

ESPAÑA EN EUROPA: CONVERSOS, ALUMBRADOS E IDENTIDAD HISPÁNICA EN LA OBRA DE MARCEL BATAILLON

Stefania Pastore

La reseña de Lucien Febvre a *Erasmus en Espagne* de Marcel Bataillon apareció en 1939 con el significativo título de *Une conquête de l'Histoire: l'Espagne d'Erasmus*. Con posterioridad fue incluida en *Au coeur religieux du XVI^e siècle*, con el título de *L'Érasme de Marcel Bataillon*. El primer efecto de la obra de Bataillon, escribía Febvre con admiración, era el de sacudir a España de su «aislamiento», relanzarla al corazón de la historia europea:

Y al mismo tiempo, cuando todos nuestros conocimientos sobre la vida religiosa de esta época tan atormentada se apoyaban en sólidos conceptos que atañían a asuntos franceses, alemanes y a veces ingleses, nos hace este regalo maravilloso: España entre 1470 y 1560, la España inflamada por el ferviente ardor de los Cisneros, de los Valdés, y en segundo plano, de los Loyola, en una palabra de la España de los alumbrados, que es también la de los conversos¹.

Febvre, había seguido de cerca la investigación de Bataillon. Había reseñado, usado en sus libros y apreciado su hallazgo y su edición del *Diálogo de la Doctrina Christiana*, publicada en

.....
¹ Cfr. Lucien Febvre, *Au coeur religieux du XVI^e siècle*, Paris, Sevpén, 1957, pp. 93-111, p. 93: «L'Espagne: et du même coup, alors que, s'agissant de la vie religieuse de cette époque si tourmentée, toutes nos reconstitutions de sentiments s'appuyaient sur une connaissance, d'ailleurs solide, des choses d'Allemagne, de France, et accessoirement, d'Angleterre –il nous apporte ce cadeau merveilleux: l'Espagne d'entre 1470 et 1560, l'Espagne toute brûlée d'ardeur dévorante des Cisneros, des Valdés et, à l'arrière-plan, des Loyola– l'Espagne des *Alumbrados* qui est aussi celle des *Conversos*».

1932², y se había entusiasmado leyendo su grand *thèse*. Había felicitado a Bataillon con una larga carta personal en la que, tal y como le refería el mismo Bataillon a su buen amigo Jean Baruzi, había cubierto de flores su *Erasme*³.

Sacudir España de su aislamiento, relanzarla al corazón de la historia europea: las palabras de Febvre no podían resultar más evocadoras: el sueño de generaciones de españoles revivía bajo su pluma, apelando a ideales y aspiraciones bien arraigadas en lo mejor de la historia intelectual española.

Precisamente en la estela del regeneracionismo y de la necesidad cada vez más sentida de acercarse a Europa Américo Castro había lanzado una de sus primeras provocaciones, transformando el símbolo más hondo de la identidad española, en una figura sorprendentemente europea. En *El pensamiento de Cervantes* Castro hacía de Miguel de Cervantes un melancólico espíritu europeo, cargado de valores lejanos de las certezas de la Contrarreforma, rebosante de dudas y de escepticismo.

Cervantes era un hombre que había bebido en la fuentes de la cultura renacentista italiana, en sus formas más peligrosas y más lejanas de la ortodoxia católica, y que por tanto habría podido competir con Michel de Montaigne: un hombre europeo y nada hispánico por lo que toca a la intolerancia y muy «erasmiano» en su irónica visión de rituales y que le eran ajenas. Cervantes, según la revolucionaria lectura de Américo Castro, quedaba convertido en el primer erasmista *ante litteram* de la gran galería erasmiana de Marcel Bataillon.

Pocos años más tarde Erasmo llegó a ser el punto central del enfoque de Castro. Entre 1925 y 1927 publicaba una serie de ensayos sobre *Erasmus y el erasmismo*, donde invitaba sus lectores a superar lo que todos los españoles podían haber aprendido «al salir de la Universidad» en la *Historia de los hete-*

² Bataillon habla de la acogida entusiasta de «mon Valdés» en una carta del 30 de noviembre de 1927 a Jean Baruzi. Cfr. *Lettres de Marcel Bataillon à Jean Baruzi 1921-1952. Autour de l'hispanisme*, ed. Simona Munari, Turín, Nino Aragno, 2005, p. 101.

³ *Lettres de Marcel Bataillon à Jean Baruzi*, carta del 6 de agosto de 1936, p. 222.

rodoxos de Menéndez Pelayo —o sea que Erasmo era un heterodoxo— para penetrar más en la historia olvidada del siglo XVI, tan mal conocido, y descubrir la impresionante influencia que el humanista holandés tuvo en la cultura española del XVI. Fijando la mirada en Erasmo y su increíble influencia en la España del Quinientos, la imagen de la cultura y la identidad españolas forjada en siglos de oscurantismo católico y leyenda negra se habría roto, como en un caleidoscopio, permitiendo descubrir una España que discurría al unísono de las corrientes de pensamiento más refinadas y progresistas de Europa:

¿No parece un sueño que todo esto hubiera acontecido en España? El Imperio y la Iglesia al lado de los hombres más esclarecidos del momento, sostenían la causa de la razón, de la crítica audaz; se situaban frente a la tradición vulgar y a los intereses seculares. Marchábamos al hilo de la corriente más refinada y progresiva de Europa.

Y añadía:

Sería indispensable un capítulo en las historias literarias, y no sólo en la de España, sino también en las de Francia e Italia, acerca de Erasmo, sus ideas, su concepción de la vida, los temas que introduce o transmite, su estilo. Sin Erasmo, el siglo XVI habría sido otra cosa en Europa: Cervantes y Montaigne, para no citar más que dos ejemplos de primer orden, le deben buena parte de su formación⁴.

Afirmándose en una posición que estaba en las antípodas de la que defendería después del exilio y de su obra más famosa y más discutida, *España en su historia* (1948), Castro era un intelectual que entonces todavía estaba agarrado a Europa y a un ideal europeo de salvación y ofrecía la visión de una España distinta, abierta a Europa, que con Europa compartía hombres e ideas.

