

TWOMY, Lesly K. (2013): *The Fabric of Marian Devotion in Isabel de Villena's Vita Christi*. Woodbridge: Tamesis, 295 p.

Fa molta il·lusió que una autora nostrada com Isabel de Villena hagi arribat a obtenir el reconeixement públic que pressuposa la publicació, en un àmbit culturalment tan rellevant com l'anglosaxó, de l'antologia preparada per Joan Curbert i Robert D. Hughes,¹ i de l'obra que em pertoca ressenyar. En realitat ambdues publicacions destaquen per la seva pulcra factura. Però, tot i que les dues porten el segell de distinció característic del consorci Barcino-Tamesis o de l'editorial Tamesis, es tracta de productes molt diferents. Mentre que del primer podem dir, ras i curt, que compleix a la perfecció l'objectiu que s'havien fixat els autors, el segon no és tan fàcil de resumir ni d'avaluar. Demana una ressenya detinguda.

El títol, massa genèric: «la fàbrica de la devoció mariana» resumeix el resultat d'una recerca, en bona part ja publicada, ara articulada en una introducció general, nou capítols, unes conclusions, un apèndix amb una versió anglesa força acurada de fragments del VCV (en concret de la carta introductòria i dels capítols 1, 42, 47, 49, 270-271, 289), bibliografia final i un índex de noms. La intencionalitat del conjunt ve resumida així:

El meu treball sobre el context en el qual va viure i va treballar sor Isabel, va dirigit a tractar de donar a conèixer millor la seva obra a un públic de llengua anglesa, col·locant-la en el lloc que li pertoca dins de la literatura franciscana medieval. (p. 2).

El llibre s'obri amb unes pàgines de síntesi informativa, puntual i ajustada sobre els orígens de sor Isabel, l'obra literària del seu pare Enric de Villena (p. 1-9), i sobre la d'Isabel de Villena (p. 9-12), seguides d'un resum apressat de la relació del seu VC amb la tradició de les VC medievals (p. 13-18) i sobre els escrits de sor Isabel (p. 18-20). Quan el lector comença a sorprendre's pel caràcter expeditiu d'aquestes pàgines, aflora (p. 19) l'important aclariment següent:

La VC de Sor Isabel és una obra llarga, i no disposem encara d'una edició crítica, de manera que seria difícil de cobrir-ne tots els aspectes en un estudi preliminar. Per això he triat de centrar la meua investigació en dos temes connectats: la Immaculada Concepció [...] i l'ús que fa sor Isabel del món material que l'envoltava —els colors, els materials, els esmalts, l'estil dels vestits femenins, els joiells, els brodats i les pintures marianes. Tals elements proporcionen un valuós coneixement de la seva intencionalitat com escriptora, del tractament del tema, i de la seva manera de respondre a l'herència franciscana rebuda.

Tal acotació suposa una importantíssima limitació de la precedent, i confirma la impressió, que, tot i que hom tracta de donar coherència al volum, aquest s'organitza en torn d'uns eixos temàtics molt específics, que marquen la dinàmica del conjunt.

Com bé ens advertia no fa massa el Prof. Jesús Rodríguez Velaseo, la pràctica eliminació de la Filologia en moltes universitats ha propiciat unes curioses “dances d'aparellament” entre la vella deessa i les més diverses matèries; “dances” que en certa manera tracten de reinventar-la. Per això sembla recomanable parar esment a aquesta nova realitat, de la qual el volum que comentem és, almenys en part, un interessant exponent. Ens ha fet evocar l'esperit de la vella escola dels *Wörter und Sachen*, i també la filosofia imperant en molts museus centroeuropeus, on hom dóna una cabdal importància a la materialitat dels objectes visionats en les pintures, fins al punt d'exposar-los conjuntament de forma paral·lela i complementària.

1. Vegeu Isabel DE VILLENA. *Portraits of Holy Women, Selections from the Vita Christi*. Introduction and selection of texts by Joan Curbert. Translation and notes by Robert D. Hughes. Barcelona-Woodbridge: Barcino-Tamesis, 2013. La sigla VCV, remet a la *Vita Christi* de sor Isabel, ed. de Ramon Miquel i Planas. Barcelona: Biblioteca Catalana (1916): 3 vls. Tradueixo de l'anglès els fragments posats entre cometes o en cursiva, directament copiats del llibre ressenyat.

En el primer capítol i sota el títol: «Llegint el VCV», l'autora discuteix l'obra en estudi com «un llibre medieval sobre les dones, escrit per una dona», incidint en la intencionalitat, els lectors als quals s'adreçava i la seva connexió amb el projecte de construcció d'una vida conventual. Ja des del principi hom detecta una característica del caràcter acadèmic de la publicació: el dens teixit de citacions alienes tot i demostrar l'evident erudició de l'autora, no sempre deixa clar el seu posicionament personal. Des del principi es perfila com un interessant “trencaclosques” el dilema de si el «llibre fou considerat únic a causa del sistemàtic silenciament d'altres autores operat per una deliberada acció antifeminista de la jerarquia masculina.» S'ha dit, que el suposat interès d'una lectora específica: Isabel la Catòlica, pel VCV de la seva distant parenta, va determinar-ne la conservació. Twomey ho repeteix, afegint, per boca aliena, que: «l'interès d'una dona pel llibre d'una altra dona, destinat a dones» ens brindaria «un exemple suprem de literatura de gènere si és que resulta possible de considerar que la literatura pot portar una tal marca» (p. 22). Resta així plantejada, sense solució aparent, una qüestió que pot fer córrer molta tinta.

