

*ИВАН АЛЕКСАНДРОВИЧ КОПЫЛОВ*

УДК 282

к. ист. н., д. филолог. н., Центр Междисциплинарных исследований (Гражданская ассоциация)  
(Código Postal, delegación Álvaro Obregón, CDMX, México, 01780)  
*ivan.a.kopylov@gmail.com*

*СИНТЕТИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР УБЕЖДЕНИЙ  
ЛУИСА ДЕ КАРВАХАЛЬ ЭЛЬ МОЗО*

В статье анализируется синтетический характер верований Луиса де Карвахал эль Мозо, основателя еврейской литературы на испанском языке в Мексике в конце XVI в. Его наследие составляют автобиография, письма и дело в инквизиции.

Не имея возможности получить хорошее религиозное образование в соответствии с правилами Закона Моисея, Луис де Карвахал пытался построить свою идентичность, основываясь исключительно на латинской традиции Библии, на исторических трудах по библейским древностям.

В своем религиозном творчестве он объединил еврейские и христианские элементы, что отражает характер криптоеврейской культуры в интеллектуальном климате Новой Испании XVI в.

Полемизируя с католическими догмами и инквизицией, Луис де Карвахал в своих работах создает позитивную идентичность еврея, опираясь на еврейские источники и христианскую литературу.

В статье также исследуется мистический опыт Луиса де Карвахала, который основан на Библии (особенно на пророческих книгах), а также получен под влиянием некоторых христианских авторов, в частности Августина Блаженного. Все это послужило основой его творчества и создало концепцию пророческого служения в его жизни.

*Ключевые слова:* Луис де Карвахал эль Мозо, латиноамериканский иудаизм, текстовое сообщество, христианская литература

*IVAN ALEKSANDROVICH KOPYLOV*

PhD of History, Doctor of Philology,  
Centro de Estudios Interdisciplinarios, A.C. (Asociación Civil)  
(Código Postal, delegación Álvaro Obregón, CDMX, México, 01780)  
*ivan.a.kopylov@gmail.com*

*EL CARÁCTER SINTÉTICO DE LAS CREENCIAS  
DE LUIS DE CARVAJAL EL MOZO*

The article analyses the synthetic nature of the beliefs of Luis de Carvajal el Moso, the founder of Jewish literature in Spanish Mexico at the end of the 16<sup>th</sup> century. His legacy consists of an autobiography, letters and the case in the Inquisition.

Unable to get a good religious education in accordance with the rules of the Law of Moses, Luis de Carvajal tried to build his identity, based solely on the Latin tradition of the Bible and on historical works about biblical antiquities.

In his religious work, he combined Jewish and Christian elements, which reflects the nature of crypto-Jewish culture in the intellectual climate of New Spain in the 16<sup>th</sup> century.

Polemics with Catholic dogmas and the Inquisition, Luis de Carvajal in his works creates a positive Jewish identity based on Jewish sources and Christian literature.

The article also explores the mystical experience of Luis de Carvajal, which is based on the Bible (especially the prophetic books), and also is under the influence of some Christian authors, in particular St. Augustine. All this served as the basis of his work and created the concept of prophetic service in his life.

*Key words:* Luis de Carvajal El Moso, Latin American Judaism, textual community, Christian literature

Los judaizantes novohispanos constituyen un papel extraordinario en el perfil religioso del México virreinal. Entre ellos destaca la figura enigmática y fascinante de Luis de Carvajal el Mozo, cuya herencia literaria demuestra un ejemplo de entrecruzamiento cultural y religioso. Vivió sólo 29 años, pero por su *Autobiografía*, sus cartas, su Testimonio y su poesía religiosa se le consideró como fundador de la literatura judía en la lengua castellana en México. Compuso sus obras entre 1591 y 1596, año en que murió en un auto de fe. Sin tener la oportunidad de recibir una buena educación religiosa según las reglas de la Ley de Moisés, Luis era autodidacta en todo lo que pertenecía a la fe judía. Sin tener otras fuentes para alimentar su fe judía, Carvajal trató de construir su identidad basándose solamente en la tradición latina de la Biblia, en las obras históricas sobre las antigüedades bíblicas (por ejemplo, las «Antigüedades Judaicas y Bello Judaico» de José Flavio y en las fuentes patrísticas que pudo hallar en la biblioteca del Colegio de la Santa Cruz de Tlaltelolco)<sup>1</sup>. La falta de auténticas fuentes judías fue un gran contratiempo para los judíos emigrados de la Península, primero a Portugal y después a Nueva España, todo esto debido a las reglas de la Santa Inquisición, que reprimía a todos aquellos que no practicaran el catolicismo según la ortodoxia católica de entonces, por lo que tomar las enseñanzas de las Sagradas Escrituras en textos ya muy «tamizados» explica el carácter sincrético y mezclado del conocimiento y de la práctica religiosa de los que en el exterior eran católicos, pero que en el secreto de sus comunidades, eran judíos.

En «Herejía y supersticiones en la Nueva España» Julio Jiménez Rueda, refiriendo al carácter multifacético de la imagen étnica y cultural española del siglo XVI, afirma, que «el alma hebrea había penetrado hondamente en la vida del pueblo español y se identificó

---

<sup>1</sup> Hay que notar que posteriormente, en 1802, es decir, en los años que precedían a la Independencia, la obra de José Flavio fue prohibida por la Inquisición novohispana. Como lo nota Seymour Liebman, «la inquisición de la Nueva España era más católica que su superior en España. El libro de Flavio Josefo, Bello Judaico, y dos volúmenes sobre las Costumbres de los judíos y de los cristianos fueron prohibidos en fecha tan tardía como 1802 y 1805 respectivamente» (Liebman S. Los judíos en México y América Central: Fe, llamas, Inquisición. México, 1971. P. 60). Así que es indudable que en los siglos precedentes los judaizantes tenían a su disposición ambas obras de Flavio que podría haber sido para ellos una fuente de inspiración muy importante.

mucho con el alma de España»<sup>2</sup>. José Almoína, concretizando la afirmación de Jiménez Rueda, señala, que «el *Talmud* y la *Mishnah* al igual que las doctrinas de las *yeshivot* orientales reciben en España nuevas tendencias y exégesis tanto de la filosofía y la estética hispano-romana, como de las corrientes hispano-árabes y de las influencias cristianas de la Edad Media»<sup>3</sup>. El ambiente español jugó un papel vital en el desarrollo y concretización del pensamiento religioso judío que hasta influyó en el carácter del cristianismo iberoamericano. Según Jacques Lafaye,

el catolicismo latinoamericano es la forma ibérica de creencia y de institución eclesiástica; dicho de otra manera: los componentes sincréticos de la conciencia religiosa en la península ibérica (cristianismo, judaísmo, islamismo etc.) han dado su talento original al catolicismo latinoamericano<sup>4</sup>.

Además de la influencia indudable que ejerció el ambiente cultural hispánico en el judaísmo de la Península Ibérica, hubo también otros tipos de interacción. El cambio espiritual siempre ha sido mutuo y recíproco; el judaísmo también experimentó una influencia considerable de la parte de las prácticas cristianas. La interacción judeo-cristiana se hizo más intensiva durante la época de la Reforma, cuando los grupos más radicales (por ejemplo, los antitrinitarios) entraban en contacto con los judíos en la construcción de su propia exégesis heterodoxa, y para establecer los principios interpretativos de las Escrituras, que a veces coincidían con los de los judíos. Los antitrinitarios polacos, también llamados «arrianos», publicaban tratados que hacían hincapié

<sup>2</sup> Jiménez Rueda J. Herejía y supersticiones en la Nueva España. México, 1946. P. 79.

Seymour Liebman propone una definición muy exacta y al mismo tiempo paradójica, caracterizando no sólo la ubicación cultural de un judío español en su contexto étnico y cultural sino los procesos mutuos que tocaron a los judíos y a los demás peninsulares: «Si existiera algo que pudiera llamarse el español, el judío era el español en el pleno sentido de la palabra. Tenía todos los vicios y virtudes del pueblo español. Salvador de Madariaga acierta al escribir que los judíos de 1492 ‘dejaron tras de sí una España profundamente judaizada; y se fueron no menos hispanizados» (Liebman S. Los judíos en México... P. 12).

<sup>3</sup> Almoína J. Rumbos heterodoxos en México. Ciudad Trujillo, 1947. P. 59.

<sup>4</sup> Lafaye J. Mesías, cruzadas, utopías. El judío-cristianismo en las sociedades iberoamericanas. México, 1997. P. 8.

en el mesianismo de Jesucristo; los rabinos judíos contestaban apoyándose en la tradición talmúdica, o simplemente en la exégesis del Antiguo Testamento; de esta manera procedía Isaac de Troki, quien, siendo karaíta, no reconocía el Talmud<sup>5</sup>. Así que se formó una plataforma dialógica que abría nuevos horizontes hermenéuticos; los heterodoxos cristianos se encontraban cerca de sus interlocutores judíos, y así se reforzó la opinión común sobre el carácter cercano entre los antitrinitarios polacos llamados «arrianos» y los judíos.

En la Nueva España la situación era completamente diferente, no sólo porque los heterodoxos aparecían muy ocasionalmente y porque los judíos no podían expresar abiertamente sus creencias ni entrar en diálogo con los cristianos, sino también porque la Inquisición suprimía el desarrollo del pensamiento heterodoxo y el diálogo interreligioso. Podemos notar dos cosas muy importantes para mostrar la semejanza tipológica de los procesos religiosos novohispanos y europeos. Primero, es muy curioso que, tanto en la Nueva España como en Europa (incluso en Polonia con su libertad de conciencia de aquella época), los frailes que pertenecían a diversas órdenes monásticas aparecen como portadores de la heterodoxia, con todo y las dudas sobre el dogma trinitario<sup>6</sup>. Segundo, que el judaísmo

<sup>5</sup> Entre los «arrianos» polacos que en sus tratados se dirigen a los judíos, destaca Martín Czechowic, según el cual Jesús no abolió la Ley de Moisés sino nada más invitaba a los judíos a arrepentirse y comenzar una vida nueva. Al mismo tiempo Martín se burla de muchas costumbres judías que formaban parte de la Ley de Moisés. Eso provocó una respuesta brusca de su interlocutor judío, el rabino Jacob. Al mismo tiempo, algunos de los «arrianos», sobre todo Simón Budny, adoptaban algunos elementos judaizantes en su práctica religiosa y por eso fueron conocidos como «judaizantes» y «defensores del Talmud» (Véase: Rosenthal J. Martin Czechowic and Jacob of Bełzyce: Arian-Jewish Encounters in 16<sup>th</sup>-Century Poland // American Academy for Jewish Research. 1966. Vol. 24. P. 87–93).

<sup>6</sup> Véase: Rosenthal J. Martin Czechowic... P. 78–79, donde dice que los apóstatas, monjes y frailes, encontraban su refugio en Polonia donde floreció la libertad de culto. Entre los últimos destaca el ex fraile dominico griego Jacob Paleólogo (conocido también como Giacomo da Chio, o Jerónimo de Quíos), que al haber adoptado las ideas antitrinitarias huyó de Constantinopla a Polonia y después a Transilvania. En la Nueva España conocemos los ejemplos, notables para este trabajo, como el heterodoxo ermitaño Gregorio López, que se hizo amigo de Luis de Carvajal (sobre él véase más abajo). Hay que tener en cuenta que la palabra «judaizante» podría haber tenido un valor semántico diverso entre los «arrianos» polacos y europeos y entre los inquisidores católicos que aludían a los conversos. En primer caso se refiere a los seguidores más radicales del unitarismo bíblico (en la mayoría se trata de los egresados del socinianismo); entre ellos

novohispano (en el que sobresalen las prácticas de Luis de Carvajal el Mozo) mostró tendencias de adopción de algunos elementos cristianos que facilitaron la construcción de un sistema religioso basado en la observancia de la Ley de Moisés y otros atributos propios del judaísmo, pero con una intuición religiosa más propia del cristianismo de los alumbrados.

Los historiadores subrayan el judaísmo sintético de Luis de Carvajal el Mozo, quien se formó entre las carencias de conocimiento rabínico. Natan Wachtel admite que la religión de Luis estaba llena de «interferencias, fertilización cruzada y sinceridades duales»<sup>7</sup>. Miriam Bodian, quien se concentró en el problema de cómo Luis de Carvajal fomentó y desarrolló sus creencias cripto-judías, llegó a la conclusión de que éste último se alejó no sólo del catolicismo, sino del judaísmo ortodoxo, basado en Galaja y en la tradición talmúdica, y además se familiarizó con las ideas alumbradas y otras creencias heterodoxas<sup>8</sup>. Ronnie Perelis expresa que:

El judaísmo de Luis al fin y al cabo se hizo muy cristiano: fabricó su judaísmo basándose en los textos cristianos y reelaboró sus conceptos. Sus vínculos religiosos con los demás criptojudíos consistían

---

destaca Francisco David, a quien tocó establecer la Iglesia Unitaria de Hungría. Su interés hacia las raíces judías del cristianismo, su percepción de Jesucristo no como «Dios Hijo» o «Segunda Persona de la Trinidad» sino como el *tzaddik* hebreo, el profeta y reformador religioso — todo eso les empujaba a buscar nuevos puntos de referencia, estudiando las fuentes judías, pero no identificándose totalmente con el ámbito religioso judío. En segundo caso nos referimos a los judeoconvertos, que, abrazando el cristianismo (sinceramente o por fuerza) seguían practicando los ritos judíos en una manera clandestina. Así que, por la primera vista, no pudo haber nada de común entre aquellos dos tipos de los «judaizantes». Sin embargo, hubo algunos judaizantes que pertenecían a la segunda o tercera generación de los convertos (o «cristianos nuevos») que re-descubrían la fe judía por las fuentes escritas (mayormente bíblicas y cristianas) y llegaban a formar su identidad a través de la meditación asidua sobre los textos bíblicos (el ejemplo más emblemático en este caso es Luis de Carvajal el Mozo). Así que me atrevo a poner una paralela tipológica que podría vincular esos fenómenos espirituales tan distintos, porque ambos constituían una «comunidad textual» (cada quien en su manera), y la identidad común se construía en la base del entendimiento común de los textos, que, en su turno, fomentaba el espíritu comunitario.

