

Sociabilidad en femenino a través de los procesos inquisitoriales a finales de la Edad Media. Un diálogo entre identidad y alteridad.¹

Diana Pelaz Flores
(Universidad de Valladolid)

Introducción

Es bien conocida la riqueza documental que ofrecen los procesos inquisitoriales para el conocimiento del cotidiano de los varones y mujeres que vivieron durante los últimos decenios de la Edad Media. Entreverados en un lenguaje marcado por la intención de perseguir la heterodoxia de la norma cristiana, son muchos y muy diversos los datos deslizados por los testigos, así como por las personas acusadas, que introducen al lector contemporáneo en calles y plazas hoy ya remotas, pero también en el interior de las casas, esto es, en el escenario más intrínsecamente unido al universo femenino. Como bien ha señalado de manera reciente Cristina Pérez Galán a la hora de hablar de los procesos que sufrieron diversas mujeres de la ciudad de Huesca, el acercamiento desde una perspectiva de género a ese contexto social, cultural y, por supuesto, religioso configurado por la documentación inquisitorial es todavía una cuestión a tratar de cara al mejor conocimiento de la sociabilidad desarrollada por las mujeres medievales y permite hacerlo además, desde su propia perspectiva (Pérez Galán 220-221). De este modo, se pone en evidencia la relación que mantienen los saberes femeninos con el mundo de las creencias y la devoción, cuya frontera no siempre es tan nítida entre los credos como tendremos ocasión de comprobar.

Más aún se podrá apreciar esta situación en una cronología especialmente convulsa en materia espiritual, como es la comprendida entre las dos últimas décadas del siglo XV y los primeros años del siglo XVI. Coincidiendo con el inicio de la actuación de los tribunales inquisitoriales, en los prolegómenos de la expulsión de los judíos y los años inmediatamente posteriores a la misma, la mirada se deposita en aquellas personas cuyas prácticas se ven peligrosamente cercanas a las de la cultura y religión hebrea. Será entonces el momento idóneo para conocer qué se entiende como lo propio y lo ajeno, desde la perspectiva del “yo” y la del “otro” —colocando cada uno de estos conceptos sobre la persona acusada y la que testifica en su contra, o viceversa—. En otras palabras, será la ocasión de discernir dónde se traza la línea que separa a la verdadera judaizante de la que funde y confunde la doctrina cristiana con las prácticas de la tradición judía.

Por ello se partirá de la consideración de que en los testimonios recogidos subyace un poso de realidad, más allá incluso de las acusaciones malintencionadas o la falsedad testimonial, pues todas ellas nacen de la articulación de una mentalidad colectiva que es fruto de la observación mutua y cotidiana. Gracias a la apreciación de las redes relacionales femeninas y los discursos articulados a propósito se podrá reflexionar sobre una cuestión difícil de precisar al detalle, relativa a la articulación de una vivencia compartida, oscilante entre la mera coexistencia y la convivencia. Mediante la revisión de los procesos de fe impulsados por los diferentes tribunales inquisitoriales y custodiados en el Archivo Histórico Nacional se establecerá un acercamiento a esa realidad en regiones como las de Molina de Aragón, Toledo, Cuenca o Sigüenza, por citar sólo aquellos más prominentes en el aspecto documental y demográfico.

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto “El agua en el imaginario de la Castilla bajomedieval” (HAR2012-32264), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del gobierno de España, bajo la dirección de M^a Isabel del Val Valdivieso como investigadora principal.

La alteridad de las mujeres conversas en el seno de la identidad cristiana.

A medio camino entre aquellas personas que seguían practicando las costumbres mosaicas de manera encubierta y quienes realmente no tenían un conocimiento estricto de la doctrina cristiana, en la segunda mitad de la Edad Media ya se había consolidado la construcción de una entidad colectiva que buscaba establecer una frontera en el seno del cristianismo, marcado por su momento de adhesión a la fe cristiana. Detrás del fenómeno de la conversión va unido un íntimo sentimiento de sospecha y recelo hacia la pervivencia de costumbres y rituales ajenas a la doctrina cristiana (Amran 2003). A lo largo del siglo XV, autores como Alonso de Espina criticaron duramente a los conversos, acusándolos de querer destruir el cristianismo desde dentro por medio de la falsedad de sus actos y el mantenimiento soterrado de las prácticas hebraicas. El teólogo salmantino señalaba la circuncisión como el peor de todos ellos, aunque también tenían cabida otros rituales y por supuesto el ataque contra los sacramentos, a modo de blasfemia o burla (Cavallero 2012: 222-224). Evidentemente, las mujeres no participaban del primero, pero tenían un papel decisivo en la conservación de los rituales y en su transmisión (Levine 2009: 111-113).² La reiteración con la que aparecen los nombres de abuelas, madres, suegras o hermanas como canales a través de los que se vehiculaban las creencias y preceptos de la Ley de Moisés así lo corroboran, en consonancia con la especial atención prestada hacia ellas por los tribunales del Santo Oficio. De entre todos los referentes femeninos que se daban cita en el ámbito familiar la figura materna será la que sobresalga de un modo más intenso para arraigar el mantenimiento de las tradiciones mosaicas.

La reiteración que se aprecia en torno a la preocupación materna por el mantenimiento y correcta ejecución de los rituales resalta no sólo la conexión femenina con la prosecución de las ceremonias de la ley de Moisés, sino que se puede identificar en ellas una figura de autoridad, consejo y enseñanza. En efecto, las hijas serán después responsables de continuar con la devoción familiar, emprendiendo su aprendizaje en su niñez, como se recoge en los casos de la hija de Rodrigo de Villanueva o la hija del carnicero Luis Alfonso, ambas familias procedentes de Herrera del Duque. Los procesos de las dos muchachas estaban relacionados, a su vez, con el movimiento mesiánico impulsado por Inés Esteban, conocida como “la moza de Herrera” por las visiones proféticas que parecía haber experimentado y que habían causado un gran impacto en la población de la villa pacense. De acuerdo al estudio realizado por M^a del Pilar Rábade Obradó, se trató de un movimiento mesiánico de carácter popular, articulado en torno a tres profetas que aseguraban subir al cielo y tener encuentros con Elías, Abraham o con sus familiares, ya difuntos, y en ellas se les aseguraba la pronta venida del Mesías para conducirlos (a ellos y a sus seguidores) a las tierras de promisión (Rábade Obradó 1997: 145-153). Además de la “moza de Herrera,” la profeta que más interés había despertado en la región, también experimentaron estas visiones María Gómez y el carnicero Luis Alfonso, padre de la procesada Beatriz Alfonso.

La confesión de Beatriz, todavía menor en el momento de ser conducida ante el Tribunal de la Inquisición, coincide con las visiones que había manifestado tener su padre y los otros profetas. Incluso una de las personas que testificaron en el proceso, Leonor de la Fuente, afirmaba que la doncella había manifestado tener visiones y que “había visto a Moisés en su casa con mucho resplandor.” Pese al papel protagónico de su padre en el movimiento mesiánico de Herrera, en la declaración de Beatriz la que destacará será una

² El carácter claramente misógino de autores como el cronista Alonso de Palencia llevaba a afirmar que la mayor parte de las mujeres, sin distinción, se entregaban a rituales judaicos lo que, si bien no tiene un reflejo en la realidad social, no es menos cierto que las mujeres juegan un papel decisivo en la proyección de los preceptos mosánicos en lo que al movimiento judaizante respecta (del Val Valdivieso 2013: 41).

figura secundaria en el desarrollo de las visiones, pero fundamental para la joven (AHN, Inquisición, 137, Exp. 9. 1500, noviembre, 19). Se trata de su madre, Leonor Sánchez, con quien se aprecia el mantenimiento de una estrecha relación, marcada por la confianza, el respeto y la obediencia al ser ella quien aconsejaba a su hija que realizase todos los ayunos que pudiera, en especial durante los lunes y los jueves, días señalados por la “moza de Herrera” para tal fin, además de los ya prescritos en la tradición hebrea.³ El marcado ambiente profético que se vivía en el entorno de Beatriz Alfonso no sólo la hacía partícipe directa de las visiones experimentadas por Inés Esteban, sino que, corroborando el testimonio de Leonor de la Fuente, ella también participaba de esas visiones, incluso en su casa, como ella misma confesará que:

[...] Vna vez paresció un arco cabe el sol y dijo la dicha Ynés, hija de Juan Esteban que aquélla era la señal commo “Elías avía de venir a predicar”. Asymismo, me dixo la dicha mi madre commo el Mexías avía de venir a llevarnos a aquellas tierras santas y la dicha mi madre me dezía que lo creyese asy y otra de lo que y commo la dicha mi madre me dezía pensando que por aquello me avía de saluar e yr aquellas tierras buenas y asimismo entrando vna mannana en el palasçio en mi casa paresçióme que vi unas claridades y dixelo a mi madre y Eluira García nos dixo que era Abraham que estaba aposentado en nuestra casa. (AHN, Inquisición, 137, Exp. 9. 1500, noviembre, 19)

De este testimonio merece ser destacada la alusión a algún tipo de fenómeno meteorológico relacionado con la reflexión o la refracción del sol (“pareció un arco cabe el sol”), sobre el que se fundamenta la visión de Inés Esteban, con la que se manifiesta la existencia de una estrecha amistad. Ya se tratara de un arcoíris o, más difícilmente, de un parhelio –la escueta descripción no permite decantarse en una u otra dirección en todo caso–, la interpretación de los acontecimientos, así cotidianos como extraordinarios, como ocurre en este caso, servían para inflamar aún más el clima de exaltación religiosa al que asistía la comarca.⁴

Tras huir de la cárcel, junto con otros seguidores del movimiento de Herrera que permanecían encarcelados, Beatriz será condenada y entregada al brazo secular, para que una vez que fuera encontrada se le administrara el castigo adecuado, que no sería otro sino la muerte (AHN, Inquisición, 137, Exp. 9. 1502, marzo, 15).

Por su parte, Beatriz de Villanueva, “de edad de onçe a doçe annos,” será declarada absuelta tras comparecer ante la Inquisición de Toledo, pese a su proximidad familiar al movimiento y haberse iniciado en los ayunos, a instancias de su madre y sobre todo de su

³ Estas prescripciones eran seguidas por las personas adeptas al movimiento de Herrera, como ratifican los testimonios de otras dos jóvenes procesadas, María y Mencía Álvarez, quienes también manifestaron la importancia de ayunar durante los lunes y los jueves, de acuerdo a los designios de los profetas (Rábade Obradó 2010: 430). El proceso de las dos hermanas señala la unidad familiar en la creencia de las visiones proféticas que estaban teniendo lugar, más aún en el contexto de la familia del carnicero Luis Alfonso, con quien estaban emparentadas. Así, Beatriz, María y Mencía, primas segundas entre sí, habían convivido en un clima de profunda espiritualidad relacionada con la esperanza en la pronta venida de un mundo mejor para los observantes de la ley de Moisés.

⁴ La creencia en las tierras de promisión era, en cualquier caso, extendida en la comunidad judía, en especial en aquellos años en torno al decreto de expulsión promulgado por los Reyes Católicos: Comúnmente entre los judíos, así simples como letrados, en aquel tiempo, habían opinión y creían todos, do quiera que habitaban, que así como con mano fuerte y brazo estendido y mucha honra y riquezas, Dios por Moysen había sacado el otro pueblo de Israel de Egipto milagrosamente; que así de estas partidas de España habían de volver ellos y salir con mucha honra y riquezas, sin perder nada de lo suyo á poseer la santa tierra de promisión, la qual confesaban haber perdido por sus grandes é abominables pecados, que contra Dios sus antepasados habían fecho [...] (del Pulgar cap. CX, 652).

abuela. Su confesión revela la dura resistencia que suponía para un infante la realización de los ayunos, máxime cuando se repetían con tanta profusión como hacían los seguidores de Inés Esteban, prima carnal de la acusada. Si bien Beatriz pretendía cumplir con las peticiones de su abuela, quien en una ocasión la había instado a ayunar para procurar que el viaje que había emprendido el padre de la niña, Juan de Villanueva, transcurriera sin ningún incidente, al día siguiente de comenzar su ayuno “no lo pudo sufrir y a medio día comió porque le dijo su madre que pues que no lo podía çofrir que comiese.” La moza de Herrera también le habría instado a cumplir los ayunos sabáticos, manifestando de nuevo que “non lo pudo guardar” (AHN, Inquisición, 137, Exp. 8. 1501, marzo, 8).

La inocencia que demuestra la confesante en su declaración y la escasez de preceptos seguidos por ella, como consecuencia de su frágil convicción a la hora de culminar los ayunos habrían sido un elemento decisivo a la hora de absolverla, a diferencia de lo que había ocurrido con buena parte de los adeptos a las profecías. Prueba también de los recursos de atracción utilizados, en concreto para animar a la joven a que participara en el movimiento, refiere a la caracterización de las tierras de promisión. En una charla con su prima, la “moza de Herrera,” ésta le había aconsejado “que ayunase no comiendo ni bebiendo en todo el día hasta la noche salida el estrella porque fuese aquellas buenas tierras con aquellos mancebos y ella así lo hizo como le dijo” (AHN, Inquisición, 137, Exp. 8. 1501, marzo, 8). La alusión a los “mancebos,” sin duda no es casual; por el contrario, dada la edad de Beatriz, quien todavía no había sido desposada, debía ser un objeto de especial preocupación, de cara a la formación de una familia tras su matrimonio, una condición que también debía intentar cumplir en aquellas tierras debido a la importancia que tenía el matrimonio para la mujer judía.⁵ De este modo la confesión pone al descubierto también las conversaciones y secretos que intercambiarían las jóvenes entre sí, centradas en sus sueños, preocupaciones y anhelos, entremezclados como ocurre en esta ocasión con las creencias religiosas y los consejos de tipo devocional, un rasgo que caracterizará igualmente la etapa adulta de las mujeres, así criptojudías como cristianas, ya fueran éstas de nueva conversión o no.⁶

Los rasgos comunes no fueron obstáculo para la configuración de una alteridad subjetiva que venía determinada por la observación externa de comportamientos que se entendían como radicalmente opuestos a los que debía practicar un buen cristiano.⁷ De

⁵ En el proceso contra Leonor Díaz, también procesada por ser seguidora de las profecías de la “moza de Herrera,” un testigo declarará que había oído decir a la moza, a propósito de las tierras de promisión y pronta venida para los conversos: “que estauan allá vnos mozos que se avían de casar con las mozas que fuesen de aca e dezía todos que esperaban irse a las tierras de prouisión y que había de venir Elías en vna nube a los leuar, dezía que ayunaba al modo judaico” (AHN, Inquisición, 143, Exp. 9. 1502, enero, 10. Almadén).

⁶ La severidad de los tribunales inquisitoriales no se manifiesta igualmente en lo referente a niñas y mozas, al entender que su identidad religiosa todavía se está configurando, y que en la juventud se pueden repetir frases o burlas sin tener plena conciencia de su significado. Así se desprende del proceso contra Beatriz de Villanueva, y se vuelve a constatar durante el proceso que el bachiller Diego Fernández de Zamora, fiscal de la Inquisición, dirige contra una vecina de Guadalupe, Beatriz, en 1485. Beatriz, siendo niña, se había burlado en público de la Virgen María, junto con su hermana, Leonor, conforme a lo que ellas habían oído sobre las acusaciones que se habían dirigido contra su madre (“a nuestra madre han acusado e acusan porque dixo que nuestra sennora la Virgen nuestra no auia seydo si non como vna de las otras mugeres e que asy auía parido como vna dellas”). Beatriz, que ya había sido reconciliada por éste y otros comentarios similares, relacionados con el escaso valor que ella concedía a la confesión, será declarada absuelta, si bien se la desterrará de la villa de manera perpetua debido a la controversia vivida en la localidad a lo largo del proceso, para evitar el desorden y revuelo en el ámbito urbano (AHN, Inquisición, 137, Exp. 5. 1485, noviembre, 18).

