

Felippa Cardoso y el *Sefer Toledot Yeshu*: agencia femenina, prácticas judaizantes y polémica anticristiana en un proceso ante la Inquisición de Lima (1588-1603)*

*Felippa Cardoso and the Sefer Toledot Yeshu: Women's
agency, Judaizing practices and anti-Christian controversy
in a case before the Inquisition of Lima (1588-1603)*

*Felippa Cardoso e o Sefer Toledot Yeshu: Agência
feminina, práticas judaizantes e controvérsia anticristã
num processo da Inquisição de Lima (1588-1603)*

IGNACIO CHUECAS SALDÍAS

Profesor titular en la Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Comunicaciones, y miembro del Centro de Investigación CIDOC de la Universidad Finis Terrae (Santiago de Chile). Doctor por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma (Italia). Doctor por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Premio a la excelencia en tesis doctoral en el área de Humanidades y Ciencias Sociales por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Visiting Assistant in Research (VAR), Yale University (USA). Magister y Bachiller por la Westfälische Wilhelms Universität-Münster (Alemania). Ha participado en numerosos proyectos a nivel nacional e internacional, y sus líneas de investigación están centradas en la historia social de las fronteras y periferias imperiales americanas durante la Edad Moderna (siglos XVI-XVIII), con énfasis en fenómenos coloniales, migratorios y religiosos. Actualmente, es investigador responsable de los proyectos: Fondecyt Iniciación N° 11200876. "Portugueses entre los Reynos del Pirú y el Gran Reyno de la China (siglos XVI-XVII)", 2020-2023; Proyecto "Praying to the God of Israel according to the Portuguese Tradition (16th-18th centuries)", Cátedra de Estudos Sefarditas "Alberto Benveniste" da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Portugal, 2019-2022. Miembro del Core Team del Crossroads Research Centre de la Universidad de Lovaina (Bélgica). Miembro del Grupo de Investigação História das Inquisições del Centro de Estudos de História Religiosa de la Universidade Católica Portuguesa.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9558-2685>
Correo electrónico: ichuecas@uft.cl

* Este artículo forma parte del Proyecto Fondecyt Iniciación N° 11200876: "Portugueses entre los Reynos del Pirú y el Gran Reyno de la China (siglos XVI-XVII)".



Recibido: 6 de marzo de 2021

Aprobado: 18 de junio de 2021

<https://dx.doi.org/10.14482/memor.47.272.2>

Resumen

El presente artículo se enmarca en el contexto del creciente interés, al interior de los estudios inquisitoriales, por el tema de las agencias femeninas entre los círculos judaizantes. En efecto, un gran número de mujeres procesadas en las diversas jurisdicciones del Santo Oficio lo fue por el delito de judaísmo. Al mismo tiempo, la gran cantidad de información sobre estas actrices, conservada en las actas de los procesos, permite entrar en un complejo mundo de prácticas y saberes donde ellas fueron protagonistas y promotoras. El carácter global de esta información, originado en el fenómeno de la migración planetaria de los sujetos sindicados como cristianos nuevos, permite llevar a cabo hallazgos sorprendentes. Este es el caso del presente estudio, centrado en el análisis de las agencias desplegadas por Felippa Cardosa con el fin de convertir a uno de sus hermanos a la ley de Moisés. En este cometido, a modo de argumento irrefutable, Felippa echará mano a una tradición textual de larga data entre las comunidades judías de oriente y occidente. Se trata de relatos de virulenta connotación anticristiana, originados en una praxis apologetica ancestral en contra de los principios que identificaban al cristianismo prácticamente desde el momento mismo de su escisión de la original raíz judaica.

Palabras claves: cristianas nuevas; judaizantes; agencia femenina; polémica anticristiana.

Abstract

This article shares in the growing interest within Inquisitorial studies towards the issue of female agency in Judaizing circles. Indeed, a large number of the women prosecuted in the various jurisdictions of the Holy Office, were charged with the crime of Judaizing. At the same time, the large amount of information on these subjects, preserved in the proceedings, allows us to enter a complex world of practices and knowledge where these women acted proactively. Far from being passive subjects they were protagonists and promoters of their religious faith. The global nature of this information, a product of the global migration patterns of Iberian New Christians, offers some surprising findings. This is the case of the present study, focused on the analysis of the agency deployed by Felippa Cardosa in order to convert one of her brothers to the Law of Moses. In her endeavor to formulate an irrefutable argument, Felippa draws on a long-standing textual tradition, found among the Jewish communities of the East and West, of virulent anti-Christian connotation. These stories originated in an ancestral apologetic praxis against the principles that identified Christianity, practically from the moment of its split from the original Judaic root.

Keywords: New Christian women; Judaizers; female agency; anti-Christian polemic.

Resumo

Este artigo enquadra-se no contexto do crescente interesse, dentro dos estudos inquisitoriais, pela questão das agências femininas nos círculos judaizantes. De facto, um grande número de mulheres, processadas nas várias jurisdições do Santo Ofício, foram-no pelo crime de judaísmo. Ao mesmo tempo, a grande quantidade de informações sobre essas atrizes, preservadas nos autos, permite-nos entrar num mundo complexo de práticas e saberes onde foram protagonistas e promotoras. O caráter global desta informação, originada no fenómeno da migração planetária dos sujeitos identificados como cristãos-novos, permite descobertas surpreendentes. É o caso do presente estudo, focado na análise das agências implantadas por Felippa Cardosa para converter um dos seus irmãos à Lei de Moisés. Nesse esforço, como um argumento irrefutável, irá basear-se numa tradição textual de longa data entre as comunidades judaicas do Oriente e do Ocidente. São histórias de conotação anticristã virulenta, originadas numa práxis apologetica ancestral contra os princípios que identificaram o cristianismo praticamente a partir do momento da sua cisão com a raiz judaica original.

Palavras chave: cristãs novas; judaizantes; agência feminina; polémica anticristã.

Durante la modernidad temprana es posible identificar un significativo número de sujetos, al interior de las sociedades europeas y los espacios coloniales, que fueron objeto de recelo por parte de las autoridades y de un grupo considerable de la población. Se trata de aquellos disidentes cuyas oposiciones iban dirigidas en contra de pautas sociales, culturales y religiosas. Entre estos grupos, en las sociedades ibéricas, destacan aquellos imputados y perseguidos por los tribunales inquisitoriales en razón de sus supuestas prácticas y proposiciones judaizantes (Wachtel, 2007; Prospero, 2011; Pulido, 2015).

La presente contribución se focaliza en el accionar de un grupo de mujeres que fueron testificadas ante la Inquisición limeña bajo la acusación de judaísmo a inicios del siglo XVII. En este contexto, se ha de tener presente que actualmente existe un creciente interés por temas relacionados con agencias femeninas en los contextos inquisitoriales (Melammed, 1999; Wachtel, 2007, pp. 95-145, 223-244; Perelis, 2016, pp. 31-73; Bastos Mateus, 2018; Chuecas Saldías, 2018b), así como también en la temática relativa a mujeres judías y judaizantes en espacios cristianos europeos (Bernfeld, 2002). Nuestro caso de estudio involucra a dos hermanas y su madre, identificadas como cristianas nuevas de origen portugués (a pesar de su residencia en Galicia), que se encontraban insertas en extensas redes familiares cuyos miembros estuvieron ligados mayoritariamente al mundo mercantil. Pero no son estos rasgos, ya bastante investigados (Schreiber, 1994; Studnicki-Gizbert, 2007; Pulido, 2009), los que priman en este estudio, sino el protagonismo inusitado que estas actrices desplegaron al interior de sus entornos familiares y sociales. En efecto, nos encontramos ante personalidades que demostrando una tenacidad y convicción fuera de lo común, llevaron a cabo actividades contraculturales y disidentes en materia religiosa y social. Estos rasgos se evidencian, en especial, a través del despliegue de una cultura letrada caracterizada por dinámicas inusuales a su entorno (incluyendo no solo el acceso a la lecto-escritura, sino que incluso al manejo de lenguas clásicas como el latín y el hebreo). Estas agentes fueron fundamentales en la conservación, transmisión, traducción y recreación de uno de los aspectos más relevantes de las disidencias durante la edad moderna. Al mismo tiempo, su impacto resulta no menor en el desarrollo de nuevas identidades donde religión, cultura y vínculos sociales se amalgaman de manera inédita, cuestionado el papel que tradicionalmente se suele adjudicar a la mujer.

Autodenuncia de Francisco Coronel de Acevedo

El 9 de mayo de 1603 compareció voluntariamente, en la audiencia de la mañana, ante los señores inquisidores del Santo Oficio de los Reyes (Lima, virreinato del Perú) un individuo que afirmaba llamarse Francisco Coronel de Acevedo y ser natural de la villa de Salvatierra, obispado de Tuy, en el reino de Galicia (Proceso contra Francisco Coronel de Acevedo, 1603-1604,). El objetivo de su comparecencia resultó ser el autodenunciarse espontáneamente a causa del delito de judaísmo¹.

En esta primera audiencia, luego de jurar en la debida forma y declarar su nombre, dijo tener entre 33 y 34 años de edad, ser de oficio labrador, y morar en Lurigancho junto a su mujer “en unas tierras que allí tiene arrendadas a los yndios” (Proceso contra Francisco Coronel de Acevedo, 1603-1604). Continuando con su confesión, afirmaba que concurría a fin de descargar su conciencia, según se lo aconsejó su confesor, el padre fray Miguel de Agía secretario del comisario general de la orden de San Francisco. Las confesiones de Francisco Coronel de Acevedo lo llevarán a recordar ante los señores inquisidores una importante serie de acontecimientos ocurridos en la década de 1580, antes de su migración a Indias, cuando aún se encontraba en la casa paterna y en otros lugares de la península ibérica, notoriamente en los reinos de Castilla y Portugal.

