

PRIMERA PARTE
SOCIEDADES MULTICULTURALES

INTRODUCCIÓN

El tema central de las cuatro contribuciones a esta primera parte es la cuestión de la identidad, analizada en este caso en un tiempo que parece fundamental para entender las historias conectadas de Europa y América, el llamado periodo moderno y fundamentalmente los siglos XVI y XVII. El estudio de las identidades, o para utilizar las palabras que componen el título del primero de los ensayos, “mezcla de identidades”, es preocupación central en la contribución de David RUDERMAN. Acostumbrados a entender las sociedades anteriores a los siglos XVIII y XIX como sociedades estáticas, con individuos con identidades únicas, el capítulo de RUDERMAN demuestra precisamente lo contrario, que las sociedades eran abiertas, en continuo movimiento, y los individuos y grupos conservaban viejas identidades y añadían constantemente otras nuevas. Su tema de estudio son las comunidades judías en varias zonas de Europa, muchas de ellas formadas por los conversos, y sus descendientes, que fueron expulsados o abandonaron la Península Ibérica entre los siglos XV y XVII. Lo que RUDERMAN analiza son las similitudes entre estos grupos, pero también sus diferencias, las diferencias en la influencia de los conversos sefardíes en estos varios grupos, sus interconexiones, la influencia de lo judío y en lo judío de las ideas ilustradas, y la evolución de la llamada “cuestión judía” en varios momentos y en varias geografías europeas sobre todo en el siglo XVIII.

Si el tema de RUDERMAN eran las distintas identidades judías, cómo éstos veían a los cristianos y viceversa en varios territorios europeos, el capítulo de Mercedes GARCÍA-ARENAL se centra más precisamente en la Península Ibérica, especialmente en Granada durante los últimos años del siglo XVI y las primeras décadas del XVII. La limitación geográfica

y temporal de su tema no debe hacer creer que sus análisis y resultados son menos complejos que los propuestos por RUDERMAN. El punto central de partida es el descubrimiento a finales del XVI de los llamados plomos del Sacromonte en Granada, pero lo que interesa a GARCÍA-ARENAL es ir más allá de este hecho, de los debates sobre la autenticidad o no de los plomos. Lo que interesa es sobre todo entender los contextos en que se producen estos descubrimientos, o falsificaciones, los debates que provocan sobre la historia de España, la de Granada, la identidad cristiana y musulmana, la posible existencia, también aquí, de “identidades mezcladas”. En general se ha tendido a contar una historia de las relaciones entre moriscos y cristianos en la Península Ibérica como un proceso de creciente separación, odio y violencia. Éstas eran, desde luego, características importantes, pero como GARCÍA-ARENAL demuestra, existían otras visiones, otras esperanzas, otros discursos. Los plomos evidenciarían así los intentos de varios grupos no sólo de crear una nueva historia local de la ciudad, sino también de construir una historia de España capaz de plasmar la memoria de su pasado y quizás su identidad futura.

El capítulo de Lucette VALENSI recorre medio mundo, desde los territorios pertenecientes al Imperio otomano, hasta Portugal y Brasil. De nuevo nos encontramos aquí con cuestiones de identidades, de discursos, de historias relacionadas. En este caso es la aparición de teorías mesiánicas en variados contextos históricos, entre poblaciones que profesan distintas ideologías, religiones e identidades. Lo que interesa a VALENSI es precisamente entender la circulación de ideas, las interconexiones y recepciones de conceptos, teorías, historias y mitos. Cómo, por ejemplo, el sebastianismo influye y es al mismo tiempo influido por otras visiones mesiánicas que procedían del judaísmo, o del cristianismo clásico, o del pensamiento y las prácticas renacentistas. También cómo estas teorías cruzaban el Atlántico, de la metrópolis a la colonia, de Portugal a Brasil donde el Padre António Vieira las desarrolló hasta convertirlas en herramientas de conocimiento pero también de lucha política. Lucette VALENSI también desea complicar la historia al analizar de nuevo el papel jugado por conversos portugueses que llevaron consigo, en este caso al Imperio otomano, ideas que habían surgido de la mezcla de cristianismo y judaísmo en Portugal y otros territorios europeos.

El último capítulo de esta parte escrito por Ricardo GARCÍA CÁRCCEL, discute uno de los temas más polémicos entre los historiadores del periodo moderno: la cuestión de la tolerancia religiosa, en qué sentido la España moderna estuvo o no fuera de los territorios que progresivamente fueron aceptando, en muchos casos sin ningún tipo de oficialización, una cierta tolerancia religiosa, y cómo la idea y la práctica de tolerancia estuvo

influida por la existencia de la Inquisición. Son muchos los temas que preocupan a GARCÍA CÁRCEL, desde las visiones sobre la Inquisición en los periodos moderno y contemporáneo, hasta la cuestión de cómo los historiadores deben analizar las fuentes dejadas por los tribunales inquisitoriales y en qué sentido la decisión de utilizar estas fuentes condicionan nuestras visiones de los procesos religiosos y judiciales en el periodo moderno. En cierto sentido GARCÍA CÁRCEL vuelve de nuevo a la cuestión de las identidades, en este caso las de las víctimas de la Inquisición, pero también la de los inquisidores y la misma Inquisición, y sobre cómo los historiadores podemos discernir lo que fueron identidades inventadas por los acusados o los jueces y las creencias y prácticas que fueron realmente las suyas.

MEZCLA DE IDENTIDADES: JUDÍOS, CRISTIANOS Y LAS CAMBIANTES NOCIONES DEL OTRO EN LA EUROPA DE LA ERA MODERNA TEMPRANA

David B. RUDERMAN
Universidad de Pensilvania

El tema de la presente ponencia forma parte de un estudio de mayor envergadura en el que llevo trabajando ya varios años y con el que intento delimitar una cultura judía europea particular que surge durante el período comprendido entre 1492 y 1750. Esta cultura, en muchos aspectos, no significó una continuación de la que se dio en la Edad Media y también se diferencia de la de la Era Moderna, que normalmente se fecha a partir de la Ilustración Europea y la emancipación política de finales del siglo XVIII. Mis esfuerzos por señalar unos límites temporales solamente tiene como fin ofrecer una definición abarcadora de la historia cultural judía en esta era, además de reconsiderar la definición del período “moderno temprano” con un sentido más general, tomado desde la perspectiva de la minoría judía y de su relación con la mayoría cristiana.

