

“Porque aunque a las mujeres les está proyibido el predicar, no les está proyibido aprender y leer y hablar en cosas de Dios, particularmente entre sí”: La instrucción cristiana de las mujeres conversas en los siglos XV y XVI

Rita Ríos de la Llave
(Universidad de Alcalá de Henares)

En la Edad Media, las mujeres judías estaban obligadas a cumplir con determinados preceptos de la Ley mosaica a partir de los doce años. Pero no estaba estipulado que debieran acudir al rezo de la sinagoga, aunque, en caso de hacerlo, oraban separadas de los hombres en un espacio denominado *azará*, a veces bajo la dirección de una mujer, como la *rabissa* Çeti, que en la Zaragoza del siglo XIV recibió un salario por ejercer dicha función durante veinte años (Baskin 76). Tampoco había una norma que determinara que las mujeres fueran instruidas desde el punto de vista religioso o que debieran conocer la Torá, los cinco primeros libros de la Biblia, esto es, el Pentateuco de los cristianos, que, según la tradición hebrea, constituyen la revelación divina al pueblo de Israel. Incluso predominaba la opinión contraria a la formación religiosa de las mujeres, dado que el Talmud rechaza la enseñanza de la Torá a las mujeres (Cantera 1989, 48). Se consideraba el estudio y enseñanza de los textos bíblicos un deber exclusivo del varón judío, hasta el punto de que a las mujeres no se les enseñaba la lengua hebrea, por lo que se veían obligadas a rezar en lengua romance (Sáinz 226), como hacían las mujeres de la aljama de Zaragoza que, en el siglo XIV, durante la fiesta de *Purim*, estaban encargadas de leer en la sinagoga el *Libro de Esther*, la esposa del rey Asuero, que evitó la aniquilación del pueblo de Israel intercediendo por él ante su marido (Cantera 2010, 155).¹ Así pues, el conocimiento de la Torá por parte de las mujeres judías era más limitado que en el caso de los hombres, que actuaban como mediadores entre ellas y la Ley mosaica. Mientras los niños acudían a las escuelas comunitarias para recibir instrucción religiosa, las niñas permanecían en casa, junto a sus madres, con quienes aprendían sus responsabilidades religiosas, circunscritas al ámbito doméstico y familiar, y relacionadas con la oración, la alimentación, la limpieza de la casa, del cuerpo y de los vestidos, y la educación de los hijos e hijas (Cantera 1989, 47-50; 2010, 151-155).

Al convertirse al cristianismo, era de esperar que las mujeres judeoconversas ampliaran su conocimiento acerca de la Biblia, dado que las bases de la fe cristiana se encuentran en el *Nuevo Testamento*, y que, en líneas generales, mejoraran su formación religiosa, porque en el ámbito cristiano existía una preocupación por la formación religiosa de las mujeres, y se incentivaba entre las que estaban alfabetizadas la lectura de historias de santos y santas, breviarios, misales, libros de horas y salterios (Muñoz Fernández, 1989, 9-10, 71-89). Más aún en el caso de aquellas hijas destinadas a la vida religiosa, que las familias conversas concibieron como una forma de prestigio.² El propósito de este trabajo es determinar si el proceso de conversión al cristianismo favoreció el acceso de las mujeres a la educación religiosa, o si, por el contrario, las diferencias de género con relación a los conocimientos religiosos existentes en la comunidad judía perduraron en el

¹ En cualquier caso, el conocimiento del hebreo debía ser algo excepcional también entre los hombres, pues ya en el siglo XI se quejaba Shelomo ibn Gabirol porque los judíos de Zaragoza hablaban bien la lengua cristiana, bien la lengua árabe, mientras que a finales del siglo XIV surgían voces de protesta contra los escritores hebreos que usaban las lenguas romances (Wacks 183-184), y la predicación en romance dentro de las sinagogas era algo habitual a finales del siglo XV (Carrete, 1998, 157-158).

² Así se plantea para el caso de los hijos segundones de las familias conversas (Hernández 186). Incluso parece ser que “se ha convertido en tópico la cantidad de hombres de iglesia nacidos de los conversos” (González 185).

seno de la comunidad judeoconversa, entendiendo por tal no sólo a la integrada por las personas de origen judío convertidas al cristianismo, sino también a sus descendientes, tal y como se consideró en la época objeto de estudio. Para ello hemos recurrido a testimonios procedentes de los diferentes reinos hispánicos, y como marco cronológico hemos seleccionado los siglos XV y XVI.

Entre las mujeres conversas con amplia formación religiosa cabe mencionar a Teresa de Cartagena (c. 1424 – c. 1478). Nieta del rabino de Burgos Šelomó ha-Leví, convertido al cristianismo con el nombre de Pablo de Santa María, y sobrina de Alonso de Cartagena, obispo de Burgos, autor del *Defensorium Unitatis Christianae* o *Defensorium Fidei* (1449-1450), entre otras obras, así como uno de los intelectuales que participó en la polémica generada por la aparición de la “Sentencia-Estatuto” de Pero Sarmiento, Teresa de Cartagena se formó en el estudio de Salamanca durante unos años, fue monja en el Monasterio de Santa Clara de Burgos y escribió dos obras, *Arboleda de los enfermos* y *Admiración Operum Dey* (Ríos 823-836). En ellas manifiesta un amplio conocimiento de autores cristianos como San Jerónimo, San Ambrosio, San Agustín, Boecio, San Gregorio Magno y San Bernardo (Cartagena 31), así como la influencia del hebreo Ibn Gabirol (35). También muestra su afición a los sermones (96). Pero sobre todo emerge su erudición bíblica, ya que recurrió tanto a citas del Antiguo como del Nuevo Testamento para sustentar sus ideas, comentó algunos salmos (28), y mostró un interés especial por la figura de Judith, la viuda judía que asesinó a Holofernes y con ello dio la victoria al pueblo de Israel (119-121). Formada en un ambiente intelectual, pero también conventual, Teresa de Cartagena recibió una educación cristiana notable, hasta el punto de que en sus obras resulta evidente su conocimiento y capacidad de interpretación de la Biblia, lo que le permitiría ejercer influencia en autores posteriores como San Juan de Ávila. Un conocimiento bíblico al que Teresa de Cartagena pudo acceder directamente porque comprendía el latín, dado que, de no ser así, difícilmente habría podido llegar al ámbito universitario, donde todas las enseñanzas se impartían en esa lengua. Prueba de ello, según señala Elena Deanda (471), es su manejo de la etimología latina de palabras como mujer y hombre. Aunque su dominio del latín no era meramente gramatical, puesto que, para rebatir la acusación de plagio, ella misma declaraba que “ni lo trasladé de libros” (Cartagena 131). Es decir, no sólo era capaz de leer los textos bíblicos, sino también de interpretarlos. Nacida en una familia de intelectuales, y habiendo podido acceder tanto al ámbito universitario como al monástico, que constituía el centro por excelencia para la educación intelectual de las mujeres en la época medieval, no cabe duda que Teresa de Cartagena, una conversa de tercera generación, había logrado superar las diferencias de género desde el punto de vista de la formación religiosa existentes en las comunidades judías.