No es fácil ponderar cuánto significaba en aquel momento pensar Europa en clave comparada. Era lo que las principales naciones europeas, postradas a causa de la primera guerra mun-

⁴ A. Castro, *El pensamiento de Cervantes*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1925.

dial, desgarradas por guerras y discordias, estaban buscando. En la posibilidad de crear una historia común europea, de hacer «historia de Europa» se sobreentendía la posibilidad de educar para la paz, de superar torpes nacionalismos e incomprensiones recíprocas. Quizá ésta fue también la idea que guio los trabajos de la *Commission internationale de Coopération Intellectuelle*, fundada en el cuadro de la Sociedad de las Naciones en 1922. Entre sus primeras iniciativas, además de una encuesta sobre la vida cultural de los países adherentes, había un proyecto de reforma de los libros de historia para las escuelas. Una comisión especial, y varios grupos nacionales, fueron encargados de señalar los pasajes de manuales de historia nacional que pudieran afectar la recíproca comprensión de los pueblos europeos, estimulando posturas nacionalistas. El procedimiento, conocido como «procedimiento Casarés», tomando el nombre del empleado español que lo propuso, fue adoptado en 1926 pero empleado sólo tres veces entre 1926 y 1930, llegando a censurar versiones nacionales de la historia europea consideradas como retrógradas y perjudiciales para la paz y la concordia entre los miembros de la Sociedad de las Naciones⁵.

Erasmus representaba por sí mismo un puente para las muchas culturas de Europa: era un intelectual que había sabido y querido unir culturas distintas, que había luchado a favor de la tolerancia y en contra de la guerra y de las disensiones en una Europa destrozada por el cisma luterano. Mientras Américo Castro empezaba a recoger materiales para una historia de la influencia de Erasmo en España y transformaba a Cervantes, en un «erasmista europeo», Huizinga publicaba su afortunada biografía de Erasmo, libro de un moderado sobre un moderado,

⁵ Sobre ese tema véase el excelente artículo de M.C. Giuntella, «Enseignement de l'histoire et revision des manuels scolaires dans l'entre-deux-guerres», en *Pistes didactiques et chemins d'historiens. Textes offerts à Henri Moniot*, Paris, L'Harmattan 2003, pp. 161-190 y su *Cooperazione internazionale e educazione alla pace nella Società delle Nazioni*, Padova, Cedam, 2001. Cfr. también M. Verga, *Storie d'Europa. Secoli XVIII-XXI*, Roma, Carocci, 2004, pp. 83-86. Más general J.J. Renoliet, *L'UNESCO oubliée. La Société des Nations et la Coopération intellectuelle (1919-1945)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999.

como lo definió Febvre⁶, que a los moderados europeos quería hablar, esperando que los fuegos encendidos con la primera guerra mundial se hubiesen apagado del todo. Cuán importantes fueron Erasmo y el erasmismo para España y para forjar su identidad histórica lo deja claramente entrever la evolución semántica del término «erasmismo» que, descontextualizado, es empleado por los ilustrados españoles, desde Cadalso hasta Mayáns, y después por los liberales decimonónicos, con un nuevo significado.

En la *Historia de los heterodoxos* de Menéndez Pelayo, una «historia al revés» de España que contribuye decisivamente a trazar las coordenadas de la historia española, los erasmistas son, según quiere la más aguerrida tradición de la propaganda católica, pioneros de una deplorable estela de intelectuales de la vergüenza que llega hasta sus días sentenciando que la «labor de zapa de siglos enteros de corriente erasmista, enciclopedista, krausista, la pólvora sorda de Giner y de los suyos tenían minados ya los cimientos más firmes»⁷, considerando que el enemigo no sólo había ganado terreno, sino que había triunfado al haber sabido imponer la propia hegemonía intelectual. Pasado y presente se unían pues a la hora de configurar la imagen del enemigo: «el laicismo, el marxismo y todos esos espectros pasados de los erasmistas, los judíos y los enciclopedistas afrancesados que han tendido sus sombras sobre la Historia de España»⁸.

Para el español culto de los años veinte y treinta el «erasmista» no era una pura categoría histórica y Galdós podía transformar su «Santa» Juana de Castilla, mejor conocida como Juana la Loca, en una erasmista convencida. Hasta el punto de que en las páginas de *El Liberal* Manuel Machado llegara a ver en la última tragedia de Galdós, *Santa Juana de Castilla*, un himno a la España que habría podido ser y no fue, a la España política

⁶ Fue la definición dada por Lucien Febvre en su introducción a la edición francesa. Sobre la fortuna de Huizinga véase Verga, *Storie d'Europa*, pp. 105-108.

⁷ Ramiro de Maetzu, *Menéndez y Pelayo*, «La Prensa», 10 de julio de 1932. Citado en Santos Juliá, *Historias de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2004, p. 278.

⁸ Santos Juliá, *Historias de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2004, p. 281.

destrozada por los *comuneros* y por el reino de Carlos V pero también a una España religiosa que habría podido encontrar en el cristianismo puro de Erasmo otra vía distinta de la de la Contrarreforma y de la Inquisición:

Ha cifrado en la hija de Isabel la Católica toda la España muerta en el momento de su renacer propio y genuino, ahogada por la universalidad ambiciosa de Carlos V, destrozada en Villalar, fracasada en sus más nobles anhelos de libertad, de democracia, de vida propia nacional. Y lo que es más aún: de su autonomía de conciencia⁹.

Bataillon había vivido, respirado, compartido todo esto, en los años pasados en España: Erasmo y el erasmismo no eran en absoluto materia anodina.

Por los mismos años, casi rozando el ambicioso programa político e intelectual del que se hablaba más arriba, la academia francesa parecía descubrir España, situándola en el centro de una nueva historia europea.

Ya en 1936 Paul Hazard, en las páginas de su *Révue de littérature comparée*, denunciaba la ausencia total de España en el marco de una historia comparada europea al mismo tiempo que ponía de manifiesto cómo la descripción «pintoresca» proporcionada por Merimée y la literatura romántica seguía conformando la visión de los franceses sobre la misma¹⁰. A Bataillon le había encargado un artículo sobre Savonarola y fray Luis de Granada que pusiera de relieve los lazos entre las penínsulas italiana e ibérica. Siguiendo las huellas de la difusión de las obras del predicador florentino entre España y Portugal, en un ámbito predominantemente dominico, pero no sólo, Bataillon

⁹ M. Machado, *El Liberal*, 9 de mayo de 1918. Tomo la cita de José Luis Mora García, «Verdad histórica y verdad estética. Sobre el drama de Pérez Galdós Santa Juana de Castilla», en *El siglo de Carlos V y Felipe II. La construcción de los mitos en el siglo XIX*, t. II, ed. J. Martínez Millán e C. Reyer, Madrid, pp. 69-99, a cuyas páginas remito para otras consideraciones sobre el marco de la última obra de Galdós.

¹⁰ Cfr. Paul Hazard, «Ce que les lettres françaises doivent à l'Espagne», *Revue de littérature comparée*, XVI, 1936, pp. 5-22). Hazard volvería sobre el tema en *Sur les échanges*.

detectaba ansias de reforma, casi proto-«luteranas», esperanzas y sueños comunes¹¹. Fue una de las pocas veces en que Bataillon se acercó a la historia religiosa italiana: pero no la única, pues en sus últimos años volvió a acercarse a las inquietudes espirituales y a las derivaciones «nicodemistas» de los dos países.

