dios a través de la humanidad de Cristo.
20. Sea como fuere, la animadversión de los alumbrados hacia las manifestaciones místicas estertóreas hizo su doctrina impopular en los primeros años de su propalación. Igual que Alcaraz –lo decíamos– entró en disputa con los franciscanos a propósito de dicha cuestión, Isabel de la Cruz tuvo también problemas con otras beatas y sus discípulos. Sin embargo, esto conduce a la necesidad de examinar otra característica del dejamiento que tiene, a la vez, un fascinante paralelismo con el luteranismo, la cuestión de su pesimismo antropológico –algo en lo que no están de acuerdo todos los estudiosos– pero que a nosotros nos resulta notorio, toda vez que las actitudes vitales de sus miembros a ello nos determinan. Persuadidos de la impronta indeleble del pecado en cada uno de los hombres, lo estaban asimismo de lo ínfimo de la condición humana. Alcaraz declaró sentirse tan pecador y poseído de tan torvas inclinaciones naturales que solo el amor de Dios, guardándole, le impedía obrarlas, porque además todo don perfecto descendía de quien él se reitera en llamar

---

<sup>19</sup> Cf. Leppin 2007.

el Padre de las lumbres, y quienes reciben el amor no podían, con anterioridad, hacer nada por sí mismos.

21. María de Cazalla tenía predilección por los capítulos séptimo y octavo de la *Epístola a Romanos*. Uno de sus textos favoritos, cuando comentaba el Nuevo Testamento, era Rom 7, 19-20: «Porque no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero, eso hago. Y si hago lo que no quiero, ya no lo hago yo, sino el pecado que mora en mí», parece que interpretándolo de modo que el testigo que la acusó de negar la libertad del albedrío humano, ante el tribunal que la juzgó, podría no estar del todo equivocado, en la medida en que si la voluntad no puede actuar tendiendo a la virtud –puesto que el pecado es el que actúa cuando se obra en contra del bien que se conoce–, también se afirmaría la imposibilidad de, por medio del entendimiento –si es que este quiere el bien– alcanzarlo, si no es que el amor de Dios opere en el alma a través de la fe, como Alcaraz vindicara. En efecto, el acusador alegó que

oyó dezir a la dicha María de Caçalla que todo lo malo veyá y obrava y que no alcançava otra cosa y que no podía otra cosa ni querer otra cosa y que lo bueno que no le pareçia bien ni lo amava y que lo quisiera querer y no lo podía y que viéndose en esto avía dicho «señor, qué haré yo pues no puedo querer otra cosa sy no esto y aun para consentirlo no soy parte» en que dio a entender que no avía libertad de alvedrío y que era forçada de Dios al mal y privada de la posibilidad para el bien<sup>20</sup>.

22. Pues bien, la respuesta de María no recurre a argumentos muy profundos: «pido que todos mis confesores sean preg[unta]dos sy me he confesado como persona que tengo e creo la libertad del libre albedrío y me acusado como persona que pudiendo hazer bien por mi culpa hazía el mal que para ello, sy es nesçesario, y les doy liçençia. Demas desto no parece cosa virisímile que onbre umano, de plática que pasase con nadie, pudiese recoger asy todo lo que dize, sino qué debe tener anotado en su pecho tan mala opinión como ereje, apóstata de nuestra santa fe, e con la enemistad formada que me tiene, espresa por palabras lo que tiene conçevido en su ánimo y entendimiento como quien coge de su cosecha y opónemelo a mí<sup>21</sup>». El profundo sentido del pecado de María de Cazalla la llevó a postular la distinción entre el hombre

<sup>20</sup> Ortega 1978, 179.

<sup>21</sup> Ortega 1978, 222-223.

interior y el exterior, de la que trataba Erasmo en su *Enchiridion*, pero aquel sentimiento de bajeza estaba acompañado por un anhelo de Dios que no cabe sino calificar de místico, no ya solo por ciertas expresiones, sino porque tal anhelo no puede considerarse originado en la naturaleza depravada –por mor del pecado– de la criatura.