También tuvieron acceso a los libros de carácter religioso las mujeres de la familia del obispo Juan Arias Dávila (c. 1436-1497), que se vio inmersa en un proceso inquisitorial a partir del año 1486. La acusación inicial se dirigió contra los padres del obispo, Diego Arias Dávila y Elvira González, su abuela materna, Catalina González, su hermana Isabel y varios sobrinos, aunque más tarde el propio obispo también se vio afectado, de tal manera que en 1490 decidió cargar con los restos de sus familiares y marchar a Roma para solicitar la intervención papal, ciudad en la que permaneció hasta su muerte, si bien al final todos ellos quedaron exonerados (Contreras Jiménez 113; González 189-190, 194). Durante el proceso inquisitorial, un testigo declaró que las mujeres estaban presentes cuando Diego Arias y otros hombres rezaban en hebreo (Carrete 1986, 49), y otro explicó que Elvira González poseía cuatro o cinco libros de su padre que estaban escritos en dicha lengua (60), a lo cual alegó su defensor que “tener los tales libros no es herético, en especial no se probando, como no se prueba, que la dicha mi

parte supiese leher ni leyese por ellos, e los pudo muy bien bender” (139). A ello hay que añadir que María Palomeque, la segunda mujer de Diego Arias Dávila, solía dejar en préstamo al sacristán de Santa Coloma los libros que pertenecían a su marido, tanto los de historia como una biblia en dos volúmenes que “tienen algunas letras principales en hebrayco” (95).

Pero en el proceso inquisitorial se evidencia, sobre todo, el desarrollo de la instrucción religiosa de la hermana del obispo, Isabel Arias Dávila: un testigo declaró que había oído decir que un maestro judío llamado Josep, “benía de noche a leer lición en un libro de judíos a la dicha Ysabel Arias” (27), y otro más reveló que veintitrés años antes él mismo le había leído a la citada Isabel Arias la historia del rey Asuero que aparece en la Torá (58). Cosa que no resulta extraña si tenemos en cuenta que un tercer testigo declaró que Isabel no sabía leer, aunque más tarde aprendió de la mano de un sacristán, quizás el mismo al que su madrastra prestaba los libros del padre, “el qual le mostraba por una cartilla que tenía el Credo y la Salve Regina y el Patrenostre [sic] y el Abe María” (70). De la intermediación del maestro judío, Isabel pasó a la dirección del sacristán cristiano. En cualquier caso, tanto su alfabetización como su adiestramiento en los valores cristianos concluyeron con éxito, como evidencia su testamento. Otorgado en 1472, legaba al convento de Santa Clara la Vieja de Segovia, entre otros muchos bienes, una colección de libros piadosos, con la condición de que dicho convento se reformase en un plazo de veinte años, y en caso de no hacerlo, cedía una casa para la fundación de una comunidad de terciarias franciscanas a la que dotaba con 50.000 maravedíes y a la que donaba un retablo portátil, estatuas de santos y santas, una cruz, un portapaz, un cáliz de plata y varias vestimentas, además de “un misal y libros de lecturas piadosas” (Contreras Jiménez 109). De forma específica, se mencionan tres de esos libros: una biografía de San Francisco, otra de San Buenaventura y la regla de San Jerónimo para mujeres. Además, es muy posible que este gusto de Isabel Arias por los libros se lo transmitiese a su propia hija, Isabel Arias Dávila, viuda de Juan de Luna y monja clarisa, que recibió en herencia, de su hermano Diego Arias de Ávila, canónigo de la catedral de Segovia, una serie de libros piadosos que él había apartado de forma específica del resto de su biblioteca, donada a la catedral de Segovia, al otorgar su propio testamento en 1486 (Rábade 1993, 229-230; 1998, 209, 213, 218). De nuevo, pues, nos encontramos la intermediación masculina en la formación religiosa de las mujeres conversas, en este caso a través de la cesión testamentaria de libros religiosos.

Otra mujer de origen converso, Isabel Vives, que era hermana de Daniel Vives, traductor de la Biblia al catalán, y esposa de Lluís Amorós de Vera, fue denunciada por una criada ante la Inquisición en marzo de 1489, porque “véu moltes vegades a la dita Isabel de Vera, legir hun libre gran, colorat, lo qual deya sa senyora era la *Bíblia*” (Cortés 730), mientras que, en mayo de 1491, declaraba Aldonça, viuda del jurista Francesc Maçana, que un grupo de personas, hombres y mujeres, se reunía en su casa para leer y escuchar oraciones de la Biblia, alternándose en la lectura la propia Aldonça, su marido, su hermana y su hija (730-731). Un grupo que a veces también se reunía en casa de Bernat Blanch, donde “Blanch, sa muller Violant, e ses filles Aldonça e Leonor, doncellez, absents, e la viuda de micer Maçana, apellada Aldonça, legien en una *Bíblia* e en hun altre libre de oracions judayques” (731). Este último testimonio pone de manifiesto que, si bien practicaban una lectura en grupo, la dirección de la misma parecía recaer en las mujeres, que a veces se desplazaban con la Biblia de una casa a otra, pues otra criada declaró que “véu legir a sa senyora, n’Amorosa, en hun libre que deya la dita sa senyora que era lo Saltiri, scrit en pergamí; e la dita *Bíblia* moltes vegades aportava ella testimoni a la casa de Úrsola Corella per a legir en aquella la dita Úrsula Corella” (732).

Pero no todas las mujeres conversas fueron tan activas como Teresa de Cartagena, las Arias Dávila, Isabel Vives y las mujeres del entorno de la viuda de Maçana, que bien tenían acceso a libros religiosos que les habían sido entregados por los hombres de su familia, bien compartían con ellos la lectura de los mismos, bien se los leían a otras mujeres. También hubo judeoconversas que siguieron cumpliendo ese papel de receptoras pasivas que había sido habitual entre las mujeres judías, quizás porque el fenómeno de la conversión no había venido acompañado de una verdadera instrucción en los valores cristianos. María del Pilar Rábade Obradó (1999, 379-386) ha señalado que, con el aumento del número de conversos, después del pogromo de 1391 y, sobre todo, tras la aprobación en 1492 del Decreto de Expulsión de los judíos, se pusieron en marcha toda una serie de mecanismos para contribuir a su formación como cristianos, tales como la celebración de controversias entre cristianos y judíos, los sermones y las campañas de evangelización por medio de la predicación, la publicación de obras de carácter polémico y de catecismos, o la instalación de los conversos entre cristianos viejos, lo cual no impidió que los conversos, con frecuencia, desconocieran los fundamentos de la religión cristiana, y que muchos volvieran a las prácticas ya conocidas, esto es, al judaísmo, en gran parte debido a la incapacidad de aquellos que estaban encargados de su adoctrinamiento.³ Incluso, y a pesar de la oposición de la Iglesia, la literatura religiosa judía escrita en lengua romance deambulaba entre los conversos (Sáinz 228). En este contexto no es de extrañar que muchas judeoconversas continuasen difundiendo las costumbres, tradiciones, hábitos y ritos hebreos dentro del ámbito doméstico,⁴ y que su escaso conocimiento de la doctrina cristiana no proviniese de una lectura e interpretación individual de los textos religiosos, sino de la labor de transmisión llevada a cabo por los hombres. Porque tal y como señaló Andrés Bernáldez (c. 1450-1513), cura de los Palacios, los conversos “tenían judíos que les predicasen en sus casas de secreto, especialmente a las mujeres” (Bernáldez 97), mientras que Hernando del Pulgar denunciaba, con respecto a los conversos de Andalucía, que “mozellas de diez a veinte años hay en Andalucía diez mill niñas, que dende que naçieron nunca de sus casas salieron, ni oyeron ni supieron otra doctrina sino la que vinieron hazer a sus padres de sus puertas adentro” (Amran 208). Si había niñas y mujeres conversas que no salían de su casa, éstas difícilmente podrían acceder a una formación religiosa más allá de la determinada por la autoridad patriarcal. Así podemos verlo en el testimonio de la conversa Clara, mujer de Andreu Fuster, quien declaraba en 1491:

Algunes vegades venia a casa d'ella Francès Vicent, que era lister e està en la Boseria, e Francesc Salvador, que és fugit en Nàpols, prenen la Bíblia e legien aquella en casa d'ella, confessant; e conexia ella que la legian a favor, per devoció de la ley de Moysès, e que tenían la ley de Moysès per sancta e bona. (Cortés 731)

También fue el caso de Elvira Núñez, quien confesaba ante los inquisidores en 1492 que, viviendo en Molina de Aragón, disfrutaba cuando su primer marido y su

³ A este respecto conviene tener en cuenta que, en los sínodos convocados por Cisneros en Alcalá de Henares en 1497 y 1498 se establecía que los sacerdotes se encargaran cada domingo de explicar a los fieles el Evangelio y la doctrina cristiana a los niños, si bien se desconoce el grado de aplicación de dicha medida (Bataillon 3).

⁴ Con relación a esta cuestión véase Levine (1992, 156-168; 1996, 40-41; 1998, 81-100; 1999, 170-171), si bien esta autora recientemente ha matizado su opinión, insistiendo en la variedad de fenómenos de conversión (2004, 12, 165-166; 2010, 43-48).

primo, ya difuntos, le leían la Biblia en romance (Muñoz Solla 74). Y ese mismo año Juana Hernández, vecina de Cifuentes, al admitir ante los inquisidores sus prácticas judaizantes, recordaba que su hermano le leía el Salterio en romance (83-84), mientras que una vecina de Atienza, María Portillo, había acudido junto a la difunta Sancha Fernández, Juana López y otras mujeres y hombres de la villa a “oyr a vn judío que predicaua en la synoga” (Carrete 1997, 156). También en 1492 cuenta Aldonza de Medinaceli que un año había acudido con muchas mujeres “al corral de la sinoga a ver sacar las Torás” (131). Y ocho años antes, hombres y mujeres habían visitado la casa de una conversa de Ayllón llamada Lediçia para escuchar a su marido, Yuçé Asoloni, leer la “ystoria de sacadot” (69), en referencia a la festividad judía de la Pascua que aparece en el capítulo 14 del libro del Éxodo (García 104). Mencía, hija de Alonso de Alvar Sánchez, declaró ante la Inquisición que había sido educada en el cristianismo por sus padres, pero que luego todos practicaron los ritos mosaicos, inducidos por una judía llamada Reyna, hasta que finalmente el padre impuso a toda la familia la decisión de volver al cristianismo (Rábade 1997, 95-96). Más grave resulta el caso de María Álvarez, que se había convertido al cristianismo hacia 1482, y que más tarde fue obligada por el marido a confesar sus prácticas judaicas, cuando nadie, ni siquiera el marido, se había molestado en instruirla en el cristianismo, hasta que su propia hija, Catalina Álvarez de Alarcón, pidió a su confesor que se hiciera cargo de dicha tarea (100). Cuando la Inquisición juzgó a Magdalena López como judaizante en la ciudad de Lorca en 1550, los testigos, entre ellos sus propias nueras, señalaron “que asistía a unas juntas que hacían algunos cristianos nuevos donde leían libros en lengua hebraica” (Contreras Contreras 47). Por su parte, otra encausada por cripto-judaísmo, Luisa de la Vega, declaraba en Hellín en 1559 que, años antes, su padre, Pedro de la Vega, “decía e imponía a esta confesante y a su madre y hermanos que creyesen en la ley de Moisés porque creyendo en ella se salvarían y tendrían bienes y riqueza” (213), y contaba que ella había acudido a unas reuniones donde Ginés Juan de Ávila pronunciaba un sermón anunciando la llegada del Mesías, mientras que un judío llamado Valibrera rezaba los salmos de David, y que, cuando todo terminaba, su padre “la amonestaba e reñía e persuadía que guardase secreto” (214). Así pues, la intermediación masculina ante el texto sagrado seguía presente. Aunque algunas conversas también se resistieron a las imposiciones masculinas, como Juana García, vecina de Guadalajara, que declaraba a finales del siglo XV que no había dudado en escupir sobre la Torá que le había mostrado un judío (García 111), si bien quizás hiciera esta afirmación buscando la benevolencia del inquisidor que la estaba juzgando. Y era realmente excepcional que algunas mujeres cripto-judías asumieron funciones religiosas que habitualmente correspondían a los hombres, como Juana Fernández la Cohena, femenino de *cohen* o sacerdote, a cuya casa de Molina “venían muchos conversos herejes a hacer las ceremonias de la ley de Moisés como en sinagoga” (Zozaya 367), o las mujeres que rezaban en hebreo, algo que habitualmente sólo hacían los hombres (368-369).

Entre las mujeres conversas que participaron en el alumbradismo, un movimiento religioso de inspiración franciscana que fue considerado herético a partir de 1525,⁵ encontramos a algunas que leían e interpretaban los textos de carácter religioso sin la mediación masculina. Los alumbrados buscaban una unión íntima con Dios por medio de la oración, sin necesidad de practicar los sacramentos o realizar buenas obras, y hacían una interpretación libre de los Evangelios, lo que abrió posibilidades a las mujeres que participaron en el mismo. La conversa Isabel de la Cruz, beata terciaria

⁵ Adelina Sarrión (60) señala que en 1519 se cursaron las primeras denuncias, que no se hicieron efectivas sino a partir de 1524, debido a la situación generada por la revuelta de los comuneros. Pero el Edicto contra los alumbrados fue promulgado el 23 de septiembre de 1525 (Cerro 461).

franciscana que luego sería expulsada de la Orden, se dedicaba a comienzos del siglo XVI a interpretar las Sagradas Escrituras, ejerciendo como autora de doctrina y maestra en Guadalajara, Cifuentes, Pastrana, Alcalá y Toledo, con autoridad sobre hombres como Gaspar de Bedoya o Pedro Ruiz de Alcaraz, al que no dudó en explicar su interpretación de la Epístola de San Pablo a los Romanos. Ella enseñaba en su propia casa a laicos y clérigos, y también fue acogida por Diego Hurtado de Mendoza, Duque del Infantado. Asimismo animaba a leer la Biblia, los Evangelios y las Epístolas, e incluso tenía pensado escribir un libro destinado a ser publicado tras su muerte, si bien al final fue denunciada ante la Inquisición en 1519, aunque no fue detenida hasta 1524; posteriormente, y tras mostrar arrepentimiento, fue condenada a cárcel perpetua, si bien en 1538 se le conmutó la pena por ciertas penitencias, ayunos, romerías y oraciones.⁶ No se ha conservado el proceso inquisitorial dirigido contra Isabel de la Cruz, pero en las declaraciones realizadas por ella que fueron incluidas en el de Pedro Ruiz de Alcaraz se pone de manifiesto que, aunque se acusaba a sí misma de “este atrevimiento que tuvo siendo muger e sin letras” (Longhurst 285), leía “en un libro que cree que se dize dotrina mayor de San buenaventura” (281), y también que conocía los *Soliloquios* de San Agustín, a los que ella daba poco valor, y le gustaba hablar de la Sagrada Escritura, especialmente sobre los Salmos y las Profecías (282, 285). E igualmente que “no podia acabar consigo de leer romance porque le parecia que el romance no tenia aquel sentido que el latin” (288), lo que evidencia una preferencia por la lectura de la Biblia en dicha lengua.