La Dra. Twomey considera sorprenent el silenci de sor Isabel sobre com i per què va escriure el llibre, cosa que marcaria diferències amb altres autores. Tanmateix és constatable que milers de textos religiosos medievals ens han arribat en el més absolut anonimat, i que el recurs a la humilitat era quelcom més que un tòpic literari. D'altra banda, les marques d'autoria eren prescindibles en el resclòs àmbit conventual, on tothom devia saber qui era l'autora d'un text que —com bé remarca Twomey (p. 30)— hom feia servir per a meditar. La publicació de l'incunable creà una nova situació. I ací és on cobra sentit la carta introductòria, en general ben analitzada per la professora britànica.

El llibre, ben il·lustrat, ho és ací amb dues fotos: una xilografia procedent de l'edició de 1513 (p. 28), presentada com exemple de com podia ser contemplat en el s. xvi un públic de lectores exclusivament femenines (p. 29), i on «la presència del faristol, amb un llibre, potser la Bíblia o la regla de santa Clara, seria indicativa d'una lectura pública de llibres en veu alta». La segona il·lustració, ens remet a un breviarí on apareix santa Clara amb el llibret de la regla damunt la falda (p. 32). Encara que interessant, crec que s'imposava ací més aviat una confrontació amb la font documentada de la xilografia de 1513, que, com va provar Miquel (VCV, III, Apèndix, p. 372), és una altra xilografia francesa de les *Decretals* (Lió, 1510) amb un grup de canonistes entregant l'esmentada obra al papa Gregori IXè.

Un oportú acarament obliga a matisar que la darrera escena, si hem de jutjar per la prestatgeria amb llibres que dividim al fons, s'ubica en l'estudi del pontífex, mentre que en el cas del VCV les columnes i vitralls ens situen en l'àmbit d'una església conventual, on prop de la cadira abacial hi ha el faristol que servia per a col·locar el llibre de cor. En tot cas el matís en res no invalida el que la Dra. Twomey exposa respecte a l'important paper dels llibres en els convents femenins i la lectura femenina en general, i és ben cert que sor Isabel, «presenta un punt de vista positiu del sexe femení i deixa que aquest ocupi en la seva narrativa un paper més important que altres autors» (p. 33).

És però aquest un mer paper d'observadora? La Dra. Twomey opina que quan autors com Fuster, Riquer o qui subscriu emfatitzen els aspectes humans del VCV, responen a la idea que s'han format del que una dona pot escriure o llegir, assumint que «una autora només és capaç de parlar d'allò que li és familiar» (p. 35). Convé parar esment a aquesta curiosa recriminació perquè per paradoxal que pugui semblar, les conclusions de la mateixa Twomey donen la raó —com veurem— als autors ací censurats!

Referint-se a la festa de la Immaculada, la prof. Twomey ens recorda que el tema immaculista ocupa un lloc important en els certàmens literaris valencians, i que la seva recerca personal, tant en el convent de la Puritat de València com arreu de la península prova que ja era celebrada cap al 1460. Observa que en el c. 2 «sor Isabel, s'adreça de manera directa al lector per a dir-li: “aquesta festa gloriosa de la Concepció deu ésser per tots los crestians ab gran devoció festívada”»; apuntant també que el canvi de registre indica que la religiosa era conscient que «hi havia dubtes sobre si calia incloure, o no, la festa en el calendari» (p. 37), i arribant a la conclusió que sor Isabel no solament defensa una tesi molt franciscana, sinó allò que “reclama com a ortodòxia valenciana”. Sigui'm permès d'anotar que la recerca de les fonts isabelines demostra que la citació que ens transmet el jo literari de sor Isabel, és presa d'una carta

atribuïda a sant Anselm, *De conceptione beatae Mariae virginis*, d'on deriva també la referència als miracles.²

Pel que fa a la metàfora de la construcció de Maria com a temple de la divinitat, «bastit sense sentir cops de martell» (p. 38-41), que la Dra. Twomey estudia i relaciona amb les obres aleshores en curs en el convent de la Trinitat, cal dir que fou explícitament desenvolupada per fra Ubertí en un capítol no esmentat per ella, que porta el títol ben significatiu de «Jesús, constructor de la Verge».³

