

ISSN: 0212-5099  
E-ISSN: 2695-7809  
DOI: 10.24310/BAETICA.2022.vi42.15394

## **ALUMBRADISMO, UNA NUEVA APROXIMACIÓN HISTORIOGRÁFICA**

HUGO JIMÉNEZ ZURITA\*  
UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

### RESUMEN

El objetivo del presente trabajo es realizar una aproximación al iluminismo desde múltiples enfoques para poder entender cómo este fue evolucionando desde sus primeras manifestaciones, foco castellano-arriacense, hasta su deriva en el siglo XVII. Además, se cuestionarán cuáles han sido sus relaciones con otras corrientes reformistas, tales como el luteranismo o el erasmismo, y cuáles son las polémicas historiográficas abiertas en cada uno de sus principales focos peninsulares. Desde esta perspectiva se pretende comprender una de las propuestas heterodoxas que más dudas ha creado por su ambigüedad inherente.

Palabras clave: alumbradismo, iluminismo, religión, herejía, Inquisición

Enviado: 21/09/2022

Aceptado: 15/11/2022

\*hugojz00@gmail.com

ISSN: 0212-5099  
E-ISSN: 2695-7809  
DOI: 10.24310/BAETICA.2022.vi42.15394

## **ALUMBRADISMO, A NEW HISTORIOGRAPHICAL APPROACH**

HUGO JIMÉNEZ ZURITA\*  
UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

### **ABSTRACT**

The objective of this work is to make an approach to alumbradismo from multiple perspectives in order to understand how it evolved from its first manifestations, a group from Castile, until its drift in the 17th century. In addition, we will question what their relationships have been with other reformist currents, such as Lutheranism or Erasmism, and what are the current historiographical controversies in each of their main peninsular manifestations. From this perspective, we intend to understand one of the heresies that has generated the most doubts due to its inherent ambiguity.

Keywords: alumbradismo, iluminismo, religion, heresy, Inquisition

Send: 21/09/2022

Accepted: 15/11/2022

\*hugojz00@gmail.com

## 1. INTRODUCCIÓN Y METODOLOGÍA

Solo se recuerda a los victoriosos:  
en el sentido de aquellos cuyas aspiraciones  
anticipaban la evolución subsiguiente.  
Las vías muertas, las causas perdidas y  
los propios perdedores caen en el olvido.

Edward P. Thompson,  
*The Making of English working class*, 1963, p. 30.

Tratar monográficamente el fenómeno alumbrado puede parecer poco relevante dada la escasa atención que ha recibido esta cuestión por parte de la historiografía de los últimos siglos. Tradicionalmente, se ha puesto el foco en la reacción orquestada desde la Monarquía hispana contra cualquier atisbo de reformismo en un periodo –siglo XVI– que se caracterizó por una efervescencia religiosa que inundó Europa. Al deslindarse el área de la Contrarreforma y quedar la península ibérica bajo el control del Vaticano, las propuestas radicales de reforma ibérica quedaron aisladas de sus referentes inmediatos. Bajo el ideal de la unidad confesional, se quiso defender la ortodoxia propia de nuestra región, cercenando cualquier influencia proveniente del exterior. Los alumbrados, secta considerada por numerosos historiadores como autóctona, desmiente este relato que fue sostenido fehacientemente durante los siglos XIX y XX. Ahí, erradica la vitalidad del estudio de un *impasse* de la historia religiosa de nuestro país como es este.

Presuponer esta premisa de vieja prosapia, supondría negar gran parte de las vías que fueron exploradas por los religiosos y místicos hispanos del periodo. Al norte y sur de los Pirineos el ardor reformista estuvo presente, tomando caminos dispares. Algunos, fieles al canon católico, supieron reactualizarse y realizaron grandes avances dentro de la religiosidad hispana –hablamos de autores del calibre de Juan de Ávila, de Ignacio de Loyola, de santa Teresa de Jesús o de san Juan de la Cruz–; otros, buscando horizontes alternativos, rompieron con las limitaciones oficiales. En el segundo grupo, catalogado genéricamente como herejes, se encuentran las nuevas formas de la mística alumbrada. Esta alternativa, a pesar de que se difundió por sectores sociales de distinto rango jerárquico y de que gozó de una recepción popular nada desdeñable, fue un camino «derrotado/fracasado» ante el irrefrenable proceso de centralización del poder y defensa de la

unidad confesional que promovió el naciente Estado moderno. Es por este motivo por el que la historiografía tradicional, interesada en el estudio de los «victoriosos» –es decir, aquellos que con sus hazañas hicieron que la línea unidireccional de progreso que une el pasado y el presente avanzara–, condenó al iluminismo ibérico a la categoría de mero episodio anecdótico de la historia de una España que inmutablemente definió su «esencia» como católica. No sería hasta la reacción ante el esencialismo decimonónico que se generalizó en la Academia a finales del siglo XX cuando el alumbradismo pudo resurgir como un tema fértil para el debate. Las posturas fueron y son aún dispares y el consenso está lejos de ser alcanzado; no obstante, la progresión es considerable.

Bajo esta idea, en palabras de Walter Benjamin, la necesidad de hacer «historia a contrapelo»; se ha querido incidir en el estudio del fenómeno alumbrado, o iluminismo, y de las polémicas historiográficas que hoy en día se mantienen vigentes. El objetivo es comprender qué es el alumbradismo, cómo ha evolucionado a lo largo de los siglos XVI y XVII y cuáles son los principales nichos para la investigación reciente. Para ello, se ha seguido una estructura tripartita: 1) Análisis del foco originario. 2) Transmisión directa del alumbradismo. 3) Evolución indirecta del iluminismo en la segunda mitad del siglo XVI y durante el siglo siguiente. La tesis que se sostiene apunta a que no es necesaria la existencia de mecanismos de transmisión doctrinal para hablar, en un sentido lato, del desarrollo de esta experiencia heterodoxa durante gran parte de la Edad Moderna.

## 2. CUESTIONES PRELIMINARES

El alumbradismo, como fenómeno histórico, está lejos de ser una realidad clara a ojos de los historiadores; empero, tampoco lo fue en el siglo XVI. La propia Inquisición usó el término como una categoría donde englobar todo movimiento contrario al dogma oficial que se decantara por la espontaneidad de la iluminación personal. Esta vaguedad terminológica provocó sendos debates en la época. En torno a la cuestión, el arzobispo Bartolomé de Carranza predicó un sermón en Valladolid en 1588 en el que fue crítico con la deriva del concepto. Según su juicio, el término había pasado de usarse para aludir al más elevado sentido evangélico a convertirse en un motivo acusatorio utilizado contra cualquier persona beata. Incluso, se empleó para referirse al luteranismo. Ante tal ambigüedad, los historiadores han tendido, o bien a considerarlos como un conjunto de grupos que surgen en distintos contextos, pero que tienen una identidad propia

en la que se reconocen; o bien, como una pléyade de místicos sin lazos directos agrupados bajo un mismo calificativo por los distintos opositores a la disidencia religiosa<sup>1</sup>.

Los términos alumbradismo e iluminismo han sido usados, genéricamente, como sinónimos por la mayoría de los investigadores. Existen excepciones notables a esta regla. Este es el caso del uso empleado por Marcel Bataillon en su *Érasme et l'Espagne* (1937), donde el término iluminismo es usado como una categoría general, de largo recorrido y de difusas fronteras, donde se engloban experiencias como el alumbradismo. Afirma que este y la Reforma de Europa están estrechamente vinculados<sup>2</sup>; sin embargo, ambas propuestas no son reductibles a doctrinas específicas, sino que responden, en un sentido lato, a un tipo de cristianismo más interiorizado, además de a un sentir vivo de la gracia<sup>3</sup>.

Fruto de estos debates, surgirán tipologías de alumbrados muy diversas. En una guía inquisitorial de 1640 se distinguen tres tipos: ilusos, iludentes y carnales. En una línea similar, Bernardino Llorca reproduce una división tripartita: los ilusos, los más o menos corrompidos y los histéricos. Por su lado, Álvaro Huerga, pese a que entiende que hay alumbrados ortodoxos, emplea el término solo para los heterodoxos y distingue entre: radicales, sensuales y teatrales. En contraposición, José Constantino Nieto incluye como alumbrados a los visionarios y a los recogidos. Como se aprecia, hay un panorama complejo, pero fértil para el debate historiográfico. Este entramado de interpretaciones es el que se pretende desenmarañar<sup>4</sup>.

Las fuentes para acérmanos al estudio del alumbradismo son de diversa índole. Las de mayor peso son las inquisitoriales, destacando los procesos contra los reos que fueron acusados de «alumbrados» o «dejados» —en el Archivo Histórico Nacional en su sección Inquisición se conservan procesos

1. S. PASTORE (2010), 165-171.

2. M. BATAILLON (1966), 166-176.

3. Otra alternativa historiográfica al uso de estos términos es la propuesta por Rafael M. Pérez García, crítico con el legado dejado por Marcel Bataillon. Este investigador de la Universidad de Sevilla acusa al hispanista de haber usado unas fuentes reducidas y de no haber partido de estas para su elaboración «hecha de manera vaga» de los términos alumbradismo e iluminismo. Frente a esto, propone que, siguiendo un adecuado principio hermenéutico, el recogimiento y el dejamiento (o alumbradismo por asociación semántica) son dos propuestas místicas que surgen del franciscanismo reformado (cuyo principal representante es fray Francisco de Osuna) y que se acaban confrontando por «desavenencias acerca de la oración». R. M. PÉREZ GARCÍA (2021), 390-391.

