

Leer en comunidad. Libro y espiritualidad en la España del Barroco*

El tiempo de la lectura

«Los libros – dice Eduardo Haro Tecglen – son sólo el momento de leerlos». Más aún, «los momentos de leerlos»¹. Se constituyen como tales cuando son leídos y justamente somos nosotros, los lectores, los que les damos sentido. En palabras de Fernando Savater se puede decir que «los libros funcionan a costa de nuestra energía. Somos su único *motor*...»². Sin embargo, algo aparentemente tan sencillo y hasta obvio no siempre se ha reconocido con la misma claridad, especialmente en el terreno de los estudios académicos sobre la producción, distribución y consumo de la materia libresca. Según se puede verificar por algunos de los trabajos que han reconstruido los avatares de la historia del libro, ésta, a menudo, se ha desenvuelto más en el laberinto de los volúmenes poseídos o coleccionados que en el de las apropiaciones efectivas de los textos³; lo mismo que la historia de la literatura lo ha hecho frecuentemente alrededor de los autores y de las obras pero haciendo oídos sordos a las prácticas y modalidades de la lectura⁴. Así se ha llegado a un estado del

* Una primera versión de este texto constituyó el contenido de la conferencia que pronuncié en el Centro Inter-Universitario de Historia da Espiritualidade de la Universidad de Oporto el 7 de enero de 2000, por lo que quiero agradecer a todos los participantes en aquel seminario las observaciones y ampliaciones que me ofrecieron, especialmente a José Adriano de Freitas Carvalho y a Pedro Vilas Boas Tavares por las referencias bibliográficas sobre la función de la lectura en los escritos de fray Lope de Salazar y Salinas y en las constituciones de la Congregación de San Juan Evangelista, vulgo «lóios», que se citarán más adelante dejando aquí constancia de mi agradecimiento y deuda. Este artículo se inscribe dentro de las investigaciones llevadas a cabo a raíz del proyecto *La cultura de lo escrito durante la Edad Moderna: discursos, prácticas y representaciones*, financiado por el Vicerrectorado de Investigación de la Universidad de Alcalá (H003/2000); y asimismo se engloba en el marco de la ayuda para la preparación de textos científico-técnicos, *Los poderes de lo escrito en la España del Siglo de Oro*, concedida por la CICYT (TXT99-1663).

¹ Eduardo HARO TECGLEN, *El refugio. Situaciones*, Madrid, 1999, 193.

² Fernando SAVATER, *Leer y leer* (1995), en su libro *Leer al leer*, Madrid, 1998, 111.

³ Roger CHARTIER, *De la historia del libro a la historia de la lectura* (1989), en su obra *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Madrid, 1993, 13-40.

⁴ Roger CHARTIER, *La pluma, el taller y la voz*, en su obra *Pluma de ganso, libro de letras, ojo viajero*, México, 1997, 21-45.

conocimiento repartido entre el inventario de los libros de una época, de una persona, de una institución o de una ciudad determinada y el orden canónico de los autores y de las obras sancionados por la institución literaria; en tanto que se ha descuidado el análisis de las concretas circunstancias en las que tiene lugar la intersección entre los mundos del texto y del lector, esto es, el tiempo de la lectura. En este punto, como ha escrito Jean-François Gilmont, «ya no basta con reconstituir el *corpus* de las publicaciones de una época dada, ni con identificar la red de impresores y de buhoneros que las difundieron, sino que es conveniente determinar el tipo de lectura que de ellos se hizo, o sea, de qué manera influyeron esos textos en su época...»⁵.

Sin duda, trasladarnos al entorno de la lectura es una labor hartamente compleja y, con frecuencia, demasiado incierta, toda vez que no siempre es posible disponer de las huellas que acreditan las experiencias de apropiación y construcción de sentido operadas por cada uno de los sujetos lectores. Los hilos de la lectura zurcen la obra de algunos autores, caso, entre otras, de la poesía de Fernando de Herrera⁶, y ensartan el argumento de no pocas conversaciones, incluso entre ciertos «ydiotas y sin letras», como Pedro Ruiz de Alcaraz y otros alumbrados⁷; pero muy a menudo ni siquiera han dejado esos «rasguillos» mínimos que Alejo Venegas recomendaba, en su *Tractado de Orthographia* (1531), como el método más apto para ser un lector realmente voraz:

Esto así hecho, quando leyéremos algún libro y halláremos la cosa notable no hagamos otra cosa sino señalalla con un rasguillo y passar adelante en la lición, porque si vamos sacado en los cartapacios, así como se van ofreciendo las cosas, no passariemos un libro en dos meses, y a mediano passar no ha de durar quinze días⁸.

⁵ Jean-François GILMONT, *Reformas protestantes y lectura*, in *Historia de la lectura en el mundo occidental* (Guglielmo CAVALLLO y Roger CHARTIER, dirs.), Madrid, 1998 (orig. 1995), 347.

⁶ Pedro RUIZ PÉREZ, *Libros y lecturas de un poeta humanista: Fernando de Herrera (1534-1597)*, Córdoba, 1997.

⁷ A. GORDON KINDER, 'Ydiota y sin letras': Evidence of Literacy among the Alumbrados of Toledo, in *Journal of the Institute of Romance Studies*, 4 (1996), 37-49.

⁸ Alejo VENEGAS, *Tractado de orthographia y accentos en las tres lenguas principales*, estudio y edición de Lidio Nieto, Madrid, 1986, facsimil, [69]. Para el tema de la voracidad lectora, me remito a François GÉAL, *Algunas reflexiones sobre la lectura voraz en el Siglo de Oro*, in *El escrito en el Siglo de Oro. Prácticas y representaciones* (Pedro M. CÁTEDRA, Augustin REDONDO y M^a Luisa LÓPEZ VIDRIERO, dirs.), Salamanca, 1999, 129-146, no sin manifestar mi desacuerdo con su limitado concepto de lectura: «por este término, entiendo -dice este autor- la aprensión directa de una obra por el individuo, no aquellas formas de apropiación colectiva a través de la oralización que desempeñaron un papel fundamental al menos hasta el siglo XVII» (129). Frente a esta restringida acepción, la multiplicidad de significados del término lectura es algo que se palpa en los textos de la época. Cfr. Margit FRENK, *Vista, oído y memoria en el vocabulario de la lectura: Edad Media y Renacimiento*, in

Cuando faltan incluso esos «rasguillos» personales de cada lector, una de las posibilidades que se ofrecen concierne a la reconstrucción de las situaciones, maneras y gestos que han gobernado la relación con los textos. Esto es, cuanto supone indagar en las prácticas históricas del leer en la medida que éstas connotan las formas en las que los libros se apropian. Puede que esta trayectoria no siempre nos permita deducir las movilizaciones de sentido desarrolladas por los distintos lectores, pero sí nos iluminará sobre las circunstancias que concurrieron en cada uno de los momentos de la lectura.

A partir de ahí, esta vez quiero detenerme en algunas experiencias de lectura en los siglos áureos elegidas por determinados elementos comunes, aunque antes debo anticipar que los testimonios que voy a manejar no son más que unos cuantos de los muchos posibles. Tampoco tienen por qué ser los más significativos, pero sí pueden tener un contenido paradigmático que nos permite reflexionar sobre las maneras de leer en la España de los siglos XVI y XVII, y, más específicamente, sobre las formas de transmitir y apropiarse de los textos religiosos, o de algunos de ellos, en el seno de varias comunidades de lectores⁹, ya fuera en el domicilio de una familia de moriscos, entre los muros de una casa de beatas o en el interior de un convento. En definitiva, distintas comunidades textuales o de interpretación, efectivas y no invisibles, como, sin embargo, lo serán, tiempo después, las que se formen más allá de un espacio geográfico acotado, sobre todo cuando los libros y los periódicos empiecen a circular masivamente¹⁰.

Igualmente otra particularidad de los casos que estudio viene dada por la fuerte implicación de las mujeres. Éstas no siempre son las únicas que participan en el acto de la lectura; pero es indiscutible que, en todas las ocasiones, asumen un protagonismo especial.

Y por último, el modo de efectuar la lectura, con frecuencia en alta voz, constituye otra de las coincidencias. Es evidente que dicha manera de leer no es privativa ni exclusiva de las experiencias que vamos a ver, pues sobran ejemplos que atestiguan la misma en otros contextos y actos de apropiación textual; pero esto

Discursos y representaciones en la Edad Media: actas de las VI Jornadas Medievales (Concepción COMPANY, Aurelio GONZÁLEZ, Lillian VON DER WALDE MORENO, eds.), México, 1999, 13-31.

⁹ En relación a este concepto, Roger CHARTIER, *Comunidades de lectores*, en su obra *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*, Barcelona, 1994 (orig. 1992), 23-40, que, a su vez, entronca con la idea de las «comunidades de interpretación» formulada por Stanley FISH, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Londres, 1980.