En el marco del presente artículo, los relatos más relevantes se refieren a la persona de su hermana Felippa Cardosa y se encuentran todos vinculados al momento de la conversión de Francisco a las prácticas judaizantes y a los saberes que al respecto se conservaban en el seno de su grupo familiar (Para mayor información sobre la composición y articulación de la familia de Francisco Coronel de Acevedo y otras familias de cristianos nuevos portugueses inmigrantes en Galicia: Casás Otero, 2004; Juega Puig, 2004; Vila, 2018; Chuecas Saldías, 2018c).

Felippa Cardosa “reduce” a su hermano a la ley de Moysen

El episodio neurálgico al interior de las confesiones de Francisco se encuentra en el relato que contiene su conversión a la ley de Moysen de acuerdo con la manera

1 Mayores datos sobre el tribunal limeño y los juicios por judaísmo, durante este periodo, en: Castañeda Delgado & Hernández Aparicio, 1989; Escobar Quevedo, 2008; Schaposchnik, 2015. En cuanto al proceso por autodenuncia de Francisco Coronel de Acevedo solamente se han conservado los pasajes que contienen la información que el tribunal consideró relevante enviar al Consejo de la Suprema. En las relaciones de causas y autos de fe del tribunal de la Inquisición de Lima que se conservaron en el archivo del mismo Consejo, existe solo una breve alusión a la causa en la relación correspondiente a Francisco Rodríguez de León, uno de los sujetos denunciados por Francisco: Relaciones de causas, 1601-1613, fols. 309r-310v.

en que era practicada al interior de su contexto familiar². Según sus confesiones, cuando tenía unos 15 años de edad, hacia 1585, un pariente de su madre, llamado Enrique Coronel, lo habría llevado desde su villa natal de Salvatierra do Miño (Galicia) a la ciudad de Medina de Rioseco, en Castilla la vieja. Allí, fue colocado en casa de Francisco López de Villagarcía, quien ejercía oficio de mercader en aquel importante centro comercial castellano³. Según declaraba, el objetivo de esta primera traslocación, de las muchas que habría en su vida, era que aprendiese a leer y escribir en aquella casa. Es probable que, junto con esta intención, también coexistiese el deseo de su familia de que se entrenara en las habilidades propias del oficio de mercader.

La estadía de Francisco en casa de López de Villagarcía habría durado aproximadamente un año y medio. Luego se puso marcha (con unos 17 años de edad) en dirección a Valladolid, importante centro administrativo en Castilla la vieja, para continuar luego hacia Ciudad Rodrigo y, finalmente, desde allí a Lisboa, capital del reino de Portugal. En Lisboa habría “parado” en casa de Manuel Rodríguez de Elvas, importante comerciante lisboeta (aparece como cargador de palo y azúcar en la ruta Brasil-Lisboa en el periodo 1590-1604: Costa, 2002, p. 96), al cual habría llevado sus libros, evidenciando que efectivamente debió haber aprendido algo de estos menesteres durante su estadía en Medina de Rioseco. A estas alturas, corría el año de 1588 y tenía 18 años de edad. Recibió una carta de su madre, Blanca Álvarez Cardosa, quien le urgía para que volviese al hogar familiar en Salvatierra. El intercambio epistolar evidencia que o bien Francisco mantenía comunicación con su familia informando de su paradero o existen redes familiares y comerciales en las que participan nuestros actores, incluyendo al factor Manuel Rodríguez de Elvas, las cuales implican una fluida circulación de información⁴.

2 Los relatos de conversión suelen hacer uso del verbo “reducir” para significar el proceso de aleccionamiento. Así ocurre en las confesiones de Francisco Coronel de Acevedo: “auia pasado mucho trabajo para reduzirlos ... pero q̃ al fin le auian reduzido a que guardase la ley de Moysen”; “Bendito sea Dios que ua reduziendo los suyos a su ley” (Proceso de Francisco Coronel de Acevedo, 1603-1604, fol. 10v). Se trata de un verbo altamente elocuente, también empleado en el discurso colonial americano para designar el asentamiento de grupos indígenas en núcleos urbanos y su consecuente aleccionamiento cristiano.

3 Esta mención a la persona de Francisco López de Villagarcía, mercader en Medina de Rioseco hacia 1585, no deja de ser relevante. Se trata sin duda del mismo individuo que Tomás Treviño de Sobremonte, el conocido judaizante novohispano, identifica como segundo marido de su abuela paterna, María García Treviño (Archivo General de la Nación de México, 1936, p. 102).

4 Manuel Rodríguez de Elvas fue socio de Duarte Díaz Enríquez en el tráfico portugués al Brasil. Así se establece a partir de una escritura comercial fechada en Lisboa el 27 de agosto de 1604. Cf. Costa, 2002, pp. 68, 96, 169. Por su parte, dos hermanas de Duarte Díaz Enríquez fueron casadas respectivamente con Duarte Coronel (primo hermano doble de Blanca Álvarez Cardosa) y con su hijo Francisco Coronel. A su vez, una hija de Díaz Enríquez, Isabel Enríquez, casaría con su primo hermano Duarte Coronel Enríquez. Cf. Chuecas Saldías, 2018c.

Francisco, obedeciendo los ruegos de su madre, decide retornar a su villa natal, y es en aquel momento cuando es abordado, según afirma por vez primera en su vida, por su hermana Felippa Cardosa quien lo insta a que abandone la ley de Cristo en favor de la de Moysen:

... y despues que llego a Casa de sus padres, dentro de un mes una hermana deste confesante mayor llamada felippa Cardosa siendo este confesante de diez y nueue a veinte años que le paresçe fue por el año de ochenta y ocho no se acuerda en que mes, Le llamo a un aposento de su Casa, y estando con el a solas le dixo que dexasse la Ley de xp̃ro porque no hera la buena, y que guardasse la de moysen, que hera la buena en que se hauia de saluar, y que no hera venido el mexias y que por dolerse deste q.º y quererle bien le queria desengañar, y acosejarle lo que estaua bien para su alma y su consçiençia, y que la dicha ley guardaua tambien la dña su madre Blanca Alvarez Cardosa, y su abuelo Rodrigo Alvarez que hera padre de la dña su madre... (Proceso contra Francisco Coronel de Acevedo, 1603-1604, fols. 1r-1v).

Este episodio habría ocurrido entre 1588 y 1589, porque más tarde Francisco afirmaría que fue un año antes de su migración a Indias en 1590. Como resulta posible observar a simple vista, esta sencilla narración incluye una serie de momentos relevantes:

- Francisco aún no ha llegado a la mayoría de edad, pese a que ya es un joven que ha visto algo de mundo (Para un análisis en relación a la edad y el proceso de iniciación en las prácticas judaizantes entre los cristianos nuevos del Algarve, para el periodo 1558-1650, consultar: Vieira, 2018, pp. 247-251).
- Quien lo inicia en la superioridad de la ley de Moysen es su hermana mayor, Felippa Cardosa.
- El encuentro sucede apenas a un mes de su retorno, insinuando un cierto grado de premeditación en la urgencia familiar para que vuelva a la casa paterna.
- Es evidente el “carácter místico” de la iniciación “Le llamo a un aposento de su Casa, y estando con el a solas...” (Se trata de un aspecto relevante en la religiosidad del mundo mediterráneo antiguo. En general, todos los cultos místicos del periodo helenista y romano incluyeron diversas formas de iniciación ligadas al secreto: Johnston, 2007, pp. 105-111).

- La gran relevancia de las motivaciones de índole familiar. Felippa Cardosa menciona dos momentos relacionados a los lazos familiares como argumentos que apelan a la dimensión afectiva de la conversión. El primero de ellos alude al amor fraterno que existiría entre hermana y hermano (“y que por dolerse deste [confesante] y quererle bien le queria desengañar, y aconsejarle...”). El segundo hace referencia a una práctica familiar intergeneracional que involucra a personas de evidente autoridad materno filial (“que la dicha ley guardaua tambien la dña su madre Blanca Alvarez Cardosa, y su abuelo Rodrigo Alvarez que hera padre de la dña su madre...”).
- La adhesión a la ley de Moysen es justificada en base a dos argumentos de carácter doctrinal: la “bondad” de aquella en contraposición a la de Cristo; y el hecho de que Cristo no puede ser el mesías prometido, por lo que la salvación de Israel aún se ha de verificar, y en esto los cristianos andarían errados.

Respecto a este último punto, se trata de dos argumentos ampliamente presentes en los testimonios depuestos por acusados por delito de judaísmo ante los tribunales del Santo Oficio durante la modernidad temprana. Un buen ejemplo de este despliegue discursivo se encuentra en los argumentos judaizantes desarrollados por el conocido médico criollo Francisco Maldonado de Silva ante los inquisidores peruanos (Böhm, 1984, pp. 85-98, 129-139; Bodian, 2000, pp. 117-152; Wachtel, 2007, pp. 47-71; Chuecas Saldías, 2018d, p. 137). El tema relativo a la bondad de la ley de Moisés por sobre de la ley de Cristo (“lo que estaua bien para su alma y su consçiençia”) se encuentra usualmente relacionado a su eficacia soteriológica: solo en ella existe la posibilidad de salvación. La imposibilidad de alcanzar redención en una vida postrera siguiendo la ley de los cristianos es fundamentada normalmente en la polémica judaizante en razón de la vigencia e imposibilidad de la derogación de la ley mosaica. Esto sucede a través de una exegesis que contrapone a los pasajes neotestamentarios que reinterpretan esta doctrina esencial, los pasajes del Antiguo Testamento (incluso recurriendo a citas de la Septuaginta que no se encuentran en la Biblia Hebrea) que afirman la irrevocabilidad de la ley y las promesas a Israel (Chuecas Saldías, 2018d). Al mismo tiempo, Felippa Cardosa ofrece a su hermano un segundo argumento, referido directamente a la temática de este artículo, y que también forma parte integral de la apología judaizante anticristiana: es imposible que Jesús de Nazaret sea el mesías prometido por las escrituras (Sobre el mesianismo entre los judaizantes inmigrantes a Indias consultar: Escobar Quevedo, 2008, pp. 292-295).

