

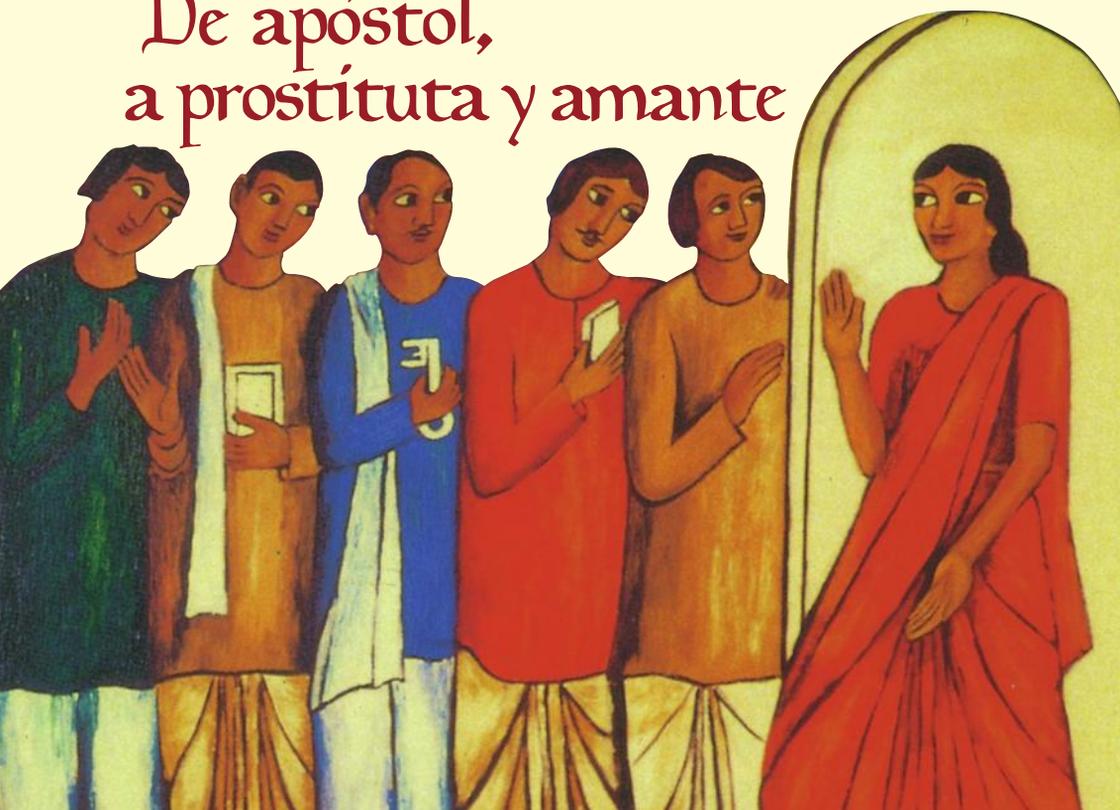
En  
**Clave**  
de  
**mujer...**



Isabel Gómez-Acebo (Ed.)

**María  
Magdalena**

De apóstol,  
a prostituta y amante







# María Magdalena

De apóstol, a prostituta y amante



# María Magdalena

## De apóstol, a prostituta y amante

Isabel Gómez-Acebo

Carmen Bernabé

Mercedes Navarro

Mar Marcos

Juana Torres

Diana Rocco

Ángela Muñoz

M<sup>a</sup> Leticia Sánchez Hernández

Honora Chapman

Desclée De Brouwer

© Isabel Gómez-Acebo, Carmen Bernabé, Mercedes Navarro, Mar Marcos, Juana Torres, Diana Rocco, Ángela Muñoz, M<sup>a</sup> Leticia Sánchez Hernández, Honora Chapman, 2007

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A., 2007  
C/ Henao, 6 - 48009 Bilbao  
[www.edesclée.com](http://www.edesclée.com)  
[info@edesclée.com](mailto:info@edesclée.com)

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sgts. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos ([www.cedro.org](http://www.cedro.org)) vela por el respeto de los citados derechos.

*Impreso en España - Printed in Spain*

ISBN: 978-84-330-2138-0

Depósito Legal: BI-873/07

Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

# ÍNDICE

Introducción .....	9
<i>Isabel Gómez-Acebo</i>	
1. María Magdalena y los siete demonios .....	19
<i>Carmen Bernabé</i>	
2. Las Marías del cuarto evangelio: plural de singulares en plural .....	61
<i>Mercedes Navarro</i>	
3. El evangelio de María Magdalena y la literatura gnóstica	117
<i>Mar Marcos</i>	
<i>Juana Torres</i>	
4. María Magdalena en la patristica .....	153
<i>Diana Rocco</i>	
5. La conversión como patrón antropológico, Lucas 7,36-50. (Imágenes de María Magdalena en la cultura medieval)	177
<i>Ángela Muñoz</i>	
6. María Magdalena en el arte: entre el enigma y la fascinación .....	205
<i>M<sup>a</sup> Leticia Sánchez Hernández</i>	
7. María Magdalena y las tradiciones del Santo Grial .....	263
<i>Honora Chapman</i>	
8. María Magdalena en la narrativa contemporánea .....	289
<i>Isabel Gómez-Acebo</i>	



# Introducción

*Isabel Gómez-Acebo*

**Isabel Gómez-Acebo Duque de Estrada** es licenciada en Ciencias Políticas por la Universidad Complutense y en Teología por la Universidad de Comillas donde ha impartido clases de teología. Preside la Fundación Sagrada Familia entidad dedicada a residencias de ancianos que cuenta con 3 centros en Madrid que acogen a 103 residentes. Está casada y es madre de 6 hijos.

Es miembro fundador de la Asociación de Teólogas Española. Dirige y participa en la colección de teología *En Clave de Mujer* editada por Desclee De Brouwer de la que ya han salido muchos títulos, algunos traducidos al portugués y al italiano como *Relectura del Génesis* y *Orar con los 5 sentidos*. Los últimos publicados son *La mujer en los orígenes del cristianismo* y *Relectura del Éxodo*. Su primera obra que también se tradujo a varias lenguas fue *Dios también es madre*, San Pablo, Madrid 1994. Ha escrito y escribe en numerosos libros colectivos y en revistas españolas y extranjeras.



## INTRODUCCIÓN

*Isabel Gómez-Acebo*

“Para que las mujeres no dudaran de los ángeles el mismo Cristo se les acercó para que fueran apóstoles suyos y con su obediencia rectificaran el pecado de la vieja Eva... Cristo se les apareció a los apóstoles varones y les dijo...: “Fui yo quien se apareció a las mujeres y quien os las envió como apóstoles”. Hipólito, *De Cantico 24-26* (ca.170 - ca. 236).

“Sed las primeras maestras de los maestros. De tal manera que Pedro que me negó aprenda que también puedo escoger mujeres como apóstoles” Gregorio de Antioquía, *Oratio in Mulieres Unguentiferas XI*.

ESTOS TEXTOS CON LOS QUE HE QUERIDO INICIAR LA PRESENTACIÓN de este libro nos advierten de que algún elemento extraño entró en la descripción de la figura de María Magdalena. Pues incluso hoy, que esta mujer se ha puesto de moda, una encuesta en la calle nos daría diversas respuestas sobre su persona. Pecedora, arrepentida, amante de Cristo... pero no creo equivocarme al afirmar que muy pocas

harían referencia a su protagonismo dentro de los primeros discípulos de Jesús de Nazaret y, menos aún, hablarían de la importancia de que la primera aparición y envío del resucitado fueran a su persona. Esta faceta de su vida, que subrayan los textos de la cabecera, se olvidó adornándola con otras características que nunca le pertenecieron pero que se prestaban a llamar la atención del pueblo cristiano.

Por este camino, la historia de la cristiandad la convirtió en uno de sus personajes más populares. Arte, literatura, música, leyenda, homilética... cualquier palo que se toque nos ofrece un largo catálogo con su nombre a pesar de lo oscura que es su biografía. Fue su personalidad, tan cercana a Jesús, la responsable de ese gran interés a lo largo de los siglos pues tuvo un rol importante en la historia más bella jamás contada.

La pléyade de libros que han aparecido sobre María de Magdala tras el éxito de la novela de Dan Brown puede hacer que otros lectores se pregunten ¿por qué otro? Podría dar muchas razones pero me voy a limitar a un par de ellas que mezclan el carácter religioso de su persona con su condición de mujer.