⁷ Con respecto al análisis de la alteridad, tomamos la nomenclatura utilizada por Pedro Martínez García en su estudio sobre los libros de viajes a finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna para referirse al debate dialéctico entre la “otredad” y la “mismidad” (Martínez García). El tema de la alteridad

ahí que se señalaran además de las prohibiciones alimenticias y los rituales de limpieza – sobre los que tendremos ocasión de volver más adelante–, el cumplimiento de las actividades femeninas por excelencia como elementos que posibilitaban la definición e identificación de las acusadas.

El hecho de que Isabel Núñez o su hija, Elvira Rodríguez, no hilaran en sábado, era motivo de sospecha para su nuera y cuñada, respectivamente, Elvira Núñez, aunque esta última sí reconoce que hacían otras haciendas de mujeres (AHN, Inquisición, 1930, Exp. 24. 1493, agosto, 23. Molina de Aragón). De manera semejante, Constanza Fernández dirá, a favor de Catalina García, también vecina de la villa de Molina, que la acusada realizaba trabajos vetados a las judías los sábados, entre los que figuraban el hilado o amasar pan, entre “otros oficios de su casa;” su testimonio coincidía en buena medida con el de la acusada, quien había destacado en su declaración que “trabajaua e fazía mis haciendas, especialmente cozía en el horno” (AHN, Inquisición, 1930, Exp. 15). El hilado se presenta como la actividad definitoria a la hora de identificar a una mujer criptojudía o no. El resto de trabajos femeninos se limitaban a corroborar si existía un descanso completo durante el sábado, pero sin alcanzar el nivel del hilado, al que las mujeres debían orientar su tiempo una vez terminadas el resto de tareas que debían cumplir día a día, al ser considerada la actividad económica femenina por excelencia en el marco doméstico (Motis Dolader 2013: 352-353). En este sentido, mucho más expresivo resulta el comentario de Mari Ramírez al relatar el rechazo de Constanza Rodríguez a hilar los sábados estando en presencia de otras mujeres; la mujer de Miguel Frutero, Elvira obtuvo una rotunda respuesta tras ofrecerle la rueca, al espetarle “tira allá la rueca, que no quiero filar que es saba” (AHN, Inquisición, 1930, Exp. 22. 1494-1496). El hilado se convertía de este modo en la piedra angular del trabajo femenino, más allá de la realización de otras actividades, además de constituir un marco de sociabilidad femenina que, en vista del testimonio de Mari Ramírez, no se circunscribía a su realización en el hogar, sino que era capaz de trascender los muros en busca del estrechamiento de lazos.

A ello se debían añadir los ayunos, diferentes para cristianos y judíos, aunque se tratara de justificar en no pocas ocasiones la realización de los mismos en aquellos días no prescritos por la Iglesia, señalando igualmente que se hacían en la fe de Jesucristo, por devoción a la Virgen o en recuerdo de la pérdida de algún ser querido. Constanza Rodríguez, por citar tan sólo un ejemplo, le había referido a su nuera que ayunaba los sábados porque en ese día se le había caído un hijo al río y le había prometido a la Virgen recordarlo cada semana para procurar la salvación de la criatura (AHN, Inquisición 1930, Exp. 22. 1493, agosto, 16. Molina de Aragón).⁸ Su estricta promesa se repite en el relato

ya fue tratado, en todo caso, por el profesor Eloy Benito Ruano hace años aunque, lejos de perder su fuerza, se trata de una cuestión cada vez de mayor actualidad no sólo a nivel histórico, sino también para nuestra sociedad actual (Benito Ruano). El debate que ha sido gestado en torno a la identidad en el periodo medieval, y la identidad conversa de un modo particular, encierra una gran complejidad y supera, con mucho, las pretensiones del presente trabajo (puede consultarse una revisión historiográfica sobre el tema, en: Montes Romero-Camacho 114-117). Nos interesa aquí centrarnos en el diálogo entre las mujeres acusadas de judaizantes por las instituciones inquisitoriales y las mujeres que quedaban fuera de sospecha, con el fin de atisbar, siquiera en parte, la riqueza de la convivencia en los últimos decenios medievales desde la perspectiva femenina de la sociedad y tender puentes que ilustren el contacto mutuo y la mimetización de las fronteras religiosas y culturales. Asimismo, puede consultarse un actualizado balance historiográfico acerca de las comunidades conversas peninsulares en un artículo reciente del profesor Vicente Ángel Álvarez Palenzuela contenido en el apartado bibliográfico del presente artículo.

⁸ El proceso contra Constanza Rodríguez es un caso sintomático para observar la mimetización de las prácticas judaicas, combinadas y/o razonadas mediante preceptos del cristianismo, como ocurría con los ayunos sabbáticos, el hecho de que no hilara en *shabbat* pero sí realizara otras tareas domésticas, o que al tiempo que se santiguara dijera “sana Israel.” Bajo esta denominación posiblemente se estaba haciendo

de otras mujeres procesadas, como la esposa de Gonzalo Palomino, Elvira González (Rábade Obradó 1989: 441).

Todavía más interesantes resultan los testimonios derivados del proceso contra la vecina de la población conquense de Milmarcos, Inés Bernal, que tras ser reconciliada tuvo que enfrentarse a un nuevo juicio motivado, entre otras faltas, por haberse negado a reconocer los motivos por los que había comparecido ante la Inquisición en una primera ocasión. En estos términos justificaba su actuación:

[...] Porque yncrepándome algunas personas e diciéndome que como avía yo ayunado y avn levantándome que avía fecho e cometido más delitos de los que cometí e confesé dixe las dichas palabras ansi por vergüenza como por ser tenida por buena christiana e por ser tenida en rreputación de otra de la que avía seydo en el dicho lugar y entre mis vezinos y especialmente a vna teresa, mujer de Martín Vrraca que me llamava judía rrencoçiliada e le rrepliqué entre otras cosas que más valía padecer en este mundo vergüenza y en el cuerpo fatiga que no penar en el otro; de lo qual todo concluyó que yo cometí los dichos ayunos sin yntençión de judaizar e creyendo de me saluar en la ley de moysén. (AHN, Inquisición, 1930, Exp. 2. 1495, abril, 8. Sigüenza)

Con ello la acusada corroboraba el testimonio que diera en su contra Leonor de Funes, a la que una tercera testigo, Mari Rueda, señalaba como “grande amiga” de la acusada, “avnque agora a la postre no se querían tanto, no sabe a qué causa” (*Ídem*. 1495, febrero, 10). Al igual que Leonor, Antonia, mujer de Fernán Blasco, también había oído decir a Inés Bernal que había reconocido haber ayunado ante la Inquisición, “más que el diablo la lleuase si lo avía ayunado sy no en la ley de Ihesu Christo” (*Ídem*. 1493, agosto, 20).

La actitud demostrada por Inés Bernal pone de manifiesto la incomodidad que suponía vivir bajo el signo de la reconciliación, que trazaba una separación entre ella y el resto de sus convecinos. Su caso desvela la presión infringida por una opinión pública que marcaba con insistencia la distinción entre lo propio y lo ajeno, aún después de haber sido entendido por las autoridades competentes que la acusada no debía ser condenada de una forma más tajante. Inés Bernal pretendía, por su parte, defenderse y reincorporarse a la vida en la comunidad de Milmarcos, condición que, en vista de su comparecencia no era fácilmente realizable.

Inquietudes culturales de las “cristianas nuevas.”