¹⁰ Sidney TARROW, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, 1997 (orig. 1994), 102-105.

mismo es lo que determina la necesidad de distinguir también entre las distintas modalidades de consumir el acto de leer en alta voz para tratar de discernir las particularidades que concurren en cada evento.

Una «secta de Mahoma»

La primera de las comunidades lectoras en las que me voy a detener vivió en tierras de La Mancha poco antes de mediados del siglo XVI y la formaban un grupo de personas integrantes de la «secta de Mahoma», esto es, moriscos, uno de los sectores sociales más estrechamente vigilados por la Inquisición de entonces. Ésta, como es sabido, controlaba cuanto concernía a sus costumbres, ritos y lecturas. Sobre éstas, basta para constatarlo con traer aquí las razones argumentadas en el proceso abierto en noviembre de 1541 contra Juana López, mujer de Lope de Hinestrosa, a la que se acusó, entre otros cargos y al igual que a otros miembros de la familia, de «averse hallado presente a oír leer el libro del *Alcorán* juntamente con su marido y con otras personas, y que jurava por Alá, y que no comía carne mortezina ni toçino ni bebía vino, y que abía visto degollar reses a modo de moros»¹¹.

No entraré en otros aspectos de la vida de los moriscos y de sus hábitos religiosos, puntos para los que puede acudir a la bibliografía que los ha estudiado, sino que me centraré específicamente en las referencias que nos describen sus relaciones con los libros, y, en especial, en lo que toca a la práctica de la lectura en grupo, en cuanto que esto nos acerca a una de las modalidades del leer y puede aclararnos algunas de las circunstancias que incidieron en la construcción de sentido operada durante ese momento.

Primeramente cabe decir que nos hallamos ante un grupo de moriscos que se reunía para oír leer. Por supuesto, no se trata del único, y otros similares, como el de Brianda Suárez en la Guadalajara de 1546, parecen atestiguar la frecuencia de dicha actividad. Seguramente por las crecientes dificultades que muchos de ellos tenían para leer textos en árabe o aljamiados, presentaciones gráficas que se reiteran entre los libros poseídos y leídos entre las comunidades moriscas¹².

En la familia que nos ocupa, cuya vida transcurría en la aldea manchega de Daimiel, la lectura tenía lugar en la casa de Juan de Aragón y en varias ocasiones en la de su suegro, el ya citado Lope de Hinestrosa. El 30 de octubre de 1539, al ser preguntada Catalina Hernández, hija del anterior y esposa de Juan de Aragón, por las veces que se leyó el libro en casa de su padre, dijo que «una vez le oyó leer

¹¹ Archivo Histórico Nacional, Madrid [AHN]. *Inquisición*. Leg. 195, exp. 4, s. fol., «Relación de los méritos del proceso de Juana López, morisca, muger de Lope de Ynestrosa, vezinos de Daymiel».

¹² Louis CARDAILLAC, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid, 1979 (orig. 1977), 66-78.

estando presente su padre en casa de Lope de Ynestrosa e otra vez le oyó leer el dicho libro estando preso su padre»¹³; si bien la mayor parte de los testimonios coinciden en señalar el domicilio de Juan de Aragón como el escenario de aquellas sesiones de lectura en alta voz. Asimismo, a tenor de algunos de esos, el tiempo de la lectura era por lo común el de la noche después de la cena: «Dixo que no bio leer más de una vez y que hera noche después de çena quando se leýa, y que se leýa en casa desta declarante [...]», según leemos en la confesión de Juana López¹⁴; «de noche al fuego», en palabras de Lope de Hinestrosa¹⁵. Es más, respecto a las veladas celebradas en la casa de éste, su hija declaró que fue un sábado de verano después de la cena. La noche ensalza el significado transgresor y clandestino de tales lecturas, a la vez que les confiere un valor ritual. Se muestra, en efecto, como la hora más propicia para la recapitulación diaria, para el ejercicio de la escritura personal o para el rezo y la lectura de contenido religioso, ya fuera practicada de manera individual y en silencio o compartida con otros en el seno de una auténtica comunidad de lectura, y seguramente de interpretación, según era el caso de estos moriscos manchegos:

e que las personas que estavan presentes e oýan leer en el dicho libro [e] dezían que la ley de los moros hera mejor que la de los christianos heran su padre e su madre desta declarante [Catalina Hernández], e su hermano Juan López, e su hermano Diego Hernández, e esta declarante, e su marido Juan de Aragón, que hera el que leýa el libro, e Mari López la labandera, e María la Salzeda, muger de Juan de Flores, e Isabel Hernández [...]»¹⁶.

Al segundo capítulo dixo que ya tiene dicho que ella se halló presente quando se leýa el dicho libro pero que ni supo ni entendió que era lo que dezía ni de qué era; y las personas que estavan presentes que ya las tiene dichas, que fueron el dicho Juan de Aragón, que era el que leýa el libro, y su muger Catalina, hija desta declarante [Juana López], e Ysabel Hernández, e Mari López la labandera, y la Sazeda, muger de Juan de Flores, y dos hijos desta declarante que se llaman Diego Hernández y Juan López, a los quales esta declarante vio que estavan allí quando se leýa el dicho libro, y que no sabe de otros¹⁷.

¹³ AHN. *Inquisición*. Leg. 194, exp. 4, fol. 2v.

¹⁴ AHN. *Inquisición*. Leg. 194, exp. 4, fol. 4v.

¹⁵ AHN. *Inquisición*. Leg. 194, exp. 5, fol. 29v.

¹⁶ AHN. *Inquisición*. Leg. 194, exp. 4, fol. 2v.

¹⁷ AHN. *Inquisición*. Leg. 195, exp. 5, fol. 28r.

Conforme al contenido de esas y otras declaraciones se trataba de un grupo relativamente amplio compuesto por los miembros de la familia Hinestrosa y por algunos moriscos más, cuyas frecuentes reuniones no pasaban inadvertidas a los vecinos de la localidad. Uno de éstos, Rodrigo Ruiz, abunda en ello cuando relata aquellos conciliábulos nocturnos al reclamo de la lectura: «Dixo que podrá aver dos años que vido este testigo como muchas noches se yvan algunos moriscos por casa deste testigo y este testigo les preguntava a donde yvan, e los moriscos le dezían a este testigo que yvan a casa del dicho Lope de Ynestrosa, e este testigo les preguntava que a qué yvan e los dichos moriscos e los dichos moriscos (sic) dezían a este testigo que yvan a la casa del dicho Lope de Ynestrosa a oír lo que leían e a holgar porque tanían; e este testigo los vido entrar algunas vezes en casa del dicho Lope de Ynestrosa [...]»¹⁸. Normalmente era el yerno de Lope de Hinestrosa, Juan de Aragón, quien se encargaba de leer y traducir el texto, dado que éste «estava escripto en letra moriega y el dicho Juan de Aragón lo declaraba en lengua castellana»¹⁹; aunque en la anterior declaración de Rodrigo Ruiz también se afirma «quel dicho Lope de Ynestrosa leía en su casa las cosas de la seta de Mahoma», añadiendo que, en cuanto a los «moriscos que entravan en casa del dicho Lope de Ynestrosa, se acuerda que heran un Alonso Bermejo, hijo de Alonso Bermejo, e otro hermano suyo que se llamava Diego, que está desposado con Ynés de Bernaldina, hija de Bernaldino de Çaragoça; e eran muy amigos de los hijos del dicho Lope de Ynestrosa los dichos dos hermanos, e que al presente no se acuerda quién eran los que allí entravan más de aquellos dos hermanos que tiene dichos»²⁰.

La figura del lector/traductor como la persona que media entre un texto indescifrable y una comunidad de moriscos castellanizados, con todo lo que ello podía conllevar respecto a la recepción e interpretación de lo leído/traducido, se documenta igualmente en otros grupos de la misma religión, caso, por ejemplo, del que formaban las mujeres que se juntaban con Brianda Suárez, hija de conversos y esposa del calderero Francisco Marchal, en su casa de Guadalajara, «a donde se leía un libro o quaderno escrito en lengua castellana que contenía oraçiones y cosas de moros, y la dicha Brianda y las otras personas lo oían con atención y devoçión porque heran creyentes en la secta de Mahoma y tenían yntençión de moros; y leían en el dicho libro o quaderno una como historia de cómo un cavallero de Axen venía preguntando por las cosas de moros y por los prophetas antiguos dellos; y que ansimesmo contenía el dicho libro o quaderno oraçiones de moros escriptas en arávigo y declaradas en lengua castellana, espeçialmente la oraçión de Alhandu y Cohiba; y que en el dicho ayuntamiento la dicha Brianda y las otras personas

¹⁸ AHN. *Inquisición*. Leg. 195, exp. 5, fol. 59v.

¹⁹ AHN. *Inquisición*. Leg. 195, exp. 4, fol. 1v.