Otra alumbrada de origen converso, María de Cazalla (1487-¿?), casada con Lope de Rueda, madre de varios hijos y hermana del obispo franciscano Juan de Cazalla, secretario y capellán mayor del Cardenal Cisneros, que fue juzgada por la Inquisición como luterana, erasmista y maestra de los alumbrados de Pastrana y Guadalajara entre 1532 y 1534, y durante un tiempo había confiado la educación de sus hijas a Isabel de la Cruz (Bataillon 179, 188, 473-474; Cerro 486-490), era aficionada a escuchar sermones y criticar a los predicadores cuando no le convencían (Ortega-Costa 83, 138, 172, 206, 218-219, 465) y leía libros de carácter religioso en romance, dado que “no entiende latin” (224), aunque rezaba con un libro de horas en honor a la Virgen María escrito en dicha lengua (140, 280, 283, 286, 317, 327, 329, 465). Conocía los Salmos (43, 215, 261, 405, 465), poseía y leía “los Evangelios en romance” (317), siendo especialmente aficionada a las Epístolas de San Pablo (44-45, 116, 119, 137, 162, 200, 203, 205-206, 211, 215, 219, 250), y había leído los *Soliloquios* de San Agustín (116, 136, 219, 223, 445), una de las obras citadas por Isabel de la Cruz, y el *Flos Sanctorum* de Jacobo de la Voragine (317). En cambio, y aunque el fiscal la acusó de criticar a Santo Tomás y a Escoto (129, 464, 498), ella declaró que “nunca ley en mi vida a santo Tomás ni a Escoto ni Aristóteles” (224). Pero sí tuvo acceso a varias obras de Erasmo de Rotterdam, entre ellas un padrenuestro en romance, los *Coloquios* y el *Enchiridion militis christiani* (110). Esta última obra, escrita en 1501 y publicada en 1503, había sido traducida al castellano por Alonso Fernández de Madrid, arcediano de Alcor, e impresa en Alcalá de Henares en 1525. Recogía veintidós reglas que debían regir la vida del caballero cristiano, recomendaba la lectura de la Biblia, especialmente las Epístolas de San Pablo,⁷ que ya hemos señalado que era una de las lecturas preferidas de María de Cazalla, y gozó de gran popularidad, al igual que otras del mismo autor, entre las mujeres de la nobleza y en los conventos femeninos (Menéndez 715-716), por lo que aparentemente María de Cazalla se había limitado a imitar lo que hacían las cristianas

⁶ Bataillon 178, 183, 185; Longhurst 279-303; Muñoz Fernández, 1996, 99-122; Cerro 119-120, 461-468.

⁷ Bataillon 195, 198, 205, 210; Abellán 112; Cerro 166-167, 170, 308-309. Este último autor señala el año 1526 como fecha de publicación del *Enchiridion*.

viejas que seguían las recomendaciones de Erasmo de Rotterdam. Aunque para entonces toda la obra de Erasmo ya se había convertido en objeto de sospecha, y quizás por eso María de Cazalla llegó a afirmar que consideraba el *Enchiridion militis christiani* como una nueva forma de judaísmo (Ortega-Costa 217). Pero no sólo había leído a Erasmo de Rotterdam, al que “he tenido por bueno y he loado sus obras, ésas que he oydo en romance y así he dicho que lo terné por bueno hasta en tanto que la Yglesia Cathólica nos denunçie otra cosa” (137), sino también un libro que le había prestado Isabel de la Cruz, el *Diálogo de la doctrina cristiana* del erasmista Juan de Valdés, y que prohibió leer a sus hijas cuando se enteró que el libro era criticado por el franciscano Pedro de Vitoria (88-89, 118, 172, 230, 481), aunque en su declaración Pedro Ruiz de Alcaraz lo confundió, no sabemos si intencionadamente, para evitar problemas a María de Cazalla e Isabel de la Cruz, con la *Doctrina mayor* de San Buenaventura (189, 509). Asimismo el fiscal la acusó de aprobar las obras de Lutero, algo que ella negó, a pesar de conocer algunas de sus conclusiones (109, 119, 137, 227, 497-498). Pero sobre todo, a María de Cazalla se le reprochaba que

como maestra y domatizadora de los dichos de los alunbrados, les predicava en público y doctrinava, alegándoles para ello autoridades y psalmos de la Sagrada Escripura y declarándogelo en romance, retorciendo la Sagrada Escripura y sus doctores para su mal y dañado propósito y la yban a oír muchas personas y la oyan como a predicador, con mucho escándalo del pueblo, no lo pudiendo ny debiendo hazer por le estar prohibido por ser muger. (132)

Al igual que Isabel de la Cruz, María de Cazalla había acudido a casas particulares para enseñar el catecismo, y para leer y explicar las Sagradas Escrituras y textos religiosos tanto a hombres como a grupos de mujeres que se reunían en la cocina, además de escribir unas cartas espirituales que fueron encuadernadas en forma de libro (31, 153, 167), “porque aunque a las mujeres les está proybido el predicar, no les está proybido aprender y leer y hablar en cosas de Dios, particularmente entre sí” (228). Ella reivindicaba, para las mujeres, una formación religiosa de carácter autodidacta y colaborativa, sobre todo porque hasta la propia Inquisición reconocía que “se acostunbra muchas veces por mugeres católicas, leer libros en romance de la Sagrada Escripura a otras mugeres devotas que no saben leer y questo es cosa muy notoria y sabida” (271). Pero la mayor parte de la sociedad patriarcal lo rechazaba, como pone de manifiesto el que el comportamiento de María causara escándalo en el pueblo. Y es por ello que, para defenderse, no dudaba en recurrir a la intermediación masculina ante el texto sagrado, como cuando se escudaba en lo que había oído predicar a su hermano, el obispo Juan de Cazalla, y en lo que él había escrito a partir de las opiniones de los antiguos doctores, libros que ella tenía en su casa (113, 139, 212, 463), o cuando declaraba que “dezir esto oy a tal predicador y esto dezía bien y lo hiziésemos para n[uest]ra salvación o esto ley en tal libro que lo dize tal dotor o tomava un libro, aviendo pocas personas y muchos mis conosçidos, tomava un libro en el que leya” (140). No es de extrañar, por tanto, que se presentase a sí misma como “amiga de letrados” (201), y que insistiera en que “De mí presunción en hablar, digo mi culpa y no porque yo tuve intención de enseñar a nadie” (100). Pero su defensa no le sirvió para librarse de una condena por sospecha leve de herejía, y tras salir de la cárcel, en 1534, María de Cazalla hubo de cumplir penitencia (29, 502). Al igual que ocurrió con Isabel de la Cruz, no sólo fue castigada por sus creencias heréticas, sino también por haberse atrevido a actuar como intérprete de los textos de carácter religioso, una actividad que habitualmente se negaba a las mujeres.

