

dossier

Género e imaginario religioso: María y las mujeres.

Gender and religious imaginary: Virgin Mary and women

Coordina: Ángela Muñoz Fernández

Radix-matrix: María en el cosmos lulliano ¹

Radix-matrix: The Virgin Mary in the cosmos of Ramon Llull

Blanca Garí de Aguilera

Universidad de Barcelona.

Recibido el 14 de noviembre de 2007.

Aceptado el 7 de febrero de 2008.

BIBLID [1134-6396(2006)13:2; 219-235]

RESUMEN

En la Europa de la segunda mitad del siglo XIII, cuando Ramon Llull (ca.1232-1316) escribe acerca de la madre de Dios, dedicando algunos de sus textos específicamente a ella, María ya ocupa un lugar destacado en la liturgia y la teología occidentales a través de su irrupción triunfante en los textos, las prácticas devocionales y la iconografía de Occidente. Pero la singularidad que Llull otorga a María se destaca entre las propuestas de su época. Es sobre todo en dos de sus obras, el “Arbor maternalis” del *Arbor scientiae* y, por supuesto, en el *Liber de Sancta Maria* donde su pensamiento acerca de la Madre de Dios alcanza su máxima formulación y se perfila en tonos y matices desconocidos hasta entonces por la teología escolástica de su siglo. Tres aspectos merecen un especial desarrollo en este análisis: en primer lugar la dimensión infinita que cobra María en tanto raíz del fruto divino, en tanto que madre de Dios; en segundo lugar la “con-pasión” de María como contrapunto inseparable de la “pasión” del Hijo; y finalmente el carácter de confín, de raya de la aurora, que Llull otorga a María y que hace de ella, por encima de todo, matriz de la creación.

Palabras clave: Virgen María. Ramon Llull. *Liber de Sancta Maria*. Arbor maternalis.

ABSTRACT

During the second part of the 13th century in Europe while Ramón Llull (ca. 1232-1316) writes about the mother's God, Maria has got an important place in the liturgy and the Christian theology. So Maria appears in the texts, the devotional practises and the Occident's iconography. But the singularity that Llull gives Maria, makes stand out among the proposals of this time. Moreover it will be in two of these books, the *Arbor maternalis* of the “arbor scientiae” and, of course, in the *Liber de Sancta Maria* where his thoughts of Mother's God has got the highest expression and gives character to unknown tones and

1. Este texto, con escasas variantes, forma parte de la “Introducción” a la edición crítica del *Liber de Sancta Maria* de Ramon Llull (*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, 182, Turnhout, Brepols, 2003).

shades in this moment by the scholastic theology of this century. Three aspects must have a special treatment in this analysis: first, the infinitive dimension, that Maria acquires as the divine fruit's root; second, the "con-passion" of Maria like the inseparable counterpoint of the Son's Passion; and finally the bordering quality, of dividing line of dawn, that Llull confers on Mary, which renders her, above all, womb of creation.

Key words: Virgin Mary. Ramon Llull. *Liber de Sancta María*. Arbor maternalis.

SUMARIO

1.—La dimensión infinita de la madre de Dios. 2.—*Mater compassionis, mater misericordia*. 3.—*Mater matuta*.

“Cuentan —dijo Ramón— que cuando Dios creó el mundo, el mundo le preguntó a Dios por qué lo había creado. Y dijo Dios al mundo que lo hizo porque de él saliese un hijo que fuese hermano del Hijo de Dios, y que del mundo se hiciese una mujer que fuese Madre de Dios. Y entonces el mundo sonrió y se alegró mucho y dijo que para él había sido un gran honor que una parte de él fuese Dios y otra parte fuese Madre de Dios; y luego dijo que no tuvo, ni tiene, ni tendrá miedo de desesperar”.²

En la Europa de la segunda mitad del siglo XIII, cuando Ramon Llull escribe acerca de la madre de Dios, dedicando algunos de sus textos específicamente a ella, María ya ocupa un lugar destacado en la liturgia y la teología occidentales. El impulso dado entre los siglos XII y XIII por los cistercienses primero, y por franciscanos y dominicos más tarde, proyecta por diversas vías las imágenes de María mediadora, María Iglesia, María alma que fundamentan algunos de los principales caminos del culto Mariano posterior³. La intensidad y pluralidad de esta corriente devocional ha sorprendido en ocasiones y en ocasiones ha sido parcialmente explicada⁴. En

2. “Narratur —dixit Raimundus— quod, cum Deus creavit mundum, mundus ab eo quaesivit, propter quod ipsum creavit. Respondit ergo Deus dicens mundo, quod ipsum creavit, ut ex ipso unum filium faceret, qui frater esset Filii Dei, et quod de mundo unam feminam faceret, qua esset mater ipsius Filii Dei. Tunc uero mundus risit et hilaris fuit; qui dixit, quod magnus honor sibi fuit, quod ex ipso sit una pars, quae sit Deus, et alia pars, quae sit mater ipsius. Et tunc dixit, quod timorem non habuit, nec habet, nec habebit de desperantia.” *Arbor Scientiae*, ROL XXV, 15, 3, 12, lin. 617-625.

3. Entre los estudios recientes dedicados a los diferentes aspectos de ese culto destacan los diversos trabajos reunidos en PIASTRA, Clelia María (ed.): *Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico*. Florencia, Sismel, 2001; así como la obra exhaustiva de GÓRECKA, Marzena: *Das Bild Mariens in der deutschen Mystik des Mittelalters*. Berna-Berlín, 1999.

4. Entre los estudios que ensayan un acercamiento de conjunto al contexto histórico

cualquier caso la irrupción triunfante de María en los textos, las prácticas y la iconografía de Occidente parece querer señalar algo formulado sólo a medias. Un algo que tiene que ver con la vida y la “gramática de la creación” que la simboliza⁵.

En este contexto, puede decirse que Llull entendió de manera especialmente profunda el lazo indisoluble entre creación y vida, entre la raíz y la matriz del mundo, entre Cristo y la Madre de Dios. Y quizás por ello el lugar que otorga a María en su Arte y en su cosmología tiene pocos precedentes.