<sup>7</sup> Wachtel N. *Marrano Religiosity in Hispanic America in the Seventeenth Century // The Jews and the Expansion of Europe to the West, 1450 to 1800* / Ed. by P. Bernardini, N. Fiering. New York, 2001. P. 149–150.

<sup>8</sup> Bodian M. *Dying in the Law of Moses: Crypto-Jewish Martyrdom in the Iberian World*. Indianapolis, 2007. P. 57.

en una religión compartida y también el rechazo del cristianismo. Pero el judaísmo no pudo haber estado separado del cristianismo tan netamente porque uno florece del otro y ambos están involucrados en una dialéctica consciente y subconsciente<sup>9</sup>.

Nos preguntamos ¿Por qué resultó posible tal interacción entre el judaísmo y cristianismo en la conciencia de un cripto-judío, dado que su rechazo del cristianismo era evidente<sup>10</sup>? ¿Qué tan consciente o inconsciente fue la creencia sintética que nació de la búsqueda religiosa constante? Y, por fin, ¿dónde en las reflexiones de Luis de Carvajal se termina el judaísmo como tal y empieza otro tipo de heterodoxia? Para poder dar respuesta a esas preguntas intentemos aplicar una concepción de las «comunidades textuales» que resultó muy eficaz para caracterizar la psicología colectiva de los creyentes en la Edad Media y en la época pre-moderna.

El autor del concepto «comunidad textual» (*textual community*) fue el historiador canadiense Brian Stock, quien en su libro «Escuchando el texto: acerca del uso de la palabra» formula la definición de una comunidad textual que es la comunidad organizada en la base del entendimiento común de un texto escrito<sup>11</sup>. Habiendo superado la oposición binaria «literalidad — oralidad», típica en la descripción de cualquier sociedad, tanto antigua como moderna, Stock introdujo

<sup>9</sup> Perelis R. Blood and Spirit: Paternity, Fraternity and Religious Self-Fashioning in Luis de Carvajal's Spiritual Autobiography // Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe. 2012. Vol. 23. N 1. P. 92. El original está en inglés, la traducción es mía.

<sup>10</sup> Hay que notar que hasta las famosas «injurias a Cristo» de Luis de Carvajal fueron una influencia de su correligionario mayor Antonio Díaz Márquez. Como dice en el Segundo Proceso contra Luis de Carvajal, Antonio Díaz «había visto a un pintor, poniendo un barniz blanco a un Cristo de madera, poniéndole con él en las espaldas y las nalguitas, de lo cual se había reído mucho y dicho entre sí: a este perro había yo de adorar, que le está haciendo otro perro como él, y luego se apartó hacía donde tenía el dicho Luis de Carvajal un Cristo y unas imágenes, y se llegó al Cristo y le dio una higa, metiéndosela en los ojos por dos veces y diciéndole: qué secreto nos tendrá este perro de barbillas? y entonces le escupió en el rostro y luego se levantó el dicho Luis de Carvajal, diciendo: no me habéis de llevar en eso ventaja; y escupió a la imagen de Nuestro Señor Jesucristo, dijo; no habéis de llamar a este perro, sino Juan Garrido...» (Procesos de Luis de Carvajal (el Mozo) // Publicaciones del Archivo General de la Nación XXVIII / Ed. L. González Obregón. México, 1935. P. 144).

<sup>11</sup> Stock B. Listening to the Text: On the Uses of the Past. Philadelphia, 1990. P. 23.

una triada «literalidad — textualidad — oralidad» y describió el fenómeno del «conocimiento oral de los textos escritos», que presupone tanto el proceso de la lectura y la interpretación del texto como la manera de involucrar el texto en la comunicación oral; el texto se somete luego a la censura del colectivo para existir independientemente. En este mecanismo cognitivo y comunicativo se basaba la vida espiritual de las comunidades heréticas medievales<sup>12</sup>; creemos que no había más tergiversación de la realidad, al aplicar esa misma metodología para caracterizar la actividad de los judaizantes novohispanos, que la ausencia de los rabinos sabios, quienes tuvieron que construir su identidad a partir de escasas referencias, aplicando su creatividad espiritual<sup>13</sup>.

Lo antes dicho nos permite hacer una demarcación entre las comunidades judías (ortodoxas, jasídicas etc.) como *ideológicas* y las comunidades judaizantes de la Nueva España como *textuales*. En el primer caso hay rabinos que siempre ponen las reglas del entendimiento y la interpretación de los textos sagrados. Para las comunidades textuales la única autoridad es la Escritura. Ningún rabino, ningún profeta, ningún sacerdote ha podido derrumbar la interpretación nacida directamente de la Escritura. No hubo guardianes de la tradición representados en la jerarquía, porque cada judaizante que sabía leer en latín y en romance y tenía una mínima formación religiosa, era un guardián a su manera. Resulta abierto una cuestión, ¿si podemos entender a los famosos dogmatistas como tales guardianes que dirigían la disposición colectiva hacia el texto y, como consecuencia, hacia los discursos religiosos, incluso aquellos que fueron impuestos por la Inquisición? Se sabe que en el siglo XVII los dogmatistas fueron muy numerosos y activos; su actividad de enseñar la Ley de Moisés a aquellos que no han tenido acceso

<sup>12</sup> Stock B. Listening to the Text... P. 30–51.

<sup>13</sup> La misma metodología fue aprobado con éxito por un investigador ruso Alexander L'vov en su investigación sobre el fenómeno de los judaizantes rusos (Львов А. Л. Соха и Пятикнижие: Русские иудействующие как текстуальное сообщество. СПб., 2011. С. 43), es decir, de los campesinos que se formaron en el seno de la Iglesia ortodoxa rusa, pero posteriormente se separaron de su ambiente ortodoxo por haber creído en la validez de la Ley de Moisés, que, según su opinión, no pudo haber sido abolida por el Nuevo Testamento. Las causas de los judaizantes rusos y los judaizantes novohispanos no son idénticas, sin embargo, hay espacio hasta cierto grado para una comparación tipológica.



a la educación religiosa; su negación de la fe cristiana era muy notoria, como en el caso de un tal Cristóbal de Herrera, que en el 1614 subrayó la incongruencia de la imagen Jesucristo como el «hijo de carpintero» con las esperanzas mesiánicas de la época bíblica que dibujaban al Mesías prometido como el rey poderoso del mundo<sup>14</sup>. Claro que aquí se refleja la tradición de las injurias a Cristo, pero de otro lado esas invectivas fueron alimentadas por el conocimiento profundo de los textos, especialmente del Antiguo Testamento. Sin embargo, los dogmatistas nunca han constituido una jerarquía firme, a pesar de su numerosidad. Ellos nunca fueron sustituto de los rabinos. La palabra «rabino» usada en los documentos inquisitoriales, se refería nada más a las personas, «cuyo único mérito era que sabían algo más acerca del judaísmo que los criptojudíos comunes, que eran rígidos seguidores del ritual»<sup>15</sup>. La competencia de los judaizantes en la Ley de Moisés siempre ha sido de un nivel muy desigual, por eso hubo personas que han mantenido un nivel adecuado del conocimiento común de los textos sagrados. Ellos no formaban una «élite» jerárquica que pudiera ofrecer las interpretaciones «correctas» y «no correctas», definir las fronteras de la comunidad y su auto-denominación. Los textos escritos eran la única autoridad para los creyentes, ninguna jerarquía organizada pudo asumir su poder de imponer sus normas de interpretación. Sólo la interpretación colectiva tenía sentido. Así que podemos constatar que los así llamados rabinos y los «dogmatistas» eran los portadores de la tradición sin ser sus guardianes, y su existencia no contradecía a los mecanismos de una comunidad textual.

La base del entendimiento común del texto se logra mediante el diálogo (lo veremos más abajo), donde como interlocutor de un judaizante creyente puede aparecer cualquier persona: el inquisidor, el cristiano ordinario, el fraile o ermitaño (como fray Gaspar, hermano de Luis de Carvajal, fray Francisco Ruiz de Luna o el beato Gregorio López), o hasta un indio<sup>16</sup>. No hubo cánones de ortodoxia establecidos por una élite rabínica bien educada. Si los interlocutores de Luis de Carvajal

<sup>14</sup> Liebman S. Los judíos en México... P. 86.

<sup>15</sup> Liebman S. Los judíos en México... P. 64.

<sup>16</sup> Se sabe que Luis de Carvajal gracias a sus aptitudes lingüísticas aprendió muy rápido las lenguas indígenas — mixteco, zapoteco, náhuatl y tarasco, y las usaba en sus conversaciones con los indios, explicándoles el sentido de las Escrituras (Uchmany E. A. La vida entre el judaísmo y el cristianismo en la Nueva España, 1580–1606. México, 1992. P. 65).

(aquellos que constituyen una comunidad de una manera espontánea) consisten, la interpretación se acepta.

El texto (más bien, la interpretación del texto generada por reflexiones asiduas) genera el conocimiento y se refleja en las prácticas cotidianas. Desde aquí se deduce otra concepción muy importante, la de la autocomunicación, elaborada por Yuri Lotman, según el cual

Funcionalmente, el texto se utiliza no como mensaje, sino como código cuando no nos añade ninguna nueva información a las que ya se tienen, sino que transforma la autointerpretación de la persona que genera el texto y traduce los mensajes que ya se tienen a un nuevo sistema de significados. Si a la lectora N. le comunican que cierta mujer llamada Anna Karenina, de resultas de un amor infeliz, se lanzó bajo un tren, y ella, en vez de unir en su memoria ese mensaje a los ya presentes, concluye: «Anna Karenina soy yo» y revisa su comprensión de sí misma, sus relaciones con ciertas personas, y a veces también su conducta, es evidente que el texto de la novela ella lo utiliza no como un mensaje de mismo tipo que todos los otros, sino en calidad de cierto código en el proceso de trato consigo misma<sup>17</sup>.

De igual manera Tatiana Larina, el personaje protagonista de «Eugenio Oneguín» de Pushkin, leía sus novelas favoritas imaginándose «que es una heroína de sus amados creadores — Clarisa, Julia, Delfina...»<sup>18</sup>. Viendo por primera vez a Oneguín, Tatiana no duda de identificarlo con los personajes de sus novelas preferidas («Quién eres tú — mi ángel de la guarda o el pérfido tentador...»<sup>19</sup>). El texto para ella no es meramente narrativo; es, repitamos, un código que le ayuda a establecer su comunicación consigo misma (de ahí Lotman deduce el mismo término «autocomunicación») y reconsiderar sus vínculos con la demás gente, basando su visión únicamente en las obras literarias leídas. Así que resulta claro que el texto (no necesariamente el texto sagrado) puede ser interpretado como mensaje encubierto para el lector, pero eso depende de la posición respecto al texto. El investigador académico y el cristiano creyente, por ejemplo, leen el Evangelio de una manera

<sup>17</sup> Lotman Y. M. La semiosfera. Vol. 2: Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio / Selección y traducción del ruso por D. Navarro. València, 1998. P. 56; véase también: Львов А. Л. Соха и Пятикнижие... С. 51.

<sup>18</sup> Lotman Y. M. La semiosfera. P. 56.

<sup>19</sup> Lotman Y. M. La semiosfera. P. 56.

diferente, ya que para el primero el Evangelio aparece en primer lugar como fuente histórica igual que, por ejemplo, la «Vida de Apolonio de Tiana»; mientras que para el segundo el Evangelio es el mensaje único dirigido para él y únicamente para él, en el contexto de «aquí y ahora».

