

En Doiro,  
antr'o Porto e Gaia

*Estudos de Literatura Medieval Ibérica*



*Organização*

JOSÉ CARLOS RIBEIRO MIRANDA

*revisão editorial*

RAFAELA DA CÂMARA SILVA



**estratégias criativas**

PORTO

# En Doiro, antr'o Porto e Gaia

*Estudos de Literatura Medieval Ibérica*





## EL SUJETO FEMENINO ENTRE TESTIMONIO Y NARRACIÓN:

### JUDÍAS Y CONVERSAS EN TESTOS LITERARIOS MEDIEVALES Y EN MANUSCRITOS DE LA INQUISICIÓN\*

RACHEL PELED CUARTAS

*Universidad de Alcalá*  
*Universidad Hebrea de Jerusalén*

La mujer había ocupado un lugar central en el legado judío religioso y cultural desde los orígenes bíblicos hasta el final de la Edad Media. No obstante, la identidad femenina siempre se definía en relación con el sistema socio-ideológico regente, y por ende-patriarcal por excelencia. Esta dicotomía inherente formaba tensiones o grietas que se convertían en el mismo espacio de las mujeres. El «otro» espacio latía dentro del marco general, haciendo referencia a las tonalidades que surgían entrelineas, en las márgenes, o en cualquier sombra de las definiciones canónicas.

Intentaré delinear un camino desde las matriarcas bíblicas hasta las judeo-conversas de los siglos xv y xvi. Un sendero que se inicia con la formación de un mito constituyente de una nación y una religión; continua por la cultura popular oral y escrita de los primeros siglos de nuestra era en el medio oriente y en Babilonia y finalmente llega a los diferentes rincones de la Península Ibérica: desde Al Ándalus en el sur, hasta Zaragoza en el este, Toledo y Extremadura en el oeste. Estos últimos pasos, que trascurren a lo largo de la baja Edad Media pasan por obras literarias, escritas en hebreo en la España medieval junto con manuscritos inquisitoriales y otros testimonios históricos. Mostraré la metamorfosis de los pilares religiosos patriarcales como constituyentes de la identidad femenina en relación con el entorno socio político de cada época.

La posibilidad de una comparación productiva entre los testimonios históricos y las obras literarias se basa en el carácter narrativo de los diferentes textos. El análisis de la tensión entre historia, historicismo y literatura en las circunstancias particulares de los judíos y conversos en la Península, ilumina los diferentes sentidos de la «narración»<sup>1</sup>

---

\* Este trabajo se inscribe en el marco del Proyecto *DHuMAR* Humanidades Digitales, Edad Media y Renacimiento: 1. Poesía 2. Traducción (FFI2013-44286-P). Asimismo es parte de mi actividad como asociada de investigación post doctoral en el departamento de estudios románicos e ibero-americanos de la Universidad Hebrea de Jerusalén.

1. Leonardo Funes, *Investigación literaria de textos medievales: objetos y práctica*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2009, pp. 73-87.

como una herramienta social, política e ideológica. En este marco se atribuía un papel central a las representaciones femeninas. La aparente posición de las mujeres en los márgenes del sistema se cargaba con un peso psicológico y social tanto los contextos extra-textuales como intra-textuales.

Dicha comparación se lleva a cabo desde la perspectiva de la «lógica fragmentaria»<sup>2</sup>, es decir, analizando el sentido de los detalles elegidos para presentar un objetivo exterior «entero». Como indica Funes: «Tanto para el redactor como para el público [...] la fragmentación perceptiva y la arbitrariedad semiótica [...] fueron vistas como recursos válidos para la coherencia y la verosimilitud de la historia narrada»<sup>3</sup>.

A pesar del diferente carácter de los documentos, la definición del espacio femenino se apoya siempre en varios elementos esenciales que surgen del orden tradicional (judío religioso):

El linaje patriarcal.

1. La ubicación de la mujer en el hogar como «reina y ama de su casa».
2. El lenguaje erudito, haciendo referencias contextuales a fuentes bíblicas y talmúdicas.

Trazaré ahora pinceladas generales para el desarrollo y la metamorfosis de cada uno de estos elementos observando la cuestión «diaspórica» de las mujeres. Comenzaré por la literatura bíblica y talmúdica y llegaré a las judías y conversas en la Península, desde su presentación en la literatura hebrea del alto y bajo medievo hasta sus reflejos en las confesiones ante el Tribunal Inquisitorial.

A lo largo del recorrido veamos que la dinámica del sujeto (en este caso femenino) es parecida: siempre se define en relación con el orden general, posicionándose en una condición de diáspora.

Cuando hablo de diáspora me refiero al concepto de Boyarin que permite un amplio uso del término:

1. Diáspora como una condición sincrónica que conecta entre grupos humanos en el espacio [...].
2. Una «Tierra natal» (real o imaginaria) no es una condición necesaria o suficiente para la existencia de una diáspora.
3. Mientras que un trauma podría ser el punto de partida para la existencia de una diáspora, no es ni necesario ni suficiente para constituir una.
4. En la historia de un colectivo pueden existir múltiples diásporas [...] e incluso una diáspora en la que una tierra natal estaría ausente por completo y reemplazada por una condición cultural<sup>4</sup>.