Todo esfuerzo por acotar este período se ve plagado de obstáculos de importancia al tener que justificar las homogeneidades que se observan a lo largo de amplios espacios geográficos y temporales que, en el caso de los judíos, abarcan más de tres siglos de vida comunal organizada en regiones tan dispares como Europa Oriental y Central, el Imperio Otomano, Italia, los Países Bajos e Inglaterra. Además, con muy

pocas excepciones, el presente período se ha estudiado en su mayor parte a nivel regional exclusivamente ¹. Por ejemplo, los especialistas en la historia judía de Italia solamente toman en cuenta en contadas ocasiones las historias paralelas de las juderías del Imperio Otomano y de la Europa del Este, y no es frecuente que se estudien las regiones de forma comparativa ². A pesar del increíble número de obras históricas sobre esta era que han aparecido recientemente, muy pocas se han centrado en las transformaciones tan significativas que han ocurrido dentro de los ámbitos social, político, intelectual y religioso de la vida de los judíos desde una perspectiva transnacional o continental. Las fronteras políticas, económicas, lingüísticas y sociales parecen limitar la posibilidad de describir de forma coherente como una entidad la que forman los judíos de la era moderna temprana.

Al proponer una comprensión más global de los procesos que modelan la cultura y sociedad judías que se extienden desde las comunidades sefarditas occidentales, como las de Amsterdam, Hamburgo y Londres, a los baluartes askenazíes, como Cracovia o Praga, además de las ciudades portuarias de Venecia, Constantinopla y Esmirna, propongo la hipótesis de trabajo de que existen cinco ingredientes principales esenciales para definir esa cultura, cada uno de los cuales seguramente será común también a otros pueblos y comunidades que vivan en la Europa moderna temprana, pero que afectan a la cultura y sociedad judías de una forma especial. Se trata de los siguientes: movilidad constante y mezcla social provocada tanto por las expulsiones en masa como por el movimiento de individuos; un poderoso impulso que tiende a una mayor cohesión comunal junto con un declive en la autoridad rabínica y el poder emergente de las oligarquías laicas; una explosión en los conocimientos precipitada por la tecnología de la imprenta en la que las culturas nacionales judías son analizadas por lectores cristianos de libros judíos y por los censores cristianos, por un plan de estudios más amplio sobre los conocimientos judíos, lo que incluye la aparición de la nueva literatura judía en yídish y ladino, y por la notoria entrada de las elites judías en la universidad; una crisis posterior de la autoridad tradicional por diversas causas, pero frecuentemente expresada en la forma de movimientos mesiánicos, de un entusiasmo radical y de herejías; y, por último e íntimamente relacionado con el factor anterior, la pérdida de diferencias

¹ Éste no es el lugar más adecuado para ofrecer referencias bibliográficas exhaustivas. El intento más serio de definir el período temprano moderno de la historia judía es el de J. ISRAEL, *European Jewry in the Age of Mercantilism 1550-1750*, publicado originalmente por Oxford University Press, Oxford, 1985, revisado y vuelto a publicar en 1989, y vuelto a revisar y actualizado en 1998 por la Litmann Library of Jewish Civilization (Londres y Portland, Oregon).

² Dos ejemplos de este enfoque regional, excelentes estudios en ambos casos, son: R. BONFIL, *Jewish Life in Renaissance Italy*, Berkeley y Los Ángeles, 1994, y G. D. HUNDERT, *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century*, Berkeley-Los Angeles, 2004.

entre las identidades culturales y religiosas de los judíos y los cristianos, y, en ocasiones, entre los judíos y los musulmanes³.

Ahora quisiera concentrarme en este último factor, que es el más relacionado con el tema de esta conferencia, y especialmente en los “encuentros” entre comunidades dispares de Europa y más allá. Mi objetivo es describir brevemente la aparición simultánea de cuatro sucesos interrelacionados que surgen como fenómenos sencillos pero que finalmente convergen para crear una nueva complejidad, una confusión total en lo que respecta a las lealtades confesionales y las identidades religiosas. Para realizar este análisis, primero separaré a estas cuatro tendencias claramente diferenciadas y posteriormente volveré a ellas para analizarlas de forma global.

Comenzaré con el fenómeno de los conversos, un factor principal en la erosión de las fronteras sociales y religiosas que las autoridades cristianas y judías habían mantenido en vigor durante siglos. Como han señalado recientemente varios historiadores, la ambigüedad religiosa y cultural de la definición que de sí mismos daban los judíos se convirtió en un problema importante en Europa al comienzo de la era moderna, con la reintegración de los conversos dentro de la vida judía en Italia, el norte de Europa y el Imperio Otomano⁴. Para los nuevos cristianos que volvieron completamente al Judaísmo, tal como han demostrado tan bien Yosef Kaplan y otros para el caso de Amsterdam, su rito de iniciación no resultó ni simple ni completo⁵. Mantuvieron, ya fuera de forma consciente o inconsciente, unas actitudes y asociaciones profundamente arraigadas con respecto a su pasado distante, que abarcaban tanto sus nociones religiosas como las lealtades étnicas y que, en la mayoría de los casos, no podían dejar atrás. Para los grupos cristianos que salían de la Península Ibérica pero que tenían dudas a la hora de reconocer públicamente su fe judía, y que se quedaban en un estado de transición entre el Ju-

³ Este párrafo describe, obviamente de manera muy breve, un proyecto de libro que llevo muy avanzado.

⁴ Véase especialmente: Y. KAPLAN, *An Alternative Path to Modernity: The Sephardi Diaspora in Western Europe*, Leiden, 2000, pp. 1-28, *id.* su «The Self-Definition of the Sephardic Jews of Western Europe and their Relation to the Alien and the Stranger», en B. GAMPEL (ed.), *Crisis and Creativity in the Sephardic World 1391-1648*, Nueva York, 1997, pp. 121-45, *id.*, «Wayward New Christians and Stubborn Jews: The Shaping of a Jewish Identity», en *Jewish History*, 8, 1994, 27-41; Y. H. YERUSHALMI, *From Spanish Court to Italian Ghetto: Isaac Cardoso, a Study in Seventeenth Century Marranism and Jewish Apologetics*, Nueva York, 1971, p. 44; R. BONFIL, «Dubious Crimes in Sixteenth Century Italy: Rethinking the Relations between Jews, Christians, and Conversos in Pre-Modern Europe», en M. LAZAR y S. HALICZER (comps.), *The Jews of Spain and the Expulsion of 1492*, Lancaster, Ca., 1997, pp. 229-310.