Se ha dicho que en la construcción cosmológica del “Arte” luliano la Trinidad, Cristo y María forman tres pilares fundamentales y estrechamente asociados⁶. Creación, Encarnación y Recreación constituyen en el pensamiento de Ramon Llull los actos divinos por excelencia en los que se manifiestan las Dignidades. En consecuencia, la asociación Cristo-María es pensada como decreto divino de salvación independiente de la caída de Adán y Eva y del pecado original. Sólo así se explica la contundente afirmación de Ramón Llull según la cual la propia creación no hubiese tenido lugar sin María, pues —como escribe Fernando Domínguez— “el acto creador es inseparable del acto de redención o restauración (para Llull recreación) del linaje humano. Creación y recreación son dos partes de un mismo acto y María es un elemento esencial en esa doble acción divina”⁷. Este papel primordial que corrige el tradicional esquema de la “*felix culpa*” se hace explícito en múltiples pasajes de la obra luliana, al punto de ser directamente puesto en boca de María en un ejemplo del *Arbor scientiae*:

“aquellos que dicen que yo no sería Madre de Dios, si no hubiese pecado, dicen que el fruto de la maternidad no es mi Hijo, Jesucristo, sino el pecado.”⁸

que acoge las nuevas corrientes Marianas destaca la obra de WARNER, Marina: *Alone of all her sex*. Londres, 1976; véase también PELIKAN, Jaroslav: *Marie Through the Centuries: Her Place in the History of Culture*. Yale University, 1996.

5. STEINER, George: *Gramáticas de la creación*, Madrid, 2001.

6. DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando: *El discurso luliano sobre María*. En PIAS-TRA, Clelia María (ed.): *Op. cit.*, pp. 277-304. Véase también DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando y GARÍ, Blanca (eds.): “Einführung”. En: *Das Buch über die Heiligen María*. MyGG, I, 19 (en prensa).

7. DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando: *El discurso luliano*, *op.cit.*, p. 294.

8. “Et illi qui dicunt, quod ego mater Dei non esset si non esset peccatum, dicunt, quod fructus maternitatis non est meus filius Iesus Christus, sed peccatum”. *Arbor scientiae*, ROL XXV, 15,7, 12, lin. 389-391.

El concepto de recreación, un término original del pensamiento luliano, aparece así indisolublemente asociado a la función materna, señalando la razón de ser de lo creado y la consecución de la humanidad, el restablecimiento de los fines de los hombres y las cosas en su fin primigenio. De tal manera que en Llull la función maternal recreadora de María forma parte junto a la paternidad divina del fin fundamental y único de la creación, y así escribe en la primera de las *Hores* dedicadas a María, maitines:

Es un Deu e una Dona
 Qui sobre totes és bona,
 D'aquests dos és trestot lo mon,
 En lonch, pregon, ample, redon.
 [...]
 e del Payre, la Mayre so
 merçe, pietat et perdó.
 Amdós estan en aquell port
 On hom no mor a mala mort.
 Lo Payre la Mayre amdós
 Sien payre et mayre de nos.⁹

Esta singularidad que Llull otorga a María impregna toda su obra y su pensamiento acerca de la Madre de Dios. Sin embargo es sobre todo en el “Arbor maternalis” del *Arbor scientiae* y, por supuesto, en el *Liber de Sancta María* donde alcanza su máxima formulación. Tres aspectos me parecen especialmente destacables: en primer lugar la dimensión infinita que cobra María en tanto raíz del fruto divino, en tanto que madre de Dios; en segundo lugar la “compassio” de María como contrapunto inseparable de la “passio” del Hijo; y finalmente el carácter de confín, de raya de la aurora, que Llull otorga a María y que hace de ella, por encima de todo, matriz de la creación.

1.—La dimensión infinita de la madre de Dios

María es definida por Llull en el instante de la encarnación como “punto en medio del círculo en el que se unen y ajustan muchas líneas”¹⁰. El uso de un símbolo, el del punto que es instante y centro del mundo, reservado

9. ORL XIX, 1936, p. 175. “Es un Dios y una Mujer/ que sobre todas es buena/ de estos dos es el mundo entero/ largo, profundo, ancho y redondo, [...] y del Padre y la Madre son/ gracia, piedad y perdón./ Ambos están en aquel puerto/ en el que no se muere de mala muerte/ El padre y la Madre, ambos,/ sean padre y madre nuestros” (mi traducción).

10. “sicut punctus in medio loco circuli”. *Arbor scientiae*, ROL XXV, 12, 5, 147.

normalmente a designar lo divino no debe ser pasado por alto. La madre que in-corpora (hace cuerpo) al hijo es centro y fin de todos los tiempos, instante infinito en el que se ajusta el universo de la creación. Es por ello, y no por razones de orden moral, que en María se manifiestan para Llull de un modo particular los principios divinos. Estos subyacen en las raíces mismas del árbol de María y descienden con la savia hacia lo manifestado desparramándose de nuevo en lo creado¹¹. En lo oculto de las raíces se esconden los verdaderos fines del mundo, como un laberinto informe que brota repitiéndose a sí mismo sobre la faz de la tierra cuando el Hijo se hace carne en María. Por ello Llull destaca y subraya la “Magnitudo” excelsa de María asociada a la maternidad:

Surgieron pues las ramas de nuestra Señora en la gran filiación de gran maternidad y de tan grande en grandeza de bondad, duración, poder, sabiduría, voluntad, gloria, virtud y verdad que no puede ser mayor por deidad en humanidad, ni por humanidad en deidad, ni de creador en criatura, y por eso la grandeza de las ramas responde a la grandeza de la maternidad y la grandeza de la maternidad a ellas en tanto que la correspondencia no puede ser mayor.¹²

Así pues, la grandeza de María es el resultado indiscutible del hecho de ser ella madre de Dios, y responde a la lógica aplicación del Arte. En este contexto, más que en el de las discusiones escolásticas, es en el que debe encuadrarse la famosa toma de postura del beato en el tema de la Inmaculada concepción, así como la agria polémica del inquisidor Eimeric contra la obra luliana en las últimas décadas del siglo XIV. Ciertamente que las tesis franciscanas favorables a la “excepción” de María en relación al pecado original debieron influir en la manera en como Ramón Llull pensó a María y, sin embargo, el discurso franciscano, que había de culminar en la refinada argumentación de Duns Escoto: *potuit, deuit, fecit* y en su “maximalismo”,

Sobre el simbolismo del “punto” en Llull ha escrito GAYÀ Jordi: “La concepcion luliana de “punctum” en su contexto medieval”. *Estudios Lulianos*, 19 (1975), 41-51.