4. Á. HUERGA TERUELO (1994), 39-41, 45-71. B. LLORCA (1980), 199-201. J. C. NIETO (1997), 90-96.

contra figuras conocidas como Pedro Ruiz de Alcaraz o María de Cazalla— y los edictos promulgados contra el iluminismo. Así, se publicó el Edicto de Toledo de la mano del inquisidor general Alonso Manrique de Lara en 1525, el Edicto de Llerena de Gaspar de Quiroga en 1574 y, finalmente, el Edicto de Sevilla de Andrés Pacheco en 1623. Más allá de estas fuentes, es posible acceder a los testimonios de aquellos que participaron dentro de la ola iluminista, aunque de manera más limitada<sup>5</sup>.

Los principales focos —es decir, el castellano, el extremeño y el andaluz— fueron percibidos como una «unidad histórica» tanto por inquisidores como por los cronistas. Es más, desde los primeros procesos persistió la idea de que era solo un resurgir cíclico dentro de una historia de largo recorrido. Así, eran concebidas las herejías. Esta premisa fue heredada por los investigadores del siglo XIX. Siguiendo a Antonio Márquez, los cronistas participes en la construcción de este relato histórico empiezan con Alonso de Santa Cruz y se extienden desde 1555 hasta 1654. Son un total de siete los que tratan de «manera histórica» dicha cuestión: J. Horozco, 1588; G. González de Ávila, 1606; J. Gracián, 1611; J. F. Villalba, 1613; A. Fernández, 1627; y L. Wadding, 1654. A la lista se pueden añadir: los *Memoriales* de fray Alonso de la Fuente, 1570; la *Vida del padre Baltasar Álvarez* de Luis de la Puente, 1615; las *Cartas* de Juan de la Sal al duque de Medinasidonia, 1616; o el *Discurso en defensa de la religión católica contra la secta de los alumbrados* de Farfán de los Godos, 1623. Posteriormente, existe un silencio de casi dos siglos en las fuentes que no finaliza hasta la publicación de la *Historia crítica de la Inquisición de España* de Juan Antonio Llorente en el año 1822. En ese siglo, se abren los estudios modernos de la mano de Eduard Boehmer —*Francisca Hernández und Frai Francisco Ortiz*— y de Vicente Barrantes con su estudio de la documentación de Llerena y Sevilla. Toda esta herencia sería sintetizada en la célebre *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-82) de Marcelino Menéndez Pelayo. Precisamente, contra este relato se articulan las interpretaciones del siglo XX<sup>6</sup>.

### 3. EL FOCO ORIGINARIO DE CASTILLA

El área donde se da el primer foco tiene unas fronteras geográficas y doctrinales bien definidas gracias a que ha sido el centro de gran parte de las investigaciones. La obra de referencia es *Los alumbrados: orígenes y*

5. A. MÁRQUEZ (1972), 23-37.

6. *Ibidem*, 37-57.

*filosofía* de Antonio Márquez, donde acota el área de estudio del iluminismo ibérico y se ofrece una definición *stricto sensu* –fundamentalmente, incidiendo en la teología– del caso originario. Geográficamente, se desarrolla con un centro claro, el núcleo urbano de Guadalajara –con flancos en Madrid y Pastrana–, para, luego, penetrar por el sur hasta la provincia de Toledo –Escalona– y por el norte hasta Valladolid –Medina de Rioseco–. El horizonte temporal está marcado por dos fechas. En 1525 se promulga el primer edicto contra los alumbrados, siendo en 1529 cuando se consuma el auto de fe correspondiente. No obstante, las denuncias más antiguas se remontan a 1519 y estas a hechos ocurridos dos años antes. Dentro de este enmarque espaciotemporal, la heresiarca principal fue la franciscana Isabel de la Cruz, maestra de Pedro Ruiz de Alcaraz –predicador del movimiento alumbrado primitivo–, de Gaspar de Bedoya y de María de Cazalla<sup>7</sup>.

Sobre el origen del término, hay diversas hipótesis. Marcelino Menéndez Pelayo propuso que la primera vez que se empleó fue en una carta dirigida al cardenal Cisneros en 1512:

Cuando Fr. Francisco Ximénez estaba más seriamente ocupado en la reforma de los claustrales, avisóle el custodio de la provincia de Castilla, Fr. Antonio de Pastrana, que un franciscano de Ocaña, *alumbrado con las tinieblas de Satanás*, había comenzado a predicar una supuesta revelación [...] He aquí la primera vez que suena el nombre de *alumbrados*<sup>8</sup>.

Esta teoría ha sido descartada porque el uso del término en este contexto no tiene la entidad conceptual e histórica que adquirirá el iluminismo. Otra hipótesis desechada alude a que este sustantivo tiene un origen foráneo. Este derivaría de una voz toscana: *aluminato*<sup>9</sup>. Antonio Márquez y Álvaro Huerga han sido capaces de aportar precisión terminológica en el debate. Por esta razón, actualmente, se considera que el término era una denominación preexistente. Este estaría presente en el lenguaje popular y se usaría, aunque cargado de ironía, para aludir a aquellas personas con una marcada religiosidad interior. Hasta 1525 no se convertiría en un sinónimo directo de hereje<sup>10</sup>.

7. *Ibidem*, 263-272.

8. M. MENÉNDEZ PELAYO (2003), libro V, capítulo I, sección II.

9. Álvaro Huerga afirma sobre la cuestión: «Los vocablos, opina [Menéndez Pelayo], son sinónimos, derivándose el español alumbrado de un supuesto fonema toscano, que en balde buscará en el vocabulario de la Crusca». Á. HUERGA TERUELO (1994), 24.

10. A. MÁRQUEZ (1972), 71-85. Á. HUERGA TERUELO (1994), 23-31.

Contextualmente, se encuadra en una etapa marcada por las conversiones (1492, Edicto de Granada; 1502, Pragmática de expulsión) y por una apuesta del Estado por la unidad confesional. Antonio Márquez, Ángela Selke, María Laura Giordano y Stefania Pastore analizaron el origen judeoconverso de la mayoría de los herejes. Esta condición es considerada como un «fermento revolucionario» sobre el que actúa el iluminismo, calando con mayor facilidad las propuestas reformistas que circulaban por Europa. No obstante, gran parte de estas ideas ya estaban presentes en la prerreforma hispana<sup>11</sup>. Por tanto, no es una condición *sine qua non*, pero sí será un factor a tener en cuenta<sup>12</sup>.

Pese a que el sustrato social dominante parecía estar claro ante la hegemonía de los judeoconvertos, han surgido otras alternativas. La crítica más contundente, si bien con escaso recorrido, es la de Miguel Asín Palacios en *Sadilíes y alumbrados*. La tesis sadilí sostiene que el alumbradismo tiene sus raíces en el sufismo de Abu-l-Hasan al-Sadili. La secta pasa a poseer un carácter autóctono y una importante impronta islámica; aunque este legado no es el único, sino que se verá influenciado por Erasmo y Lutero. Lo novedoso, por tanto, es que sustituye el sustrato hebreo por el sufismo andalusí. El hilo conductor del razonamiento descansa en la afirmación de que no hay una escuela rabínica que pueda ser precedente de la mística española; en cambio, sí hay vasos que la comunican con la tradición islámica. Empero, esta premisa pierde peso al no demostrar la existencia de conexiones más allá de simples paralelismos entre textos<sup>13</sup>.

Otra cuestión relevante es la denominada como prerreforma hispana, que sería el precedente del iluminismo. José Constantino Nieto recalca cuatro puntos<sup>14</sup>:

1. El reavivamiento de la piedad medieval con traducciones al castellano de obras selectas. Posibilitó el acceso a la literatura religiosa y abrió las puertas para la difusión de las cartas de san Pablo.
2. La reforma institucional de monasterios, conventos y obispos.

11. El concepto de prerreforma es polémico y algunos autores prefieren hablar directamente de Reforma española. Es el caso de José Constantino Nieto.

12. A. MÁRQUEZ (1972), 85-101. Á. SELKE DE SÁNCHEZ (1980), 617-636. M. L. GIORDANO (2004), 113-119. S. PASTORE (2004), 165-175.

13. M. ASÍN PALACIOS (1990), XXII-XXXIII, 9-27. J. M.<sup>a</sup> GARCÍA GUTIÉRREZ (1999), 118-122.

14. J. C. NIETO (1997), 83-84.

3. La fundación de la Universidad de Alcalá. Allí se gestaron núcleos reformistas vinculados con Erasmo. Tal fue la confluencia de personajes ilustres que en este entorno convivieron algunas de las principales figuras del alumbradismo. Por ejemplo, Juan de Valdés.
4. La tolerancia del cardenal Cisneros ante las distintas formas de piedad popular. Esta fue la semilla de la que florecieron ortodoxos, tales como fray Francisco de Osuna, pero también la que posibilitó la apertura de vías alternativas.