2. Funes, *Investigación literaria...*, pp. 128-131.

3. *Ibidem*, p. 129.

4. Daniel Boyarin, «Amor independiente o amor académico», en Eli Yassif, Havivah Ishay, Uriah Kfir (eds.), *Ot leTovah - capítulos de investigación presentados a la Prof. Tovah Rosen*,

Daniel Boyarin presenta en sus palabras una perspectiva innovadora del concepto de Diáspora. Diáspora como un mestizaje cultural, un estado personal no necesariamente ligado a una tierra sino a una condición humana y social. En relación con el sujeto femenino en la literatura y en los testimonios inquisitoriales podemos apreciar cómo cambia la condición de diáspora por las circunstancias históricas: de un estado marginal de género a un estado marginal religioso y nacional.

#### EL LINAJE PATRIARCAL

Desde las fuentes sagradas se encuentra una profunda dicotomía sobre esta cuestión: si bien el judaísmo se hereda por vía materna, se matiza constantemente (desde la Biblia en adelante) la importancia del linaje paterno. No cabe ninguna duda en la presencia dominante de las matriarcas desde el primer momento. Por ejemplo, el texto bíblico ilumina el punto de vista irónico de Sarah al dudar en la promesa divina de un heredero varón al mismo tiempo que destaca su importancia en tenerlo. El juego etimológico del cambio de nombre: de Sarai a Sarah (que en hebreo significa: «luchó con Dios»), junto con el nombre que se da a su hijo: Isaac (en hebreo: «reirá») ponen hincapié en la posición ambigua (o algo subversiva) de la madre, frente al padre, Abraham, un modelo de fe absoluta.

La siguiente matriarca, Rebeca, no solamente da la luz a la siguiente generación de patriarcas sino que interviene activamente para desviar el orden natural, ayudando a su hijo pequeño, Jacobo, a engañar al primogénito y a su padre para ganar el liderazgo de lo que sería más adelante el pueblo judío. De nuevo, una figura femenina consigue cambiar el cauce patriarcal manipulando los pilares del mismo orden.

La historia de Ruth destaca en este contexto por el hecho de narrar cómo una mujer gentil se convirtió en la engendradora del linaje monárquico puesto que era la bisabuela del rey David, como está escrito en el texto bíblico<sup>5</sup>:

«Y tomando Noemí el hijo, lo puso en su regazo, y fue su aya. Y le dieron nombre las vecinas, diciendo: Le ha nacido un hijo a Noemí; y lo llamaron Obed. Este es padre de Isaí, padre de David» (*Ruth* 4:16-17<sup>6</sup>).

Pero, incluso en este caso, a pesar de la intencionalidad literaria e ideológica de iluminar positivamente la identidad femenina, que reivindica su propia autonomía dentro del orden patriarcal, el texto inmediatamente después de narrar los hechos detalla ampliamente el linaje paternal completo de los antepasados del rey:

*Mikan*, 11, *Il Prezenti*, Beer Sheva – Tel Aviv, Dvir, 2013, vol. VI, pp. 3-4. Hus 2003: 197 vv. 524-525: וְהָיָה לְרֵחַם בִּן אֱמִנָדָב וְהָיָה לְרֵחַם בִּן אֱמִנָדָב וְהָיָה לְרֵחַם בִּן אֱמִנָדָב

5. Todas las citas bíblicas son de Cantera Burgos e Iglesia González 2000.

6. *Sagrada Biblia*, ed. Francisco Cantera Burgos y Manuel Iglesias Gonzalez, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.



material de la mujer, como Maimónides y otros filósofos neo-aristotélicos<sup>10</sup> según quienes la mujer reconocía su esencia «material» como componente complementario a la mente (masculina); asimismo, ese reconocimiento le otorgaba su lugar en el mundo y le atribuía su función<sup>11</sup>.

Ben Yejiel<sup>12</sup> refleja en su pensamiento otro aspecto que aparece ya en el *Talmud* y en los escritos de los líderes espirituales de los siglos del bajo medievo. Según este rabino, tras la Creación, Adán y Eva eran dos entes independientes y autónomos, otorgándosele al hombre una posición elegida y a la mujer, un papel pasivo, de «recipiente»<sup>13</sup>.

Bajo la influencia aristotélica, también utilizó la imagen de la mujer como «materia», algo común entre muchos filósofos judíos de aquella época. No obstante, a diferencia de otros pensadores que resaltaban el aspecto negativo que se podría derivar de esa imagen, Ben Yejiel hablaba de una combinación entre materia y forma, al igual que del reconocimiento de la mujer y su lugar en el mundo como complemento de la forma (la mente), es decir, del hombre. Además, Rabí Ben Yejiel añadió que la mujer no era solamente la materia, sino también el «alma», y que ambas complementaban a la mente, a la forma masculina<sup>14</sup>. En la unión conyugal entre hombre y mujer, esta última no solo tenía que servirle a él, sino que también debía tomar parte en un encuentro sagrado, tal y como lo presentaron los cabalistas de la misma época<sup>15</sup>.