11. Tal como se expresa en el *Arbor maternalis* del *Arbor scientiae*; al respecto véase GARÍ Blanca: “Al despuntar el alba. María y el árbol de la madre”. En DOMÍNGUEZ REBOIRAS, F.; VILLABA VARNEDA, P. Y WALTER, P. (eds.): *Arbor scientiae. Der Baum des Wissens von Ramon Llull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Institutes der Universität Freiburg*. Brepols, Turnhout, 2002, pp. 265-272.

12. “Exierunt ergo brancae ex Domina nostra in magna filiatione magnae maternitatis, et ita magnae in magnitudine bonitatis, durationis, potestatis, sapientiae, uoluntatis, uirtutis et ueritatis, quae non potest nec potuit esse maior per deitatem in humanitate, nec per humanitatem in deitate, nec per creatorem in creatura”. *Arbor Scientiae* ROL, 12, 3, lin. 21-25.



Revelaciones de Santa Brígida de Suecia, ca.1400.
Miniatura sobre pergamino 26'8 X19 cm, detalle.
Nueva York Pierpont Morgan Library Ms. 498 fol.4v.

es en realidad relativamente ajeno a Lull, para quien la dimensión infinita del *fecit* supera, disuelve y reduce a nada cualquier otro elemento. En este sentido la situación periférica del pensamiento luliano le otorga una originalidad en buena medida comparable a la de la llamada mística femenina y, más en general, lo inscribe plenamente junto a esas corrientes místicas en la recientemente definida por Bernard McGinn como “teología vernácula”, (una forma de pensar a Dios que ve la luz, frente a la teología monástica y a la escolástica, a partir del siglo XIII)¹³. En los siglos siguientes el culto a la Inmaculada Concepción, entendido como una devoción que otorga un estatuto privilegiado por méritos propios a María, triunfa muy especialmente en círculos femeninos¹⁴.

13. El concepto “teología vernácula” lo acuñó Bernard McGinn en su *Introduction: Meister Eckhart and the Beguines in Context of Vernacular Theologie*. En McGINN, Bernard (ed.): *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechtild of Magdeburg, and Marguerite Porete*. Nueva York, 1994, pp. 1-14. Para un análisis en profundidad de las tres vertientes de la teología y mística medieval: monástica, escolástica y “vernácula”: McGINN, Bernard: *The presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, en especial el volumen II: *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism, 1200-1350*. Nueva York, Crossroad, 1998. Sobre el papel decisivo de la lengua materna en la emergencia de la mística del siglo XIII ha escrito MURARO, Luisa: *Lingua materna, scienza divina. Scritti sulla filosofia mistica di Margherita Porete*. Nápoles, D'Auria Editore, 1995.

14. Cif. MUÑOZ, Ángela: *El monacato como espacio de cultura femenina. A proposito de la Inmaculada Concepción de María y la representación de la sexuación femenina*. En

En Castilla Juana de la Cruz lo formulará a finales del XV sin dar lugar a equívocos al hablar de la que “mereció ser Madre de Dios e Virgen”:

E que de quien Dios tomo carne, Dios puede ser llamado, e pues que en Dios no ay ninguna mácula, que no la ay de quien él se vistió, e con quien el se ayuntó, y en quien él moró.¹⁵

La radicalidad de esa visión de María explica así mismo que algunas de las afirmaciones de Llull acerca de la madre de Dios, procedentes en parte directamente del *Liber de Sancta María*, figuren en el punto de mira condenatorio del dominico Nicolas Eimeric a finales del siglo XIV. El inquisidor aragonés (1320-1391), fundador de una postura antilulista que tendría continuadores, desarrolló en especial en su último periodo como Inquisidor General de los Reinos de Aragón, Valencia y Mallorca una intensa actividad literaria en contra de Llull y los lulistas¹⁶. Su obra más conocida es el *Directorium inquisitorum*, un manual de Inquisición destinado en principio a la zona de influencia de Eimeric, pero que había de alcanzar suma importancia en la polémica plurisecular contra la obra de Llull, en especial tras su edición por Francisco Peña¹⁷. La obra contiene formuladas de forma sistemática 100 famosas tesis antilulistas o “errores”, entre los que figuran los referentes a la grandeza propia de la madre de Dios. Así por ejemplo los números 51 y 52 proceden directamente del *Liber de Sanctae Maríae*:

NASH, M.; DE LA PASCUA, M.^a J. y ESPIGADO, G. (eds.): *Pautas históricas de sociabilidad femenina. Rituales y modelos de representación. Actas del V coloquio Internacional de la A.E.I.H.M.*, Cádiz, 1999, pp. 71-89.

15. Sobre este texto ha llamado la atención MUÑOZ, Ángela: *Acciones e intenciones de mujeres en la vida religiosa de los siglos XV y XVI*, cap. “Juana de la Cruz. Imágenes de divinidad para las mujeres”, pp. 179-192, Madrid, 1994; y también en “El monacato...”. El sermón de sor Juana ha sido editado por GÓMEZ LÓPEZ, Jesús: “El ‘Conorte’ de sor Juana de la Cruz y su sermón sobre la Inmaculada Concepción de María”. *Hispania Sacra*, XXXVI, 74 (1984), 601-627.

