

## LA ESPIRITUALIDAD AFECTIVA: EL EJEMPLO DE ISABEL DE VILLENA

Joan Curbet  
*Universitat Autònoma de Barcelona*  
Joan.Curbet@uab.cat

¿Cómo hablar de las emociones, de sus múltiples funciones en las representaciones y en las sociedades, sin definirlas en su origen y contextualizarlas históricamente? Sabemos desde hace tiempo que ello no es posible; pero hemos ido comprendiendo además, durante las últimas décadas, que la investigación histórica que se lleve a cabo en esta área deberá tender a la interdisciplinariedad, a riesgo de producir un análisis que pueda caer en la parcialidad o (peor aún) en una lectura anacrónica. Pocos ámbitos de estudio son tan sugestivos como el tratamiento del *affectus* en el entorno bajomedieval; pero los mejores frutos de este trabajo procederán sin duda, como han procedido en los últimos años, de una cierta conciencia de interrelación entre espacios culturales, más allá de una compartimentación académica rígida. Ello se hace evidente, por citar tan sólo unas pocas referencias, en las ejemplares monografías de Holly Flora (2009) sobre los manuscritos iluminados de las *Meditationes Vitae Christi*, de Sarah MacNamer (2010) sobre la prosa y poesía devocional inglesa, o, unos años antes, de Jeffrey Hamburger (2002) sobre las representaciones artísticas de San Juan; estudios que tienen precedentes más generalistas, más enfocados a una perspectiva global, en los trabajos de Caroline Walter Bynum (1982, 1991) y de Sarah Beckwith (1993), autoras que han proseguido su trabajo a principios del siglo XXI (Bynum 2007, Beckwith 2001). Cada una de estas aportaciones asume a nivel metodológico, dentro de su propio campo, que el cultivo del *affectus* se manifiesta a todos los niveles y en todos los espacios entre los siglos XIII y XV: los textos y las imágenes directamente orientados a la práctica devocional son tan sólo la parte más visible y enfática de un discurso más amplio y multiforme que se vehicula indistintamente a través de las artes visuales, la literatura, la música, la teología y la cultura popular.

Aquí no nos podrá ser muy útil una demarcación, por más flexible que ésta sea, entre unas formas de devoción afectiva más populares o sentimentales y otras más rigurosas o racionales, o más próximas a la especulación filosófica o teológica: pues también estas últimas actividades aparecen ligadas en múltiples ocasiones a la contemplación afectiva, y la toman como punto de partida. En la baja Edad

Media se suele entender que el sentir compasivo por Cristo tiene su origen en una reacción inmediata del *affectus*, pero una *compassio* verdadera y firmemente asentada, que defina y enriquezca plenamente al sujeto, puede darse únicamente como resultado de un proceso cumulativo, gradual, adquirido a través de una actividad reiterada sobre el sentimiento y la conciencia. Si bien la respuesta del *affectus* se obtiene gracias a un efecto de identificación básico, empático, la reiteración y profundización en el mismo lo abren a una dimensión más profunda en la que pueda participar igualmente el *intellectus*. La asunción de un punto de vista afectivo implica la asimilación de unos hábitos tanto de sentimiento como de intelección, que van ligados a él: la práctica de la compasión induce a integrar en ella la comprensión profunda de lo compadecido y la exploración intelectual de su significado. La expresión del sentimiento por el Cristo sufriente o crucificado, pues, no tendrá por qué excluir la perspectiva teológico-filosófica, sino que más bien se abrirá ella de modo inclusivo.

La bibliografía anglo-americana suele referirse recientemente a la “teología vernácula” (*vernacular theology*) para designar el trabajo de especulación intelectual que puede encontrarse en la literatura bajomedieval de intención devocional: así, obras como las *Revelations* de Julian de Norwich o el popularísimo *Myrrour of the Lyf of Jesus Cryste*, de Nicholas Love, han podido re-evaluarse como textos en los cuales el proceso afectivo se hermana a diversos niveles con la investigación teológica. Todo ello parte de una firme convicción en la capacidad transformativa del sujeto contemplativo, que se concibe en esos textos no como estático sino como esencialmente dinámico, abierto a diferentes gradaciones en su sentir y en su capacidad de aprehensión de lo sagrado. Este tipo de análisis, sin embargo, no se ha aplicado todavía de un modo muy significativo a textos devocionales de los ámbitos lingüísticos catalán o castellano: el trabajo en esta área todavía está empezando. El grupo de investigación reconocido por la Universitat Autònoma de Barcelona “Formas de Identidad Femeninas en la Literatura de la Baja Edad Media y el Renacimiento” (UAB-1749), dirigido por quien firma estas líneas, ha incidido ya en diversas publicaciones en los lazos que unen a las formas devocionales peninsulares con la gran tradición afectiva europea. Una parte significativa de nuestro trabajo se centra en la obra de Isabel de Villena, *Vita Christi* (impresa póstumamente en 1497, a instancias de Isabel de Castilla), que puede tomarse como texto culminante en la rica tradición procedente del modelo establecido en las popularísimas *Meditationes Vitae Christi*. La *Vita* constituye un inmenso mosaico de imágenes vinculadas a los evangelios y a los pseudo-evangelios, un extenso repertorio de episodios comentados y glosados a lo largo de una estructura narrativa inclusiva (vida de María antes del nacimiento de Cristo, vida y pasión de éste y acontecimientos posteriores a la resurrección) que quedó incompleto a la muerte de su autora. Apuntamos brevemente, a conti-