Sociológicamente, estos herejes no pueden ser considerados subalternos, según la definición de Spivak<sup>15</sup>, pues no se ubicaron ni en los márgenes sociales, ni estuvieron privados de mecanismos de ascenso<sup>16</sup>. De hecho, contaron con el apoyo de la nobleza<sup>17</sup>. En torno a tres nobles se articularon los brotes iniciales: Diego Hurtado de Mendoza, duque del Infantado; Diego López Pacheco, marqués de Villena; y Fadrique Enríquez, almirante de Castilla. Fue en la corte de los Mendoza donde Isabel de la Cruz desarrolló la doctrina que sería el centro del iluminismo, el *dejamiento*, y, desde allí, se difundió. De hecho, entre esas paredes convivieron personajes como Pedro Ruiz de Alcaraz, Juan del Castillo o María de Cazalla. Este núcleo tuvo contacto –al menos, inicialmente– con los recogidos de la Salceda. Es más, esta relación con el franciscanismo se evidencia en que Isabel fue terciaria de la orden. No obstante, sería gracias a la labor evangelizadora de Alcaraz la difusión más allá de estas fronteras. Este fue llamado por el marqués de Villena, personaje cercano al erasmismo y al recogimiento. Sin embargo, ejerciendo una crítica contra el exhibicionismo del franciscano Juan de Olmillos, acabó por sustituir el reformismo moderado por el radical *dejamiento*. Reivindicó, siguiendo a su maestra, un tipo de religiosidad que se alejara de los excesos del recogimiento. Finalmente, quien concedió nuevas alas a esta ola fue Fadrique Enríquez al financiar la evangelización de Medina de Rioseco de Juan López de Celain y Juan del Castillo<sup>18</sup>.

15. M. ASENSI MARTÍN (2006).

16. Los alumbrados no casan con la definición de «subalterno»; no obstante, el debate queda abierto para otros conceptos. Es el caso del término grupo prepolítico empleado por Hobsbawm para hablar de una resistencia ante el poder previa al surgimiento de las modernas agrupaciones políticas. E. HOBBSAWM (1983), 10-12.

17. José Constantino Nieto ha llegado a considerar al alumbradismo y a los comuneros como «dos caras de una misma moneda», expresiones de resistencia ante la constreñida tradición católica y el centralismo de Carlos I. J. C. NIETO (1997), 95-96.

18. M. L. GIORDANO (2004), 175-203.

Las dos fuentes más relevantes para el estudio de los alumbrados son: el Edicto de 1525 –existen tres copias– y el proceso inquisitorial contra Alcaraz –custodiado en el Archivo Histórico Nacional–. Aunque también contamos con las obras de Bartolomé de Carranza y de Juan de Valdés, la *Censura* de Melchor Cano, el decreto del franciscano Francisco de Quiñones y los *Memoriales* de Alcaraz<sup>19</sup>.

Siguiendo la transcripción de Antonio Márquez, se observa que el Edicto estuvo compuesto por 48 proposiciones, donde quedaron sintetizadas las denuncias contra los alumbrados. La que expresa la doctrina del *dejamiento* es la IX:

Que el amor de dios en el hombre es dios y que se *dexassen* a este amor de dios que ordena las personas de tal manera que no pueden peccar mortal ni venialmente y que no ay culpas veniales y que si alguna cosa pareciere liviana serán culpas sin culpa y que llegando a este estado no ay más merescer<sup>20</sup>.

La teoría del amor se basa en la proclamación por parte del alumbrado de que en sí mismo se encuentra Dios y que al dejarse en sus manos es Él quien actúa; es decir, anulando la voluntad/libertad, la posibilidad de pecar queda suprimida: impecabilidad. Se aspira a la eliminación de cualquier mediación entre Dios y el hombre: ni la Iglesia, ni Cristo. Este planteamiento se concreta en la negación de las manifestaciones externas, la autoridad y jerarquía de Roma, la salvación por las obras y los sacramentos. A su vez, otras prácticas se vuelven recurrentes: la oración mental, la interpretación de la Biblia y de textos religiosos, la preeminencia de la mística, las tentaciones sufridas –tendencias bacanales– y la defensa del matrimonio (prop. XXV<sup>21</sup>: «que los casados estando en el acto del matrimonio estaban más unidos a Dios que si estuviesen en oración»). Es más, siguiendo a Márquez, la doctrina deriva en un abandono total del siglo. Gracias a su herencia neoplatónica, tampoco desarrollan tendencias escatológicas, centrándose en el presente y en las prácticas desacralizadas que se efectúan dentro de los conventículos<sup>22</sup>.

En relación con los análisis sobre el Edicto, destaca Melquíades Andrés Martín. Este realizó un detallado estudio comparado con las doctrinas propias del recogimiento, donde se aprecian similitudes. La obra que mejor

19. A. MÁRQUEZ (1972), 23-37.

20. Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición (Inq.), 3714/2, Exp. 14, fols. 9r-17r. Editado en A. MÁRQUEZ (1972), 273-283.

21. *Idem*.

22. A. MÁRQUEZ (1972), 209-229.

sintetiza esta labor es *Los recogidos* de 1975. Algunos de los religiosos con los que efectúa dichas analogías son Bernabé de Palma, *Via spiritus*; fray Francisco de Osuna, *Tercer abecedario espiritual*; Alonso de Madrid, *Arte para servir a Dios*; Bernardino de Laredo, *Subida del monte Sión*; etc. Por ejemplo, en el caso de la prop. IX sostiene que tiene ciertos paralelismos con la *Ley del amor* de Osuna: «Eterno es el amor que en sí mismo tiene, y que es una esencia con él, y con este soberano amor nos amó antes de los siglos, haciéndonos de sí mismo parcioneros»<sup>23</sup>. Estas semejanzas, sumadas a la convivencia con los recogidos, muestra una de las fuentes del iluminismo<sup>24</sup>. No obstante, tampoco se puede inferir, como hace Melquíades Andrés, que el iluminismo sea una desviación del recogimiento. Esta tesis niega su propia originalidad y los hace dependientes de un modelo canónico previo que ha de pervertirse. Esta crítica es crucial frente a un modelo historiográfico –el católico– que ha sido el dominante desde la década de los 70. Contra esta limitación de la *agency*, se han posicionado José María García Gutiérrez y José Constantino Nieto en *La herejía de los alumbrados* y en *El Renacimiento y la otra España*, respectivamente.

La otra fuente de peso es el proceso contra Alcaraz. En este se puede seguir un largo trámite inquisitorial 1524-1539, además de incidir en cuestiones complementarias. Por ejemplo, en el legajo XIII se puede leer:

Este declarante muestra estar tan puesto en el amor de Dios y así lo declara a sus devotos e devotas que como entiende este amor de Dios e de que manera lo declara. Dixo que dize el bienaventurado san Pablo: *non est volentis neque currentis sed miserentis dei...*<sup>25</sup>.

Las referencias paulinas inundan el alumbradismo y serán objeto de estudio de la historiografía reciente<sup>26</sup>. Al ser un proceso complejo se tocan también los juicios de Isabel de la Cruz y Bedoya. Así, sabemos que en el auto de fe de 1529 son condenados a prisión, aunque luego se les conmuta la pena y son obligados a retractarse públicamente donde habían ejercido su apostolado.

23. M. ANDRÉS MARTÍN (1975), 363.

24. *Ibidem*, 363-367.

25. AHN, Inq., 106, Exp. 5, leg. XIII.

26. Este es el caso de María Laura Giordano. Esta autora llega a afirmar que su fuerte identidad religiosa y cultural –fundamentada en su conversión– hace que emerja la característica más específica del alumbradismo: «el evangelismo paulino con toda su carga doctrinal y política». M. L. GIORDANO (2004), 113-119.

#### 4. RAMIFICACIONES DIRECTAS DEL ALUMBRADISMO

Más allá del foco originario, es necesario ver la evolución del iluminismo. En este apartado serán tratados personajes concretos que de manera directa estuvieron en contacto con los conventículos de Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz. Un estudio detallado permite entender cómo son las relaciones con otras corrientes reformistas. Por ejemplo, el luteranismo o el erasmismo. Además, permite observar cómo la doctrina definida por Antonio Márquez acaba por desdibujarse.

##### 4.1. Juan y María de Cazalla

Dentro de la primera ola iluminista hay nombres sonados. Sobre María de Santo Domingo –la beata de Piedrahita–, se ha debatido si puede ser considerada como una alumbrada previa al foco arriacense. Autores –como Antonio Márquez– rechazan esta idea, puesto que, pese a que su propuesta de interiorización casa con el cristianismo más personal de los alumbrados, no comparte –de hecho, aún no se había ni conformado– el núcleo de la secta, el *dejamiento*. Sin embargo, otros investigadores –como es el caso de Bernardino Llorca– defienden una definición para el iluminismo más laxa, encuadrando a la beata como una alumbrada ilusa. Otro dúo destacable es el formado por Francisca Hernández y Francisco Ortiz. De la primera se ha llegado a afirmar que mezcló la doctrina de la impecabilidad alumbrada con un desenfreno carnal que no había estado presente en los conventículos primitivos<sup>27</sup>. Así, cuenta el relato tradicional, acabó por desviar al ortodoxo Ortiz. Nuevamente, algunos historiadores sitúan esta experiencia en el cajón de sastre de los alumbrados ilusos<sup>28</sup>.

No obstante, sobre el resto de los nombres destaca la familia Cazalla. Al igual que al hablar de Pedro Ruiz de Alcaraz e Isabel de la Cruz podían ser estudiados los lazos de parentesco que existían con el franciscanismo, un acercamiento a las vidas de Juan y María de Cazalla clarifica las conexiones que se desarrollaron con Erasmo. Pero los procesos que rodean a

27. De hecho, pese a que la imagen tradicional del alumbrado es la de aquel que subvertía el orden moral a través de prácticas sexuales ilícitas, en el foco originario no se practicaron estas desviaciones carnales. Esta creencia deriva de experiencias particulares, como son la de Francisca Hernández y la de Gaspar Lucas, y de los excesos que se cometieron en el foco alumbrado extremeño.