Isaac Aramah<sup>16</sup> trata este asunto en diferentes partes de su obra, tanto en su libro *Aquedat Itsjak עקדת יצחק* (El sacrificio de Isaac) como en el octavo capítulo de su interpretación de *Proverbios*, que versa sobre las dos mujeres del hombre, como símbolos de la materia y la forma. La primera, «la materia», yace dentro del hombre y le acompaña desde su nacimiento; esta contiene los deseos, esos que tientan al hombre a sucumbir a los placeres mundanos. Totalmente opuesta a ella se encuentra el alma intelectual, «la forma», que empuja al hombre hacia el camino del bien. Para Aramah, ella es la mujer real con la que se casara. No obstante, se apunta que ambas facetas existen dentro de toda mujer<sup>17</sup>.

10. Raymond Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, London, The Warburg Institute, 1981.

11. Grossman, ¿Acaso él te gobernará..., pp. 335-336.

12. Rabí Bejaï Ben Asher vivió en Zaragoza a finales del siglo XIII e inicios del XIV. Se ocupaba en interpretación de la Biblia, literatura moral y Cábala (Grossman, ¿Acaso él te gobernará..., pp. 354-364).

13. *Ibidem*, p. 355.

14. *Ibidem*, p. 359.

15. *Ibidem*, p. 363.

16. Isaac Aramah (1420-1492) fue uno de los filósofos más destacados de la comunidad judía de la Península Ibérica durante la segunda mitad del siglo XV. Fue el rabino de Calatayud durante los años ochenta de aquel siglo y es en esa ciudad donde compuso su obra más importante, *Aquedat Itsjak (El sacrificio de Isaac)*. Perteneció a la rama antiaristotélica, aunque se atisba en su obra la influencia de la filosofía clásica (*Ibidem*, p. 475).

17. *Ibidem*, pp. 478-481.

Vidal Benbenist formaba parte del contexto intelectual de modo que, aunque no se pueda mostrar ninguna influencia directa de algún que otro filósofo, es de suponer que sí estuvo expuesto al debate general sobre la posición de la mujer, presentado aquí en parte. En la *Melitsab*, el autor da su propia interpretación a estas cuestiones, una interpretación llena de humor, pero que no renuncia a un sentido más profundo en sus palabras.

En la parte de la fábula intervienen, principalmente, dos personajes femeninos y dos masculinos:

- El viejo Efer, el protagonista, que es arrastrado por el deseo carnal a su trágico destino. En la moraleja representa al ser humano.
- Su primera mujer es Meheteval, mujer justa y pura que intenta conducir a su marido al buen camino. En la moraleja representa al alma intelectual.
- La segunda mujer, Dinah, se caracteriza por su belleza física y voluptuosidad. Personifica la lujuria.
- El carácter negativo de este personaje se ve reforzado por el cuarto personaje principal, el padre de Dinah, un hombre mentiroso y de valores corruptos.

Los filósofos de la época de Benbenist y de generaciones anteriores en España

«percibieron al ser humano como una dicotomía entre el cuerpo y el alma, formada por un componente biológico y un componente racional. El alma (individual, pero a la vez universal) permanece entre la mente (trascendental y eterna) y el cuerpo (efímero y en desventaja) y su papel es salvar el abismo que media entre ambos»<sup>18</sup>.

Según esta perspectiva, tan perceptible en la moraleja de la *Melitsab*, el narrador identifica al personaje de Meheteval con el alma intelectual. Así, se atribuye, de modo similar, tanto al alma como a Meheteval el papel de la razón pura, un rol cuya esencia es formar un eslabón de comunicación entre el hombre terrenal, que se deja llevar por las vanidades mundanas, y la divinidad.

Meheteval, la honrada mujer de la fábula, con su sabiduría, justicia e intentos por conducir a su marido hacia la virtud, se ajusta en la moraleja al «personaje» del alma. Su posición contribuye también a establecer la semejanza entre ambas. Ella se encuentra situada entre su marido, Efer, por un lado, y, por otro, su padre, un hombre «valiente y emprendedor» que simboliza el conocimiento:

«La mujer es alabada por sus buenos actos; simboliza el alma intelectual. Eso insinuó el sabio al decir y de Dios es una mujer culta, llamada Meheteval. Por el talento de sus conductas y su buen gusto, es engendrada por Dios.

18. Tova Rosen, *Hunting Gazelles: Reading Gender in Medieval Hebrew Literature*, trad. Oran Moked, Tel Aviv, University of Tel Aviv, 2006, pp. 117-119.

Hija de un distinguido hombre, que simboliza el conocimiento, que lleva a cabo cualquier hecho en el mundo»<sup>19</sup>.

La analogía entre la relación de Meheteval con su padre y la relación del alma intelectual con el conocimiento se basa en la similitud entre el parentesco genético de la hija con su padre y el parentesco «genético»-filosófico entre el alma y el conocimiento. Esta semejanza se pone de relieve mediante la descripción metafórica: «Será su hija, pues por él fue engendrada, para asemejarse a él en su buena moral»<sup>20</sup>. La frase «engendrada por él» actúa como una insinuación bíblica al *Génesis*:

«Dijo entonces Adán: Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne; ésta será llamada Varona porque del varón fue tomada. Por tanto, dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán una sola carne» (*Génesis* 2:23-24).