En este sentido Luis de Carvajal, quien se circuncida él mismo, basándose en el discurso bíblico sobre Abraham, no se difiere de Tatiana Larina<sup>20</sup>. La experiencia religiosa de Luis, igual que la experiencia amorosa de Tatiana, se basan en la experiencia textual. Aquí nos enfrentamos con una cuestión muy delicada: ¿por qué, en fin, Luis no llegó a ser cristiano si ha dedicado tanto tiempo a la meditación a las fuentes, cuya orientación cristiana era indudable? Además no hay que olvidar que en la familia Carvajal (igual que en otras familias cripto-judías) la identidad judía fue suprimida de cierta manera por la identidad cristiana — basta recordar por lo menos a Luis de Carvajal de la Cueva (el Viejo), el tío de Luis de Carvajal el Mozo, fundador del Nuevo Reino de León, hijo de los cristianos nuevos y católico fervoroso, que «rezaba todos los días el oficio menor» a la Virgen María; además, se acuerda de la figura de Gaspar, el hermano de Luis de Carvajal el Mozo, que se hizo un devoto fraile dominicano<sup>21</sup>. Esa mezcla «católico-judía» fue característica para muchos judeo-conversos y sus familias y en su mayor parte fue resultado de una arbitrariedad de aquellos que no han podido definir su identidad de una vez por todas. El ejemplo de la inestabilidad del mismo Luis de Carvajal el Mozo que titubeaba

<sup>20</sup> Según el Segundo Proceso, Luis de Carvajal declaró: «estoy ya circuncidado y me circuncidé en Pánuco, porque habiendo leído en una Biblia que mandó Dios a Abraham que se circuncidase él y toda su familia, me circuncidé yo con unas tijeras y estuve a riesgo de morir» (Procesos de Luis... P. 137). Las palabras «en una Biblia» se refieren a la Biblia que Luis compró a un clérigo, o tal vez la recibió como regalo del licenciado Manuel Morales, quien le dio las copias manuscritas de Deuteronomio y otros libros bíblicos traducidos en romance (véase: Perelis R. Blood and Spirit... P. 83). Es importante notar que Luis se circuncidó sólo después de haber leído sobre la circuncisión de Abraham y no después de las pláticas con su padre o con el licenciado Morales, o con otras personas que habían poseído mucha autoridad en la comunidad cripto-judía. Así que es el ejemplo más evidente del funcionamiento del mecanismo de una autocomunicación.

<sup>21</sup> Toro A. La Familia Carvajal: Estudio histórico sobre los judíos y la inquisición de la Nueva España en el siglo XVI, basado en documentos originales y en su mayor parte inéditos, que se conservan en el Archivo General de la Nación de la ciudad de México. Vol. 1. México, 1944. P. 25.

entre la Ley de Moisés y la Ley de Cristo lo examinamos más tarde. Esa inestabilidad podría haber estado determinada por diversas razones, entre las cuales predominaban los intereses económicos (en este sentido parece muy significativa la figura de Luis de Carvajal el Viejo que ha multiplicado sus bienes por el tráfico de esclavos), los vínculos sociales y — *last but not least* — el deseo de ser leales o considerados como tales por la sociedad o la Inquisición. Sin embargo, el estudio minucioso de la Biblia, el manejo de los textos bíblicos — todo eso organizaba y ponía en orden la religiosidad espontánea, dándole una estructuración adecuada. Los textos vetero-testamentarios llegaron a ser la única fuente del conocimiento para Luis, así que podemos decir que su fe resultó absolutamente «texto-céntrica».

Además se tiene que notar que los hombres educados o intelectuales no eran portadores de los sentidos sino unos «catalizadores», para que los demás creyentes generaran los sentidos del texto. Por ejemplo, Luis de Carvajal apreciaba mucho a su padre, Francisco Rodríguez de Matos, y a su primer maestro en la Ley de Moisés, licenciado Morales, pero él tomó la decisión de circuncidarse sólo después de haber leído el texto bíblico y haber formado su propio entendimiento del texto. Su padre y su maestro nada más le dieron el estímulo para estudiar bien la Escritura, pero no eran para él los «portadores de la verdad», como lo son los rabinos o los clérigos en el judaísmo ortodoxo o en el cristianismo respectivamente<sup>22</sup>. Ese

<sup>22</sup> Por ejemplo, Francisco Rodríguez de Matos le enseñó a su hijo a observar la Ley de Moisés y le organizó su primera iniciación a la tradición judía, que no debe mezclarse con las costumbres cristianas: «su padre Francisco Rodríguez de Matos, aquí en México, seis meses u ocho antes de que se muriese, le dijo que la Ley de Moisés de los judíos, era en la que éste se podía salvar, porque era la Ley que Dios había dado por su mano, y que si éste quería ir por camino de salvación y por el que él llevaba que procurarse ir por aquel, y éste, espantado de aquella novedad, como mozo le respondió simplemente que le parecía cosa dura, pues todos los sabios del mundo guardaban la Ley de Nuestro Señor Jesucristo y le preguntó que le dijese si podría guardar ambas leyes, y el dicho su padre le respondió que no, sino que sólo había de guardar la dicha ley de Moisés, que él le decía, y éste, con el temor y respeto de padre, le dijo: que sí haría, y así desde entonces he estado en este error, aunque con gran remordimiento y gusano de su conciencia, que le daba voces, y debiendo como debía confesarlo, se acusa que los ha callado, de lo cual está arrepentido bien y verdaderamente» (Procesos de Luis... P. 42). Aquí se entiende el papel de la autoridad que ejercía Francisco Rodríguez de Matos sobre su hijo. El rechazo de la posibilidad de combinar ambas leyes (de Moisés y de Jesucristo) también implica que la práctica

papel también fue interpretado por las mujeres judaizantes — basta recordar a Isabel Rodríguez de Carvajal, la hermana mayor de Luis, quien ejerció sus saberes<sup>23</sup> igual que su encanto mujeril para convencer a su marido<sup>24</sup>.

Analicemos algunos ejemplos significativos para demostrar cómo Luis de Carvajal actuaba dentro de una comunidad textual, dando las reglas de la interpretación y combinando los elementos judíos y cristianos para hacer lograr el entendimiento común.

Lo primero y lo más importante que debemos tomar en cuenta es que cada elemento de la práctica cotidiana o de la oración (tanto privada como colectiva) se basaba en el análisis pormenorizado de los libros vetero-testamentarios, sobre todo de la Torá y de los Nebiyím (es decir, de los Profetas). Los actos inquisitoriales dicen que Luis siempre ha traído consigo «tres libros pequeños encuadernados en cuero negro y escritos de molde en latín, que el uno se intitula: *Salmorum*, el otro: *Prophete*, y el tercero *Génesis*»<sup>25</sup>. Por eso es muy significativo que Luis de Carvajal

---

del sincretismo religioso era algo normal entre los judaizantes, que poco a poco pasaban a las variaciones del judeo-cristianismo.

<sup>23</sup> Para la práctica de las comunidades textuales era normal comparar los textos bíblicos (igual que cualquier texto) con las situaciones existenciales. Las lecturas, el entendimiento del texto — todo eso, como lo define Alexander L'vov, generaba una «experiencia textual» individual que prefiguraba la «experiencia textual» colectiva (lo que es, en su turno, el fundamento de una comunidad textual): «A diferencia de un conocimiento oral de los textos escritos, que es la base de una comunidad textual, el término “experiencia textual” indica el momento cuando nace ese conocimiento. Este momento está marcado por un alumbramiento improviso, una catarsis que consiste en una tentativa de igualar el texto y la realidad extra-textual. Todo eso se acompaña por un entusiasmo extraordinario o hasta por un cambio personal — eso es lo que describe Lotman» (Львов А. Л. Соха и Пятикнижие... С. 52; en ruso, la traducción es mía). Quizás una experiencia textual como la arriba mencionada resultó un factor decisivo en el proceso del despertar místico de Luis de Carvajal, cuando nació espiritualmente un *Joseph Lumbroso*.

<sup>24</sup> Liebman S. Los judíos en México... P. 175–176. La denuncia de Felipe Nuñez también demuestra que doña Isabel interpretaba los textos bíblicos por sí misma, aplicando las imágenes bíblicas a la situación contemporánea, por ejemplo, identificando los «perseguidores» mencionados en los libros proféticos con los inquisidores (Procesos de Luis... P. 9).

<sup>25</sup> Procesos de Luis... P. 124.

Es posible que se refiere a la Torá en total, que empieza con el libro Génesis, o Bereshit.

para poder cumplir mejor con las obligaciones de la dicha Ley y su guarda, *se ha dado a leer y es muy leído en el Testamento Viejo y en los profetas, que cita en cualquiera ocasión que se ofrezca*, particularmente a Isaías, a cuyas profecías si atendiese y las considerase con el cuidado y pía afición que debe, desarraigando de su pecho la dureza y obstinación que de sus pasados heredó, vería claramente haberse todas cumplido en nuestro Señor Jesucristo, Verdadero Messías, y cesarían las vanas y pérfidas esperanzas con que miserablemente vive esperándole, creyendo como cree aun no haber venido<sup>26</sup>.

En la exégesis de las Escrituras por Luis de Carvajal predominan las reflexiones mesiánicas, pero era de esperarse tanta necesidad de contraponerse al ambiente cristiano y de promover otro mensaje mesiánico, que completamente diferiría de las interpretaciones establecidas en la tradición católica. En ausencia de las enseñanzas rabínicas, Luis tuvo que inventar las interpretaciones «por contradicción» o, más tarde, al entrar al Colegio Santa Cruz de Tlatelolco, buscar los comentarios originales judíos citados por los apologistas cristianos. Pero antes de cursar sus estudios en el Colegio, trató de formar su propia visión sobre el mesianismo, meditando sobre los libros proféticos de la Vulgata latina, «leyendo en Ezequiel la reedificación del Templo de Salomón, entendía y creía que no se había reedificado, sino que había de reedificar con la venida del Mesías, a quien éste declarante esperaba»<sup>27</sup>. ¿Podría haber tenido el acceso a las fuentes judías, aunque en la reelaboración cristiana, antes de haber entrado al Colegio? Esa cuestión sigue abierta<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Procesos de Luis... P. 30 (las cursivas son mías).

<sup>27</sup> Procesos de Luis... P. 50.

<sup>28</sup> Hablando de la «reelaboración cristiana» de la fe y costumbres judías practicadas por Luis de Carvajal, hay que tener en cuenta que la Vulgata misma resultó un producto de interferencia de muchos sentidos, incluso de la terminología y exegética talmúdica. San Jerónimo fue el primero que se dirigió a la *veritas hebraica*, componiendo sus traducciones *iuxta hebreos*, es decir, conforme con la exégesis judía. Por ejemplo, la interpretación rabínica de algunos libros proféticos (juntos con la tradición cristiana patristica) influyó seriamente en la selección y en el valor semántico de los términos latinos involucrados en el texto de la Vulgata (véase: Rebenich S. Jerome: The «Vir trilinguis» and the «Hebraica veritas» // *Vigiliae Christianae*. 1993. Vol. 47. N 1. P. 50–77). Aquí se tiene que plantear el problema muy importante que no puede ser desarrollado en el marco de este artículo, pero debe ser presentado como objeto de un estudio pormenorizado, de cómo la comparación de la Vulgata con una Torá nos ayudaría a observar las tendencias cristianas trasgresoras de la Ley de Moisés.

En primer lugar, se toma en consideración que la Ley de Moisés (como vemos en los «Procesos de Luis de Carvajal») siempre llega a ser objeto de disputas incesantes. Por ejemplo, se discute entre la familia, con las hermanas (Isabel y Leonor) y — lo que es más importante — con el hermano Gaspar, quien terminó haciéndose fraile dominico, pero, como vemos, no se excluyó de una comunidad textual, formada espontáneamente por Luis<sup>29</sup>. Se conocen las disputas entre Gaspar, de una parte, y Luis y Balthasar Rodríguez, de otra (en el Convento de Santo Domingo); donde Gaspar propone los argumentos cristianos acerca del carácter transitorio y perecedero de la Ley de Moisés. Luis y Balthasar insisten en el carácter inmutable de la Ley<sup>30</sup>. Llama la atención que, después de haber terminado su discusión sobre los fragmentos bíblicos, los hermanos leyeron algunas epístolas cristianas de un santo (no sabemos con certidumbre de su atribución, pero con razón podrían haber pertenecido a la tradición dominica), pero ni Luis ni Balthasar protestaron: «[Gaspar] dejó la Biblia que tenía en las manos y tomó unas epístolas de un Santo de su Orden, cree que de San Vicente, y comenzó a leer por ellas, diciendo el dicho fraile: dejemos ahora estas pláticas y leamos en estas epístolas, que son muy devotas. Y habiendo leído un rato en ellas, tocaron a Completas y se despidieron, quedándose así aquella plática, que ni el Balthasar Rodríguez ni éste replicaron cosa alguna más de que en ella lloraron éste y el dicho fray Gaspar, diciendo él: plega a Dios que Dios no perdone y dé su gracia; y éste dijo: amén. y por ser tarde cesó la audiencia y siéndole leído lo que en ella ha declarado de *verbo ad verbum*<sup>31</sup>, dijo que es así la verdad y está bien escrito»<sup>32</sup>.

Las conversaciones entre fray Gaspar y Luis de Carvajal tenían un carácter teológico y no de proselitismo, ya que nunca buscó Luis iniciar a su hermano en la práctica de la Ley de Moisés. Luis trató de sembrar la duda en los dogmas cristianos principales, como el de la Ascensión de Jesucristo a los cielos<sup>33</sup>. En esas pláticas Luis no se muestra abiertamente como judaizante, él nada más niega los dogmas

<sup>29</sup> Procesos de Luis... P. 46.

<sup>30</sup> Procesos de Luis... P. 43.

<sup>31</sup> Se evocan las palabras de San Jerónimo de Estridón, quien sobre la manera de hacer una buena traducción, dijo: «Non verbum de verbo, sed sensum de sensu exprimere» (Ep. LVII. 5).

<sup>32</sup> Procesos de Luis... P. 43-44.

<sup>33</sup> Procesos de Luis... P. 36.

cristianos y trata de formular algunas postulaciones de mesianismo, tomando como punto de referencia el mesianismo cristiano. Así que, platicando con sus hermanos, buscó una plataforma para entender los textos sagrados. Esa plataforma común también se ha buscado por Luis en el diálogo con cristianos como Gregorio López.