28. A. MÁRQUEZ (1972), 58-60. B. LLORCA (1980), 37-76.

estos personajes no se agotan en esta cuestión. Por ejemplo, Álvaro Castro Sánchez ha realizado estudios donde analiza la cultura escrita partiendo del apostolado de María de Cazalla<sup>29</sup>.

Juan de Cazalla comulgó con la prerreforma de Cisneros, además de ser seguidor de Lefèvre d'Étaples y Erasmo. Fue denunciado por Francisca Hernández, aunque logró escapar de la Inquisición. En 1542 publicó *Lumbre del alma*: «breve tratado que habla de los beneficios y mercedes que ha el hombre rescebido de la liberal mano de Dios y de la paga que por ello le es obligado a hacer»<sup>30</sup>. En este enlaza la mística franciscana con el paulinismo interiorizado –defendido por los judeoconversos– y con la apología erasmista del libre albedrío. Frente al *De servo arbitrio* de Lutero, Juan de Cazalla se posiciona del lado del autor del *Hyperaspistes*. Empero, pese a distanciarse de Lutero, esta obra fue censurada por aludir a la salvación del hombre por sí mismo, es decir, sin la mediación necesaria de la Iglesia<sup>31</sup>.

Por su lado, María de Cazalla, quien se inició gracias a su hermano en el entorno erasmista de Alcalá, frecuentó los cenáculos alumbrados de la corte de la casa Mendoza, conociendo allí a la heresiarca Isabel de la Cruz. De esta forma, acabaron por confluír la tradición iluminista con las propuestas del humanismo erasmista. Fue esta cuestión –un acercamiento racional a Dios– la que alejó a los Cazalla del grupo prístino, abriendo una vía donde el iluminismo se integró dentro de la tradición reformista culta. Se entiende así esa supuesta «doble tradición popular y culta de la conciencia autónoma hispana»<sup>32</sup>, a la que se refería José Constantino Nieto. Se pone de relieve la capacidad de adaptarse a contextos cambiantes que tiene la doctrina. Por esta razón, Marcel Bataillon, al hablar de la metamorfosis del alumbradismo en erasmismo, –pese al sobredimensionamiento que hace de Erasmo en la religiosidad hispana–, acierta al afirmar que el iluminismo se imbuyó de las corrientes humanistas europeas para poder subsistir tras su condena, 1525 y 1529<sup>33</sup>.

Actualmente, el debate está vivo, pues entre ambos extremos («los alumbrados no eran erasmistas, ni podían serlo» –Álvaro Huerga<sup>34</sup>– y la tesis de Marcel Bataillon) existen numerosas posturas intermedias. María

29. Á. CASTRO SÁNCHEZ (2019), 568-583.

30. J. CAZALLA (1999).

31. M. L. GIORDANO (2004), 119-132, 203-208.

32. J. C. NIETO (1997), 90-96.

33. M. L. GIORDANO (2004), 119-132, 203-208. M. BATAILLON (1966), 206-214.

34. Á. HUERGA TERUELO (1994), 181-183.

Laura Giordano –suscrita a una postura historiográfica moderada– afirma que «los iluminados paulinitas pueden ser erasmistas [los Cazalla] o anti-erasmistas [Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz con su crítica a ese estilo culto de acercase a la Biblia]»<sup>35</sup>. Aunque, más allá de la dicha polémica, lo que sabemos –a través de la documentación– es que María de Cazalla fue sometida a un proceso entre 1532 y 1534 del que salió absuelta por falta de pruebas. Para su defensa, se basó en los postulados de Erasmo, considerado aún en esas fechas una autoridad difícil de cuestionar. En este proceso se le acusó también de luterana, lo que abre el eterno debate sobre la influencia de Lutero en el iluminismo. En este caso concreto, la incógnita parece ser clara, dado que los Cazalla se decantaron explícitamente por el libre arbitrio de corte humanista.

#### 4.2. Juan López de Celain y Juan del Castillo

Las experiencias vitales de Juan López de Celain y Juan del Castillo representan un ejemplo de cómo el universo del iluminismo no se construyó dentro de unas fronteras doctrinales rígidas como las acotadas por Antonio Márquez. Además, permiten ahondar en debates académicos con un amplio recorrido.

Juan López de Celain fue uno de los escasos herejes relajados al brazo secular. Fue ejecutado en Granada, donde era capellán de la Capilla Real, en 1530. Sin embargo, su fama se debe a su papel previo como evangelizador en Medina de Rioseco. En 1525, bajo la protección del almirante Fadrique Enríquez, inició su proyecto de evangelización a través del reclutamiento de doce apóstoles, siguiendo el modelo de los franciscanos de Nueva España. Este grupo de reformadores fue muy heterogéneo, pese a ser reclutados en los círculos humanistas de Toledo y Alcalá. Hubo incongruencias desde un principio. De esta manera, diversos modelos reformistas coincidieron: talaverismo, alumbradismo, ascetismo, erasmismo y savonarolismo. El proyecto no tuvo éxito, puesto que ni muchas de estas vías transformadoras eran compatibles entre sí, ni el almirante fue perseverante en su protección ante el miedo a las pesquisas contra la mística independiente<sup>36</sup>.

Empero, lo que realmente tiene interés para este análisis son las influencias que el alumbrado vizcaíno heredó para confeccionar un alumbradismo –*sui generis*– que no coincide con los parámetros clásicos. Juan

35. M. L. GIORDANO (2004), 189-208, en concreto, 201-202.

36. Á. SELKE DE SÁNCHEZ (1960). S. PASTORE (2010), 181-228.

López de Celain estableció contactos con los conventículos de Pastrana y Guadalajara –área de Isabel de la Cruz y María de Cazalla– y de Escalona –entorno de Pedro Ruiz de Alcaraz–; pero, posteriormente, elaboró unas reflexiones propias que expandían el universo del iluminismo prístino. Stefania Pastore define la experiencia de Medina de Rioseco como una iniciativa «mesiánica», donde la soteriología alumbrada se originó y las distinciones de fe fueron llamadas a desaparecer. En un contexto más represivo, la idea de una salvación general caló con fuerza. En esta misma línea, gira la propuesta de Juan del Castillo, quien tras la ejecución de Juan López de Celain tuvo que huir. Tras varios traslados por Europa, fue en Bolonia donde sería repatriado, siendo finalmente quemado por «hereje impenitente». Ambos predicadores compartieron el rechazo explícito contra las manifestaciones exteriores y propugnaron el retorno a un cristianismo más puro e interiorizado. De hecho, este «teísmo acogedor», dentro de la España de las tres culturas, contemplaba que la verdad divina hubiese sido también revelada al último de los profetas del islam –Mahoma– en pos de una salvación universal real<sup>37</sup>.

El caso de estos dos alumbrados ejemplifica una cuestión historiográfica básica: ¿cuáles son los límites del fenómeno alumbrado? Antonio Márquez fue preciso en su descripción del foco arriacense; no obstante, no contempló –o, al menos, no enfatizó– el verdadero potencial que la doctrina alumbrada tenía para adaptarse y ejercer nuevas formas de resistencia frente al inmovilismo de la Iglesia. Si bien es cierto que al analizar el Edicto se percibe un escaso desarrollo de un pensamiento escatológico propio, no lo es menos que, si dejamos de fijarnos únicamente dentro de las fronteras originarias, esta afirmación pierde sentido. Marcel Bataillon ya abrió las puertas para una interpretación del iluminismo que fuera integradora y capaz de englobar ideas contradictorias bajo su ser. Sin embargo, la aplicación de este principio, lejos de ser la solución sencilla, genera un amplio marco de posibilidades, donde la vaguedad –terminológica y conceptual– se convierte en un problema si cabe más acusado.

Dentro de estas etiquetas excesivamente laxas pueden ser ubicados los llamados «alumbrados ilusos» de los que Bernardino Llorca hablaba. Si el alumbradismo todo lo asimila y a todo se adapta, ¿cómo entenderlo de manera unitaria?, o ¿cómo defender su propia originalidad frente a las corrientes que irá absorbiendo? El debate sigue abierto y el consenso parece todavía lejano. De hecho, para los casos de Juan López de Celain

37. S. PASTORE (2010), 198-237.

y Juan del Castillo no llega a haber ni un acuerdo en su filiación. Aunque está aceptada la idea de que en ellos confluyeron las tesis de Lutero con el sustrato alumbrado ibérico, es en las proporciones donde está la discusión. Mientras que Ángela Selke afirmó que las propuestas del proceso de Celain eran tan luteranas que ocultaban su raíces iluministas, José Constantino Nieto defendió que este era más alumbrado que luterano o erasmistas, al igual que ocurría en el caso de Juan del Castillo. Probablemente, sea necesaria una pausada reflexión sobre los lazos que tuvo el alumbradismo con la Reforma protestante para clarificar cuestiones como la previa. Este es el motivo por el que la siguiente figura objeto de estudio es la del célebre Juan de Valdés<sup>38</sup>.

### 4.3. Juan de Valdés

Valdés es uno de los místicos del siglo XVI sobre los que más se ha escrito –a excepción de los *mystici majores*– y sobre los que más se ha centrado la historiografía reciente. Realmente, no es para menos, puesto que su legado se ha dejado sentir en gran parte de la religiosidad posterior –especialmente, en las propuestas heterodoxas–.