A continuació i partint de la idea que «la forma de presentar el cos femení ens proporciona un co-neixement més pregon de la intencionalitat i naturalesa» del VCV, l'autora reprèn la discussió sobre el tema, i després de resumir en tres pàgines (42-44) el seu tractament en la teologia, la medicina i la literatura medieval, conclou, que totes «tres jerarquies masculines (l'eclesiàstica, mèdica i governamental) coincidien en la seva categorització de la dona com a més perillosa, més inestable i més idònia a ser corrompuda que no l'home». Per això i perquè «era impossible que un cos pecador pogués contribuir material perfecte a la formació del Salvador», sor Isabel hauria centrat l'atenció en la concepció immaculada de Maria, raó per la qual «l'estudi de cos femení en Sor Isabel ha de començar amb un de perfecte» (p. 44). Un es demana si no passa ben bé el mateix en tots els altres autors que tracten aquest important *tenet* teològic, com sense anar més lluny, el ja citat Ubertí, o un altre mascle il·lustre, sant Vicent, que també va dir la seva sobre aquesta qüestió.⁴ Per això no resulta gens fàcil fixar quan i per què el discurs de sor Isabel difereix del formulat pels teòlegs precedents, sense un bon estudi previ de les fonts.

El cas és que la Dra. Twomey en aquest capítol passa revista al cos de Maria, començant per les parts «asexuades», com ara les mans, els peus, els genolls i els ulls (p. 46-48), i després d'establir una comparació amb uns pocs textos similars de la VCE, assevera que la diferència, radicaria en una gradació de major o menor intensitat: «Encara que sigui possible veure que Sor Isabel inclou idees ja presents en el VC eiximenià, en la seva versió hom s'agenolla amb una major freqüència. Els moviments de genolls, mans, peus i ulls, estan directament en línia amb els característics en la vida de les monges» (p. 48). La conclusió: «La sacralització del cos femení presenta a la lectora femenina l'avinentesa de veure el seu propi cos com a més sagrat del que permetia el clima teològic del moment» (p. 49), és potser certa, però no sembla massa científic d'extreure-la d'un nombre d'exemples tant limitat com discutible.

En el tractament de les parts «internes» del cos de Maria trobem alguna referència que sembla reve-

2. Publicada en el c. 189 (188) de la vella edició de Th. Graesse de la *Legenda Aurea*. Leipzig, 1846, p. 872, on llegim: «Erubescant omnino insensati, qui tantum diem [...] respuunt celebrare [...] Quam etiam diem primam nostram reparationis et salutis dispositor nostrae salvationis inter caeteros fecit [...] Non est verus amator virginis, qui despicit colere diem ejus conceptionis [...]» No he sabut trobar el text en l'edició crítica més recent. EIXIMENIS, *Vita Christi* (=VCE), III, c. 19, defensa també la celebració enviant-nos al mateix text anselmià que té totes les traces d'haver-se convertit en lloc comú: «[...] la sancta Església romana fa festa d'esta sancta Concepció, la qual cosa no faria si la Gloriosa no fos estada neta del peccat original [...] segons que possa senct Anselm en lo sermó que féu d'esta matèria, diversos miracles ha Déus obrats perseguint e aterrant aquells qui defenen lo contrari, e nós, en nostres dies n'avem hojts recomptar molts qui novellament se són fets.»

3. *Arbor Vitae Crucifixae Iesu* (AVCI). Venècia, 1460, c.6: «*Iesus faber uirginis*», p. 19b: «Hec est illud templum magnum et famosum cum tot sculpturis et columnas et mirabilibus figuris, in quo malleus et ferrum non sunt audita cum edificaretur, quia quando Christum concepit nihil est auditum de operatione uirili, sed totum completum est in silentio spiritus sancti. Et parum fuit mirificentia huius templi ad prefigurandam perfectionem huius uirginis sacratissimae que est uere templum Spiritus sancti et palacium filii Dei et thalamus sponsalis patris eterni». La metàfora basada en 3 Re 6, passà a emprar-se en sentit lat, tal com llegim en la lliçó VII de les matines de la Festa de la Immaculada Concepció, manllevada d'una Homília del bisbe sant Germà: «Ave, sacrosante aedificatum, immaculatum, purissimumque Dei summi Regis palatium, ejusdem Dei Regis magnificentia circumornatum, omnesque hospitio recipiens ac mysticis reficiens delicias; in quo...est spiritalis Sponsi thalamus, etc».

4. En comptes d'enviar —via Ludolphus de Saxonia— al famós sermó que compara Maria amb un castell, sembla més adient fer-ho al mateix sant Vicent FERRER (1954): *Sermons*, Sermó CLVI, ed. Gret Schib, Barcelona: ENC, V, p. 104-105, o a Sant BERNAT (1970): «Sermo LII, 2», dins J. Leclercq-H. Rochais, ed., *S. Bernardi Opera*, VI, Roma: Editiones Cistercienses, p. 27.