Los fragmentos más controvertidos se aclaraban siempre hasta llegar al entendimiento común. Por ejemplo, los pasajes «mesiánicos» de Isaías se aplicaban no a Jesucristo como Mesías prometido sino al pueblo de Israel, y Luis de Carvajal, a su vez, trató de perfeccionar su arte de interpretar<sup>34</sup>. Cualquier compromiso con la hermenéutica cristiana se rechazaba; se mostraba una denegación deliberada acerca de la «Ley de Jesucristo» y del Cristianismo en total<sup>35</sup>. De todos modos, los elementos de las prácticas católicas penetraron en la tradición judaizante creada a partir de las referencias orales de su padre o del licenciado Morales<sup>36</sup>. La lengua sagrada era latín, porque ninguno de los amigos o conocidos de Luis de Carvajal (ni siquiera él mismo) sabían hebreo. El círculo de las oraciones cotidianas reprodujo el orden litúrgico de la sinagoga, pero se celebraba únicamente en la casa. Aquellos que sabían latín, incluso las mujeres<sup>37</sup>, leían los fragmentos del Tanaj conforme el orden de las lecturas del día<sup>38</sup>. Latín era el único idioma para transmitir los conocimientos de la religión judía y de la Ley Mosaica.

<sup>34</sup> Procesos de Luis... P. 128–129.

<sup>35</sup> Procesos de Luis... P. 129: «Preguntado: ¿qué se trató allí entonces entre éste [Manuel Lucena] y el dicho Luis de Carvajal de la Ley de Jesucristo? Dijo: que trataron que todo lo que era fuera de la Ley de Moisés era vanidad y cosa de burla, y eran sectas, y que tal era la Ley de Jesucristo?»

<sup>36</sup> En este sentido el padre de Luis o el licenciado Morales pueden ser considerados como «los portadores de la tradición» dentro de una comunidad textual. Ellos mantienen un conocimiento oral del texto escrito, enseñando las primeras nociones sobre la Torá y los *mitzvot* a los niños y jóvenes.

<sup>37</sup> Al estudiar la práctica religiosa de los judaizantes españoles, René Levine Melammed localizó el centro de la religiosidad critpo-judía dentro de la casa y atribuyó a la mujer el papel dirigente en la organización de la vida comunitaria (Levine Melammed 1999).

<sup>38</sup> Procesos de Luis... P. 63: «Guardaban los sábados, desde el Viernes a puesta de sol hasta el sábado en la noche, vistiéndose camisas limpias [...] y cuando éste se hallaba con ellas les leía los dichos psalmos de alabanzas y cantares, aunque la dicha su hermana doña Isabel sabía leer latín y los leía, y todo era en guarda y observancia de la dicha Ley de Moisés y en significación de haber Dios descansado aquel día de las obras de la creación, porque *así los trataban y comunicaban*



En este sentido sorprende la lectura de los Procesos, donde se dice que el padre de Luis de Carvajal, enseñando a su hijo las cosas acerca de la venida del Mesías, «no le citaba cosa particular, sino así en común lo que tiene confesado» por no saber latín<sup>39</sup>. En primer lugar, aquí vemos el ejemplo muy elocuente del conocimiento oral de un texto escrito, de lo que hemos dicho más arriba. Sorprende igualmente que el padre de Luis no sabía latín, aunque se incluye entre los rabinos mencionados en los documentos inquisitoriales<sup>40</sup>. Entonces, ¿por qué se llamaba rabino si ni siquiera latín sabía? Esa pregunta parecerá quedarse sin respuesta si no aplicamos el concepto de la «comunidad textual» para resolverla. Los rabinos no eran aquellos que estudiaron en las escuelas o académicas rabínicas y adquirieron una sucesión de la disciplina. Los rabinos en el sentido más amplio de esa palabra («los maestros») eran aquellos que sabían un poco más que la demás gente, que habían adquirido los conocimientos más elementales para cimentar la comunidad y, en fin, que se mantenían como «portavoces de la tradición» y «catalizadores» que fomentaban el entendimiento común de los textos básicos dentro de la comunidad a la que pertenecían. De igual manera «el rabino» se llamaba el licenciado Morales, aunque no recibiera educación especial rabínica.

En la liturgia los elementos judíos y cristianos formaron un «amalgama inconsciente», si aplicamos a este fenómeno las palabras de Nathan Wachtel arriba citados. Se han usado sólo los materiales disponibles para llevar a cabo la práctica oracional, y sin duda eran las fuentes cristianas: la Biblia, los leccionarios, los devocionarios, los salterios etc.<sup>41</sup> Rezando con su familia, los hermanos Luis

---

*entre sí y se entendían como lo hacían en guarda de ella*, en cuya observancia también ayunaban el ayuno grande» (las cursivas son mías). Por supuesto que lo primero que llama la atención es el que los salmos y las demás oraciones se rezaban en latín (supuestamente según la Biblia cristiana). También hay que notar que la manera de comportarse y la observancia de la Ley (en lo que se refiere, por ejemplo, a la celebración del Shabat o del «ayuno grande» que es el Yom-Kippur), se elaboraba por el entendimiento común de las lecturas, se establecía acuerdo respecto a cuál debía ser el entendimiento común del texto seleccionado y cómo debía ser la observancia de los ritos según la interpretación de las lecturas.

<sup>39</sup> Procesos de Luis... P. 55-56.

<sup>40</sup> Liebman S. Los judíos en México... P. 63.

<sup>41</sup> Seymour Liebman anota: «Algunas veces, las oraciones se tomaban prestadas a la liturgia católica. Luis de Carvajal, el Mozo, convirtió al fraile Francisco Ruiz de Luna al judaísmo mientras eran compañeros de celda

y Balthasar pedían a Dios que les permitiera observar firmemente la Ley de Moisés, «a cuyo propósito rezaban el salmo *exaudi adte dominus indic tribulationis*»<sup>42</sup>. El fragmento latino citado parece una tergiversación del salmo 85 (86):7 — «In die tribulationis meae clamavi ad te, quia exaudisti me» (—En el día de mi angustia clamé a ti, porque me escuchaste)<sup>43</sup>. También el fragmento puede ser parte de un salmo responsorial (más concretamente, el Responsorium no.33: «Domine Deus, ad te levavi oculos meos; in die tribulationis meae exaudi me»); así que es evidente la influencia directa de la liturgia católica en la práctica oracional cripto-judía.

Como podemos juzgar basándonos en las evidencias de las fuentes, no hubo ritos oracionales establecidos, como en el judaísmo ortodoxo, cuya práctica oracional en la sinagoga consiste en tres ordinarios fijos de oración de mañana (Shajarít), del mediodía (Minjá) y de la noche (Arvit). Los cánones de oración se han formado por la propia iniciativa de los creyentes. Habitualmente se usaban los salmos cristianos (por ejemplo, los penitenciales) donde se cortaban los exordios habituales: «rezando en un diurno dominico los Psalmos Penitenciales, como hombre que por la enseñanza de su padre no creía en Jesucristo, los rezaba sin decir al cabo *Gloria Patri, et Filio, et Spiritu Santo*, por no confesar la persona del Hijo, y esto fue de su propio motu sin enseñanza de nadie»<sup>44</sup>. Asimismo de la manera ecléctica se combinaban los elementos judíos y cristianos en su conciencia, aunque en el nivel dogmático o ideológico los elementos cristianos siempre se distinguían muy claramente por Luis.

---

en 1589. Juntos recitaban un salmo que empezaba: «Magnus Dominus et Laudabilis», que tradujeron así al español: «Grande es el Señor, digno de alabar, pues a mí, el pecador, quiso alumbrar». En el siglo XVII, Juana Tinoco compuso algunas oraciones y también parafraseó muchos de los himnos y de la liturgia cristianos a fin de que resultaran adecuados al uso judío. Una persona que pasara por la sinagoga y oyera la música de los himnos podría engañarse y pensar que un grupo de cristianos se entregaba a sus prácticas religiosas o que ensayaba para el domingo siguiente. Para ayudar al engaño, los nombres de Jesús y de María se conservaban en uno o dos lugares» (Liebman S. Los judíos en México... P. 80–81).

<sup>42</sup> Liebman S. Los judíos en México... P. 62–63.

<sup>43</sup> El profesor Juan Lorenzo Lorenzo (Universidad Complutense, Madrid), me dijo en una conversación privada que tal tergiversación podría haber aparecido por la ignorancia de un escribano (y de ninguna manera por falta de educación de Luis de Carvajal mismo), que percibía y reproducía todas las frases latinas de oído.

<sup>44</sup> Procesos de Luis... P. 50.

Igual que los demás judaizantes, Luis de Carvajal asistía a las misas católicas, no sólo para disimular su judaísmo, sino también por su necesidad de rezar y de establecer contacto íntimo con Dios en un lugar sagrado. En este caso se omitían todas las oraciones que se referían a la Madre de Dios, a los Santos, a la Divinidad de Jesucristo etc.: «y con la misma creencia que tenía en su corazón se acusa que cuando entraba en las iglesias, no adoraba la Imagen de Jesucristo ni de Nuestra Señora, ni los santos, ni la Hostia Consagrada en la misa, por no creer que en ella estuviese la persona de Jesucristo, *aunque esta discreencia nunca se la pudo arraigar, porque siempre traía remordimiento en su consciencia en esto de la hostia*. Y cuando se confesaba y comulgaba, lo hacía por cumplimiento y no por obedecer y cumplir el mandamiento de la Santa Madre Iglesia, ni creyendo el misterio que en esto manda creer, lo cual dijo con muchas lágrimas» (las cursivas son mías)<sup>45</sup>.

A pesar del rechazo de la «Ley Cristiana», los judaizantes seguían asistiendo a las misas católicas, aunque solamente por obligación («aunque iban a las iglesias por cumplimiento, como tiene declarado»)<sup>46</sup>. Los judaizantes también se confesaban con sacerdotes católicos; suponemos que no sólo por obligación, sino para sustituir una institución sagrada en ausencia de su propia jerarquía. En este caso nada más confesaban sus pecados «contra diez mandamientos», sin decir al sacerdote que se atienen a la Ley de Moisés<sup>47</sup>.

En casa rezaban usando los cancioneros populares (no necesariamente de los judaizantes<sup>48</sup>); se rezaban en romance y se utilizaban los instrumentos musicales, práctica atípica en el judaísmo ortodoxo («y estando cantando y tañendo entró de paso en la dicha sala la dicha doña Isabel y dijo: bendito sea el Señor por cierto que parece que lo va diciendo la arpa, mejor que las voces»)<sup>49</sup>. Claro,

<sup>45</sup> Procesos de Luis... P. 50.

Véase también: «Preguntado: si cuando éste, junto con su madre y doña Isabel, viuda, y Balthasar Rodríguez, sus hermanos, se juntaban como tiene dicho, en Pánuco, México y Tasco, y rezaban psalmos de alabanza, asimismo los rezaban sin *Gloria Patri*? Dijo: que sin *Gloria Patri* los rezaban todos (Procesos de Luis... P. 76).

<sup>46</sup> Procesos de Luis... P. 69.

<sup>47</sup> Procesos de Luis... P. 69–70.

<sup>48</sup> Procesos de Luis... P. 133–134.

<sup>49</sup> Procesos de Luis... P. 134–135.

sería un error pensar que los ordinarios oracionales de los judaizantes fueron siempre y por completo adoptados por la práctica cristiana. Había también oraciones, cuyo origen judío es indudable. Por ejemplo, entre otras oraciones recitadas en Sábado, destacaba una: «En el nombre del Señor Adonay, bendito el nombre del Señor Adonay para siempre, amén, que trae la luz de la mañana y de la tarde a la noche y de la noche al alba y del alba a la mañana»<sup>50</sup>. Esa oración parece «Amidá» que también se reza durante el Shabat, pero no podemos confirmarlo, porque el fragmento citado parece más bien una paráfrasis arbitraria. Además esa oración tiene mucha semejanza con la bendición nocturna del Shabbat (Barjú) — «Asher bidvaró maariv aravim» («Quien con su Palabra Hace descender al crepúsculo») <sup>51</sup>.

Es muy curioso que, de manera espontánea, se introducen costumbres ajenas a las prácticas judías. Por ejemplo, Luis de Carvajal se acostumbró a llorar durante la clausura de la liturgia de Shabat: «como siendo día de alegría y de regocijo hacéis las oraciones con lágrimas? A propósito de qué lloraban todos, y el dicho Luís de Carvajal respondió que en el día de la festividad decía Dios por un profeta, se había de acordar del pecado, y por eso lloraban aunque era día de fiesta»<sup>52</sup>. La práctica de llorar fue introducida por Luis de Carvajal nada más por haber interpretado ciertos párrafos de los libros proféticos. No queda claro a que profeta hace alusión Luis de Carvajal. Puede ser Isaías 43:25–26 («y no me acordaba de tus pecados; razona tú, y saldrás absuelto»). La práctica de llorar sobre los pecados tiene más en común con la ascética cristiana que con las costumbres judías. De todos modos, aquí vemos un ejemplo muy claro de la práctica de la interpretación de los textos según las reglas de la comunidad textual y también según el mecanismo de autocomunicación, cuando la mención del pecado se percibe como el mensaje para el mismo lector, y despierta asociaciones con la práctica penitencial que incluye lágrimas y otras señales visuales del arrepentimiento. De igual manera, las oraciones y bendiciones (*brajót*) pueden haberse basado en fuentes judías (los libros de oraciones *Sidur*, que han pasado generación tras generación), pero de igual manera podrían haberse construido según

<sup>50</sup> Procesos de Luis... P. 131–132.