La manipulación del contexto bíblico crea un vínculo delicado entre los roles de Meheteval como intermediadora entre dos entidades masculinas: el hombre y Dios.

\*

Me gustaría ahora examinar el mismo tema en los documentos históricos. Al comparar el sujeto femenino en obras literarias y en testimonios inquisitoriales, lo primero que se percibe es la diferencia del hablante / narrador.

Frente a la absoluta escasez de obras escritas por mujeres en la literatura hebrea medieval (¡hasta hoy se han encontrado tan solo dos poemas en total!)<sup>21</sup>, nos topamos con una presencia femenina notable y activa en los procesos inquisitoriales. En su análisis de la información de fuentes inquisitoriales de la Península Ibérica, R. García Cárcel ha establecido la siguiente proporción de mujeres judeo-conversas en los siguientes tramos cronológicos:

1481-1530 47,1%

1531-1560 39,1%

1561-1620 41,8%

19. *Melitsat Efer veDinah...*, ed. Hus, pp. 196-197, vv. 519-523:

האשה והבן אשר ילדום מעתה יחוללוהו דלא שילי אל הוים והשפלות, ולכן רוב הוים בארץ וכן ארץ ישראל.  
 (הדומה להם) לומרם פליטת וקום נפלה, וכלי אל הויה קומה, וכן ארץ ויל רב פליטת, ולכן אל הויה וקום ארץ  
 זה מעשה וכלי כבוד והשפלות

20. *Melitsat Efer veDinah...*, ed. Hus, p. 197, vv. 524-525:

חזקי לו לבת כי פגמי חקונה, לדומה אליו כבוד חקונה

21. Una de estas obras es un poema atribuido a Casmuna, la hija de Samuel ha-Naguid; la segunda obra fue compuesta por la mujer de Dunash ben Labrat.

1621-1700 40,5%<sup>22</sup>.

Es decir, desde un comienzo se forma una relación comparativa y dialogante entre las representaciones femeninas descritas por autores masculinos en las obras literarias y la voz femenina (cuasi) directa y abundante en los escritos inquisitoriales. En primer lugar destaca la diferencia de carácter entre voz literaria, siempre diseñada dentro de un marco cultural e ideológico definido y la voz hablada, aunque esta última también reacciona a un contexto social y religioso, que se amoldaba según las necesidades circunstanciales de su portavoz femenino. Cabe mencionar en este punto que los procesos del Tribunal Inquisitorial fueron ejecutados y documentados por hombres, una premisa que añade un intermediador masculino entre la voz femenina y el lector actual. En segundo lugar entran en juego los distintos objetivos de los géneros literarios (prosa, prosa rimada, poesía y lírica) por un lado, y las necesidades humanas, políticas, religiosas e ideológicas de aquellas mujeres judeo-conversas cuyas vidas corrían un alto riesgo, por otro lado.

Se puede hablar del problema converso a partir de las conversiones masivas de judíos tras los pogromos de 1391, un siglo antes de la expulsión. En 1449 se agravia la hostilidad contra los judíos con un florecimiento de actos violentos contra esa población en Toledo. Tras la polémica provocada por la «Sentencia Estatuto» de Pero Sarmiento de 5 de junio del mismo año, se excluyó a los conversos de los oficios públicos, y se han visto afectados en los ámbitos intelectuales y sociales. Vemos ahora el reflejo de las circunstancias históricas en la definición del sujeto femenino, por doble perspectiva- de «narradores» hombres y mujeres.

Es curioso analizar la referencia al linaje patriarcal de las judeo-conversas. En este contexto es importante mencionar a Teresa de Cartagena aunque sea una desviación del trato ortodoxo de los manuscritos inquisitoriales. Teresa (1424-1478 aproximadamente), monja y autora de dos obras, *la Arboleda de los enfermos*<sup>23</sup> y *la Admiración Operum Dey* era hija de una familia judeo-conversa, nieta del rabino de Burgos Selomó ha Leví, conocido por su nombre Pablo de Santa María, y sobrina de Alonso de Cartagena o Alonso García de Santa María, quien participó en la polémica generada por la aparición de la «Sentencia-Estatuto» de Pero Sarmiento.

«En su obra *la Arboleda*, donde describió su experiencia religiosa, Teresa reflexionaba sobre el sentido que tenía para ella el Salmo 44:11 (en versión de la Vulgata), que comienza con las palabras “Oye hija, e acata e inclina tu oreja, olvida el pueblo tuyo y la casa de tu padre”. A través de esa reflexión dejaba entrever su idea de la familia y del linaje, y [...] sobre lo que para ella suponían sus orígenes judíos y su condición de conversa [...] Cuando Teresa se negaba a aceptar el sentido literal del Salmo, es-

22. Beatriz Comella Gutiérrez, *Las mujeres conversas en España*, Fondo Europeo de desarrollo regional, 2016, web page: <<http://www.artehistoria.com/v2/contextos/12730.htm>>.