Una de las actividades consideradas de mayor peligro para las mujeres, particularmente para las mujeres que no pertenecían al sector aristocrático, era el acceso a la lectura, puesto que ponía a su disposición la capacidad para interpretar los textos que cayeran en sus manos y generar un discurso propio (López Estrada 18-20). La educación de las mujeres en la cultura judaica tampoco era motivo de especial preocupación, a diferencia de lo que ocurría en el caso de los varones; de hecho, las mujeres judías no estaban obligadas a observar el rezo (Cantera Montenegro 1989: 47). Su acceso a los textos sagrados se realizaba a través de la transmisión oral, cuando se leían pasajes durante el tiempo que se dedicaba a la oración. En consonancia con su interés por el mantenimiento de las prácticas propias de su tradición familiar, algunos de los procesos inquisitoriales dibujan escenas en las que se aprecia la manera conforme a la que los

referencia a la oración *Šemá Israel* (“Escucha Israel”) que debían rezar los judíos al menos dos veces al día (Cantera Montenegro 1989: 47).

conversos llevaban a cabo sus oraciones en el interior de sus casas, orando frente a la pared, en la que los maridos o hijos, encargados de leer los textos sagrados, eran acompañados por las mujeres del grupo familiar. La presencia masculina señala la diferenciación de roles de género en lo tocante al desarrollo de la oración, así como parece indicar las dificultades que encontraban las mujeres para acceder a la lectura.

Los procesos inquisitoriales también se referirán a la práctica de la oración por parte de las familias judaizantes, como la de Rodrigo el Alcaide, vecino de Ciudad Real, quien rezaba junto con su primera esposa, que sólo será citada con el nombre de Beatriz. Uno de los testigos, el sastre Miguel Díaz, afirmará que “le oya leer muchas vezes y los viernes en la noche, pero que no le entendía lo que leya, pero en el leer cree que eran libros judaicos” (AHN, Inquisición, 137, Exp. 4. 1484, octubre, 12. Ciudad Real). Con toda probabilidad, su mujer se encontraría con él durante el rezo. Otro ejemplo es el de María Alonso, vecina de Ciudad Real, que solía rezar acompañada de hombres que acudían a su casa para poder llevar a cabo la lectura de los textos sagrados o bien rezaba acompañada de sus hijos, distinguiendo claramente la actitud de unos y otros. Tomando el testimonio proporcionado por Isabel de Santa Cruz,

[...] Un día en casa de la susodicha un hijo suyo estaba en un palacio con unas hazalejas cubiertas sobre los hombros y un libro en las manos y que lo vio rezar en aquel libro de cara a la pared y que le oía lo que rezaba su madre y sus hermanas y rezaban todas hacia la pared. (AHN, Inquisición, 133, Exp. 5. 1485)

Más interesantes resultan los testimonios recogidos durante el proceso contra Teresa de Acre, viuda del cambiador Diego Alonso, vecina de Toledo, a la que se acusa, entre otras cosas, de que “quiso de prender leer para leer oraciones, que ge lo mostraua vn judío en letra xaniega.” Una afirmación que ella misma corroborará en su confesión en la que expresará:

Digo mi culpa que puede aver diez annos poco más o menos que yo deseando aprender leer rrogué a vn moçacho judío que me mostrase a leer en vn libro de rromañe e que ge lo pagaría, el qual me vino a mostrar a mi casa algunos días e como yo no tenía coraçon para aprender ovelo de dexar e non pude aprender cosa alguna. (AHN, Inquisición, 131, Exp. 5. 1493, octubre, 3)

El proceso de Teresa de Acre resulta de gran interés porque la acusada se presenta como una mujer con curiosidad e inquietudes, algunas de las cuales le conducen hasta el tribunal de la Inquisición de Toledo, como retrata su intención de aprender a leer. Igualmente peligrosa habría sido la entrada en una sinagoga, junto con una dueña que la acompañaba, siguiendo la acusación que el bachiller Diego Martínez de Ortega realiza en su contra, lo que no será desmentido por ella en su confesión, aunque tampoco confirmado. Junto a estas prácticas “filojudías,” a las que se añadían otras, como haber quitado el sebo a la carne “por limpieza e no por çerimonia” y haber dado limosna a judíos “no con intención de herrar contra nuestra santa fe no negando de dar limosna a otras personas”, la acusada referirá haber seguido las instrucciones de su confesor en el incumplimiento de algunas prohibiciones alimenticias durante la Cuaresma.

Todo ello unido da una buena muestra de la confusión generada en las acusadas que, como Teresa, muestran tener una postura abierta ante los preceptos del mosaísmo pero, al mismo tiempo, también desprenden un conocimiento y cercanía a la doctrina cristiana, tanto por sus palabras como por sus acciones. Un carácter similar tendrá el reconocimiento por parte de Inés Díaz, vecina de Ávila y posteriormente de Puente de

San Martín, de las faltas que había cometido siendo doncella. Además de apreciarse la influencia materna, que le habría acercado al conocimiento de ritos judaicos, como el ayuno o la celebración del *shabbat* (“vilo fazer a mi madre y como vi que ella lo fazia lo fize yo”), Inés asegura que entró en una cabañuela con un judío y comió la fruta que éste le dio, además de prestar ropa a los judíos para sus fiestas “sin que lo viese mi madre.” Además confirma que entró “vna vez en vna synoga por vella e non por çerimonia,” un elemento sobre el que volverá a insistir diciendo que “las quales cosas saluo la entrada de la xinoga todas las otras fize por çerymonia seyendo donzella” (AHN, Inquisición, 143, Exp. 3. 1487, octubre, 1). En esta ocasión la curiosidad de la que pretende hacer gala la acusada parece menos creíble, sobre todo después de haber confesado el resto de sus faltas y el carácter ceremonial con el que las había llevado a cabo. Más bien parece tratarse de un progresivo acercamiento a la cultura judía en la que se había criado, siendo el acceso a la sinagoga un signo más de su actitud judaizante.

En todo caso, la actitud de ambas mujeres no deja de ser representativa, puesto que pone de manifiesto el planteamiento de interrogantes, dudas e inquietudes personales. Ya fuera desde el convencimiento en la ley de Moisés o desde un sentimiento más relajado hacia la misma, los ejemplos de Inés Díaz, pero sobre todo el de Teresa de Acre sugieren el acercamiento entre la comunidad judía (o judaizante) y la cristiana ante las necesidades personales de cada una de ellas. Es, precisamente, ese estrechamiento de lazos mientras se perciben rasgos definitorios de una cultura reconocida pero diferente a la de la comunidad cristiana en el asunto en el que se centrará nuestra atención a continuación.

Solidaridades y desencuentros femeninos más allá de la religión.

Una de las circunstancias que mejor expone la documentación inquisitorial es la puesta en evidencia de la sociabilidad que tiene lugar en el seno del núcleo urbano.⁹ A través de la enumeración de testigos en contra de las acusadas, pero también de aquellas personas que comparecen a instancias de su abogado, a modo de tachas a la actuación del fiscal y, en los procesos pertinentes, de la recapitulación por parte de la acusada de las personas con las que mantiene una enemistad consabida, por los más diversos motivos, introducen al lector en el complejo mundo de las relaciones sociales. Se despliegan entonces redes relacionales, ya sean de apoyo o de animadversión, en el entorno de la acusada, a las que se añade la observación de sus costumbres por parte de sus vecinos.¹⁰ Tampoco faltarán ocasiones en las que se logre determinar las actuaciones de mala fe por parte de testigos que pretenden dañar a la persona encausada, lo que lleva a reflexionar acerca de la existencia de acusaciones arbitrarias, movidas por la visceralidad y no tanto por cuestiones de fe, lo que demuestra la intensidad de la convivencia y el valor que en ocasiones se otorgaba a las acusaciones de herejía como un mecanismo de venganza personal (Muñoz Solla 80-83). Sin embargo, no se pretende tanto insistir en las rencillas o los desencuentros que afloran en el marco de los procesos inquisitoriales, sino intentar

⁹ Sobre el estudio de la sociabilidad urbana, véase un estudio reciente de la profesora M^a Isabel del Val Valdivieso (del Val Valdivieso 2010).