Confabulación femenina

La escena que se acaba de describir no sería sino la primera parte de un proceso en el que parecen estar involucrados los miembros femeninos más relevantes del núcleo familiar. En un segundo momento hace su aparición una segunda hermana, Luisa de Acevedo. Resulta evidente que la entrada de Luisa, en el mismo instante en que Felippa y Francisco se encuentran conferenciando a puertas cerradas, forma parte de un esquema cuidadosamente orquestado:

... y en esta ocasion llego /otra hermana deste q.^e llamada Luisa de Azeuedo donzella y ayudo a la dicha felippa Cardosa diziendo a este q.^e que no reparase en esso sino que creyese lo que le dezia la dña felippa su hermana porque de no hazerlo no podia preualeçer, y que los demas sus hermanos que heran Duarte de Azeuedo, dos mayores q̃ este q.^e llamados el mayor Duarte de Azeuedo, y el /otro Rodrigo alvarez dazeuedo guardauan la dicha ley, y q̃ la guardase este q.^e tambien, y este q.^e les respondio a las dñas sus hermanas que no se podia resolver tam presto en lo que le dezian por ser negoçio tan graue, que le diesen tiempo para se mirar en ello si le conuenia /o/ no, y que el responderia, y ellas respondieron que lo mirase que estaua el negoçio muy llano en esso y q̃ a la poster auia de venir a hazerlo... (Proceso de Francisco Coronel de Acevedo, 1603-1604, fol. 1v).

El propósito del ingreso de Luisa es representado con el verbo “ayudar” (“ayudo a la dicha felippa Cardosa diziendo a este [confesante] que no reparase en esso sino que creyese lo que le dezia la dña felippa su hermana...”). En estas formulaciones es evidente el importante papel desempeñado por Felippa y el rol de asistencia que se adjudica a la segunda hermana, quien parece haber estado aguardando tras la puerta del aposento el momento preciso para su intervención. Esta vez, el argumento familiar es ampliado al hacer referencia a los dos hermanos mayores, Duarte y Rodrigo, que también son desenmascarados como adherentes a la ley de Moysen. Al mismo tiempo, Luisa de Acevedo vuelve hacer hincapié, al igual que su hermana Felippa, en el argumento soteriológico (“porque de no hazerlo no podia preualeçer”). Si bien, en esta ocasión, el término “prevalecer” podría estar orientado más que hacia una redención personal trascendente a la obtención de una situación de prosperidad temporal tanto económica como social (Se trata de un tópico usual en la argumentación judaizante, en particular en relación a la práctica del ayuno: Escobar Quevedo, 2008, p. 298). A todos estos argumentos, Francisco responde dando largas al asunto aludiendo a la “gravedad del negocio”. A lo cual, sus hermanas replican haciendo referencia a lo inexorable de su conver-

sión que se ha de producir tarde o temprano (“...ellas respondieron que lo mirase que estaua el negoçio muy llano en esso y q̃a la poster auia de venir a hazerlo”).

La tercera escena de este proceso se desarrolla al cabo de varios días, el tiempo que Francisco ha solicitado como plazo para considerar su decisión. En esta ocasión hace su aparición una figura importante que previamente se encontraba omnipresente por medio de repetidas alusiones. Se trata de Blanca Álvarez Cardosa, madre de Felippa, Luisa y Francisco:

... y passados cinco /o/ seis dias (a lo que este q.º se quiere acordar) no auientes este q.º respondido / boluieron las dichas sus hermanas felippa y Luisa a hablar a este q.º en el dicho aposento a solas, y le dixeran si se auia ya mirado en lo que le auian dicho, y este q.º les respondio, apretaisme tanto en esse negoçio que no le comunicado con persona alguna y les pidio mas termino y no se lo quisieron dar diziendole q̃ de aqlla vez auia de quedar resuelto, y que no hera aquel negoçio q̃ se auia de comunicar con nadie, y en esta sazón vino al dño aposento la dña su madre Blanca aluarez, y pregunto q̃ que hera lo que tratauan (como haziendo deshecha [sic] que esta no lo sabia ni entendia) y las dichas sus her.ºas respondieron, estamos aquí enseñando a fran.ºo la ley de Moysen, y aunq̃ el otro dia se lo diximos, va lo dilatando, y a esto la dña su madre, dixo, pues hijo en esso reparas? pues cree que te esta bien, y so pena de mi bendicion que no hagas /otra cosa pues los demas tus her.ºos no han reparado en esso por ser negoçio tan llano, y que este q.º con lo que le dixeran la dicha su madre, y hermanas aunque el principio estuuu titubeando como una le dezia uno y otra otro de la dicha ley, y cada dia le yuan diziendo mas vino a creer en ella y a tenerla por buena para la saluaçion de su alma... (Proceso de Francisco Coronel de Acevedo, 1603-1604, fol. 1v-2r).

En el relato de Francisco parece evidente la intención de las hermanas de no dar tregua a su hermano e incluso de forzar una decisión a favor de la práctica del judaísmo (“... y les pidio mas termino y no se lo quisieron dar diziendole q̃ de aq[ue] lla vez auia de quedar resuelto...”). En este contexto, se ha de tener presente la dimensión retórica del relato del confesante, quien probablemente intenta delegar la responsabilidad de su decisión a la insistencia y la presión ejercida sobre él por medio de la agencia de sus hermanas. Esta agencia es enunciada por Francisco recurriendo al verbo “apretar”. En esta tercera instancia se torna a repetir la dimensión misteriosa del proceso, que involucra dos elementos: el lugar y las circunstancias de la iniciación (“en el dicho aposento a solas”); y la dimensión personal relativa a una suerte de tabú en la socialización de los saberes y prácticas (“que no hera aquel negoçio q̃ se auia de comunicar con nadie”).

Es en este momento que hace su entrada la madre, Blanca Álvarez Cardosa. Esta vez, se produce un efecto similar al que se observa en el episodio anterior cuando se suma la participación de Luisa de Acevedo. El resultado es acentuar la intensidad del “aprieto” en que se encuentra Francisco no solamente adicionando argumentos doctrinales, sino también elevando la tensión afectiva a favor de una decisión. Según el relato de Francisco, es innegable que la madre se encuentra totalmente al tanto de la situación y que conoce muy bien las tácticas seguidas por sus dos hijas, aunque fingía que “no lo sabía ni entendía”. Una vez que se ha informado del estado de la situación, la madre añade un tercer argumento a los dos ofrecidos previamente por sus hijas (bondad de la ley de Moisés y alusión a otros miembros del grupo familiar que la guardan). Se trata de un argumento que incluye tanto dimensiones doctrinales como afectivas: Francisco corre el riesgo de ser excluido de la bendición materna (“so pena de mi bendición que no hagas /otra cosa”). La gran relevancia de la bendición paterna representa un elemento omnipresente en la cultura ibérica durante la modernidad temprana. Textos que contribuyeron, sin duda, a cimentar esta noción entre cristianos, judíos y judaizantes son el relato de la bendición de Isaac a su hijo Jacob (Génesis XXVII, 1-40) y la bendición de Jacob a sus hijos, antepasados de las doce tribus de Israel (Génesis ILIX, 1-33) (Para el tema de las “bendiciones al modo judaico”, practicadas por judaizantes portugueses en el Algarve, consultar: Vieira, 2018, pp. 273-274).

Es así como Francisco Coronel de Acevedo, cuando tenía unos 19 años de edad, en su patria Salvatierra de Galicia, a raíz de la agencia de su hermana mayor, Felippa Cardosa, en complicidad con su hermana Luisa de Acevedo y su madre Blanca Álvarez Cardosa, es convencido de judaizar e instruido en diversas prácticas judaizantes.

Prácticas judaizantes de Felippa Cardosa

La riqueza informativa de la documentación inquisitorial que se contiene en las confesiones de Francisco Coronel de Acevedo se encuentra ampliamente reflejada en la gran cantidad de detalles que ofrece en relación con la naturaleza y al tipo de prácticas judaizantes que tienen lugar en este grupo familiar (Sobre el amplio tema de las prácticas familiares entre judaizantes véase: Huerga Criado, 1993, pp. 196-216; Escobar Quevedo, 2008, pp. 286-327; Vieira, 2018, pp. 247-279).

Según el relato del confesante, ya en el primer encuentro a puertas cerradas, su hermana Felippa, luego de argumentar la superioridad de la ley de Moysen por sobre la de Cristo y que era imposible que este fuese efectivamente el mesías

prometido, le había aconsejado una primera práctica religiosa: “... que no rezase pater n[oste]r ni aue marias, ni Credos porque hera negoçio de burla y no de creer porque no hera venido el Mexias...” (Proceso contra Francisco Coronel de Acevedo, 1603-1604, fol. 1v). Esta primera catequización judaizante parece tener por objetivo erradicar las prácticas cotidianas de la religiosidad católica tridentina sin aún revelar cuáles las han de sustituir, apelando al argumento de la vigencia de la ley mosaica ante la ausencia de la venida del mesías.