16. En torno al antilulismo de Eimeric véase: MADRE, Alois: *Die Theologische Polemik gegen Raimundus Lullus. Eine Untersuchung zu den Elenchi auctorum de Raimundo male sentientum*. Münster, Aschendorff, 1973; PUIG, Jaume de: “Nicolau Eimeric i Ramon Astruc de Cortielles. Noves dades a proposit de la controversia Mariana entorn a 1395”. *Annals de l’Institut d’Estudis Gironins*, 25 (1978-80), 309-331; Una comparación entre las tesis condenadas y el *Ars Amativa* de Llull en PERARNAU, Josep: *De Ramon Llull a Nicolau Eimeric Esl fragments de l’Ars amativa’ de llull en còpia autògrafa de l’inquisidor Eimeric integrats en les cent tesis antil.lulianes del seu ‘Directorium Inquisitorum’*. Barcelona, 1997.

17. *Directorium Inquisitorum F.Nicolai Eymerici, ordinis oraedicatorum, cum commentariis francisci Pegñae*. Venecia, 1595.

Cincuenta y uno: que el Hijo de Dios es bueno en razón de la bondad de santa María, que es buena por naturaleza y tiene propiedad natural, pues es buena en sí misma en tanto que no cometió pecado mortal ni venial, sino que tiene propiedad en sí misma de hacer el bien. En el libro de santa María. Cincuenta y dos: que santa María perdona las culpas y pecados a los pecadores y que más puede ella perdonar pecadores que los pecadores pecar y da virtudes y mérito, fe, esperanza y caridad con las que los hombres obtienen la vida eterna. En el Libro de Santa María.¹⁸

Independientemente de su exactitud respecto al texto luliano y de su evidente descontextualización, típica de los elencos inquisitoriales, los “errores” de Eimeric señalan una inquietud inscrita en esa dimensión infinita de María contenida en el Arte del beato. Una inquietud advertida asimismo en las nuevas corrientes del culto Mariano rápidamente desarrolladas en los últimos siglos del medioevo y que otorgan a María un papel corredentor a través no sólo de la encarnación sino del ejercicio de la compasión de la Madre que emula de algún modo la propia pasión del Hijo. Pasión y compasión que salvan y recrean el universo entero.

2.—*Mater compassionis, mater misericordia*

La imagen de la compasión de la madre ante el sacrificio del Dios-Hijo hunde sus raíces en una larga tradición interpretativa que en el cristianismo de Oriente y Occidente tiene sus referentes más claros en dos pasajes evangélicos: la profecía de Simeón (Luc.2,35) y la escena de María a los pies de la cruz (Jn, 19,25)¹⁹. Ambos pasos, originariamente independientes, son puestos en relación para conformar la imagen cristiana de la “mater dolorosa”. La iglesia oriental afirmó desde fecha temprana el sufrimiento de María y desarrolló ampliamente el tema de la lamentación de la madre por la muerte del Hijo, pero en líneas generales interpretó el sufrimiento en

18. “Quinquagesimus primus: quod Dei Filius est bonus ratione bonitatis beatae Mariae, quae est bonam per naturam, et naturalem habet proprietatem, quod est bona in se ipsa in tantum quod non fecit peccatum mortale nec veniale, sed habet proprietatem per se ipsam faciendi bonum. In Libro de beata María. Quinquagesimus secundus: Quod beata María relaxat peccatoribus culpas et peccata, et potest plus peccatoribus indulgere, quam ipsi peccare donatque uirtutes et merita, fidem, spem et caritatem, cum quibus habeant homines vitam aeternam. In Libro beata María”. EIMERIC: *Errores*, 51,52.

19. Sobre las diversas interpretaciones de la espada del dolor en la profecía de Simeon véase GROOT, P. A. de: *Die schmerzhaftige Mutter und Gefährtin des göttlichen Erlösers in der Weissagung Simeons (Lk 2,35). Eine biblische-theologische Studie*. Steyl, 1956.

términos de prueba de fé²⁰. En la iglesia occidental en cambio, triunfa en la teología y en las prácticas devocionales de los últimos siglos de la Edad Media la unión entre el dolor de María y la pasión de Cristo, desarrollando a través de ella el tema de la “compasión redentora” tal como se muestra modélicamente en la famosa secuencia del siglo XIII *Stabat mater*²¹. El *gladius compassionis*, la espada profetizada que atraviesa el alma de María en la pasión y la hace co-partícipe de la misma, no es, sin embargo, un hallazgo del siglo XIII, sino que se construye a partir de finales del siglo XI y especialmente a partir del siglo XII en círculos cistercienses. La difusión del culto a la *compassio* de María es un fenómeno general ya en la segunda mitad del siglo XII traspasando geografías y órdenes monásticas. La compasión de María es entendida entonces como la manifestación a un tiempo del amor y del dolor de la Madre universal copartícipe en el amor y dolor del Salvador. La *compassio* se traduce así en un llanto salvífico, en agua de vida que mana de los ojos de la virgen y deviene fuente y río que corre en paralelo a la sangre del crucificado. La *compassio* es la espada de Simeón pero también la lanza ardiente de la *fons amoris* que lleva a la embriaguez mística y en última instancia a la experiencia de la unión. La literatura litúrgica, homilética y devocional: *laudes*, *plancti*, sermones, etc. ponen de manifiesto este nuevo modelo en el que María se convierte para los fieles en senda de la “metánoia”, invitándoles a seguir el camino de la compasión. Contrariamente a lo que suele darse por supuesto, los teólogos del siglo XIII aportan pocas novedades a esta interpretación y las discusiones escolásticas centran su interés sobre todo en el comentario y sistematización de las diversas tesis mariológicas²². Es en cambio en el campo de la literatura, la iconografía y las prácticas devocionales y en el marco en especial de los movimientos mendicantes donde la “*compassio*” alcanza a dar un paso más con la in-corporación en primera persona de la compasión de María. La reiterada invitación de los *plancti Mariae* a la participación de los fieles en la pasión del Hijo, como camino hacia una experiencia unitiva de la que ella misma es modelo, lleva finalmente a una búsqueda de la unión directa e inmediata con el Cristo sufriente. La imagen de María se desliza entonces a la del alma que medita en los pasos de la

20. GRAEF, Hilda: *Marie: a History of Doctrine and Devotion*. 2 vols. Londres-Nueva York, 1963.

21. KRASS, Andreas: *Stabat mater dolorosa. Lateinische Überlieferung und volkssprachliche Übertragungen im deutsche Mittelalter*. Munich, 1995, para su contextualización en la teología y prácticas devocionales de la compasión en especial pp. 93-142.