Más modesto había sido, unos años antes, el papel desempeñado por otra mujer nacida en una familia de origen judeoconverso, Isabel de Vergara, a pesar de ser una mujer culta e igualmente conocedora de la obra de Erasmo de Rotterdam. Fue hermana de dos profesores de la Universidad de Alcalá, el catedrático de griego Francisco de Vergara, y el catedrático de filosofía Juan de Vergara. Francisco de Vergara publicó en 1524 una edición en griego de las Epístolas de Erasmo y una *Crestomatía* o antología de textos de autores clásicos griegos para uso escolar, mientras que en 1526 salía a la luz otra obra de carácter didáctico, *Graecorum characterum, apicum et abbreviationum explicatio cum nonnullis aliis*. Juan de Vergara, por su parte, siendo todavía joven formó parte del grupo de intelectuales que trabajaron en la Biblia Políglota Complutense, y también fue traductor de Aristóteles, Epícteto y Arquímedes; además viajó a Flandes en 1520, donde conoció a Erasmo de Rotterdam, Juan Luis Vives y el emperador Carlos I; asimismo fue secretario del Cardenal Cisneros y de su sucesor, el Arzobispo Alonso de Fonseca, y canónigo de la catedral de Toledo; finalmente, fue denunciado ante la Inquisición como luterano y por haber transgredido el procedimiento inquisitorial al defender a su hermano de madre, Bernardino Tovar, que a su vez había sido denunciado por alumbrado, permaneciendo en la cárcel entre 1533 y 1537.⁸ El interés de Isabel de Vergara por las obras de Erasmo vino determinado por el intercambio epistolar que sus hermanos mantenían con el Rotterodamo (Menéndez 706-708; Sowards 81; Cerro 249). En una de las cartas que Juan de Vergara escribió a Erasmo desde Madrid en junio de 1528, al tiempo que le enviaba saludos de parte de Isabel, señalaba que su hermana primero leyó a Erasmo en castellano, y luego en latín (O'Donnell 54). Esto evidencia las dificultades de las mujeres para acceder a los textos escritos en esta lengua, hasta entre aquéllas que obtendrían un cierto reconocimiento como mujeres cultas, caso de Isabel de Vergara, de la que llegó a decir el humanista italiano Lucio Marineo Sículo en sus *Cosas memorables de España*, que “Vimos los días passados en la villa de Alcalá de Henares a la donzella Ysabel de Vergara, doctísima en letras latinas y griegas” (Rivera 128). Un conocimiento que también en su caso sería objeto de críticas, puesto que, en 1532, el clérigo Diego Hernando la denunciaba ante la Inquisición como “lutheranica endiosadilla” (Serrano 911). Pero ni la intervención de la Inquisición le hizo abandonar su interés por el conocimiento, y prueba de ello es que, en el testamento que Juan de Vergara otorgó el 16 de febrero de 1557, días antes de morir, donde le dejaba una renta de 50.000 maravedíes en las alcabalas de Toledo, así como diversos objetos que ella podría llevarse a su propia casa, tales como tapices, alfombras, colchones, colchas, mantas, ropa blanca, cortinas, arcones, camas, mesas, vajilla de cocina, varios objetos de plata, incluyendo un cáliz con su patena, sus vestiduras eclesiásticas y las imágenes del altar, señalaba que “mi hermana pueda tomar otra dozena de libros latinos o de romance para su lectura, y no para darlos, ni para otro effecto” (Pinta 344). Una herencia meramente simbólica, dado que la biblioteca completa de Juan de Vergara rondaba el millar de libros en latín, griego, castellano y hebreo (Pérez 9-10; Cerro 284), y que su propietario decidió que se vendieran, salvo la docena destinada a Isabel y otra cantidad igual para su primo Alonso de Cortona, a fin de beneficiar a su heredero universal, el Hospital de la Visitación de Toledo (Pinta 338; Cerro 284). No se ha conservado la lista de libros escogidos por Isabel de Vergara, cuyo fallecimiento se produjo poco tiempo después de la de su hermano, el 8 julio de 1557. Pero sí se ha conservado el listado de libros seleccionados por Alonso de Cortona, que falleció tan sólo un día después que Isabel (Pérez 57),⁹ lo

⁸ Serrano 473; Bataillon 39, 159-160, 460, 469-470; Menéndez 706-708; Sáenz-Badillos 144; Pérez 23; Cerro 108, 281-282, 473, 476-485.

⁹ Sobre los libros seleccionados por Alonso de Cortona véase Pérez (57, 60-61, 79-80).

que puede ser indicativo de una diferencia de género: primero habría seleccionado sus libros el heredero, y luego habría sido el turno de la heredera, que no habría tenido tiempo de escoger, o que habría renunciado en caso de que los libros que le interesaran ya hubieran sido apartados por el otro. Y esa ausencia impide conocer qué temas le interesaban a Isabel de Vergara, y profundizar en su formación intelectual y religiosa, que seguramente se llevó a cabo a través de la biblioteca de su hermano. A este respecto resulta especialmente significativo el hecho de que Juan de Vergara sólo autorizara a su hermana a escoger libros escritos en latín o romance, pero no en hebreo o griego, cuando Lucio Marineo Sículo había dicho que ella era experta en esta última lengua, por lo que de nuevo nos encontraríamos ante un ejemplo de mujer conversa que accede a los textos de carácter religioso bajo control masculino.

Así pues, tanto María de Cazalla como Isabel de Vergara se sintieron atraídas por la obra de Erasmo de Rotterdam, que se difundió por España gracias al apoyo de muchos intelectuales de origen judeoconverso, y fue popular entre las mujeres. Él fue uno de los representantes de la *devotio moderna*, un movimiento religioso surgido en la Baja Edad Media, relacionado con el humanismo cristiano, que buscaba un conocimiento íntimo e individual de Dios, y reivindicaba el acceso al conocimiento directo de la Biblia, algo que no limitaba a los hombres. Aunque llegó a afirmar, en la *Paraphrasis in Novum Testamentum* (1521), que “a la matrona sentada en su rueca un pariente o amigo le recite (textos sagrados)” (Cerro 193), lo que de nuevo nos conduciría hacia la intermediación masculina en el acceso de las mujeres a los textos sagrados, también es verdad que, en el *Novum Instrumentum*, una obra publicada en 1516, señalaba que “yo desearía que todas las mujeres leyeran los evangelios y las epístolas de San Pablo. Y que fueran traducidos a todas las lenguas” (192). Una instrucción que ellas debían completar con la lectura de relatos sobre mujeres cristianas para aprender a través de su ejemplo (210).