²⁰ AHN. *Inquisición*. Leg. 195, exp. 5, fol. 59v.

moriscas platicavan de cómo hera buena la ley de los moros y que estaban todas en su creencia y otras cossas en aprobaçión de la dicha ley»²¹.

Volviendo al caso de los moriscos de Daimiel, la persona de Juan Aragón se revela como decisiva en su papel de intermediario, ya que, aparte de su competencia en la lectura de los textos aljamiados, también era capaz de leer directamente del árabe, según refirió el mismo Lope de Hinestrosa, quien, por el contrario, solamente «leýa en el dicho libro que estava escrito en lengua castellana»:

dixo que el libro estava trasladado de letra morisca en lengua castellana e que también tenía letra morisca el dicho libro escrito en arávigio que la leýa el dicho Juan de Aragón e después declarava lo que quería dezir [...]»²².

Ytem que el dicho Juan de Aragón tenía otro libro de letra todo morisco que este declarante no sabía leer, e el dicho Juan de Aragón leýa en el dicho libro e declarava lo que quería dezir, e lo leýa a este declarante, e que sería de obra de ochavo de pliego, e no se acuerda sy estava enquadernado, e sería de una pulgada en alto e le tenía en su casa el dicho Juan de Aragón, e no sabe adonde lo avía avido²³.

Estos datos nos sitúan, probablemente, ante una comunidad mayoritariamente analfabeta o que, al menos, había perdido la destreza en el uso del árabe, al tiempo que señalan los efectos de la lengua dominante, prueba, en efecto, de que en Castilla y, concretamente, en Toledo a partir de 1540 eran muchos los moriscos que ya no hablaban ni comprendían el árabe, reducido a poco más que algunas fórmulas y oraciones memorizadas²⁴; pero también expresa un mecanismo de control de lo que se reza. Así, según el informe del promotor fiscal Pedro Ortiz, cuando, en ese año, Juan de Sosa visita en Toledo a un profeta que decía estar en contacto con el Ángel del Señor para que le preguntara cómo debía rezar, si en arábigo o en castellano, la respuesta obtenida fue «que no rezasen arávigio sino castellano, porque rezando arávigio, como no entendían lo que dezían, no podían tener devoción en lo que rezavan y que estarían pensando en otras cosas»²⁵.

²¹ AHN. *Inquisición*. Leg. 197, exp. 17, s. fol. Sentencia de 13 de marzo de 1547.

²² AHN. *Inquisición*. Leg. 195, exp. 5, fol. 10r.

²³ AHN. *Inquisición*. Leg. 195, exp. 5, fols. 10v-11r.

²⁴ L. CARDAILLAC, *Moriscos y cristianos...*, op. cit., 70.

²⁵ AHN. *Inquisición*. Leg. 197, exp. 16, fol. 125v.

La incompetencia alfabética del grupo morisco de Daimiel convirtió a Juan de Aragón en el alfaquí de aquella comunidad. No solamente se encargaba de leer para ellos, sino que también acercaba el contenido de los textos a los oyentes y les «declarava lo que quería dezir». Actuaba así como lector e intérprete, y al insistir mucho en las bondades de la ley de los moros, según se refiere en el proceso, es evidente que estaba orientando la construcción de sentido de aquellos textos, es decir, la forma en que los mismos debían ser comprendidos y aprehendidos por el resto de los lectores/oidores. Es cierto que no podemos individualizar los elementos de esta apropiación, pero sí intuir que la lectura estaba encauzada por la figura del mediador; y que, por otro lado, esa desembocó en una fruición comunitaria, incluso con apasionada expectación. Así, respecto a las mujeres moriscas del grupo de Brianda Suárez, uno de los testigos llamados a declarar, el sillero Pedro Vázquez, describió la escena de la lectura diciendo que ellas «estavan [con] la boca abierta hechas vestias oyéndolo»²⁶. Es decir, con una admiración paragonable a la que percibimos en el modo y en el lenguaje con que el se retrataron entonces otros eventos de lectura oral colectiva, sin ir más lejos muchos de los que recorren las páginas del literatura áurea²⁷.

La lectura movilizaba los sentimientos y a la vez desencadenaba una reacción concreta en forma de conversación y plática, de manera que el texto cobraba vida en cada uno de los lectores y en el momento mismo en que era objeto de comentario. Remitiéndome de nuevo a los moriscos manchegos, María López pone el dedo en la llaga al declarar, a propósito de las citadas veladas, que Juan de Aragón solía insistir en las bondades de la ley de los moros y que los participantes acostumbraban a hablar sobre lo que escuchaban: «dixo que asý lo dezía e que Juan de Aragón, su cuñado, les dezía que creyesen que hera mejor la ley de los moros que la ley de los christianos, e que esta declarante vido cómo los dichos sus hermanos Catalina Hernández e Juan López e Diego Hernández dezían que hera buena la ley de los moros e que asý lo creýan e creýan que hera mejor que la ley de los christianos [...]»²⁸; Gabriel Paredes, por su parte, confirma que algunas veces él y Catalina Hernández «platicavan que era buena la seta de Mahoma, contándole la dicha Catalyna las cosas quel dicho Juan de Aragón leýa, ansý en su casa, leyendo en aquel libro, como en casa de Lope de Hinestrosa, su padre»²⁹; y otro testigo, anónimo, insiste en que Catalina conversaba con distintas personas sobre Mahoma contando lo que había oído leer³⁰. De modo que parece claro que el libro

²⁶ AHN. *Inquisición*. Leg. 197, exp. 17, fol. 14r.

²⁷ Margit FRENK, *Entre la voz y el silencio (La lectura en tiempo de Cervantes)*, Alcalá de Henares, 1997.

²⁸ AHN. *Inquisición*. Leg. 194, exp. 4, fol. 9v.

²⁹ AHN. *Inquisición*. Leg. 195, exp. 5, fol. 2r.

³⁰ AHN. *Inquisición*. Leg. 195, exp. 5, fol. 2r-v.

consumaba su auténtica función al influir en el comportamiento de aquellos lectores, entre los que precisamente no escaseaban las mujeres.

En fin, el libro o los libros de aquellas veladas no parece que fuera propiamente el *Corán*, sino más bien otros textos destinados a su vulgarización, seguramente algunos de esos volúmenes misceláneos que solía haber en ciertas casas de moriscos, donde se recogían los contenidos primordiales de la instrucción religiosa y que eran transmitidos de generación en generación por cuanto atesoraban aquello que daba fundamento a la existencia de la comunidad. Esta posibilidad parece indicarla el tono de la declaración prestada por Lope de Hinestrosa, quien dijo, a propósito de esto, que «no le tenía por el *Alcorán* porque el *Alcorán* es mayor libro que no aquél», lo que sabía «porque lo vido este declarante siendo moro el dicho libro del *Alcorán* en Daymiel en la mezquita de los moros», mientras que el que leía Juan de Aragón era un libro pequeño, «de quarto de pliego, a su paresçer, y estava enquadernado e no tiene memoria sy estava enquadernado en cuero o en pergamino, pero que no estava enquadernado en tablas, e sería de altura de menos que dos dedos». Añade que no era el único, puesto que Juan de Aragón leía también otro, todo él en letra morisca, que sería «de ochauo de pliego e no se acuerda si estava enquadernado e sería de una pulgada en alto»³¹. No obstante, tampoco falta quién señala al *Corán* como el libro de aquellas reuniones, concretamente el clérigo Diego Ramírez, cuando declara, partiendo de lo que había hablado con él el difunto capellán Alonso Hernández, sobre las lecturas de Lope de Hinestrosa y la pretensión de éste de disimular su fe interesándose por las vidas de santos, en particular por la de san Eugenio:

que me ha dicho un christiano nuevo que les lee el *Alcorán* de noche al fuego, e que le dixo quien era el morisco e que no tiene memoria del nombre que el dixo; e quel dicho Alonso Hernández le dixo a este testigo que el avía dicho al dicho Lope de Ynestrosa: andad que soys un moro, que me dixo fulano morisco que leeys el *Alcorán* de noche a los otros; e quel dicho Lope de Ynestrosa le avía dicho que se lo levantavan e que le pidió al dicho Alonso Hernández el *Flo Santorum* e otro libro en que leyese que fuese cosas santas; e que después le avía dicho el dicho Alonso Hernández al dicho Lope de Ynestrosa qué le paresçía de aquel libro que le avía amostrado, e el dicho Lope de Ynestrosa dixo que no avía otra cosa de leer en el

³¹ AHN. *Inquisición*. Leg. 195, exp. 5, fol. 10r-v. Esto corrobora que no siempre se puede establecer una relación directa entre los formatos librescos y los tipos de lectura, a diferencia de esa estrecha vinculación entre los libros *in folio* y la lectura colectiva, litúrgica y hogareña que algunos han señalado respecto a los grupos luteranos. Cfr. J.-F. GILMONT, *Reformas protestantes y lectura*, art. cit., 352.

mundo syno la vida de santo Eugenio; e quel dicho capellán le dixo a este testigo: juro a Dios que no leyó en aquel libro que yo le dí syno por cumplir con las gentes³².