Si la España de Unamuno y de la segunda república habían pesado mucho en su formación, mucho más lo había hecho la de la Francia, laica y abierta, en la que se había educado. Como años después explicaría en una carta abierta a Américo Castro, frente a la perspectiva obsesivamente autobiográfica e hispanocéntrica de este último, a él también su ambiente, la Francia de su tiempo, le había pesado mucho. Haciendo un balance de las tendencias historiográficas existentes veinte años atrás, introducía un fragmento biográfico en el que engastaba su reflexión sobre el erasmismo hispánico como parte de «Francia en su propia historia». La Francia de los años treinta era la Francia de Febvre y de los «Annales», pero también la Francia en la que Bergson, Alain y Simone Weil descubrían el misticismo¹². Un misticismo laico diría, o cuando menos un misticismo que acababa por fascinar de manera casi irracional a gente de formación laica. Bataillon llevaba en su equipaje la experiencia del helenista estudioso de San Pablo, del laico convencido de la posibilidad de hacer del erasmismo un paradigma irénico de interpretación creado para

¹¹ Marcel Bataillon, «De Savonarole à Louis de Grenade», *Revue de Littérature Comparée*, XVI, 1936, pp. 23-39. Ya dos años antes se había ocupado de la difusión de la obra de Savonarola entre España y Portugal en Íd., «Sur la diffusion des oeuvres de Savonarole en Espagne et en Portugal (1500-1560)», en *Mélanges de philologie, d'histoire et de littérature offerts à M. Joseph Vianey*, Paris, Les Presses Françaises, 1934, pp. 93-103. Comenta su compromiso con Hazard en una carta de 7 enero de 1934 a Jean Baruzi. Cfr. *Lettres de Marcel Bataillon à Jean Baruzi 1921-1952*, pp. 167-168.

¹² Cfr. Marcel Bataillon, «L'Espagne religieuse dans son histoire», *Bulletin Hispanique*, LII, 1950, pp. 5-26, ahora en Íd., *Erasme et l'Espagne*, 2.^a ed. texte établi par Daniel Devoto, édité par le soins de Charles Amiel, 3 vol., Droz, Genève 1991, III, pp. 9-30. Para iniciar su introducción al *Enquiridion*, la traducción libre que había hecho el arcadiano de Alcor de la obra de Erasmo, publicado en 1932, eligió una cita de Alain sacada de su *Étude sur Descartes*, en Íd., *Idées. Introduction à la philosophie*, Paris, Flammarion, 1983, pp. 89-163.

superar cismas y divisiones, pero también la de quien, completamente ajeno a cualquier herencia y educación católica, había quedado fascinado por la complejidad del mundo religioso y cultural español, por su patrimonio oscurantista, por aquel enredo de pasiones y violencia que constituía el eje del ensayo de Unamuno *En torno al casticismo*, que el mismo Bataillon quiso traducir y dar a conocer en Francia¹³.

El problema entonces era, tanto para Hazard como para Bataillon, sacar a España de su historia ensimismada, insertar a España en una historia de Europa, pero también enfrentarse con sus características tan peculiares, que parecían escaparse de cualquier paradigma generalmente europeo. Era el punto de dificultad que el mismo Febvre había señalado en su reseña de *Erasme et l'Espagne*, subrayando cómo, a pesar de todo, de la perfección del boceto y de la cristalina nitidez de los razonamientos y conclusiones de la magna obra de Bataillon, afloraba una tímida y no bien definida «inquietud de los conversos» que perturbaba la visión de conjunto e impedía penetrar hasta el fondo en la historia de la «sensibilidad religiosa» de la Península Ibérica, que, justamente en el 1939, él mismo proponía como nueva categoría interpretativa. Atraído por la complejidad aneja al estudio de la tradición «conversa» admitía sin embargo la dificultad de estudiar la historia religiosa de España con las mismas categorías que él hubiera utilizado para Francia o para los Países Bajos¹⁴.

Bataillon tenía muy claro cuáles eran los elementos que perturbaban el equilibrio interpretativo de un recorrido bajo el signo de Erasmo: conversos y alumbrados. Ocupaban desde hacía mucho tiempos sus pensamientos y estaba evidentemente fascinado por los alumbrados, *les illuminés*. Y en la correspondencia son muchas las referencias al trabajo preparatorio del *Erasme et l'Espagne*, a sus dudas, a sus hallazgos, a los argumentos más amados y más pensados.

¹³ Los ensayos se publicaron en Francia, en 1923 por Plon, con el título *L'essence de l'Espagne*.

¹⁴ Febvre, *Au coeur religieux*, p. 102.

Ya en una carta a Jean Baruzi escrita desde Argel en enero de 1934, confesaba hasta qué punto el tema lo tenía totalmente absorbido, fascinado. Estaba allí, entre sus obsesiones, sin poder llegar a resolverlo completamente:

Cuanto a la analogía entre *l'esprit* el espíritu según Erasmo y el espíritu según los alumbrados (puedes ver la carta de Juan del Castillo que publiqué en mi introducción a la doctrina christiana de Juan de Valdés), creo que requiere muchas menos restricciones. Se trata en ambos casos de una inspiración divina, que es fe y caridad juntas [...] Cuanto más frecuento Erasmo y los alumbrados tanto más estoy convencido de que se exagera el humanismo de Erasmo y el misticismo de los alumbrados. Volver a las fuentes bíblicas significa para Erasmo lo mismo que para ellos descubrir un mensaje de gracia y de libertad. El paulinismo del *Enchiridion* es esencialmente eso. [...] Naturalmente cuando hablo de alumbrados hablo de alumbrados como Alcaraz, no de aquellos a la Osuna¹⁵.

Erasmo cabía en el bagaje de lecturas de los alumbrados, pero no perfectamente. Era libro de cabecera para los más instruidos pero casi se convierte en lectura introductiva. Era sobre todo, como notó Bataillon en la traducción ampliamente reescrita teniendo en cuenta la realidad española y sus problemas, el Erasmo del *Enchiridion*.