En la misma línea en que se encontraba el pensamiento de Erasmo de Rotterdam cabe interpretar el de Juan Luis Vives, un humanista de origen judeoconverso que mantuvo intercambio epistolar con el mismo Erasmo y se relacionó con uno de los hermanos de Isabel de Vergara, como ya dijimos. Vives afirmaba que para conocer la vida de Cristo y su significado lo mejor era la lectura del Antiguo y del Nuevo Testamento (Coronel 387-391). Un saber que él, al igual que Erasmo, consideraba que no debía quedar únicamente en manos de los hombres, a pesar de que en su obra *De institutione feminae christianae (Instrucción de la mujer cristiana)*, publicada en Lovaina en 1523, señalaba que era más importante que una mujer fuera buena y honesta antes que letrada. Pero ello no le impidió a Juan Luis Vives, que en su infancia asistió a una sinagoga en casa de una de sus tías (Bel Bravo 248), tomar como modelo a mujeres de la Antigüedad y de su propia época, como la poetisa Safo, la reina Isabel la Católica y sus hijas, caso de Catalina de Aragón, a la que dedica el libro, o las hijas de Tomás Moro, así como a su propia madre ya fallecida, Blanca March (Vives 17), que había sido procesada y condenada por la Inquisición en Valencia a partir de 1524. Y a través de estos ejemplos y el de la Virgen María, Vives defendió la posibilidad de que las mujeres compatibilizaran virtud e instrucción, y les recomendó en su obra la lectura de los Evangelios, los Hechos de los Apóstoles, las Epístolas, el Antiguo Testamento, y también las obras de autores paganos como Platón, Cicerón y Séneca, y cristianos como Tertuliano, Lactancio, San Cipriano, San Hilario, San Jerónimo, San Ambrosio, San Agustín, Boecio y San Gregorio (65). Porque a las mujeres cristianas, en su opinión, les convenía “tener devoción y amar las cosas de la religión” (125).

Erasmo de Rotterdam y Juan Luis Vives proponían un programa de instrucción religiosa que resultaba atractivo para las mujeres en general, y para las conversas en

particular, pero que pronto se convirtió en objeto de sospecha. En 1527 partidarios y detractores de Erasmo se enfrentaron en la Conferencia de Valladolid, y desde 1533 se empezó a hostigar a sus seguidores, mientras que sus obras acabarían incluidas en los Índices de Libros Prohibidos (Bataillon 379-440, 512). Por otro lado, la lectura de la Biblia sin intermediarios se había convertido en una actividad peligrosa, pues podía conducir hacia desviaciones heréticas y el protestantismo. A partir de 1545, la Inquisición empezaba a vigilar las ediciones que circulaban en las diferentes lenguas romances, que quedaron incluidas en el Índice de libros prohibidos a partir de 1551 (552-553), y el Concilio de Trento (1545-1563) limitaba el acceso a la Biblia por parte de los fieles laicos (Sarrión 55). Un control que se ejerció especialmente sobre las mujeres, cuyas lecturas convenía regular para evitar que cayeran en errores de interpretación, según se afirmaba, pero también para impedir que su desarrollo espiritual quedara fuera del control masculino, algo que primó por encima de la necesidad de formar a las mujeres judeoconversas en los valores cristianos. Ya lo había anticipado Juan Luis Vives:

Y si la mujer leyendo en buenos libros dudare en algo o se le atravesare algún escrúpulo (como suele acaecer) no se vaya luego por allí, ni siga su propio juicio, mas consúltelo con quien más sabe, porque no reciba algún engaño y tome falso por verdadero, dañoso por útil, vano por muy cierto. (66)

A ello hay que sumar la obligación de publicar en latín los libros referidos a espiritualidad y mística, según consta en el Catálogo de libros prohibidos que fue publicado por el inquisidor Valdés en 1559 (Sarrión 55), cuando la formación en dicha lengua no estaba generalizada. De ahí que la principal representante de la mística hispánica, Santa Teresa de Jesús (1515-1582), nieta de Juan Sánchez, un judío reconciliado por la Iglesia de Toledo en 1485 (Egido 12), se quejase porque “cuando se quitaron muchos libros de romance, que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos, y yo no podía ya por dejarlos en latín” (Jesús 179). Años después de su muerte, cuando fray Luis de León empezó a publicar sus obras, ella también fue denunciada ante la Inquisición como alumbrada por el dominico Alonso de la Fuente, si bien Adelina Sarrión ha puesto de manifiesto que dicho calificativo se utilizó desde finales del siglo XVI para calificar todo tipo de experiencias religiosas de carácter heterodoxo (Sarrión 57-58, 64).

El proceso educativo de Santa Teresa de Jesús, desde el ámbito familiar hasta el conventual, ha sido abordado ampliamente por Tomás Álvarez. Aficionada desde la infancia a leer vidas de santos (Jesús 28) y, más tarde, novelas de caballería, siguiendo el ejemplo de su madre (30), lo más probable es que Teresa tuviera acceso a los libros de la biblioteca de su padre, entre los que se incluían algunos de contenido religioso, como el *Retablo de la Vida de Cristo* de Juan de Padilla y un *Tratado de la Misa*, y en fecha posterior también una edición en castellano de los Evangelios (Álvarez 28, 373), que constituía una de las lecturas preferidas de la santa (Jesús 438). También le entusiasaban los sermones (68), y leyó en su juventud las *Cartas* de San Jerónimo (36), cuando se disponía a convertirse en monja carmelita en el monasterio de la Encarnación de Ávila, así como los *Morales* de San Gregorio Magno (47), durante la convalecencia de una enfermedad, a los que hay que sumar, como lectura de madurez, las *Confesiones* de San Agustín (72), y las *Meditaciones*, una obra falsamente atribuida a éste último (Álvarez 85). También leyó el *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz, el *Tercer Abecedario* de Francisco de Osuna, la *Subida al Monte Sión* de Bernardino de Laredo, el *Flos Sanctorum* de Jacobo de la Voragine, la *Vita Christi* de Landulfo de

Sajonia, el *Arte de servir a Dios* de Alonso de Madrid y algunas de las obras de Fray Luis de Granada, Francisco de Evia, Bernabé de Palma, además de conocer la Regla de San Benito y las obras de San Pedro de Alcántara, el *Contemptus mundi* o *La imitación de Cristo* de Tomás de Kempis y el *Oratorio de Religiosos* de Antonio de Guevara, y citar en alguna ocasión a San Vicente Ferrer (137, 202, 211, 230-237, 264-266). A ello habría que sumar la Regla carmelita y el Breviario de la Orden, que recogía fragmentos del Antiguo y del Nuevo Testamento, dado que las *Constituciones* determinaban que las monjas recibieran formación en doctrina cristiana, y que aprendieran a cantar en latín los salmos y el oficio divino (102-103, 108-109). Pero todo ello era tarea difícil para Teresa de Jesús, que no dominaba esa lengua (Jesús 108).