En cuanto al grupo morisco aglutinado alrededor del profeta toledano, sus lecturas estaban más apegadas a los revelaciones pues básicamente se trataba de las oraciones dictadas por el Ángel del Señor. De acuerdo a lo que declara Juan de Sosa, una de las veces que se reunieron en su casa el «adivino y profeta» les dijo «que venía el Ángel y que dezía que tomasen tinta y papel y que hiziesen una oración para que todos rezasen y que todos lo hizieron así, y que aquella persona que tenían por profeta les dixo una oración muy grande y que el dicho Juan de Sosa la escribió y que les dixo más, que dezía el Ángel que aquella oración rezasen siempre, y que el dicho Juan de Sosa y las otras personas que se hallaron presentes lo an hecho así»³³.

En definitiva, el expediente Hinestrosa, como representativo de otros similares, pone de relieve: por un lado, que los libros musulmanes siguieron circulando en la España inquisitorial del siglo XVI³⁴; y por otro, más allá de eso, certifica la existencia de una auténtica «comunidad textual», entendida aquí, según Brian Stock, como la microsociedad que se organiza en torno a la interpretación común de un escrito³⁵. Por las circunstancias de los textos y de los lectores, aquellos formaban, además, un círculo clandestino, equiparable a otros tantos que sirvieron igualmente para mantener la fe musulmana ante las persecuciones cristianas. Por ejemplo, Mateo Pérez poseía un *Corán* en árabe que leía y traducía en secreto a sus amigos y Juan López asistía en Daimiel a reuniones donde también se leía el *Corán*³⁶.

Mujeres bajo sospecha

Corre el año 1627 cuando la beata madrileña doña Jerónima de Noriega, de 36 años, hija del calcetero Toribio de Noriega y de Ana de Medina, fue acusada y finalmente absuelta del delito de «blasfema herética» por la Inquisición de Toledo. Al parecer decía tener «revelaciones», nada inusual en aquellos días, siendo eso lo que determinó la actuación del tribunal de la Fe, lo mismo que antes su

³² AHN. *Inquisición*. Leg. 194, exp. 5, fol. 29v.

³³ AHN. *Inquisición*. Leg. 197, exp. 16, fols. 117v-118r.

³⁴ Para esto me remito a los datos que se apuntan en L. CARDAILLAC, *Moriscos y cristianos*, op. cit., 66-78.

³⁵ Brian STOCK, *Storia, letteratura, testualità* (1986), en su libro *La voce del testo. Sull'uso del passato*, Roma, 1995 (orig. 1990), 31.

³⁶ L. CARDAILLAC, *Moriscos y cristianos*, op. cit., 71.

confesor, según declara María de la Serna, había anotado escrupulosamente todo cuanto ella le comunicaba³⁷. Preguntada si sabía leer y escribir, si había estudiado y si tenía algunos libros prohibidos, la beata del Carmen, como era conocida, «dixo que sabe leer y escribir muy poco; y que a leer la enseñó cosa de dos meses un clérigo que se llamava fulano Ruiz, que no sabe donde está; y que lo que sabe de escribir lo a aprendido sin que nadie se lo aya enseñado en particular; y que no a estudiado facultad ninguna ni tenido más libros que el de *Contemptus Mundi*, *Cathecismo*, *Santa Getrudis* y otro libro de un padre de la Compañía, que le parece de vitela, *Vida* o *Exercicio espiritual*³⁸.

Las lecturas de la beata nos remiten a algunos de los textos de espiritualidad más divulgados, siendo destacable la influencia que en ella ejercieron las *Vidas* de santos, en particular la de santa Gertrudis, que luego ella contaba a algunas de las mujeres con las que se mantenía en contacto e hacía vida en común:

Y también a contado a la dicha doña María de la Serna muchas cosas del libro y vida de santa Getrudis y de otros santos que a oído, procurando ganarla para Dios y hacerla devota; y diciéndola en particular que más valía estar alavando a Dios en la almoadilla que la quietud y paz que allí se goçaba que quantas fiestas tiene el mundo³⁹.

Por más que breve, en dicho texto encontramos algunas claves que nos iluminan sobre la función de la lectura en determinados círculos de mujeres que optaron por una vida en comunidad sin sujeción a más normas que las que ellas mismas se dieron. Ejemplos claros de esas fórmulas de solidaridad alternativa que, además, recurrieron a la palabra hablada como vehículo de expresión porque también ésta les permitía escapar a los controles establecidos por la sociedad patriarcal, según puede colegirse de cada una de las veces en que los confesores ordenaron a sus confidentes que dejaran por escrito el contenido de sus revelaciones y conocimientos. De ahí que la conservación se presente a menudo como la forma más idónea de comunicación y relación entre las mujeres. En el caso que nos ocupa, es María de la Serna, la inquilina de Jerónima de Noriega, quien nos habla de las visitas y conversaciones – «estando una noche haziéndola visita»⁴⁰ – que la

³⁷ AHN. Inquisición. Leg. 115, exp. 1, fol. 5r.

³⁸ AHN. Inquisición. Leg. 115, exp. 1, Declaración de Jerónima de Noriega, 8 de junio de 1628, fol. [3v].

³⁹ *Ibidem*, fol. [5v].

⁴⁰ AHN. Inquisición. Leg. 115, exp. 1, fol. 4r.

llevaron a enterarse de las ideas, apariciones y milagros experimentados por la beata del Carmen, sobre todo en cuanto concernía a la visión del niño Jesús en carne humana, la del niño Jesús llorando, el milagro del aceite o las tres visitas de la madre Luisa de Carrión. Circunstancias similares las podemos apreciar en las redes de sociabilidad establecidas entre los alumbrados, donde, de nuevo, como también se ha podido constatar entre los protestantes alemanes⁴¹, las visitas, conversaciones, rezos y placeres compartidos constituyeron el repertorio de ritos y gestos con los que se hizo visible su manera de entender la religión. Se observa, entre otros testimonios, en la declaración de María Núñez, incluida en el proceso abierto contra Juan Ruiz de Alcaraz y el grupo de alumbrados de Guadalajara, sobre ciertas actitudes de Isabel de la Cruz y María de Cazalla conforme se lo había referido una criada de la primera:

dixo a este testigo un día que la dicha su ama le avía dado açotes porque avía llorado la Pasión en san Françisco y que escrivía y que tenía un libro e que un Jueves de la Çena la dicha su ama e la dicha María de Caçalla, en la noche, avían estado juntas en casa de la dicha beata haziendo mucho regozijo y placeres y no avían çenado e avían avido tanto plazer como sy fuera de Pascua.⁴²

La oralidad era el sistema de comunicación entre las mujeres conforme el orden socio-simbólico establecido⁴³, ya que a través del espacio oral la mujer podía eludir los controles ejercidos por los varones, quienes, para garantizarlos, trataron de convertir dichas experiencias en prácticas escritas, tal como atestigua el dilatado género de las autobiografías por mandato⁴⁴. Por otro lado, la frecuencia del intercambio oral entre las mujeres se corresponde con la significativa extensión del analfabetismo femenino. Así no es raro que las declaraciones de las beatas insistan en la incompetencia a la hora de escribir y leer, como le sucede a Ana de Abella, nacida en Toledo y avecindada en Ajofrín, esposa del zapatero Andrés de Vargas,

⁴¹ Patrice VEIT, *Pieté, chant et lecture: les pratiques religieuses dans l'Allemagne protestante à l'époque moderne*, in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, XXXVII (1990), 633.

⁴² AHN. Inquisición. Leg. 106, exp. 5, fol. 41r. Para este círculo, sobre todo en lo que afecta a sus relaciones con la cultura escrita, cfr. A. GORDON KINDER, 'Ydiotas y sin letras', art. cit.

⁴³ M^a. Mar GRAÑA CID, *Palabra escrita y experiencia femenina en el siglo XVI*, in *Escribir y leer en el siglo de Cervantes* (Antonio CASTILLO GÓMEZ, comp.), Barcelona, 1999, 214. Esta preeminencia de la oralidad queda señalada también en las siguientes palabras de Zwinglio: «Discuten en todos los rincones, en las calles, en las tiendas, en todos los sitios donde pueden hacerlo». Cfr. A. SYNDER, *Word and Power in Reformation Zurich*, in *Archiv für Reformationsgeschichte*, LXXXI (1990), 274. Tomo la referencia de J.-F. GILMONT, *Reformas protestantes y lectura*, art. cit., 349.