Para los españoles aplastados por la Inquisición y por una Iglesia institucional que entra con violencia en lo íntimo de sus vidas cotidianas, leer a Erasmo es descubrir una fe que libera en vez de atar, una gracia sin vínculos institucionales. Es la idea tan repetida por los alumbrados de que el vínculo entre cristianos no debe ser algo agobiante, pesado, sino, siguiendo el ver-

¹⁵ «Pour les analogies entre l'esprit au sens d'Erasmus et l'esprit au sens des illuminés (voir la lettre de Juan del Castillo publiée dans l'introduction à la Doctrina Cristiana de Juan de Valdés) je crois qu'elle appelle beaucoup moins de restrictions. [...] Plus je fréquente Erasme et les alumbrados plus je me persuade qu'on s'est exagéré l'*humanisme* d'Erasmus et le *mysticisme* des illuminés. Les retours aux sources bibliques signifie pour Erasme comme pour eux la découverte d'un message de grâce et de liberté. Le paulinisme de l'*Enchiridion* est essentiellement cela. [...] Bien entendue, je pense toujours aux illuminés du type Alcaraz, non à ceux de la tendance Osuna». Carta desde Argel del 15 de enero de 1934 en *Lettres de Marcel Bataillon à Jean Baruzi 1921-1952*, pp. 169-170.

sículo de Mateo, un yugo suave, de cargos ligeros para los cristianos¹⁶. En sus *Anotaciones al nuevo Testamento*, Erasmo había dedicado un espacio particular a aquel paso:

Vere blandum est iugum Christi et levis sarcina, si praeter id quod ille nobis imposuit, nihil imponetur ab humanis constitutiunculis¹⁷.

Su comentario iba, siguiendo la perspectiva aprendida de Gerson, a criticar el uso eclesiástico del «fulmen excommunicationis», de la excomuni3n adem3s de otras muchas cargas que, de una manera completamente arbitraria, se hacían recaer sobre las conciencias de los cristianos. La idea de un yugo suave, fundamental en Erasmo, es la que fascin3 a los *alumbrados*, quienes leían en ella la promesa de una fe libre, lejana de las ataduras de la Iglesia institucional y de la ideología inquisitorial.

Pero para muchos de ellos el erasmismo es solo un primer paso hacia el descubrimiento de una nueva fe. Así la amistad entre Petronila de Lucena, hermana del alumbrado Juan del Castillo (cuya carta cita Bataillon a Baruzi como prueba de los significativos puntos de contacto entre Erasmo y los alumbrados), e Isabel de Vergara, la hermana del famoso Juan de Vergara humanista, amigo de Erasmo, se rompe en cuanto discuten sobre la funci3n y el lugar de Erasmo en la formaci3n de una verdadera espiritualidad alumbrada. Para Isabel de Vergara Erasmo era siempre un autor fundamental, para Petronila no era m3s que el primer eslab3n de una sabiduría mucho m3s compleja y esotérica. El distanciamiento entre Petronila e Isabel de Vergara se había consumado porque esta última habría sido demasiado «er3smica», se había quedado en Erasmo sin dar un paso m3s all3.

Es fundamental subrayar la importancia que tuvo el tema alumbrado en toda la trayectoria intelectual de Marcel Bataillon. Bataillon había abordado el problema en su magnífica introduc-

¹⁶ Sobre la fortuna del versículo de Mateo en el mundo ibérico cfr. Stefania Pastore, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons, 2010, pp. 101-103.

¹⁷ Cfr. *Erasmus' Annotations*, pp. 53-56.

ción al *Diálogo de la Doctrina cristiana de Juan de Valdés*, su primer gran hallazgo en la Biblioteca Nacional de Lisboa, en 1932, y lo señalaba como continuo horizonte de reflexión en su carta a Baruzi de 1934.

En *Erasme et l'Espagne* dedicó más de cien páginas a las dos fases del alumbradismo castellano¹⁸, la fase de Isabel de la Cruz y Alcaraz, por quien Bataillon siente una fascinación particular, y que estudió en su largo y paleográficamente imposible proceso; y la fase más intelectual, la de Juan y María de Cazalla, de los personajes más cercanos al mundo universitario complutense. Habría podido ser una monografía cumplida, y de hecho es un libro dentro de un libro, un problema dentro de un problema. Siguiendo el mismo procedimiento que le llevó a hacer del «erasmismo» una categoría interpretativa lata que tocaba la historia religiosa española en toda su amplitud, Marcel Bataillon adelantó una de las definiciones más famosas y afortunadas del alumbradismo español. Lo consideró como una suerte de herejía difusa, como un pecado original destinado a aflorar periódicamente para dar forma a una religiosidad que rechazaba la mediación eclesiástica, reclamaba la inspiración individual y acogía una aspiración tan vieja como el hombre y tan extraordinariamente viva y presente en la espiritualidad española del siglo XVI: el llegar a ser Dios.

Designándolo con el término de «iluminismo» lo integró en el movimiento general de reforma europeo, enraizado en la *devotio moderna* del ocaso del medioevo¹⁹. De esta manera, el movimiento alumbrado se convertía así en un «christianisme intérieurisé»²⁰, tal y como glosaba con entusiasmo Febvre, que veía en esta nueva puerta abierta por Bataillon la posibilidad de integrar la tan peculiar España en la historia religiosa europea. Es decir, un aliento vital que habría atravesado transversalmente escuelas, doctrinas y personajes. Se trataba, pues, de

¹⁸ Bataillon, *Erasmus y España*, pp. 167-214 y 432-493.

¹⁹ Bataillon, *Erasmus y España*, p. 185.

²⁰ Febvre, *Au coeur religieux*, p. 106.

un fenómeno ciertamente escurridizo, no definido, que se presentaba como el punto de encuentro entre la espiritualidad franciscana del último tercio del siglo XV y los primeros decenios del XVI y el erasmismo.

Hubo luego muchos trabajos, ediciones de fuentes, estudios sobre aquel fenómeno tan peculiarmente español. Hubo tentativas de definir el alumbradismo de manera más clara, como una coherente doctrina filosófica y religiosa, estableciendo rígidos confines doctrinales²¹. Sin embargo el análisis y la definición de Bataillon del alumbradismo como una herejía difusa, una suerte de pecado intrínseco, de caída recalcitrante en la vorágine de la espiritualidad española, queda como una de las definiciones más acertadas y plenas de este escurridizo fenómeno religioso.

Las páginas de Bataillon ensanchan este mundo tan variado y fascinante con una miríada de personajes, cultos, curiosos, muchas veces con una educación europea, que en Alcalá esperaban nuevos libros y nuevas ideas de los mercados de Flandes o de la ciudades del Norte de Europa. Al alumbradismo como fenómeno cerrado y elitista de Antonio Márquez se opone un fenómeno abierto y múltiple, con alientos mesiánicos y reformistas. Suyo es el mérito de haber rescatado del olvido la extraordinaria misión de Medina de Rioseco, el ápice de la militancia alumbrada, desarrollada alrededor del almirante de Castilla Fadrique Enríquez y al misterioso Juan López de Celaín, «hombre aparejado para errar». El plan requería la presencia de doce predicadores, escogidos de entre los mejores y de mayor inspiración de los que había en Castilla, con cuya ayuda él, como un nuevo Mesías, convertiría al verdadero cristianismo a sus vasallos²². La proposición figuraba ya en una carta que Bataillon fechó en 1525, en la cual Celain invitaba directamente a Enríquez a que abrazara la bandera de Dios y se pusiera al frente de la reforma de la cristiandad:

²¹ Márquez, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1529)*, Madrid, Taurus, 1980, pp. 205-206.