nuación, algunas áreas de la *Vita* que están en gran medida por explorar todavía, y que centran buena parte del trabajo que —siguiendo caminos abiertos por Lesley K. Twomey (2003, 2007) y, muy especialmente, por Albert-Guillem Hauf (1990, 2006)— estamos realizando en la actualidad:

1. *Vocabulario afectivo y doctrinal*. Aun cuando Villena hereda un vocabulario afectivo ya formado y estable, resultado de una evolución de más de 200 años, deben estudiarse todavía una gran parte de los matices que ella aporta a ese repertorio verbal. Convendrá examinar sus usos de los verbos “mirar” (*videre*) “contemplar” (*contemplare*) y “rumiar” (*ruminare*), que corresponden a diferentes niveles de contemplación, en ocasiones superpuestos pero conceptualmente diferenciados, y que se aplican a distintos niveles de actividad meditativa. Las facultades superiores del alma (“memòria”, “enteniment”, “voluntat”) quedan religadas en su texto a la realidad material de la experiencia, enraizadas en ella: están firmemente basadas en la experiencia sensible y visceral para activar más eficazmente, desde ella, un proyecto de comprensión de Cristo en su naturaleza compleja, a la vez humana y divina. Por ello es especialmente importante reconsiderar el vocabulario relacionado con el cuerpo: “humana carn”, “cor”, “cos”, “material natura”, “criatura”, “vestidura humana”, “medul·la”, “escorça” y, por encima de todos ellos, “entràmenes” (“entrañas”), auténtico término clave en el vocabulario villeniano. Otra parte del repertorio verbal de la *Vita*, vinculado a la representación de la encarnación, se aplica tanto a la figura de María como a la de Cristo, ahondando en el papel de sus cuerpos como espacios de unión entre la carne y el espíritu (nos referimos a términos como “tabernacle”, “temple”, “casa”, “palau”, “tàlem”, “llit”, “cambra”, “capsa”, “edificació”) y estableciendo paralelismos sugestivos entre ambas figuras.

2. *Cita bíblica y tratamiento de la temporalidad*. La integración del texto de la Vulgata en la *Vita Christi*, puesto repetidamente como cita en boca de los personajes principales, abre la puerta a una consideración de los diversos usos de la temporalidad en el texto. Toda narración de la vida de Cristo implica la evocación de un tiempo *kairótico* o de presencia plena de lo divino, pero el objetivo de Villena no es tanto la evocación como la *recreación* de ese tiempo en el ánimo del lector. Las citas de la Vulgata cumplen aquí obviamente una función referencial, anclando la narración en las escrituras; más significativamente, sitúan el tiempo narrativo dentro de un tiempo litúrgico que marca y encuadra la experiencia de lectura (sin duda, el calendario litúrgico determinó los ritmos de lectura de la *Vita* en el espacio conventual de su origen); finalmente, parecen apuntar a la naturaleza del texto bíblico como escritura intemporal, un perpetuo presente que se halla siempre al alcance de la contemplación, insinuando así la culminación y absorción del tiempo humano en la intemporalidad divina. Poder sentir el *ayer*

como *ahora*, y el *ahora* como apertura hacia el *siempre*: no otro es, a fin de cuentas, el objetivo último de la contemplación afectiva, y el uso villeniano de la cita bíblica se pone por entero al servicio de su cumplimiento.