⁴⁴ Isabelle POUTRIN, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995; y Sonja HERPOEL, *A la zaga de Santa Teresa: Autobiografías por mandato*, Amsterdam - Atlanta, 1999.

que tenía 50 años cuando fue procesada por la Inquisición y cuyo oficio era el de «pedir limosna» y otras veces «descadillar lana»⁴⁵. Ésta era analfabeta, no tenía ningún libro e incluso cometía algunos errores en las oraciones básicas del cristiano: «signose y santiguose y dijo el Paternoster, Abemaria, Credo y Salve y los Mandamientos de la ley de Dios trocando algunas palabras, todo en romance, bien dicho, y dixo no saber más doctrina christiana»⁴⁶.

Cuando se presenta, la lectura es una actividad enraizada con su sentido de la espiritualidad, movido, como es notorio, por una experiencia más íntima y personal con Dios. El desapego frente a la teología escolástica, considerada fría y racional, es reemplazado por valores como la sencillez, el amor, la humildad, la fe y la oración⁴⁷. Esto enmarca las condiciones de posibilidad de los textos y la naturaleza de los libros conocidos y leídos en dichos ambientes, mostrando la estrecha conexión entre el acto de leer y la oración; pero también las restricciones inherentes a la lectura en un entorno que otorgaba mayor relevancia a la oración mental. Después de todo, según palabras de Isabel de la Cruz, «la palabra matava al espíritu» y la codicia lectora no era la mejor consejera:

Otrosý dixo que se siente culpada que dotrinava a seglares e a otras personas que sabían leer que no se acovardasen de leer en la Sagrada Escripura; y que esta confesante no podía acabar consigo de leer romance porque le parecía quel romance no tenía aquel sentimiento quel latín; e que dezía a las dichas personas que no fuesen con codicia a leer la Sagrada Scriptura, esto es, con apetito de entender lo interior della ni gustar en el espíritu lo que gustavan algunos, syno que se contentasen con lo que les diese Nuestro Señor porque la letra matava al espíritu, porque haziéndolo de otra manera, entrometiéndose en entender lo interior de lo que leyan, se privaban interiormente de las operaciones divinas que Dios les daría leyendo la Scriptura con simplicidad⁴⁸.

Sin embargo, cuando esa comunidad de vida adquiere mayor formalidad institucional, entonces el modelo de lectura, igualmente limitado, se aproxima más al observado por las mujeres de vida conventual. Si la beata Jerónima de Noriega nos transmite la experiencia de una lectura más testimonial, el beaterio toledano de

⁴⁵ AHN. *Inquisición. Leg.* 114, exp. 2, fol. 42r.

⁴⁶ AHN. *Inquisición. Leg.* 114, exp. 2, fol. 43.

⁴⁷ Es lo mismo que puede atestigüarse en las comunidades protestantes. Cfr. P. VEIT, *Pieté, chant et lecture*, art. cit., 624-641.

⁴⁸ AHN. *Inquisición. Leg.* 106, exp. 5, fol. 114.

la Encarnación deja ver otras formas más encauzadas por el rito y la norma. El mismo se constituyó, entre 1574 y 1578, en las casas de recogimiento de Pedro Zapata y estaba integrado, por una docena de mujeres, actuando de madre de todas ellas Francisca de Ávila, a la que las demás mostraban respeto y obediencia⁴⁹. La casa de beatas se corresponde con uno de esos círculos de reconomiento mutuo de autoridad constituidos por las mujeres en los que se ha podido ver la práctica del «*affidamento*» como una estrategia contraria al orden establecido por la hegemonía patriarcal.

La madre de esa comunidad era, como he dicho, Francisca de los Apóstoles, sobrenombre de Francisca de Ávila, natural de Novés (Toledo), hija del pintor Cebrián de Ávila y de Juana Díez. En la fecha de su procesamiento por la Inquisición, 1574, tenía 36 años y residía en Toledo. Sabía leer y escribir, y esto llegó a hacerlo por mandato divino con sus revelaciones y visiones, según se desprende de la declaración presentada por María Jiménez el día 3 de octubre de 1575:

Yten dixo que la dicha Françisca de los Apóstoles tenía unas escrituras en un arquilla y que hera de lo que ella a visto quando bio el juyçio y que la avía echo Dios muy gran fuerça que escriviese todo aquello y que ansý lo avía escrito; y que hera un gran bulto de papel y no quería que lo viese nayde y lo ascondía de todas las que con ella estaban. Y un día deste berano fue el bicario desta çiudad a casa de las dichas Apóstoles e Ysavel Bautista, y la dicha Françisca de los Apóstoles escondió las escrituras que tenía en la dicha arquilla en un sotano debajo de un montón de cisco y tierra, y después de ydo el vicario, dende a çiertos días, lo sacó de donde lo avía escondido y anbas hermanas lo sacaron de la arquilla y las embolbieron en un paño y quemaron çiertas cartas que esta declarante no save lo que contenían más de que ambas a dos hermanas dixerón que lo quemaban porque si el bicario bolviese no las allase [...]⁵⁰;

pero no solamente se ocupó de pasar al papel sus revelaciones, sino que también fijó las normas de la comunidad siguiendo las de un monasterio donde ella había estado antes, el de santa María la Blanca en Toledo: «lo hiço escrevir y lo tomó e supo de un monasterio donde a estado que es santa María la Blanca de Toledo»⁵¹.

⁴⁹ En la declaración que presta María de la Paz el día 11 de agosto de 1575 confiesa que cuanto ella sabía «de un monesterio que decían que se fundava en Toledo, es que en este mes de abril que ahora pasó Francisca de los Apóstoles [e] Ysabel Bautista alquilaron la casa de Pero Çapata y se mudaron allá diciendo que les avían de poner sacramento y decilles misa porque se acáa un monesterio en que se auía de guardar la vida apostólica devajo de la orden de san Gerónimo [...]». AHN. *Inquisición*. Leg. 113, exp. 5, fol. 26r.

⁵⁰ AHN. *Inquisición*. Leg. 113, exp. 5, fols. 64v-65r.

⁵¹ AHN. *Inquisición*. Leg. 113, exp. 5, fol. 54v.

En consecuencia, aquella casa de beatas disponía de una norma de vida y ésta, de hecho, representaba una de las lecturas realizadas por la comunidad: «las epístolas de san Gerónimo, que están en romance, y las guardan y leen»⁵², siendo las otras los breviarios y oraciones. Así, al preguntarle a la beata Francisca por los libros que tenía en su poder, declara que «demás de los dichos, tiene breviarios romanos nuevos e antiguos donde reçan algunas»⁵³. Algunas de las oraciones que se rezaban en este beaterio figuran en el cuerpo del proceso. En una de ellas, la que lleva por título *Oratio Incarnationis*, tras las distintas oraciones en latín, se añaden ciertas expresiones castellanas que se refieren al modo mismo de rezar y a su finalidad: «Angelus domini nunciavit Mariae et concepit de Spiritu Sancto. Ave María. Aquí sea de pedir por la virginidad de Nuestra Señora limpieza para que el quferpo no impida al ánima servir a Dios», «Ecce ancila domini fiat mihi secundum verbum tuum. Ave María. Aquí sea de pedir a Nuestra Señora humildad para que acordándonos de quien somos los dones espirituales no nos levanten en sobervia». Otro de los escritos, de título *Peticiones por la semana*, del que Francisca de los Apóstoles dijo «que de alguna hermana deven ser»⁵⁴, recoge las gracias y ruegos que se debían hacer cada uno de los días: «Lunes: todas las obras, pensamientos y palabras de todo este día el fin de todo a de ser por las ánimas de purgatorio, por ruego y entercesión de la sacratísima Vírgen y del sancto que en aquel día cayere», «Martes: todo lo deste día a de ser por todo género de enfermedades, por los que están vejados de los demonios, por todos los travajados, atribulados en cuerpo y ánima por intercesores al sancto Job y a los mártires y el sancto que aquel día cayere», y así sucesivamente. Un tercer papel corresponde a las bienaventuranzas y alabanzas diarias del buen cristiano, el cual se lo dio «un Juan de Dios que <e>stubo en Toledo, que era loco»⁵⁵.

Vemos así cómo dicha comunidad resultaba menos desorganizada y libre que la anterior, de manera que prácticamente respondía más al tipo de una vida en común sostenida por determinadas reglas de aceptación colectiva. Un modelo que la emparenta en mayor grado con el último grupo del que me voy a ocupar, con la particularidad de que su experiencia religiosa resultaba más heterodoxa.

⁵² AHN. *Inquisición*. Leg. 113, exp. 5, fols. 53v-54r.

⁵³ AHN. *Inquisición*. Leg. 113, exp. 5, fol. 54v.

⁵⁴ AHN. *Inquisición*. Leg. 113, exp. 5, fol. 54v.

⁵⁵ AHN. *Inquisición*. Leg. 113, exp. 5, fol. 54v y 57-61 para las oraciones.

Funcionaba, en definitiva, como una de esas formas de solidaridad alternativa a través de las cuales las mujeres pudieron subvertir el silencio impuesto por la estrategia patriarcal⁵⁶.