23. María expresó el deseo de ver a Dios sin velos que lo encubran e incluso ‘aparte de mi cuerpo’. Este afán, que tiene ecos de 2 Cor 3, 14-16,<sup>22</sup> fue con presteza asociado por los inquisidores con la pretensión herética, no exenta de soberbia, de contemplar a Dios ‘cara a cara’, y así se les atribuyó a ciertos alumbrados tal propósito, a lo largo del siglo. Un mismo sentimiento de la condición humana, no meritoria, estaba en la idea de Alcaraz acerca de un doble proceso, relativo a la confianza en la permanencia del amor de Dios en su interior, a la que acompañaba la certeza irreductible de tal amor. Alcaraz recurrió a un número considerable de citas de la Escritura en confirmación de este doble proceso. Se refería con frecuencia al evangelio de Juan, que podríamos aventurar que fue el fundamento de su espiritualidad, y así adelantar aquí una hipótesis plausible acerca de las semejanzas entre sus consideraciones y las de Lutero: tanto este como los alumbrados llegaron a una parecida concepción de la miseria del hombre y del amor divino a partir de la lectura directa de Juan y de las epístolas paulinas. En los últimos, se percibe la afirmación de esta condición como una antesala del abandono a Dios. Alcaraz cita asiduamente Juan 4, 16: «Y nosotros hemos conocido y creído el amor que Dios tiene para con nosotros. Dios es amor, y el que permanece en amor, permanece en Dios, y Dios en él». Ante los inquisidores, Alcaraz citó Rom 9, 16: «Así que no depende del que quiere, ni del que corre, sino de Dios que tiene misericordia», y 2 Cor 10, 5: «Derribando argumentos y toda altivez que se levanta contra el conocimiento de Dios, y llevando cautivo todo pensamiento a la obediencia de Cristo».
24. Rom 9 es aducido por algunos pensadores justamente con el fin de negar el albedrío humano, de modo que cabría citar más extensamente, en concreto, Rom 9, 14-18:

---

<sup>22</sup> 2 Cor 3, 14-16 : «Pero el entendimiento de ellos se embotó; porque hasta el día de hoy, cuando leen el antiguo pacto, les queda el mismo velo no descubierto, el cual por Cristo es quitado. Y aun hasta el día de hoy, cuando se lee a Moisés, el velo está puesto sobre el corazón de ellos. Pero cuando se conviertan al Señor, el velo se quitará».



«¿Qué, pues, diremos? ¿Qué hay injusticia en Dios? En ninguna manera. Pues a Moisés dice: Tendré misericordia del que yo tenga misericordia, y me compadeceré del que yo me compadezca. Así que no depende del que quiere, ni del que corre, sino de Dios que tiene misericordia. Porque la Escritura dice a Faraón: Para esto mismo te he levantado, para mostrar en ti mi poder, y para que mi nombre sea anunciado por toda la tierra. De manera que de quien quiere, tiene misericordia, y al que quiere endurecer, endurece<sup>23</sup>».

25. La cuestión del endurecimiento del corazón del faraón es también uno de los pasajes bíblicos que se ha pretendido que niega el albedrío libre, y así lo hicieron, ante todo, ciertos exégetas judíos medievales. Maimónides, por ejemplo, apeló a este episodio para postular el determinismo en el mundo sublunar. Es Dios quien endurece el corazón del faraón de modo que no transija aunque las plagas asuelen a su pueblo. No cabe recurrir, de este modo, en la explicación, a la congénita e irreductible maldad de aquel, sino a un ubicuo designio divino sobre el devenir de los acontecimientos.

#### **4. El amor y la fe.**

26. Dios es amor, así que el amor es un don de Dios, comprensible solo para Él mismo, pues lo otorga, y Alcaraz lo reconoce en sí mismo tan solo por su efecto. Este amor es dispensado con independencia del esfuerzo humano. La voluntad es inhábil, tiene que abdicar ante la irrupción de la fe que procura el amor. Alcaraz adujo que todas nuestras buenas obras proceden de Dios, y el hombre nada puede hacer por él mismo, viéndose abocado a reconocer su ínfima condición, e incluso este reconocimiento de la propia miseria es un don divino.
27. La cuestión capital que permitió a los inquisidores atacar ferozmente a Alcaraz, la de cómo podía estar tan seguro de poseer el amor de Dios, obtuvo su réplica cuando el alumbrado recurrió de nuevo a Juan «lo que nace de la carne, carne es; pero lo que nace del Espíritu, espíritu es. No te maravilles de lo que te he dicho: Es preciso nacer

---

<sup>23</sup> Los siguientes versículos son también muy interesantes (Rom 19.21): «Pero me dirás: ¿Por qué, pues, inculpa? porque ¿quién ha resistido a su voluntad? Mas antes, oh hombre, ¿quién eres tú, para que alterques con Dios? ¿Dirá el vaso de barro al que lo formó: ¿Por qué me has hecho así? ¿O no tiene potestad el alfarero sobre el barro, para hacer de la misma masa un vaso para honra y otro para deshonra?».