<sup>51</sup> Mishkan T'filah: A Reform Siddur. New York, 2007. P. 6.

<sup>52</sup> Procesos de Luis... P. 131–132.

el modelo del misal romano (oraciones colectas, salmos responsoriales etc.), aunque no se puede negar la importancia de la práctica judía como tal, que se sometió a la influencia de la piedad cristiana<sup>53</sup>.

Ese sincretismo religioso (o más bien «síntesis religiosa» que no era de ninguna manera una mezcla ecléctica de los ritos diferentes, sino una adopción orgánica para fomentar una conciencia religiosa distinta y diferente tanto del cristianismo católico como del judaísmo ortodoxo), esas «sinceridades duales» (según Nathan Wachtel), expresadas, entre otras cosas, en los remordimientos de conciencia por no creer en la presencia de Jesucristo en la hostia, todo eso nos muestra nuevas tendencias, que caracterizan la conciencia de un judaizante (sea tan fervoroso como Luis de Carvajal el Mozo) como producto de muchas influencias recíprocas. Esas influencias se reflejaron en las contradicciones en el camino espiritual de Luis de Carvajal. Se nota un ejemplo, cuando Luis leyó las epístolas de los Papas San León y San Gregorio, que le prestó su compañero de celda, sintió un destello y,

considerando que todo el mundo guardaba la Ley Evangélica, le alumbró y se convirtió a ella de todo corazón que se le abrasaba de fuego, y se apartó de la creencia de la Ley de Moisés y determinó de confesar la verdad, como lo hizo el lunes siguiente; que hasta entonces no podía descansar sino que parecía que le salía del corazón fuego vivo, en los cuales dichos cinco años que así guardaba y creía la dicha Ley de Moisés, entendía y creía salvarse en ella, y que iba por camino de salvación<sup>54</sup>.

A pesar del rechazo deliberado de Luis de Carvajal respecto a la «Ley de Cristo» y de sus «injurias a Cristo» (que, sin embargo, se cometieron ocasionalmente y bajo la influencia de otras personas), él no se mostraba cerrado a cualquier influencia del cristianismo católico o heterodoxo<sup>55</sup>. Siempre vino acompañado por los atributos

<sup>53</sup> *Brajót* — como aquellos que se mencionan en: Procesos de Luis... P. 130–131.

<sup>54</sup> Procesos de Luis... P. 68. Hay que añadir también que la visión que experimentó Luis de Carvajal, le ocurrió en las vísperas de la Transfiguración, cuando Luis se encomendó a Dios «para que le alumbrase». El interés espiritual acerca de la fiesta cristiana y el experimento espiritual tomado durante esa fiesta (que para Luis tenía un sentido positivo) es el ejemplo más vivo de las interferencias religiosas que tuvo Luis de Carvajal.

<sup>55</sup> No sabemos tanto, si era para despistar a los cristianos (o engañar a los inquisidores) o por creer verdaderamente en ellas. Parece probable (aunque no tenemos pruebas suficientes) que eso también podría haber sido producto

cristianos (hasta en su casa tenía un altar con las imágenes cristianas)<sup>56</sup>. Podemos sugerir que Luis de Carvajal estaba a punto de construir una religión distinta con las influencias judías y cristianas, que, además del reconocimiento del significado excepcional de la Ley de Moisés, sería deliberadamente antitrinitaria. Algunos fragmentos de sus Procesos nos pueden llevar a la conclusión de que las ideas antitrinitarias también eran el fundamento principal de su identidad religiosa, además de la Ley de Moisés<sup>57</sup>.

Otra peculiaridad de las creencias de Luis de Carvajal, que lo pone fuera de los límites estrechos del judaísmo ortodoxo, fue su fervor proselitista. Conocemos el ejemplo de fray Francisco Ruiz de Luna, su compañero de celda, a quien Luis convirtió a la Ley de Moisés: «y el dicho Luis de Carvajal le dijo: pues aquí estuve preso por judío, y antes que me sacasen al auto enseñé la Ley de Moisés a un fraile francisco que se decía Francisco de Luna, que estaba preso porque había dicho misa sin ser ordenado de misa»<sup>58</sup>. El algoritmo de la conversión también era típico para la función de una comunidad textual: el estudio común de los textos, mediante el cual Luis no sólo convence a su compañero, sino le empuja para que éste último conociera la verdad de la Ley de Moisés y la aceptara con un corazón sincero, así que Luis, como hemos dicho antes, aparece como portavoz del sentido y un catalizador que estimula a otra persona para la búsqueda libre de la verdad. Eso trajo buenos resultados, y, gracias a la Autobiografía de Luis de Carvajal, vemos que Francisco no sólo recibió la Ley de Moisés sino también confesó su fe ante los inquisidores y llegó a ser mártir judaizante<sup>59</sup>.

---

de un sincretismo religioso que ha resultado común entre los judaizantes de los siglos XVI y XVII.

<sup>56</sup> Procesos de Luis... P. 132–133.

<sup>57</sup> Cf.: «Preguntado: por qué rezaban a sólo Dios, los psalmos de alabanza que tiene dicho? Dijo que el fundamento era negar la persona del Hijo, y Misterio de la Santísima Trinidad, como su padre se lo había enseñado, aunque actualmente y de continuo no andaban con esas negaciones, sino interiormente en guarda de la Ley de Moisés» (Procesos 68). Así se ve que el fundamento principal de la identidad judaizante de Luis de Carvajal fue la negación de la Trinidad y de la Divinidad de Jesucristo. Lo demás era un apoyo para alimentar esa fe.

<sup>58</sup> Procesos de Luis... P. 136.

<sup>59</sup> Perelis R. Blood and Spirit... P. 89.

Sobre los contactos espirituales entre Luis de Carvajal y los cristianos, no podemos pasar por alto la figura enigmática y controvertida del ermitaño Gregorio López, «el prequietista», según José Almoína<sup>60</sup>. Teniendo la tarea de evangelizar a las comunidades indígenas de la región zacatecana, él se fue a la zona más alejada, donde llevó una vida de ermitaño, llena de oraciones, ayunos y meditaciones. Las formas radicales de espiritualidad que practicaba provocaron el interés de parte de don Pedro Moya de Contreras, Arzobispo de la Nueva España, pero al fin y al cabo logró declinar la acusación<sup>61</sup>. De todos modos, era obvio el carácter heterodoxo de la espiritualidad que practicaba: él no veneraba los íconos (decía que «Dios no puede asumir ninguna forma material»), no rezaba a los santos, se abstenía de la carne y trataba de no asistir a misa<sup>62</sup>. Entre sus obras destaca «El Tratado y Exposición del libro canónico del Apocalipsis», donde expresó sus concepciones históricas y teológicas, la mayoría interpretadas como heréticas por los inquisidores<sup>63</sup>. Por ejemplo, caracterizando el conflicto entre Roma y la Iglesia cristiana temprana, López le atribuyó a esta última el monoteísmo estricto, haciendo hincapié en las palabras «Dios es uno, no hay muchos dioses»<sup>64</sup>. ¿Puede haber aquí una alusión al monoteísmo estricto de la Iglesia precconciliar antes de la imposición del dogma de la Trinidad? No podemos afirmarlo, pero parece sospechoso que López no menciona la Trinidad en su obra. La simpatía de López hacia los «cristianos nuevos» hacía pensar a muchos investigadores que López mismo fue cripto-judío. Por ejemplo, así opinaba Alfonso Toro<sup>65</sup>. Pero Martin Cohen derrumbó este mito por haber comprobado que Gregorio López fue un buen católico con buena reputación entre clérigos y obispos, pero al mismo tiempo estaba muy cerca de los místicos españoles y de Juan de Valdés

<sup>60</sup> Almoína J. Rumbos heterodoxos... P. 70.

<sup>61</sup> Cohen M. A. Don Gregorio López: Friend of the Secret Jew: A Contribution to the Study of Religious Life in Early Colonial Mexico // Hebrew Union College Annual. 1963. Vol. 38. P. 260.

<sup>62</sup> Cohen M. A. Don Gregorio López... P. 260.

<sup>63</sup> La edición de esa obra fue emprendida en 1789 en España: Tratado del Apocalipsi de San Juan, traducido del latín al castellano, con su explicación interlineal, por el venerable Gregorio López, Ministerio Apostólico, natural de esta Corte. Madrid: En la imprenta de D. Benito Cano, 1789.

<sup>64</sup> Cohen M. A. Don Gregorio López... P. 263.

<sup>65</sup> Toro A. La Familia Carvajal. Vol. 2. México, 1944. P. 177–193.

en particular, cuya orientación unitaria y antitrinitaria (aunque de manera oblicua) fue indudable para muchos investigadores a partir de Marcelino Menéndez Pelayo<sup>66</sup>.

El problema es que si Gregorio López hubiera profesado algunas ideas no trinitarias, lo tendría que exponer de una manera muy oblicua, porque es evidente que en la Nueva España no pudo haber antitrinitarios abiertos por considerar esa concepción un delito contra la Fe Católica. Por eso no podemos afirmar que Gregorio López era absolutamente ortodoxo, niceno y católico romano en sus creencias, aunque sus contemporáneos pensaban de otra manera<sup>67</sup>. Parece sospechosa la condenación por idolatría como la «fornicación espiritual», cuando «el alma abandona a su esposo por las estatuas de madera y piedra», y se ve que López lo dice en el contexto de la historia de la Iglesia Romana<sup>68</sup>. También se nota el filojudaísmo de López — por ejemplo, cuando dice que el emperador Claudio expulsó a los judíos de Roma por el mismo motivo que a los cristianos, es decir por adorar al Único Dios, así que López expresa una idea muy heterodoxa: que los cristianos y los judíos adoran al mismo Dios<sup>69</sup>. Eso parece muy significativo, porque hasta los unitarios europeos (como Fausto Socino, por ejemplo) expresaban las ideas parecidas, pero con cierta restricción<sup>70</sup>. ¿Podemos afirmar que López podría haber simpatizado con los nuevos cristianos por su antitrinitarismo clandestino? Martin Cohen cree que sí, pero no nos solidarizamos con él, porque esa hipótesis necesita más evidencias, igual que la *Exposición* de López necesita un estudio pormenorizado con los comentarios más detallados<sup>71</sup>. Según Martin Cohen, los

<sup>66</sup> Cohen M. A. Don Gregorio López... P. 274–278; Cohen M. A. The Martyr: Luis de Carvajal, a Secret Jew in the Sixteenth Century Mexico. Albuquerque, 1973. P. 130.

<sup>67</sup> Por ejemplo, se conoce una estampa que dibuja a Gregorio López contemplando a la Santísima Trinidad (véase: Rubial García A. La santidad controvertida: Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de la Nueva España. México, 2001. P. 293).

<sup>68</sup> Rubial García A. La santidad controvertida... P. 264.

<sup>69</sup> Rubial García A. La santidad controvertida... P. 269.

<sup>70</sup> Ogonowski Z. Socynianizm a Oświecenie. Studia nad myślą filozoficzno-religijną arian w Polsce w XVII wieku. Warszawa, 1966. P. 372.

<sup>71</sup> Cohen M. A. Don Gregorio López... P. 268: «What is certain is that the New Christian Judaizers held ideas identical with those expressed in Lopez' commentary. They insisted on God's unanalyzed unity, thereby rejecting the Trinity».



puntos generales de la heterodoxia de Gregorio López se ubican en el esquema siguiente:

López afirma que la gente de ascendencia judía tiene que constituir el núcleo de la nueva, renovada Iglesia. Tienen que ser herederos dignos de Jesús, Hijo de David, hebreo, y de Paolo, que presuntamente era miembro de la tribu de Benjamín<sup>72</sup>.

López pone mucha atención a la teología hebrea para renovar el cristianismo. El monoteísmo estricto, el rechazo de la idolatría, la comunicación directa con Dios, el mesianismo y la idea de la fraternidad universal — todo eso fue lo que aproximó la teología de López a la Biblia hebrea y al judaísmo como tal<sup>73</sup>.

La Iglesia es Israel nuevo y verdadero. Todos los cristianos son los herederos espirituales de Israel antiguo, mientras que los judíos nada más son sus herederos carnales. Los «cristianos nuevos» pueden identificarse con los cristianos de la Iglesia primitiva<sup>74</sup>.

Así, parece evidente que Luís de Carvajal encontró mucho en común con ese ermitaño. Sorprende que Luis hablaba de López como un «judío» que «guarda la Ley de Moisés con mucha más perfección que él, y que ojalá fuera como su zapato porque es un santo y no cree más que en un solo Dios»<sup>75</sup>. Así, vemos de dónde salió la leyenda sobre el judaísmo secreto de López, pero de todos modos es muy importante que Luis de Carvajal lo caracterizó como un monoteísta escrito, es decir, como un antitrinitario que «no cree más que en un solo Dios». Pienso que en este caso Luis de Carvajal no pudo haberse equivocado, así que los análogos del proceso que ya conocemos en Europa, es decir, el acercamiento de los cristianos antitrinitarios y los judíos, también tuvo lugar en la Nueva España, aunque muy ocasionalmente.