3. *Modelos no femeninos de contemplación*. Aun reconociendo que el modelo básico de contemplación que propone la *Vita Christi* se basa sobre todo en la *imitatio Mariae* (algo lógico en un texto compuesto dentro de un espacio conventual) convendrá examinar en detalle el papel de las figuras masculinas que se representan en actitud contemplativa, y que igualmente se ofrecen como posibles ejemplos para la práctica del *affectus*. Debemos tener en cuenta aquí la probable circulación de fragmentos de la *Vita* fuera del ámbito monacal y en la sociedad civil valenciana antes de la muerte de Sor Isabel, así como el hecho de que la versión impresa estuviera dirigida a un público mixto, no exclusivamente femenino. El énfasis deberá ponerse en las figuras de Nicodemo, José de Arimatea y sobre todo de Juan: deberá examinarse el papel de los tres en las *Vitae* anteriores a Villena y su función a la luz de los desarrollos iconográficos coetáneos. Juan, particularmente, parece configurarse como figura liminar, de rasgos asimilables tanto a lo femenino como a lo masculino: un modelo de devoción y de proximidad a Cristo muy despojado de connotaciones de género y que sería particularmente válido para el público variado que acogió el texto impreso. Será especialmente útil situar el tratamiento villeniano de este personaje (así como las de Nicodemo y José) en relación con su presencia en las artes plásticas bajomedievales, para configurar así un contexto adecuado de interpretación.

4. *Aportación teológica*. Aunque éste es sin duda el aspecto menos explorado de la *Vita* en la bibliografía secundaria, se trata de uno de los que la hacen destacar más poderosamente entre los frutos tardíos de la literatura derivada de la *Meditationes*. Dos son los aspectos que merecen analizarse en detalle aquí. En primer lugar, el tema de la gracia divina como don gratuito e inmerecido por el hombre: la autora no pierde ocasión de volver a esta cuestión y de ilustrarla a través de múltiples acontecimientos de la vida de Cristo, releídos de acuerdo con esta perspectiva doctrinal; ello sucedía ya en la tradición anterior de las *Meditationes*, pero no con la riqueza y variedad de matices que aquí encontramos. En segundo lugar, convendrá revisar en detalle el uso villeniano del concepto de *felix culpa*, de acuerdo con el cual la presencia del pecado en el mundo puede verse como aureolada por un efecto positivo: ello tiene consecuencias notables para la consideración de la Caída y de la dinámica de la redención, también a nivel escatológico y soteriológico. Debe analizarse en detalle el trabajo que Villena lleva a cabo en estas áreas sobre bases extraídas de San Anselmo, San Bernardo de Clairvaux y (muy especialmente) San Agustín, sometiéndolas a una notable reelaboración y poniéndolas al servicio de su proyecto contemplativo.

Como se ve, no será posible (ni deseable) demarcar un campo de investigación exclusivamente literario en lo referente a la *Vita Christi*: en ella, la representación verbal responde a unas coordenadas doctrinales específicas, la presencia del espacio litúrgico se proyecta sobre la tipología bíblica, las innovaciones teológicas se vehiculan a través del lenguaje del sentimiento. Todos ellos son aspectos a la vez distintos e interrelacionados del frondoso corpus constituido por el *opus* villeniano, cuya importancia y presencia en los estudios medievales internacionales no dejará de crecer, previsiblemente, durante los próximos años.

## REFERENCIAS

- BYNUM, C. W., *Jesus as Mother: Studies as Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, 1982.
- BYNUM, C. W., *Wonderful Blood: Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*, Philadelphia, 2007.
- BECKWITH, S., *Christ's Body: Identity, Culture, and Society in Late Medieval Writings*, Londres, 1993.
- BECKWITH, S., *Signifying God: Social Relation and Symbolic Art in the Corpus Christi Plays*, Chicago, 2001.
- CURBET, J., "Introduction", en Isabel de Villena, *Portraits of Holy Women: a Selection from the "Vita Christi"*, Londres, 2012, pp. 9-36.
- FLORA, H., *The Devout Belief of the Imagination: the Paris "Meditationes Vitae Christi" and Female Franciscan Spirituality in Trecento Italy*, Turnhout, 2009.
- Hamburger, J., *St. John the Divine: the Deified Evangelist in Medieval Art and Literature*, Berkeley, 2002.
- HAUF I VALLS, A., *La "Vita Christi" de Sor Isabel de Villena (s. xv) como arte de meditar: introducción a una lectura contextualizada*, Valencia, 2006.
- HAUF I VALLS, A., *D'Eiximenis a Sor Isabel de Villena. Aportació a l'estudi de la nostra cultura Medieval*, Valencia, 1990.
- McNAMER, S., *Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion*, Philadelphia, 2010.
- TWOMEY, L. K., "Poverty and Richly Decorated Garments: A Re-evaluation of their Significance in the *Vita Christi* of Isabel de Villena", en R. NETHERTON y G. R. OWEN-CROCKER (eds.), *Medieval Clothing and Textiles*, III, Londres, 2007, pp. 119-134.
- TWOMEY, L. K., "Sor Isabel de Villena, Her *Vita Christi* and an Example of Gendered Immaculist Writing in the Fifteenth Century", *La Corónica* 32, no. 1 (2003), pp. 89-103.