



Clelia Maria Piastra y Francesco Santi, *Figure poetiche e figure teologiche nella mariología dei secoli XI e XII* [Atti del Secondo Convegno Mariologico della Fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca Palatina di Parma. Parma, 19-20 maggio 2000], Firenze: Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2004, xii + 168 pp.

Santiago Disalvo

Universidad Nacional de La Plata – SECRIT (CONICET)

Publicado por la Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (SISMEL), este volumen recoge los resultados del II *Convegno della sezione mariologica della Fondazione Ezio Franceschini*, desarrollado en mayo de 2000 en la Biblioteca Palatina de Parma. Se trata de una tentativa de interpretación de qué cosa fue la mariología para la cultura europea de los siglos XI y XII, más allá de su pertenencia tradicional al mundo eclesiástico y a la problemática espiritual. La transición entre los siglos XI y XII se nos muestra como un renacimiento cultural, en el que la relación entre poesía y teología fue altamente relevante y productiva. Afirma Francesco Santi en la introducción que “la coscienza che la teologia di questo tempo mostra di avere di Maria proviene dalla poesia” (p. x). Mientras que en el siglo XII (en la llamada “teología monástica”) existe un nexo entre las reglas del discurso teológico y las reglas de la retórica, durante el XIII (era de la escolástica) se fortalece la relación entre teología y dialéctica. Por ejemplo, a partir del significado doctrinal de ciertas expresiones poéticas en San Anselmo de Canterbury (*Orationes*), ciertas fórmulas marianas pasan a Eadmero de Canterbury, uno de los iniciadores de la problemática específicamente doctrinal de la Inmaculada Concepción, para reencontrarlas luego en San Bernardo de Claraval. La dialéctica posterior, en cambio, habría agotado la expresividad en la

Olivar N° 9 (2007), 149-154.

exactitud denotativa, en detrimento del papel creador de la palabra y del vínculo entre palabra y autoconciencia.

El artículo inicial, “*Maria ispiratrice di letteratura*” de Ferdinando Castelli, señala de forma general la presencia de María en textos literarios de todos los tiempos. En un rápido recorrido desde las manifestaciones literarias medievales hasta las del siglo XX, el autor afirma que la concentración de significado y belleza (“armoniosa coesistenza di umanità e di mistero”, p. 9) operada en la Virgen, eleva su figura histórica a símbolo, mito y arquetipo. La sobreabundancia simbólica y tipológica de María se expresa en la historia de la literatura como mujer eterna (*sponsa-virgo-mater*), como nueva creación, como madre de la compasión (por ejemplo, en Boccaccio, François Villon, Pier Paolo Pasolini).

En “*Filia Virgo et Mater. Appunti di mariologia liturgica*”, Giacomo Baroffio rescata la intuición y emotividad poéticas de la liturgia, en contraste con la razón teológica. La liturgia como locus theologicus ofrece vías de profundización en la mariología, que han de ser privilegiadas en la investigación: 1) la evolución del culto mariano en la Edad Media, según la introducción de fiestas que celebran episodios de la vida de María, junto con la cuestión de las advocaciones de la Virgen en las diferentes iglesias; 2) la reflexión teológica surgida de consideraciones de la producción homilética patrística y altomedieval; 3) la devoción mariana en las oraciones litúrgicas y en el patrimonio de prefacios y plegarias de los *Libri Precum* irlandeses y carolingios; 4) las intuiciones sobre la misión de la Virgen, recogidas en tropos y cantos del ordinario de la misa y otras formas poético-musicales. Baroffio propone, sin intento de sistematización, un índice de títulos marianos en orden alfabético (pp. 23-30), recogidos de secuencias difundidas sobre todo en Italia.

Con un apéndice de ocho páginas de fotografías, Fabio Bisogni (“*L'iconografia mariana nei secoli XI-XII*”) analiza ciertas prerrogativas y funciones, predicadas de Santa María por la teología, que permiten una sistematización y catalogación precisa y uniforme de su iconografía, antes del auge mariano del siglo XIII. A partir de los modelos bizantinos, en una época en que la iconografía mariana occidental estaba poco desarrollada, se puede establecer una tipología: la Virgen *Odigitria*, *Nicopoia*, *Blachernitissa*, *Glycophilousa*, *Eleousa*. Las últimas dos, de gusto más popular y sentimental, contribuyeron con el desarrollo iconográfico del

XIII, dando origen incluso al tipo de la “Virgen de la Leche”, muy presente en la cultura hispánica.