²² Acerca de la misión de Medina de Rioseco, cfr. Bataillon, *Erasmus y España*, pp. 183-184; John E. Longhurst, «Alumbrados, erasmistas y luteranos en el proceso

Por esto si Vuestra Señoría quisiera tomar la vandera de Dios y con ella seguir con la gracia y fuerzas que ese mismo Dios le diere, seré yo el trompeta y el pyfaro, y aunque por mi maldad arto astroso: y asi todos los llamados acudirán a la vandera, y desta manera podrá Vuestra Señoría ser principio de la Reformation de la verdadera cristiandad²³.

Celain, trompeta y pífano del Almirante de Castilla, se reservaba la tarea de despertar al mundo a la verdadera fe y de reunir un nuevo ejército bajo la bandera de Dios. En cualquier caso, el ferviente tono mesiánico con el que se dirige a Enríquez para atraerlo a la verdadera reforma de la cristiandad nada tiene que ver con la visión del movimiento alumbrado «a-cósmico», «a-histórico» y carente de contenido escatológico y profético que se impuso más tarde²⁴. Más bien el alumbradismo de Marcel Bataillon es un fenómeno profundamente insertado en la realidad de Castilla, con sólidas raíces en los movimientos milenaristas y de reforma de la Castilla de Cisneros y con otro tanto sólido respaldo por parte de la nobleza castellana. Son puntos absolutamente fundamentales, que el gran hispanista supo señalar a través de una documentación extraordinaria y sugerente, y que creo que todavía no han sido debidamente tenidos en cuenta en el estudio de la disidencia alumbrada. Como tampoco lo ha sido el sustanciar la proyección europea del fenómeno alumbrado, que se imponía pujante desde *Erasme et l'Espagne* y se remontaba a las primeras noticias que Bataillon pudo encontrar en los archivos inquisitoriales mientras preparaba su ensayo sobre Miguel Servet²⁵ Bellas

de Juan de Vergara», *Cuadernos de Historia de España*, XXVII, 1958, pp. 99-163; XXVIII, 1958, pp. 102-165; XXIX-XXX, 1959, pp. 266-292; XXXI-XXXII, 1960, pp. 322-356; XXXV-XXXVI, 1962, pp. 337-353; XXXVII-XXXVIII, 1963, pp. 356-371, p. 120 y, del mismo, «Juan del Castillo and the Lucenas», *Archiv für Reformationgeschichte*, XLV, 1954, pp. 233-253, pp. 237-239; y Angela Selke de Sánchez Barbudo, «Vida y muerte de Juan López de Celaín, alumbrado vizcaíno», *Bulletin Hispanique*, LXII, 1960, pp. 136-162, pp. 143-150.

²³ [Segismondo] Pey Ordeix, *El padre Mir e Ignacio de Loyola*, Imprenta Libertad 31, Madrid 1913, p. 195.

²⁴ Según la tajante definición de Márquez, *Los alumbrados*, p. 205.

²⁵ Marcel Bataillon, «Honneur et Inquisition: Michel Servet poursuivi par l'Inquisition espagnole», *Bulletin Hispanique*, XXVII, 1925, pp. 5-17.

y emocionantes, incluso apremiantes son las descripciones de la fugas de aquellos hombres al extranjero, a París, Lovaina, a Roma y Bolonia, después de la captura y las acusaciones de Francisca Hernández, y la percepción clara de que, con la caída y el exilio del inquisidor general erasmista Alonso Manrique, la Inquisición ésta vez habría pegado fuerte. Son páginas que dibujan un ambiente, un mundo, más que intentar establecer los rígidos confines doctrinales de una idea indefinida y por eso revolucionaria.

Son muchas las intuiciones contenidas en los trabajos de Bataillon sobre el mundo alumbrado que se revelaron exactas. El origen converso de los hermanos Valdés por ejemplo, que le fue reprochada por Asensio pero que luego fue demostrada por los estudios de Millán primero y Monteserín después, que descubrieron una combativa familia conversa en lucha contra la Inquisición, hasta el punto de que el padre y el hermano de Juan y Alfonso fueron procesados y condenados como fautores de herejes²⁶. O bien la hipótesis según la cual Juan de Valdés pudo haber influido sobre el pensamiento de Juan Gil y sobre la herejía sevillana de los años cuarenta del Quinientos²⁷.

Había otro punto oscuro, en el límpido mural de Bataillon: el problema de los conversos. En la misma reseña con la que hemos empezado nuestra charla, Lucien Febvre había notado como los conversos pudieran ser un elemento conturbador de la perfecta construcción de *Erasmus et l'Espagne*.

Bataillon una vez más era plenamente consciente de ello. Siempre en su correspondencia con Baruzi, en una carta de 1935, ponía bien en claro que lo de los conversos, lo de los cristianos nuevos se imponía como un nudo gordiano, «la grande question des Nouveaux Chrétiens dans la vie religieuse espagnole». Afirmaba estar muy sorprendido por el número

²⁶ Miguel Martínez Millán, *Los hermanos conquenses Alfonso y Juan de Valdés*, Cuenca, 1976; Miguel Jiménez Monteserín, «La familia Valdés de Cuenca: nuevos datos», *Los Valdés. Pensamiento y literatura. Actas del Seminario celebrado en Cuenca del 2 al 4 de diciembre de 1991*, Instituto «Juan de Valdés» - Ayuntamiento de Cuenca, Cuenca 1997, pp. 43-89.

²⁷ Para un análisis detallado me permito remitir a Pastore, *Una herejía española*, pp. 281 y sgg.

cada vez mayor de conversos que participaron en los movimientos erasmistas y alumbrados, y por la gran continuidad que percibía entre figuras como Hernando de Talavera y sus erasmistas²⁸. Pero el problema quedaba en el fondo, no resuelto.

Lo declaraba sin dificultad en su introducción a la primera edición castellana de 1949. Mientras tanto Américo Castro había seguido sus primeras intuiciones acerca de Erasmo y de la importancia del erasmismo en la cultura hispánica, fijando sin embargo su atención en el siglo XV español y en las que consideraba raíces imprescindibles —e indudablemente hispánicas— del movimiento erasmista español. Bataillon, frente a aquel recorrido tan cercano pero tan radicalmente opuesto aceptaba como una gran falta su olvido del siglo XV, subrayando la importancia del artículo de Castro:

Un vigoroso y original ensayo, al fijarse en los grandes conversos del siglo XV y en los orígenes de la tan hispánica orden de los jerónimos, hace más inteligible el enlace de lo hispánico con el erasmismo, acrecentando nuestro deseo de un libro de conjunto sobre la vida espiritual de España en los siglos XV y XVI²⁹.