Pero no será sino hasta que se concluya el proceso de “reducción” de Francisco a la ley de Moysen, y que este declarase efectivamente que, al fin y al cabo, “vino a creer en ella y a tenerla por buena para la saluacion de su alma” (Proceso contra Francisco Coronel de Acevedo, 1603-1604, fol. 2r), que comience la instrucción del joven en las creencias y prácticas que tienen lugar en el grupo familiar. La iniciativa en este proceso parece haber partido del propio Francisco, quien habría requerido espontáneamente información al respecto: “... y preguntando este q.^e a la dicha su madre y her.^{nas} que como se auia de guardar la dñña ley...” (Proceso contra Francisco Coronel de Acevedo, 1603-1604, fol. 2r).

La respuesta ofrecida a esta pregunta parece ser unánime y altamente elocuente: “... le dixerón y luego dixo que la dicha felippa Cardosa su hermana hera la mas experta y leida y sabia mas de la dicha ley de Moysen...” (Proceso contra Francisco Coronel de Acevedo, 1603-1604, fol. 2r).

Esta afirmación, que debe proceder de boca de la madre Blanca Álvarez Cardosa y la hermana Luisa de Acevedo, instala a Felippa en un rol de autoridad en materia religiosa. La situación de primacía que se le atribuye parece radicar en una triple cualidad: experticia en la práctica, acceso a lecturas sobre la materia y acumulación de conocimiento (sabiduría)⁵. Aprovechando la ocasión, Felippa toma la palabra y enuncia los primeros rudimentos de su saber judaizante:

Pascua del pan cenceño

... y esta le dixo q̄ desde la luna de março se auia de contar tanto t̄po (q̄ no se acuerda este q.^e quanto dixo) ...

⁵ Evidentemente, los saberes judaizantes de Felippa Cardosa han de ser enmarcados al interior de una cultura religiosa arraigada en el contexto familiar más amplio del cual ella forma parte. En el marco del presente artículo resulta imposible desarrollar más ampliamente este tema.

Día de las Perdonanzas

y que a diez de la luna de septiembre se auia de ayunar un dia desde la mañana hasta que se pussiese el sol como no fuese el tal dia sabbado /o/ domingo y que no auian de Comer en todo el dia, y q̄ despues de puesto el sol en el dicho dia se auian de lauar las manos y el rostro y encomendarse a Dios

Oración *Shemá Israel* (Escucha Israel)

y le enseñaron una oraçion para que rezase que aunq̄ no se acuerda de toda ella dira lo que supiere, y dezia la oraçion ~

~ *Assumay ysarael Adonay Aloxen Adonay Agad baro sen semequebot maleuson laulen varrlo*, que le dixo q̄ hera lengua hebrayca, y que se estendia mas en la lengua castellana, y gallega, y queria dezir *Amaras a Adonay tu dios con todo tu coraçon con tu alma con tu bu.^{na} uoluntad con todo tu auer y poder, y tener, en tu acostar y leuantar, y andar por el camino*, y que no se acuerda de mas palabras de la dicha oraçion ... la dña oraçion hera como el Credo que se confessaua en ella la ley de Moysen como en el Credo la fee ~

(Proceso de Francisco Coronel de Acevedo, 1603-1604, fol. 2r)

En la tabla precedente se han esquematizado los primeros contenidos transmitidos formalmente por Felippa Cardosa a su hermano Francisco. El primero de ellos parece consistir en un fragmento relativo a la celebración de la fiesta de *pesaj*, en el vocabulario corriente entre los judaizantes de la modernidad temprana: “pascua del pan cenceño” (también llamada “pascua del cordero” entre judaizantes: Escobar Quevedo, 2008, pp. 308-310; Vieira, 2018, pp. 255-257). Esta fiesta debe caer usualmente entre los meses de marzo-abril (el día 15 del mes hebreo de Nisán)⁶. El fragmento, que posiblemente representa un recuerdo vago de Francisco, no refiere nada más al respecto que la fecha. La segunda instrucción se refiere claramente a la celebración del día de *quippur*, “día de las perdonanzas” en el vocabulario de la época (también usualmente “día grande” entre judaizantes. Sobre esta fiesta y la práctica del ayuno: Escobar Quevedo, 2008, pp. 305-308; Vieira, 2018, pp. 251-255). Al respecto, se consigna la fecha y el modo en que se ha de celebrar. Este último está caracterizado por el ayuno radical mientras dura la luz del día y

⁶ Consúltese al respecto el calendario que se contiene entre los manuscritos de Luis de Carvajal. Según esta fuente el día 15 de Nisán del año 1595 (año de 5355 según recuento judío) cayó el sábado 25 de marzo y el año siguiente (1596/5356) el sábado 13 de abril (Carvajal, 1594-1596, sin foliar).

el ejercicio de la oración (“encomendarse a Dios”)⁷. Por último, y en esto parecen estar involucradas tanto Felippa como su madre y hermana, le enseñan una oración, que no es otra que la *Shemá*, texto fundamental en la práctica litúrgica judía (“la dñã oraçion hera como el Credo que se confessaua en ella la ley de Moysen como en el Credo la fee”). Se trata, a todas luces, de un pasaje excepcional, uno de los pocos testimonios en el que es recitado de memoria, por parte de un reo en un tribunal colonial americano, un pasaje del oracional judío tradicional (*siddur*) tanto en lengua hebrea como en la traducción vernácula⁸.

Existe, luego, otro pasaje en el que Francisco refiere una segunda catequización formal. Al igual que en la ocasión anterior, el adoctrinamiento también se encuentra precedido por un requerimiento formal por parte del catecúmeno: “Yten dixo que preguntado este q.º a las dñas sus hermanas felippa y luisa q̃ como se auia de guardar la dñã ley y q̃ preçeptos tenia...” (Proceso de Francisco Coronel de Acevedo, 1603-1604, fols. 4r-4v).

En esta ocasión, Francisco hace referencia específica a los preceptos (mandamientos) inherentes a la ley mosaica. La respuesta que recibe incluye una serie de prácticas que no se enunciaron en la primera introducción a las practicas judaizantes:

Ayunos de lunes y jueves
le dixerõ q̃ los lunes y jueves de todas las semanas heran dias de ayuno como entre los xp̃ianos lo es el miercoles y uienes,
Guarda del sábado
y q̃ el sabbado hera dia de guarda como lo es el domingo entre los xp̃ianos,
Normas alimenticias
y que no auia de comer carne de puerco ni sangre ni del carnero del quarto trasero la landrezilla que tiene en la pierna, que a lo que se quiere acordar le dixerõ q̃ la tenia en la pierna,
Uniones consanguíneas
y q̃ se podian casar primos con primas sin dispensaçion como no fuesen hermanos,
Normas alimenticias
y q̃ no comiesen pescado que no tuuiese escama,
Guarda del sábado

7 En relación con la práctica del ayuno entre judaizantes americanos y peninsulares, consultar: Chuecas Saldías, 2018a.

8 Según Ricardo Escobar Quevedo “encontrar una oración en hebreo en el contexto de la América colonial es excepcional...”: Escobar Quevedo, 2008, p. 301.

y tambien le dixerón q̃ el sabbado se auia de guardar no trabajando en el, y se auian de uestir camissa lauada, y hechar en la cama ropa limpia, y q̃ se auian de uestir los mejores uestidos que tuuiesen y q̃ el sabbado se auia de gastar solo en encomendarse a Dios y pedirle mds y q̃ este q.º ha guardado el sabbado todo el t̃po que ha sido judio quando no podia exteriormente con el coraçon y se ha vestido camisas limpias, y q̃ algunas vezes ha comido de las cosas prohibidas, pero con escrupulo todo en guarda y obseruançia de la dycha ley de Moysen...

(Proceso de Francisco Coronel de Acevedo, 1603-1604, fol. 4v).

Al organizar esquemáticamente el testimonio de Francisco, aparece en primera instancia la alusión a la práctica del ayuno, que usualmente es llamado “de entre semana”. Se trata de una praxis extremadamente frecuente en testimonios inquisitoriales y que ha de ser diferenciada de los ayunos llevados a cabo con ocasión de fiestas mayores. A continuación, figura el precepto del descanso sabático. Tanto esta práctica como la anterior son caracterizadas en contraposición al uso cristiano (“entre los xp̃ianos”), insinuando un acto de afirmación identitaria que se produce en confrontación con una alteridad. En tercer lugar, se hace referencia a las restricciones alimenticias. La dieta judaizante implica abstención de carne porcina, de todo tipo de carne sin desangrar y extracción del nervio llamado “landrezilla” del cuarto trasero de ovinos y caprinos⁹. A modo de digresión en el hilo de la argumentación, interrumpiendo el tema de las normas alimenticias, aparece un fragmento relativo a la autorización de uniones consanguíneas (en particular las que implican el segundo grado de consanguinidad). Esta parece ser una práctica ampliamente difundida en el segmento de los cristianos nuevos, en particular entre judaizantes, y que también fue intensamente practicada al interior del contexto familiar de Felippa Cardosa (Sobre las prácticas endogámicas entre cristianos nuevos inmigrantes a Indias: Chuecas Saldías, 2018b). El pasaje cierra con adiciones a lo ya dicho: en cuanto a la dieta, se excluyen los pescados que no presentan escamas, y una digresión más amplia describiendo con mayor detalle elementos que componen la celebración del día sábado.