Nació en el seno de una familia judeoconversa conquense integrada dentro de la oligarquía concejil. La familia Valdés llegó a ser una de las principales opositoras frente a las pesquisas inquisitoriales, llegando a recibir el apoyo de su obispo. Por esta razón, fueron procesados como judaizantes. Juan, frente a la resistencia activa protagonizada por la élite judeoconversa, optó por refugiarse en la religión de Cristo. Esta es la hipótesis que plantea Pastore en su obra *Una herejía española: conversos, alumbrados e Inquisición* para explicar la búsqueda incesante que tiene el autor de una religiosidad más pura que se aleje de todos los excesos ceremoniales que estaban presentes dentro de la tradición cristianovieja. Así, se acercó y mantuvo relaciones con el conventículo de Pastrana –Pedro Ruiz de Alcaraz– y, posteriormente, con el ambiente universitario de Alcalá. El proceso de Celain desencadenó una nueva ola de persecuciones, causando el exilio de Juan de Valdés a Roma, ciudad donde pasaría el resto de sus días al amparo de los Medici<sup>39</sup>.

Su obra principal fue el *Diálogo de la doctrina cristiana*, 1529; sobre la que hay numerosos debates abiertos en relación con su naturaleza –¿iluminismo, erasmismo o luteranismo?– y las proporciones en que cada una

38. Á. SELKE DE SÁNCHEZ (1960). J. C. NIETO (1997), 111-112.

39. S. PASTORE (2010), 239-280.

de estas influencias se manifestaron. Así, Marcelino Menéndez Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles* sostuvo que «el más notable de nuestros *iluminados*»<sup>40</sup> fue un apologeta del quietismo y del molinosismo –términos más propios del siglo XVII–; y, en su línea, Marcel Bataillon se decantaría por definir al místico como el arquetípico erasmista. Joseph Pérez –en *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*– sostiene: «De Alcaraz proceden las ideas fundamentales de Valdés que había escuchado sus pláticas en Escalona, pero que les da una expresión más sistemática»<sup>41</sup>. Este último planteamiento es muy similar al que tiene Antonio Márquez para quien la teología valdesiana dependía de Alcaraz e Isabel de la Cruz. No obstante, duda de que se pueda clasificar como un alumbrado *stricto sensu*.

Como se aprecia, cada autor refuerza una de sus múltiples influencias vitales, acomodando el personaje dentro de su propio marco interpretativo. Sin embargo, existe un denominador común: el reconocimiento de una originalidad de raíces erasmistas y/o alumbradas. Fue precisamente frente a esta postura comúnmente asumida sobre la que incidió con más virulencia la crítica filológica de Carlos Gilly, puesto que empezó a cuestionar dicha originalidad y a hacerla dependiente del luteranismo:

Resulta que en el *Diálogo de la doctrina cristiana* (1529), Valdés adapta libremente textos, mientras en otras ocasiones traduce literalmente fragmentos de libros de Lutero de 1518 y 1520. El hecho adquiere especial importancia, porque para muchos historiadores Valdés había llegado a su concepción religiosa heterodoxa (iglesia espiritual más protestante que católica, justificación por la fe) al margen de Lutero o Calvino<sup>42</sup>.

Pese a futuras matizaciones –«Valdés no solo ha traducido y glosado a Lutero, sino también ha formulado un pensamiento propio que *in nuce* deja vislumbrar uno de los genios religiosos más auténticos de su siglo»<sup>43</sup>–, esta vinculación con el luteranismo ha abierto la veda de nuevos modelos interpretativos que se caracterizan en esencia por una apuesta decidida por el eclecticismo. En su tesis Manuel Díaz Pineda ha sostenido:

Por lo que podemos extraer a modo de conclusión, los diferentes estadios de su pensamiento: en primer lugar, la innegable influencia alumbrada, en

40. M. MENÉNDEZ PELAYO (2003), 898.

41. M. DÍAZ PINEDA (2016), 124.

42. *Ibidem*, 125.

43. *Ibidem*, 125-126.

segundo lugar, una posible influencia erasmiana, en tercer lugar, una más que previsible influencia protestante, y más concretamente de reforma radical (mística), todo ello bien incultrado, dando como consecuencia, en cuarto lugar, una producción propia y netamente española<sup>44</sup>.

Con esta síntesis se ha pretendido salvar la originalidad «netamente española», a la vez que se reconocía que dos de sus influencias principales proceden del exterior: el erasmismo y el luteranismo. El alumbradismo queda, por tanto, como esa raíz que lo une indisolublemente con el territorio hispano.

Dentro de esta corriente moderada se encuentra Stefania Pastore. Al hablar de Valdés emplea el concepto «formas híbridas propias del pensamiento alumbrado», en contraposición a la obsesión de Carlos Gilly por encontrar el fantasma de Lutero, o de José Constantino Nieto por minusvalorar influencias como la del erasmismo hasta el punto de calificar este de mera máscara sin importancia. La autora huye de paradigmas simplificadores y entiende el iluminismo –recuperando la vocación universal de Marcel Bataillon– como una corriente espiritual hispana capaz de aunar tendencias reformistas de diversa índole: *dejamiento* de Isabel de la Cruz y Alcaraz, tradición judeoconversa paulino-talaveriana, luteranismo y erasmismo. La característica definitoria pasa a ser: «la autonomía crítica [...] de reelaborar [...] reflexiones diferentes en el interior de un cuadro articulado, tejiendo una nueva trama a partir de hilos de variada procedencia»<sup>45</sup>.

La clave para poder comprender la difícil relación que existe con los reformistas protestantes de Europa está en entender que el fenómeno hispano no se puede ver como una realidad aislada del conjunto de sensibilidades de la época. Eso sí, a esa Reforma los iluministas, hablando en un sentido integrador, sumaron sus propias particularidades –fruto del contexto castellano–, dando lugar a una reacción heterodoxa original. Solo posturas lo suficientemente conciliadoras pueden entender el alumbradismo como una corriente coherente que se mantiene a lo largo de la Edad Moderna, pese a que sufra mutaciones significativas constantemente.

El legado de Juan de Valdés –el denominado «valdesianismo»– ha sido profuso y se ha querido evidenciar tanto dentro como fuera de la península ibérica. Concretamente, se ha rastreado en la producción doctrinal de Juan Gil y Constantino Ponce de la Fuente, líderes espirituales del reformismo

44. *Ibidem*, 128.

45. S. PASTORE (2010), 260-261.

de Sevilla; y en los *spirituali* de Viterbo. El caso hispalense resulta complejo y se esbozará posteriormente. Únicamente cabe apuntar que Juan de Valdés puede ser considerado como la conexión más clara entre el primer foco alumbrado y el iluminismo sevillano; pero, como se intentará defender posteriormente, estos lazos directos no son realmente una necesidad imperiosa para mantener vivo el hilo del alumbradismo hispano. Por su lado, se ha querido abordar la estrecha relación entre la religiosidad española e italiana no a través de Juan de Valdés, sino de la célebre figura de Miguel de Molinos por la larga sombra que el molinosismo ha dejado en Europa<sup>46</sup>.

## 5. PRINCIPALES FOCOS ALUMBRADOS

A continuación, se quieren esbozar cuáles son los principales brotes alumbrados tras 1550 con el objeto de traer a colación los debates historiográficos que permanecen abiertos en la Academia. Los lazos que unen estos brotes que siguen no son directos, –casos previos–, sino que están constituidos por hilos más sutiles, pese a que de igual forma dan lugar a una coherente red de vivencias que pueden ser tildadas como «alumbradas».

### 5.1. Alumbradismo extremeño

El foco extremeño se desarrolló entre 1570 y 1582. El análisis comparado con el núcleo arriacense es esencial para comprender cómo evolucionó el alumbradismo en las décadas subsiguientes. Álvaro Huerga, que dedica a la cuestión el volumen primero de su *Historia de los alumbrados*, defiende que «los alumbrados extremeños serán los que configuren la imagen tradicional del alumbradismo»<sup>47</sup>. Para entender las diferencias que hay entre el iluminismo primitivo y la imagen que acabó por configurarse de él el caso extremeño es de consulta obligatoria. Según Llorca, hay una dificultad añadida en este foco: la falta de parte de los procesos de la Inquisición. Esta ausencia puede ser paliada usando otras fuentes, por ejemplo: las crónicas de González Dávila y Alonso Fernández, los *Memoriales* de Alonso de la Fuente y las *Empresas espirituales y morales* de Juan Francisco de Villalba, además de los estudios de Vicente Barrantes –siglo XIX– y de Bernardino Llorca –siglo XX– sobre materiales inéditos. Actualmente, sin

46. J. C. NIETO (1997), 102-108.

47. Á. HUERGA TERUELO (1994), 30-31.

embargo, el número de recursos ha crecido, encontrándose, por ejemplo, inventariadas hasta cinco relaciones de la Inquisición de Llerena –Archivo Histórico Nacional–. Para este artículo ha sido tomada como referencia la que data entre los años 1576 y 1577<sup>48</sup>.

Al estudiar las vidas de Juan López de Celain, Juan del Castillo y Juan de Valdés había un hilo conductor evidente: el contacto directo con el grupo formado por Isabel de la Cruz y Alcaraz; sin embargo, entre los alumbrados extremeños no hay individuos que conozcan la experiencia arriacense de primera mano. Por esta razón, la inmensa mayoría de los estudiosos lo han considerado como un brote independiente. Incluso, Llorca para quien «la doctrina, en conjunto, es idéntica» realiza matizaciones: «deducimos de todo esto que entre los diferentes grupos de alumbrados, si bien existe o debería existir algo en común, hay diferencias considerables»<sup>49</sup>. Quedan resumidos los argumentos a favor de la separación de ambos focos en los siguientes puntos<sup>50</sup>:

1. La ausencia de mecanismos de transmisión doctrinal desde Castilla. Barrantes es el único autor que aboga por un transmisor a través de Pedro de Santa María. Aun así, la carencia de documentación que acredite esta idea la ha invalidado.
2. Diferencias doctrinales. Frente al teocentrismo característico del *dejamiento*, el cristocentrismo avilino de Extremadura; del recato arriacense hasta la lujuria y los arrobamientos extremeños. Álvaro Huerga expone tres razones: la ausencia de la doctrina del *dejamiento*, el predominio de lo sensible y la existencia de proposiciones nuevas –por ejemplo, considerar sacramento la oración mental–. José María García Gutiérrez añade la carencia de elucubraciones teológicas.