23. Teresa de Cartagena, *Arboleda de los enfermos*, ed. Joseph Lewis Hutton, Madrid, Real Academia Española, 1967.

taba defendiendo su origen judío [...] en contraste con las manifestaciones de otros intelectuales que tomaron parte activa en la polémica generada por la “Sentencia-Estatuto” de Pero Sarmiento, y cuyo interés fue minimizar la distinción entre cristianos viejos y cristianos nuevos»<sup>24</sup>.

En aquellos tiempos el linaje judío patriarcal normalmente actuaba en contra de los conversos en su lucha de supervivencia ante las persecuciones. No obstante, en más de un caso nos encontramos con mujeres que se aferran a su linaje como acto de reivindicación personal, un manifiesto modesto de su identidad contra la cruel presión católica.

#### REINA DE SU CASA

Los valores de honestidad, castidad y virginidad<sup>25</sup> sometían a la mujer al dominio masculino<sup>26</sup>. Se intentaba mantener a la mujer honrada dentro de los límites de su hogar debido al temor que causaba su sexualidad en el hombre; por ello, como se apuntaba anteriormente, el cuerpo de la mujer quedaba resguardado entre las paredes de la casa o el castillo en la medida de lo posible. La tensión entre la necesidad masculina de encerrar al cuerpo femenino, por un lado, y el hecho de que las mujeres debían relevar a los hombres en el ámbito público mientras estos se ausentaban, por otro, propició un trato bastante complejo, y un tanto ambiguo, con respecto al cuerpo de la mujer en la esfera pública y privada. Un reflejo de la reacción a este conflicto se encuentra en las obras literarias de las diferentes épocas<sup>27</sup>, que fomentaban la valoración moral y religiosa de una conducta femenina recatada.

Antecedentes de este tópico existen ya en la literatura del Antiguo Testamento, donde se utiliza un lenguaje figurativo que establece una relación entre la casa y el cuerpo humano<sup>28</sup>. La tradición judía religiosa define el dominio femenino dentro de los límites

24. Rita Ríos de la Llave, *Mujeres de tud clausura en la Castilla medieval: el monasterio de Santo Domingo de Caleruega*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2007, pp. 826-233.

25. Segura Graíño trata la diferencia entre las mujeres casadas, las concubinas y las prostitutas en la sociedad cristiana.

26. Cristina Segura Graíño, «La situación jurídica y realidad social de casadas y viudas en el Medioevo hispano», en Yves-René Fonquerne y Alfonso Esteban (eds.), *La condición de la mujer en la Edad Media, Actas del coloquio celebrado en la Casa Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1986, pp. 121-134.

27. Judith Dishon, «Images of Women in Medieval Hebrew Literature», en Judith R. Baskin (ed.), *Women of the Word: Jewish Women and Jewish Writing*, Detroit, Wayne State UP, 1994, pp. 75-95.

28. Así, por ejemplo, se encuentra en: *Génesis* 43:30: «Entonces José – como se le hubiesen conmovido las entrañas por su hermano y tuviera deseos de llorar retiróse, se apresuró a entrar en su habitación, y allí prorrumpió en llanto»; *1 Reyes* 22:25: «Miqueas contestó: - Ya lo has de ver en aquel día en que hayas de ir de aposento en aposento para esconderte.»; *Éxodo* 7:28: «El Nilo bullirá en ranas, y subirán y penetrarán en tu palacio, y en tu alcoba, y sobre tu

de su casa. En Proverbios: 31: 10-31, *Eshet Jai* חדר פנימי (Mujer virtuosa) el orador masculino alaba las facultades de la mujer en el manejo del hogar y la familia. Las fuentes talmúdicas relatan casos como el de la mujer de Rabi Aquiva, gracias a quien fue a estudiar Torah, y se convirtió en líder espiritual; el de Marta hija de Baytos (*Ketubot* 104, página A) y el de la señora de Kimji (*Yoma* 47, página A), madres y esposas de grandes sacerdotes que los ayudaron a llegar a su alta posición<sup>29</sup>.

En este contexto cabe destacar la intimidad metonímica atribuida al espacio interior: la cámara y sus paredes. A esta intimidad se le añade la identificación de la casa y la mujer que se creó desde la perspectiva judía. La casa es el único espacio dominado por ella, convirtiéndose en su símbolo.

Así, por ejemplo, se escribe en el *Zohar*: «No domina en la casa el hijo a la mujer»<sup>30</sup>. La literatura rabínica ya identifica completamente la casa con la mujer. Por ejemplo, en *Sota* 44:1: «Construiréis vuestra casa, que es la mujer»<sup>31</sup>. En *Yoma*: 2: «Su casa es su mujer»<sup>32</sup>.

El pensamiento judío tradicional enfatiza el valor social del vínculo entre mujer, matrimonio y casa, destacando el mantenimiento de la comunidad y del orden religioso moral regente. Como consecuencia, se pone hincapié en la modestia como una virtud femenina<sup>33</sup>. De hecho, las habilidades femeninas se vinculan con su morada como, por ejemplo, la facultad de alimentar a la familia y su continua estancia en los confines del hogar.