Castro también debía mucho a la obra de Bataillon. Y si sus reflexiones habían nacido muy cercanas y casi contemporáneas, en sus miradas hacia Europa, luego habían tomado caminos opuestos. En aquellos escritos, elaborados en 1939 y publicados entre 1940 y 1941, Castro confesaba que el motivo que le había impulsado a reflexionar sobre el extraordinario éxito del erasmismo en la España del siglo XVI no era otro que la convicción de que no todo podía ser explicado como el resultado de una simple importación foránea o de la inspiración improvisada de una religión intimista llevada a cabo por un amplio grupo de hebreos convertidos³⁰. Es decir: partía de la misma posición de

²⁸ Carta a Baruzi del 29 julio 1935, en *Letres de Marcel Bataillon à Jean Baruzi 1921-1952*, p. 197.

²⁹ Prólogo a la traducción española, París, julio de 1949. Cito de M. Bataillon, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. XIII.

³⁰ En la reedición de los ensayos elaborados como consecuencia de la reflexión sobre la obra de Bataillon en Santiago de Chile en 1949, Castro escribía: «Fue-

Bataillon pero, para indagar los orígenes del fenómeno, volvía la vista cada vez más atrás, hacia la Edad Media española, momento único y peculiar en la historia de Europa. En 1948, en Buenos Aires, publicaba su controvertida obra *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*³¹.

A la importancia del siglo XV español y de la aportación de biblistas y teólogos conversos le habría convertido también, su otro gran interlocutor, Eugenio Asensio, en su famosísima reseña de la primera edición de *Erasmus y España*. En su largo y fundamental artículo de 1952, Asensio afirmaba que, más que al erasmismo, una gran parte de los fermentos reformadores del siglo XVI español se remontaban al vigoroso «árbol iluminista» cuyas raíces se hundían en el siglo XIV hispánico y cuyas ramas se extendían hasta

ron escritos aquellos ensayos en 1939 con miras a entender ciertos extraños procesos en la historia hispana. El método usado consistió en referir a un mismo motivo vital, o a una misma situación histórica, fenómenos en apariencia dispares e inconexos. El erasmismo del siglo XVI —o sea, el mesiánico y utópico sueño de un catolicismo aliviado de ceremonias enraizadas en la tradición popular, y afanoso de revivir la pura espiritualidad de San Pablo— no me pareció suficientemente explicado como simple importación extranjera, ni como resultado de la ocasional conversión de muchos judíos interesados en eludir el, según decían, materialismo de algunos ritos e instituciones tradicionales. Vi en ello, más bien, un aspecto más de la manera de existir hispánica, la cual venía manifestándose, por lo menos desde el siglo XIV, en fenómenos sin aparente relación y basados, no obstante, en un mismo fundamento. A pesar de este vislumbre de un posible sistema de conexiones históricas no me decidí todavía a establecer un enlace vital y articulado en la realidad de haber convivido cristianos, moros y judíos por espacio de ochocientos años, y hasta concedí menos importancia de la debida al erasmismo de los conversos. Trababa mi razonamiento el temor de incidir en cualquier ingenuo «filo-orientalismo», o en pesquisas anecdóticas, por lo común abstractas y poco convincentes. Continué, pues, obstinándome (como el resto de los historiadores) en que España, país cristiano, sólo podía entenderse dentro del marco de la Europa occidental, pese al «largo y enojoso paréntesis» de ocho siglos (711-1492) de una soberanía y de una civilización compartidas por tres pueblos y tres ciencias muy diferentes. Mas al terminar estos ensayos comprendí la necesidad de retroceder hasta los comienzos de la llamada Edad Media española. Resultado de mis trabajos ha sido el volumen *España en su Historia. Cristianos, moros y judíos*. Castro, *Aspectos del vivir hispánicos*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, pp. 9-10.

³¹ La primera traducción italiana de la obra es de 1955, sobre la que Cantimori realizó una indignada reseña: Delio Cantimori, «Una «storia» esistenzialista della Spagna», *Il Nuovo Corriere*, 8 de enero de 1956, ahora en *Íd.*, *Studi di storia*, Einaudi, Torino 1959.

las postrimerías del *Siglo de Oro*. Muy crítico con las claves de lectura adelantadas por Américo Castro, sobre todo en lo que se refería al «oscuro, oscurísimo misterio de la sangre, último reducto de un romanticismo que se resigna a no comprender», Asensio señalaba la importancia capital que, para la historia del siglo XVI, tenía la cuestión de los conversos del siglo anterior, contribuyendo de este modo al redescubrimiento de una serie de textos y autores olvidados que la censura inquisitorial había contribuido a sepultar. Bataillon le consagró un profundo homenaje en su reedición, notablemente aumentada, publicada en 1966, señalando la importancia de sus críticas, de sus sugerencias, pero también de los muchos descubrimientos que permitían ver desde una perspectiva nueva y distinta una parte de su historia del erasmismo español:

Debemos una aportación de excepcional valor y amplitud al personalísimo comentario elaborado por Eugenio Asensio a propósito de nuestra primera edición española [...] A él remiten muchas de las notas añadidas a la presente edición. Debemos también a la generosa amistad de Asensio documentación nueva sobre rarísimas ediciones de Erasmo en español, ignoradas todavía hace quince años y descubiertas por él³².

Pero la autocritica de Bataillon iba aún más allá. En la última página concluía con una reflexión acerca de los aspectos de su *Erasme et l'Espagne* que seguían olvidados: el siglo XV español, pero también, como punto de convergencia entre los grandes teólogos conversos del siglo XV y su biblismo y el erasmismo y las tendencias reformistas del siglo XVI, la figura clave de Juan de Ávila³³.

Y ésta es la hora de confesar la laguna más grave de todo el libro. El maestro Juan de Ávila, Apóstol de Andalucía... Tiene razón quien sospecha que, si no hablé más del Maestro Ávila, fue porque lo conocía mal... pero ¿quien conocía al Maestro Ávila en 1937?³⁴.

³² Bataillon, *Erasmus y España*, Advertencia sobre la segunda edición española, p. XVII.

³³ Veáse, sobre todo, la última página de la edición de 1966, donde de una manera explícita, replica a las críticas que había realizado Asensio. Cfr. Bataillon, *Erasmus y España*, p. 832, *Addendum*.