ladora dels problemes que planteja una crítica literària centrada en el sexe. Tal enfocament rebutja que els homes adjudiquin a les dones el do d'una major sensibilitat o tendresa, però no deixa d'aplicar tan "ominós" criteri quan la crítica feminista ho considera oportú. El següent cas resulta il·lustratiu: Parlant de la reacció emotiva d'Eva, escriu la nostra autora: «Sense caure en el tòpic d'associar l'escriptura femenina amb l'emoció, que Caroline Walker Bynum reprova en el cas de les monges de Helfta, Sor Isabel intenta demostrar el caràcter de les dones i la seva resposta al dolor, a través del cos més que no racionalment». D'acord amb això i atenent que en la cultura medieval predominava la idea que en la psicologia femenina el sentiment superava la raó, resulta que «Sor Isabel en comptes d'oposar-se a les opinions vigents, opta per adaptar-se a les expectatives de la teologia i filosofia del moment» (p. 50). El plor de Maria respondria així a la teoria medieval dels humors, de manera que «Sor Isabel pinta la resposta del cos femení mitjançant una curativa liqüescència (*liquefaction*)». Una tesi que al meu parer confirmaria de bell nou l'opinió dels qui hem defensat que la seva manera de presentar el dolor marià és més intensa i emotiva que en Ubertí i Eiximenis (que consideren que la perfecció de Maria i la seva fortalesa haurien obviat tantes llàgrimes i desmais). Resulta tanmateix que, en comptes de tocar aquesta matèria amb un mínim de profunditat, la Dra. Towmey es limita ací a criticar els qui no han «centrat l'atenció en la funció del cos femení en la contemplació, ni en la manera com durant aquesta interactuen el cos femení i l'esperit» (p. 51), cosa que potser no entra en el programa dels qui creuen que l'experiència religiosa (i també la literària) són essencialment humanes i personals (d'altra manera caldria concloure que Sant Francesc tenia una ànima femenina!). Com que l'autora no s'està de donar noms, diré que en una data tan distant com el 1995 vaig deixar escrit que: «Val la pena remarcar que *sor Isabel alludeix sovint a les entranyes o entràmenes com un òrgan d'especial sensibilitat* per a rebre l'impacte d'aquest sofriment constant que flueix de la contemplació amorosa [...], fent també al·lusió al «contrast entre el natural simbolisme de la llet [...] i de la sang», o a la «constant càrrega emotiva d'un art d'estimar destinat a convertir-se en invocació-pregària, que tradueix l'amor en la *mística paradoxal d'un dolor joios, o d'una alegria dolorosa* [...]», documentant de pas com l'expressió hiperbòlica del dolor es fa palesa en l'estil.⁵ Tals expressions no semblen massa distants del que escriu la Dra. Twomey: «en el VCV, la contemplació de la Verge porta aquesta a una resposta emocional: *llàgrimes i joia*», o que «*l'òrgan femení més identificable són les entranyes*, i la manera com aquestes són presentades en la VCV, apunta a nivells més pregons d'espiritualitat» (p. 53).

Sigui com sigui, el capítol, operant un curiós salt semàntic, acaba centrant-se (p. 54) en l'ascesi de les clarisses i concretament en la pràctica del dejuni, «no perquè sigui una característica femenina, sinó perquè és part de la regla» (de la regla femenina i masculina caldria afegir!). De manera que el vell tòpic hagiogràfic que assegura que la Verge-nina «el divendres no mamava» (Hauf, 1990: 328), porta a l'afirmació següent: «L'ascètic mamar de Maria està totalment lligat a la realitat de la vida de les monges». De pas, serveix de pretext per encabir d'una manera bastant forçada (p. 55-57), uns, tanmateix ben interessants apunts, sobre menjars i medicines extrets d'arxius valencians. Una vegada més, pensem que hom fa ací una lectura massa unilateral del text, perquè la definició que sor Isabel dóna de penitència, presa d'un tractat *ad hoc*, d'autor masculí, és vàlida per a tota classe de lectors, com ho és la figura de la Verge Maria presentada com a model universal de perfecció. D'altra banda, allistar els productes adquirits per al consum de convents com ara el de la Puritat (nous, caragols, o neules per Nadal), o la compra d'espècies com: canella, pebre, gingebre o clavell en la casa de la Marquesa de Villena, o de «safrà», com indicati de la preparació de «paells» conventuals (p. 57), fa la sensació que poc aporta al coneixement de quina era en realitat la pràctica penitencial en un convent ben dotat, que acollia dames de la noblesa amb criades i fins tot esclaves al seu servei. Parlant de la pobresa i del treball manual (p. 60-61),

5. ISABEL DE VILLENA (1995): *Vita Christi*. Selecció i edició d'Albert-Guillem Hauf i Valls, Barcelona: Edicions 62, MOLC, 115, p. 5-57 (p. 48 i 44). Vet ací la referència dels llibres esmentats per l'autora als qual faig referència de manera abreujada en la ressenya: ALBERT HAUF (1990): *D'Eiximenis a Sor Isabel de Villena. Aportació a l'estudi de la nostra cultura medieval*. Barcelona: IIFV-PAM, i G. COLÓN, L. PEÑARROJA; C. TARANCÓN; A. HAUF (1991): *Literatura Valenciana del segle xv. Joanot Martorell i Sor Isabel de Villena*. València: Generalitat Valenciana.