No obstante, también es evidente que existen puntos donde ambas experiencias sí coinciden. Por ejemplo, en temas como la oración mental, la inutilidad de las obras en la salvación, la crítica a la religiosidad exterior, la recuperación de un cristianismo más puro a través de las cartas de san Pablo, etc. Por esta razón, tanto la Inquisición como, con posterioridad, los historiadores usaron el término «alumbrado» para designar estas vivencias religiosas. Ante esta innegable realidad, se ha

48. Á. HUERGA TERUELO (1978a). B. LLORCA (1980), 103-105. AHN, Inq., 1988, Exp. 11.

49. B. LLORCA (1980), 55-56, 115.

50. J. M.<sup>a</sup> GARCÍA GUTIÉRREZ (1999), 68-74.

defendido, coherentemente, que «el vocablo ha ido perdiendo propiedad y precisión a lo largo del siglo»<sup>51</sup>. De manera paulatina, el iluminismo se acaba por articular como un marco de disidencia religioso amplio, permitiendo englobar focos heterodoxos más heterogéneos dentro de una misma estructura general.

Consecuencia necesaria de esta autonomía del foco extremeño, se ha tenido que teorizar sobre su origen particular. La corriente interpretativa dominante es la defendida por Melquíades Andrés –heterodoxia como desviación de la ortodoxia–, mientras que otras tradiciones historiográficas no han sido fructíferas en esta área. La interpretación católica sostiene que el largo proceso vivido en Llerena –iniciado en 1574 con un edicto de fe y seguido por tres autos de fe en 1575, 1579 y 1582– tuvo su antecedente claro en el florecimiento de una intensa vida espiritual que acabó por ser mal entendida por el pueblo. Esta tierra de cultivo fue abonada por la estancia en Badajoz de Juan de Ávila y Luis de Granada y por el marco de permisividad ante la mística popular abierto por Juan de Ribera y Cristóbal Rojas. En la explicación dada por Álvaro Huerga, simpatizante de la tesis de Andrés, incluye también a este *humus* las acciones pastorales de los jesuitas y de los teatinos<sup>52</sup>.

Para cerrar esta polémica, resta una última cuestión abierta por abordar. Una vez que se acepta la independencia de los focos de Toledo y Llerena, queda por ver cuál ha sido el desarrollo del iluminismo extremeño, ¿se cierra en 1582 o tiene un recorrido más amplio? Sorprendentemente, hay un consenso en vincularlo con el iluminismo andaluz que irá apareciendo en las décadas siguientes. Melquíades Andrés afirma, en esta misma línea, que «los alumbrados de Extremadura, Córdoba, Jaén y Sevilla son una unidad geográfica, doctrinal y espiritual»<sup>53</sup>. El caso hispalense es más polémico. Francisco Pons Fuster, a su vez, sostiene que hay parecidos patentes con la religiosidad promovida en Valencia por el arzobispo Juan de Ribera<sup>54</sup>. Con objeto de aclarar estas reflexiones, se han analizado estas áreas geográficas.

51. *Ibidem*, 68.

52. Á. HUERGA TERUELO (1994), 57-66. AHN, Inq., libro 578, fols. 234v-36r. Editado en ÁLVARO HUERGA TERUELO (1994), 401-403.

53. M. ANDRÉS MARTÍN (1975), 361-363

54. F. PONS FUSTER (1991), 23-31.

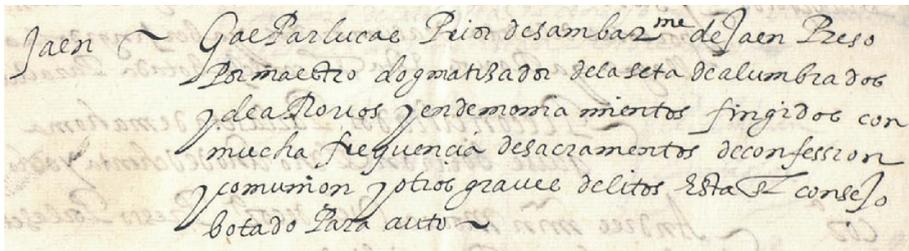
## 5.2. Alumbradismo en el sur peninsular

### a) *La alta Andalucía: Baeza y Jaén*

En comparación con los ríos de tinta que ha generado Sevilla y su propuesta de reforma, para el espacio altoandaluz el debate historiográfico ha sido más reducido. Las posibles experiencias alumbradas se concentran en tres núcleos urbanos –Baeza, Úbeda y Jaén–, siendo la obra que de manera más pormenorizada ha tratado el tema la *Historia de los alumbrados* de Huerga en su segundo volumen. En la actualidad, el número de publicaciones ha empezado a aumentar, aunque la atención está centrada en el punto de vista de las mujeres, las denominadas «beatas»<sup>55</sup>.

Huerga acepta que los alumbrados altoandaluces son «hermanos gemelos» de los extremeños; empero, el hilo conductor que articula su discurso es la demostración de que todo el iluminismo posterior al foco de Llerena no necesariamente tiene que seguir el canon marcado por este último. Analiza dos áreas: el entorno universitario de Úbeda y Baeza y el foco alumbrado de Gaspar Lucas en Jaén. Sobre este último, se encuentran en el Archivo Histórico Nacional hasta tres relaciones de la Inquisición de Córdoba que tratan la cuestión. Se inserta un fragmento de la que se dio entre 1588 y 1589<sup>56</sup>.

**Imagen 1. Fragmento de la relación dada entre 1588 y 1589**



Álvaro Huerga, aunque acepta que el concepto es aplicable para aquellos que se mantuvieron dentro de la ortodoxia, es reticente a este uso. No tiene problema a la hora de emplearlo con el núcleo jienense, puesto que casa con el modelo de «alumbradismo sensual» de Llerena: impecabilidad, contacto con Dios sin mediación, arrobamientos y excesos bacanales,

55. Por ejemplo, M. Á. PEREA CARPIO (2015).

56. AHN, Inq., 1856, Exp. 37.

proliferación de beaterios, contemplación por vía de la Divinidad, etc. Sin embargo, es más prudente cuando tiene que enjuiciar a los discípulos de Juan de Ávila en Baeza. Para hablar del entorno avilino modera más sus sentencias, pese a constatar la existencia de tendencias poco canónicas: doctrinas milenaristas, abundancia de visiones y profecías, excesos extáticos, etc. La tesis defendida por este autor puede sintetizarse en la creencia de que, generalmente, los discípulos andaluces de Ávila no se desviaron, en gran medida, de los presupuestos de su maestro, ni cayeron en los excesos lujuriosos de Extremadura y Jaén<sup>57</sup>.

Este estudio, más allá de clarificar los abusos del término, permite dilucidar los límites de la interpretación católica que tiende a considerar el iluminismo como «mera desviación» de la mística ortodoxa. Esta visión es simplista e induce a errores graves al acercarse a casos concretos, pues crea generalizaciones deficientes. También, permite una reflexión general sobre las ambiguas fronteras entre la ortodoxia y la heterodoxia en el pasado. Como constata la sociología moderna y sostienen Antonio Márquez y José María García, una herejía (síntesis) es el resultado de la acción dialéctica entre acusados (tesis) y acusadores (antítesis): unos proporcionan los planteamientos dogmáticos sobre los que juzgar, mientras que otros sistematizan y codifican las experiencias en contraposición al dogma. Una herejía se mantiene como una «amalgama», moviéndose en una dirección incierta, hasta que los teólogos la delimitan frente al inmovilismo de la ortodoxia<sup>58</sup>. Este proceso es una parte tan activa como lo es la propia iniciativa de los heresiarcas.

Dentro de los análisis de esta misma naturaleza los sujetos que más controversia generan son los místicos ortodoxos (los *mystici majores*). Tomando el caso de Juan de Ávila, se puede vislumbrar dicha tendencia. Este místico es visto por José Constantino Nieto casi como un defensor acérrimo de la Reforma radical –a través de una relectura del mensaje de san Pablo– que solo se modera ante las presiones del Santo Oficio. Dice: «Una vez este corazón paulino late sin restricciones doctrinales escolásticas y romanas, entonces es cuando este evangelismo podría liberarse a sí mismo [...]. Empero, Juan de Ávila no dio este paso...»<sup>59</sup>. Mientras tanto, Álvaro Huerga<sup>60</sup> lo sitúa en el lado de la Inquisición. «El maestro Ávila, lejos de

57. Á. HUERGA TERUELO (1978b), 425-435.