En la literatura hebrea española bajo medieval encontramos ecos de esta percepción, a veces con cierta crítica social subversiva. Así, por ejemplo, en varios *exempla* de

propio lecho, así como en la casa de tus servidores y entre tu pueblo, en tus hornos y artesas.»; *Proverbios* 20:27: «Antorcha de Yahveh es el espíritu del hombre, que escudriña todas las intimidades de las entrañas.»; *Jeremías* 4:19: «¡Mis entrañas, mis entrañas! ¡Me retuerzo de dolor en las paredes de mi corazón! Mi corazón agítase en mí; no puedo callarme, pues el sonido del cuerno trompeta he oído yo mismo, clamor de guerra».

29. Dishon, «Images of Women...», p. 10.

30. Moshe Hayyim Lutsato, *El Zohar de Rabí Moshe Hayyim Lutsato: el Zohar sobre la Torá*, Alon Shvut, Tovanot Herzog, 2009 p. 54. La traducción del arameo es mía. A pesar de que existen traducciones de las obras rabínicas al castellano, preferí utilizar los textos originales en hebreo o arameo y utilizar mi traducción con el fin de mantenerme lo más cercana al texto original sin influencias estilísticas o ideológicas, que influyen en las otras versiones. דביחא בר בנוקבא... לית שולטנא

31. *Talmud babilónico. Incluye la Misná y todos sus pequeños tratados, recopilados, ordenados e impresos de nuevo en un único volumen, divididos en párrafos y con referencias bíblicas y acompañados por siete índices de tipo enciclopédico, incluyendo uno de términos ordenados alfabéticamente*, ed. H. Tsvi Freizler, Rabí Samuel Hablin y Rabí Hanoach Hablin, Jerusalén, Ketuvim, 1998, *Sota* 34: A. La traducción es mía: בניין ביתך - זו הנשואה .

32. *Talmud babilónico*, ed. Freizler, Hablin y Hablin, *Yoma* 2. La traducción es mía. ביתו - זו אשתו .

33. Yaacov Nacht, *Símbolos de mujer en nuestras fuentes antiguas, en nuestra literatura moderna y en la literatura de los pueblos*, Tel Aviv, La Editorial de los Discípulos del Autor, 1959, p. 54.

*Mishle Sendebbar* (la versión hebrea de *Sendebbar*, compuesta en Toledo del Siglo XIII), se cuestiona la naturaleza del dominio femenino. La obra trata las relaciones entre la mujer y su espacio edificado desde un punto de vista social y moral como consecuencia de su carácter didáctico. Es interesante observar cómo el desarrollo sutil de este motivo en diferentes *exempla* obtiene un sentido que admite el orden social y moral imperante al mismo tiempo que ilumina sus brechas.

Así, en *Gladius*, el concepto tradicional de la mujer como reina y señora de su propia casa se transforma hasta alcanzar lo paródico. La mujer se encuentra en su hogar, donde recibe a sus amantes tras la partida de su marido. La ausencia de este último, y, de manera simbólica, del poder patriarcal, le otorga un dominio completo. Ella se convierte en el único sujeto con iniciativa propia que controla y maneja a los demás.

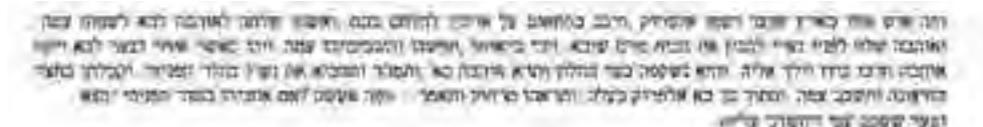
Con la aparición de cada hombre se abren paulatinamente los espacios íntimos de la mujer, creando un paralelismo entre el espacio físico, la casa, el cuerpo femenino y la institución religioso-social del matrimonio<sup>34</sup>. Así cuenta *MS*<sup>35</sup>:

«Érase un hombre, en la tierra de Shenár, llamado Alfaruk. De repente, salió cabalgando para luchar contra sus enemigos y su mujer mandó (llamar) a su amante para que viniese y se alegrase con ella. El amante envió delante de él a su criado para que preparara la casa antes de su llegada. Cuando lo vio, lo agarró y lo acostó con ella. Y ocurrió que, como tardaba el muchacho en volver, tomó el amante su espada y fue hasta ella. Ella observó por la ventana y vio que venía su amante, se apresuró y escondió al mozo en un cuarto interior. Y lo recibió en la cámara exterior y se acostó con él. Y en eso llegó Alfaruk, su marido. Lo vio de lejos y dijo: “¿Qué haré? Si lo escondo en el cuarto interior, encontrará al muchacho que se acostó conmigo y sospechará de mis intenciones con él”»<sup>36</sup>.