⁵ Además de las obras de KAPLAN de la anterior nota al pie de página, véase también su *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford, 1989, y, más recientemente, D. L. GRAIZBORD, *Souls in Dispute: Converso Identities in Iberia and the Jewish Diaspora 1580-1700*, Filadelfia, 2004, incluye una bibliografía actualizada de estudios antiguos y más recientes.

daísmo y el Cristianismo, sus percepciones religiosas y étnicas de sí mismos eran incluso más complejas. Si añadimos a esta situación el estilo de vida tan secularizado de muchos de ellos, con unas conexiones cada vez más tenues con la vida ritual y con la sinagoga, podremos comprender mejor los auténticos temores e inquietudes de sus líderes religiosos.

La nueva identidad judía de los conversos, ya fuera que se inclinaban hacia la ortodoxia judía o hacia la cristiana, o que oscilaba entre ambos polos, era única porque se basaba en una elección, en la autonomía personal. Ni la Iglesia Católica ni la Inquisición ni las autoridades rabínicas podían imponerla desde arriba. El converso podía luchar y finalmente tener éxito, ya fuera de forma pública o clandestina, en la creación de su propia definición. Los nuevos cristianos que regresaban también crearon sus propias estructuras comunales y se aseguraron un orden político único con las autoridades locales de Pisa, Livorno, Amsterdam o Hamburgo, que muy a menudo era totalmente diferentes del de la comunidad judía organizada⁶. Eran sumamente móviles, su ocupación era el comercio de larga distancia, hablaban distintas lenguas y frecuentemente tenían lealtades culturales opuestas. Pero, sobre todo, fueron los primeros judíos en determinar su propia identidad religiosa, los distintos componentes de fe y praxis que decidirían aceptar o rechazar, y si habrían de adoptar o no alguna forma de creencia monoteísta. Los conversos habían sido víctimas de la inquisición católica, que no toleraba forma alguna de ambigüedad religiosa; pero los líderes rabínicos veían con consternación esta misma ambigüedad cuando estos individuos intentaban volver a la comunidad judía. Aunque se autoproclamaban judíos, muchos no podían adaptarse con facilidad a normas y prácticas tradicionales que les resultaban tan aborrecibles como las que habían abandonado del Catolicismo, o se mostraban indiferentes a todo tipo de rituales y doctrinas religiosos, sin importar su origen. Otros se aferraban exclusivamente a una noción de identidad étnica o racial. Compartiendo las opiniones de sus propios opresores, a menudo se veían asimismo con miembros de la “nación”, distinguibles de sus equivalentes askenazíes y de los judíos que consideraban que su propia identidad era principal o exclusivamente confesional.

Muchos de estos mismos conversos estaban totalmente encaprichados con el mesianismo judío, especialmente con la ideología en torno a la figura mesiánica de Shabbetai Zevi. El sabateísmo, es decir, el movi-

⁶ Para Pisa y Livorno, véase R. BONFIL, «The History of the Spanish and Portuguese Jews in Italy», en H. BEINART (ed.), *Moreshet Sepharad: The Sephardic Legacy*, vol. 2, Jerusalén, 1992, pp. 217-39; para Amsterdam, véanse los libros de KAPLAN de las dos últimas notas al pie de página y M. BODIAN, *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*, Bloomington, Indiana, 1997; y para Hamburgo, M. STUEDEMUND HALEVY (comp.), *Die Sefarden in Hamburg: Zur Geschichte einer Minderheit*, Hamburgo, 1994.

miento que formaban los seguidores de Shabbetai Zevi, de hecho se convirtió para ellos y para otros en un ámbito muy importante de mezcla religiosa. La declaración de Shabbetai Zevi según la cual era el Mesías, ocurrida en torno a 1665-66, tuvo como resultado una tremenda reacción tanto entre sus seguidores como entre sus detractores. Pese a su encarcelación y su conversión posterior al Islam, sigue siendo el objetivo de distintas aspiraciones mesiánicas dentro de las comunidades judías del Imperio Otomano y del resto de Europa hasta bien entrado el siglo XVIII. La aparición de este extraño mesías puso la base para una nueva ideología antinómica y nihilista, elaborada principalmente por Natán de Gaza y Abraham Cardoso, que desafiaba los mismísimos cimientos del Judaísmo normativo y de la autoridad rabínica.

El principal historiador de Shabbetai Zevi y su movimiento fue Gershom Scholem, cuya reconstrucción dejó una huella significativa en todos los investigadores posteriores⁷. Scholem conocía a la perfección en su contexto más amplio tanto el mesianismo cristiano como el musulmán de los siglos XVII y XVIII y también estaba al tanto de la imagen que este supuesto mesías judío dejó grabada especialmente entre sus contemporáneos cristianos. Pero para explicar el origen de este movimiento y su sobresaliente longevidad de más de cien años se fijó en causas internas e intelectuales, es decir, en la amplia diseminación de ideas cabalísticas asociadas a una figura mística del siglo XVI, Isaac Luria, que se infiltró, según él, tanto en las culturas sefarditas como en las askenazíes y proporcionó las premisas teológicas sobre las que fueron edificando los profetas sabateos para explicar el hecho de que un mesías judío se convirtiera al Islam. Además, Scholem explica que estas nociones fueron tergiversándose para explicar la apostasía en masa de los seguidores de Shabbetai, los Doenmeh, al Islam, y la curiosa conversión posterior de Jacob Frank y sus seguidores al Cristianismo durante el siglo XVIII. En la gran reconstrucción de Scholem, la sabatea fue ante todo una crisis interna judía originada por los enfrentamientos inevitables de la cábala y el anárquico mesianismo judío.

Recientemente, los estudiantes de Scholem han cuestionado la reconstrucción de su profesor apoyándose en el razonamiento de que la cábala de Luria no era especialmente mesiánica, en primer lugar, que su difusión no había sido muy generalizada a fines del siglo XVII y que las ideas místicas, por más que resultaban útiles para justificar la apostasía mesiánica, difícilmente podrían explicar la histeria masiva de un movimiento popular⁸. De mayor importancia fue el descubrimiento por parte de Jacob

⁷ Véase especialmente G. SCHOLEM, *Sabbatei Sevi: The Mystical Messiah 1626-1676*, Princeton, 1973, *id.*, en Y. LIEBES (ed.), *Mehkarei Shabta'ut*, Jerusalén, 1991.