³⁴ *Ibid.*, p. XV y XVI

Juan de Ávila había sido otra antigua pasión de Bataillon. Siempre en sus cartas a Baruzi en 1934 lamentaba que no tuviéramos nada cierto alrededor de Ávila, ni su primera edición del *Audi Filia*, de la que no quedaba rastro a aquellas alturas, ni las fechas de sus cartas, ni la autoría de sus prólogos³⁵.

Cuando finalmente los primeros dos volúmenes de la obra completa editada por Luis Sala Balust salieron a la luz en 1950, Bataillon los consagró con una densa e importante reseña en el *Bulletin Hispanique*, que bien puede ser considerada, creo, como el capítulo que faltaba en *Erasme et l'Espagne*³⁶.

Bataillon hacía un denso trabajo de investigación sobre la compañía de Juan de Ávila, sus primeras relaciones e intercambios con la nueva Compañía de Jesús, y, explotando unos extraordinarios documentos inquisitoriales por él descubiertos, arrojaba nueva luz sobre los problemas inquisitoriales de Ávila y de su escuela y los procesos a que fueron sometidos. La figura siempre un poco hagiográfica del apóstol de Andalucía dejaba paso a un personaje militante y comprometido que, con increíble maestría Bataillon ponía en el centro de los problemas más candentes de su tiempo, arrojando nueva luz acerca de su lucha en contra de los estatutos de limpieza de sangre y de la discriminación de los conversos, su profunda desconfianza hacia la nueva España inquisitorial, y sobre los nexos más profundos que ligaban su condición de converso y su reflexión espiritual.

Leyendo reseñas como esta –que va mucho más allá de una reseña, convirtiéndose, creo, en uno de los artículos más fascinantes y logrados de la historia religiosa española del Quinientos– es cuando uno puede darse cuenta de cómo Bataillon seguía diseñando siempre al margen, alrededor de aquel cuadro tan perfecto que era *Erasme et l'Espagne*. Siguió trazas y pistas, en trabajos aparentemente secundarios, siempre con la idea de

³⁵ Carta a Baruzi del 29 julio 1935, en *Lettres de Marcel Bataillon à Jean Baruzi 1921-1952*.

³⁶ Bataillon, «Jean d'Avila retrouvé de d. Luis Sala Balust», *Bulletin Hispanique*, LVII, 1955, pp. 5-44.

construir un anexo a su magna obra, de añadir trozos que faltaban, pero de no tocarla en su estructura portante.

Pareció acercarse con cautela, con precaución al mundo de los conversos, casi como su Erasmo al mirar a aquella España demasiado «hebraizante» para su gusto, o aquel monje francés protagonista de otra contribución suya extremadamente refinada³⁷, que notaba extrañado y admirado a un tiempo la cantidad de perfiles semíticos que le miraban a escondidas en los conventos. Exploró inquietudes, atmósferas, dibujó ambientes más que enfrentarse con los problemas histórico-filosóficos en que se estaba debatiendo la crítica a partir de las polémicas propuestas de Américo Castro. Inútil decir que el problema de los conversos se convirtió en aquellos años en uno de los problemas más debatidos. Aquel que Francisco Márquez Villanueva definió como un «edificio felizmente inacabado» rico de indicios, apuntes y sugerencias, constituyó el punto de partida de un gran número de aportaciones posteriores³⁸, que, muchas veces, pero no siempre, aplicaron ideas y sugerencias de Américo Castro como categorías evidentes y explicativas *per se*³⁹.

Por otro lado, con las contribuciones de Angela Selke daba comienzo en 1952 la discusión sobre el vasto e inexplorado mundo de los alumbrados a través de agudas reconstrucciones puntuales fundadas en el análisis directo de los procesos. Siguieron el polémico libro de Nieto sobre Juan de Valdés y Pedro Ruiz de Alcaraz, el trabajo de Antonio Márquez sobre los alumbrados de

³⁷ Marcel Bataillon, «Un itinéraire cisterciens à travers l'Espagne et le Portugal du XVI^e siècle», en *Mélanges d'études portugaises offerts à M. Georges Le Gentil*, Lisbonne-París, Instituto para a Alta Cultura [Impr. Durand à Chartres], 1949, pp. 33-60.

³⁸ La frase definitoria es de Francisco Márquez Villanueva, «Américo Castro y la historia», en *Américo Castro: the Impact of his Thought. Essays to mark the Centenary of his Birth*, eds. Ronald E. Surtz, J. Ferrán, D. P. Testa, Madison, University of Wisconsin Press, 1988, pp. 127-139.

³⁹ Véase las críticas de Henry Kamen, «Limpieza and the Ghost of Américo Castro: Racism as a Tool of Literary Analysis», *Hispanic Review*, 61, no. 1 (1996), 20, pp. 321-356. Mucho antes Asensio se refería provocativamente a un «desborde imaginativo» que rellenaba el vacío documental con «deducciones hijas del deseo». Eugenio Asensio, «Los estudios sobre Erasmo de Marcel Bataillon», *Revista de Occidente*, LXIII, 1968, pp. 302-319. En 1977 reunió en una obra todas las críticas diri-

Toledo, y una serie de ediciones de procesos relevantes contra algunos alumbrados. Todos estos estudios, junto con las investigaciones de Ignacio Tellechea sobre Bartolomé de Carranza, han dado una imagen cada vez más clara y precisa del discurrir de la historia espiritual entre los años veinte y cincuenta del siglo XVI⁴⁰.

Bataillon siguió con interés el debate, las fuentes que iban siendo cada vez más ricas, con ediciones de procesos inquisitoriales, nuevos hallazgos.

Volvió con fuerza, y con una perspectiva radicalmente distinta al tema de los conversos, en sus últimos años de vida. En 1973, con ocasión de dos conferencias pronunciadas en la Fondazione Cini de Venecia, decidió retomar el problema de los conversos, a través de la nueva categoría forjada por Isaac Révah de *marranisme*⁴¹. Retomando contacto con la historiografía italiana, con la

gidas a Castro. Cfr. Eugenio Asensio, *La España imaginada de Américo Castro*, Barcelona, El Albir, 1976. Cfr. también, del mismo, «La peculiaridad literaria de los conversos», *Anuario de estudios medievales*, IV, 1967, pp. 327-351.