Otro representante del clero cristiano que influyó mucho en Luis de Carvajal el Mozo fue Fray Pedro de Oroz, rector del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, después de haber cumplido con sus deberes en el Hospital de los Convalecientes. En el Colegio Luis enseñaba latín a los indios y al mismo tiempo desempeñaba la función de secretario del rector. Ese tiempo fue el período de crecimiento intelectual. En la Biblioteca del Colegio Luis halló una colección

<sup>72</sup> Cohen M. A. Don Gregorio López... P. 279.

<sup>73</sup> Cohen M. A. Don Gregorio López... P. 280.

<sup>74</sup> Cohen M. A. Don Gregorio López... P. 280.

<sup>75</sup> Procesos de Luis... P. 151.

de libros que le permitieron enriquecer sus conocimientos sobre el judaísmo y el cristianismo. Como afirmaba el testigo Luis Díaz durante el Segundo Proceso,

después lo pusieron en Santiago de Tlatilulco, adonde Dios le dio las manos llenas de sus tesoros porque Fr. Pedro Oroz le entregó la llave de la librería, y allí se acabó de confirmar en la Ley de Moisés y en lo que era Dios, aunque antes la sabía muy bien y estaba firme en la dicha Ley, y que en la dicha librería halló una Biblia y un Oleáster en que estudiaba y sacaba moralidades<sup>76</sup>.

Hay que matizar un poco sobre el libro del cual «sacaba moralidades» Luis de Carvajal. El apellido Oleáster (Oleastro) mencionado en el fragmento arriba citado se refiere al autor de los Comentarios muy detallados al Pentateuco de Moisés: «Commentaria in Mosi Pentateuchum». Los acervos del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco contenían dos ediciones de esa obra, de los años 1568 y 1589<sup>77</sup>. El autor, Jerónimo Azambuja de Oleáster (Oleastro), el dominico portugués, era un conocedor eminente del hebreo y al mismo tiempo se comprometía con el trabajo exegético, estudiando los textos del Antiguo Testamento. Además él entró en la historia como uno de los perseguidores más crueles que, siendo inquisidor en Evora y Lisboa, dirigía las persecuciones contra los cristianos nuevos<sup>78</sup>.

En los Comentarios al Pentateuco leídos por Luis de Carvajal, fray Jerónimo de Azambuja formuló las reglas indispensables para lograr una interpretación objetiva y precisa del texto bíblico. Enumeremos algunas de esas reglas para darnos cuenta de las herramientas metodológicas que ha dominado Luis de Carvajal al haber leído las obras del dominico portugués:

Es necesario conocer bien la lengua hebrea y la lengua griega, porque en ellas fueron escritos los textos bíblicos.

Es indispensable saber profundamente los significados de las palabras griegas y hebreas, pues hay términos que ofrecen muchas dudas. Refiere el caso de los nombres de animales, aves, árboles, piedras preciosas, donde las dificultades abundan. Muchos vocablos

<sup>76</sup> Procesos de Luis... P. 136.

<sup>77</sup> Mathes M. Santa Cruz de Tlatelolco: La primera biblioteca académica de las Américas. México, 1982. P. 61.

<sup>78</sup> Saraiva A. J. *The Marrano Factory: The Portuguese Inquisition and Its New Christians, 1536–1765*. Leiden; Boston; Köln, 2001. P. xiii.

pueden explicarse por las etimologías arameas y caldeas; es decir, saber sólo hebreo no siempre es suficiente.

Se tiene que distinguir el significado principal y derivado de cada término hebreo.

Hay que tomar en consideración el contexto para lograr el entendimiento preciso del propio texto.

El interpretador tiene que proporcionar la explicación de los pasajes que le parecen más oscuros.

El comentarista o el lector tiene que lograr la comprensión de los pasajes más oscuros y dudosos de los libros bíblicos.

La lengua hebrea, igual que cualquier otra lengua, tiene sus peculiaridades idiomáticas que constituyen figuras sintácticas que no se puede traducir literalmente.

En la Sagrada Escritura se verifica, de un lado, la omisión de ciertos términos y, por otro lado, la redundancia de los mismos, pero de todos modos es necesario completar los que falta para reconstruir el sentido y para hacer el texto más claro y transparente<sup>79</sup>.

Es obvio que Luis de Carvajal no pudo tomar en consideración todas las reglas expuestas por Oleáster; por ejemplo, él no pudo aprender hebreo y arameo en el nivel adecuado para poder llevar a cabo la investigación minuciosa de los textos bíblicos. Sin embargo, esas reglas le fueron de mucha utilidad para perfeccionar y profundizar su discurso polémico y apologético. El problema de la influencia de la obra de fray Jerónimo en la estrategia polémica de Luis de Carvajal requiere una investigación distinta, porque hay que reconstruir minuciosamente la argumentación de éste último (lo que se puede hallar en los materiales de los dos Procesos Inquisitoriales) para poder ver en ella algunas repercusiones de la hermenéutica de Oleáster. De todos modos, lo que parece indudable, es la ideología mesiánica desarrollada y promovida por Luis de Carvajal. Este fervor mesiánico podría haberse fomentado por los hallazgos teóricos de fray Jerónimo<sup>80</sup>.

Regresando a la figura de Fray Pedro de Oroz hay que señalar que él tuvo vínculos amistosos con la familia Carvajal. Luis, su madre y sus hermanas estaban recién reconciliados y la Inquisición

<sup>79</sup> Véase la lista más completa en: Rodrigues M. A. A obra exegética de Fr. Jerónimo de Azambuja (Oleastro), O.P. — os cânones biblicos e o prefácio ao Pentateuco // *Biblios*. 1979–1980. Vol. 55. P. 188–189.

<sup>80</sup> Rodrigues M. A. A obra exegética... P. 180.

designó a fray Pedro como el consejero y confesor que desempeñó la inspección pastoral, porque los inquisidores «lo habían nombrado confesor y vigilante de la familia Carvajal, y que por su trato con ella acabó por abrigar afecto y simpatía hacia todos penitenciados puestos a su cuidado»<sup>81</sup>. Martin Cohen dice que después de haber tenido dificultades con la Inquisición, Fray Pedro tuvo que suspender su carrera brillante y retirarse. Cohen menciona que la razón pudo ser la heterodoxia de fray Pedro, pero no lo clarifica<sup>82</sup>. Fray Pedro simpatizaba con los miembros de la familia Carvajal y trataba con cordialidad al joven Luis durante sus estudios. Sintiendo privilegiado, Luis tuvo acceso cotidiano a la biblioteca, donde devoraba los libros que le permitieron fomentar su judaísmo. Él leyó a Nicolás de Lyra para copiar las fuentes rabínicas medievales presentes en el texto de sus comentarios<sup>83</sup>. De igual manera lee a Oleastro para descubrir elementos de la literatura rabínica que antes no estaban disponibles para él<sup>84</sup>. Fray Pedro no era un interlocutor igual que Gregorio López, pero fue como el patrón que le facilitó el acceso al conocimiento. Así Luis de Carvajal reforzó el fundamento de su propia comunidad textual por el enriquecimiento intelectual sin antecedentes.

Aquí debemos señalar el problema de la influencia de los autores cristianos en las obras y, como consecuencia, en la conciencia de Luis de Carvajal. El hecho de que Luis podría haber consultado las *Confesiones* igual que otras obras agustinianas, según mi parecer, no necesita una justificación especial. Era lectura obligatoria para los estudiantes del Colegio. Comparando las *Confesiones* con la *Autobiografía* de Carvajal, encontramos que, a pesar del evidente carácter distinto de esas dos obras, hubo influencias indirectas que se reflejaron en la semejanza retórica y estilística y en la cercanía del carácter místico y teológico de ambas piezas en que se nota una tensión interna en la búsqueda personal de Dios como interlocutor, como en los Salmos de David, donde el «Yo» humano se dirige hacia

<sup>81</sup> Toro A. La Familia Carvajal. Vol. 2. P. 8.

<sup>82</sup> Cohen M. A. The Martyr... P. 198.

<sup>83</sup> Nicolás de Lyra († 1340) fue el autor de las famosas Postillae perpetuae in universam Bibliam, donde expuso en una manera muy minuciosa el sentido literal de los libros sagrados, apoyándose en el texto original hebreo; además de los Padres de la Iglesia, él citaba a menudo a los rabinos, en particular a Rashi, es decir a rabino Shlomo Itzjaki (Rodríguez M. A. A obra exegética... P. 187).

<sup>84</sup> Perelis R. Blood and Spirit... P. 91.

el «Tú» divino. El estilo pulido y terso causa una impresión de una plática confidencial consigo mismo. Al mismo tiempo, la divergencia también se divisa con mucha claridad. San Agustín siempre se muestra implacable respecto a sí mismo; juzga muy severamente y se arrepiente de sus pecados juveniles. Al contrario, Luis de Carvajal se ve como un instrumento en las manos de Dios, él se siente elegido por Dios y cree en su predestinación grande de ser el portavoz de los mandamientos divinos. Él debe revelar el sentido sagrado de los mandamientos a todos: judíos y no judíos.

Ambos autores tuvieron un acontecimiento importante en su vida y la experiencia de un renacimiento espiritual. Se sintieron llenos por el espíritu de Dios, empezando a buscar un enlace más estrecho con el Ser divino. Su diálogo con Dios está marcado por unos sentimientos místicos y eso presupone la realidad de aquellos contactos, porque para ellos la realidad está encubierta en el misticismo. Dios no está en ellos, al contrario — ellos se encuentran dentro de Dios. Al mismo tiempo, la divergencia entre los dos autores es muy elocuente. Si la obra de San Agustín se llama *Confesiones*, la Autobiografía de Luis de Carvajal podría haberse llamado «Apología», donde el autor abre su corazón delante de Dios, igual que San Agustín, pero de otra manera: Luis de Carvajal justifica su misión y demuestra su razón. Para San Agustín, su conversión al cristianismo marcó no sólo un período nuevo en su vida, sino un rechazo de su pasado. Para Luis de Carvajal sus años de adolescente y joven eran la preparación para la experiencia visionaria que él experimentó en la cárcel por las visiones celestiales. Gracias a ese nacimiento espiritual eligió su nuevo nombre: Joseph Lumbroso, donde Joseph se refiere a la figura bíblica del Patriarca José, conocido como soñador y visionario, y Lumbroso, que evidentemente significa «iluminado» por una revelación divina. En el sentido místico y psicológico no hubo ninguna contradicción entre la imagen de Joseph Lumbroso y el joven Luis, el sobrino del famoso Luis de Carvajal de la Cueva, gobernador de Nuevo León. Antes de que él naciera espiritualmente como «Lumbroso» buscó concordar los argumentos de la Escritura con su vocación interna, que había sentido desde su adolescencia. Así que nos atrevemos a suponer que algunos hallazgos de San Agustín (sobre todo en lo que se refiere a la teología personalista) fueron usados y modificados por el escritor cripto-judío, pero con otro enfoque psicológico y moral.

Como hemos dicho, Luis de Carvajal usó los «Commentaria in Mosi Pentateucum», interpretación de los comentarios judíos, tanto los talmúdicos, como de la tradición judeomedieval, del dominico portugués Jerónimo Azambuja de Oleastro. Resulta una cuestión, ¿hubo algunos pasajes concretos de tradición talmúdica que Luis podría haber involucrado en su discurso mesiánico anti-cristiano, aunque no tuviera acceso a los tratados de Talmud? Mi respuesta es «sí». Me refiero aquí a un fragmento de los Procesos<sup>85</sup>:

Le dijo a éste [=a su compañero de celda] el dicho Luis de Carvajal que no se encomendase a Ntra. Sra. La Virgen María, porque era una mujercilla embaidora, mujer de un carpintero, para que éste viese lo poco en que la había de estimar, le hacía saber que estando un día la Virgen Sacratísima, apartada de José, su santo esposo, vino a visitarla un herrero que andaba enamorado de su Divina Majestad, y estando con su menstuo tuvo acceso carnal con ella y entonces engendraron a Nuestro Redentor Jesucristo [...] y que por él había venido la perdición de todo el género humano.

En este relato, que lamentablemente no llamó la atención de los investigadores, se adivina fácilmente la fuente primaria, que es el «Sefer Toledot Yeshu». Es una fijación de la tradición oral judía de los siglos II–IV, creada para tergiversar la memoria colectiva cristiana (un ejemplo de «contra-historia» según Amos Funkenstein)<sup>86</sup>. Es muy probable que los autores patrísticos han conocidos algunos elementos de aquella tradición, aprovechándolos en la polémica judeo-cristiana de los primeros siglos después de Cristo, pero el texto completo fue fijado por un domingo catalán Ramón Martí (Raimundus Martini) en su tratado «Pugna fidei» («La batalla de la fe»)<sup>87</sup>. Ya en el siglo XX Samuel Krauss, profesor del seminario teológico judío en Viena,

<sup>85</sup> Procesos de Luis... P. 140.

<sup>86</sup> Amos Funkenstein define el fenómeno de «contra-historia» (counterhistory) así: «su objetivo es tergiversar la propia imagen de su adversario, de su identidad, por medio de la deconstrucción de su memoria, usurpando la narrativa histórica» (their aim is the distortion of the adversary's self-image, of his identity, through the deconstruction of his memory, appropriating the historical narrative), véase: Funkenstein A. *History, Counterhistory and Narrative // Probing the Limits of Representation: Nazism and the «Final Solution»* / Ed. by S. Friedlander. Cambridge, 1992. P. 69.