58. A. MÁRQUEZ (1972), 101-117. J. M.<sup>a</sup> GARCÍA GUTIÉRREZ (1999), 27-32.

59. J. C. NIETO (1997), 280-284.

60. Á. HUERGA TERUELO (1994), 239.

ser el padre de alumbrados, es el profeta que los descubre y desarraiga en el propio huerto». De nuevo, es apreciable cómo se desdibujan unas fronteras que en la época estaban lejos de ser decisivas. De hecho, hasta la segunda mitad del siglo XX no se consuma la canonización del santo patrón.

b) *La baja Andalucía: Sevilla*

Dada la limitada extensión del artículo y las numerosas publicaciones a las que ha dado lugar este reformismo, solo se esbozarán los postulados más significativos y los lazos que lo unen con los focos previos. Existen dos brotes relevantes. El primero se da entre 1552 y 1560 –destacando Constantino Ponce de la Fuente y Juan Gil–, mientras que el segundo abarca desde 1605 hasta 1630. La fecha de 1623 es esencial, puesto que en ella se promulgó el edicto que codifica la herejía hispalense<sup>61</sup>.

La fuente más reveladora del primer caso es el *Sanctae Inquisitionis Hispanicae artes* de Reginaldo Gonsalvio. Este entiende los episodios de Sevilla y Valladolid como casos de irrupción del luteranismo en tierras de Castilla. Esta idea será tomada por la historiografía posterior: Boehmer, Menéndez Pelayo, Schäfer, Lea, etc. Fruto del peso sobredimensionado del luteranismo, Bataillon planteó que el influjo predominante era el del humanismo de corte erasmista. Aunque no entraba dentro de sus objetivos, esta tesis fue suscrita por los historiadores conservadores en pos de la defensa de una España que siempre se mantuvo católica y que solo fue seducida por Erasmo. No obstante, frente al excesivo predominio de Lutero o de Erasmo, ha surgido una tercera vía ecléctica, donde el alumbradismo cobra verdadero valor. En la línea descrita se encuentran autores como José Constantino Nieto o Stefania Pastore, quienes establecen conexiones claras entre el reformismo de Valdés y Juan del Castillo y las doctrinas sevillanas. La expresión usada por José Constantino Nieto para englobar estas experiencias transformadoras es la de «Reforma católico-evangélica»<sup>62</sup>, donde coincidieron propuestas luteranas, protestantes y valdesianas. Pastore, quien suscribe esta tesis

61. AHN, Inq., libro 1231, fols. 648r-653v. Editado en Á. HUERGA TERUELO (1994), 423-430.

62. Este historiador afirma que la recuperación del paulinismo desemboca en dos formas de evangelismo: el «católico romano» y el «católico no romano». Al primero corresponde el evangelismo erasmista, puesto que propone una depuración de la Iglesia, pero sin romper la jerarquía interna. En el segundo se ubicaría toda la tradición heterodoxa hispana. J. C. NIETO (1997), 161-173.

sincrética, sostiene que en España se reelaboró la justificación por la fe de Lutero. Esta reelaboración bebe del iluminismo popular (Isabel de la Cruz y Alcaraz) y culto (Valdés)<sup>63</sup>.

El foco del siglo XVII ha sido estudiado esencialmente por Álvaro Huerga en el cuarto volumen de *Historia de los alumbrados*. Por cuestiones cronológicas, este brote tiene más similitudes con Llerena y con Jaén que con el castellano-arriacense. Empero, Álvaro Huerga defiende la originalidad del núcleo de Sevilla, pese a que los califica de secta «folklorista y barroca, con perfil muy peculiar y marcando una degeneración de la herejía»<sup>64</sup>. Para el iluminismo remozado del siglo XVII usa el término «alumbradismo teatral», a diferencia del «radical» de Toledo o del «sensual» de Llerena. Su tesis se basa en que, pese a mantener rasgos en común con el siglo XVI –interiorización de la fe, meta en la santidad, etc.–, lo que más lo caracteriza ahora es su «teatralidad». Afirma así que «el alumbradismo ha perdido esencia y ha ganado masa»<sup>65</sup>.

### 5.3. Alumbradismo valenciano

Los espacios más fértiles han sido tratados; sin embargo, las investigaciones de Francisco Pons Fuster –en su tesis *La espiritualidad valenciana* y en *Místicos, beatas y alumbrados*– han revalorizado el espacio valenciano. El diálogo historiográfico de sus obras lo articula en contraposición a Ramón Robres y a Álvaro Huerga, autores que habían abordado antes la cuestión, aunque de manera incidental. En síntesis, los temas sobre los que ha versado el debate son:

#### 1) El origen del alumbradismo valenciano

La mayoría de los investigadores han suscrito la tesis de Melquiades Andrés, es decir, el iluminismo como «mala interpretación» del recogimiento. De hecho, tienden a coincidir en que son una desviación de la mística de Antonio Sobrino y Antonio Panés, ambos franciscanos. En Valencia coexistirían cuatro tendencias: la mística ortodoxa, el alumbradismo, la «reacción antimística» y la espiritualidad ignaciana. Según Francisco Pons

63. Á. HUERGA TERUELO (1994), 161-173. R. GONSALVIO (1567). S. PASTORE (2010), 340-350.

64. Á. HUERGA TERUELO (1994), 39-40, 67-71, en concreto, 40. También, se puede consultar para más información en Á. HUERGA TERUELO (1988).

65. Á. HUERGA TERUELO (1994), 71

Fuster, este equilibrio se mantiene hasta la muerte del arzobispo Juan de Ribera –promotor del recogimiento– y el comienzo del proceso de beatificación de Francisco Jerónimo Simón<sup>66</sup>.

## 2) El número de focos alumbrados

Álvaro Huerga sostiene que existen en Valencia brotes en los siglos XVI (2), XVII (3), XVIII (1) y XIX (1). En contraposición, Francisco Pons Fuster sostiene que solo han de ser tenidos en cuenta los del siglo XVII. Los del siglo XVI (Margarita Agullona y Pedro de Santa María) no casan con las bases doctrinales alumbradas –aquí sigue a Ricardo García Cárcel y a su interpretación de la vida de san Juan de Ribera–, mientras que los casos de los siglos XVIII y XIX son episodios de solicitudación (Miguel Abad y Vicente Mir). Por esta razón, se centra en el estudio de Juana Asensi, de Pablo Cenedo y del conventículo de Gertrudis Tosca. De estos el que más similitudes presenta con el alumbradismo previo es el último, mientras que con Cenedo hay dudas<sup>67</sup>.

## 3) Similitudes con otros focos alumbrados

Si nos centramos en el caso estricto –el del conventículo de Gertrudis Tosca– se aprecian tanto novedades como características de vieja prosapia. Esta beata llegó a ser maestra de un grupo reducido de alumbrados defendiendo que en su pecho custodiaba las especies sacramentales. Llegó a decir que había alcanzado un estado de perfección en el que no podía pecar y donde hasta los actos lujuriosos eran lícitos bajo este don divino. Según esta caracterización, Francisco Pons Fuster sostiene que sí es aplicable en este caso el calificativo de «alumbrados». Eso sí, más cercanos a Llerena que a Toledo, aunque tengan puntos en común con el episodio de Francisca Hernández. El matiz que los diferencia con el brote extremeño estaría en la finalidad de esta impecabilidad: los alumbrados extremeños buscaban aliviar «las rabias y ansias y otros consuelos habidos en la oración», mientras que en Valencia era un don dado que no buscaba este alivio<sup>68</sup>.

66. M. ANDRÉS MARTÍN (1994), 450-455. F. PONS FUSTER (1991), 9-12.

67. F. PONS FUSTER (1991), 177-182.

68. *Ibidem*, 207-223.

#### 4) El quietismo y el legado de la Guía espiritual que desembaraza el alma de Miguel de Molinos

La historiografía tradicional ha considerado el quietismo de Miguel de Molinos como el gran final del iluminismo. En la actualidad, esta afirmación tiende a matizarse. No obstante, Huerga sostiene que existe una sucesión lineal de la mística heterodoxa: alumbradismo, quietismo, molinosismo. Separa al quietismo de su figura principal, pero establece un hilo de continuidad. El quietismo, siguiendo a especialistas como Guarneri, Petrocchi o Menéndez Pelayo, no se comprende si no se acude a sus raíces profundas. Álvaro Huerga defiende que Miguel de Molinos «quintaesenció el alumbradismo» y «lo remozó con elementos jansenistas y laxistas, lo revistió de la modernidad del mensaje quietista y le infundió personalidad»<sup>69</sup>. Francisco Pons Fuster, sosteniendo la tesis de Álvaro Huerga –quien calificó el brote de «vaciamiento del sanjuanismo»–, afirma que el quietismo es hijo del recogimiento. Sin embargo, su argumentación gira en torno a la idea de que la espiritualidad valenciana no puede ser vista únicamente a través de la condena de Miguel de Molinos, defendiendo que lo que ocurrió en Roma desde 1687 es solo otra historia que no condena a toda una región<sup>70</sup>.

A través de Molinos, como con Valdés, se han querido explorar los límites del alumbradismo más allá de la península ibérica<sup>71</sup>.

## 6. CONCLUSIÓN

Según se ha puesto de relieve en el trabajo, el iluminismo es una manifestación religiosa que se ha presentado como un fenómeno muy difícil de caracterizar –doctrinal y geográficamente– por parte de la historiografía de los últimos siglos. Los historiadores aún están lejos de llegar a consensos dentro de las grandes polémicas que inundan esta materia, tales como la naturaleza y la génesis de esta herejía; no obstante, el avance ha sido más que evidente desde mediados del siglo pasado. Reflexionar sobre esta cuestión que, *a priori* parece ser residual dentro de nuestra historia, permite ahondar en procesos de largo recorrido y desmentir mitos esencialistas que aun en día siguen vigentes dentro de vanagloriados discursos de la Academia.

69. Á. HUERGA TERUELO (1990), 483-508, en concreto, 500.