22. Tal como muestra el análisis de KRASS, Andreas: *op. cit.*, en especial pp.109-113.

Pasión y la compasión se materializa en los cuerpos. Francisco de Asís es el modelo: los estigmas devienen los signos externos de la pasión interior²³.

En este contexto, la visión de Ramón Llull sobre la compasión de María se aleja de las discusiones escolásticas propias de su siglo y recoge sobre todo la tradición mística de origen cisterciense²⁴. Para Llull la madre a los pies de la cruz es por encima de todo la co-partícipe en la pasión redentora, pues el dolor y pasión de Cristo se corresponden perfectamente al dolor y pasión de María²⁵. Esta correspondencia es tal, que un hilo sutil auna a la madre y al hijo a través de la espada de la profecía. La imagen descrita en el capítulo 24 del *Liber de Sancta María* no deja lugar a dudas: sobre María cae el agua y la sangre del Cristo en la angustia de la muerte y con ellas una espada, que es al mismo tiempo lanza²⁶, parte del dolor de Cristo y atraviesa el corazón de María. Al ser hendido el cuerpo de María por la espada del sufrimiento y la lanza del amor, el agua sube hasta sus ojos y mana de ellos en un llanto de dolor y complacencia por

23. Ha estudiado esta encarnación en primera persona desde hace ya años sobre todo BYNUM, Caroline W.: *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. California, 1982; un paso intermedio ese deslizamiento del sistema de símbolos de María al alma es la identificación de la compasión de María con la de la Magdalena a los pies de la cruz tal como demuestra LUDWIG JANSEN, Katherine: *The Making of the Magdalen. Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*. Princeton, Princeton U. P., 1999, pp. 90-91; en cierta forma ese mismo deslizamiento al alma no debe entenderse, como interpreta Kraß, como un abandono o desplazamiento del interés por la figura de María por parte de la tradición franciscana, sino como última consecuencia y resultado de la progresiva incorporación de la experiencia del yo en las prácticas religiosas y mistagógicas, véase al respecto CIRLOT, Victoria y GARÍ, Blanca: *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Barcelona, 1999. También Alois María Haas se ha referido al tema en relación al *Cantar de St.Trudperter* (s.XII), afirmando la identificación del alma individual con la *sponsa* representada en la persona de María “Con ello asistimos a una ruptura [Bruch] con la tradición religiosa y a la apertura de una brecha [Durchbruch] para una nueva mística de la *compassio*”, HAAS, Alois Maria: “Intelectualidad y espiritualidad mística en Europa” (Frankfurt 1996), versión española en: *Visión en azul. Estudios de mística europea*. Madrid, 1999, p. 101.

24. Una reinterpretación del concepto general de “compasión” en Ramon Llull en VEGA, Amador: *Ramon Llull y el secreto de la vida*. Madrid, 2002, pp. 51-92. Ha subrayado la dependencia cisterciense de la marióloga lulliana y sus posibles vías de relación GABRIEL SEGUÍ, P. Gabriel: “Relaciones del Císter y de San Bernardo con el Beato Ramon Llull”. *Estudios Lulianos*, VIII (1964), 1-19.

25. “Ita quod passio passioni et dolor dolori correspondebant” LSM XXIII, 33-34. “ut dolor et passio matris eius corresponderet dolori et passioni ipsius domini et Iesu Christi”. LSM XXIV, 20-21.

26. La versión latina de *P* menciona sólo la espada “gladius” que procede del dolor y la pasión del Hijo, pero el original catalán y la versión latina que siguen *V*, *H* y *M*, especifican, en un desdoblamiento que me parece significativo, que se trata de un “glay” y una “lança” (*gladius et lancea*). LSM XXIV, pp. 32-35.

la muerte del Hijo²⁷. Una muerte que en el llanto de María es fuente de vida destinada a recrear el linaje humano²⁸. De este modo Llull, lleva al extremo la idea bernardina de una compasión que no es mero sufrimiento sino coparticipación plena en el dolor y en la alegría de la pasión, hasta alcanzar la identificación con el icono místico del rostro humano y divino de Dios²⁹. Pero al mismo tiempo, pone claramente el acento en las consecuencias soteriológicas de esta identificación entre María y Cristo: si la pasión es redentora, lo es también la compasión que debe corresponderse perfectamente a ella, de tal modo que justos y pecadores, nos dice Llull, perecerían si no fueran sostenidos por María³⁰. La *mater compassionis* es ante todo *mater misericordiae*.

Es esta función recreadora de la misericordia la que subyace en la respuesta del sabio ermitaño Blanquerna a Félix, cuando este le interroga acerca de los poderes salvíficos de la madre de Dios y Blanquerna le responde ensalzando la divinidad de la materia:

“Señor —dijo Felix—, las gentes de este mundo ¿cómo pueden tener tanta esperanza en nuestra señora? Pues muchos son los que tienen mayor esperanza en nuestra señora que en su hijo”.

“Querido hijo —dijo Blanquerna—, la carne que el hijo de Dios tomó de nuestra señora vale mucho más, incomparablemente más, que todos los ángeles y arcángeles, y más que todos los hombres que son, fueron o serán; y vale más que cuanto Dios ha creado, ni Dios podría crear cosa alguna que pudiera valer tanto como vale la carne que el hijo de Dios vistió en el vientre de nuestra señora. Y por ello conviene que nuestra señora sea criatura tan alta y tan excelente, plena de justicia, caridad, virtud, santidad y poder, para bastar a la esperanza que justos y pecadores necesitan”.³¹

27. “Decessisset quoque beata virgo mater per nimio dolore et angustia, nisi complacentiam sibi sensisset, quare filius eius moriebatur”. LSM XXIV, pp. 37-39.