⁸ Véase, por ejemplo, M. IDEL, «One from a Town, Two from a Clan, the Diffusion of Lurianic Kabbalah and Sabbateanism: A Re-Evaluation», en *Jewish History*, 7, 1993, 79-104, *id.*, *Mes-*

Barnai de una perceptible presencia de una importante comunidad de mercaderes conversos en Esmirna, la cuna de Shabbetai Zevi. Si bien Scholem había mencionado anteriormente que muchos conversos se habían sentido atraídos por las ideas sabateas, incluido Cardoso mismo, Barnai fue más allá al demostrar que los vínculos económicos y sociales existentes entre las comunidades de conversos de Amsterdam, Hamburgo, Livorno y Esmirna pudieran haber facilitado la propagación de las corrientes sabateas por todo el continente europeo⁹.

Además de Barnai, ha habido otros que han cuestionado la insistencia de Scholem en aislar el Sabateísmo del más amplio contexto europeo al que pertenece. Varios estudiosos han subrayado la importancia del mesías judío en los sistemas escatológicos y milenaristas de sus contemporáneos cristianos. Más recientemente, Matt Goldish ha intentado yuxtaponer las previsiones apocalípticas de cristianos del siglo XVII con movimientos análogos ocurridos entre los musulmanes otomanos y con los sabateos para dar una explicación plausible sobre las conexiones que se advierten entre los tres fenómenos. Es más, el intento de Goldish de contextualizar el Sabateísmo y sus adversarios como formas de “entusiasmo” y “antientusiasmo” le ha permitido discernir los sobresalientes paralelos estructurales existentes entre los sabateos, los cuáqueros, los *camisards*, los mahdistas y otros, además de sus oponentes procedentes de las clases religiosas, legales y médicas dirigentes¹⁰.

La sinopsis anterior debería ser suficiente para poder presentar mi tesis principal respecto del papel esencial del Sabateísmo dentro de la difuminación de la identidad religiosa de las tres creencias. Apoyándose en la autoridad de su supuesto mesías judío, los sabateos se convirtieron al Islam [los Doenmeh] o al Cristianismo [los Frankistas]. Así, de una forma un tanto peculiar, el mesianismo judío se reestructuró y terminó por adherirse a sus religiones hermanas y rivales. El mesías había venido a salvar al mundo pero el método no consistiría solamente en derrocar toda autoridad rabínica sino en reconfigurar el Judaísmo de modo que se reintegrara con el Cristianismo y el Islam. El mundo no

sianic Mystics, New Haven, 1998, cap. 6; Y. LIEBES, «Sabbatean Messianism», en *Studies in Jewish Myth and Mysticism*, Albany, 1993, pp. 93-106; A. ELQUAYAM, «The Mystery of Faith in the Writings of Nathan of Gaza (Hebrew)», Tesis doctoral, Hebrew University, 1993.

⁹ J. BARNAI, «Some Social Aspects of the Polemics between Sabbatians and their Opponents», en M. GOLDISH y R. POPKIN (comps.), *Jewish Messianism in the Early Modern World*, Dodrecht, 2001, pp. 77-90, *id.*, *Shabta'ut: Hebetim Hevratim*, Jerusalén, 2000, *id.*, «The Spread of the Sabbatean Movement in the Seventeenth and Eighteenth Centuries», en S. MENACHE (comp.), *Communication in the Jewish Diaspora: The Pre-Modern World*, Leiden, 1996, pp. 313-337.

¹⁰ Véase M. GOLDISH, *The Sabbatean Prophets*, Cambridge, Mass., 2004. Véase también R. POPKIN, «Christian Interest and Concerns about Sabbatai Zevi», en *Jewish Messianism in the Early Modern World*, pp. 91-106; M. HEYD, «The Jewish Quaker: Christian Perceptions of Sabbatai Zevi as an Enthusiast», en A. COUDERT y J. SHOULSON (eds.), *Hebraica Veritas? Christian Hebraists, Jews and the Study of Judaism in Early Modern Europe*, Filadelfia, 2004, pp. 234-265.

podría quedar redimido para los creyentes judíos sin la mediación e involucración directas de las otras dos religiones. Así pues, el Sabateísmo, en su manifestación más radical, significó una revisión completa de las normas y creencias tradicionales judías, así como la abolición de las fronteras religiosas y culturales convencionales.

Junto con los fenómenos de los conversos y del Sabateísmo, un tercer factor que contribuyó a que se cruzaran líneas de separación y se mezclaran religiones es el Hebraísmo Cristiano. Mucho antes de alcanzar el período moderno temprano, los eruditos cristianos se dedicaron al estudio de temas hebraicos, relacionados especialmente con la exégesis bíblica y la teología medieval. Pero a partir del Renacimiento, y con mayor vigor a partir de la aparición de la imprenta, al permitir la reproducción de libros hebreos de forma eficiente y económica, la era moderna temprana supuso el momento más importante de estudio de textos judíos por parte de cristianos. Durante varios siglos, ciertos estudiosos cristianos consiguieron dominar no sólo los estudios bíblicos, sino también los postbíblicos. Algunos recuperaron para su propio uso el corpus medieval judío de escritos filosóficos y cabalísticos. De la biblioteca de textos posteriores al período bíblico de Flavius Mithridates preparada para Pico della Mirandola en la Florencia del siglo xv a la erudición de Johannes Reuchlin y Sebastian Munster en los campos de la cábala y el rabinismo, respectivamente, durante la Reforma protestante, a los doctos tomos de Johannes Buxtorf el Mayor y el Joven durante los siglos xvi y xvii, a la colosal recopilación de traducciones latinas de la cábala por Christian Knorr von Rosenroth a finales del siglo xvii, y mucho más, la intelectualidad cristiana prestó una atención al Judaísmo, en tanto que cultura religiosa y legado intelectual, muy superior a la que había recibido nunca antes. Y dado el crecimiento del mercado de libros judíos para lectores cristianos, los productos de esta nueva fascinación intelectual resultaban fáciles de conseguir.