70. F. PONS FUSTER (1991), 9-12, 225-246.

71. Otros personajes de interés para esta causa son *madame* Guyon y Fénelon en el área franca.

La visión de conjunto que se ha querido brindar sobre las distintas conjeturas que se han esgrimido sobre esta herejía posibilita al investigador que se acerque a esta área la capacidad de huir de tesis simplistas y buscar matizaciones a los macromodelos teóricos dominantes. No se puede entender la naturaleza del alumbradismo sin analizar todas sus posibles raíces, aunque es necesario buscar un equilibrio coherente entre las mismas para cada caso específico. Así, han de ser estudiados personajes como Alcaraz, Valdés o Juan de Ávila, heterodoxos y ortodoxos. Sociológicamente, es innegable que el sustrato social dominante es el judeoconverso, pese a no ser una condición *sine qua non*; doctrinalmente, se nutren de distintas propuestas reformistas –talaverismo, prerreformismo cisneriano, recogimiento, mística medieval, sufismo sadilí, paulinismo converso–; contextualmente, se enmarca en un periodo caracterizado por una fuerte efervescencia religiosa en Europa, especial peso de Erasmo y Lutero. Esta heterogeneidad, sumada a la poca sistematización doctrinal, invita a que se den propuestas muy dispares entre sí; empero, no imposibilita que puedan ser englobadas –por su denominador común– bajo un mismo «género».

El estudio realizado –personaje por personaje, área por área– ejemplifica, con claridad, la capacidad que tiene el alumbradismo de adaptarse –manteniendo un núcleo común– a una realidad cambiante. En contraposición a la crítica católica, se ha querido apostar por ensalzar la *agency* de estos grupos disidentes contra el dogma oficial. No solo han de ser estudiados los «horizontes» victoriosos, sino que para una comprensión holística del pasado hay que situar como objeto de análisis los *impasses* de nuestra historia. En las palabras de José Constantino Nieto, habría que recuperar «la otra cara de oro de la España imperial»<sup>72</sup>.

Sin embargo, aún está por hacer el desafío más complejo y enriquecedor: adecuar dentro de un marco global –o, al menos, europeo– las aportaciones del iluminismo ibérico en relación con las formas de religiosidad que surgirán en paralelo durante la Modernidad. Se ha hablado del molinosismo de manera concisa, aunque tocaría rastrear los hilos que lo conectan con otras formas de «interiorización espiritual» del periodo «postridentino», tales como la espiritualidad ignaciana o las sucesivas reformas descalzas que sufren los órdenes tradicionales –destacando la del Carmelo por su carácter pionero–. Es por esta razón que puede resultar de vital relevancia una relectura de la vida de santos, como san Ignacio de Loyola o santa Teresa, para profundizar en los soterrados lazos que unen la ortodoxia y

72. J. C. NIETO (1997), 96.

la heterodoxia. No es ninguna casualidad que todos estos místicos estuvieran en el punto de mira de la Inquisición por ser vistos como potenciales simpatizantes de la ola alumbrada. Otra línea con posibilidades es la que estudia las conexiones entre estas manifestaciones religiosas y los poderes cortesanos imperantes. Si bien, Nieto lo apuntó en su obra, son las investigaciones de José Martínez Millán las que más profundizan en la cuestión<sup>73</sup>. En último lugar, cabría mencionar también las recientes publicaciones del profesor Rafael M. Pérez García en las cuales ofrece una visión de conjunto de especial interés al analizar el fenómeno alumbrado dentro de la confrontación entre «una tendencia intelectualista y especulativa y otra mística o afectiva» tenida en el seno de la gran escuela teológica española<sup>74</sup>.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- ANDRÉS MARTÍN, Melquíades (1975), *Los recogidos: nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Fundación Universitaria Española, Madrid.
- ANDRÉS MARTÍN, Melquíades (1994), *Historia de la mística en la Edad de Oro en España y América*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- ASENSI, Manuel (2006), «Entrevista a Gayatri Chakravorty Spivak», en *Asociación de Amigos del Arte y la Cultura de Valladolid*. URL: <<https://ddooss.org/textos/entrevistas/entrevista-a-gayatri-chakravorty-spivak>> (consulta: 24/05/2022).
- ASÍN PALACIOS, Miguel (1990), *Sadilíes y alumbrados*, Hiperión, Madrid.
- BATAILLON, Marcel (1966), *Erasmus y España*, Fondo de Cultura Económica, México.
- CASTRO SÁNCHEZ, Álvaro (2019), «Un espacio interior proscrito: formas de lectura y emisión espiritual en María de Cazalla», *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía*, 35, pp. 568-584.
- CAZALLA, Juan (1999), *La lumbre del alma*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante. URL: <<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc3n239>> (consulta: 27/05/2022)
- DÍAZ PINEDA, Manuel (2016), *Historia, filosofía y praxis del movimiento evangélico en España (siglo XVI)*, Universidad Complutense, Madrid. Tesis doctoral inédita.

73. Por ejemplo, J. MARTÍNEZ MILLÁN (2015).

74. Rafael M. Pérez García sostiene que el alumbradismo, el erasmismo y el protestantismo fueron solo los flancos por los que se quiso atacar a la espiritualidad española. Un ataque ejercido por ese sector religioso intelectualista, cuyos referentes indiscutibles serán desde mediados del siglo XVI Melchor Cano y Fernando de Valdés. La «Teología racionalista» empleará el término alumbrado para intentar soterrar toda la mística que había brotado con fuerza desde finales del siglo XV. R. M. PÉREZ GARCÍA (2008), 13-22, en concreto, 14-16.

- GARCÍA GUTIÉRREZ, José María (1999), *La herejía de los alumbrados: historia y filosofía de Castilla a Extremadura*, Mileto Ensayo, Madrid.
- GIORDANO, María Laura (2004), *Apologetas de la fe. Élités conversas entre Inquisición y patronazgo en España (siglos XVI y XVII)*, Fundación Universitaria Española, Madrid.
- GONSALVIO, Reginaldo (1567), *Sanctae Inquisitionis Hispanicae artes...*, Imprenta de Michael Schirat, Heidelberg. URL: <<https://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.do?id=418690>> (consulta: 19/06/2022)
- HOBBSAWM, Eric (1983), *Rebeldes primitivos*, Ariel, Barcelona.
- HUERGA TERUELO, Álvaro (1978a), *Historia de los alumbrados: (1570-1630). I, Los alumbrados de Extremadura (1570-1582)*, Fundación Universitaria Española, Madrid.
- HUERGA TERUELO, Álvaro (1978b), *Historia de los alumbrados: (1570-1630). II, Los alumbrados de la alta Andalucía: 1575-1590*, Fundación Universitaria Española, Madrid.
- HUERGA TERUELO, Álvaro (1988), *Historia de los alumbrados: (1570-1630). IV, Los alumbrados de Sevilla (1605-1630)*, Fundación Universitaria Española, Madrid.
- HUERGA TERUELO, Álvaro (1990), «Del alumbradismo al molinismo», *Angelicum*, 67, pp. 483-508.
- HUERGA TERUELO, Álvaro (1994), *Historia de los alumbrados: (1570-1630). V, Temas y personajes*, Fundación Universitaria Española, Madrid.
- LLORCA, Bernardino (1980), *La Inquisición española y los alumbrados (1509-1667)*, Universidad Pontificia, Salamanca.
- MÁRQUEZ, Antonio (1972), *Los alumbrados: orígenes y filosofía*, Taurus, Madrid.
- MARTÍNEZ MILLÁN, José (2015), «El movimiento descalzo en los siglos XVI y XVII», *Libros de la Corte*, 3, pp. 101-120.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (2003), *Historia de los heterodoxos españoles*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante. URL: <<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmch9937>> (consulta: 26/04/2022).
- NIETO, José Constantino (1997), *El Renacimiento y la otra España: visión cultural socioespiritual*, Librairie Droz, Ginebra.
- PASTORE, Stefania (2010), *Una herejía española: conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Marcial Pons, Madrid.
- PEREA CARPIO, María Ángeles (2015), «Las alumbradas de Baeza: ¿mujeres libres?», en E. MEDINA ARJONA y P. GÓMEZ MORENO (eds.), *Escritura y vida cotidiana de las mujeres de los siglos XVI y XVII*, Alfar, Sevilla, pp. 119-141.
- PÉREZ GARCÍA, Rafael Mauricio (2008), «La censura y la espiritualidad española del Renacimiento. Razones doctrinales y elementos históricos para el conflicto», *Cultura Escrita & Sociedad*, 7, pp. 13-36.
- PÉREZ GARCÍA, Rafael Mauricio (2021), «Tradición espiritual y autoridad en el Libro llamado abecedario espiritual de Francisco de Osuna», *Hispania Sacra*, 73, pp. 389-402.

- PONS FUSTER, Francisco (1991), *Místicos, beatas y alumbrados*, Institució Valenciana D'Estudis i Investigació, Valencia.
- SELKE DE SÁNCHEZ, Ángela (1960), «Vida y muerte de Juan López de Celain, alumbrado vizcaíno», *Bulletin Hispanique*, 62, pp. 136-162.
- SELKE DE SÁNCHEZ, Ángela (1980), «El iluminismo de los conversos y la Inquisición. Cristianismo interior de los alumbrados: resentimiento y sublimación», en Joaquín PÉREZ VILLANUEVA, *La Inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes*, Siglo XXI, Madrid, pp. 617-636.
- VALDÉS, Juan de (1999), *Diálogo de la doctrina cristiana*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante. URL: <<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcs17w3>> (consulta: 30/06/2022).