No resulta extraño, así pues, que al tener que renunciar a los libros espirituales escritos en romance tras la aparición del citado Índice de libros prohibidos de 1559 (Álvarez 10-11), Santa Teresa de Jesús se lanzase a escribir sus propias obras: el *Libro de la Vida*, el *Camino de perfección*, las *Moradas del Castillo Interior*, el *Libro de las fundaciones*, *Exclamaciones*, las *Constituciones*, el *Modo de visitar los conventos*, la denominada *Conceptos del amor de Dios* y las *Relaciones*, además de una colección de poemas y centenares de cartas. Ya que los libros religiosos en lenguas romances se habían prohibido y no podía acceder a los que estaban escritos en latín, Teresa de Jesús se dedicó a escribir sus propias obras: ante la carencia de libros, Dios le habría enviado “libro vivo” (Jesús 179), sus experiencias místicas, que son las que dan pie a su labor como escritora. Pero pronto se impuso el control masculino sobre su producción escrita, algo que la propia Teresa de Jesús aceptó, desde el momento en que opinaba que los grandes letrados “Dios los tiene para luz de su Iglesia” (580). Ella menciona veintitrés nombres de hombres doctos favorables y adversos, en una relación enviada a los inquisidores hacia 1576, entre los que destacaban San Pedro de Alcántara, San Francisco de Borja y San Juan de Ávila, además de espirituales jesuitas, teólogos dominicos, algún fraile franciscano y un obispo que era inquisidor. Pero Tomás Álvarez (147-201) suma otros veintisiete nombres más, al tiempo que describe las actuaciones de algunos de ellos como revisores y correctores de las obras de Santa Teresa, cuyas sugerencias y exigencias ella acató, o como orientadores en sus experiencias místicas. De esta forma, el desarrollo espiritual de Santa Teresa de Jesús quedó sometido al control masculino.

Una vez analizados los diferentes ejemplos presentados, podemos concluir que la instrucción cristiana de las mujeres conversas se produjo por vías diversas, aunque predominando la intermediación masculina frente a los textos religiosos y su control sobre el desarrollo espiritual de las mujeres, ya que eran los hombres de la familia los que determinaban el tipo de lecturas religiosas a las que ellas podían acceder, frente a la formación autodidacta y colaborativa que trataron de poner en práctica algunas de ellas, que frecuentemente eran criticadas y condenadas cuando se encargaban de difundir sus conocimientos religiosos, y ello a pesar de escudarse en la autoridad masculina.

Por otro lado, hubo entre las mujeres conversas, al igual que entre los hombres, no sólo cripto-judías, sino también quienes practicaban el cristianismo de forma sincera, quienes mostraban una actitud escéptica, quienes optaban por prácticas sincréticas y quienes oscilaban entre ambas creencias, en función de los cinco modelos de actitudes de los conversos hacia el judaísmo señalados por María del Pilar Rábade Obradó (1997, 89). A ello habría que sumar una distinción entre las que siguieron la ortodoxia católica y las que se sintieron atraídas por las creencias heréticas y las diversas manifestaciones del protestantismo. Pero lejos de tener en cuenta estos modelos, ha predominado la idea

de que fueron las mujeres conversas las que permitieron conservar el judaísmo¹⁰, apoyándose en los procesos inquisitoriales dirigidos contra mujeres acusadas de cripto-judaísmo, cuando precisamente la Inquisición focalizaba su atención en los ritos y ceremonias, esto es, en las prácticas externas, más que en las creencias religiosas (97). Y todo ello sin tener en cuenta, tal y como hemos visto a través de los ejemplos mencionados, que la mayor parte de las mujeres judeoconversas sólo tuvieron acceso a la instrucción religiosa a través de la intermediación masculina.

La conversión al cristianismo de la comunidad judía hispana, así pues, no sirvió para erradicar las diferencias de género con relación a la formación espiritual, sino que las perpetuó. Y provocó, además, un nuevo prejuicio contra las mujeres. Mientras que las mujeres judías tradicionalmente habían estado al margen de la educación religiosa, más allá de las prácticas que se realizaban en el ámbito doméstico, correspondiendo a los hombres el conocimiento de la Torá, las mujeres conversas quedaron reducidas al papel de depositarias de la tradición judaica y se convirtieron en sospechosas de incitar a los hombres a perpetuar el judaísmo, con independencia de cuáles fueran las actitudes de esas mujeres hacia el cristianismo, que, al igual que ocurrió entre los hombres, fueron enormemente variadas. Ignorando a aquellas conversas que se interesaron por mejorar sus conocimientos a través de los textos bíblicos y las obras religiosas, incluso optando por las nuevas formas de espiritualidad cristiana pero alejadas de la ortodoxia católica que surgieron entre los siglos XV y XVI, y obviando sus dificultades una vez que, a mediados del siglo XVI, se limitó el acceso de los laicos a la Biblia y se obligó a publicar en latín las obras de carácter espiritual, se pasó del estigma de la ignorancia de las mujeres judías a la culpabilización de las mujeres conversas. Y todo ello sin que mejoraran sus posibilidades de conseguir una verdadera instrucción en la doctrina y los valores cristianos.

¹⁰ Véase una crítica a esta cuestión en Ríos 823-836.

Obras citadas

- Abellán, José Luis. "La difusión del erasmismo desde el ámbito complutense." En Luis Jiménez Moreno coord. *La Universidad Complutense Cisneriana. Impulso filosófico, científico y literario. Siglos XVI y XVII*. Madrid: Editorial Complutense, 1996. 107-112.
- Álvarez, Tomás. *Cultura de mujer en el s. XVI. El caso de Santa Teresa*. Burgos: Monte Carmelo, 2006.
- Amran, Rica. "De 1449 a 1467: el problema converso y la construcción de la monarquía bajo los Reyes Católicos." En José Ignacio Ruiz Rodríguez & Igor Sosa Mayor dirs. *Identidades confesionales y construcciones nacionales en Europa (ss. XV-XIX)*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2012. 195-214.
- Baskin, Judith R. "Medieval Jewish Women." En Linda E. Mitchell ed. *Women in Medieval Western European Culture*. Nueva York/Londres: Garland Publishing, 1999. 65-80.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España*. México/Madrid/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1986 [1950].
- Bel Bravo, María Antonia. "La mujer judía en la Edad Moderna." En Antonio Mestre Sanchís & Enrique Giménez López eds. *Disidencias y exilios en la España Moderna*. Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo/Universidad de Alicante, 1997. 245-251.
- Bernáldez, Andrés. Manuel Gómez-Moreno y Juan de Mata Carriazo eds. *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1962.
- Cantera Montenegro, Enrique. "La mujer judía en la España medieval." *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H.^a Medieval* 2 (1989): 37-64.
- . "La mujer judía en la vida familiar y comunitaria de la Sefarad medieval." En Yolanda Moreno Koch & Ricardo Izquierdo Benito coords. *Hijas de Israel. Mujeres de Sefarad*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2010. 123-178.
- Carrete Parrondo, Carlos. *Fontes Iudaeorum Regni Castellae, III. Proceso inquisitorial contra los Arias Dávila segovianos: un enfrentamiento social entre judíos y conversos*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca/Universidad de Granada, 1986.
- & García Casar, M.^a Fuencisla. *Fontes Iudaeorum Regni Castellae. VII: El Tribunal de la Inquisición de Sigüenza, 1492-1505*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1997.
- . "Judíos, moros y cristianos. La Castilla interconfesional de los Arias Dávila segovianos." En Ángel Galindo García ed. *Segovia en el siglo XV: Arias Dávila: Obispo y Mecenas. Segovia en el siglo XV*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 1998. 141-159.
- Cartagena, Teresa de. Lewis Joseph Hutton ed. *Arboleda de los enfermos y Admiración Operum Dey*. Madrid: Anejos del Boletín de la Real Academia Española, 1967.
- Cerro del Valle, Ángel del. *Erasmus. Aproximación a su recepción y crítica en España (1516-1536)*. Toledo: Ledoria, 2014.
- Contreras Contreras, Jaime. *Sotos contra Riquelmes. Regidores, inquisidores y criptojudíos*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1992.
- Contreras Jiménez, M.^a Eugenia. "Los Arias de Ávila: consolidación de un linaje en la Segovia del siglo XV." En Ángel Galindo García ed. *Arias Dávila: Obispo y Mecenas. Segovia en el siglo XV*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 1998. 99-114.