Aunque el Renacimiento y la Reforma parecen haber tenido una repercusión reducida en la mejora de la situación social y política de los judíos en la sociedad cristiana, ambos movimientos sirvieron en gran medida para que aumentara el aprecio por el Judaísmo como factor cultural en la civilización cristiana. La cábala cristiana de Pico y Reuchlin reveló nuevas perspectivas de comprensión propia y espiritualidad en los cristianos a través de los escritos místicos judíos; el descubrimiento de los comentaristas medievales judíos por parte de los eruditos protestantes y católicos les ofreció un panorama nuevo y de gran utilidad para poder apreciar el significado literal del Viejo Testamento; y el redescubrimiento de pensadores judíos tales como Maimónides y Abravanel aportó nuevos recursos al pensamiento político cristiano del siglo xvii.

El estudio contemporáneo del Hebraísmo Cristiano aún está en mantillas y el tremendo impacto de los textos judíos clásicos sobre la comunidad cristiana de lectores todavía no se ha comprendido cabalmente. Evidentemente, puede considerarse que el nuevo Hebraísmo Cristiano es una forma de filosemitismo, pero sin duda alguna fue mucho más de lo que este término denota: una explosión intelectual fomentada por la imprenta y la enseñanza universitaria; una búsqueda espiritual cristiana arraigada en las nociones fundamentales del Renacimiento y de la Reforma que impulsaron a las fuerzas intelectuales y religiosas del siglo XVI y posteriores; pero también una apropiación y un engrandecimiento del elemento judaico de la civilización occidental para el uso y valoración exclusivos de los cristianos. Como se ha señalado con frecuencia, los nuevos estudiosos cristianos a menudo se encapricharon de los libros judíos sin prestar la más mínima atención a los judíos de carne y hueso que eran sus contemporáneos ¹¹.

Este último aspecto fue profundamente apreciado por los judíos contemporáneos, quienes se dieron cuenta con sentimientos encontrados de la aparición de una nueva comunidad de hebraístas cristianos. Por otro lado, en un principio se sintieron halagados por la atención que los eruditos cristianos estaban prestando a su herencia religiosa, buscando incluso maestros judíos con los que estudiar. En el caso de algunos de los judíos que vivieron en la Italia del Renacimiento, esta atención tuvo efectos positivos sobre la imagen que tenían de sí mismos; la cultura judía, en especial en su dimensión esotérica, estaba de moda. Los judíos y sus bibliotecas de textos postbíblicos “eran lo último” entre los círculos intelectuales cristianos más elitistas. Pero, según pasó el tiempo, algunos de ellos empezaron a darse cuenta del hecho inquietante de que los cristianos, hasta un grado sin precedentes, podían dominar las tradiciones judaicas sin tener que recurrir a ellos. La intelectualidad judía podía ignorar a su rival cristiano, podía decidir colaborar con él o incluso adoptar sus razonamientos, al menos en parte, al estudiar el Judaísmo. Sin importar cuál fuere su respuesta, cada vez resultaba más claro que la nueva proximidad de los cristianos con las ideas y textos judíos podría tener resultados peculiares, cuando menos. Cuanto mejor dominaran los

¹¹ Solamente puedo citar una breve muestra de la creciente literatura sobre el tema. Véanse: F. MANUEL, *The Broken Staff: Judaism through Christian Eyes*, Cambridge, Mass., 1992; COUDERT y SHOULSON, *Hebraica Veritas?*; C. WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge, Mass., 1989; J. FRIEDMAN, *The Most Ancient Testimony: Sixteenth Century Christian Hebraica in the Age of Renaissance Nostalgia*, Atenas, Ohio, 1983; W. SCHMIDT-BIGGEMANN (comp.), *Christliche Kabbala*, Thorbecke, 2003; S. BURNETT, *From Christian Hebraism to Jewish Studies: Johannes Buxtorf (1564-1629) and Hebrew Learning in the Seventeenth Century*; F. OZ-SALZBERGER, «The Jewish Roots of the Modern Republic», en *Azure*, 13, 2002, 88-132; y A. COUDERT, *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century: The Life and Thought of Francis Mercury van Helmont (1614-1698)*, Leiden, 1999.

cristianos los idiomas hebreo y arameo y más pudieran consultar a autores judíos medievales, más fácil les sería afirmar que comprendían la tradición judía, especialmente la Biblia Hebrea, incluso mejor que los propios judíos. En el nuevo espacio cultural del que formaban parte de los hebraístas cristianos y un número cada vez mayor de judíos convertidos al Cristianismo, como se analizará posteriormente, los estudiosos judíos estaban, evidentemente, perdiendo la hegemonía que habían disfrutado en la interpretación de sus propios textos y tradiciones.

¿Eran sincréticos los nuevos hebraístas cristianos? ¿Atenuó esta intensa obsesión por los textos judíos sus lealtades cristianas y les atrajo al núcleo judío de su identidad? No podemos dar una respuesta sencilla e inequívoca a estas preguntas. Lo cierto es que resultaría complicado justificar que solamente motivaran razones intelectuales a los estudiosos cristianos que dedicaron sus vidas al estudio de las Sagradas Escrituras, los idiomas judíos, su historia antigua y literatura, e incluso, en algunos casos, el estudio etnográfico de sus costumbres y ceremonias. De hecho, algunos consideraban que era su responsabilidad reivindicar una lectura auténtica de la Biblia Hebrea para los cristianos; otros esperaban encontrar con sus estudios la versión original, pura e incontaminada del Cristianismo que practicó Jesús; otros más se entusiasmaron por las formas judías de esoterismo de las que esperaban apropiarse para reponer los reductos de espiritualidad cristiana; y, por último, hubo hasta quienes creían que en la cultura y literatura rabínicas judías tempranas se hallaban las claves principales para descifrar las profecías del Nuevo Testamento. Tanto si esta nueva corriente de hebraístas cristianos se hizo efectivamente más “judía” según iba avanzando en sus prodigiosos conocimientos de la cultura judía como si no, eso es lo que les parecía a muchos, que se habían convertido en judaizantes cuya aparente exposición excesiva a las fuentes judías les había llevado sin darse cuenta a acercarse más a los judíos y el Judaísmo.