hom apunta que una altra descripció de Maria treballant com a teixidora, guarda possible relació amb la informació aportada (també ben interessant!), que les monges de la Puritat potser treballaven com torcedores de seda. «És possible —afegeix Twomey— que les monges de la Santa Trinitat *també* estiguessin involucrades en el procés», per a concloure que: «La relació entre el convent de la Santa Trinitat i la producció sedera proporciona encara una pista més de com Sor Isabel vinculava la vida de Maria amb la vida del convent» (p. 61). Vet ací un altre exemple on, a partir d'unes escasses referències al text i uns pocs indicis útils hom pega salts hipotètics en el buit, per a demostrar *ad extra* que en les pàgines del VCV «hom hi reviu la realitat del convent» (p. 62).

El c. 3: «Cossos velats» comença abordant el tema de com Maria en la VCV vela el cos de Jesús. L'autora comenta que si cobrir el cap d'un infant era natural per evitar els corrents d'aire, en el cas del VCV la contingència que Maria després de velar el cap i la cara del seu filllet (c. 2, I, 274), el descobreixi per a mostrar Jesús als pastors, atorgaria a l'escena un caràcter eucarístic (per analogia antitètica amb el freqüent motiu de la miraculosa transformació de l'hòstia en un infant). L'afirmació vindria fonamentada en l'extraordinària importància que per a les monges de clausura tenia l'acte d'alçar l'hòstia després de la consagració (p. 67). I, de bell nou, passem d'una mera hipòtesi interpretativa que certament podria ajudar a llegir el text amb una major perspicàcia, a aquesta desmesurada asserció: «la sorprenent descripció [...] de l'adoració de l'infant Crist ens proporciona un exemple valencià de la importància experimental [...] del moment de rebre l'hòstia.» I un cop donada per bona tal premissa, hom passa a explicar la tradició de l'exposició del Santíssim, l'existència de custòdies i de corporals, o a allistar i presentar pintures de l'àmbit valencià, etc. Igualment agoserat sembla pressuposar que la descripció del cembrejar de Maria, on hi ha latents tradicions relacionades amb les peregrinacions a Terra Santa, (el lloc on sant Joan va celebrar la primera missa, servida per Maria, i també “la cella” on aquesta va viure dedicada a la contemplació), transformi l'obra en una finestra objectiva de la realitat conventual. En el millor dels casos ofereix indicis intencionals d'allò que feien tots els autors de VC: brindar uns possibles models de conducta.

Després d'una breu però acurada exposició comparativa d'algunes de les descripcions més importants de la famosa escena de com Maria va tapar les parts pudendes de Jesús amb la «tovallola que portava al cap» (Hauf, 1990: 382), l'autora insinua que la preferència isabelina per aquest mot en comptes de «vel» té potser la finalitat de cridar l'atenció de les monges sobre la connexió eucarística existent entre el descrit en la VC i les «tovalletes destinades a cobrir els copons abans i després de la consagració» (p. 81). Apunta de pas que la coincidència del mot «tovallola» en la VCV i en el *Cartoixà* mostra que Corella coneixia l'obra de la monja o que, alternativament, aquesta tingué accés a la versió del teòleg. Hi ha, però, una tercera opció: la possible preferència d'ambdós pel lexema «tovallola», usat en sentit genèric.⁶

La descripció de Maria vestida com a viuda, retornant del Calvari a Jerusalem coberta amb «un vel e mantell e dol» (VCV, c. 215), seria un altre detall de la narració amb el qual les religioses, també velades, s'haurien sentit identificades, i potser era així. Però segons Twomey (p. 82) tal motiu manca en les MVC, quan resulta ben evident que el podem trobar en les MVC, c. 84, on llegim com les germanes de Maria van imposar a aquesta el vel o vestit viudal: «Appropinquantes ad civitatem, sorores Domine *velaverunt eam* tanquam viduam, cooperientes quasi totum vultum suum [...]»: «E quant foren pres de la ciutat les sors de nostre dona e santa Magdalena *envelaren-la* [...] e cobriren-li tota la sua cara en menera de dona viuda.» (Ms 78 ACA, IV, c.23). Més literal és encara la versió barcelonina impresa (ff.173-

6. De «vel», «drap», «sudari» i similars. Tant Eiximenis com les dues versions catalanes de les MVC, no esmentades per Twomey, parlen en aquest pas del vel del cap. Veg. el Ms. 78 de l'ACA, IV, c. 19: «e cobrí-li ab lo vel del seu cap aquella partida del seu cors [...], car tot nuu era e despulat». I en la *Vita Christi del Seraphich doctor sanct Joan Bonaventura*. Barcelona, 1522, c. 80, f. 164v llegim: «No li dexaren los panyos que per les parts vergonyoses los hòmens aportar acostumen. Luytà, donchs, la sacratíssima Senyora, e apropincant-se a son Fill, abraçà'l e cobrí'l ab lo seu propi vel que en lo cap portava.» Pel que fa als lexemes esmentats ací i més avall en parlar de “carnesf”, trameto a alguns dels exemples més significatius que hom pot trobar en el CIVAl: <http://cival.avl.gva.es/>.