Vivir y leer en observancia

Por último quisiera referirme a otro tipo de comunidad femenina mucho más reglamentado: el de las órdenes religiosas. Hilvanaré la reflexión a partir de las disposiciones sobre el leer y la lectura que se contienen en los escritos de Teresa de Jesús y de Luisa de Carvajal, así como en las normas que ellas establecieron para sus respectivas fundaciones (o intento de ellas). Ambas coinciden en la estricta distribución del tiempo y de las actividades diarias de las monjas⁵⁷, lo mismo que las «jornadas de vida cristiana» dictaban para las laicas⁵⁸; y, dentro de ello, en la fijación de unos períodos y espacios bien precisos para la lectura comunitaria, fuera, claro está, de la individual y en silencio que cada monja pudiera desarrollar en el aislamiento de la celda. En ésta tenía la oportunidad de consumir una apropiación del texto más libre y personal, mientras que en los momentos de vida colectiva la lectura estaba mucho más constreñida tanto por las prescripciones de la regla en el orden de las materias, tiempos y espacios de la lectura, como por el control jerárquico de la superiora del convento. En esto, es evidente que las constituciones de los conventos barrocos establecen un hilo de continuidad con un modelo de lectura monástica que ya estaba prescrito en las primeras reglas del monacato cristiano.

Una de las condiciones que enmarcan la apropiación del texto tiene que ver con la función mediadora otorgada a la lectora, designada por la priora, cuyo punto de partida está en la ordenación isidoriana del *lector* en su *De ecclesiasticis*

⁵⁶ M^a. Milagros RIVERA GARRETAS, *Textos de mujeres medievales y crítica feminista contemporánea*, in *Nuevas preguntas, nuevas miradas. Fuentes y documentación para la historia de las mujeres (siglos XIII-XVIII)* (Margarita M^a. BIRRIEL SALCEDO, ed.), Granada, 1992, 148.

⁵⁷ Luisa de Carvajal y Mendoza lo expresa y justifica con las siguientes palabras: «Viendo, mis caras hermanas, que Dios nuestro Señor os ha traído (como parece) a mi compañía con deseos de entregaros del todo a Él en la manera de vida más religiosa que os sea posible, mediante su divina asistencia, que espero suplirá mis deméritos; he resuelto ordenaros aquí un modo de proceder y distribución de tiempo, que procuraréis ejecutar con la máxima puntualidad y exacción que os permitiere el corto número de personas y estrechura de casa, y otras dificultades que, como veis, no poco nos impiden». Cfr. Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, introducción y notas de Camilo M^a. Abad, Barcelona, Juan Flors, 1966, 319. Ya que estamos en ello, para profundizar en la trayectoria de esta mujer se puede acudir a la obra de Camilo María ABAD, *Una misionera española en la Inglaterra del siglo XVII, doña Luisa de Carvajal y Mendoza (1566-1614)*, Santander, 1966, 317.

⁵⁸ Marta MADERO, *El control de la palabra. A propósito de una "jornada de vida cristiana" de fines del siglo XV*, in *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, 1-2 (1994), 293-303.

officis (II, XI, 2), presente también en la *Suma y breve compilación de cómo han de vivir y conversar las religiosas de sant Bernardo que biven en los monasterios de la cibdad de Ávila*, escrita por fray Hernando de Talavera durante su episcopado abulense (1485-1492)⁵⁹. En ésta se disponían las obligaciones de la lectora, entre ellas la leer «un capítulo de vuestra regla antes de que entrés en biésperas y otro capítulo de cualquier libro de los susodichos luego que salierdes de completas, para que con aquella sancta lección vayáis a tomar el sueño con mucha devoción»; al igual que la manera en la que debía producirse la lectura de las «lectiones conventuales»: «Las quales se leyan assí distinctas y pausadas, pero no assí entonadas como a la mesa, y se oyan con tanto silencio y attention y mucho más, pues entonces pueden estar enteros y más quietos todos vuestros sentidos a las oyr y entender [...]»⁶⁰. Y algo anteriores, en este mismo sentido, se podrían añadir las consideraciones sobre el lector y la lectura comunitaria que nos reporta fray Lope de Salazar y Salinas «El lector que lee la sancta lección a la congregación ha de entender lo que lee, e haber devoción en ello, e leerlo despierto, abierto e distinto, e igual en los puntos con sus debidas pausas, como quien ha sabor de entenderlo. E non lo debe correr»⁶¹.

De esa lectura meditativa término de jornada se ocupó igualmente Teresa de Jesús en las *Constituciones que dio a las carmelitas descalzas*: «Los Maitines se digan después de las nueve, y no antes, ni tan después, que no puedan, cuando sean acabados, estar un cuarto de hora haciendo examen en qué han gastado aquel día. A este examen se tañerá; y a quien la Madre priora mandare, lea un poco en romance del misterio en que se ha de pensar otro día. El tiempo en que esto se gastare, sea de manera, que al punto de las once hagan señal con la campana, y se recojan a dormir»⁶².

⁵⁹ Pedro M. CÁTEDRA, *Lectura femenina en el claustro (España, siglos XVI-XVI)*, in *Des femmes et des livres. France et Espagnes, XIV^e-XVII^e siècle. Actes de la journée d'étude organisée par l'École nationale des chartes et l'École normale supérieure de Fontenay/Saint-Cloud (Paris, 30 avril 1998)* (Dominique de COURCELLES y Carmen VAL JULIÁN, eds.), Paris, 1999, 37-51.

⁶⁰ Cfr. Pedro M. CÁTEDRA, *Lectura femenina en el claustro*, art. cit., 40.

⁶¹ Fray Lope de SALAZAR Y SALINAS, «Memoriale religionis», in *Introducción a los origenes de la Observancia en España. Las reformas en los siglos XIV y XV*, in *Archivo Ibero-Americano*, XVII, 1957, 65-68, 710.

⁶² *Constituciones que la madre Teresa de Jesús dio a las carmelitas descalzas*, in Santa Teresa de JESÚS, *Obras completas*, estudio preliminar y notas explicativas por Luis Santullano, Madrid, 1986 (11^a ed., 4^a reimp.), 673. De la voluntad teresiana de escribir una regla y la estricta ordenación de la jornada se ocupa Rosa ROSSI, *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*, Barcelona, 1997 (2^a ed., orig. 1983), 90-93.

La lectura se integra en un proceso más amplio de edificación, tan necesaria para el alma como el comer para el cuerpo, cuyo soporte se encuentra en esas píldoras espirituales que se van administrando a lo largo del día en forma de lecturas y meditaciones comunitarias. Por ello que la regla aborde también el orden de los libros, determine los fundamentales y responsabilice a la priora para que procure que estén disponibles: «Tenga cuenta la priora con que haya buenos libros, en especial *Cartujanos, Flos Sanctorum, Contentus Mundi, Oratorio de Religiosos*, los de fray Luis de Granada, y del Padre fray Pedro de Alcántara, porque es en parte tan necesario este mantenimiento para el alma, como el comer para el cuerpo»⁶³. E igualmente las distintas horas o tiempos de la lectura a lo largo del día, al igual que ocurría con los momentos de vida y conversación comunitarias, básicamente circunscritos al reposo posterior a la comida y después de completas: a) «Salidas de comer, podrá la Madre priora dispensar que todas juntas puedan hablar en lo que más gusto les diere, como no sea cosas fuera del trato que ha de tener la buena religiosa, y tengas todas sus ruelas [...]»⁶⁴; y b) «Después de Completas y oración, como arriba está dicho, en invierno y en verano pueda dispensar la Madre que hablen juntas las hermanas, teniendo sus labores, como queda dicho, y el tiempo sea como le pareciere a la Madre priora[...]»⁶⁵.

Disposiciones similares fueron las que Luisa de Carvajal plasmó en las constituciones elaboradas para la «Compañía de la soberana Virgen María nuestra señora», que quiso fundar en Inglaterra llevando allí el modelo que había puesto en práctica en su casa de la madrileña calle de Toledo. En ellas tenía dispuso que de dos a tres, en la segunda hora del silencio, la superiora debía encargarse de exhortar a la monjas, «a todas juntas en la cámara de labor», a la virtud o hablar personalmente con ellas de lunes a jueves; mientras que los viernes dicha hora quedaba reservada para la celebración de un capítulo o ejercicio común de culpas, o bien para una «liçión que todas oigan, de historias y ejemplos de Santos u otras cosas que sirvan de doctrina y recreación todo junto»⁶⁶.

Según se ha podido ver en el texto, anteriormente citado, de Hernando de Talavera, una lectura obligada era la de la regla comunitaria⁶⁷. Teresa de Jesús lo prescribió igualmente para sus carmelitas descalzas desde el momento mismo del noviciado: «La maestra de novicias sea de mucha prudencia y oración, y espíritu, y tenga mucho cuidado de leer las Constituciones a las novicias [...]»⁶⁸; y luego

⁶³ *Constituciones que la madre Teresa*, ed. cit., 674.