Por último, al concluir la confesión, Francisco refiere su propio esfuerzo en la observancia de los preceptos que le trasmite su hermana Felippa, haciendo especial mención del principio de “guarda con el corazón”. En este caso, se trata tam-

9 Diccionario de Autoridades (1734) entrada: “LANDRECILLA. f. f. Cierta carnegilla blanca, que eítá en medio del muslo del animal. Tiene alguna gordúra, y en el carnero ferá del tamaño de una nuez pequeña o avellana. Llámase por otro nombre Haba. Trahe eíta voz Covarr. en su Theſoro. Lat. *Glans carnea*”. (Real Academia Española, 1734, p. 358).

bién de un motivo usual entre los judaizantes, fuertemente vinculado al ejercicio clandestino de la religiosidad, la cual es conceptualizada, en primer lugar, como una manifestación personal que involucra por sobre todo el fuero interno (Escobar Quevedo, 2008).

A lo largo de las confesiones de Francisco Coronel de Acevedo emerge un buen número de pasajes donde son aludidas otras prácticas y doctrinas aprendidas de su madre, hermanas y diversos miembros de su familia. Como, por ejemplo, las enseñanzas sobre el purgatorio, el juicio final y el destino de quienes fallecen en día sábado que también le trasmite su hermana Felippa Cardosa (Proceso de Francisco Coronel de Acevedo, 1603-1604, fol. 12r). En el apartado siguiente, este artículo se detiene en el análisis de una de las referencias doctrinales más sorprendentes que resulta posible encontrar, probablemente, en toda la documentación inquisitorial producida en las Indias de Castilla.

El *Sefer Toledot Yeshu*

Entre los argumentos empleados por Felippa Cardosa para convencer a su hermano de que “xp̄o no hera el Mexias ni hera venido” se encuentran sorprendentes alusiones a un texto de virulenta polémica anticristiana: el *Sefer Toledot Yeshu* (literalmente: *Libro de las generaciones de Jesús*).

Sefer Toledot Yeshu designa, más que a un texto unitario, una serie de relatos sobre la vida de Jesús de Nazaret (*yeshu ha-notzri*) que circularon en las juderías de los reinos musulmanes y cristianos desde el periodo medieval temprano hasta la época contemporánea (Barbu, 2019; Goldstein, 2020; Schäfer et al., 2011). En razón de su origen relativamente antiguo y su amplia circulación, se desarrollaron numerosas variantes en las que se reconoce un argumento común. Debido a su carácter abiertamente polémico contra la persona del fundador del cristianismo, existió una suerte de autocensura tácita entre los ambientes judíos, y nunca alcanzó reconocimiento formal en círculos rabínicos. El fenómeno de autocensura que acompañaba estas narrativas explica su difusión en ambientes de difícil acceso por parte de las autoridades religiosas cristianas y, por lo tanto, las vagas noticias que existen sobre el contenido efectivo del texto hasta prácticamente entrada la edad moderna en que se dan a la imprenta en Occidente las primeras versiones íntegras.

A fin de acceder a una perspectiva mayor, presento a continuación un cuadro cronológico que incluye los momentos más relevantes en el itinerario de estos escri-

tos y que, al mismo tiempo, representa un resumen del estado de la investigación actual en relación al *Sefer Toledot Yeshu*:

■ Cronología del *Sefer Toledot Yeshu*

Siglo V	Versiones arameas en juderías de Babilonia y Palestina
Siglo IX	Citas en las obras de Agobardo y Amulo, obispos de Lyon (Francia)
Siglo XI	Fragmentos arameos, judeo-árabes y hebreos en la Genizah del Cairo (Egipto)
1280	Citas en el <i>Pugio Fidei</i> de Raimundo Martí (Barcelona)
1341	Mención en el proceso inquisitorial contra Janto Almuli y compartes (Barcelona)
1385	Citas en el <i>'Even bohan</i> (Piedra de tropiezo) de Shem-Tob Ibn Shaprut (Tarazona, Aragón)
1588	Versión de Felippa Cardosa (Salvatierra de Galicia)
1615	Cita en el <i>Relation of a Journey begun Anno Domini 1610</i> de George Sandys (Londres)
1681	<i>Tela Ignea Satanae</i> de Johann Christoph Wagenseil (Altdorf, Alemania)
1705	<i>Historia Jeschuae Nazareni</i> de Johann Jacob Huldreich (Leiden, Holanda)
Siglo XVIII	Manuscrito de Estrasburgo (copiado en una comunidad Caraíta de Ucrania)
1902	<i>Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen</i> de Samuel Krauss (Berlín, Alemania)
2011	<i>Toledot Yeshu Project</i> de la Universidad de Princeton (USA)

Fuente: elaboración propia.

Los estudios centrados en los fragmentos arameos de versiones del *Toledot Yeshu* encontrados en la *Genizah* de la sinagoga del Cairo (si bien datados hacia el siglo XI) evidencian el empleo de un lenguaje afín al arameo corriente en las academias judías de Babilonia y Palestina hacia el siglo V (Sokoloff, 2011). Esta situación podría justificar un origen bastante antiguo de las primeras tradiciones relacionadas con la biografía de Jesús en ambientes judíos de Oriente. Se trata de una evidencia bastante plausible porque también existen alusiones a textos de esta naturaleza entre algunos autores cristianos primitivos, así como la presencia en el *Talmud* de textos que identifican a Jesús de Nazaret como hijo bastardo del legionario romano *Panthera*, noticia ampliamente difundida con posterioridad en algunas versiones del *Toledot Yeshu* (Laham Cohen, 2018).

Los primeros indicios de un conocimiento de textos similares al *Sefer Toledot Yeshu* entre autores cristianos europeos datan del siglo IX. Se trata de fragmentos

citados en tratados antijudíos compuestos por Agobardo y Amulo, obispos de Lyon (Imperio Carolingio). Estas referencias presentan similitudes notables a las versiones arameas de la *Genizah* cairota (Schäfer, 2011). Al menos desde el siglo XI (probablemente incluso antes) resulta posible datar los fragmentos arameos, judeo-árabes y hebreos que se encontraban en los repositorios de la sinagoga del Cairo (Goldstein, 2020; Sokoloff, 2011). Esta documentación testimonia la intensa actividad de composición y redacción ligada a la polémica anticristiana en círculos judíos emplazados en los espacios controlados por el islam, entre los cuales se ha de considerar naturalmente la península ibérica (*Al-Ándalus*).

En plena Edad Media, en el año 1280, el dominico catalán Raimundo Martí habría concluido en Barcelona el manuscrito de su obra de polémica antijudía *Pvgio Fidei adversvs Mavros et Iudæos* (Espada de la fe contra moros y judíos). Este escrito, que no vería la imprenta sino hasta 1651 en París, redactado en latín con amplias citas hebreas, incluye importantes pasajes extractados de una versión del *Toledot Yeshu* accesible a Martí al momento de la composición. Unos 60 años más tarde, en 1341 y también en Barcelona, es procesado por la Inquisición diocesana el converso Janto Almuli acusado del delito de judaizante (Perarnau, 1979; Tartakoff, 2011). En las confesiones del acusado, documento redactado en latín, se encuentran extensas citas recitadas por Janto que contienen una variante del texto del *Toledot Yeshu*. Esta documentación de origen medieval, proveniente del archivo de la Catedral de Barcelona, junto con las confesiones de Francisco Coronel de Acevedo representan hasta la fecha los únicos testimonios encontrados en el marco de un proceso inquisitorial. Otro testimonio relevante, procedente del periodo medieval ibérico, se encuentra en la obra titulada *'Even bohan* (Piedra de Tropiczo), compuesta por Shem-Tob Ibn Shaprut en la ciudad de Tarazona (reino de Aragón) hacia 1385 (Niclós, 1997). En este escrito apologético, Ibn Shaprut incluye pasajes hebreos de una versión del *Sefer Toledot Yeshu* muy cercana a la que se encuentra en las confesiones de Janto Almuli en 1341.

Como se aprecia en el cuadro cronológico, los testimonios medievales ibéricos más importantes se concentran entre los siglos XIII y XIV, estando todos vinculados al reino de Aragón. A partir de estas fechas no existen testimonios que aludan al conocimiento de la narrativa del *Toledot* en la península ibérica, sino prácticamente hasta el texto que nos ocupa, por medio del cual es posible datar la versión de Felippa Cardosa hacia 1588 en la villa de Salvatierra do Miño, reino de Galicia. A estas alturas, nos encontramos a casi un siglo de la extinción de las comunidades judías de los reinos de Castilla, Aragón y Portugal. Durante este periodo,

resulta también posible identificar una versión corriente entre los judíos sefarditas de Palestina a inicios del siglo XVII. Se trata de un testimonio oral recogido por el viajero inglés George Sandys, al cual dedico mayor atención en el apartado siguiente (Sandys, 1615).

Solo a partir de finales del siglo XVII es posible encontrar versiones íntegras de las narrativas del *Sefer Toledot Yeshu*. Se trata, en su mayoría, de textos hebreos y algunos vernáculos editados tanto de manera manuscrita como impresa. Los manuscritos circularon principalmente en comunidades judías y los impresos lo hicieron mayoritariamente entre un público cristiano europeo. Las dos primeras ediciones impresas de un texto hebreo del *Toledot* (incluyendo sendas traducciones latinas) son el *Tela Ignea Satanae* de Johann Christoph Wagenseil, publicado en Altdorf, Alemania, el año de 1681, y la *Historia Jeschuae Nazareni* de Johann Jacob Huldreich, que vio la luz en 1701 en Leiden, Holanda (Yoffie, 2011). Un importante manuscrito hebreo parece haber sido copiado durante el siglo XVIII en una comunidad caraíta de Ucrania y se conserva actualmente en Estrasburgo (Horbury, 2011). Este manuscrito presenta una versión afín a las ibéricas medievales (Martí, Almuli, Ibn Shaprut) incluyendo la recogida por Sandys en Palestina.