Había otro grupo más de individuos sumamente complejos que eran literalmente “saltadores de fronteras” y que iban pasando del Judaísmo al Cristianismo. Se trataba de unas cantidades llamativas de judíos que decidían bautizarse y formar parte, a veces de forma bastante pública, de alguna religión cristiana, ya fuera protestante o católica. Elisheva Carlebach ha documentado perfectamente un gran número de conversos en Alemania, pero resulta fácil localizar en el resto de Europa cantidades importantes de éstos, aunque menores. El converso individual, a diferencia del que normalmente abandonaba el Catolicismo para adoptar alguna forma nueva de identidad judía, normalmente tomando la dirección opuesta: del Judaísmo al Cristianismo. Ya estuvieran motivados por razones económicas, sociales o religiosas, o que simplemente fueron víc-

timas de misioneros agresivos, el converso proveniente del Judaísmo se tenía que enfrentar a un futuro incierto en el que los beneficios económicos, la aceptación social o credibilidad religiosa dentro de la nueva fe solían ponerse en entredicho. El modo más seguro era convertirse en un supuesto experto en asuntos judíos, un testimonio viviente de las falacias de la fe judía y de la veracidad de la cristiana. Al asumir el papel del maestro hebreo y de autoridad en textos judíos, el converso solía encontrarse envuelto en una relación incierta y difícil con los hebraístas cristianos, quienes supuestamente habían alcanzado un papel similar gracias a la amplitud del conocimiento de que disponían sobre el Judaísmo ¹².

La evidencia principal del paso del Judaísmo al Cristianismo es la ingente cantidad de literatura existente sobre testimonios de conversiones escrita supuestamente por los conversos mismos para documentar su abandono del Judaísmo y para testificar la revelación que había supuesto la experiencia de su conversión. Aunque muchas de estas obras evitan describir el viaje narrativo personal e idiosincrásico y se lanzan al convencional y esperado de una degradación espiritual a la iluminación divina, unos cuantos muestran ciertas luchas personales, la ambivalencia compleja y las dudas y recaídas del converso confuso. La suya era una vida a medio camino entre el Judaísmo y el Cristianismo, y, en el caso de algunos, en cuanto se convirtieron comenzaron a sentir dudas y remordimientos. Para los enérgicos misioneros protestantes, supuestamente era más sencilla puesto que ellos podían ofrecer a los conversos potenciales una fe que se basaba estrechamente en el Antiguo Testamento, una fe basada en la *sola scriptura* que en apariencia se parecía a la que ellos tenían en el pasado. Pero esto difícilmente podría garantizar una conversión definitiva, que el converso llegara a apreciar el valor de renunciar a su familia y amigos y que la incertidumbre económica y social no acabara debilitando su nuevo estado como cristiano incluso más que si hubiera continuado siendo judío.

Si bien el converso confesional de la Europa de la era moderna temprana era un fenómeno diferente del converso tradicional, ciertamente en el caso de ambos, su situación ambigua y ambivalente en la sociedad cristiana y en la judía se superponía y mezclaba entre sí, y como ya hemos visto, los conversos frecuentemente eran a la vez sabateos que encontraban en este tipo especial de mesianismo judío una combinación de sus identidades judía y cristiana. Si añadimos a lo anterior a los hebraístas cristianos en busca de sus prístinos orígenes judíos, podremos

¹² Véase E. CARLEBACH, *Divided Souls: Converts from Judaism 1500-1750*, New Haven, 2001, especialmente el capítulo 10, titulado: «Representation and Rivalry: Jewish Converts and Christian Hebraists», pp. 200-221.

empezar a discernir la fascinante complejidad de las relaciones judeo-cristianas existentes en Europa en la época moderna temprana y la aparición de lo que Richard Popkin y otros han denominado los “cristianos judíos” y los “judíos cristianos”¹³. Cuando la identidad judía se convirtió en un asunto de elección en lugar de una voluntad comunal impuesta; cuando un creciente estilo de vida laico dejó de lado ciertos compromisos religiosos profundamente atenuados y el tiempo que se pasa en una sinagoga o en una iglesia; cuando ciertos cristianos intentaron recuperar una inocencia espiritual perdida a través de un estudio intenso del Judaísmo y, al mismo tiempo, a algunos judíos les resultaban más atractivas y satisfactorias que nunca antes las relaciones sociales e intelectuales con los cristianos, la posibilidad de que aparecieran un pensamiento y una praxis judeocristianos sincréticos no tenía límites. Décadas antes de que llegara la Ilustración, en el siglo XVIII, los judíos y los cristianos se estaban encontrando en lugares públicos y privados, en foros intelectuales, en iglesias y sinagogas, y en movimientos radicales y espiritualistas. Es más, ciertos conversos estaban creando para sí una identidad personal que derivaba de forma simultánea de ambas comunidades religiosas. El Sabateísmo en particular, tanto en su corriente Frankista como en otras más radicales, podía identificarse fácilmente con ideologías cristianas radicales como las de los rosacrucianos, los swedenburgianos, y los masones¹⁴. Por supuesto, estas nuevas configuraciones reflejan el estado tan frágil del Judaísmo y del Cristianismo en Europa en su etapa moderna temprana y la importante búsqueda de contenidos espirituales en un clima sociopolítico tan inestable.

Antes de concluir este estudio, me propongo ofrecer tres breves ejemplos sumamente fascinantes que ilustran la confusión de identidades que ya he descrito anteriormente en líneas generales. El primer ejemplo es el de un cabalista sabateo que se convirtió al Cristianismo totalmente convencido de que estaba apoyando una versión más pura y auténtica del Judaísmo. El segundo ejemplo es el de un Hebraísta Cristiano que creía que podía encontrar el centro espiritual del Cristianismo en las escrituras rabínicas. Y el ejemplo final es el de un converso del Judaísmo al anglicanismo que se convirtió en un firme defensor de los intereses judíos tras su conversión.

En 1696, Johann Kemper, alias Moses ben Aaron de Cracovia, se convirtió al Cristianismo en el bastión de los seguidores de Emanuel

¹³ Véase R. POPKIN y G. WEINER (comps.), *Jewish Christians and Christian Jews: From the Renaissance to the Enlightenment*, Dordrecht, 1994.

¹⁴ Véase, por ejemplo, M. K. SCHUCHARD, «Dr. Samuel Jacob Falk: A Sabbatian Adventurer in the Masonic Underground», en *Jewish Messianism in the Early Modern World*, pp. 203-226, *id.*, «Yates and the Unknown Superiors: Swedenborg, Falk, and Calgiostro», en M. ROBERTS y H. ORMSBY-LENNON (eds.), *Secret Texts: The Literature of Secret Societies*, Nueva York, 1995, pp. 114-167.