No cabe duda de que la mayoría de los escritos recientes no contemplan su figura desde el cristianismo. Son novelas, leyendas, películas... que no están interesadas en su figura dentro de la Iglesia primitiva. Muchas de sus motivaciones pueden girar en torno al morbo de unas presuntas relaciones sexuales que María tuvo con Jesús. Algo jamás demostrado pero que es novedoso y vende bien.

Por lo que respecta al cristianismo dos Marías han generado los polos entre los que se podían mover las mujeres cristianas: María de Nazaret y María de Magdala. Los dos lados del espectro que tergiversaron sus papeles históricos pues de la madre de Jesús se enfatizó su carácter virginal olvidando algo mucho más importante que fue su fidelidad a ultranza. La fidelidad a un proyecto que le pudo parecer en muchos momentos utópico y que acabó con la vida de su hijo sin que ella abandonara su fe.

A nuestra heroína se la empujó a los márgenes, convirtiéndola en prostituta arrepentida a cambio de omitir su personalidad de cristiana comprometida y líder del movimiento iniciado por Jesús. A cambio de omitir que cuando los discípulos varones huyeron del Gólgota ella, al frente de un grupo de mujeres, se mantuvo fiel y se atrevió a desafiar a las autoridades yendo a la tumba a honrar a su Maestro ajusticiado.

Dice Bovon, un famoso exegeta varón, que la razón por la que la literatura gnóstica fue declarada heterodoxa fue, no tanto por sus desviaciones doctrinales, ya que el canon seguía abierto, sino por la prioridad que le concede a María Magdalena. Una prioridad con respecto a los apóstoles varones y muy especialmente respecto a Pedro. Algo que el mundo grecorromano y su antropología difícilmente podían admitir.

El aspecto religioso de su persona aporta otro dato pocas veces puesto de relieve y que tiene una enorme proyección social. Esta mujer se convierte en un ejemplo para los cristianos y para la humanidad de todos los tiempos pues permanece al lado de los que mueren, les acompaña en su sufrimiento e incluso les da honores en su tumba de desconocidos por la sociedad. Valerie Saiving dice que toda muerte pierde parte de su negrura si se experimenta su llegada acompañada por otro ser humano. Jesús contó para dulcificar ese cruel momento con la presencia de la Magdalena que velaba de lejos su agonía y que no abandonó su cuerpo incluso después de enterrado.

No creo casual que la primera aparición que refleja el evangelio de Juan sea a nuestra protagonista. Ni tampoco que Jesús le pida a María en esos momentos que mantenga viva la esperanza en su persona y que comience la expansión de la buena nueva. Un credo que no se mide en creencias sino en ejemplo de vida entregada a los que sufren del que María podía ser, además de portavoz, fiel ejemplo. Un camino que el Maestro ejerció durante su decurso histórico y que las mujeres, como la Magdalena, llevaron a cabo.

María perteneció al círculo más pequeño de Jesús de Nazaret. Es posible que estuviera enamorada de su Maestro ¿por qué no? Pero es mucho más importante para la causa de las mujeres su protagonismo como la primera persona a quien Jesús encomienda extender la buena nueva. No parece que su condición femenina supuso ningún obstáculo pues entre los que siguen al nazareno ya advertía Pablo que no debía haber diferencias étnicas, sociales, sexuales...

Con esta idea ha nacido este libro que nos quiere pasear por todas las facetas que han contribuido a diseñar la figura de la Magdalena comenzando por los textos del NT para abrirse luego como un gran abanico por los otros capítulos.

El primero está a cargo de Carmen Bernabé que nos sitúa en la antropología del Imperio Romano del siglo I. Su trabajo pretende aportar las claves compartidas de la comprensión de la posesión demoníaca ya que Lucas dice que Jesús liberó a María de siete demonios. Una posesión fortísima que es lo que marca el 7 y que comporta, para su tiempo, pérdida de la personalidad, acompañamiento de espectaculares actos involuntarios y alteración de las relaciones con el mundo social. Parece que en el caso de las mujeres tenía mucho que ver con un conflicto interno sobre las normas y pautas que se imponían sobre la condición femenina y que se rechazaban.

Nuestra autora considera que Lucas define a María Magdalena “como una mujer que presenta un sentimiento de inadecuación con los roles atribuidos a las mujeres y utiliza el cuerpo para expresar esta queja. Aparece como el paradigma de mujer inquieta e insatisfecha con el papel y lugar atribuido”. Jesús al curarla no la reintegra a la sociedad sino a su grupo donde se han reordenado las pautas y valores sociales según otros criterios. Algo que vale también para nuestro mundo moderno todavía lejos de la paridad entre los sexos.

Mercedes Navarro Puerto aborda la difícil cuestión, (puesta de relieve por las teóricas del feminismo en el tema de las mujeres como las idénticas e intercambiables), de la identidad de la Magdalena en el cuarto evangelio en relación con las otras mujeres llamadas María por el narrador. Mediante el análisis narrativo focalizado en los personajes, destaca la singularidad de cada una de las figuras, sobre todo María de Betania y María Magdalena, para indicar el itinerario recorrido no sólo por cada una de ellas, sino de la misma trama a través del avance que supone la última con respecto a la primera en la que la última, a su vez, se apoya. María Magdalena a la luz de las otras Marías del evangelio no sólo no queda oculta o confundida, sino que adquiere mayor relieve e importancia, pues en ella culminan los procesos de las otras.

El capítulo sobre el gnosticismo lo abordan Mar Marcos y Juana Torres, un capítulo importante por las numerosas referencias a María Magdalena. Las autoras nos pasean por estos textos en los que su persona resulta la intérprete más capacitada entre los discípulos de Jesús lo que la convierte en la favorita del maestro. Aparece como la depositaria y transmisora de sus enseñanzas secretas a un grupo de escogidos convirtiéndose, incluso, en el portavoz del grupo de los apóstoles en lo que rivaliza con la figura de Pedro. Pero nos advierten las autoras que no debemos esperar que estos textos reflejaran un protagonismo femenino en la vida real ya que fueron escritos entre los siglos II y III, una época que se caracterizó por la limitación profética y de las funciones ministeriales de las mujeres en el Cristianismo.

A Diana Rocco le ha correspondido indagar sobre el pensamiento de los PP. de la Iglesia en lo que respecta a María Magdalena. No pueden negar los autores su existencia pero como les incomoda la obvian o la ajustan a un patrón más ortodoxo. Una idea que subyace en muchos de sus textos es que hay que neutralizar el escándalo de una mujer que es discípula, testigo y, sobre todo, que predica la buena nueva a los apóstoles varones.

San Jerónimo recurre al argumento de la falta de fe pues confunde a Jesús con el jardinero para dar la razón del famoso *nolli me tangeri*. San Ambrosio justifica que sea la primera persona que ve al resucitado como una compensación a las mujeres por el pecado de Eva. Mientras que Orígenes no contempla el valor de su testimonio sino el de los “otros” que también vieron al resucitado. Una de las excepciones a la regla fue la del Papa Gregorio Magno de quien es una de las citas que encabeza este prólogo.

Angela Muñoz nos introduce en la visión de la Magdalena que fluye en alguna escritora española de los entornos eclesiales de finales del siglo XV especialmente en Isabel de Villena. Una mujer muy influenciada por todo el legendario medieval y con una religiosidad crítica que enfatiza el papel de la Magdalena como tercera figura femenina junto a Eva y María de Nazaret.

Reconoce en su vida los rasgos de un profundo proceso de conversión, que irrumpe sorpresivamente, trastoca todas las formas de su vida habitual, y se hace umbral de un proceso de cambio y renovación vital. La autora ofrece una visión nueva de la mujer postrada, llorando a los pies de un varón, del evangelio de Lucas. Un texto que supone un referente problemático para la crítica contemporánea feminista, sensible a la instrumentalización a la que ha sido sometida esta imagen por predicadores, moralistas y hagiógrafos propensos a reubicar a la amada de Cristo en el campo semántico de la obediencia y la sumisión al hombre-Dios-Iglesia. Pero en Villena, la herencia de la tradición penitencial se deja informar por otra línea de interpretación. La donación de sí va dada en el vínculo amoroso entre Jesús y María, en un vínculo recíproco y profundo. En ese flujo, fruto del intercambio en este paradigma relacional, las jerarquías genéricas se disuelven y pierden pertinencia.