Por último, se han de mencionar los estudios científicos contemporáneos que se ocupan con esta narrativa. Los trabajos de investigación son prácticamente inaugurados por la obra del filólogo alemán Samuel Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, publicada en Berlín en 1902. Un punto de inflexión en materia investigativa está representado por el proyecto *Toledot Yeshu* patrocinado por la Universidad de Princeton el año 2011 y que ha contado con la participación de los más importantes investigadores, representado una suerte de síntesis y sistematización de lo que resulta posible conocer en la actualidad respecto a esta serie de textos (Schäfer et al., 2011).

Antes de presentar y analizar la versión que conocía Felippa Cardosa y su familia hacia 1588, es de utilidad recapitular brevemente el argumento narrativo del *Sefer Toledot Yeshu*. Si bien, se ha de tener presente que no existe una única versión canónica de esta narrativa, es posible encontrar, al llevar a cabo una comparación entre las versiones más importantes, un mínimo de elementos comunes en el relato:

- Por lo general, todas las versiones coinciden en el origen bastardo de *Yeshu*: es hijo de adulterio o violación, y el verdadero padre es caracterizado como un extranjero (de nombre *Panthera*) o un vecino anónimo de María.

- Todas las versiones colocan en entredicho el origen de sus poderes milagrosos como manera de negar su filiación divina. Al respecto, parecen existir dos subgrupos de textos: en una tradición el poder para actuar milagros se debe a que *Yeshu* roba el nombre divino (*Shemamforash*) del Sancta Sanctorum en Jerusalén, escribe el tetragrama en un pergamino y lo esconde haciéndose una incisión en la carne del muslo; en un segundo subgrupo el poder milagroso se debe a que *Yeshu* ha sido iniciado en las artes mágicas en Egipto, junto a algún mago poderoso, o aprendido el *Shemamforash* en la academia de algún rabino.
- En todas las versiones, *Yeshu* efectúa milagros: sana enfermos, resucita muertos, asciende entre cielo y tierra. Las narrativas milagrosas parecen estar inspiradas en los evangelios cristianos, tanto en los canónicos como en los apócrifos (En relación con los escritos conocidos como “evangelios apócrifos”, véase Klauck, 2003. En cuanto a las versiones del *Toledot Yeshu* y sus vínculos a la literatura apócrifa cristiana: Piovanelli, 2011).

En todas ellas se encuentra algún relato sobre su muerte y la posterior ocultación del cuerpo: según estos relatos, *Yeshu* pierde sus poderes mágicos en un combate aéreo contra Judas Iscariote y es condenado a muerte colgando de un repollo o de una horca.

La investigación contemporánea se ha esforzado en esclarecer la relación existente entre las diferentes versiones, por lo general, intentando identificar familias textuales (Di Segni, 1984; Schäfer et al., 2011). Se trata de una labor compleja y muchas veces frustrante. Es evidente que, si bien los cuatro puntos mencionados representan rasgos esenciales en la narrativa, es común que las diferentes versiones coincidan o disientan en muchos detalles. A continuación, se analiza la narración de Felippa Cardosa y, al mismo tiempo, se intenta dilucidar el lugar que podría haber a su versión al interior de lo que ya se conoce sobre la historia de la tradición del *Sefer Toledot Yeshu*.

La versión de Felippa Cardosa

El jueves 22 de mayo de 1603, tras 13 días desde su primera comparecencia, Francisco Coronel de Acevedo deponía una vez más sus confesiones. A través de ellas había denunciado tanto personas como prácticas vinculadas al fenómeno judaizante. Las actas, que en parte se han conservado de su proceso de autodenuncia, registran este ejercicio de la memoria apremiado una y otra vez por los oficiales

del tribunal. En esta ocasión, Francisco dio inicio relatando cómo hacia el año 1589 retornó a casa su hermano Rodrigo Álvarez luego de una estadía en la villa de Baiona, importante puerto comercial de las Rías Baixas gallegas, donde había “posado” en casa de Beatriz Álvarez, hermana de Blanca Álvarez Cardosa (Para mayores detalles sobre Beatriz Álvarez y su familia: Expediente para la introducción del estatuto de limpieza de sangre, 1601-1616; Vila, 2018; Chuecas Saldías, 2018c). En aquella ocasión, el viajero fue testigo como, estando de visita dos de sus primos estudiantes “no se acuerda si de Salamanca o de Santiago”, llamados Cristóbal y Duarte,

a los quales dixo el dicho Rodrigo Aluarez que los auian enseñado la ley de Moysen las dichas, ysabel y felippa hijas de la dña Beatriz Aluarez y hermanas de los dichos estudiantes, y q̃ auia pasado mucho trabajo para reduzirlos, y espeçial.^{te} al dicho xp̃oual porque dezian que hera grande estudiante y q̃ uia traído muchas cosas de la sagrada scriptura pero q̃ al fin le auian reduzido a que guardase la ley de Moysen (Proceso de Francisco Coronel de Acevedo, 1603-1604, fol. 10v).

No puede dejar de llamar la atención cómo la escena descrita por Rodrigo Álvarez guarda una gran similitud con los acontecimientos ligados a la “reducción” del mismo Francisco Coronel de Acevedo, incluyendo la coincidencia de que una de las hijas de Beatriz Álvarez, al igual que su prima hermana, también lleva el nombre de Felippa Cardosa¹⁰. El relato del éxito conversor entre sus parientes causa alegría y entusiasmo a los oyentes. Haciéndose portavoz del regocijo general,

... dixo la dña su her.^{na} felippa Cardosa Bendito sea Dios que ua reduziendo los suyos a su ley, y que xp̃o no hera el mexias porque no hera judio entero, y que conforme a las profeçias auia de ser judiõ hebreo entero, y que ansi xp̃o no hera el Mexias ni hera venido y que xp̃o auia hurtado unos papeles del templo del señor (q̃ no se acuerda que dixo que contenian los dichos papeles ni q̃ nombre les puso) y que mediante los dichos papeles hazia milagros porque subia por una raça de sol, y para q̃ no se los viesen y quitasen los ponía en un braço /o/ en un muslo dentro de la mesma carne, y que por los milagros que hazia no querian los judios creer en el, y auia dicho xp̃o enojado desto, pues yo dare

¹⁰ Esta segunda Felipa Cardosa fue procesada, unos años más tarde, por el Santo Oficio de Santiago de Galicia: “Felipa Cardozo viuda de Juan Rodríguez platero vecina de la villa de Baiona judaizante cárceles secretas, confesó algunos ayunos y negó la intención, tormento y asentó. Al auto Reconciliada con confiscación de bienes, hábito y cárcel perpetua irremisible. Año de 1619” (Ejemplares de sentencias dadas en la Inquisición de Galicia, 1708, fols. 224v-225). La homonimia entre ambas primas se debe, sin duda, a que este era precisamente el nombre de la abuela materna común, mujer de Rodrigo Álvarez.

una bofetada a ysrrael q̃le dure mil y quinientos años, y q̃passados los dichos mil y qui°s a°s. auia de venir el mexias, replicandole este q.º a la dña felippa su hermana q̃ya heran passados los dichos mil y quinientos a°s. y mas Respondio la dña felippa Cardosa q̃se auian herrado en un çiento de años y que la dña felippa su her.ª no dixo mas, y aprouaron lo q̃auia dño los dños Rodrigo Alvarez su hermano, y este q.º y su madre y hermana Luisa de Azeuedo, y no passo por entonçes /otra cosa (Proceso de Francisco Coronel de Acevedo, 1603-1604) fols. 10V-11r).

Este pasaje, que contiene las citas del *Sefer Toledot Yeshu* según Francisco, recordaba qué habría declarado su hermana Felippa en un momento de entusiasmo, ha de ser enmarcado dentro de un propósito mayor que consiste en evidenciar que efectivamente Cristo, el mesías de los cristianos, no es sino un impostor. Las citas que proceden del *Toledot* aludidas por Felippa son básicamente las siguientes:

- “... que [Cristo] no hera el mexias porque no hera judio entero, y que conforme a las profecias [h]auia de ser judio hebreo entero, y que ansi [Cristo] no hera el Mexias ni hera venido”.
- “y que [Cristo] [h]auia hurtado unos papeles del templo del señor (q̃no se acuerda que dixo que contenian los dichos papeles ni q̃nombre les puso)”.
- “y que mediante los dichos papeles hazia milagros porque subia por una raça de sol”.
- “y para q̃no se los viesen y quitasen los ponía en un braço /o/ en un muslo dentro de la mesma carne”.
- “... y que por los milagros que hazia no querian los judios creer en el, y [h]auia dicho [Cristo] enojado desto, pues yo dare una bofetada a ysrrael q̃le dure mil y quinientos años, y q̃passados los dichos mil y [quinientos años] [h]auia de venir el mexias”.

El primero de los argumentos tomados del *Toledot Yeshu* se refiere al motivo del nacimiento espurio de Jesús que lo ubica en la condición de bastardo (*mamser*). Este motivo resulta ser una clara alusión a la primera sección de estas narrativas donde precisamente se describe el adulterio o la violación de su madre María (Goldstein, 2020; Laham Cohen, 2018; Yoffie, 2011). Es necesario, en todo caso, prestar atención a un detalle: en el argumento de Felippa se hace hincapié no en su condición ilegítima, sino en el hecho de no ser un judío puro. Este indicio acerca el

pasaje a las versiones donde el padre de *Yeshu* es un extranjero identificado como Panthera.