de arriba<sup>24</sup>» (1 Juan 3, 6). También Juan 1, 3, 8: «El viento sopla donde quiere, y lo puedes oír; pero no sabes de dónde viene ni a dónde va: así es todo aquel que nace del Espíritu». Alcaraz sostenía haber experimentado el amor divino y no tener duda de su existencia en él, aun no siendo merecedor del mismo. De nuevo en Juan 3, 11: «De cierto, de cierto te digo, que de lo que sabemos hablamos». Alcaraz se reafirma en que posee el amor de Dios de modo que no puede ser decepcionado por este, hasta el punto de que no cabría errar en tanto que aquel amor permaneciese en él. No se trata de un estado de impecabilidad en el que no pudieran ser cometidos pecados, sino de que aquel amor subyuga el deseo de pecar que pueda albergar el corazón humano. Una nueva fundamentación del dejamiento se halla en el Testamento, de acuerdo con Alcaraz. Se trata de Mt 16, 24: «El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz, y sígame».

28. Conocer y creer el amor que Dios tiene para con nosotros, ratifica, nos parece, la misericordia de Dios como aquello que pone en acto el misterio de la fe en quien se abandona. En este sentido es crucial un pasaje que no nos consta que fuese esgrimido en sus defensas por alumbrado alguno, pero que es capital para la cuestión que aquí queremos desentrañar. Se trata de Gal. 5, 6: «la fe, que obra por el amor». Con respecto a esta epístola, sabemos por su proceso que María de Cazalla la leía e interpretaba ante prosélitos y, en particular, el pasaje en el que se habla de que Abraham tuvo dos hijos, uno de mujer libre y otro de esclava. Pastore considera la *Epístola a Gálatas* «un texto de especial significado para la espiritualidad alumbrada<sup>25</sup>». Si Juan de Cazalla fue –como Alcaraz y Medrano afirmaron– quien forjó a través de sus sermones y lecturas de la Biblia en griego la doctrina alumbrada, pensamos que su interpretación del versículo referido pudo resultar crucial para la configuración de la misma.
29. Destacados estudiosos siguen demorándose en desvelar el significado de este pasaje mínimo. En lo reciente Buttica, que aborda directamente la cuestión crucial: «*comment traduire le verbe ἐνεργεῖσθαι? Son sens est-il passif et transitif (la foi activée/rendue agissante par l'amour) ou moyen et intransitif (la foi qui agit/agissante par l'amour). En accord avec son usage fréquent dans le Nouveau Testament, la*

<sup>24</sup> Modificamos ligeramente la traducción de Reina-Valera.

<sup>25</sup> Pastore 2010, 186.

*deuxième option – soit la voix moyenne– semble devoir être privilégiée. Ensuite, de quel amour s’agit-il? Celui de Dieu ou celui de l’homme<sup>26</sup>?*». No nos cabe duda, con respecto a la segunda cuestión, de que se trata del amor divino. En cuanto a la primera se refiere, pensamos que Juan de Cazalla y quienes propagaron la doctrina alumbrada a partir de la lectura directa de las epístolas paulinas, prefirieron la primera interpretación. Es el amor el que activa la fe, no el albedrío del hombre, que nada puede. Si escoge el mal y conoce el bien, es el pecado el que escoge. Si es el bien lo que elige es porque Dios ha infundido la fe en él al irrumpir como amor en su criatura, hasta el punto de deificarla.

## Referencias documentales y bibliográficas

### *Fuentes impresas y manuscritas*

Cazalla, Juan de, [1542], *Lumbre del alma*, edición e introducción de Jesús Martínez de Bujanda, 1974, Madrid, Fundación Universitaria Española.

*Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, [1532-1534], ed. de Milagros Ortega Costa, 1978, Madrid, Fundación Universitaria Española.

«Proceso de Pedro de Alcaraz, vezino de Guadalajara», [1524-1529], Archivo Histórico Nacional (Madrid), Inquisición de Toledo, leg. 106, exp. nº 5.

### *Aparato crítico*

Andrés Martín, Melquíades, 1973, *Nueva visión de los «alumbrados» de 1525*, Madrid, Fundación Universitaria Española.

Andrés Martín, Melquíades, 1975, *Reforma española y reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*, Madrid, Fundación Universitaria Española.

Asensio, Eugenio, 1952, «El erasmismo y las corrientes espirituales afines», *Revista de filología española*, 36, pp. 31-99.

Barth, Hans-Martin, 2017, «Mystic bei Luther?», *Luther*, 88, p. 48-58.

Beltrán de Heredia, Vicente, 1950, «El Edicto contra los alumbrados del reino de Toledo», *Revista Española de Teología*, 10, pp. 105-130.

Butticaz, Simon, 2017, «“La foi agissant par l’amour” (Galates 5, 6). Justification par la foi et parénèse du jugement dans la lettre aux Galates», *Biblica*, 98, pp. 91-111.