¹⁰ El proceso que tiene lugar contra la memoria Inés García, quien fuera esposa de Diego de la Muela, regidor de Molina de Aragón, constituye un ejemplo singular a propósito de la combinación de rituales procedentes del judaísmo con otros propios del cristianismo. Declarada absuelta tras la presentación de un elaborado alegato del clérigo Juan de Ayllón, en calidad de defensor de la causa, en el que irá desgranando aquellas obras realizadas por Inés Díaz en el ámbito eclesiástico, le será restaurada su fama. El testimonio de tan sólo cinco testigos, referidos a las prescripciones alimenticias o el ritual de bañar el alma de los difuntos que habría guardado la susodicha, no serán suficientes frente a la creación de una memoria cristiana adecuada, por otro lado, a su posición social (AHN, Inquisición, 1930, Exp. 31. 1497-1498. Sigüenza).

valorizar los contactos cotidianos entre unas y otras, y cómo a través de la convivencia continuada se intercambian consejos y oraciones en un contexto de confianza mutua.

A la luz de la documentación se aprecia la importancia de compartir la experiencia de la celebración o el ritual religioso, lo cual no afectaba únicamente al grupo familiar, sino que se trataba de estrechar lazos en el seno de la amistad femenina, creando un escenario de intimidad compartida. La necesidad de practicar los rituales en compañía de otras mujeres informa acerca de la creación de vínculos a la hora de guardar las costumbres mosaicas de las que ancestralmente habían participado sus familias y confería un carácter socializador al ritual que fortalecía la amistad entre iguales. A ello se unía el contacto cercano con otras mujeres de la comunidad con las que intercambiaban charlas y consejos, fruto de los cuales, siguiendo las acusaciones inquisitoriales, las judaizantes lograban enseñar a ayunar a otras personas, entre las que el contacto femenino sería muy relevante.¹¹

Prueba de la importancia que las mujeres concedían a la celebración conjunta de sus rituales es el ejemplo de la mujer de Diego Gigante, Catalina Fernández, que no sólo practicaba los ayunos prescriptivos de los judíos, como el del *Yom Kippur*, sino que seguía de manera estricta las prescripciones alimenticias o la celebración del *shabbat*. No parecía importarle el hecho de que su madre, Juana “la Pellejera,” hubiera sido quemada por orden del tribunal inquisitorial, al reconocer que todo lo hacía inducida y conforme a las enseñanzas maternas (AHN, Inquisición, 1930, Exp. 10. 1497, junio, 19. Sigüenza). Sin embargo, la acusada también señalaba que practicaba el ayuno para cenar con Juana “la Bajona,” un pretexto que habría sido utilizado igualmente por la manceba del clérigo Gonzalo Sánchez, vecino de Molina de Aragón. En esta ocasión, la manceba realizaba sus ayunos y cenaba con Isabel Núñez, también vecina de Molina, ya difunta en el momento de ser procesada.¹² En la casa de la manceba, lugar en el que se reunían ambas mujeres, convivía una tercera, Juana Gutiérrez, que será quien declare que veinte años atrás:

[...] Vio cómo dicho clérigo sintió cómo su manceba y la susodicha ayunaban el ayuno mayor, por lo que preguntó a la susodicha cuándo era el día mayor, y que la susodicha le rogó que callase, y que entonces el dicho García Sánchez hirió a la dicha su manceba y que ella decía que no lo ayunaba si no por cenar con la dicha Isabel y que después a la noche la testigo las vio cenar a entramas juntas y que no se acuerda de qué lo que cenaban. (AHN, Inquisición, 1930, Exp. 9. 1493, agosto, 23. Molina de Aragón)

Además de la violencia social, en palabras de Sabina Álvarez, a la que debían enfrentarse las mancebas de los clérigos por su controvertida situación jurídica, en el caso de Mari Álvarez se recoge la agresión como castigo ante su actitud devocional (181-185). Enrique Cantera ya se refirió a la utilización que los varones hacían del castigo físico, ya fuera contra niñas o contra mujeres, a modo de correctivo que ratificaba su rechazo hacia la actuación de su esposa (o su manceba, como le ocurrió a Mari Álvarez) y el intento por

¹¹ Mari Sánchez, hija del escribano Luis García, compareció en el proceso contra Leonor Alonso, vecina de Belalcázar diciendo que le había dicho en cierta ocasión “que ayunase por la rreyna Ester fasta la noche que hera aquel día,” instándole a que realizara uno de los ayunos principales de los judíos, el ayuno en honor a la reina Ester (*Ta'anit Ester*) (AHN, Inquisición, 133, Exp. 4. 1486, diciembre, 4).

¹² Según consta por el testimonio de Doña Teresa, también ayunaba con Isabel Núñez Mari Álvarez, mujer de Pedro Cazorla, criado de Núñez de Salinas. La acusada también habría incitado al ayuno a Juana Gutiérrez (AHN, Inquisición, 1930, Exp. 9. 1493, septiembre, 1. Molina de Aragón y 1497, mayo, 20. Molina de Aragón).

hacer que las mujeres cesaran sus reprobables prácticas en contra de la doctrina cristiana (Cantera Montenegro 2007b: 32-40).

El intercambio de oraciones era otra de las actividades cotidianas que ocupaban los momentos de sociabilidad femenina, en consonancia con el clima de fervor religioso existente en los últimos decenios del periodo medieval. La religiosidad femenina se presenta como un aprendizaje continuo, que no se centra únicamente en la repetición de las oraciones comunes, que daban muestra a ojos de la Iglesia de un conocimiento adecuado por parte del creyente (*Pater Noster*, Ave María, Credo y *Salve Regina*). El conocimiento daba muestras de la intención personal por profundizar en la fe y tener capacidad para demostrarla ante los demás, además de indicar curiosidad e interés por los mecanismos espirituales que podían redundar positivamente en el acceso a la salvación del alma.

Volviendo de nuevo sobre el proceso contra Teresa de Acre, la propia acusada señalaba:

[...] Que puede aver quinze annos poco más o menos que me dixo vna mi cunnada que se llama Mari Díaz, muger de Francisco Ferrández, escribano, que sabía vna oración e yo le rrogué que me la mostrase e ella me la començó a mostrar e yo commo vi que era contra nuestra santa fe católica no la aprendí. (AHN, Inquisición, 131, Exp. 5. 1493, octubre, 3)

La actitud de Mari Díaz señala la aparición de un círculo judaizante en el entorno familiar de Teresa de Acre, del que ella parece no querer tomar parte, o al menos eso quería hacer creer al tribunal inquisitorial. Las conversaciones acerca de la religiosidad personal se sucedían con normalidad, apareciendo como uno de los temas predilectos en el cotidiano de los hombres y mujeres de la Edad Media. En ocasiones puede registrarse incluso el debate interno que afloraba entre aquellas mujeres que, viviendo en el Cristianismo, habían sido criadas en ciertas costumbres propias de los judíos, lo cual es objeto de comentario con sus convecinos. Éste es el caso de Constanza Fernández, que se sincerará con Juan de la Huerta al hacerle partícipe de su tristeza por haber ofendido a Dios por ciertos ritos judaicos, como el ayuno mayor, que ella había practicado por la influencia de sus padres (AHN, Inquisición, 1930, Exp. 1. 1492, agosto, 16. Molina de Aragón). De su testimonio se desprende el debate interno de los miembros de la comunidad conversa, pertenecientes a una segunda o tercera generación, al haber nacido en el seno de la comunidad cristiana pero ser capaces de identificar rasgos que pertenecen a un credo diferente, lo cual es motivo de preocupación, ya sea personal, en lo referente a la salvación, o en un plano temporal más inmediato, por el riesgo que implicaban este tipo de actitudes.