Frente a la simbología fálica del hombre, representada por la espada, y la lucha con los enemigos, se erige el espacio doméstico, cargado de un sentido metonímico, pues es precisamente en él donde la mujer permanece e invita a sus amantes a estar con ella. Se crea así un paralelismo perfecto entre la construcción física y el cuerpo femenino. Este

34. Sofía Kantor, *El libro de Sindibad: variaciones en torno al eje temático «engaño-error»*, (Anejo del Boletín de la Real Academia Española, Anejo XLII), Madrid, Real Academia Española, 1988, p. 120.

35. *Tales of Sendebbar: An Edition and Translation of the Hebrew Version of the «Seven Sages» Based on Unpublished Manuscripts* (1967), ed. Morris Epstein, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1967, pp. 218-222 vv. 778-793:



36. Kantor, *El libro de Sindibad...*, pp. 115-117.

espacio se invade por doble partida<sup>37</sup>: en un primer estadio, con el mensajero que viola el matrimonio y se coloca en una «habitación interior» (הדר פנימי, *jeder pnimi*), que denota una mayor intimidad que la mantenida con el amante, que viola la misma relación de amantes y se coloca en el «patio exterior» (ינוציה רצח, *jatser jitsomi*).

La historia de *Avis* muestra una inversión carnavalesca de ese mismo dominio. Aquí encontramos una manipulación femenina del control patriarcal de la casa, dejando al hombre en ridículo y despojado de su poder. La historia alude a un hombre que duda de la fidelidad de su mujer y se hace con un papagayo que habrá de espiarla. La mujer engaña al pájaro imitando una situación de tormenta para disminuir el valor de sus palabras. «Se trata de convertir un acto de palabra de otro, el testimonio del pájaro, en falso»<sup>38</sup>. El marido se convence fácilmente, disculpa a la mujer y mata al papagayo.

Se crea así un doble triángulo entre mujer, marido y amante, por un lado, y mujer, marido y picaza, por otro, que se matiza con la disposición espacial de los tres. En la versión hebrea, ese doble triángulo adquiere un sentido irónico con las numerosas referencias a los motivos carnavalescos de comida y bebida, aprovechando la responsabilidad femenina de satisfacer las «necesidades básicas» de sus invitados. Otros exempla como *Catula* y *Pallium* narran las consecuencias trágicas del motivo.

En los siglos xv y xvi, como afirmaron varios cronistas tales como Andrés Bernáldez, cura de los Palacios (1450-1513), o Fernando del Pulgar<sup>39</sup>, cronista de Enrique IV y luego de Isabel la Católica, las mujeres conversas tenían un papel central en la conservación y ejecución de ceremonias y tradiciones judías dentro del hogar. Ellas se encargaban de la educación de las siguientes generaciones y de la enseñanza de oraciones judaicas, la observación del *Shabat* y otras celebraciones, de las costumbres funerarias y del luto, así como de las reglas de alimentación.

Contrariamente a la sumisión esperada tradicionalmente de la mujer judía ante su marido y amo, las mujeres conversas mostraban una independencia individual al optar por prácticas religiosas (judías o cristianas) diferentes a las de sus maridos. En las confesiones ante los tribunales inquisitoriales se exponía una imagen bastante compleja de mujeres que básicamente utilizaban esas prácticas para definir su identidad.

Al analizar los documentos habría que recordar que se trataba de un interrogatorio, en el que estaba en juego la vida misma de las interrogadas, por lo que la oradora oscilaba constantemente entre lo que consideraba conveniente contar y su propia verdad. No obstante, creo que tampoco se puede ignorar la naturaleza de la confesión, tal y como la definió María Zambrano:

«La confesión es el lenguaje del sujeto en cuanto tal. No son sus sentimientos, ni sus anhelos siquiera, ni aun sus esperanzas; son sencillamente sus conatos de ser. Es

37. *Ibidem*, p. 120.

38. *Ibidem*, p. 154.

39. Ríos de la Llave, *Mujeres de tud...*, p. 824.

un acto en el que el sujeto se revela a sí mismo, por horror de su ser a medias y en confusión»<sup>40</sup>.

De un inventario casi infinito de documentos, he elegido tan solo dos ejemplos de confesiones femeninas: el de Elvira Núñez y de Marta Álvarez que reflejan esta complejidad.

Elvira Núñez<sup>41</sup>, conversa, vecina de Cifuentes, provincia de Guadalajara, hija de Juan Martínez Malmierca y Juana Martínez, confesó el 24 de julio de 1492 ante el Tribunal Inquisitorial de Cuenca: «Yo, Elvira Núñez, [...] herrada pecadora desconocida al bien eterno soberano y redentor [...] confieso y denuncio a vuestras recurençias los crímines pecados que yo he acordar fasta oy».

Ella cuenta cómo guardaba los ayunos judíos a escondidas de sus familiares: «deste ayuno non lo supo mi marido ni debdo ningun mío». También relata encender velas limpias el sábado, leer la biblia en romance, guardar las prácticas funerarias judías y costumbres de luto. Todas las actividades son judías por excelencia e iluminan su elección personal sin ninguna dependencia de su marido que ni siquiera supo de los actos llevados a cabo por su mujer. Se trata de una definición como sujeto a través de los pilares culturales y religiosos conocidos.