28. “Mori autem uolebat ad honorandum deitatem, quae tantum honorauerat eius humanitatem, et propter etiam humani generis recreationem”. LSM XXIV, pp. 40-42.

29. La imagen desdoblada del dolor y el júbilo en el rostro del crucificado, que aquí tiene un reflejo especular en María, es el elemento fundamental del icóno de la Verónica tal como fue visto por muchas de las grandes místicas visionarias de la Edad Media. Al respecto HAMBURGER, Jeffrey: *The Visual and the Visionary. Art and female Spirituality in the Late Medieval Germany*. Nueva York, 1998, pp. 350ss.

30. “Vnde maiorem pietatem, quae poterat esse, oportuit pietatem ipsius gloriosae matris esse.. Hanc autem, quam habuit in illa die dominicae passionis, per magnitudine sua correspondere oportet toti pietati, quam ipsa beatissima mater habebit usque in diem iudicii super iustos et peccatores, qui perirent, si ipsa benedicta pietas eius non sustineret”. LSM XXIV, 21-26.

31. “Sènyer —dix Felix—, les gens d’aquest món ¿con poden haver tan gran esperança en nostra Dona? Car molts hòmens són qui han major esperança en nostra que en son fill.

Este carácter de confín, de puerta de salvación, que Llull otorga a María-Materia (y que subyace también en el texto de los “Errores” de Eimeric) impregna toda su obra y su pensamiento. Sin embargo, ese ser puerta que se abre a la nueva luz, que da a luz al Hijo de Dios y al mundo, se expresa sobre todo y de forma inmejorable en la visión de María como aurora.

Es pues la santísima madre de Dios aurora de resplandor [...] luz y resplandor de los pecadores pues de ella surgen la misericordia, la indulgencia y la recreación de todo el género humano.³²

3.—*Mater matuta*

La apoteosis de la “mater matuta” asociada a María no es un tema nuevo en la literatura medieval y, en el propio siglo XIII, Dante le otorga una fuerza poética inigualable con la imagen auroral de una belleza que sonríe³³. En cualquier caso Llull le da un tratamiento específico que se apunta en pasajes dedicados a María en varias de sus obras, pero que alcanza su máxima formulación en el último capítulo del *Liber de Sancta María*: “De aurora”. En él, el personaje de Alabanza responde a la pregunta del ermitaño acerca del significado de la aurora y del modo de ser de María

Bell fill —dix Blanquerna—, la carn que el Fill de Deu pres de nostra Dona val molt més, sens tota comparació, que tots los àngels e els arcàngels, e mes que tots los hòmens qui son, ni foren, ni seran; e més val que tot quant Deus ha creat, ne nenguna cosa no poria Deus crear que pogués tan valer quant fa la carn que el Fill de Deu se vestí en lo ventre de nostra Dona. E per aço conve que nostra Dona si tan alta e tan excel.lent creatura, complida de justícia, caritat, virtut, santetat e poder, que sia abastant a l’esperança que els justs e els pecadors han menester”. *Félix o Libre de meravelles*, loc.cit., pp. 58-59.

32. “Est ergo beata Dei genitrix aurora splendoris [...] lux est quidem et splendor ipsa beatissima Dei mater peccatoribus, quoniam ex ea ortae sunt misericordia, indulgentia et recreatio totius generis humani”. LSM XXX, 7, pp. 14-16.

33. Al final del canto del Paraíso el poeta ve la cándida rosa que florece en la eternidad; sobre el margen más alto de la inmensa rosa resplandece María como la *aurora consurgens*: “...e come la mattina/ la parte oriental de l’orizzonte/sorvechia quella dove’l sol declina [...]vidi a lor giochi quivi e a lor canti/ridere una bellezza, che letizia” (XXXI 118-123,133,135) Un análisis de la imagen de María en Dante que hace hincapié en su aspecto auroral en CHIAVACCI LEONARDI, Anna María: “In te misericordia in te pietate. María nella Divina Commedia”. En PIASTRA, Clelia María (ed.): *Gli studi*, op.cit., pp. 321-334, en especial p. 331. Ha escrito sobre Ramon Llull y Dante desde una perspectiva literaria BRUMMER, Rudolf: “Ramon Llull i Dante Aligheri”. En TAVANI, Giuseppe i PINELL, Jordi: *Actes del sisè col.loqui internacional de llengua i literatura catalanes*. Barcelona, 1983, pp. 241-255, en especial respecto a María pp. 252-253.

ligado a ella. María es primera luz y resplandor en sí misma y con su luz ilumina, purifica y santifica toda la creación.

“[...]es aurora de resplandor —dijo Alabanza— pues en ella se hizo carne el Hijo de Dios que es luz de luz y resplandor de resplandores [...]y sin aquella luz nadie puede salir de las tinieblas, y de toda esa luz es la preclara virgen María claridad y aurora [...] Pues nuestra señora clarifica, ilumina, purifica y santifica con todo cuanto tiene de sí misma las semejanzas de todas las cosas”.³⁴

El carácter auroral de la preñada de luz³⁵, de la que trae el mundo al mundo³⁶, resume y lleva a su culminación el papel de la madre de Dios en el sistema artístico del beato, pero al mismo tiempo la sitúa en una frontera de lugares comunes a ciertos aspectos de la tradición islámica y cristiana³⁷.

La aurora que da a luz en las tinieblas es, como reza el Corán, “el signo entre los signos mayores” y el alma del mundo, que en la tradición mística islámica, especialmente en el Irán chiíta, se manifiesta en la figura de Fátima, la hija del profeta³⁸. El canto de alabanza a la mujer que pare la mañana del mundo y la asociación simbólica María-Fátima ligada a esa función se encuentra además en el Islam relacionada con la imagen de la compasión universal de la virgen-madre, Fátima, la “madre de su padre” (Umm Abîhâ) que concibe en silencio la palabra³⁹.