Dado que es la personalidad cristiana con más protagonismo en el arte, sólo detrás de Jesús y su madre, le hemos pedido a M<sup>ra</sup> Leticia Sánchez que nos haga un recorrido por sus diversas líneas. Copio sus palabras cuando hace referencia a las diversas representaciones:

“La representación evangélica está vinculada, en primer lugar, con el ciclo de la pasión, la unción en casa de Simón y los pasajes en la casa de Betania. En segundo término, hay que hacer referencia al ciclo de la leyenda provenzal que engloba el viaje por el Mediterráneo, las peripecias de Marsella y la retirada a Saint Baume. Relacionado con estos dos grupos mencionados, habría que situar las escenas anteriores a su conversión y los pasajes en los que renuncia a los objetos mundanos, que se inspiran en el teatro medieval. Independientemente de las imágenes realizadas a partir de las diversas fuentes que dan lugar a todos los pasajes de su vida, hay que considerar la presencia de Magdalena con otros santos. Finalmente, la representación aislada engloba dos tipos: la mujer que aparece con un bote de perfumes, muy del gusto medieval y del primer renacimiento; y la pecadora arrepentida claramente preferida por el arte barroco”.

Todos estos puntos de vista son los que nuestra autora irá desgranando para explicar las razones de las posturas, los colores, la vestimenta, la localización... que acompañan a las obras de arte que tienen a María como protagonista.

No podíamos dejar de lado la relación de la Magdalena con las leyendas del Santo Grial dada la difusión aparecida en la literatura contemporánea especialmente en el libro *El enigma sagrado*, que ha servido de base para, muchos otros como, el *Código da Vinci*. Honora Chapman ha sido la encargada de indagar en lo que hay de verdad sobre estas noticias.

El último capítulo de este libro corre a mi cargo con la misión de encontrar la imagen de la Magdalena que aparece en la novela contemporánea. Los escritores de nuestro tiempo cuentan con una información como nadie tuvo jamás sobre su persona. Textos canónicos, gnósticos, mitos, leyendas, arte... una oferta amplísima en la que pueden escoger los rasgos que les parezcan más atractivos para sus novelas.

## INTRODUCCIÓN

Con sorpresa descubrí que la faceta sexual de María, en su relación con Jesús, tiene un peso que desplaza a todos los demás. Es cierto que gana algunos enteros pues el énfasis ya no se coloca en su faceta de prostituta sino de enamorada del Maestro pero todo ello a costa de minimizar su protagonismo eclesial. Me gustaría indagar los motivos ¿Vende más una amante que una colaboradora? Posiblemente esa sea la razón.

# 1

## María Magdalena y los siete demonios

*Carmen Bernabé*

*Facultad de Teología. Universidad de Deusto*

**Carmen Bernabé.** Nacida en Bilbao (1957). Es Diplomada en Trabajo Social y Doctora en Teología Bíblica por la Universidad de Deusto donde actualmente es Profesora Titular de Nuevo Testamento. Ha realizado estudios de especialización en Jerusalén y Estados Unidos. Es miembro fundadora de la Asociación de Teólogas españolas donde fue directora entre 1995-96; pertenece al Consejo directivo de la Asociación Bíblica Española. Entre sus publicaciones están: *María Magdalena, sus tradiciones en el cristianismo primitivo*; colaboraciones en obras colectivas: "Yo soy la resurrección y la vida" en I. Gómez-Acebo (ed.) *Y vosotras ¿quién decís que soy yo?*, Ed. Desclée De Brouwer, Bilbao 2000; "Neither... (Ef 2,19) Pauline Christian Communities: defining a New Territoriality" en J.J. Pilch (ed.) *Social Scientific Models for Interpreting the Bible. Essays by the Context Group in Honor of Bruce Malina*, Brill, Leiden 2001; "El endemoniado de Gerasa en perspectiva socio-cultural" en R. Aguirre (ed.), *Los milagros de Jesús. perspectivas; metodológicas plurales*, EVD, Estella 2002; "Of Eunuchs and Predators: Matthew 19,1-12 in a Cultural Context", *BTB* 33: 4 (2003) 128-134.



# 1

## MARÍA MAGDALENA Y LOS SIETE DEMONIOS<sup>1</sup>

*Carmen Bernabé*

“Y sucedió a continuación que iba (Jesús) por ciudades y pueblos, proclamando y anunciando la Buena Nueva del Reino de Dios; le acompañaban los Doce, y algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos y de enfermedades: María, llamada Magdalena, de la que había expulsado siete demonios; Juana, mujer de Cusa, administrador de Herodes, Susana y otras muchas que les servían con sus bienes”.

(Lc 8,1-3).

---

1. Agradezco a la editorial Bill el permiso que amablemente dio para publicar este artículo, aparecido originariamente con el título “Mary Magdalene and the Seven Demons in Social-Scientific Perspective”, en I. R. Kitzberger (ed.), *Transformative Encounters. Jesus and Women Re-viewed*. Leiden: Brill, 2000, pp. 203-223. El artículo ha sido revisado y reformado para su publicación en castellano.

## Introducción

SÓLO LUCAS, A EXCEPCIÓN DEL FINAL TARDÍO DE Mc 16,9, hace alusión a ese episodio de exorcismo que realiza Jesús en la persona de María Magdalena. A lo largo del tiempo, los demonios expulsados de María Magdalena han constituido un detalle cuyo significado se ha dado por supuesto. Por un lado, los demonios expulsados han sido identificados con el Demonio, Satanás, o el Diablo entendido como “*ser personal extrahumano causa decisiva del pecado en el mundo*”<sup>2</sup>. Por otro, en esa alusión se ha visto una indicación de que esta mujer era una prostituta. La identificación entre mal de posesión y mal moral, concretado en la prostitución, el pecado por excelencia que se le puede atribuir a una mujer en una sociedad patriarcal, se hizo mediante relaciones e identificaciones literarias establecidas entre Lucas 7,36-50 y Juan 12,1-11<sup>3</sup>.

Sin embargo, hay que cuestionarse si esa interpretación no es reductora y si, al centrarse en el aspecto moral individual, no oscurece las dimensiones socio-políticas y culturales que están implicadas en esa sanación liberadora, una dimensión que aparece con profusión en los relatos evangélicos. Para ello es necesario conocer el contexto donde comprender el texto: conocer los esquemas mentales compartidos desde donde los receptores del relato daban sentido a la realidad, así como reflexionar algo más sobre los males concretos que aquejaban a las mujeres, entre ellos la posesión por espíritus malignos y demonios, de lo cual Lucas tiene bastantes ejemplos. Tanto más cuanto que el dato no parece estar dado al azar, pues en la obra de Lucas los espíritus y las posesiones –sobre todo en relación con las mujeres– juegan un papel muy importante<sup>4</sup>

2. Cfr. H. Haag, *El Diablo. Su existencia como problema* (Barcelona: Herder, 1978), p. 30.

3. C. Bernabé Ubieta, *María Magdalena. Sus tradiciones en el cristianismo primitivo* (Estella: Verbo Divino, 1994. Reeditado 2006), pp. 191-201.

4. El término *daimonion* aparece en Mc 13 veces; en Mt 11 veces; en Lc 22 veces; Jn 6 veces. *Pneuma poneron*, Mt 1 veces; Lc 3 veces; Act 4 veces.

y parecen señalar una intención expresa llena de significatividad para los lectores del evangelio<sup>5</sup>.

### 1. *Algunas reflexiones metodológicas*

No todas las preguntas que se hace el lector moderno, y cuyas respuestas le son necesarias para comprender el mensaje, son contestadas por el texto; por tanto se hace necesario utilizar ciertos instrumentos metodológicos que ayuden a responderlas. Desde hace años se viene utilizando, como subdisciplina de la exégesis, el acercamiento desde las ciencias sociales cuya utilidad fue reconocida por la Pontificia Comisión Bíblica en su documento *“La interpretación de la Biblia en la Iglesia”* (1993). En este tipo de análisis el exegeta elige entre las diversas teorías de las ciencias sociales (y humanas) aquéllas que le parecen más adecuadas a la naturaleza de la realidad concreta que pretende interpretar en el texto evangélico, de forma que construyendo un modelo o un escenario pueda salvar los huecos dejados por la narración evangélica que, como todo texto antiguo, da por supuesto muchos datos con los que el lector moderno, al contrario que los oyentes y lectores contemporáneos al evangelista, ya no cuenta. Con ello se pretende conseguir una comprensión mayor del mensaje del texto, a la vez que se favorece la labor hermenéutica, es decir, su lectura relevante para el hoy de las personas y comunidades.