María Álvarez, vecina de Guadalajara, procesada y condenada por la inquisición de Toledo en 1493, refiere:

«Por algunas diferencias que entre mi marido e mí ovo, yo dixé públicamente: Puede aver diez años, poco más o menos, que yo me torné chrystiana y luego tenía algunas dudas en mi coraçon [...] Mirad, señores, por quién me torné yo christiana y dexí mi casa y mis hijos y my onra por esta onra que he ganado con este mal onbre y por aquellos santos de palo que están en aquella iglesia. Otrosy yo tengo hijos judíos y ascondidas de mi marido. Yo les he dado y enviado dineros y otras cosas, y a una hija mía pequeña hize traer a mi casa y la tuve çiertos días en ella y después en casa de sus parientes y en casa de una maestra que la amostrava y enbiávale y dávale todas las cosas que avía menester»<sup>42</sup>.

El caso de María Álvarez ilumina claramente la actitud (casi) independiente de una mujer que utiliza los principios religiosos cristianos y judíos según sus criterios personales dentro de un complejo sistema de presiones circunstanciales personales y políticos. Sus actos cargan de un nuevo sentido la definición del dominio femenino dentro del hogar. Aunque sea una historia peculiar no es la única que muestra este tipo de actitud

40. María Zambrano, *La confesión: Género literario*, Madrid, Siruela, 2004, p. 29.

41. Su proceso en *ADC, Inq. 14/270*. Aparece también en la documentación inquisitorial de Molina de Aragón, *AHN, Inquisición*, leg. 1930.

42. Yosef Baer, *Historia de los judíos en la España Cristiana*, Barcelona, Riopiedras, 1970, p. 474.

independiente en la que la mujer se aferra a sus campos tradicionales de dominio para reivindicar su definición como sujeto.

#### LENGUAJE ERUDITO<sup>43</sup>

La identificación entre el poder verbal y el poder real era uno de los principales motivos para apoyar el orden patriarcal, tan recurrente en las obras literarias hebreas de aquella época. Basándose en una larga tradición rabínica contextual e intertextual, los autores medievales elevaron la expresión poética y el uso de fuentes sagradas y talmúdicas como prueba de la autoridad masculina de su narrador. Incluso cuando el hablante era un personaje femenino, se manipulaba este mismo sentido del lenguaje erudito para generar una cierta inestabilidad del orden regente. Encontrarán amenos ejemplos de esto entre otros en la obra de Yehudah ben Isaac Halevi ben Shabtai, Yaacov ben Elazar, Vidal Benbenist y Emanuel el Romano.

Las referencias contextuales, con claras alusiones a los *Midrashim* rabínicos, se destacan en la interrogación inquisitorial de Inés de Herrera, la profetisa conversa de doce años, llevada a cabo entre Junio y Julio de 1500 en Toledo, así como en las visiones de Mari Gómez de Chillón, conversa, vecina de una aldea cercana a Herrera.

Ambas relatan ascensiones al cielo, donde veían al profeta Elías y a Seraj, la nieta del patriarca Jacob. Se manifiesta aquí un claro conocimiento del *Midrash*, en el que los dos personajes bíblicos suben al cielo en un carro de fuego. También es curioso observar en ambos casos la elección de un personaje femenino para anunciar la salvación próxima del pueblo oprimido.

#### A MODO DE CONCLUSIÓN

Un vistazo general de las representaciones femeninas desde la Biblia y hasta obras hebreas escritas en la Península Ibérica durante los últimos siglos de la Edad Media (s. XIII-s. XV) y los documentos históricos relacionados con procesos inquisitoriales contra judeo-conversas revela un desplazamiento (bastante líquido) del punto de partida de un grupo marginal a otro frente a la sociedad regente. Es decir, en las obras literarias, ubicadas en un contexto cultural judío, se trata de una minoría femenina dentro de un orden patriarcal, mientras que en el trato histórico de las judeo-conversas se trata de una minoría religiosa distinta frente a una sociedad católica dominante.

43. Estoy trabajando sobre un amplio análisis de este tema en un artículo que se publicará en breve como parte de mi investigación post- doctoral, por lo que aquí presento el asunto en pinceladas generales.

Sería interesante quizás tratar esta metamorfosis de los mismos conceptos en la definición de la identidad femenina en una nueva investigación sobre las mujeres judeo-conversas en su contexto socio-cultural, el cual estaba ligado al mismo tiempo a su pasado judío y su presente cristiano. Tal y como he expuesto brevemente, dichas mujeres se aferraban a los pilares patriarcales tradicionales de la religión y literatura judías para definir su propia identidad femenina, fruto del desplazamiento de su posición marginal: de una minoría femenina en una sociedad masculina, a una minoría conversa dentro de una sociedad cristiana. Este cambio de situación de diáspora se reflejó en la inversión del sentido semiótico que se daba a los valores tradicionales, mostrando una vez más el fracaso de un modelo binario en relación con los estudios de género. Es decir, Incluso en aquellos siglos tan tenebrosos, el cuadro era más complejo que un simple claroscuro.