El iluminador estudio de Glauco Maria Cantarella, “La verginità e Cluny”, plantea nuevas preguntas sobre los lineamientos culturales del “imperio monástico” cluniacense: en particular, cuál es la relación específica entre la cultura de Cluny y la virginidad (como carácter central y fundante, como carácter institutivo). En una primera fase de la historia cluniacense, el abad San Odón postula a San Giraldo como modelo masculino de castidad perfecta (espejo del mundo tal como debe ser), pero la referencia última para todo hombre es María: sus virtudes deben ser compartidas, especialmente, por aquellos que abrazan la vida monástica (pudicia, mansedumbre, humildad). San Jerónimo (ss. IV-V) había expuesto claramente que la virginidad (no la castidad) estaba más allá de la condición humana normal: era una virtud angélica, o bien la inimitable virginidad de cuerpo y alma de María. Es con Pascasio Radberto (s. IX) que la castidad monástica podrá asimilarse a la virginidad. En una segunda fase, Cluny se coloca bajo el signo de la virginidad perfecta con el abad San Odilón, que describe con esta cualidad a su predecesor San Mayeul. María es así el espejo de los monjes, modelo y apoyo no ya para las vírgenes, sino para los vírgenes (varones). Con Odilón hacen entrada en la virginidad los conceptos humanos de lucha y esfuerzo (*virginaliter et viriliter militare*); allí se juegan entendimiento, voluntad, capacidad, espíritu de sacrificio, para alcanzar *felicitas y virtus*. María, que fue elegida por su humildad, es el modelo más elevado para los monjes. Pero también siguiendo el ejemplo virginal de Juan, discípulo predilecto de Jesús, la virginidad de los monjes es una alabanza perpetua, una batalla que dura toda la vida. Las virtudes de María no son sólo “monásticas”, sino también imperiales (María, *aula regalis*), y es justamente el Cluny fundado por San Mayeul el que conjuga el ideal de virginidad con el del imperio, instaurado por la unión entre la emperatriz Santa Adelaida y Otón.

La problemática de la cual parte Francesco Santi (“Mariologia e cosmologia nei secoli XI e XII. Alcuni esempi”) es la dicotomía presente en las experiencias literarias y espirituales de los autores de los siglos XI-XII: una predilección por la perspectiva histórica (el acontecimiento de la Encarnación, considerado como inicio de la verdad de la historia humana), o bien por la cosmológica (la Encarnación como nueva creación, que perfecciona la antigua Creación primordial). Estudiar el vínculo

mariología/ cosmología a partir de teología del siglo XI, permite ver la Encarnación como clave de comprensión de la naturaleza creada y como su verdad, prometida y realizada en Cristo. La mariología del siglo XI nos dice cómo pueden concebirse una antropología y una cosmología espiritual conectadas. Existe una fascinación por la gran historia natural, que incluye la humana, ya que en ella acontece Cristo como “pancreador que metacrea” (p. 62) en María, asumiéndola en sí, las condiciones que permiten realizar su obra salvífica. Santi se detiene en algunos ejemplos: San Pedro Damiano (1007-1072), Honorio de Autun (1070-1150) y Ruperto de Deutz (1075-1130). El primero, ligado a la reforma gregoriana; los otros dos, posteriores, ligados al renacimiento del siglo XII. Se trata de una única teología, dentro del mundo monástico pero fuera del ámbito cisterciense, que retoma apasionadamente a San Agustín. El autor propone investigar la estructura de un pensamiento congruente, en torno a la comprensión de profecías bíblicas de María: *ante saeculum* y *de caelo*, aspectos para delinear una cosmología. Establecer esta fuerte identificación de Santa María con el cielo es un interés típico del siglo XI. María es *Caelum caeli* (Ps. 113, 16), según la descripción de San Agustín, es decir, una criatura que es la beata habitación de Dios fuera del tiempo y su condición, cuya consistencia es la Sabiduría. Mientras que este sintagma es interpretado por San Bernardo como la dimensión mística de la Iglesia, para Pedro Damiano designa a la Virgen María (*aula coelestis speciosa regis*); lo mismo encontramos en Ruperto de Deutz, que la asimila con la Puerta celestial reservada sólo al paso del Dios de Israel (profecía de Ezequiel), y con el cielo de donde baja el pan vivo, y en Honorio de Autun, que la califica como guardadora de los secretos celestes, en la que nació el sol de justicia. En cuanto a la dimensión temporal, María se considera elegida *ante constitutionem mundi*. Así, Pedro Damiano, en el sermón dedicado a la Natividad, ilustra el misterio del nacimiento divino: María contiene en sí aquello que no puede ser contenido (el generador y el orden actual del universo) y, por tanto, contiene todo el tiempo, es *pariens parientis, origo principii*. Las notas sobre la temporalidad de María en Ruperto y Pedro Damiano convergen en su doctrina de la Virgen como cielo superior (el *Caelum caeli* agustiniano). El Creador estableció el mundo en el tiempo a través del “cielo de los cielos” y la materia informe, creados por Él fuera del tiempo. Como todo hombre en la cosmovisión medieval, María es microcosmos, pero con la prerrogativa de representar