Es evidente el peligro de anacronismo y etnocentrismo en su aplicación –precisamente lo que se pretende evitar–, pero creo que la utilización crítica y consciente de esos modelos y teorías puede ayudarnos a lograr una comprensión más profunda de aquellos hechos que estudiamos al poder traducirlos a nuestras categorías desde las suyas.

---

5. Cfr. J.J. Pilch, “Sickness and Healing in Luke-Acts”, en J. H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*. Peabody, MA: Hendrickson 1991, pp. 196-97. Ahora se puede encontrar en J.J. Pilch, *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*. Minneapolis: Fortress Press, 2000.

A veces se tratará de elaborar un marco de referencia cultural, o escenario, que permita entender lo estudiado desde las propias categorías del mundo del texto y sus gentes (*emic perspective*); en otras ocasiones habrá que aplicar teorías y modelos que nos permitan conocerlo y teorizar desde las nuestras (*etic perspective*). Ambas perspectivas me parecen legítimas y necesarias y entran en el trabajo de la interpretación del texto.

En este artículo sobre las posesiones, creo que no es suficiente conocer el marco de referencia cultural donde estudiarlas y comprenderlas desde sus propias categorías culturales –aunque algo de esto también se hará–. Aquellas personas pensaban que algunas fuerzas extrañas y poderosas, que personificaban y llamaban demonios, podían apoderarse de los seres humanos, moviendo su existencia y alienándola del control personal, causándoles males y destruyendo lo más propiamente humano en ellas. Sin embargo, nosotros, tenemos una comprensión muy distinta de las causas de los fenómenos y semejante explicación nos deja insatisfechos. En consecuencia, el peligro es que desechemos los relatos como algo sin sentido, supersticiones que no tienen nada qué decirnos. Y eso sería un gran error pues nos quedaríamos sin descubrir el profundo mensaje de estas narraciones. Los demonios de aquellas gente pueden tener para nosotros otros nombres y otros perfiles, y podemos aspirar a conocer algo más sobre el por qué de su aparición, de su evolución, y de su sanación en relación con el mensaje y la persona de Jesús de Nazaret. Podemos aspirar a entender, en nuestras categorías significativas, lo que aquellas personas experimentaron y trataron de comunicar con las suyas en los relatos evangélicos. Esa es la auténtica labor hermenéutica.

Por ello, me parece útil aplicar, en este artículo, conocimientos tomados de la antropología socio-cultural, la sociología, la psicología social, y la psiquiatría (en lo que esta disciplina puede rozar con la psicología social), con el fin de poder comprender en profundidad el hecho de las posesiones. La influencia de factores

sociales en su aparición, la función social que adquirirían las posesiones y los exorcismos, la interrelación entre ciertas situaciones sociales y determinados tipos de personas que las sufrían; el papel que tenía el género, el ambiente familiar, y las normas socio-culturales, tanto en la etiología de la enfermedad como en su curación: todas estas dimensiones necesitan ser aclaradas si queremos entender, en profundidad y con relevancia, el sumario de Lucas sobre el exorcismo que realiza Jesús en María Magdalena y que es presentado como un encuentro sanador y transformador de la vida total y positivamente.

## I. Demonios y posesiones

### 1. *Los demonios y los espíritus en la mentalidad antigua*

En el período helenístico, el término neutro *daimonion* (pl. *daimonia*) era preferido al de *daimôn* (pl. *daimones*) porque este último había llegado a denominar unos seres semi-divinos muy relacionados con los espíritus de los muertos. Y así, en el mundo greco-helenístico, el término **demonios** (*daimonia*) pasó a indicar toda una serie de fuerzas personificadas que rodeaban al ser humano y que podían influir y controlar su existencia para bien o para mal. Los demonios malignos –los más abundantes y la única clase mencionada en el Nuevo Testamento– podían dañar las posesiones y la vida de las personas, produciéndoles enfermedades y desgracias, e incluso llegando a dirigir su actuación al introducirse en su interior. Estas ideas se encontraban enraizadas en las creencias animistas más ancestrales.

En los Sinópticos y en Hechos, al igual que en los Tanaítas, se pensaba que los demonios podían hacer daño al cuerpo y a la vida de las personas, pero, aunque se creía que eran la causa de ciertas enfermedades, a diferencia de lo que sucedía en el mundo griego no se les consideraba seres intermedios entre Dios y la humanidad, ni en relación con los espíritus de los antepasados. En época neotestamentaria se les denominó también espíritus (*pneumata*) y se los cali-

ficó como malos (*ponêros*) o impuros (*akáthartos*)<sup>6</sup>. En el caso contrario, en el caso de los espíritus buenos y positivos, se consideraba que el espíritu era único y se remitía a Yahvé, se trataba del espíritu de Yahvé (*ruah* de Yahveh).

Los síntomas que se observaban en algunas personas eran atribuidos a fuerzas que estaban fuera del control humano y por ello quienes los sufrían eran acusados de estar poseídos por demonios. Estas personas mostraban unos signos externos, un comportamiento, que se calificaban como desviados respecto a las normas culturales, y por lo tanto, estaban abocados a unas relaciones desviadas. Si esos síntomas “anormales” eran positivos o negativos, procedentes de Dios o de los demonios, era lo que la comunidad tenía que discernir. Por lo tanto, liberar a una persona de una posesión demoníaca significaba algo más que exorcizar el demonio, implicaba hacer un diagnóstico y un juicio, emprender una acción y reintegrar a esa persona a un lugar significativo de la comunidad<sup>7</sup>. Implicaba por tanto el ejercicio de una acción “política” puesto que se emitía un juicio y se utilizaba un poder con el propósito de restablecer el orden social correcto<sup>8</sup>.

No procede aquí desarrollar la demonología pero se puede afirmar que traducir, en Lc 8,2-3, *daimonia* por Demonio como sinónimo del Diablo es anacrónico. Los ataques de los demonios se daban en el ámbito material de la existencia no en el moral<sup>9</sup>.

---

6. Cfr. W. Foerster, “Daimôn”, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (Brescia: Paideia, 1966), II, 741-790.

7. B. Malina y R. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), p. 312.

8. Cfr. J. Pilch, “Power”, en J. Pilch y B. Malina, *Biblical Social Values and their Meaning. A Handbook* (Peabody, MA: Hendrickson, 1993), p. 141. P.W. Hollenbach, “Jesus, Demoniacs, and Public Authorities: A Socio-Historical Study”, *Journal of the American Academy of Religion* 49 (1981) 570-572. S. Guijarro, “The Politics of Exorcism: Jesus’ Reaction to Negative Labels in the Beelzebul Controversy”, *Biblical Theology Bulletin* 29 (1999) 118-129.

9. Cfr. H. Haag, *El Diablo...*, p. 119.

## 2. Modelo de comprensión integrada del fenómeno de las posesiones

Existe toda una serie de disciplinas que desde diferentes perspectivas iluminan el tema de las posesiones como un problema de relación entre la persona y la sociedad (incluidos en ella los diferentes grupos donde se desarrollaba la vida relacional). Antropología social, psicología social, sociología, medicina y psiquiatría aportan sus conocimientos para permitirnos un acercamiento complejo a un problema complejo, a sus causas, su extensión, su significación y su solución.

### 2.1. Posesiones y trances. Definiciones

Desde la antropología se define la posesión demoníaca como la explicación cultural de ciertos síntomas, entre ellos el trance del que es una de sus interpretaciones místicas<sup>10</sup>.

El trance, en sentido médico, es un estado alterado de conciencia, que se contempla entre los trastornos disociativos atípicos en el DSM-III<sup>11</sup>. Es producido o inducido por diferentes causas, sin lesión física, y se caracteriza por la alteración de las funciones integradoras de la conciencia (identidad, memoria, percepción), lo que se traduce en fenómenos disociativos (alucinaciones visuales o auditivas, amnesias, sonambulismo, identidades disociadas o personalidad múltiple, automutilaciones, convulsiones...). A veces también se presentan reacciones conversivas (sordera, mudez, parálisis...).

El trance puede tener explicaciones no místicas como las que se encuentran en algunas culturas o las que ofrece la Psiquiatría<sup>12</sup>, pero también pueden explicarse por la pérdida del alma del sujeto o por

---

10. También he estudiado este tema en caso del endemoniado de Jerasa, en "El endemoniado de Jerasa desde la antropología cultural", pp. en R. Aguirre, *Los milagros de Jesús Perspectivas metodológicas*. EVD, Estella 2002, pp. 93-120.