Swedenborg, el teólogo místico y científico de lo oculto, en Uppsala, Suecia. Kemper tenía unos claros vínculos sabateos que probablemente le hicieron más atractivo ante sus socios cristianos, quienes pasaron a ser sus estudiantes. El comentario tan original que proponía Kemper sobre el *Sefer ha-Zohar* [Libro de Esplendor], el texto fundacional de la teosofía cabalística, presenta una imagen más compleja de su *status* liminal entre el Judaísmo y el Cristianismo. Kemper permaneció siempre comprometido con el marco legal del Judaísmo que podía interpretarse con propiedad, o así lo afirmaba él, a través de una hermenéutica cabalística y sabatea. Kemper se mantuvo firme en su lealtad a la ley oral del Judaísmo, que en su sincera opinión no correspondía al Talmud sino a la verdad mesiánica enseñada por Jesús. Al apoyar el derecho ceremonial con la intencionalidad adecuada, Kemper creía que era posible penetrar en los verdaderos misterios del Cristianismo. Totalmente centrado en descubrir el verdadero mensaje mesiánico de los textos rabínicos y cabalísticos, se mantuvo ingeniosamente fiel a su formación rabínica al interpretar el Cristianismo a través de la tradición textual judía. Tal como señala Elliott Wolfson, su actitud única hacia el Judaísmo era muy distinta de la de Jacob Frank, quien también se había intentado convertir al Cristianismo, pero que lo había hecho atacando de forma violenta los cimientos de la ley y praxis judías¹⁵.

Wilhelm Surenhusius (c. 1664-1729), profesor de lenguas orientales del Athenaeum, el antecedente de la Universidad de Amsterdam, ofrece otro excelente ejemplo de un tipo único de fe sincrética entre el Judaísmo y el Cristianismo. Surenhusius no se contentaba con ser el típico hebraísta. Dominaba el hebreo y la literatura rabínica de forma totalmente apasionada, buscaba a los rabinos contemporáneos suyos tanto para estudiar los textos rabínicos como para entablar debates teológicos, y se hizo con una biblioteca absolutamente impresionante de libros hebreos, entre los que se encontraban los últimos tomos publicados sobre la Biblia, sobre filología, la cábala, filosofía, historia, ciencia y otros temas. Se le conoce principalmente por producir la primera traducción completa al latín de la Misná, con la traducción de los comentarios de Maimónides y Bertinora y un extenso comentario propio. Algunos años más tarde escribió otra obra en latín que ofrecía una introducción muy erudita a la hermenéutica rabínica como herramienta crítica para comprender los antecedentes culturales, las formas de citación bíblica y los métodos

¹⁵ Véase E. WOLFSON, «Messianism in the Christian Kabbalah of Johann Kemper», en *Jewish Messianism in the Early Modern World*, pp. 138-87; S. ASULIN, «Another Glance at Sabbatianism, Conversion, and Hebraism in Seventeenth Century Europe: Scrutinizing the Character of Johann Kemper of Uppsala, or Moses, son of Aaron, of Cracow» (Hebreo), en R. ELIOR (comp.), *The Sabbatian Movement and its Aftermath: Messianism, Sabbatianism and Frankism*, 2 vols., Jerusalén, 2001, II, pp. 423-470.

exegéticos utilizados en el Nuevo Testamento. En opinión de Surenhusius, los rabinos ofrecían la clave más auténtica para comprender la actitud y las prácticas literarias de los primeros discípulos de Jesús y ofrecían a los cristianos una espada crítica con la que defenderse de las afirmaciones de los deístas y de los ateos según las cuales no era posible confiar en los Evangelios. Al dominar los modos de lectura y escritura rabínicos, los estudiantes del Nuevo Testamento podían percibir más profunda y significativamente las prácticas literarias análogas utilizadas por los cristianos primitivos.

No obstante, Surenhusius consideraba que la Misná era algo más que una ayuda erudita para iluminar las profecías del Nuevo Testamento con datos históricos relevantes y otros modos de interpretación. Creía sinceramente que ese resumen árido y directo de la antigua ley judía era una obra de inspiración divina. La Misná aportaba a los cristianos algo más que la verdad histórica: les ofrecía una revelación final. El código judío debía equipararse con el Nuevo Testamento puesto que también contenía las palabras del Dios vivo. Los cristianos están obligados a estudiar la literatura rabínica para descubrir estos orígenes comunes; su estudio es más gratificante para los teólogos cristianos que el de la literatura griega. Surenhusius incluso defendía con elocuencia el absoluto goce estético que le producía la lectura de la Misná; elogió públicamente a sus maestros, a sus interlocutores judíos y a la ciudad de Amsterdam por su tolerancia para con esta minoría.

Para Surenhusius, el estudio de la Misná no sólo serviría para hacer que los cristianos fueran mejores cristianos, sino que también ayudaría a los judíos a comprender mejor el Cristianismo y, de este modo, terminarían por convertirse. Dado que sólo existe una verdad, la que compartían el Judaísmo y el Cristianismo primitivos, el papel de los hebraístas cristianos era descubrir esta única fe al reconciliar el Antiguo Testamento con el Nuevo, el Judaísmo con el Cristianismo ¹⁶.

Moisés Marcus, hijo de un rico mercader judío de diamantes y nieto de la famosa diarista y comerciante judía Glueckel de Hameln, también era un contemporáneo más joven de Surenhusius. En 1724 publicó un

¹⁶ La crítica contemporánea sobre SURENHUSIUS es bastante limitada. Véase P. VAN ROODEN, «Wilhem Surenhusius' Opuattingvan de Misjna», en J. DE ROOS, A. SCHIPPERS y J. WIM WESSELIUS (comps.), *Driehonderd jaarroostere talen in Amsterdam*, Amsterdam, 1986, pp. 43-54, y su artículo en inglés que abarca en parte los mismos temas titulado «The Amsterdam Translation of the Mishnah», en W. HORBURY, *Hebrew Study from Ezra to Ben Yehudah*, Edimburgo, 1999, pp. 257-267. Sus obras principales son *Mischna: sive totius Hebraeorum juris, rituum, antiquitatum, ac legum oralium systema cum clarissimorum rabbinorum Maimonidis & Bartenorae commentariis integris*, 6 vols., Amsterdam, 1698-1703; *id.*, *Sefer Ha-Mashveh sive Biblos katallagaes in quo secundum veterum theologorum Hebraeorum formulas allegandi, & modos interpretandi conciliantur loca ex V. in N.T. allegata*, Amsterdam, 1713. Véase también *Bibliotheca Surenhusiana*, un catálogo de venta de libros de I. STOCKMANS y S. SCHOUTEN, Amsterdam, 1730.

pequeño libro que anunciaba y justificaba su conversión a la Iglesia Anglicana bajo la supervisión personal del capellán del Arzobispo de Canterbury, David Wilkins. Entre los muchos aspectos interesantes de la obras de este joven estaba su abierta refutación de una famosa defensa del Judaísmo rabínico escrita algunos años antes por el famoso rabino sefardí de Londres David Nieto.