Otro de los aspectos especialmente sensibles para las mujeres se refiere al ámbito de la concepción y crianza de los hijos. La maternidad era una preocupación central para la población femenina, en torno a la que se entremezclaban remedios y recetas basadas en saberes naturales para ayudar la llegada de la descendencia, con la creencia en que la realización de determinadas prácticas religiosas podría favorecer una intervención divina (Caballero Navas).¹³ La mujer del carnicero Gonzalo García, Catalina, declaró haber ayunado y orado a la manera judaica, además de haber honrado los sábados y pedir perdón a sus mayores, pero no con intención de judaizar, “sino porque le dixeron que la naçería vn quipar de oro” (AHN, Inquisición, 1930, Exp. 23. 1492, agosto, 23. Molina de

¹³ La reputación de la que gozaban las parteras judías y moriscas era otra de las causas a las que puede atribuirse la realización de rituales y métodos de concepción con independencia de su carácter heterodoxo (Levine Melammed 2002: 140-146; Caballero Navas).

Aragón); de igual modo Teresa de Acre justifica los ayunos que había realizado ajenos a las vigilijs cristianas en que los hacía “pensando aver fijos” (AHN, Inquisición, 131, Exp. 5. 1493, octubre, 3).

En el seno de la comunidad conversa también se atestigua el mantenimiento de celebraciones judías en las que se convidaba a las personas cercanas al ámbito familiar para que fueran partícipes de las mismas. Casos como el de las “fadas” o “hadas” que realizaba la comunidad judía en la Península Ibérica revelan además la importancia de que las mujeres formaran parte de la alegría familiar ante el nacimiento de una niña, un momento de especial regocijo para ellas, durante el que se bendecía a la recién nacida y se le daba su nombre (Fuente Pérez 234-235; Pedrosa 43-45). Uno de los testigos del proceso contra Beatriz, mujer de Rodrigo el Alcaide, señala que a la celebración de las fadas “iban donzellas e otras parientes e tannían allí panderos e comían muchas frutas;” su visión coincidía con la aportada por otra testigo, Mari González, quien aseguró haber tomado parte en los festejos derivados de uno de esos nacimientos, todavía siendo ella doncella, y que durante esa noche le cantaron a la criatura: “fadas, fadas, fadas buenas que te vengán” (AHN, Inquisición, 137 Exp. 4. 1485, octubre, 12. Ciudad Real).

Los peligros de los contactos femeninos no radicaban únicamente en la participación de personas no sospechosas de criptojudasmo o el cumplimiento de algunas de sus costumbres de manera transitoria, sino en la intención de judaizar de la que alardeaban algunas de las mujeres conversas. A medio camino entre el engaño y la hechicería, se atribuía a las mujeres conversas la capacidad (y la intención) de atraer a “buenas cristianas” a su fe. Los ejemplos de varias vecinas de Molina de Aragón – Constanza Rodríguez, Isabel Rodríguez o Juana Rodríguez –, así lo corroboran. En lo que respecta a Juana Rodríguez, mujer de “el Ronquillo,” fue acusada de hacer sortilegios que fueron completamente malinterpretados por el fiscal como una forma de erradicar la fe en Jesucristo y que consistían en echar “gotillas de plomo y aceite a sus hijos e a otras muchas personas” (AHN, Inquisición, 1930, Exp. 20. 1496, marzo, 17. Sigüenza). “*Las gotillas*” hacía referencia a un hechizo que utilizaban las madres conversas para curar las enfermedades de sus hijos e hijas, mediante la cual colocaban sobre una escudilla unas gotas de aceite, plomo o cera que una vez preparado situaban sobre la frente del enfermo, a fin de dictaminar el origen de la dolencia y poder combatirla (Caballero Navas 92).

El afán por probar la intención de judaizar y adoctrinar en las costumbres del mosaísmo se repetirá de nuevo y con probada mala intención en el testimonio de Mari Flores contra Leonor Díaz. Si bien no sólo la acusada informará convenientemente de la enemistad que existía entre ambas, sino que –como se especificará posteriormente en el proceso– se trataba de un falso testimonio, la información contenida no deja de ser llamativa:

[...] E consejaua a este testigo que creyese la ley de Moysen e que porque avía oydo decir que Juan Ruyz, su marido, le daua mala vida porque se dexase dello que no dexase de creer por cosa del mundo en por más que la heriese no se boluiese a la fe de Ihesu Christo, que le diese al diablo que no creyese cosa que le dixese que laca se avía de quedar que non avía de pasar aquellos puertos a lo qual estaua presente la muger de Diego González, xabonero, absente, e le dezía e consejaua lo mismo que las otras. (AHN, Inquisición, 143, Exp. 9. 1502, diciembre, 29. Almadén)

Al tratarse de un testimonio falso, reconocido como tal por el tribunal inquisitorial, es interesante tener en cuenta que, como ya viéramos previamente al hablar de los malos tratos sufridos por la manceba de Gonzalo Sánchez, la violencia contra las mujeres ejercida como correctivo era una cuestión implantada en el imaginario colectivo y

socialmente aceptada (García Herrero). En cualquier caso, la declaración de Mari Flores no resulta inverosímil en tanto que, de haber existido una relación de amistad y respeto entre las dos mujeres, el consejo habría sido uno de los pilares que la caracterizarían. Asimismo, hay que tener en cuenta otros rituales que, en torno al agua, contribuyen a estrechar esas redes relacionales femeninas, ya sean familiares, de amistad o de autoridad, en el caso de las mozas que prestaban sus servicios en el marco doméstico.

De la limpieza al ritual. La importancia del agua en la vida cotidiana de las mujeres conversas.

En torno al agua se documenta un buen número de ritos que al mismo tiempo que otorgan un carácter de limpieza y purificación al creyente en las tres religiones del libro, confieren a cada una de ellas un valor específico de acuerdo a los rituales en los que se manifiesta la presencia del agua. Frente a la limpieza del pecado original que concede el agua mediante el bautismo para los cristianos, musulmanes y judíos concederán al líquido elemento un papel de gran relevancia a la hora de mostrar una limpieza corporal que se repite de manera periódica (ya sean las abluciones en el caso de los musulmanes de manera previa a la oración o con la limpieza que precede la celebración del *shabbat* para los judíos). Gracias a su presencia activa en todos estos rituales, la utilización del agua se convertirá en un elemento de distinción también en el seno de la comunidad conversa, y más aún en el caso de las mujeres, que debían estar especialmente preocupadas por su limpieza personal, la del resto de mujeres de su familia y, por último, la de los difuntos (Cantera Montenegro 2007a: 43-80).

El baño y la purificación femenina eran una preocupación de suma importancia para las mujeres judaizantes, además de para honra de los sábados, durante su periodo menstrual, en el que debían bañarse y abstenerse de mantener relaciones sexuales con sus maridos (Baskin 5). Corroborando este hecho, Garci Gallego de Pradilla, “el mayor,” vecino de Molina de Aragón, declarará que su madre, Isabel Rodríguez, mujer de Fernán Gallego, ya difunta en el momento de ser procesada, bañaba a su esposa durante su menstruación (“estando su muger con su tiempo”) y que la apartaba de él. Esta visión será completada con la proporcionada por la nuera de la procesada, de nombre homónimo, al señalar que su suegra cumplía con los preceptos del baño ritual previo a la celebración del *shabbat*, y que así se lo hacía cumplir también a ella, como ya hiciera el día en que se casó, en el que la procesada se encargó de bañarla (AHN, Inquisición, 1930, Exp. 28. 1497). El criptojudasismo de la familia de Garci Gallego era un asunto que se remontaba, al menos, a una generación anterior, como ratifica el proceso emprendido contra su abuela, Juana Ramírez, también conocida como Juana Rodríguez tras su matrimonio con el caballero Garci Rodríguez, vecina de Molina de Aragón. De nuevo el testimonio de la mujer de su nieto, Isabel Rodríguez, será esclarecedor al respecto, al señalar que ambas mujeres le instaban a practicar el ayuno sabático “e que vn día antes del ayuno le hazían bannar la dicha Juana Ramírez e su suegra, Ysabel Rodríguez, e que asy mismo se bannauan ellas” (AHN, Inquisición, 1930, Exp. 19. Testimonio proporcionado el 16 de junio de 1496).