11. DSM-III (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. American Academy of Psychiatry, 1987).

12. Cfr. F.W. Putman, *Diagnosis and Treatment of Multiple personality Disorder* (Nueva York/Londres: The Guilford Press, 1989); and also, C.A. Ross, *Dissociative Identity Disorder. Diagnosis, Clinical Features, and Treatment of Multiple Personality* (Nueva York: John Wiley & Son, 1997 (rev. de la 1ª ed. 1989).

posesión demoníaca. Evidentemente para que se de esta última interpretación del estado alterado de conciencia denominado trance, debe existir una creencia previa en espíritus y demonios<sup>13</sup>. La posesión demoníaca también podía diagnosticarse en personas enfermas que no llegaban a presentar los síntomas “histeroides” más graves como se encuentran en el trance. La razón es que en la cultura del Mediterráneo antiguo, al igual que en otras muchas, cuando hay una enfermedad o desgracia se pregunta quién es el causante porque se piensa que son fuerzas sobrenaturales (espíritus o el mismo Dios) los agentes que actúan como castigo o como prueba.

## 2.2. *Las posesiones como estrategia indirecta de protesta y rebelión*

I. Lewis, en su estudio *Ecstatic Religions*, estudia de forma comparativa el fenómeno de las posesiones que se dan entre los pueblos más diversos y las divide en dos tipos: a) *periféricas*, y b) *legitimadoras*. Ambos tipos se diferencian por los sujetos que las sufren, por el tipo de espíritus que se creen implicados en cada una, así como por la función que realizan en el grupo social en el que se producen.

Las posesiones *legitimadoras* son aquellas que están producidas por los espíritus de los ancestros o de la divinidad principal que sustenta el código moral del grupo. Se dan en el culto central o en los cultos principales de una sociedad, y sirven para legitimar el poder, el estatus, y la autoridad de quienes las experimentan, normalmente una élite de varones.

Las posesiones *periféricas*, las que más nos interesan para el texto evangélico, son aquellas que, según la interpretación general, están producidas por espíritus periféricos (se llaman así porque son espíritus considerados como espíritus de los pueblos vecinos o de los enemigos) que son a-morales, es decir, que no afectan ni cuestionan directamente la moralidad establecida en el grupo o la comunidad. Afectan, significativamente, a personas que están sometidas o que

---

13. Cfr. I. Lewis, *Ecstatic Religions. A Study of Shamanism and Spirit Possession*. Londres/Nueva York: Routledge, 1989 (1ª ed. 1971, Penguin Books), pp. 32-59.

se encuentran en los márgenes de la sociedad por diferentes motivos: mujeres de cualquier condición social puesto que el género se descubre como un factor determinante en la posición social y política. Las cargas familiares y el orden social son factores muy importantes implicados en la distribución socio-sexual de las posesiones<sup>14</sup>. Los niños en situaciones de abusos y los varones sometidos a circunstancias de sometimiento fuerte o a políticas de marcada desigualdad y subordinación, como sucede en las situaciones de colonialismo. Pero sin duda, y en ello están de acuerdo antropólogos y psiquiatras, este tipo de posesiones afecta mayoritariamente a mujeres, detectándose entre ellas una problemática con rasgos similares y un denominador común: la distorsión de las relaciones familiares, sobre todo en sus relaciones afectivo-sexuales con los varones, y sus consecuencias respecto al lugar, función, y consideración dentro de la familia y la sociedad. Son mujeres que viven una situación de presión familiar y social muy fuerte, siempre en relación con las normas y roles socio-culturales que se les atribuyen en cuanto mujeres. Según el estudio de C. Kessler<sup>15</sup>, que es confirmado por otros muchos, los tipos de mujeres que se ven afectadas por las posesio-

---

14. Las culturas en las que se dan estas posesiones periféricas se caracterizan por tener una estructura en la que las mujeres, a quienes se les niega la igualdad y ocupan posiciones periféricas en un sistema donde los varones monopolizan las posiciones de poder. En apoyo de esta deducción que ha sido hecha tras numerosos estudios comparativos, están los casos opuestos de aquellas culturas en las que las mujeres comparten los puestos de responsabilidad con los varones, y en las que el fenómeno de las posesiones no se da. R. Kraemer en su obra *Her Share of the Blessings. Women's Religions Among Pagans, Jews, and Christian in Graeco-Roman World* (Nueva York/Oxford: Oxford University Press, 1992), p. 48, describe la relación entre la mayor posibilidad de actuación pública de las mujeres en la época helenística y la disminución de los cultos extáticos, como las bacanales, entre las mujeres –al menos en sus expresiones más duras–.

15. Cfr. C.S. Kessler, "Conflict and Sovereignty in Kelantanese Malay Spirit Séances", en V. Crapanzano y V. Garrinson (eds.), *Case Studies in Spirit Possession* (Nueva York: Wiley, 1977), p. 316, citado por I. Lewis, *Ecstatic Religions...*, p. 76. Otro estudio que corrobora estos resultados: Suryani, L. y Jensen, G., *Trance and Posesión in Bali. A Window on Western Multiple Personality, Possession Disorder and Suicide*. Oxford: Oxford University Press 1995. Ward, C.A. y Beaubrum, M.H., "The Psychodynamics of Demon Possession". *Journal for Scientific Study of Religion* 19 (1980), p. 201-207.

nes suelen pertenecer a tres grupos: esposas jóvenes casadas contra su voluntad; esposas ancianas marginadas o con graves tensiones en matrimonios polígamos; mujeres estériles, divorciadas/repudiadas, o viudas con grandes cargas familiares<sup>16</sup>. Se hace evidente que, en todas estas mujeres que sufren enfermedades diagnosticadas como posesiones, se da una tensión muy fuerte entre lo que se les señala como objetivo vital y como medio de reconocimiento y autoestima, la posibilidad real y efectiva de hacerlo realidad, y la marginación consiguiente en caso de no conseguir dichos objetivos. Se trata de una tensión muy fuerte entre deseo y posibilidad real. En el estudio de Kessler se hace evidente una relación entre stress, enfermedad, posesión y política sexual.

Para I. Lewis es evidente que la posesión se trata de una interpretación cultural, muy extendida, de ciertos síntomas que esconden unos problemas socio-culturales, comunes a muchas culturas. El diagnóstico de posesión y su tratamiento permite a las mujeres alcanzar algunos objetivos –materiales o no– que no pueden alcanzar de forma directa<sup>17</sup>. Este autor alude a las mujeres victorianas como un ejemplo de este fenómeno. De hecho los síntomas de ciertas posesiones son muy semejantes a los de la histeria clásica. La relación entre mujer y estos síntomas, denominados histéricos, aparece ya en los médicos y escritores de la antigüedad<sup>18</sup>, y apunta esta relación a una problemática femenina en la que la política sexual

---

16. Precisamente son las mujeres viudas, estériles, divorciadas las más propicias a sufrir el mal histérico según los médicos de la antigüedad como Hipócrates o Galeno. Cfr. D. Gourevitch, *Le mal d'etrê femme. La femme et la médecine dans la Rome antique* (París: Societé d'édition "les belles lettres", 1984, pp. 117-119).

17. "Una interpretación espiritual ampliamente extendida de los problemas femeninos comunes a muchas culturas cuyo diagnóstico y tratamiento da a las mujeres la oportunidad de alcanzar fines (materiales y no materiales) que no pueden ser asegurados rápidamente de forma más directa", (traducción propia) Cfr. I. Lewis, *Ecstatic Religions...*, p. 77.

18. Cfr. D. Gourevitch, *Le mal d'etrê femme...*, pp. 113-128; Also, M. MacDonald, *Early Christian, Women and Pagan opinion. The Power of the Hysterical Women* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996), p. 1-3. 102-109 [trad. esp. *La mujer en el cristianismo primitivo y la opinión pagana*, EVD, Estella 2005].

–aquella que dirige y ordena los comportamientos, lugares, funciones de cada sexo y la relación entre ambos– tiene un papel crucial.