<sup>87</sup> Para más detalles véase: Foot Moore G. *Christian Writers on Judaism // The Harvard Theological Review*. 1921. Vol. 14. N 3. P. 203–211.

rescató una versión según la cual María fue desposada a un judío devoto llamado Yojanán, conocedor de Torá y descendiente del rey David<sup>88</sup>. Cuando Yojanán no estuvo en la casa, María, quien en aquel tiempo había tenido menstros (cuando las relaciones sexuales se prohíben según las prescripciones de Torá) se dejó seducir por su vecino, un herrero llamado Yosef ben Pandera. Como resultado de ese acto nació un tal Yeshu, conocido como «el hijo bastardo de una mujer menstruante»<sup>89</sup>. Vemos que Luis de Carvajal cita esa versión casi literalmente, palabra por palabra. La única exclusión es que confundió a Yojanán con el esposo evangélico de María, San José, pero podría haber sido un error cometido por un escribano de la Inquisición, que no transmitió los testimonios de los testigos con toda la puntualidad. El tratado de Ramón Martí no se ha hallado en la Biblioteca, por eso la fuente secundaria que hacía referencia a aquella versión, fue el libro de Oleaster.

Concluyo con el resumen de los factores de la influencia de la tradición clásica y la patrística en las obras de Luis de Carvajal:

La Biblia Latina, es decir, la Vulgata introdujo al joven Luis de Carvajal al mundo de los sentidos creados por San Jerónimo, que eran propios para el sistema léxico-semántico de la Antigüedad Tardía. El latín fue el idioma sagrado que sustituyó al hebreo. Luis de Carvajal, igual que sus correligionarios, crecieron dentro del mundo de la latinidad y heredaron los conceptos cristianos tardoantiguos, interpretándolos a su manera.

Fueron igualmente útiles para Luis de Carvajal las agustinianas *Confesiones* y los «Comentarios al Salterio». También para Luis fue muy útil la edición políglota de Gillbert Générard, con versiones en latín, griego, hebreo y sirio.

Las fuentes de la tradición judía talmúdica conservadas en las obras anti-judías, sobre todo en el libro de Oleastro.

La influencia de aquellos textos amalgamó los elementos judíos y cristianos en las obras de Luis de Carvajal, que lo llevó a expresar en su escritura un carácter extraordinario de la cultura cripto-judía en el clima intelectual novohispano.

<sup>88</sup> La edición de ese manuscrito se puede consultar en: Krauss S. *Das Leben Jesu nach Jüdischen Quellen*. Berlin, 1902. S. 38–121.

<sup>89</sup> La exposición detallada de esa tradición se contiene en: Goldstein M. *Jesus in the Jewish Tradition*. New York, 1950. P. 148–151.

Cabe señalar que los mismos mecanismos que habíamos examinado más arriba, funcionan en la experiencia mística de Luis de Carvajal. Sus visiones ya llegaron a ser objetos de múltiples interpretaciones, pero nadie ha subrayado que las experiencias místicas de Luis también fueron alimentadas por las influencias externas y ajenas al judaísmo. Aquí también se nos revela una evidencia de que el joven Luis usó fuentes distintas para construir (o en algunos aspectos reconstruir) su identidad religiosa, por eso con razón se piensa que Carvajal rebasó los límites estrictos del judaísmo, llegando a construir una religiosidad sintética, judaizante, mesiánica y antitrinitaria en su base, pero con muchos elementos característicos del cristianismo católico. Investigadores como Silvia Hamui Sutton se detienen en las colindancias religiosas en los escritos místicos de Carvajal y de Santa Teresa de la Cruz<sup>90</sup>. Esa peculiaridad que refleja la dimensión semántica multiforme fue anotada ya por Alfonso Toro que dijo: «se ve a Luis, constante en su credo, dispuesto a sufrir por él la muerte misma, lleno de tan piadoso fervor, que algunos párrafos de sus cartas se dirían salidos de la pluma de los más notables escritores, como Santa Teresa, o San Juan de la Cruz»<sup>91</sup>.

Me propongo adentrarme en el simbolismo y el contenido semántico original de las visiones que Carvajal experimentó en la cárcel de la Inquisición. Debemos tener presente que, con todo y su «asimilación» religiosa, los miembros de la familia Carvajal saben respetar e interpretar los sueños según la tradición judía. Se dice en la *Autobiografía* que cierto día la madre de Luis de Carvajal, Doña Francisca, soñó que uno de los inquisidores tiraba a Luis una estocada, pero que el acero con que pretendía herirle no le causaba daño, en virtud de estar en su funda por haberlo envainado Jehová en persona. Los Carvajal interpretaron que el sueño era un un aviso de que Dios defendería a Luis de toda persecución inquisitorial, lo que infundió en éste mayor confianza para entregarse a las prácticas de su religión<sup>92</sup>. Este episodio ya demuestra que los sueños eran importantes indicios para los judíos en su vida religiosa, lo que podemos ubicar

<sup>90</sup> Me permito a referirme al artículo significativo de Silvia Hamui Sutton «Aspectos sobre la escritura mística de Teresa de Ávila y Luis de Carvajal, el mozo», todavía no publicado.

<sup>91</sup> Toro A. La Familia Carvajal. Vol. 2. P. 202.

<sup>92</sup> Toro A. La Familia Carvajal. Vol. 2. P. 90.



en el contexto de la *Hagada* y de tradición talmúdica, donde no sólo se pone mucha atención a los sueños, sino también se postulan la posición activa y la responsabilidad del hombre en este campo<sup>93</sup>.

El sueño más importante que tuvo Luis durante su primer encarcelamiento hizo que nuestro personaje adquiriera su seudónimo místico Joseph Lumbroso. El nombre se refiere al Patriarca José, soñador y visionario; mientras que el apellido ciertamente interpreta la consonancia con el adjetivo «alumbrado» o «iluminado». Hay que recordar también, que el apellido Lumbroso se rastrea en el Imperio otomano<sup>94</sup>. En esta visión Luis de Carvajal aparece como un verdadero heredero de los profetas bíblicos a los cuales Dios encomendó la misión, comunicándoles los dones sobrenaturales a través de diversos símbolos (los rollos con las palabras sagradas, la divina comida o bebida etcétera).

En su *Autobiografía* Luis relata que al quedarse dormido vio una redoma de cristal muy bien tapada y envuelta, en la que se encerraba el licor dulcísimo de la divina sabiduría, y profundamente conmovido oyó la voz de Jehová, que así mandaba al santo rey Salomón: «Toma una cucharada de este licor, bien henchida, y dásela a beber a este muchacho». El soberano del *Cantar de los Cantares* cumplió la orden del Altísimo, dándole a Luis una cucharada de la divina poción, que era un dulcísimo licor, y apenas éste la hubo tomado, no sólo recibió un profundo e inmenso consuelo, sino que experimentó en su interior

<sup>93</sup> Abraham Cohen, analizando la tradición talmúdica acerca de las interpretaciones de los sueños, llega a la conclusión, que, según el punto de vista de Talmud, hay visiones absurdas y malignas que nada más pueden confundir al soñador, pero al mismo tiempo hay visiones inspiradas directamente por Dios mismo. El ejemplo del Patriarca José, que interpretaba los sueños que siempre cumplían, demuestra que aquel que interpreta los sueños puede influir a los acontecimientos por medio de sus interpretaciones; así que el interpretador aparece como el intermediario entre el mundo divino (cuyas vibras se reflejan en los sueños) y el mundo humano (Cohen A. Everyman's Talmud. New York, 1949. P. 280–288).

<sup>94</sup> Eugenio del Hoyo anota que los hermanos de Luis de Carvajal, Baltasar y Miguelico, «fueron los únicos que lograron escapar de la Inquisición, huyendo a España y de allí a la Europa oriental, en 1595 estaban en Roma y pasaron después a Salónica, donde Baltasar tomó el nombre de David Lumbroso y Miguel el de Abraham Lumbroso y “fueron grandes rabinos”; es muy probable que el famoso antropólogo y criminalista italiano, César Lumbroso, sea descendiente de alguno de los dos hermanos» (Del Hoyo E. Historia del Nuevo Reino de León, 1577–1723. Monterrey, 2005. P. 210).

una metamorfosis tan completa, como si en verdad probara la divina sabiduría y poseyera la capacidad de penetrar las oscuridades del porvenir. Era como si aquel divino licor le hubiera confortado para confesar su fe, fueran las que fueran las consecuencias, dándole ánimo y fortaleza suficientes para soportar con mayor entereza y resignación, con el más completo estoicismo, cuantas desgracias pudiesen sobrevenirle a él y a todos los suyos<sup>95</sup>.

En lo anteriormente dicho vemos muchos indicios de la influencia tanto de los libros vetero-testamentarios (Daniel, Ezequiel, Isaías) como del misticismo judío medieval. En la experiencia visionaria Dios aparece como la Personalidad, pero el creyente solamente puede oír su voz. El contacto es lograble a través de un mediador, que es el Rey Salomón. De sus manos Carvajal recibe la Divina Sabiduría en la forma de un licor. Eso puede ser un eco de la idea de *Shejiná*, pero la cuestión es discutible dado que la Sabiduría en la visión de Carvajal no se personaliza. Además podemos detectar algunos rasgos típicos característicos para el misticismo católico, como el acercamiento de lo espiritual y lo material, lo contemplativo y lo activo. Las imágenes de las visiones son concretas y detalladas y están representadas en forma sensual y evidente.

De otro lado, el contenido semántico del licor divino nos hace recordar muchas imágenes que contiene las visiones cristianas medievales. Ahí se hace un hincapié en la presencia física de la gracia de Dios que se revela en la dulzura o en el olor fragante. Por ejemplo, Cesáreo de Heisterbach en su *Diálogo sobre los milagros* menciona a un monje que gracias a sus incesantes oraciones y sus buenas obras adquirió la dulzura melosa (*mellifluam dulcedinem*), que pareció haber provenido de una bebida o un licor divino que le dieron los ángeles<sup>96</sup>. Otro escritor cristiano medieval, Heriberto de Claraval, usó en su obra *Liber miraculorum* la imagen del rollo del libro de la Revelación. Esta imagen se inspiró por el contenido del mismo Libro del Apocalipsis, donde el ángel le mandó al profeta comer el rollo<sup>97</sup>. Aquí el libro se compara con el licor divino, y eso

<sup>95</sup> Toro A. La Familia Carvajal. Vol. 1. P. 271.

<sup>96</sup> Caesarius von Heisterbach: *Dialogus Miraculorum* / Hrsg. von N. Nösges, H. Schneider. Turnhout, 2009. S. 1730.

<sup>97</sup> Herbert von Clairvaux und sein *Liber miraculorum*: Die Kurzversion eines anonymen bayerischen Redaktors / Hrsg. von G. K. Gufler. Berne, 2005. S. 172.

parece muy significativo, porque en la visión de Luis de Carvajal el licor aparece como el símbolo de la presencia viva de las palabras de Dios. Al consumir este licor, el hombre se convierte en un profeta y llega a ser el portavoz de la verdad divina. También de vez en cuando en la literatura cristiana el licor divino se compara con el Cuerpo de Cristo en la eucaristía, que también es muy sintomático dado que Jesucristo se percibe como la Palabra encarnada de Dios. El ejemplo lo podemos ver en un capítulo de Cesáreo de Heisterbach que cuenta sobre una mujer que podía sacar las fuerzas vitales sólo de la hostia sagrada, llena de aromas fragantes. La dulzura de la hostia simboliza no sólo el carácter sobrenatural de una hostia sagrada, sino también su propiedad curativa para el alma y el cuerpo de un creyente.

Aquí tenemos que plantear también un problema muy importante. El rollo del libro de la Revelación mencionado por un autor medieval cristiano, nos remite a la época, cuando el cristianismo todavía no se separó del judaísmo por completo. La presencia de un libro como una fuente de la sabiduría divina marca un aspecto muy importante de la conciencia religiosa vetero-testamentaria y judía. En el libro de Ezequiel 3:1–3 el profeta dice: «Y me dijo: Hijo de hombre, come lo que hallas, come este rollo, y ve y habla a la casa de Israel». Ese fragmento corresponde con su contenido con lo del libro de Jeremías 15:16 — «Fueron halladas tus palabras, y yo las comí; y tu palabra me fue por gozo y por alegría de mi corazón». El profeta, sirviendo a Dios con su obediencia se da cuenta que el rollo con las palabras amargas resulta dulce como miel, porque transmite la dulzura de Dios mismo. Las palabras de Dios están representadas como una metáfora en la comida dulce (como regla, en la miel o en licor) o en un rollo comestible que también resulta dulce para quien que lo come. Las palabras de Dios se unen con la propia substancia corporal del profeta (Ezequiel o Jeremías) y después de ese acto de haber comido la palabra de Dios manifestadas en la miel, en el licor o en rollo, el profeta ya no emite sus propias palabras, sino las palabras del mismo Dios. Es un acto simbólico que convierte a un profeta en el portavoz de Dios y de su voluntad. Como anota Ellen Davis, la metáfora de la toma del texto como si fuera una comida describe muy vivamente la vocación de Ezequiel al servicio profético<sup>98</sup>. En el nivel

<sup>98</sup> Davis E. F. *Swallowing the Scroll: Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy*. Sheffield, 1989. P. 37–41.

simbólico el acto de comer de un rollo (o de tomar un licor dulce que representa la sabiduría divina) expresa la transformación interna de la personalidad de profeta. Por haber recibido las palabras divinas en forma de una comida él llega a ser un «libro hablante», un libro vivo formado de carne y huesos, cuyo destino es manifestar las palabras de Dios e interpretarlas a todos que deseen escuchar a Dios. Así que vemos que la visión de Luis de Carvajal el Mozo, su transformación personal cuando se convirtió en Joseph Lumbroso, las imágenes simbólicas de su experiencia mística — todo eso fue una herramienta necesaria para presentarse como profeta. Sus meditaciones asiduas en los textos proféticos causaron una expresión mística, donde las imágenes de Salomón, de la Sabiduría divina y del licor también aparecen como un «texto no verbal». Toda su experiencia mística está basada únicamente en la Biblia (sobre todo en los libros proféticos), pero además él pudo haber recibido la influencia por parte de unos autores cristianos que habían usado los temas bíblicos. Todo eso amalgamó diversos motivos literarios en su conciencia y actualizó la concepción del servicio profético en su vida.