En el segundo argumento, la alusión a una versión del *Sefer Toledot Yeshu* es innegable. Se trata de la variante representada, entre otros textos, por los autos inquisitoriales contra Janto Almuli:

Versión de Janto Almuli (Barcelona, 1341)	Traducción castellana
<p>... et una die, cum luderet cum aliis pueris ad trochum ante hostium Templi, ubi erant duo leones, unus hinc et alius inde in introitu Templi, qui fuerant ibi positi ut si aliquis vellet intrare Templum terreretur a leonibus superdictis, ne possent legere nomen Semhammeforas, quod est nomen Dei, et est tante virtutis quod primus qui illud legeret faceret mirabilia magna solus; et cum esset in dicto ludo cum aliis pueris, trocus dicti pueri cecidit infra gradus Templi, et puer predictus cum iret post trochum suum, volens ipsum recuperare, elevavit oculos et vidit scriptum in superliminari templi, litteris aureis, Semhammeforas, nomen Dei superdictum; et retinuit et cum pulvere et sputo scripsit predictum nomen in manu sua, nec propter terrorem leonum dimisit quin legeret nomen Dei superdictum</p>	<p>“... un día estaba jugando con otros niños con un aro ante las puertas del Templo. A la entrada del Templo, había dos leones que fueron colocados allí para que, si alguien quisiera entrar al Templo, tuvieran demasiado miedo de los leones para leer el Semhammeforas, que es tan poderoso que el primero en leerlo haría grandes milagros. Mientras los niños jugaban, el aro del dicho niño cayó ante los escalones del Templo, y cuando el niño fue tras su aro, levantó los ojos y vio el Semhammeforas escrito en el dintel del Templo con letras doradas. Aprendió de memoria el nombre y, con polvo y saliva, lo escribió en su mano, para no olvidarlo por miedo a los leones”</p>
<p>et retineret et postea scripsit in pregameno (!) subtili et valde tenuo (!) et plicavit et elevavit corium de tibia dextera et posuit ibi et suit corium et inclusit ibi predictum nomen. Et ex tunc virtute istius nominis faciebat mirabilia et miracula multa...</p>	<p>Después, escribió el nombre en un trozo delgado de pergamino, lo dobló y lo cosió bajo la piel del muslo derecho. A partir de entonces, por el poder de este nombre, realizaba maravillas y muchos milagros...</p>
<p>Fuente: Perarnau, 1979, p. 342.</p>	<p>Traducción: el autor</p>

Según esta narrativa, los papeles que ha hurtado *Yeshu* del Santo de los Santos en el templo de Jerusalén contienen el nombre divino (*Semhammeforas*). Se trata de una creencia ampliamente difundida en el judaísmo que adjudica poderes extraordinarios al empleo del tetragrama¹¹. El mismo pasaje del proceso de Janto

11 En el judaísmo askenazi (este de Europa) se encuentra en las leyendas relacionadas al poder mágico para animar humanoides artificiales, como por ejemplo el famoso relato del Golem de Praga (Idel, 1990).

Almuli también incluye el cuarto argumento en las afirmaciones de Felippa. Este relata cómo *Yeshu* oculta el trozo de papel bajo la piel de su muslo derecho (“et elevavit corium de tibia dextera et posuit ibi et suit corium et inclusit ibi predictum nomen”).

El tercer argumento describe cómo uno de los milagros que realiza *Yeshu*, por el poder del nombre divino, consiste en que “subía por una racha de sol”. La escena de Jesús subiendo por un rayo de sol o de luz no se encuentra en ninguno de los evangelios canónicos, pero sí aparece precisamente en versiones del *Toledot* relacionadas con la península ibérica.

En el *Pugio Fidei* de Raimundo Martí (redactado en Barcelona hacia 1280) la escena solamente hace referencia a su capacidad de volar entre el cielo y la tierra:

<i>Elevavitque manus ut alas per Schemhamephoraſch, & volavit inter cælum & terram</i>	<i>“Y elevó sus manos como alas gracias al Schemhamephorasch y voló entre el cielo y la tierra”</i>
--	---

Fuente: Martí, 1651, p. 291.

Traducción: el autor

En cambio, en el proceso inquisitorial contra Janto Almuli y compartes (que tuvo lugar en Barcelona el año 1341) la cita es idéntica a la versión de Felippa Cardosa:

<i>ita quod equitabat super radium solis et sustentabatur ab eo</i>	<i>“así por esto cabalgaba sobre un rayo de sol y se sujetaba de él”</i>
---	--

Fuente: Perarnau, 1979, p. 342.

Traducción: el autor

En el *'Even bohan* de Shem-Tob Ibn Shaprut (compuesto en Tarazona hacia 1385) el pasaje hebreo dice lo siguiente:

פרש ידו ועלה באויר בין הארץ ובין השמים	<i>Extendió sus manos y subió en el aire entre la tierra y entre los cielos</i>
--	---

Fuente: Mesinger, 2000, p. 213

Traducción: el autor

Si bien, a primera vista, la versión de Ibn Shaprut parece no corresponder exactamente con la de Felippa (“subió por el aire” versus “subía por una racha de sol”) es probable que en ella se evidencie el origen de este tópico. En efecto, el sintagma hebreo “subió por el aire” (ועלה באויר) podría fácilmente haber sido traducido por “subió por un haz de luz” (ועלה באור), ya sea debido a una variante en la grafía del texto hebreo o a una interpretación del traductor.

Por último, en su *Relation of a Journey begun Anno Domini 1610* (editada en Londres en 1615), George Sandys reproduce, en forma idéntica, la versión de Almuli y de Felippa Cardosa, demostrando que un texto similar se encontraba vigente entre los judíos españoles de Palestina (probablemente Safed o Jerusalén) a inicios del siglo XVII:

“By vertue whereof he went inuifible, rid on the Sunne beames, raifed the dead to life, and effected like wonders...”

Fuente: Sandys, 1615, p. 147

A causa de esto se hacía invisible, cabalgaba en los rayos de sol, resucitaba muertos a la vida, y efectuaba aparentes milagros...

Traducción: el autor

Por último, el quinto argumento que hace referencia a la bofetada de Jesús a los judíos como reacción a su incredulidad acompañada de una alusión de carácter milenarista mesiánica no parece guardar relación directa con ninguna de las versiones conocidas del *Sefer Toledot Yeshu*. Este motivo debe tener su origen en un contexto diferente, cercano a las interpretaciones rabínicas interesadas en la expectativa mesiánica y el cálculo de la fecha de su advenimiento, sin que tampoco existan paralelos exactos en la producción literaria del judaísmo contemporáneo¹².

Conclusión

Felippa Cardosa gozaba, sin duda, de inmejorable reputación y prestigio al interior de su círculo familiar, donde era considerada como “la mas experta y leida y sabia mas de la dicha ley de Moysen”. Los relatos de su hermano reflejan la importancia de los agentes femeninos de su entorno en la conservación y transmisión de saberes judaizantes. Quizá lo más sorprendente de este protagonismo religioso sea el gran contraste que se observa en comparación con sus congéneres residentes en las comunidades libres de la diáspora. En efecto, si se lleva a cabo un paralelo entre la situación social de las mujeres miembros de familias judaizantes y sus parientas radicadas en ambientes como el de la “santa comunidad” de la nación portuguesa en Ámsterdam, salta a la vista la condición relegada y exenta de protagonismo social y religioso propia de esta última (Bernfeld, 2002). Bajo esta perspectiva parece evidente que la clandestinidad, y en cierta medida la anomia religiosa, en que Felippa y otras judaizantes se encontraron, hizo posible

¹² En la literatura que vincula el mesianismo judío e ideas milenaristas no se encuentran alusiones directas a la “bofetada” de Jesús a Israel ni a un plazo de 1500 años (Cf. Silver, 1927; Lawee, 2001). Bajo estas condiciones, estemotivo quizás consista en una producción de carácter sincrético llevada a cabo al interior del propio círculo familiar de los Coronel.

la emergencia de espacios de saber y poder que en aquellos lugares donde primaba alguna suerte de institucionalización les habrían estado vedados. En cierto sentido, es posible concluir que la situación de clandestinidad y de secretismo concedía no solamente una calidad nueva al mundo doméstico, junto a sus usos y ritos, sino que también habilitaba a la mujer para ejercer un papel inédito al interior del judeocristianismo como figura representante de autoridad religiosa¹³.

Referencias

- Archivo General de la Nación de México. (1936). Causa criminal contra Tomás Treviño de Sobremonte, por judaizante (continuación). *Boletín del Archivo General de la Nación*, 7(1), 88-142.
- Barbu, D. (2019). Some Remarks on Toledot Yeshu (*The Jewish Life of Jesus*) in Early Modern Europe. *Journal Religion Film Media (JRFM)*, 5, 29-45.
- Bernfeld, T. L. (2002). Mujeres judías hispano-portuguesas en el entorno holandés de Ámsterdam en el siglo XVII. En J. Contreras, B. J. García García & J. I. Pulido (Eds.), *Familia, Religión y Negocio. El sefardismo en las relaciones entre el mundo ibérico y los Países Bajos en la Edad Moderna* (pp. 137-172). Fernando Villaverde Ediciones.
- Böhm, G. (1984). *Historia de los judíos en Chile. Volumen 1. Periodo Colonial. El bachiller Francisco Maldonado de Silva, 1592-1639*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Bodian, M. (2000). *Dying in the Law of Moses. Crypto-Jewish Martyrdom in the Iberian World*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.
- Carvajal, L. de (1594-1596). *Cuaderno manuscrito de Luis de Carvajal (alias Joseph Lumbroso)*. <http://publ.princeton.edu/objects/s7526g29j>
- Castañeda Delgado, P. y Hernández Aparicio, P. (1989). *La Inquisición de Lima, Tomo II, (1570-1635)*. Madrid: Editorial Deimos.
- Costa, L. F. (2002). *O transporte no Atlântico e a Companhia Geral do Comércio do Brasil (1580-1663). Vol. II. Apêndices*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses.
- Chuecas Saldías, I. (2018a). 'Yoren, yoren los señores, los que tiene razón...'. Sentimiento(s) religioso(s) en la diáspora judeo-portuguesa (1550-1650). En A. Viu, M. Cordero y P. Moscoso-Flores (Eds.), *Rastros y Gestos de las Emociones. Desbordes disciplinarios* (pp. 305-337). Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio.
- Chuecas Saldías, I. (2018b). Hijas de la nación portuguesa. Endogamia e identidades femeninas en las familias de condenados como judaizantes (Lima, 1639). *Revista Andes*, 29, 1-36.