Las posesiones sirven como un atenuante de esas tensiones a las que se aludía más arriba, aunque son sólo un alivio y no una solución a sus causas. Al catalogar como periféricos los espíritus que poseen a esas mujeres, ellas quedan libres de toda responsabilidad de lo que puedan decir, demandar o hacer –aunque sea adoptar comportamientos y papeles ajenos o contrarios a su ser de mujeres, o emitir opiniones teológica y políticamente heterodoxas y críticas–. Pero, como los espíritus o demonios son “periféricos”, extraños o enemigos o impuros, lo que dicen o hacen no cuestiona el sistema propio y su moralidad, ni lo transforman. Las demandas que hacen para ellas los espíritus son aceptadas y concedidas con el fin de lograr su curación, aunque las demandas deben estar siempre dentro de unos límites<sup>19</sup>. I. Lewis llama a las posesiones “una estrategia indirecta de protesta” (*an oblique protest strategy*) porque ni la estructura, ni la distribución de roles y de poder son cuestionados directamente. Los varones permiten esas protestas siempre que no cuestionen lo esencial, y las mujeres consiguen un alivio sólo temporal de su situación, de su malestar o de sus cargas.

Esos síntomas diversos –con trance o sin él–, que en algunas culturas se interpretan como posesiones, pueden repetirse cíclicamente, y es entonces cuando cabe la posibilidad de que aquellas que los sufren entren a formar parte de un grupo compuesto por mujeres (y a veces algunos varones) que también se han visto afectadas por la

---

19. Los estudios antropológicos con pueblos de todos los continentes y de culturas preindustriales en los cuales aparece el fenómeno de las posesiones, han mostrado cómo los espíritus periféricos que poseen a estas mujeres exigen a sus maridos, hermanos, o padres... aquello que las poseídas sienten que les falta. Por medio de estas posesiones, que en ningún momento se afirma que sean fingidas, quienes las sufren –en este caso las mujeres– consiguen atención sobre su situación. A veces es una forma rebelarse y de castigar –económicamente o por las molestias causadas– a quienes son responsables de las situaciones de opresión, explotación, y marginación.

enfermedad de posesión. La persona que dirige el grupo (generalmente una mujer, aunque también puede ser un varón) es alguien que ha sufrido la enfermedad de posesión pero ha aprendido a manejar los síntomas y es capaz de introducir a voluntad los espíritus en su cuerpo. Esta persona enseña a convivir con los espíritus, dándoles rienda suelta en las celebraciones cíclicas que mantienen estos grupos.

Evidentemente tales grupos, y mucho más las personas que han aprendido a manejar los espíritus, dirigen estos grupos y ayudan a las personas poseídas, son vistas con recelo por las autoridades y los representantes de los cultos oficiales, y corren el peligro de ser acusadas de magia, es decir, pueden ser acusadas de poder controlar los espíritus y poder mandarlos contra la élite representante del orden establecido. Se entiende, por tanto, que las posesiones y la acción exorcizadora puedan tener diferentes funciones sociales y pueden llegar a entrar en colisión con la estructura social y sus normas, dependiendo de su relación con el estatus quo y quienes lo mantienen. Es evidente que el tema tiene una dimensión socio-política clara<sup>20</sup>. Algunas mujeres, que habiendo sufrido posesiones pueden ser capaces de utilizarlos de forma consciente, llegan a hacerse peligrosas para el orden establecido y son controladas mediante las acusaciones de magia y hechicería<sup>21</sup>. En todo caso, se puede comprobar que las posesiones están apuntando a problemas subyacentes con una clara dimensión social y política, en su sentido más amplio de ordenación social.

Por todo lo anterior se puede deducir que existe una relación estrecha entre el tipo de sociedad y la aparición de las enfermedades de posesión, así como que el género es un factor de riesgo determinante.

---

20. Véase la bibliografía de la nota 8.

21. Esta relación y esta acusación se la hacen a Jesús (Mt 12,22-31).

### 2.3. *El cuerpo físico como microcosmos del cuerpo social*

En su estudio *Símbolos Naturales*<sup>22</sup>, Mary Douglas analizó y describió la relación que parece existir entre las dimensiones social y personal, así como la forma en la que las presiones sociales afectan a la persona y conforman su conciencia. Compuso un modelo para clasificar las sociedades mediante dos variables: la regulación de la existencia personal (Grid) y la presión que el grupo ejerce sobre el individuo (Group), que, al interrelacionarse en diferentes grados y combinaciones, configuran diferentes tipos de sociedades que mantienen diversas actitudes ante el cuerpo físico<sup>23</sup>. Este modelo ayudó a Mary Douglas a entender cómo el cuerpo social y las categorías que forman su cosmovisión condicionan la percepción y la experiencia del cuerpo físico.

Y así, trabajando sobre la idea de Mauss del cuerpo humano como imagen y reflejo de la sociedad, Douglas construyó su teoría sobre el cuerpo físico como microcosmos del cuerpo social, según la cual existe una correspondencia entre control corporal y control social, donde el segundo se refleja en el primero. Cuanto más estructurada, formalista, rígida y jerárquica sea una sociedad, mayor será el control sobre el cuerpo humano, mayor intransigencia respecto al abandono corporal en la vida y en el ritual; cuanto menor es la tolerancia respecto a los extraños, mayor será la vigilancia respecto a los límites y a los orificios corporales; cuanto mayor estructuración, jerarquización y control social muestra la sociedad concreta, menor será la aceptación de los fenómenos disociativos: trances y posesiones de espíritus como guía de la comunidad y fuente de poder<sup>24</sup>.

---

22. M. Douglas, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology* (Londres: Routledge 1996. 1ª edición 1970). Existe una edición castellana agotada hasta hace poco (*Símbolos Naturales*. Madrid: Alianza editorial 1988).

23. M. Douglas, *Natural Symbols*, pp. 54-68; diagrama en p. 60.

24. Ídem, pp. 80-86 (nota, p. 86). "*Mantengo que una estructura social que requiera un alto grado de control consciente de la situación tendrá un estilo caracterizado por un alto grado de formalidad, una rígida aplicación de las reglas de pureza, una denigración de los procesos orgánicos y precaución respecto a las experiencias en las que se pierde el control de la conciencia*" (traducción mía).

Sin embargo, el que una sociedad considere de forma negativa los trances o las posesiones no quiere decir que no se den. La misma autora reconoce que el abandono de la conciencia puede darse como resultado de la marginación. Es decir que no es precisamente la falta de una articulación social fuerte lo que lleva a buscar en el abandono corporal una forma de expresión, sino la experiencia opresiva de un sistema social rígidamente articulado en beneficio de una élite masculina que lleva a quienes están marginados de tales beneficios a expresar su protesta borrando límites, abandonando el control corporal, rebelándose así simbólicamente contra ese control<sup>25</sup>. El cuerpo físico en cuanto sistema se convierte así en símbolo natural que responde al sistema social.

Hay estudios antiguos y modernos que demuestran cómo, a lo largo de la historia y en diferentes culturas, las mujeres han tendido a utilizar el cuerpo como instrumento y símbolo de su protesta que era imposible por otros medios. Uno de esos casos es la histeria.

#### 2.4. *La histeria como protesta inconsciente de género*

En los estudios antropológicos queda reflejada una relación entre las posesiones y los síntomas denominados histéricos atribuidos especialmente a las mujeres. Por ello es interesante profundizar en ese aspecto, en su significación y en sus relaciones. Ya los médicos y escritores de la antigüedad –como se ha dicho más arriba– hablaban de la histeria como enfermedad de mujeres (histeria procede de *usteros: útero*). Celso acusaba a María Magdalena de *paroistrós*: “Pues ¿quién vio eso (a Jesús resucitado)? Una mujer histérica (*paroistrós*), como tú dices, o quizá otras que habían sido embaucadas por la misma brujería...” (C. Cels. 2.55; 2.59). Término que el Greek-English Lexicon<sup>26</sup> traduce como frenética, enloquecida, furiosa, desesperada. El término griego connota una persona que se mueve frenética y com-

25. Idem, pp. 85-89 (nota, p. 89).

26. Liddell/Scott, *Greek-English Lexicon* (Oxford, 9ª ed.).

pulsivamente como desesperada y fuera de sí, y fue traducido después como histérica puesto que ese fue el calificativo que se les dio a las mujeres que mostraban esos síntomas, partiendo de la base falsa de que tal comportamiento se debía a que el útero se les había movido de lugar a causa de la ausencia y deseo de relaciones sexuales.