la realidad cosmológica que antecedió al mundo caído por el pecado (es decir, mundo carnal, pero en su forma no corruptible). Esta relación entre mariología y cosmología se volverá riesgosa al final del siglo XII, cuando Alain de Lille señale como posible herejía el pensamiento de que el de María haya sido un cuerpo celeste.

Según Ferruccio Gastaldelli (“Una mariologia d’avanguardia nel secolo XII. Immacolata Concezione e Assunzione Corporea di Maria secondo Goffredo d’Auxerre”), es en Godofredo de Auxerre en quien debe verse al verdadero teólogo de la Virgen del siglo XII. Biógrafo de San Bernardo, considerado generalmente mero repetidor de su obra, él es el único en hacer la síntesis teológica de los privilegios marianos de la Inmaculada Concepción y la Asunción corporal, anticipándose a los tiempos de su definición dogmática por parte de la Iglesia (siglos XIX y XX). A manera de apéndice (pp. 99-107), Gastaldelli vuelve a publicar, revisados y corregidos al final del artículo, el texto latino de los sermones de Godofredo de Auxerre (publicados en 2000): *De vocatione sponsae in cantico Canticorum* y *De verbis Sapientiae* (Ms. Troyes Bibliothèque municipale 503 ff. 83v-87r). Por su parte, Ignazio Calabuig (“Fonti anselmiane dei testi mariani di san Bernardo”) analiza ocho casos en los que puede percibirse el influjo de San Anselmo sobre los escritos mariológicos de San Bernardo, ambos considerados los grandes *doctores mariales*.

El artículo “La mariologia di Bernardo di Clairvaux nelle «*Homiliae in laudibus virginis matris*»”, de Claudio Leonardi, analiza los cuatro sermones “sobre *Missus est* [Lc. 1, 26]” de San Bernardo de Clairaval, que trabajan sobre el símbolo de la Virgen como estrella (mientras que en el sermón sobre la Natividad de María aparece la célebre imagen del acueducto, *De Aquaeductu*). La reflexión de San Bernardo debe juzgarse teniendo en cuenta su índole mística. El tema es la divinización del cristiano (cómo nace Cristo en el alma), a través del tema de la anunciación del ángel, vale decir, cómo se volvió santa la Virgen María. Para San Bernardo, María no fue concebida sin pecado original, pero hubo una santificación operada por el Espíritu Santo antes de la anunciación, a saber, la virginidad espiritual y la humildad (que es la perfecta imitación del accionar del Verbo al encarnarse). Con su *fiat* la Virgen genera a Dios en su carne y es modelo de la generación espiritual de Dios en el cristiano. María, dispensadora de toda gracia, es un canal sin el cual la gracia no desciende al hombre, ni el hombre puede elevar su deseo a Dios.

El volumen se cierra con el original aporte de Giovanni Cereti, “Immagini della storia e problematiche attuali. La figura di Maria nel dialogo ecumenico fra le Chiese cristiane”, que se sale de la línea habitual de estos estudios, para tratar el problema del diálogo ecuménico entre las iglesias contemporáneas, en torno a la figura de María.

Los nueve artículos del volumen y, particularmente, aquellos que se abocan a las cuestiones poéticas, litúrgicas y mariológicas de los siglos medievales, suponen también una enorme contribución para los estudios literarios hispánicos. En efecto, es de un mismo acervo de imágenes, tópicos, íconos, simbolismos y doctrinas, común a toda Europa –gracias a una misma liturgia, una misma lengua de culto y al fenómeno migratorio del monacato–, que se nutre la literatura mariana ibérica, a partir del siglo XIII: la poesía del *mester de clerecía*, las cantigas alfonsíes, la abigarrada lírica litúrgica de Las Huelgas, los cantos de peregrinaje de Montserrat.

Así, pues, la teología que comienza a usar la poesía como instrumento hermenéutico en el siglo XI, y la mariología que la sigue en los siglos XI y XII, nos descubren una perspectiva inusitada para los estudios literarios, a nosotros que, en palabras de Francesco Santi, nos encontramos tan atiborrados de racionalismo y tan miedosos de perder los “beneficios históricos” derivados de él (pp. xi-xii).