172v): «Apropinquant-se après a la ciutat la gloriosa Senyora ab sa santa companyia, les dos Maries germanes sues *entocaren-la de tovalloles* com a viuda, cobrint-li quasi tota la cara, y anàvent davant ella; e la trista Senyora anava-les seguint axí coberta...»

El c. 4. «Llegint vermell: aprofundint la comprensió del vermell en la VC», tracta el tema del “color carmesí” de la túnica presentada a Maria, a fi «d’ examinar-ne l’ús allegòric i determinar si els teixits de tal color eren coneguts a València» (p. 85). La Dra. Twomey prenent com a pretext un apunt meu de lectura (Hauf, 1991: 123), passa a explicar-nos que aquest no abasta —com és obvi podem no tenia tal pretensió!— la complicada polisèmia del mot “carmesí”. Amb tal intenció desplega tota una bateria de referents (p. 88-89). Comença centrant l’atenció en el tema del *kermes* (p. 90-91) a partir del buidatge de diferents autors que estableixen que era un color preciós, per a asserir que: «Sor Isabel podria haver conegut el valor que hom donava al *kermes* pur, i probablement va pensar que era atractiu perquè el color del vestit de la Verge havia de ser sense mescla» (p. 92). Després d’un *excursus* tan erudit com tangencial sobre “els matisos del vermell” (p. 92-93), passa a discutir “qui portava vermell?” (p. 94-102). Aprenem així que era un color predominant en la reialesa, o que els jurats, segons podem constatar en una pintura de Lluís Dalmau portaven “gramalles de vellut carmesí” (i perquè no afegir ací els paraments de les mules del sèquit dels Borja?). En resum: “era el color del luxe, de l’estament reial i eclesiàstic”, i com a tal era present en pintures i retaules (vegeu-ne una llista en la p. 99), que sor Isabel hauria pogut veure. També hauria pogut inspirar-se en les noces reials (p. 97) o en els ornaments litúrgics, etc. (p. 102). Considero molt més rellevant l’esment al “carmesí singular de les [...] preciosíssimes sanchs” amb les quals va formar-se el cos de Crist (p. 105), que Twomey sembla ignorar que tradueix un conegut tòpic escolàstic integrat en el programa del *Terç de les Sentències* de Pere Lombard (d.3: «An caro Christi fuerit *ex purissimis sanguinibus?*»), i com a tal comentat arreu. Ara bé, la Dra. Twomey després de constatar que l’esmentat color servia també per a significar el pecat i per a descriure la gran puta apocalíptica (Ap 17, 4), infereix a la fi que: «la tria del color carmesí pel vestit de Maria, és plena de connotacions no perceptibles a simple vista i presenta una deliberada antítesi amb el de la puta de Babilònia». Una conclusió, que, com en el cas de moltes de les precedents, resulta ben difícil de provar que estigués en la ment de Sor Isabel. La mateixa Twomey sembla adonar-se’n que ha fet un poc llarg, quan cita al final un text de l’ofici de la Concepció: *byssus et purpura uestis illius* («es vesteix de porpra i de roba de fil», Prov. 31, 22), que, juntament amb el text de les *Sentències*, ja eren un estímul més que suficient per a bastir la famosa metonímia.

El capítol cinc: «Per ric o per pobre. Redibuixant els límits de la VCV» vol situar el tema de l’interès isabelí pels brodatos en el context medieval de l’ornamentació i dels tèxtils, ornaments i teixits. Twomey parteix de la idea que els crítics que destaquen les brillants descripcions de les gales cortesanes en la VCV «pressuposen que l’èmfasi en el món de la cort és impropï d’un autor convencional» (p. 108). Tan injusta afirmació, que l’autora s’agrada de repetir, fa prou palès el prejudici d’un enfocament que desconeix obres tan significatives com la *Scala de Contemplació* d’Antoni Canals (literalment traduïda dels millors autors místics medievals!), que fan evident que la visió que hom tenia de la glòria de Paradís no era precisament cap altra cosa que un hiperbòlic correlat objectiu de les gales i belleses d’aquest món! En aquest i el següent capítol, l’autora (que torna a incidir en el treball femení quan parla del brodat, p. 118- 121), més que abordar la importantíssima relació entre els objectes descrits i les citacions llatines que les acompanyen (a destacar de manera excepcional les p. 138-139), es deté per extens en la brillant plasticitat de les descripcions allegòriques isabelines: lliiri, *agnus castus*, vores amb esmalts, etc., així com en els vestits, acumulant un considerable cabal d’informació *ad extra*, sobre la materialitat dels ornaments i joiells (on, hagut compte del rebuig anotat més amunt, no deixa de sorprendre la constant incidència en el *Tirant lo Blanc*), i no manquen les referències a la història de l’art valencià, les lleis sumptuàries, o les robes emprades en la coronació dels reis d’Aragó, i tornem a trobar esporàdiques notes sobre el gremi dels seders o el dot i els vestits aportats per les novícies (p. 149-150).