Los médicos antiguos comprendieron que la histeria era una enfermedad de la mujer entera, sobre todo en su relación con el varón; pero no llegaron a comprender que, en esta enfermedad, las mujeres dejaban ver su alma<sup>27</sup>. Como dice Gourevitch: *Peut-être parce que les médecins, presque tous des hommes, n'ont pas pu mettre en question leurs propres rapports avec les femmes, et par conséquent leur place causale dans ces manifestations pathologiques. Car la femme n'est pas hystérique parce qu'elle a un utérus, mais parce qu'il lui manque un homme, ou parce qu'elle n'a pas celui qu'il lui faut*<sup>28</sup>. Lo que sentía como falta podía ser placer, protagonismo, valoración... todo aquello que era socialmente más valorado pero le estaba vedado por ser mujer.

De nuevo volvemos a hallar una relación entre una mujeres con unos síntomas concretos –interpretados muchas veces como posesión– y la política sexual en cuanto normas impuestas socialmente para regular su vida y su comportamiento como mujeres.

E. Dio-Bleichmar, en su obra “*El feminismo espontáneo de la histeria*”, ha realizado un estudio en profundidad de este fenómeno y ha llegado a la conclusión de que está muy relacionado con las normas socio-culturales que construyen y definen lo que debe ser una mujer. Para esta autora, la histeria es la expresión de protesta in-

---

27. Cfr. D. Gourevitch, *Le mal d'être femme...*, pp. 113-127; también, M. MacDonald, *Pagan Opinion...*, p. 3, nota 7.

28. D. Gourevitch, *Le mal d'être femme...*, p.128. “Puede ser que puesto que los médicos han sido todos hombres, no hayan podido cuestionar sus propios encuentros con las mujeres y, en consecuencia, su papel en las causas de esas manifestaciones patológicas. Pues la mujer no era histérica porque tuviera un útero sino porque le faltaba un hombre o porque no tenía lo que ella echaba en falta”.

consciente de la dimensión conflictiva que conlleva la feminidad, atrapada entre la definición social y sus más íntimos anhelos. Es un conflicto auto-valorativo pues de lo que se trata es de una des-valoración socio-cultural del género femenino (o de una valoración que en la práctica se comprueba secundaria y subordinada respecto al género masculino). La mujer histérica trata de invertir esa valoración utilizando el cuerpo y la sexualidad como sistema simbólico y expresivo, pero esa es una estrategia que se vuelve contra ella porque la encierra en los estereotipos socio-culturales que han provocado la protesta<sup>29</sup>.

La histeria es una respuesta que presenta varios cuadros clínicos<sup>30</sup> pero con un denominador común como es el grado de aceptación o rechazo de los roles de género. Una respuesta que se refleja en el cuerpo y en la personalidad individual porque la autovaloración personal incluye la representación del cuerpo anatómico. Ambos se afectan mutuamente y de ahí los síntomas disociativos y conversivos<sup>31</sup>. Para esta autora el síntoma histérico es siempre el testimonio de una impotencia y un mensaje: *“Existe un feminismo espontáneo en la histeria que consiste en la protesta desesperada, aberrante, actuada, que no llega a articularse en palabras, una reivindicación de una feminidad que no quiere ser reducida a sexualidad, de un narcisismo que clama por poder privilegiar la mente, la acción en la realidad, la moral, los principios y no quedar atrapada sólo en la belleza del cuerpo”*<sup>32</sup>.

---

29. E. Dio-Bleichmar, *El feminismo espontáneo de la histeria. Estudios de los trastornos narcisistas de la feminidad* (Madrid: s. XXI. 1ª ed. 1985), p. XXIII.

30. Dio-Bleichmar desarrolla tres tipos diferentes de histeria: el cuadro infantil-dependiente; la personalidad histérica; el tipo fálico-narcisista o agresivo. Cada uno presenta unos rasgos diferentes pero todos son un rechazo a la definición y el rol atribuido a la mujer como tal.

31. Los síntomas conversivos como sorderas, parálisis, mudez... siempre que no tengan base física y estén en relación simbólica con la historia conflictiva de la persona, pues “el síntoma somático es la expresión simbólica, debidamente disfrazada por los mecanismos de condensación y desplazamiento de las ideas, deseo y temores reprimidos”, E. Dio-Bleichmer, *idem*, p. 125.

32. E. Dio-Bleichmar, *El feminismo...*, p. 181.

Resumiendo, la histeria sería entonces el síntoma de la conflictividad del ser mujer en una cultura concreta en que no se ha contado con ella, o se ha hecho en contra suya, para definir el ser mujer. Y por eso el síntoma ha ido variando en sus manifestaciones a medida que lo han hecho los modelos y pautas sociales sobre lo que es ser mujer. Ya no son habituales los desmayos, las convulsiones, las posesiones... pero según esta autora hoy se acentúa la respuesta de tipo fálico-narcisista o agresivo. La histeria no sería entonces una protesta por la diferencia de sexos sino ante la desigualdad que se da entre ellos.

## II. Aplicación del modelo al texto de Lucas

### 1. *El texto en su contexto narrativo*

Los versículos 8,1-3 formalmente son un sumario que se encuentra en el gran apartado del ministerio de Jesús en Galilea (4,14-9,50). Es de hechura lucana a juzgar por su vocabulario. Como tal sumario hace de gozne entre dos sub-secciones resumiendo lo anterior y anunciando lo siguiente. Hasta ahora Jesús ha aparecido en Nazaret y en Cafarnaún, ahora comienza la proclamación del reino por toda Galilea.

En la sección anterior, Jesús ha comenzado a ofrecer el mensaje del reino a hombres y mujeres, a puros e impuros. Ha comenzado a realizar lo que se anunciaba en la sinagoga de Nazaret, se ha mostrado como el profeta sanador y exorcista anunciado allí (4,14ss). Pero, sólo unos pocos –y no los más honorables según los criterios establecidos– han sabido interpretar los signos y aceptarle como tal profeta. Una mujer es puesta como ejemplo paradigmático de aquellos que lo han sabido hacer (Lc 7,36-50).

Después de esto, Lucas pone a Jesús proclamando el mensaje por toda Galilea, ahora con los Doce y con algunas mujeres. Si al comienzo de la primera etapa se daban los nombres de los Doce (6,12-

16), ahora, en la segunda parte de esa primera etapa, se da el nombre de tres mujeres: María, la llamada Magdalena, Juana, mujer de Cusa –intendente de Herodes–, y Susana. Ellas son el ejemplo vivo de quienes han sabido interpretar los signos, aceptar el mensaje y han sido transformadas por ello. Su existencia proclama la Buena nueva del reino de Dios.

8,1-3 es el final de la pequeña inserción lucana donde Lucas introdujo mucho material propio. Schürmann<sup>33</sup> propuso la existencia de una tradición con narraciones sobre mujeres como la fuente que podría estar detrás de estos relatos. Evidentemente esto es imposible probarlo, pero es cierto que en el material propio que Lucas introduce en sus dos inserciones hay una alta proporción de relatos sobre mujeres, muchos de ellos propios (7,11-17; 7,36-50; 8,1-3; 10,38-42; 13,10-17). Los estudios sobre tradición oral nos muestran la importancia y pervivencia de las tradiciones orales en la composición de los evangelios y del cristianismo primitivo, así como la frecuencia con la que grupos de mujeres las conservaban y transmitían. Estas investigaciones apoyan la teoría de que estas tradiciones podrían pertenecer a una fuente oral sobre la relación de Jesús con las mujeres, transmitida por ellas mismas y contadas en grupos de mujeres, quizá en un ambiente de predicación a mujeres. Por lo que sabemos, en el comienzo del cristianismo, las mujeres tuvieron un papel muy activo e importante en la evangelización porque accedían a los lugares de las mujeres donde no podían acceder los varones. Hay testimonios de escritores greco-romanos que lo utilizan contra el cristianismo<sup>34</sup>. Pero también es importante subrayar que

---

33. A. Schürman, *Das Lukasevangelium* (Freiburg: Herder, 1969), pp. 445ff. Este autor cree adivinar un bloque de narraciones sobre mujeres (7,11-17; 7,36-50; 8,1-3).

34. Véase el estudio de M. MacDonald, *Las mujeres en el Cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histórica*, EVD, Estella 2004. Ídem, “Was Celsus Right? The Role of Women in the Expansion of Christianity”, en D. Balch y C. Osiek (eds.), *Early Christian Families in Context...*, pp. 157-184. R. Stark, *El auge del cristianismo*. Ed. Andrés Bello, Barcelona 2001.

aunque existiera una tradición con narraciones sobre mujeres, el evangelista, sin duda, la alteró para que sirviera a sus intereses redaccionales y teológicos.