⁶⁴ *Constituciones que la madre Teresa*, ed. cit., 678.

⁶⁵ *Constituciones que la madre Teresa*, ed. cit., 678. Véase también R. ROSSI, *Teresa de Ávila*, op. cit., 93-95.

⁶⁶ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA. *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 328.

⁶⁷ *Constituciones que la madre Teresa*, ed. cit., 678.

⁶⁸ *Constituciones que la madre Teresa*, ed. cit., 680.

habitualmente como una más de las ocupaciones de las monjas, señaladamente en el capítulo semanal de culpas: «El capítulo de culpas graves se haga una vez en la semana, adonde, según la Regla, las culpas de las hermanas sean corregidas con caridad, y siempre se celebre en ayunas. Así que, tocado el signo, y todas ayuntadas en el capítulo, a la señal de la prelada o presidente, la hermana que tiene el oficio de lectora, lea estas Constituciones y la Regla [...]»⁶⁹. Era, por lo demás, una norma habitual de acuerdo a otras muchas otras referencias, ya sean los escritos de fray Lope de Salazar y Salinas: «que se lea la regla de Honorio de quince en quince días, a las veces en punto alto, e a las veces en tono bajo, como manda el Presidente»⁷⁰; o bien en los estatutos y constituciones de la Congregación de san Juan Evangelista: «E porque as nossas Constituições não saião da memoria, e as que sahirem mais ligeiramente sejião lembradas, por tanto se lêão cada mez em refeitorio, e tambem se lêão em as quatro Temporas, em as quaes se lerá primeiro o fundamento de nossos Padres de Italia, e assi dos deste Reino, e tambem se lêão em a Visitação quando o Reitor Geral visitar, e em o Capítulo Geral, e mais quando o Reitor mandar»⁷¹.

En el seno de estas comunidades observantes, la lectura, según vemos, estaba sujeta a una estricta reglamentación, de manera que el incumplimiento de las prescripciones contenidas en la regla implicaba la comisión de una falta regulada y sancionada en la propia norma. Así, para las que presumían de cantar o de leer de manera distinta a la ordenada, las constituciones carmelitanas preveían la sanción de «media culpa»; mientras que tenían la consideración de leves, entre otras, «si alguna, comenzado ya el Oficio, entrare, o mal leyere o cantare, o se defendiere, y no se humillare luego delante de todas», «sí alguna no proveyera la lección en tiempo estatuido» o «sí alguna, por negligencia, le faltare el libro en que ha de rezar»⁷².

De lo expuesto se puede deducir que, en general, dichas normas conferían a la lectura una función restringida, ritual, en gran medida, sujeta a unos criterios, gestos y lugares muy determinados. Se trataba de una actividad tutelada por la priora y en tal sentido vigilada, es decir, producida dentro de unos límites de

⁶⁹ *Constituciones que la madre Teresa*, ed. cit., 680.

⁷⁰ Fray Lope de SALAZAR Y SALINAS, «Segundas satisfacciones», in *Introducción a los origenes*, art. cit., 858.

⁷¹ *Estatutos e Constituições* (Lisboa, Gusmão Galharde. 1540), ed Lisboa, Simão Tadeu Ferreira, 1804, cap. XCII, p. 123. Sobre esta congregación, cfr. Pedro Vilas Boas TAVARES, *Lóios*, in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol.III, Lisboa, 2001

⁷² *Constituciones que la madre Teresa*, ed. cit., 681-682.

interpretación. Esto la puede emparentar con las restricciones que también operaban entre los protestantes, donde la Biblia y el acceso a la palabra escrita se encontraba sujeto al dictamen de los pastores, constituidos en intérpretes de la revelación⁷³. Aquí, sin embargo, no se insiste tanto en la interpretación del texto, lo que sí vimos en las prácticas lectoras de las comunidades moriscas, cuanto en el control del rezo colectivo, en la observancia de las normas y, a la postre, en la adecuación de cada una de las situaciones y experiencias de lectura a lo ordenado en las respectivas reglas. En ello se perciben ciertos paralelismos con los comportamientos apreciados en algunas casas de beatas, sólo que las monjas estaban aún más constreñidas en el desarrollo de sus tareas. Aparte, la imprenta vino como anillo al dedo para normalizar la vida de las distintas comunidades sujetas a una misma norma, según denota el interés que Teresa de Jesús mostró por la impresión de las *Constituciones* de su reforma carmelitana en una carta que dirigió al padre Jerónimo Gracián, datada en Palencia a 21 de febrero de 1581: «yo querría imprimiésemos estas constituciones, porque andan diferentes y hay priora que – sin pensar hacer nada – quita y pone cuando las escriben lo que le parece», contentándose mientras tanto con «que pongan un gran precepto que nadie pueda quitar ni poner en ellas, para que lo entiendan»⁷⁴. Donde también se ve la voluntad de la fundadora de atar bien todos los cabos.

La lectura no se puede entender como la posibilidad de una libre interpretación de los textos. Más bien estamos ante un ejercicio ascético emparentable con la función que podía tener la lectura de las Horas de Nuestra Señora para las mujeres de la nobleza⁷⁵. Por otra parte, el valor tan restringido de la lectura comunitaria en los conventos puede ponerse en relación con la escasa importancia que la Iglesia le atribuía⁷⁶ y asimismo con la desmaterialización de la fe que conlleva el fenómeno místico, un terreno en el que la oración fue abandonando progresivamente la referencia del libro como soporte de la misma para ser únicamente mental y alcanzar, al final, un encuentro con lo sagrado sin materialidad alguna de por medio, es decir, sin una necesidad real de libros ni de lecturas⁷⁷. Aunque Luisa de Carvajal, cuando hace voto de pobreza en 1593, salve como únicas pertenencias «los libros convenientes a mi mayor edificación y consuelo y de

⁷³ J.-F. GILMONT, *Reformas protestantes y lectura*, art. cit., 339-345.

⁷⁴ Santa TERESA DE JESÚS, *Epistolario*, ed. de Luis Rodríguez Martínez y Teófanos Egido, Madrid, 1984 (2ª ed.), 761.

⁷⁵ Marta MADERO, *El control de la palabra*, art. cit., 296.

⁷⁶ Dominique JULIÀ, *Lecturas y Contrarreforma*, in *Historia de la lectura en el mundo occidental*, op. cit., 380.

⁷⁷ Roger CHARTIER, *Cultura escrita, literatura e historia. Coacciones transgredidas y libertades restringidas. Conversaciones de Roger Chartier con Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin y Antonio Saborit*, ed. de Alberto Cue. México, 1999, 199.

mis compañeras [...]»⁷⁸, la lectura comunitaria remitía fundamentalmente a la vocalización de las oraciones y de los textos prescritos para cada una de las horas del oficio diario. De manera que la constitución de la comunidad parecía regirse más por patrones de sociabilidad oral y rezo colectivo que por cuanto en ello pudiera significar la lectura: «El oficio de la Madre superiora – dice Teresa de Jesús – es tener cuidado con el coro, para que el rezado y cantado vaya bien, con pausa. Esto se mire mucho»⁷⁹.

De la casa al claustro

A lo largo de las páginas precedentes he tratado de esbozar una mirada a las presencias del libro en la construcción de distintas espiritualidades en la España barroca centrándome en tres grupos ejemplares, distintos tanto en su constitución como en la religión practicada: uno morisco, casi familiar; una casa de beatas e ilusas; y sendas comunidades regladas. Por lo que atañe al colectivo morisco y a determinados círculos de beatas es procedente preguntarnos si nos hallamos ante efectivas «comunidades textuales» o de «interpretación», y, desde luego, no me queda ninguna duda respecto al primero, dado que el mismo se aglutinó en torno a aquellas veladas nocturnas en las que se leían textos derivados del Corán. La lectura servía como un refugio frente a la intolerancia desplegada por el totalitarismo religioso de la época y actuaba como vínculo de identidad entre los miembros de una fe perseguida, la llamada «secta de Mahoma».

El rezo y la lectura en común fueron también aspectos importantes en el régimen de vida de ciertos beaterios y grupos de alumbradas o ilusas, y de las monjas. En las primeras, de una manera menos normativa y plenamente inscrita en un sentido de la espiritualidad centrado en el contacto directo con lo Absoluto; y en las segundas, como una actividad específica de la jornada conventual perfectamente ordenada en la regla. Pero eso sí, en ambas los textos leídos estaban enteramente adecuados a las necesidades de alimento espiritual, de tal manera que suponían la prolongación de un itinerario de lectura que, en el caso de ciertas mujeres, se había fraguado en los años de la infancia. Ya entonces algunas de ellas tuvieron sus primeros contactos con la lectura y, en concreto, con la materia espiritual, a la vez que fueron expuestas a un claro distanciamiento de las obras profanas. Luisa de Carvajal lo refiere en diferentes pasajes de sus *Escritos autobiográficos*, señalando

⁷⁸ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 240.