Vet ací les conclusions que l’autora extreu de tan interessant barrija-barreja: 1. «L’interès que mostra Sor Isabel en els brodatos, la joieria i els ornaments marians no es fonamenta en un disseny de fer da-

vant les monges una exhibició d'objectes de moda pel seu plaer i per traslladar llur imaginació a la seva vida anterior a l'entrada al convent [...], Sor Isabel «podria haver-se inspirat en els tresors eclesiàstics» (p. 123) i «pel que fa a les teles i teixits [...] es basa en la seva experiència eclesiàstica, no en l'anterior» (p. 151). 2. «El regal de vestiments a Maria ens ensenya importants veritats sobre la relació d'aquesta amb Déu» (p. 152).

Continuant en la mateixa línia, i a manera de glossa del c. 47 del VC, en el c. 7 (p. 153-178) trobem una extensa monografia sobre el calçat, i en especial sobre els tapins. Hi ha fins i tot un apartat sobre el gremi de tapiners de València (p. 159-161), amb al·lusions als conflictes entre sabaters i tapiners i dades referents a la compra de tapins destinats a monges de la Puritat (p. 161); i un altre sobre el calcer en l'art valencià (p. 163-165). Tanmateix la part més acostada a una lectura textual la trobem en les pàgines 166-175, i sembla del tot encertat suposar, com fa l'autora, que la vasta al·legoria dels tapins es basa en el text de Cn 7, 2, aprofitat en la litúrgia de la Immaculada. També és suggerent la idea que recull (p. 176-177), sobre la pràctica devocional de preparar simbòlicament a Maria determinats ornaments a partir del rés del rosari (o potser d'altres oracions), si bé no la tenim documentada a casa nostra, com ho és en canvi el rés de «la vida de Crist o de Maria», o de la corona franciscana.

I precisament els dos darrers capítols del llibre tracten de «la corona de dotze estrelles i la devoció franciscana al rosari» (p. 179-203) i sobre «litúrgia literària: les pregàries i processons de Sor Isabel» (p. 204-229). Pel que fa al present d'una «corona de dotze murons» (VC, c. 48), l'autora de *The Fabric* estableix que la religiosa: «pren com a model les usades en les coronacions cristianes» i que «el fet que els valencians eren reconeguts orfebres, pogué influir en la incidència isabelina en l'elaboració del disseny...» (p. 182). Com en casos anteriors l'autora acumula una bigarrada informació sobre dades més o menys rellevants com: les corones hispàniques, el simbolisme de l'or en textos bíblics, litúrgics, literaris, i en algunes denominacions marianes, i passa revista a diverses pintures valencianes de la Verge coronada que és ben dubtós que la monja hagués vist; sense dedicar però, com seria d'esperar, cap atenció a les importants inscripcions que ornem les corones, ni a cap dels textos citats, tret de la important antífona del Comú de Vergens: *Veni Sponsa Christi* (p. 202). Tampoc trobem cap referència als nombrosos capítols que la VCE (III, c. 8-61) dedica a glossar les dotze dignitats marianes, representades pels dotze murons (Hauf, 1990: 229-340), ni a una altra font que la clarissa tenia a mà, com ara l'*Expositio super Magnificat* que li dedicà el seu bon amic el bisbe Fra Jaume Peres, ni als llocs paral·lels de la *Vida de la sacratíssima Verge Maria* de Miquel Peres (València, 1494, c. 30, f. 121), o al famós Misteri d'Elx.

Reincidint en la relació entre el VC i la vida conventual, l'autora postula, sense arguments de pes, que en l'escena descrita en el c. 29, on les virtuts adoren Crist, i en altres de similars (c. 55), la monja «evoca el cerimonial conventual en comptes del cortesà» (p. 205). La Dra. Towmey il·lustra també amb pintures i referències a pintors valencians la part d'aquest estudi que tracta del paper magistral de Maria després de la mort de Jesús (p. 212-221), on torna a confirmar la influència d'Eiximenis, sense esmentar un seminal estudi de Romeu i Figueras, i algun altre de més recent. Torna a dedicar cert espai a la relació entre el VCV i l'ofici de la Immaculada, i consagra dues pàgines escasses al tema crucial de la devoció popular i dels *contrafacta* marians, que, com espero haver demostrat en un treball recent, és potser l'element més representatiu de l'evident caràcter marià i franciscà de l'obra isabelina. També cal qualificar de limitació que hom dediqui tant d'espai a l'ofici de la Immaculada deixant pràcticament sense esmentar l'aprofitament sistemàtic que fa sor Isabel de la litúrgia al llarg de tot el seu llibre.