El baño de la novia constituía uno de los ritos de purificación que debían realizar todas las novias judías cuya persistencia se observa en las declaraciones de Isabel Rodríguez¹⁴ o Catalina, mujer del carnicero Gonzalo García, vecina de Molina. En este último caso, la acusada especifica que la bañaron con agua caliente, y aunque afirma no

¹⁴ En el proceso de Isabel Rodríguez se especifica que bañaba a las mujeres que estaban “con su tiempo” y las apartaba de sus maridos, buscando el mantenimiento de las costumbres judaicas en la limpieza femenina (AHN, Inquisición, 1930, Exp. 28. 1497, julio, 29. Sigüenza).

recordar quién estuvo junto a ella –“porque ha muchos annos”–, probablemente entre las mujeres que la acompañaron estaría su madre, Catalina Martínez, de quien había aprendido otras muchas costumbres judaicas como ella misma confesó (AHN, Inquisición, 1930, Exp. 23. 1492, octubre, 12. Sigüenza). Su procurador, Juan Martínez Rosillo, no dudó en tratar de justificar el baño de la novia: “porque antiguamente y ayn oy en algunas partes se vsauan mucho los vannos e acostunbrauan los xhristianos vannarse en çiertos tienpos y commo aquel tiempo que ella se casó estuiese costable que se vannauan al tiempo del casamiento asy se vannó ella, pero no por judaizar.” Sin embargo, éste y otros razonamientos finalmente tendrían poco valor, al ser condenada y relajada al brazo secular el 15 de marzo de 1493 (*Ídem*).

Además de las cuestiones higiénicas que en origen permitieron su asentamiento como una de las piezas fundamentales del procedimiento a seguir en las bodas, la participación de las mujeres de la familia remarca la configuración de un espacio propiamente femenino. En ese contexto se estrecharían lazos y se dejaba espacio para la celebración y el regocijo por el nuevo enlace, estableciendo un vínculo de pertenencia entre los miembros femeninos del núcleo familiar, cuya importancia se mantendría a lo largo de generaciones. De ahí la importancia que adquiriría el mantenimiento de los rituales en torno al agua para las mujeres del núcleo familiar, incluso cuando la novia no tenía costumbre de utilizar estas prácticas y precisamente a través de ellas podía reconocer en ellas un comportamiento anómalo, relacionado con la procedencia conversa de la familia del novio. En todo caso, la aceptación de las mismas, de acuerdo a los testimonios inquisitoriales, pone de manifiesto la autoridad que se concede a la madre y/o abuela del novio, al no poner reparos a una circunstancia semejante.

Debido a las características que se debían guardar en el desarrollo del baño ritual de la novia (y que acompañaba también otros momentos de la vida de las mujeres judías, como el baño posterior al parto o el que tenía lugar con motivo de la menstruación) parece poco probable que se pudiera llevar a cabo en el interior de la vivienda.¹⁵ No obstante, la documentación inquisitorial recoge la mención a cuencas en las que los miembros de la comunidad conversa realizaban los baños sabáticos, como ha constatado Rica Amran en el caso de Juana Núñez, ama del mercader Juan de Teva (1513), o en el de Juan de Ciudad e Isabel de Teva (Amran 2015: 208-209). De este modo la discreción con la que debían actuar los conversos en arreglo a las ceremonias de tipo hebraico motivaba que éstas se acometieran en el entorno doméstico de acuerdo a sus posibilidades.

Uno de los rituales con mayor representación en la documentación inquisitorial es el relativo a la preparación del cuerpo del difunto, amortajándolo, disponiéndolo sobre manteles y colocando su cabeza sobre almohadillas (Amran 2008). Las mujeres jugaban de nuevo un rol fundamental en la concreción del ritual, puesto que eran las encargadas de limpiar y lavar adecuadamente al difunto. El ritual se completaba con la colocación de una escudilla con agua durante los nueve días siguientes al momento de la defunción, para que el alma del difunto pudiera bañarse, así como se encargaban de derramar el agua de los cántaros que había en la casa. Esta tarea solían realizarla las mujeres, ayudándose unas de otras, esto es, solicitando la colaboración de las mozas que se encontraban sirviendo en la casa, o gracias al apoyo prestado por otras mujeres de la comunidad, como se aprecia por las declaraciones de varios testigos en los procesos de Constanza Rodríguez, Inés Bernal, Juana Fernández, “la Brisela,” Isabel Núñez o Isabel Rodríguez,

¹⁵ La mujer debía experimentar una inmersión vertical con los brazos despegados del cuerpo, en el que introducía su cabeza con el pelo suelto a fin de completar la *tebil.lah*. El reiterado uso del baño por parte de las mujeres repercutió en que se llegara a denominarse como el “baño de las judías” a algunos de los *mikweh* de las sinagogas castellanas (Cantera Montenegro 1998, 87 y 164).

entre otros muchos.¹⁶ Bien es cierto que se aprecia una cierta indefinición a la hora de describir el baño del alma del difunto, puesto que no se menciona tanto la escudilla con agua que se colocaría a tal efecto, sino que su caracterización se orienta hacia el acto de derramar el agua de los cántaros que había en la casa. En cierto modo se trata de un hecho comprensible, al ser lo que los vecinos podían ver desde el interior de sus casas, siendo rápidamente identificado como el gesto clave para conocer lo que estaba aconteciendo al otro lado del muro doméstico.

Conclusiones

Entre las verdaderas conversiones y el criptojudasismo se desplegaba toda una variedad de matices entre los que materializaban a diario esa convivencia, del mismo modo que se observa una combinación desigual de las costumbres y las doctrinas de las religiones cristiana y judía. En consecuencia, ante la identidad cristiana se dibuja una otredad ambigua hasta cierto punto, marcada por la incapacidad para desarrollar de manera estricta la vida de las “buenas cristianas” (como también ocurría en el caso de los varones) ante la falta de una formación específica tras la conversión o por una ausencia de convicción en el acto de la conversión. Sin embargo, el mantenimiento de ciertas costumbres y preceptos procedentes de la doctrina mosaica no impedía la percepción de una ipseidad que situaba a los cristianos nuevos en una posición de incomodidad e indefensión, en la misma en la que se situaban aquellas personas que continuaban observando los ritos judaicos al abrigo de una nueva identidad como cristianos.¹⁷ Más concretamente en lo que atañe a las mujeres conversas, sí es necesario señalar que, a diferencia de otros contextos en los que la voz femenina enmudece, los procesos inquisitoriales permiten apreciar su voz (tanto de la acusada como de quien testifica en el desarrollo del proceso). Gracias a la conservación de confesiones y testimonios el “eterno otro” —con respecto a quien juzga y da fe del proceso— expresa su parecer y sentimientos, los pone en relación con su entorno y el marco en el que desarrolla su sociabilidad interactuando con otras personas y, en definitiva, favorece la comprensión de la otredad femenina desde el punto de vista de las propias mujeres.

Precisamente el reconocimiento de esas diferencias, o la indefinición de las mismas, justificarán la comunicación entre mujeres en un marco de convivencia y amistad, bajo el manto común del cristianismo, aun cuando se tuviera sospecha del diferente modo de vida de unas y otras tras los muros de sus casas. La percepción de comportamientos divergentes, incluso identificables como propios de la “otredad” judía no lograban constituir por sí mismos un “otro” radicalmente opuesto sino a través de testimonios variopintos, que en ocasiones llegaban a desmontarse por ser producto de desencuentros personales o consabidas enemistades. La tradición familiar a la que pertenecían por su nacimiento en el seno de familias conversas se combinaba de manera desigual con la identidad cristiana que asumían tras su conversión o la que habían experimentado sus familias en generaciones anteriores.