⁴⁰ Aunque no siempre, estas provechosas y admirables ediciones de los procesos –pienso, por ejemplo, en la de Ortega Costa sobre el de María de Cazalla y en la del de Luis de Beteta– han sido utilizadas posteriormente para construir nuevas perspectivas. Cfr. Angela Selke de Sánchez Barbudo, *Algunos aspectos de la vida religiosa en la España del siglo XVI*, tesis de doctorado inédita, University of Wisconsin-Madison, 1953; ead., «Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados. El edicto de 1525 y su relación con el proceso Alcaraz», *Bulletin Hispanique*, LIV, 1952, pp. 125-152; ead., *El Santo Oficio de la Inquisición. Proceso de fr. Francisco Ortiz (1529-1532)*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1968; ead., «Vida y muerte de Juan López de Celaín, alumbrado vizcaíno», *Bulletin Hispanique*, LXII, 1960, pp. 136-162; José C. Nieto, *Juan de Valdés y los orígenes de la reforma en España e Italia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979; Márquez, *Los alumbrados*, John E. Longhurst, «Alumbrados, erasmistas y luteranos en el proceso de Juan de Vergara», *Cuadernos de Historia de España*, XXVII, 1958, pp. 99-163; XXVIII, 1958, pp. 102-165; XXIX-XXX, 1959, pp. 266-292; XXXI-XXXII, 1960, pp. 322-356; XXXV-XXXVI, 1962, pp. 337-353; XXXVII-XXXVIII, 1963, pp. 356-371; Milagros Ortega Costa, *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978; ead., «Las proposiciones del edicto de los alumbrados. Autores y calificadores», *Cuadernos de investigación histórica*, I, 1977, pp. 23-36, y José Manuel Carrete Parrondo, *Movimiento alumbrado y Renacimiento español. Proceso inquisitorial contra Luis de Beteta*, Madrid, Centro de Estudios Judeo-Cristianos, 1980.

⁴¹ Con este término «marranisme», Bataillon se refería explícitamente a la corriente intelectual inaugurada por Révah y que, posteriormente, retomó Yerushalmi. Precisamente el debate acerca del concepto de marranismo –por otra parte,

que tenía poca relación y menos afinidades, e intentando acercar las categorías historiográficas italiana y española, abordó el tema típicamente italiano del «nicodemismo», enfrentándolo con el problema del «marranismo» y sugiriendo una vía hispano-conversa al laberinto europeo de la disimulación.

Así volvía una vez más al tema de España como centro palpitante de Europa y, al mismo tiempo, mundo lejano, distante y casi exótico. Reflexionaba sobre la más que ambigua relación de Erasmo con España y su vena antijudía de repulsión visceral, de abierto desprecio hacia aquel mundo de marranos⁴² y sobre la figura del español vista desde Italia, sobre el injurioso epíteto de marrano. Volvía también a uno de sus primeros intereses, Miguel Servet y su impacto en la Europa del tiempo, llamando la atención sobre el hecho que Roland Bainton, en su apasionante biografía de Servet, había querido titular un capítulo «Marrano»⁴³.

una categoría muy compleja y que Netanyahu considera inválida en su obra— ha sido relanzada en los últimos tiempos por Nathan Wachtel, *La fe del recuerdo. Laberintos marranos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, y ha sido, asimismo, retomado y discutido por Kriegel y Revel. Cfr. Israel Salvator Révah, «Les Marranes», *Révue des Études Juives*, 118, 1959-1960, pp. 29-77, e id., *Des Marranes à Spinoza*, textes réunis par Henry Méchoulan, Pierre-François Moreau, Carsten Lorenz Wilke, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995; Yosef Hayim Yerushalmi, *De la corte española al gueto italiano. Marranismo y judaísmo en la España del siglo XVII: el caso de Isaac Cardoso*, Madrid, Turner, 1989; Benzion Netanyahu, *Los orígenes de la Inquisición española*, Barcelona, Crítica 1999; Maurice Kriegel, «Le marranisme. Histoire intelegible et mémoire vivant», y Revel, «Une condition marrane?», *Annales HSS*, 57, pp. 323-334 y 335-345. Y ahora, con una explotación forzada y en muchos puntos discutible, Yirmiyahu Yovel, *The Other Within: The Marranos; Split identity and Emerging Modernity*, Princeton, 2009, así como, mucho más fiable, Yosef Kaplan, *An alternative path to modernity: the Sephardi Jews of Amsterdam in early modern times*, Leiden, Boston, Köln, Brill, 2010.

⁴² Marcel Bataillon, «Juan de Valdés nicodémite?», en *Aspects du libertinisme au XVIe siècle*, Paris, Vrin, 1974, pp. 93-103, ahora en ídem, *Erasmo y el erasmismo*, eds. Francisco Rico y Carlos Pujol, Barcelona, Crítica, 2000, pp. 268-285. Las sugerencias de Bataillon han sido acogidas por Massimo Firpo, *Entre alumbrados y espirituales. Estudios sobre Juan de Valdés y el valdesianismo en la crisis religiosa italiana*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2000, y por Adriano Prosperi, *L'eresia del libro grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2000, intentando establecer lazos entre espiritualidad italiana y española, navegando a través de actitudes comunes como la de la disimulación.

⁴³ Roland H. Bainton, *Michel Servet. Héretique et martyr 1553-1953*, Droz, Genève 1953. Acaba de salir una traducción italiana del libro de Bainton con un

En adelante habría seguido en esa línea y habría llegado a volver del revés su punto de partida inicial, insinuando que quizá el problema no radicaba tanto en lo que de Europa había entrado en España a través de Erasmo, sino en lo que había pasado a la Reforma europea de aquel intrincado mundo español. Esto me parece ser el último interés de Bataillon y el sentido de su última reflexión, recogida en *El hispanismo y los problemas de la historia de la espiritualidad española*⁴⁴: ver cuánto de aquel mundo complicado y lleno de peculiaridades, donde espiritualidad conversa y alumbradismo, ortodoxia y heterodoxia se confundían en un universo espiritual rico e indescifrable, llegó a Europa. Citaba una carta de Theodore Bèze a Antonio del Corro, en la que el representante de la ortodoxia calvinista hablaba de «monstra teterrima» generados por España, reuniendo a Íñigo de Loyola, Juan de Valdés y Miguel Servet y con ellos la sospechosa militancia de los jesuitas, las peligrosas tendencias anti-trinitarias de algunos valdesianos⁴⁵, y las dudas que Servet llevó consigo desde la España de los alumbrados y de los conversos, pareciendo insinuar como substrato común la inconfundible experiencia de la disimulación «marranique». Y el personal itinerario de Marcel Bataillon, en esa eterna dialéctica España-Europa, parecía volver a las peculiaridades de la identidad hispánica para luego reestablecer, a través de un estrecha comparación con la historiografía italiana y con el concepto de nicodemismo, una vía italo-española de la simulación, siguiendo las pautas de los heterodoxos españoles en Europa.

sugerente estudio introductivo de Adriano Prosperi, *Roland Bainton, Vita e morte di Michele Serveto*, a cura di A. Prosperi, Roma 2012.

⁴⁴ *El hispanismo y los problemas de la historia de la espiritualidad española*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1977.

⁴⁵ Firpo, *Entre alumbrados y espirituales*, pp. 69-70.