La imagen auroral tiene pues un claro referente en la tradición islámica, que no debió escapar a Llull ni a sus fines apologéticos en el trato dado a María⁴⁰, sin embargo, la función matricial que tal imagen encarna

34. “Est...aurora splendoris —inquit Laus— quoniam in ea sumpsit carnem Dei Filius, qui est lumen luminum et omnis splendoris splendor [...] Sine isto lumine nemo extra tenebras potest esse. De toto isto lumine est ipsa praeclara uirgo María claritas et aurora[...] Nam de omnibus his et totaliter, quae sunt in ea, clarificat ipsa et illuminat, sanctificat et purificat illas similitudines, quae sunt in ea”. LSM XXX 7-9; 42-44 y 52-54.

35. “[...] splendore quo uirgo aurora refulgens tota praegnans fuit”. LSM XXX, 38.

36. La expresión, que designa la generación femenina del mundo, es de DIÓTIMA: *Metere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*. Milán, 1990 (traducción española Barcelona 1996).

37. Un primer acercamiento al tema en GARÍ, Blanca: “Al despuntar el Alba” *op. cit.*

38. CORBIN, Henry: *Cuerpo espiritual y tierra celeste*. Madrid, Siruela, 1996, p. 92; sobre María en la mística islámica véase también SCHIMMEL, Anne Marie: *Jesus und María in der islamischen Mystik*. Munich, 1996.

39. MASSIGNON, Louis: “L’experience musulmane de la compassion, ordonnée a l’universel: a propos de Fatima et de Hallâj”. *Eranos Jahrbuch*, 1955, XXIV, Zurich, 1956, pp. 119-132.

40. En el propio *Liber de Sancta María* Llull pone de manifiesto en varias ocasiones su

la encontramos inscrita también en la tradición cristiana y en la devoción Mariana del siglo XIII. A esa tradición se adhiere Lull que prescinde para hablar de María del vocabulario escolástico-teológico⁴¹ y recurre en cambio al reconocimiento explícito de esa mujer de luz, que encarna la “tierra celeste” y que recrea el mundo. María es matriz-madre porque alumbró y porque en ella la palabra se hace carne. María es por tanto la fuente de la materia divina, madre de lo infinito en la materia, “*lumen*” de carne que hace visible la luz invisible y primigenia, pues así como el divino “*fiat lux*” creó el mundo, el “*fiat mihi*” lo concibe y lo recrea. Madre de los fines del mundo, no instrumento de redención, sino activa recreación del universo entero, camino de retorno, de divinización, senda sin la cual el regreso es imposible:

[...] porque si ella no fuese, ninguno de ellos retornaría al primer estado, y el sol, la luna y las estrellas, el fuego y los otros elementos, el manzano y las otras plantas, el hierro y los otros metales, el caballo y los otros animales servirían al hombre en balde.⁴²

Y todo cuanto sirve a los hombres enraíza en la maternidad de María que es así “madre de recreación materialmente”⁴³.

En el esquema luliano, María-aurora es además eslabón entre la criatura y el creador, entre el amigo y el amado, como ese despertar auroral que es al mismo tiempo muerte y vida. Se ha subrayado con razón el papel mediador de María en tanto que raya que separa las tinieblas de la luz y que al tiempo permite pasar a través de ella, en tanto que bisagra que articula lo humano y lo divino, puente trasparente entre dos polos, pues “la aurora está en medio del día y de la noche [...] y la aurora es por intención de que sea día y no noche”⁴⁴. Mediadora pues, pero con todo, hay en la visión luliana de la madre de Dios algo más, un algo que trasciende la interpre-

convencimiento del papel importante que María juega en el sistema de creencias musulmán, como por ejemplo LSM XIX, 152-155, donde Oración afirma que María es llamada por los sarracenos: santa, virgen y madre de Jesucristo por obra del Espíritu Santo.

41. Tal como ha subrayado DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando: *El discurso luliano sobre María, op.cit.*, pp. 277-303, en especial 299 y ss. donde se plantea la relación entre Lull y el discurso Mariano y mariológico coetáneo.

42. “Quoniam, si ipsa non esset, nullus illorum finium rediisset nec rediret ad pristinum statum, et sol et luna, stella et ignis et alia elementa, pomerium et aliae plantae, ferrum et alia metalla, equus et alia animalia seruiret homini frustra”. *Arbor scientiae*, ROL XXV 15, 1, lin.39-43.

43. “mater recreationes materialiter”. *Arbor scientiae*, ROL XXV 15, 1, lin.46.

44. “auroram existere medium inter diem et noctem.[...] Nam aurora est, ut sit dies, non autem, ut sit nox”. LSM XXX, 129-131.

tación tradicional de su papel mediador y que resuena como un eco detrás de estas palabras:

(ella) es con su bondad, luz y resplandor de todas las bondades de justos y pecadores; y con su grandeza ilumina y multiplica todas las otras grandezas. Y lo mismo se sigue de su perseverancia, de su poder y de su sabiduría, amor, verdad, gloria, gracia, santidad y justicia; pues nuestra señora clarifica, ilumina, purifica y santifica, con todo cuanto tiene en sí misma, las semejanzas de todas las cosas que están en nuestra señora.⁴⁵

Una centella de fuego por sí misma, que es luz destinada al que abre por ella los ojos. Resplandor que no deslumbra mas alumbrando el mundo (lo “ilumina y multiplica”) preñándolo a su vez de los principios divinos. De modo tal que “de seguir así, sin interrupción, vendría él a ser como una aurora”⁴⁶. Y es desde aquí desde donde es posible entender el enigmático pasaje, puesto en boca de Intención, con el que finaliza el capítulo “de Aurora”. En él se cuenta la historia de un hombre que subió a orar a una montaña. Todas las noches contemplaba en oración el cielo y las estrellas a la espera del momento en el que poder gozar de la luz de la aurora. Un buen día se ve apresado y arrojado a una cárcel, en la que no puede ver ya como irrumpen la mañana. Hundido en la oscuridad todavía puede oír, sin embargo, al carcelero que toca el cuerno al romper el alba. Una noche se introduce una serpiente en su celda y se le enrosca en el cuerpo. Aterrorizado el prisionero es incapaz de alegrarse ni siquiera al oír el tañido de la aurora. Y sólo en ese instante comprende el verdadero sentido de María-aurora entre el “día de resplandor” y la “noche de tinieblas” y puede así librarse de la oscuridad y la desesperación⁴⁷. Helmut Hatzfeld ha interpretado este fragmento en el marco temático de la noche oscura y la desnudez del alma: el ermitaño sube al monte de la contemplación y goza de los consuelos del alba; en un proceso místico de progresivo desnudamiento interior penetra en la oscuridad de la cárcel, noche de los sentidos, donde es capaz aún de evocar el alba; pero aterrorizado por la serpiente en la más oscura noche del espíritu, abandona toda esperanza y descubre en sí a María, prenda verdadera de la aurora⁴⁸. María es pues, también para Lull, prototipo del