13 Al respecto, véase el lúcido análisis que lleva a cabo Ronnie Perelis en relación a las agencias judaizantes de las hermanas Carvajal y la elaboración retórica que desarrolla en sus escritos su hermano Luis a fin de restarles protagonismo religioso: Perelis, 2016, pp. 31-73.

- Chuecas Saldías, I. (2018c). Testamentos de judaizantes hispano-portugueses (1587-1673). *Revista de Fontes*, 8, 7-32.
- Chuecas Saldías, I. (2018d). Resistiendo con las Escrituras. Judeoportugueses y el Antiguo Testamento en procesos inquisitoriales americanos (1580-1640). *Taller de Letras*, 62, 133-150.
- Di Segni, R. (1984). La tradizione testuale delle Toledòth Jéshu: Manoscritti, edizioni a stampa, classificazione. *La Rassegna Mensile di Israel*, 50, 83-100.
- Ejemplares de sentencias dadas en causas de fe en la Inquisición de Galicia. (1708). Consejo de Inquisición, Libro 1234, fols. 209r-301v.
- Escobar Quevedo, R. (2008). *Inquisición y judaizantes en América española*. Editorial Universidad del Rosario.
- Goldstein, M. (2020). Early Judeo-Arabic Birth Narratives in the Polemical Story “Life of Jesus” (Toledot Yeshu). *Harvard Theological Review*, 113, 354-377.
- Horbury, W. (2011). The Strasbourg Text of the Toledot. En P. Schäfer, M. Meerson, & Y. Deutsch (Eds.), *Toledot Yeshu (“The Life Story of Jesus”) Revisited. A Princeton Conference* (pp. 49-60). Mohr Siebeck Verlag.
- Huldreich, J. J. (1701). ספר תולדות ישוע הנוצרי. *Historia Jeschuae Nazareni, à Judæis blasphemè corrupta, ex Manuscripto hactenus inedito nunc demum edita, ac Verfione et Notis (quibus Judæorum nequitia propius deteguntur, et Authoris asserta ineptia ac impietatis conuincuntur,) illustrata*. Apud Johannem du Vivie.
- Huerga Criado, P. (1993). *En la raya de Portugal. Solidaridad y tensiones en la comunidad judeoconversa*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Johnston, S. I. (2007). Mysteries. En S. I. Johnston (Ed.), *Ancient Religions* (pp. 98-111). Cambridge (Massachusetts) & London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Juega Puig, J. (2004). Los Dinís, un linaje judeoconverso en la Pontevedra de los siglos XVI y XVII. A Coruña: Edición do Castro.
- Klauck, H-J. (2003). *Apocryphal Gospels. An Introduction*. London & New York: T & T Clark International.
- Krauss, S. (1902). *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*. Calvary & Co.
- Laham Cohen, R. (2018). El sexo como estigma: María y Jesús en la literatura judía tar-doantigua. *Anales de Filología Clásica*, 31, 55-64.
- Lawee, E. (2001). The Messianism of Isaac Abarbanel, ‘Father of the [Jewish] Messianic Movements of the Sixteenth and Seventeenth Centuries’. En M. D. Goldish & R. H. Popkin (Eds.), *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture. Volume I: Jewish Messianism in the Early Modern World* (pp. 1-39). Dordrecht: Springer Science Business Media.
- Bastos Mateus, S. (2018). Quotidianos femininos nos papéis da Inquisição: os bens das cristãs-novas portuguesas da Cidade do México (século XVI). *Misericórdia de Braga*, 14, 243-268.

- Martí, R. (1651), *Pvgio Fidei aduersvs Mavros, et Iudæos; Nunc primum in lucem editus*. apud Mathurinum Henault.
- Melammed, R. L. (1999). *Heretics or Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castile*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Mesinger, Y. B. (2000). *Niṭel u-me'or'otay: ḥaśifat meḳorot ṭe'amim ye-nimuḳim, 'im he'arot ye-tsiyunim: 'im osef agadot*. Y. B. Mesinger.
- Niclós, J.-V. (1997). *Šem Ṭob Ibn Šapruṭ. "La Piedra de Toque" (Eben Bohan). Una Obra de Controversia Judeo-Cristiana*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Perarnau i Espelt, J. (1979). El procés inquisitorial barceloní contra els jueus Janto Almuli, la seva muller Jamila i Jucef de Quatorze (1341-1342). *Revista Catalana de Teologia*, 4, 309-353.
- Perelis, R. (2016). *Narratives from the Sephardic Atlantic: Blood and Faith*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.
- Piovanelli, P. (2011). The *Toledot Yeshu* and Christian Apocryphal Literature: The Formative Years. En P. Schäfer, M. Meerson, & Y. Deutsch (Eds.), *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited. A Princeton Conference* (pp. 89-100). Tübingen (Alemania): Mohr Siebeck Verlag.
- Proceso contra Francisco Coronel de Acevedo. (1603-1604). Consejo de la Inquisición, legajo 1648, expediente 3, fols. 1r-28v.
- Prosperi, A. (2011). *Il seme dell'intolleranza: ebrei, eretici, selvaggi: Granada 1492*. Laterza.
- Pulido Serrano, J. I. (2009). Prácticas matrimoniales de los portugueses en Madrid durante el siglo XVII. En S. Molina Puche y A. Irigoyen López (Eds.), *Territorios distantes, comportamientos similares. Familias, redes y reproducción social en la Monarquía Hispánica (siglos XIV-XIX)* (pp. 171-196). Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia.
- Pulido Serrano, J. I. (2015). El tiempo de los portugueses. Cristianos nuevos, judaizantes e Inquisición (siglos XVI-XVIII). En J. Vassallo y M. Peña Díaz (Eds.), *La Inquisición. Viejos temas, nuevas lecturas* (pp. 233-253). Editorial Brujas.
- Real Academia Española. (1734). *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua. Dedicado al rey nuestro señor don Don Phelipe V. (que Dios guarde)*. Tomo Quarto. Que contiene las letras G.H.I.J.K.L.M.N. Imprenta de la Real Academia Española, por los herederos de Francisco del Hierro.
- Relaciones de causas y autos de fe del Tribunal de la Inquisición de Lima. (1601-1613). Consejo de la Inquisición, libro 1029, fols. 1r-530v.
- Sandys, G. (1615). *A Relation of a Iourney begun An: Dom: 1610*. Fovre Bookes. Containing a description of the Turkish Empire, of Ægypt, of the Holy Land, of the Remote parts of Italy, and Ilands adjoining. Printed for W. Barrett.
- Schäfer, P., Meerson, M. y Deutsch, Y. (Eds.) (2011). *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited. A Princeton Conference*. Mohr Siebeck Verlag.

- Schäfer, P. (2011). Agobard's and Amulo's *Toledot Yeshu*. En P. Schäfer, M. Meerson, & Y. Deutsch (Eds.), *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited. A Princeton Conference* (pp. 27-48). Tübingen (Alemania): Mohr Siebeck Verlag.
- Schaposchnik, A. E. (2015). *The Lima Inquisition. The Plight of Crypto-Jews in Seventeenth-Century Peru*. Madison & London: The University of Wisconsin Press.
- Schreiber, M. (1994). *Marranen in Madrid, 1600-1670*. Franz Steiner Verlag.
- Silver, A. H. (1927). *A History of Messianic Speculation in Israel: From the First Through the Seventeenth Centuries*. The Macmillan Company.
- Sokoloff, M. (2011). The Date and Provenance of the Aramaic *Toledot Yeshu* on the Basis of Aramaic Dialectology. En P. Schäfer, M. Meerson y Y. Deutsch (Eds.), *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited. A Princeton Conference* (pp. 13-26). Mohr Siebeck Verlag.
- Studnicki-Gizbert, D. (2007). *A nation upon the ocean sea. Portugal's Atlantic diaspora and the crisis of the Spanish Empire, 1492-1640*. Oxford University Press.
- Tartakoff, P. (2011). The *Toledot Yeshu* and Jewish-Christian Conflict in the Medieval Crown of Aragon. En P. Schäfer, M. Meerson y Y. Deutsch (Eds.), *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited. A Princeton Conference* (pp. 297-309). Mohr Siebeck Verlag.
- Vieira, C. (2018). *Uma amarra ao mar e outra à terra. Cristãos-novos no Algarve, 1558-1650*. Sol e Sal Editora.
- Vila, S. (2018). *La comunidad judeoconversa en el puerto de Baiona: comercio y disidencia religiosa en los siglos XVI y XVII*. Conferencias Museo de la Navegación, Baiona.
- Wachtel, N. (2007). *La fe del recuerdo. Laberintos marranos*. Fondo de Cultura Económica.
- Wagenseil, J. Ch. (1681). *Tela Ignæ Satanæ. Hoc est: Arcani, et horribiles Judæorum adversus Christvm Dvm, et Christianam Religionem Libri*. Henricus Schönnerstædt.
- Yoffie, A. M. (2011). Observations on the Huldreich Manuscripts of the *Toledot Yeshu*. En P. Schäfer, M. Meerson y Y. Deutsch (Eds.), *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited. A Princeton Conference* (pp. 61-78). Mohr Siebeck Verlag.