Castro Sánchez, Álvaro, 2010, «El espacio del miedo. La filosofía de los alumbrados y el proceso de María de Cazalla», *Id.* (ed.), *Franciscanos, místicos, herejes y alumbrados*, Córdoba, Universidad de Córdoba, pp. 177-214.

---

<sup>26</sup> Buttica 2017, 105.

- Castro Sánchez, Álvaro, 2017, «Construcción del discurso místico y plebeyización de la santidad en *Lumbre del alma* de Juan de Cazalla», *Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines (CECIL)*, 3, <[https://cecil-univ.eu/c3\\_3/](https://cecil-univ.eu/c3_3/)>, consultado el 23/6/2018.
- Fernández López, Sergio, 2018, «Del dicho al escrito. La autocensura en alumbrados de origen converso», *eHumanista/Conversos*, 6, pp. 128-143.
- Foley, Augusta, 1986, «El alumbradismo y sus posibles orígenes», *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas : 22-27 agosto 1983*, s. l., ed. Istmo, pp. 527-532.
- Garbay-Velázquez, Estelle, 2017, «Dos alegatos místicos a favor del «no pensar nada»: el *Tercer Abecedario espiritual* (1527) y la *Ley de amor* (1530) de Francisco de Osuna», *Cahiers d'Etudes des Cultures Ibériques et Latino-américaines (Cecil)*, 3, <[https://cecil-univ.eu/c3\\_2/](https://cecil-univ.eu/c3_2/)> consultado el 1/7/2018.
- Giordano, Maria Laura, 2004a, «Nel nome di Paolo: umanesimo biblico e risonanze converse in Isabel de la Cruz e María de Cazalla (1512-1534)», Maria Laura Giordano y Adriana Valerio (eds.), *Donne e Bibbia nella crisi dell'Europa cattolica (secoli XVI-XVII)*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe, pp. 49-70.
- Giordano, Maria Laura, 2004b, *Apologetas de la fe: élites conversas entre inquisición y patronazgo (siglos XV y XVI)*, Madrid, Fundación Universitaria Española.
- Hamilton, Alastair, 1992, *Heresy and Mysticism in Sixteenth Century Spain: Los alumbrados*, Cambridge, James Clarke & Co.
- Hamilton, Alastair, 2010, «The *Alumbrados: Dejamiento* and its Practitioners», Hilaire Kallendorf (ed.), *A New Companion to Hispanic Mysticism*, Leiden/Boston, Brill, pp. 103-126.
- Leppin, Volker, 2007, «Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther», Berndt Hamm y Volker Leppin (eds.), *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*, Tübingen, Mohr Siebeck, pp. 166-185.
- Leppin, Volker, 2016, *Die fremde Reformation: Luthers mystische Wurzeln*, München, C. H. Beck Verlag.
- Márquez, Antonio, 1972, *Los alumbrados: Orígenes y filosofía*, Madrid, Taurus.
- Nieto, José C., 1984, «El carácter no místico de los alumbrados de Toledo, 1509 (?) - 1524», Ángel Alcalá y otros (eds.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, pp. 410-423.
- Olivari, Michelle, 1993, «La spiritualità spagnola nel primo trentennio del Cinquecento», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 29, pp. 175-233.
- Ortega Costa de Emmart, Milagros, 1977, «Las proposiciones del edicto de los alumbrados. Autores y calificadores», *Cuadernos de investigación histórica*, 1, pp. 23-36.
- Pastore, Stefania, 2010, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons.

- Pérez García, Rafael M., 2005, *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento, 1470-1560*, Madrid, Fundación Universitaria Española.
- Redondo, Augustin, 1965, «Luther et l'Espagne de 1520 à 1526», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1, pp. 109-165.
- Sakenfeld, Katharine Doob, 1977, *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible. A New Inquiry*, Missouri, Scholars Press, 1978.
- Sakenfeld, Katharine Doob, 1985, *Faithfulness in Action. Loyalty in Biblical Perspective*, Philadelphia, Fortress Press.
- Selke de Sánchez, Angela, 1952, «Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados. El Edicto de 1525 y su relación con el proceso de Alcaraz», *Bulletin Hispanique*, 54, pp. 125-152.

 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.

url: <<https://cecil-univ.eu/>>

© CECIL Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines - ISSN 2428-7245  
[IRIEC. Institut de Recherche Intersite d'Études Culturelles, Montpellier \(EA 740\)](https://cecil-univ.eu/)  
Université Paul-Valéry, Montpellier 3 – Université Toulouse Jean-Jaurès