45. LSM XXX, 48-52.

46. ZAMBRANO, María: *Claros del bosque*. Barcelona, 1977, p. 24, donde hace referencia no a María pero sí al nacimiento y al existir alumbrado por el encuentro con la luz. Sobre el símbolo auroral ha escrito María Zambrano en muchas de sus obras, pero dedicó específicamente a la aurora uno de sus más bellos textos: *De la aurora*. Madrid, 1986.

47. Se trata del último de los *exempla* de Intención. LSM XXX, 171.

48. HATZFELD, Helmut: “Influencia de Raimundo Lulio y Jan van Ruysbroek en el

alma, alma del mundo. Y por ello hace de María referente absoluto de todo un sistema de símbolos que son motivo de reflexión y corazón de las prácticas espirituales de su tiempo y que giran en torno al alma virgen y madre capaz de dar a luz a Dios en ella, tal como aparece en la mística femenina del siglo XIII⁴⁹ y tal como aparecerá también, magistralmente desarrollado en la obra de Eckhart⁵⁰.

No hay duda de que Ramón Llull, un laico formado fuera de los círculos universitarios escolásticos y que escribe acerca de Dios no sólo en latín sino también en árabe y en su lengua materna, piensa en María de un modo distinto al de las aulas de su tiempo, y además lo dice abiertamente. Así lo afirma por ejemplo al final de uno de sus libros en los que aparece el tema Mariano: la *Disputatio eremitaie et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus sententiarum magistri Petri Lombardi* en donde un teólogo dialoga con Ramón y llama su atención sobre el “extraño modo” de argumentar que utiliza y que no concuerda con el de los maestros modernos:

Ramón, me has dicho muchas cosas buenas y nuevas, que nunca antes había escuchado; pero como tienes un modo de hablar distinto y extraño (*alium modum extraneum*) al que tienen los maestro modernos, y yo estoy acostumbrado a la ciencia según el modo de estos maestros, por eso no puedo comprender bien ni acostumbrarme a tus argumentos.⁵¹

Un siglo y medio más tarde una mujer, Teresa de Cartagena, miembro de una famosa familia castellana de judíos conversos, que en su juventud frecuentó la Universidad de Salamanca, parece hacerse eco de esta “diferencia” en la manera de hablar de Dios cuando, en una obra de resonancias místicas, asegura que siente la necesidad de acudir no al lenguaje de los

lenguaje de los místicos españoles”. En: *Estudios literarios sobre mística española*. Madrid, 1976 (3ª ed), p. 83.

49. Sobre las connotaciones Marianas del la experiencia mística véase GÓRECKA, Marzena: *Das Bild Mariens in der deutschen Mystik des Mittelalters*, op.cit; así como GÖSSMANN, María Elisabeth: “Die mystische Verschmelzung der Verkündigung an María mit dem Geschehen an der gottminnenden Seele bei Mechthild von Magdeburg”. En: *Die Verkündigung an María in dogmatische Verständlich des Mittelalters*. Munich, 1957, pp. 185-190; de las “embarazadas de amor” habla WILLAERT, Frank: “Peregrinos al país de amor. Mistagogía y memoria en Hadewijch de Brabante”. *Revista Chilena de Literatura*, 62 (abril 2003), 165-182 en especial 173-174. Véase también CIRLOT, Victoria y GARÍ, Blanca: *La mirada interior*, op. cit., pp. 36-37.

50. En especial en los sermones I y II de sus sermones alemanes, QUINT, Josef (ed): *Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke*, vol. I. Stuttgart, 1958.

51. *Disputatio eremitaie et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus sententiarum magistri Petri Lombardi*, MOG IV, 1729, p. 342 (reprint Frankfurt 1965).

teólogos escolásticos sino al de los “otros” maestros para poder expresarse:

los cuales, no en París ni en Salamanca aprendieron las leyes, mas en la escuela de obras perfectas asy florecieron, que fueron y son muy famosos maestros. De aquestos uno singular nombraré [...] e para le nombrar como deseo quiero decir que me acuerdo de un tiempo, el qual era antes que mis orejas çerrasen las puertas a las boces humanas, aver oydo en los sermones traer por testigo y aprovaçion de sus dichos al maestro de sentençias, e yo en logar de aqueste quiero traer el maestro de las paçiençias.⁵²

El carácter auroral que Ramon Llull otorga a María no puede sino argumentarse desde ese “otro modo” que Teresa de Cartagena atribuirá, enfrentándolo a Pedro Lombardo, a Job, maestro de paciencias que elevó a Dios el más profundo de los interrogantes⁵³.

52. HUTTON, Lewis J. (ed.): Teresa de Cartagena, *Arboleda de los enfermos y Admiración operum Dey*. Madrid 1967, pp. 96-97. Sobre Teresa de Cartagena ha trabajado sobre todo Milagros Rivera véase entre otros “Teresa de Cartagena, la infinitud del cuerpo”. En: *Acta historica et archaeologica Mediaevalia. Homenatge al Dr. Manuel Riu i Riu*, 20-21. Barcelona (1999-2000), pp. 755-766.

53. Véase al respecto las reflexiones sobre las figuras de Job y María en JUNG, C. G.: *La respuesta a Job*. México, FCE, 1964, pp. 49-51.