Les pàgines de cloenda tenen quasi un to de confessió. En primer lloc l'autora torna a repetir que vista la complexitat del VC, no ha pogut fer altra cosa que «seleccionar alguns dels nombrosos temes que l'obra planteja». Per a ella la qüestió de si Sor Isabel tracta o no de respondre a les diatribes misògines (p. 230), roman oberta (i sembla bé que sigui així, perquè en realitat no és tema del seu llibre). Afirmar en canvi, que, a parer seu: «la classe política masculina dominant tractava de limitar l'ornat femení mitjançant lleis sumptuàries, probablement perquè sentia que les dones portaven els homes pel mal camí, o perquè pensava que elles transgredien els límits del seu estatus social. Sor Isabel, encara que les joies i esmalts que descriu siguin al·legòrics, tornà a realçar l'ornament femení com una manera de prestigiar el

cos espiritual i preparar l'ànima per al cel» (p. 231). «La manera com Sor Isabel imagina el cos de la Verge, permet una revaluació del cos femení i el fa capaç de seguir les seves petjades» (p. 232). Considera que «ha mostrat que la intenció de Sor Isabel era que la vida conventual prengués forma a partir de la lectura en veu alta del VCV». D'altra banda explica que «la visió isabelina de Maria Immaculada la impulsà a presentar una perspectiva més àmplia dels artesans valencians del s. xv, dels grups literaris, artistes, orfebres, sabaters i tapiners; dels gremis que treballaven la seda, torcedors, fabricants de vellut, brodadors d'ornaments eclesiàstics, etc.», i que una «tal contextualització, valuosa en si mateixa, resulta particularment important per allò que ens ensenya sobre com s'acosta a l'escriptura... Ens proporciona una clara percepció del context en el qual va escriure.» En definitiva, i arribem al punt on l'autora —que mai deixa de pugnar amb els molins on més recer troba— pretenia arribar: més que en fonts literàries anteriors Sor Isabel es basà “en el que veia al seu entorn”, o sigui en: «els vestits brodats, frontals d'altar, sedes i brocats usats en els ornaments eclesiàstics i les pintures i obres d'art.» (p. 233). Un bagatge que en el cas d'una monja tancada sembla necessàriament ben reduït!

Resulta, doncs, ben mirat, que malgrat els repetits blasmes formulats per l'autora (p. 35 del llibre i p. 3 de la present ressenya) contra els mascles que abans d'ella compartiren aquesta mateixa opinió, Sor Isabel parlava en definitiva del que tenia al seu voltant i li era “més familiar” i ho feia des d'una evident sensibilitat femenina!

Bromes a part, considero que la Dra. Twomey assenyala honestament els límits i l'abast del seu treball, en general il·lustratiu d'aspectes contextuais poc atesos, i que cal agrair el seu ingent esforç i els seus suggeriments. Tanmateix com a filòleg no sé estar de demanar-me si a l'hora de determinar com l'abadessa de la Trinitat “s'acosta a l'escriptura” i amb quin bagatge, tal enfocament era precisament el més indicat, i si hom pot fixar el context abans de fixar bé el text, a partir d'una minuciosa anàlisi de tot el complex teixit de fonts llatines en què aquest s'articula.⁷

Albert G. HAUF
Institut d'Estudis Catalans
Universitat de València

VENIER, Federica (2012): *La corrente di Humboldt. Una lettura di La lingua franca di Hugo Schuchardt*. Roma: Carocci editore, 192 p.

Només els clàssics permeten que cada època i cada lector els interpreti d'una manera diferent. En la història del pensament lingüístic, Schuchardt ha estat sens dubte un clàssic de clàssics: des d'estudis actuals de criollística, fins a la filologia més clàssica, passant pel generativisme, s'ha llegit (valorat esbiaixadament o interpretat amb coneixement de causa) l'obra del savi austríac de Graz. La consideració de clàssic no és mai casual, és més aviat causal: a finals del XIX l'obra de Schuchardt (havia començat a publicar el 1864, sota el protectorat neogramàtic, el *Vokalismus*) passà desapercibuda, i no va ser fins al 1922 que es van recopilar uns quants estudis seus: la *descoberta* va ser deguda a Leo Spitzer. Fins aleshores, Schuchardt havia pagat car no haver publicat cap gran panoràmica o obra de síntesi, només (!) havia produït monografies parcials.

El llibre de la professora Federica Venier parteix de la traducció a l'italià de l'article «De lingua franca» de Schuchardt, estudi fonamental en la història del pensament lingüístic pel que representa de superació del positivisme de la neogramàtica i d'una nova manera d'entendre la llengua i d'analitzar-la. Amb aquest llibre, Federica Venier dóna per primera vegada la traducció del text en una llengua romànica, la qual cosa ja d'entrada esdevé una aportació ben important per a molts romanistes actuals per a

7. Tal com he tractat de mostrar en Albert HAUF (2013): «La lectura 'al spiritual' del c. 12 del *Vita Christi* d'Isabel de Villena. Notes d'exegesi isabelina», dins Germà Colón Domènech, ed., *Els escriptors valencians del segle xv*. Castelló: Universitat Jaume I, p. 235-257.