⁷⁹ *Constituciones que la madre Teresa*, ed. cit., 679.

siempre a la aya Isabel de Ayllón y a su tío el marqués de Almazán como los adultos que la fueron guiando en su formación lectora:

No me consentía jurar ningún género de juramento, ni tomar un libro en la mano que no fuese espiritual, como lo eran todos los que ella tenía, ni estar donde se leían caballerías y amores y ficciones varias. Y si sospechaba que había algo allá (que era cierto muy acaso, porque jamás me incliné a tal lectura), dejaba su labor e iba a buscarme y traíame consigo, y hacíame leer un rato de espiritual lición, que ella oía, o que hiciese labor»⁸⁰;

y sentada junto a él pasaba grande parte del día: él en su silla, escribiendo a solas con sus secretarios o escribientes; y yo en el suelo, raramente queriendo admitir almohada ni más que las estereras en invierno, con un libro espiritual siempre en la mano u debajo del brazo por casi perpetuo compañero. Los más místicos y llenos de grano me deleitaban mucho, sin cansarme de leerlos cien veces para atesorarlos en mi memoria, de modo que ella me sirviese de libro en las ocasiones. Y esta era la opinión que en cuanto a libros y lición yo tenía. Y de los demás, aunque buenos, llenos de paja, me daban poquísimo gusto⁸¹.

En los tres ámbitos que he revisado nos hallamos frente a distintas modalidades de lectura comunitaria, practicadas en alta voz y efectuadas por medio de un lector (o lectora) que leía para los(as) demás. Esta persona ejercía de intermediario pero a la vez podía actuar como intérprete del texto leído, mucho más cuando entre éste y la obra se alzaba la barrera del analfabetismo o de cierta incompetencia en el manejo de una determinada lengua, como lo podía ser el árabe entre los moriscos o el latín entre ciertas monjas cristianas. De ahí que las reglas monásticas no solamente contemplan la figura del lector sino que también se detengan en regular el modo en que debía efectuarse la lectura pública, atendiendo, señaladamente, al ritmo y a la entonación. Todo ello pone de relieve la trascendencia del lector en la mediación textual y, por lo tanto, en las condiciones de producción de los textos y en las expectativas de lectura desencadenadas por éstos. Ello nos puede llevar a plantear ciertas equiparaciones entre la función desempeñada por el alfaquí morisco, la mujer-autorizada en los círculos de beatas y el adulto en el hogar privado⁸². Mientras que el caso del lector (o lectora)

⁸⁰ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 143.

⁸¹ Luisa de CARVAJAL Y MENDOZA, *Escritos autobiográficos*, ed. cit., 143. Para las lecturas de Luisa de Carvajal, véase también Camilo María ABAD, *Una misionera española*, op. cit., 347-352.

⁸² A propósito de Teresa de Jesús y su formación lectora, Steggink sostiene lo siguiente: "La escuela del hogar, la más frecuente de la época, sobre todo para las niñas, consistía en oraciones y lecturas hechas en voz alta y en común, seguidas de los comentarios de los adultos". Otger STEGGINK, *Introducción*, en su

conventual seguramente tendría un sentido distinto dada su dependencia última del superior y la concepción ritual de la lectura, entendiendo que esa ritualidad estaba afectada «por el nivel más o menos alto de ceremonialidad o importancia de la ocasión en que se lee y se ‘oye’ leer»⁸³.

En otro orden de cosas, las tres situaciones analizadas compartirían una modalidad de leer intensiva, reducida a los «buenos libros» y no a los que estaban «llenos de paja», en palabras de Luisa de Carvajal. Quiere esto decir que las mismas resultan ejemplares dentro del ancho panorama de las lecturas espirituales de la época moderna. En especial revelan la extensión de un discurso sobre la práctica lectora que destaca su función como refuerzo de identidad a la vez que enmarca las condiciones de posibilidad de dichos textos, sujetos a constricciones evidentes, sobre todo en el caso de las lecturas públicas efectuadas en el interior de los claustros, cuyo contenido y tiempo estaban claramente administrados por las respectivas reglas. En la medida que parte de estas comunidades entran en el campo de la mística, puede decirse que sus lecturas entrañan la «oposición a un saber profesionalizado» e incluso «una voluntad de exilio que se presenta como algo pionero en las regiones del simbolismo y/o de lo imaginario»⁸⁴; pero igualmente responden a un modelo de lectura que implicaba el control jerárquico sobre la palabra escrita y sus posibles apropiaciones. Del igual manera que se ha destacado para las comunidades protestantes⁸⁵, dicha actividad no buscaba tanto la exploración de sendas propias de interpretación y acceso al mensaje divino, cuanto la experimentación de los caminos trazados por aquellas personas a las que el grupo mostraba respeto y obediencia. Cosa distinta es que esos textos, leídos en alto, excepcionalmente discutidos y siempre compartidos, desempeñaran su función como una práctica de sociabilidad y actuaran como uno de los lugares de la identidad comunitaria. Después de todo, las lecturas compartidas reflejan un mundo en el que el libro es reverenciado y en el que se respeta la autoridad, pero asimismo

edición de Santa Teresa de JESÚS, *Libro de la vida*, Madrid, 1986, 16. El testimonio de la monja de Ávila abunda en esas condiciones cuando describe sus primeros contactos con la lectura en la casa familiar: «Era mi padre aficionado a leer buenos libros, y así los tenía de romance para que leyesen sus hijos, éstos» (I,1). Sobre este tema, más ampliamente, A. MOREL-FATIO, *Les lectures de Sainte Thérèse*, in *Bulletin Hispanique*, 10 (1908), 17-67; Dámaso CHINARRO, *Introducción*, in Santa Teresa de JESÚS, *Libro de la vida*, Madrid, 1997, 1ª ed., 33-53.

⁸³ Pedro M. CÁTEDRA, *Lectura femenina en el claustro*, art. cit., 43.

⁸⁴ Michel de CERTEAU, *La lecture absolue (Théorie et pratique des mystiques chrétiens: XVI^e-XVII^e siècles)*, in *Problèmes actuels de la lecture* (Lucien DÁLLENBACH y Jean RICARDOU, dirs.), París, 1982, 67, para las expresiones entrecomilladas, y 65-80, en general.

⁸⁵ J.-F. GILMONT, *Reformas protestantes y lectura*, art. cit., 364.

un hábito «que vuelve más fluidas las adhesiones, ya sean familiares o comunitarias, o políticas y religiosas»⁸⁶.

Desde la casa de la familia morisca de los Hinestrosa, en el Daimiel del segundo tercio del siglo XVI, hasta los claustros barrocos más sujetos a la Observancia, representados aquí por las carmelitas descalzas de Teresa de Jesús, y pasando por los círculos de beatas tan corrientes en la España del Barroco, el camino recorrido nos ha permitido indagar en las maneras que rigieron la apropiación de la materia espiritual en las tres comunidades consideradas, distintas entre sí pero ejemplares en cuanto a la función dada a la lectura en otros contextos y grupos similares. Un modo, en definitiva, de afrontar y rastrear la lectura en el devenir histórico, máxime cuando tan difícil resulta hacer de ella la historia de las lecturas realizadas por cada uno de los lectores. Termino, pues, con unas palabras de Roger Chartier que resumen bien los problemas que he querido abordar en esta ocasión:

Me parece que lo que podemos hacer en la historia de la lectura no es restituir las lecturas de cada lector del pasado o del presente, como si tratáramos de llegar a la lectura del primer día del mundo, pero sí organizar modelos de lectura que correspondan a una configuración histórica dada en una comunidad particular de interpretación. De esta manera no se logra reconstruir la lectura, sino describir las condiciones compartidas que la definen, y a partir de las cuales el lector puede producir esta invención de sentido que está siempre presente en cada lectura⁸⁷.

Antonio Castillo Gómez
Universidad de Alcalá

Abstract:

In this article the author analyses the books that influenced the formation of different forms of spirituality in Spain during the 16th and 17th centuries. In this article the author identifies the similarities between the relationships established with the written texts, in three different, and, to some extent, heterodox areas: those who practised a proscribed religion (the Moors), those who experienced and lived their own view of the Catholic faith (pious women and Observant Nuns) and the important role played by women. Particularly focussed is the role of reading, the type of texts read and the particular dimension of reading texts aloud in a group, which can be characterised, in some cases more clearly than others, as communities of readers or communities of interpretation. Each community reading session was a way to reinforce the ties and identity within the group, but it also led to a determinant praxis conditioned by the mediation of the reader, particularly when the group was reading and translating a text from an unfamiliar language, such as Arab among the Moors, and, when the reading was carried out in a convent, thus being conditioned by a previous authorisation of the mother superior.

⁸⁶ Michèle PETIT, *Nuevos acercamientos a los jóvenes y la lectura*, México, 1999, 45.

⁸⁷ R. CHARTIER, *Cultura escrita, literatura e historia*, op. cit., 40.