Diferente debía ser, en cualquier caso, la suerte de aquellas personas que, de manera confesa o probada por terceros, sí se ratificaban en el judaísmo y su intención de judaizar, donde las mujeres volvían a tener un significativo peso dentro del grupo familiar, lo que no interfería en el establecimiento de contactos matrimoniales o relaciones sociales de diverso tipo. La razón estriba en la ausencia de una separación tajante, como ya ocurría

¹⁶ AHN, Inquisición, 1930, Exp. 2, 9, 21, 22 y 28.

¹⁷ Acerca de la dimensión conceptual y el significado de la identidad religiosa, véase: Martialay 2010. Con respecto a los cauces tomados a nivel identitario para caracterizar al otro y crear una imagen estereotipada del mismo, que se sucede a lo largo de las diferentes etapas históricas: Martialay 2012.

en los casos más ambiguos, donde las familias conversas conservaban algunas de sus costumbres ancestrales. Más allá de poseer una referencia del “ser cristiana” o “ser judía”, el duelo de alteridades no hará cesar un complejo modelo de convivencia auspiciado por la homogeneización religiosa que persigue la política religiosa dictaminada desde el poder y favorecido por las necesidades, anhelos, rencillas y avatares propios de la vida de las mujeres en los últimos decenios del siglo XV y primeros años del siglo XVI.

BIBLIOTECA DIGITAL DEL CIDICSEF

Obras citadas

Álvarez Bezos, S. *Violencia contra las mujeres en la Castilla del final de la Edad Media*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2015.

Álvarez Palenzuela, V. Á. “Judíos y conversos en la España medieval. Estado de la cuestión.” *e-Humanista / Conversos* 4 (2015):156-191.

Amran, R. *De judíos a judeo-conversos. Reflexiones sobre el ser converso*. París: Indigo – Université de Picardie, 2003.

--- “Sobre ciertas actitudes de los judaizantes castellanos relativas a la muerte a mediados del siglo XV.” En D. Leclec y P. Rochwert-Zuill eds. *Entre ciel et terre. La mort et son dépassement dans le monde hispanique*. París: Indigo, 2008. 204-221.

--- “Agua, Conversos e Inquisición.” En M^a I. del Val Valdivieso ed. *La percepción del agua en la Edad Media*. Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2015: 205-215.

Baskin, J. R. “Introduction: Four approaches to women and the Jewish experience.” En F. E. Greenspahn ed. *Women and Judaism. New Insights and Scholarship*. Nueva York – Londres: New York University Press, 2009, 1-23.

Benito Ruano, E. *De la alteridad en la Historia*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1988.

Caballero Navas, C. “El saber y la práctica de la magia en el judaísmo hispano medieval.” *Clío & Crimen* 8 (2011): 73-104.

Cantera Montenegro, E. “La mujer judía en la España medieval.” *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval* 2 (1989): 37-64.

--- *Aspectos de la vida cotidiana de los judíos en la España medieval*. Madrid: Universidad Española de Educación a Distancia, 1998.

--- “La limpieza como signo de diferenciación étnico-religioso. Judaizantes castellanos a fines de la Edad Media.” *Estudios mirandeses: Anuario de la Fundación Cultural “Profesor Cantera Burgos”* 26 (2007a): 43-80.

--- “Malos tratos y violencia doméstica entre los judeoconversos hispanos en el tránsito de la Edad Media a la Moderna.” *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval* 20 (2007b): 29-42.

Cavallero, C. “*A facie inimici*: La dimensión política de la demonología cristiana en el *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV).” *Edad Media. Revista de Historia* 13 (2012): 209-239.

Fuente Pérez, M^a J. *Velos y desvelos: cristianas, musulmanas y judías en la España medieval*. Madrid: La esfera de los libros, 2006.

García Herrero, M^a del C. “La marital corrección. Un tipo de violencia aceptado en la Baja Edad Media.” *Clío & Crimen. Revista del centro de Historia del Crimen de Durango* 5 (2008): 39-71.

Levine Melammed, R. *Heretics or Daughters of Israel. The Crypto-Jewish Women of Castile*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

--- “Women in Medieval Jewish Societies.” En F. E. Greenspahn ed. *Women and Judaism. New Insights and Scholarship*. Nueva York–Londres: New York University Press, 2009. 91-115.

López Estrada, F. “Las mujeres escritoras en la Edad Media castellana”. En *La condición de la mujer en la Edad Media*. Madrid: Casa de Velázquez–Universidad Complutense de Madrid, 1986. 9-38.

Martialay Sacristán, T. “Reflexiones en torno a la religión y el estado laico. Aproximación a los problemas de la identidad religiosa.” *Revista de Inquisición (Intolerancia y Derechos Humanos)* 14 (2010): 285-304.

--- *De imágenes y estereotipos. Una visión histórica de los judíos en la Península*, Madrid: Dykinson, 2012.

Martínez García, P. *El cara a cara con el otro: la visión de lo ajeno a fines de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna a través del viaje*. Frankfurt: Peter Lang Edition, 2015.

Montes Romero-Camacho, I. "El problema converso. Una aproximación historiográfica (1998-2008)." *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales* 18 (2008): 109-247.

Motis Dolader, M. Á. "Feminidad e identidad: las judeoconversas en el Aragón bajomedieval y la celebración del Shabat." En M^a I. del Val Valdivieso y J. F. Jiménez Alcázar coords. *Las mujeres en la Edad Media*. Murcia: SEEM-Editum-CEM- CSIC-Ayuntamiento de Lorca-Región de Murcia, 2013. 347-361.

Muñoz Solla, R. "Percepciones femeninas en un mundo trastocado: mujeres conversas e Inquisición." En Y. Moreno Koch y R. Izquierdo Benito (coords.). *Hijas de Israel. Mujeres de Sefarad. De las aljamas de Sefarad al drama del exilio. XVIII curso de cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2010. 57-97.

Pedrosa, J. M. "Mitos y ritos de la circuncisión: antropología, literatura, teorías culturales." En U. Macías Kapón y R. Izquierdo Benito coords. *El Judaísmo, uno y diverso*. Cuenca: Edición de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2005. 31-70.

Pérez Galán, C. "Religión, cultura y vida cotidiana de las oscenses procesadas por la Inquisición en la Baja Edad Media." En M^a del C. García Herrero y C. Pérez Galán (coords.). *Mujeres de la Edad Media: actividades políticas, socioeconómicas y culturales*. Zaragoza: Institución "Fernando el Católico"-Diputación de Zaragoza, 2014. 217-240.

del Pulgar, H. *Crónica de los Reyes Católicos*. C. Rosell ed. *Crónica de los Reyes de Castilla*, Madrid, Rivadeneyra Editor, 1878, Tomo III.

Rábade Obradó, M^a del P. "La religiosidad femenina según los procesos inquisitoriales de Ciudad Real-Toledo, 1483-1507." En Á. Muñoz Fernández ed. *Las mujeres en el cristianismo medieval*. Madrid: Al-Mudayna, 1989. 435-449.

--- "Inquisición y propaganda en la España de los Reyes Católicos: el caso de la Moza de Herrera." En A. Mestre Sanchis y E. Giménez López eds. *Disidencia y exilios en la España Moderna. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*. Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo-Universidad de Alicante, 1997. 145-153.

--- "Dos hermanas ante el tribunal de la Inquisición: los procesos contra Mencía y María Álvarez (1500-1501)." *Estudios de Historia de España* XII 2 (2010): 425-445.

del Val Valdivieso, M^a I. "Propuestas para el estudio de la sociabilidad en los núcleos urbanos de la Castilla bajomedieval." En J. C. Martín Cea coord. *Convivir en la Edad Media*. Burgos: Dossol, 2010. 43-68.

--- "Los conversos en la obra historiográfica de Alonso de Palencia". *e-Humanista / Conversos* 1 (2013): 32-46.