A partir de la famosa conversión de Moisés, parece que dio una serie de pasos confusos que llevaron a su familia inmediata, amigos judíos y asociados cristianos a dudar sobre la sinceridad de la misma y sobre sus sentimientos reales con respecto a su fe ancestral. Pese a la carta que escribió a sus padres en la que rechaza la idea de volver a convertirse, desafió a su padre en un juicio prolongado en un tribunal inglés en el que le exigía apoyo material, pese a vivir como cristiano. A la vez que buscaba oportunamente y obtenía empleo como profesor de estudios hebreos y judaicos para cristianos doctos que quisieran aprovecharse de su experiencia, parece que le gustaba la idea de convertirse en autor y traductor, e incluso en defensor de los intereses judíos. En una carta sumamente reveladora en la que pedía ayuda al conocido erudito y mecenas cultural Sir Hans Sloane, Marcus enumeró todas sus numerosas composiciones judías, que incluían una traducción inglesa de la completa liturgia judía, una guía para las ceremonias judías y una defensa del texto masorético de la Biblia Hebrea frente a los muy controvertidos hallazgos de William Whiston. Además de lo anterior, también puso en la lista a los muchos ilustres estudiantes que eran sus amigos, entre los que se contaban algunos de los miembros más distinguidos del clero inglés.

Marcus representa un ejemplo bien documentado de la frágil naturaleza de la conversión de judíos atraídos por misioneros cristianos para que abandonaran la fe judía. Irónicamente, Marcus sólo pudo sobrevivir en un mundo cristiano como un autoproclamado experto en el Judaísmo. Aun así, su papel principal como comentador del Judaísmo forzosamente dio forma a unos sentimientos tremendamente leales y afectuosos por los judíos y sus creencias. A pesar de haber repudiado el legado que recibió de sus mayores, no le resultó posible librarse de su vida anterior como judío. Tal como escribió en su ataque sobre Whiston: «Tenía la ambición concreta de reivindicar a los judíos, mis propios hermanos y paisanos», y aunque no seguían las doctrinas de Cristo, continúa, «aun así conservo, y siempre lo haré, esa estima por mis hermanos, a quienes he abandonado por Cristo, con el fin de hacerles toda la justicia que resulte razonable y para defender su reputación ante las calumnias manifiestas»¹⁷.

¹⁷ Existe poca crítica moderna sobre M. Marcus. El mejor resumen se encuentra en D. KATZ, *The Jews in the History of England 1485-1850*, Oxford, 1994, pp. 207-215. También existen referencias sobre él repartidas en CARLEBACH, *Divided Souls*, véase índice. Su obra principal se titula:

En su análisis final, el historiador puede descubrir fácilmente una serie sorprendentemente fluida, proteica e inestable de relaciones entre los teólogos y los pensadores judíos y cristianos, entusiastas mesiánicos, libreros y comerciantes, coqueteando con la fe del otro e intentando diseñar sus propios credos confesionales sobre la base de elecciones vitales muy individualizadas. A los conversos, los sabateos, los hebraístas cristianos y a los neófitos judíos recién llegados al Cristianismo ya no les satisfacían las ortodoxias regionales de las que habían salido. La opción de abrazar simultáneamente ciertas formas de fe y praxis cristianas y judías pasó a ser más viable que nunca para muchos miembros de estos grupos y para otros.

Esta mezcla de identidades tuvo unas implicaciones profundas para los judíos que vivían en la Europa de la era moderna temprana y que desembocaron en una crisis en la propia definición de lo que significaba ser judío y en la atenuación de la autoridad rabínica tradicional. La repercusión sobre la comunidad cristiana no fue menos relevante. El Judaísmo pasó a ser, más que nunca antes, objeto de intenso escrutinio por parte de los sabios cristianos, del clero y de otros más, como parte de una compleja reevaluación del Cristianismo en su relación, tanto pasada como presente, con otras culturas y civilizaciones. El estudio del Judaísmo por parte de los cristianos siempre reflejó una necesidad de denigrar al otro para autentificarse a sí mismos, pero en vista de la creciente conciencia, especialmente en esta época, de que el “otro”, el judío, era una parte vital e intrínseca del “ser” cristiano, el rechazo y el vilipendio frecuentemente iban de la mano de la atracción y la adopción de conceptos, como demuestra tan claramente el caso de Surenhusius. El Judaísmo también se convirtió en parte de la mezcla subversiva de los movimientos políticos y religiosos radicales, entre los que se contaban los movimientos milenaristas ya citados y que afectaban a judíos, cristianos y conversos, y, por supuesto, a la revolución de Spinoza. El misticismo y el mesianismo judíos fueron objeto de desprecio y hechizo por parte de los cristianos y formaban parte con facilidad de las conversaciones de los clérigos, los anticuarios, los políticos, e incluso de pensadores científicos, como Bruno y Newton. El factor judaico emergió, de formas inesperadas e inconcebidas, como una poderosa fuerza en la formación de la Europa moderna y de la cultura mundial.

The Principal Motives and Circumstances that Induced Moses Marcus to Leave the Jewish, and Embrace the Christian Faith, Londres, 1724, y lo tradujo al holandés con muchos añadidos J. CAMPO WEYERMAN un año más tarde. La carta de Marcus a sus padres fue publicada en C. ROTH, *Anglo-Jewish Letters*, Londres, 1938, pp. 97-98. Su carta de petición a Sloane está fechada el 16 de agosto de 1737 y se halla en The British Library MS Sloane 4055, fols. 162-63. La cita es de la traducción parcial de Marcus de J. GOTTLÖB CARPZOV'S, *Critica sacra Veteris Testamenti*, en concreto, en la introducción del traductor a su defensa de la Biblia Hebrea contra William Whiston, Londres, 1929, pp. ix-x. En la actualidad estoy trabajando en un libro sobre Marcus y sus interlocutores judíos y cristianos.