Con todo eso, podemos solidarizarnos con la opinión de Nathan Wachtel, según el cual la religión de Carvajal fue construida «por interferencias, fertilización cruzada y sinceridades duales»<sup>99</sup>. Para polemizar con los dogmas católicos, polemizar con la Inquisición y crear una identidad positiva del judío, Luis de Carvajal sacaba su inspiración no sólo de las fuentes vetero-testamentarias y judías (pero elaboradas por los autores cristianos), sino también de la literatura cristiana. No podemos verificar con toda la exactitud las fuentes cristianas de Luis de Carvajal, pero no cabe duda que algunas imágenes características de las visiones cristianas lo influyeron y se reflejaron en sus visiones, constituyendo un «campo semántico», llenado de diversas interpretaciones y sentidos.

*Источники и литература*

Львов А. Л. Соха и Пятикнижие: Русские иудействующие как текстуальное сообщество. — СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2011. — 328 с.

Almoína J. Rumbos heterodoxos en México. — Ciudad Trujillo: Universidad de Santo Domingo, 1947. — 234 p.

<sup>99</sup> Wachtel N. Marrano Religiosity... P. 149–150.

Baron S. W. *A Social and Religious History of the Jews*. — New York: Columbia University Press, 1969. — 412 p.

Bodian M. *Dying in the Law of Moses: Crypto-Jewish Martyrdom in the Iberian World*. — Indianapolis: Indiana University Press, 2007. — xvii+278 p.

Caesarius von Heisterbach: *Dialogus Miraculorum* / Hrsg. von N. Nösges, H. Schneider. — Turnhout: Brepols, 2009. — 555 s.

Cohen A. *Everyman's Talmud*. — New York: Schocken Books, 1949. — 403 p.

Cohen M. A. *Don Gregorio López: Friend of the Secret Jew: A Contribution to the Study of Religious Life in Early Colonial Mexico* // *Hebrew Union College Annual*. 1963. Vol. 38. P. 259–284.

Cohen M. A. *The Martyr: Luis de Carvajal, a Secret Jew in the Sixteenth Century Mexico*. — Albuquerque: University of New Mexico Press, 1973. — 373 p.

Davis E. F. *Swallowing the Scroll: Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy*. — Sheffield: The Almond Press, 1989. — 184 p.

Del Hoyo E. *Historia del Nuevo Reino de León, 1577–1723*. — Monterrey: Fondo Editorial Nuevo León, 2005. — 672 p.

Foot Moore G. *Christian Writers on Judaism* // *The Harvard Theological Review*. 1921. Vol. 14. N 3. P. 197–254.

Funkenstein A. *History, Counterhistory and Narrative // Probing the Limits of Representation: Nazism and the «Final Solution»* / Ed. by S. Friedlander. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992. P. 66–81.

Goldstein M. *Jesus in the Jewish Tradition*. — New York: MacMillan Co. 1950. — 319 p.

Hamui Sutton S. *Aspectos sobre la escritura mística de Teresa de Ávila y Luis de Carvajal, el mozo: [Рукопись]*.

Herbert von Clairvaux und sein *Liber miraculorum: Die Kurzversion eines anonymen bayerischen Redaktors* / Hrsg. von G. K. Gufler. — Berne: Peter Lang AG, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2005. — 372 s.

Krauss S. *Das Leben Jesu nach Jüdischen Quellen*. — Berlin: S. Calvary & Co., 1902. — 309 s.

Lafaye J. *Mesías, cruzadas, utopías. El judío-cristianismo en las sociedades iberoamericanas*. — México: Fondo de Cultura Económica, 1997. — 210 p.

Levine Melammed R. *Heretics or Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castile*. — New York: Oxford University Press, 1999. — 256 p.

Liebman S. *Los judíos en México y América Central: Fe, llamas, Inquisición*. — México: Siglo Veintiuno editores, 1971. — 481 p.

Lotman Y. M. *La semiosfera. Vol. 2: Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio / Selección y traducción del ruso por D. Navarro*. València: Frónesis, Catedra Universitat de València, 1998. — 182 p.

Mathes M. *Santa Cruz de Tlatelolco: La primera biblioteca académica de las Américas*. — México: Secretaría de relaciones exteriores, 1982. — 101 p.

Mishkan T'filah: *A Reform Siddur*. — New York: Central Conference of American Rabbis, 2007. — 712 p.

Ogonowski Z. *Socynianizm a Oświecenie. Studia nad myślą filozoficzno-religijną arian w Polsce w XVII wieku*. — Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1966. — 570 p.

Perelis R. *Blood and Spirit: Paternity, Fraternity and Religious Self-Fashioning in Luis de Carvajal's Spiritual Autobiography // Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*. 2012. Vol. 23. N 1. P. 77–98.

*Procesos de Luis de Carvajal (el Mozo) // Publicaciones del Archivo General de la Nación XXVIII / Ed. L. González Obregón*. — México: Talleres gráficos de la Nación, 1935. — 537 p.

Rebenich S. *Jerome: The «Vir trilingui» and the «Hebraica veritas» // Vigiliae Christianae*. 1993. Vol. 47. N 1. P. 50–77.

Rodrigues M. A. *A obra exegética de Fr. Jerónimo de Azambuja (Oleastro), O.P. — os cânones bíblicos e o prefácio ao Pentateuco // Biblios*. 1979–1980. Vol. 55. P. 183–195.

Rosenthal J. *Martin Czechowic and Jacob of Bełżyce: Arian-Jewish Encounters in 16<sup>th</sup>-Century Poland // American Academy for Jewish Research*. 1966. Vol. 24. P. 77–95.

Rubial García A. *La santidad controvertida: Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de la Nueva España*. — México: Fondo de la cultura económica, 2001. — 323 p.

Saraiva A. J. *The Marrano Factory: The Portuguese Inquisition and Its New Christians, 1536–1765*. — Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. — 404 p.

Stock B. *Listening to the Text: On the Uses of the Past*. — Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990. — 208 p.

Toro A. *La Familia Carvajal: Estudio histórico sobre los judíos y la inquisición de la Nueva España en el siglo XVI, basado en documentos originales y en su mayor parte inéditos, que se conservan en el Archivo General de la Nación de la ciudad de México*. Vol. 1. — México: Editorial Patria, 1944. — 376 p.; Vol. 2. México: Editorial Patria, 1944. — 350 p.

Uchmany E. A. *La vida entre el judaísmo y el cristianismo en la Nueva España, 1580–1606*. — México: Archivo General de la Nación, Fondo de Cultura Económica, 1992. — 477 p.

Wachtel N. Marrano Religiosity in Hispanic America in the Seventeenth Century // *The Jews and the Expansion of Europe to the West, 1450 to 1800* / Ed. by P. Bernardini, N. Fiering. New York: Berghahn Books, 2001. P. 149–171.

REFERENCES

Almoina J. (1947) *Rumbos heterodoxos en México*, Ciudad Trujillo: Universidad de Santo Domingo, 234 p.

Baron S. W. (1969) *A Social and Religious History of the Jews*, New York: Columbia University Press, 412 p.

Bodian M. (2007) *Dying in the Law of Moses: Crypto-Jewish Martyrdom in the Iberian World*, Indianapolis: Indiana University Press, xvii+278 p.

Cohen A. (1949) *Everyman's Talmud*, New York: Schocken Books, 403 p.

Cohen M. A. (1963) Don Gregorio López: Friend of the Secret Jew: A Contribution to the Study of Religious Life in Early Colonial Mexico, *Hebrew Union College Annual*, vol. 38, pp. 259–284.

Cohen M. A. (1973) *The Martyr: Luis de Carvajal, a Secret Jew in the Sixteenth Century Mexico*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 373 p.

Davis E. F. (1989) *Swallowing the Scroll: Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy*, Sheffield: The Almond Press, 184 p.

Del Hoyo E. (2005) *Historia del Nuevo Reino de León, 1577–1723*, Monterrey: Fondo Editorial Nuevo León, 672 p.

Foot Moore G. (1921) Christian Writers on Judaism, *The Harvard Theological Review*, vol. 14, n. 3, pp. 197–254.

Funkenstein A. (1992) History, Counterhistory and Narrative, *Probing the Limits of Representation: Nazism and the «Final Solution»* (Ed. S. Friedlander), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 66–81.

Goldstein M. (1950) *Jesus in the Jewish Tradition*, New York: MacMillan Co., 319 p.

González Obregón L. (1935) Procesos de Luis de Carvajal (el Mozo), *Publicaciones del Archivo General de la Nación XXVIII*, México: Talleres gráficos de la Nación, 537 p.

Gufler G. K. (2005), *Herbert von Clairvaux und sein Liber miraculorum: Die Kurzversion eines anonymen bayerischen Redaktors*, Berne: Peter Lang AG, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 372 p.

Hamui Sutton S. *Aspectos sobre la escritura mística de Teresa de Ávila y Luis de Carvajal, el mozo*. [Manuscript]

Krauss S. (1902) *Das Leben Jesu nach Jüdischen Quellen*, Berlin: S. Calvary & Co., 309 p.

Lafaye J. (1997) *Mesías, cruzadas, utopías. El judío-cristianismo en las sociedades iberoamericanas*, México: Fondo de Cultura Económica, 210 p.

Levine Melammed R. (1999) *Heretics or Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castile*, New York: Oxford University Press, 256 p.

Liebman S. (1971) *Los judíos en México y América Central: Fe, llamas, Inquisición*, México: Siglo Veintiuno editores, 481 p.

Lotman Y. M. (1998) *La semiosfera*, vol. 2: Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio (Trans. D. Navarro), València: Frónesis, Catedra Universitat de València, 182 p.

L'vov A. L. (2011) *Sokha i Pyatknizhie: Russkie iudeystvuyushchie kak tekstual'noe soobshchestvo* [Plough and the Pentateuch: Russian Judaizing people as textual community], Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Evropeyskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 328 p. (in Russian)

Mathes M. (1982) *Santa Cruz de Tlatelolco: La primera biblioteca académica de las Américas*, México: Secretaría de relaciones exteriores, 101 p.

*Mishkan T'filah: A Reform Siddur* (2007) New York: Central Conference of American Rabbis, 712 p.

Nösger N., Schneider H. (2009) *Caesarius von Heisterbach, Dialogus miraculorum — Dialog über die Wunder*, Turnhout: Brepols, 555 p.

Ogonowski Z. (1966) *Socynianizm a Oświecenie. Studia nad myślą filozoficzno-religijną arian w Polsce w XVII wieku*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 570 p.

Perelis R. (2012) Blood and Spirit: Paternity, Fraternity and Religious Self-Fashioning in Luis de Carvajal's Spiritual Autobiography, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 23, n. 1, pp. 77–98.

Rebenich S. (1993) Jerome: The «Vir trilinguis» and the «Hebraica veritas», *Vigiliae Christianae*, vol. 47, n. 1, pp. 50–77.

Rodrigues M. A. (1979–1980) A obra exegética de Fr. Jerónimo de Azambuja (Oleastro), O.P. — os cânones bíblicos e o prefácio ao Pentateuco, *Biblios*, vol. 55, pp. 183–195.

Rosenthal J. (1966) Martin Czechowicz and Jacob of Bełżyce: Arian-Jewish Encounters in 16<sup>th</sup>-Century Poland, *American Academy for Jewish Research*, vol. 24, pp. 77–95.

Rubial García A. (2001) *La santidad controvertida: Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de la Nueva España*, México: Fondo de la cultura económica, 323 p.

Saraiva A. J. (2001) *The Marrano Factory: The Portuguese Inquisition and Its New Christians, 1536–1765*, Leiden; Boston; Köln: Brill, 404 p.

Stock B. (1990) *Listening to the Text: On the Uses of the Past*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 208 p.



## ВЫПУСК VIII

Toro A. (1944) *La Familia Carvajal: Estudio histórico sobre los judíos y la inquisición de la Nueva España en el siglo XVI, basado en documentos originales y en su mayor parte inéditos, que se conservan en el Archivo General de la Nación de la ciudad de México*, México: Editorial Patria, vol. 1, 376 p.; vol. 2, 350 p.

Uchmany E. A. (1992) *La vida entre el judaísmo y el cristianismo en la Nueva España, 1580–1606*, México: Archivo General de la Nación, Fondo de Cultura Económica, 477 p.

Wachtel N. (2001) Marrano Religiosity in Hispanic America in the Seventeenth Century, *The Jews and the Expansion of Europe to the West, 1450 to 1800* (Eds P. Bernardini, N. Fiering), New York: Berghahn Books, pp. 149–171.