- Coronel Ramos, Marco Antonio. "Reflexiones sobre Juan Luis Vives y la Tradición Conversa del Cuatrocientos." *eHumanista* 26 (2014): 379-396.
- Cortés, Josepa. "Què lleguen les dones? Biblioteques i llibres en València entre l'Edat Mitjana i el Renaixement." En Ricard Bellveser coord. *Dones i literatura entre l'Edat Mitjana I el Renaixement*. Valencia: Diputació de València/Institució Alfons el Magnànim, 2012. 713-733.
- Deanda, Elena. "Speak in Silence: The Power of Weakness in the Works of Teresa de Cartagena." *eHumanista* 29 (2015): 461-475.
- Egido, Teófanos. "El linaje judeo-converso de Teresa de Jesús: un pleito dirimido." *Ínsula. Revista de Letras y Ciencias Humanas* 485-486 (1987): 12.
- García Casar, M.^a Fuencisla. "De las juderías de Sefarad a la Sefarad de las sospechas: mujeres judías castellanas e Inquisición." En Yolanda Moreno Koch & Ricardo Izquierdo Benito coords. *Hijas de Israel. Mujeres de Sefarad*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2010. 99-122.
- González Novalín, José Luis. "Juan Arias Dávila, obispo de Segovia, y la Inquisición española." En Ángel Galindo García ed. *Arias Dávila: Obispo y Mecenaz. Segovia en el siglo XV*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 1998. 181-199.
- Hernández Franco, J. "Trayectoria social de una familia conversa: los Santesteva-Lara, del empinamiento a la condena." En Antonio Mestre Sanchís & Enrique Giménez López eds. *Disidencias y exilios en la España Moderna*. Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo/Universidad de Alicante, 1997. 179-192.
- Jesús, Teresa de. *Obras completas*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1987.
- Levine Melammed, Renée. "Women in (Post-1492) Spanish Crypto-Jewish Society." *Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought* 41, 2 (1992): 156-168.
- . "Hommes et femmes: Leur role respectif dans la perpetuation de l'identité juive au sein de la société conversa." En Esther Benbassa dir. *Mémoires juives d'Espagne et du Portugal*. París: Éditions Publisud, 1996. 39-50.
- . "Castilian Conversas at Work." En Marilyn Stone & Carmen Benito-Vessels eds. *Women at Work in Spain. From the Middle Ages to Early Modern Times*. Nueva York: Peter Lang, 1998. 81-100.
- . *Heretics or Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castile*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- . *A Question of Identity. Iberian Conversos in Historical Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- . "Identities in Flux. Iberian Conversos at Home and Abroad." En Carmen Caballero-Navas & Esperanza Alfonso eds. *Late Medieval Jewish Identities. Iberia and Beyond*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2010. 43-53.
- Longhurst, J. "La beata Isabel de la Cruz ante la Inquisición." *Cuadernos de Historia de España* 25-26 (1957): 279-303.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles, I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986 [1a ed. 1880-1882]. 8 vols.
- Muñoz Fernández, Ángela ed. *Las mujeres en el cristianismo medieval*. Madrid: Asociación Cultural AL-MUDAYNA, 1989.
- . "Madre y maestra, autora de doctrina. Isabel de la Cruz y el alumbradismo toledano del primer tercio del siglo XVI." En Cristina Segura Graiño ed. *De leer a escribir I. La educación de las mujeres: ¿libertad o subordinación?*. Madrid: Asociación Cultural AL-MUDAYNA, 1996. 99-122.

- Muñoz Solla, Ricardo. "Percepciones femeninas en un mundo trastocado: mujeres conversas e Inquisición." En Yolanda Moreno Koch & Ricardo Izquierdo Benito coords. *Hijas de Israel. Mujeres de Sefarad*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2010. 57-98.
- O'Donnell, Anne M. "Contemporary Women in the Letters of Erasmus." *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook* 9 (1989): 34-72.
- Ortega-Costa, Milagros. *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1978.
- Pérez Martín, Inmaculada. *Las bibliotecas del doctor Juan de Vergara y Alonso de Cortona*. Málaga: Ediciones Clásicas, 2008.
- Pinta Llorente, Miguel de la: "El testamento del doctor Juan de Vergara y algunas referencias sobre su erasmismo." *Ciudad de Dios* 155 (1943): 365-373.
- Rábade Obradó, María del Pilar. "La religiosidad de una familia conversa a finales de la Edad Media: los Arias de Ávila." En Javier Paredes & Gilberto Gutiérrez López coords. *Ciencias humanas y sociedad: La Fundación Oriol-Urquijo (1953-1993)*. Madrid: Fundación "José Luis de Oriol – Catalina de Urquijo", 1993. 225-234.
- . "Religiosidad y práctica religiosa entre los conversos castellanos (1483-1507)." *Boletín de la Real Academia de la Historia* 194, 1 (1997): 83-141.
- . "Religiosidad y práctica cristiana en la familia Arias de Ávila." En Ángel Galindo García ed. *Arias Dávila: Obispo y Mecenas. Segovia en el siglo XV*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 1998. 201-219.
- . "La instrucción cristiana de los conversos." *En la España Medieval* 22 (1999): 369-393.
- Ríos de la Llave, Rita. "Mujeres conversas e identidad en la Castilla medieval (1449-1534): del orgullo por el linaje judío al disimulo de los orígenes." *Anuario de Estudios Medievales* 42, 2 (2012): 823-836.
- Rivera Garretas, María-Milagros. "Las prosistas del humanismo y del Renacimiento (1400-1550)." En Iris M. Zavala coord. *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana), IV. La literatura escrita por mujer (De la Edad Media al s. XVIII)*. Barcelona: Anthropos Editorial, 1997. 83-129.
- Sáenz-Badillos, Ángel. "La Biblia Políglota Complutense." En Luis Jiménez Moreno coord. *La Universidad Complutense Cisneriana. Impulso filosófico, científico y literario. Siglos XVI y XVII*. Madrid: Editorial Complutense, 1996. 137-153.
- Sáinz de la Maza, Carlos N. "Una versión judeo-española del Libro de Esther." *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 4 (1999): 225-256.
- Sarrión, Adelina. *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición. Siglos XIV a XIX*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- Serrano y Sanz, M. "Juan de Vergara y la Inquisición de Toledo." *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 5 (1901): 896-912, 6 (1902): 29-42, y 10 (1902): 466-486.
- Sowards, J. K. "Erasmus and the Education of Women." *Sixteenth Century Journal* 13, 4 (1982): 77-89.
- Vives, Juan Luis. Juan Justiniano tr. *Instrucción de la mujer cristiana*. Madrid: Fundación Universitaria Española/Universidad Pontificia de Salamanca, 1995.
- Wacks, David A. "Toward a History of Hispano-Hebrew Literature in its Romance context." *eHumanista* 14 (2010): 178-209.
- Zozaya Montes, Leonor. "Costumbres judaizantes femeninas y transgresiones masculinas; análisis de las fuentes inquisitoriales en el tránsito de la Edad Media a la Moderna." *Investigaciones feministas* 2 (2011): 355-377.