La disposición del material en relatos pareados que presentan, alternativamente, protagonistas masculinos y femeninos, tan característica en Lucas, sirve aquí para hacer visibles a las mujeres desde el primer momento (algo que en Mc y Mt sólo se hace evidente al final) e implicarlas en los que sigue: proclamación, enseñanza y exigencias del discipulado. La función catequética<sup>35</sup> de esta disposición del material realizada por Lucas es evidente, y podemos intuir en ella la situación de su comunidad y el interés de sus mujeres. Las discípulas de primera hora se presentan como un modelo para las mujeres de la comunidad lucana. Dejo de lado, de momento, la función social de esa disposición intencional del material y su relación con las enseñanzas posteriores.

No se puede obviar que el episodio inmediatamente anterior ha sido el de la mujer que unge los pies a Jesús (7,36-50). La continuidad entre ambos y el protagonismo de las mujeres, así como su presentación (pecadora en la ciudad, ex enfermas y ex poseídas) ha llevado a identificar a María Magdalena con esta mujer y a hacer de la primera una prostituta arrepentida. Por eso, es bueno fijarse un poco más en esa narración.

En la Sinagoga de Nazaret se presentaba a Jesús como el Profeta sanador y exorcista esperado (4,14), e inmediatamente comienza su labor (4,31ss; 4,38...) tal como se recoge en el sumario (4,40-41). Pero non todos quieren o saben interpretarlos. Juan Bautista, desde la cárcel, manda a preguntarle si es él quien estaban esperando. En 7,35 Lucas dice que sólo los hijos de la Sabiduría saben reconocer a Jesús, y como ejemplo pone la narración de la mujer que unge los pies de Jesús. De ella se dice que “era en la ciudad “pecadora”, que llora

---

35. M.R. D'Angelo, “Women in Luke-Acts: A Redaccional View”, *JBL* 109/3 (1990) 441-461.

sobre los pies de Jesús y los unge (7,36-50). Mucho se ha discutido sobre el significado de esta acción, pero la interpretación se ha centrado más en el plano personal y psicológico, y se ha olvidado, sin embargo, el plano representativo, social y político del ejemplo.

La alusión a los pies<sup>36</sup> y su unción, después de la cita de Isaías, aplicada a Jesús y a su misión en la Sinagoga de Cafarnaún, no puede por menos que recordar a otro pasaje del mismo profeta, el del mensajero de las buenas nuevas: *“¡Qué hermosos son, sobre los montes, los pies del mensajero que anuncia la Paz, que trae la buenas nuevas, que anuncia la salvación, que dice a Sión ‘ya reina tu Dios!’”* (Is 52,7). Así pues, esta mujer –una pecadora para la opinión pública ciudadana– es quien reconoce a Jesús como el Profeta anunciado en vísperas de su subida a Sión. Lo que no han sabido ver los Fariseos lo ha hecho una mujer a la que se considera en los márgenes del sistema. Es ella a quien se pone como símbolo de los que han sabido reconocer a Jesús frente a los sabios y honorables oficiales. Son los despreciados por los sabios y honorables los que han sabido comprender el significado de las palabras y acciones de Jesús y han respondido positivamente; son esas personas quienes las han recibido como auténtica Buena Noticia, como se anunciaba en el Magníficat (1,52) o en el anuncio a los pastores (2,10). No se puede olvidar que este es un tema muy presente en todo el evangelio.

El estatus público y las “etiquetas” sociales parecen ser muy importantes para Lucas y también en este caso también. De la mujer se dice que era conocida en la ciudad como pecadora. Es decir que su estatus y su etiqueta social era la de pecadora. El término que Lucas utiliza para designar a esta mujer es “amartólós” (pecadora) y no pórnê (prostituta). Amartôlos es un término muy habitual en Lc<sup>37</sup>

---

36. En 14 versículos el término aparece siete veces, lo que indica su importancia en el significado de la narración.

37. Lc utiliza amartôlos 18 veces frente a las 5 veces de Mateo, las 6 de Marcos y las 4 de Juan.

mientras pornê (prostituta) sólo lo utiliza en 15,30<sup>38</sup>, este hecho, junto a la expresión “en la ciudad”, que colorea de ambigüedad el término “amartolós”, parecen indicar que le interesa subrayar la opinión socio-política, la imagen social de esta mujer en una sociedad diádica.<sup>39</sup> Esa cualificación pública había encerrado a esta mujer en una posición marginal social y religiosamente, probablemente al margen de sus voluntad. Podemos preguntarnos si Lucas no está proyectando aquí la situación de algunas mujeres de su comunidad, quizá esclavas o antiguas esclavas (libertas), o quizá, dado el contexto ciudadano de Lucas, mujeres que se atrevían a mostrar unos comportamientos nada convencionales que levantaban las críticas y las etiquetas estigmatizantes de quienes estaban muy preocupados con el estatus quo<sup>40</sup>. En cualquier caso, esta mujer ha pasado por encima de las opiniones que la etiquetaban por su actitud y, acercándose a Jesús, le reconoce públicamente como el profeta sanador y liberador esperado y lo experimenta así en su existencia.

Inmediatamente después de este ejemplo, y subrayada la estrecha relación con lo anterior mediante el termino “a continuación” (8,1), Lucas describe cómo Jesús va “por ciudades y pueblos” de Galilea proclamando y anunciando la Buena noticia del reino de Dios. Con él, ayudándole en la proclamación, van el grupo de los Doce, ya constituido como símbolo del Israel reunificado de los últimos tiempos (6,12), y un grupo de mujeres que, como la mujer de Lc 7,36-50, han sabido reconocer a Jesús y han experimentado en sus existen-

---

38. Pornê es un término muy poco utilizado en el N.T.: Lucas una vez, Mateo lo hace 2 veces, Marcos y Juan ninguna, y Pablo 2 veces. Porneia, también aparece pocas veces en el N.T. y no es utilizada ninguna vez por Lucas.

39. B. Malina, *El mundo del N.T. Perspectivas desde la antropología cultural*. EVD. Estella 1995.

40. K. Corley, *Private Women, Public Meals. Social Conflict in Synoptic Tradition*. Peabody, MA.: Hendrickson 1993. C. Osiek y M. MacDonald, *A Woman Place. House Churches in Earliest Christianity*. Fortress Press, Minneapolis 2006, pp. 95-117. Dale B. Martin, “Slave Families and Slaves in Families” en D. Balch y C. Osiek (eds.), *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue*. Eedermans, Grand Rapids 2003.

cias la buena noticia del reino de Dios como liberación. Representan a aquellos que, quizá sin reconocimiento social o con una situación problemática en la sociedad –como los pastores del inicio– han sabido escuchar y reconocer lo que Jesús y en Jesús se anuncia. Ellas recogen experiencias y actitudes anteriores y anuncian otras.

Creo que es importante subrayar un dato más que afecta al texto y a su contexto: la importancia de las sanaciones y los exorcismos en el evangelio de Lucas es tanta que le lleva a presentar a Jesús, ya en el anuncio programático de su misión que hace al comienzo de su ministerio en la Sinagoga de Nazaret; como el Profeta sanador (incluyendo la derrota de los malos espíritus), y a subrayar después esa praxis (Lc 4,40-41; 5,17; 6,18; 7,21.22-23; 8,2-3; 9,1.2.10-11; 10,9.17-20; 13,32; Hch 5,15-16; 8,6-7; 10,38; 19,11-12)<sup>41</sup>. La razón de esta importancia está relacionada con el sumario de 8,1-3 y su función catequética, ejemplificante e identificatoria respecto a las mujeres de Lucas. ¿Eran aquellas primeras discípulas de Jesús mujeres curadas de enfermedades y malos espíritus o esto es algo que más bien remite a las mujeres de la comunidad de Lucas? ¿En qué forma podían aquellas primeras discípulas ejemplificar este estado? ¿Se trata de una situación meramente personal o tiene una dimensión social y comunitaria, y por tanto política? ¿Por qué son las mujeres las que aparecen como el paradigma de los sanados de sus enfermedades y malos espíritus al aceptar la proclamación del reino de Dios? ¿Y qué relación tiene esto con la comunidad de Lucas, una comunidad plural y mixta en una ciudad del Imperio?

## **2. *Le acompañaban los Doce y ¿algunas mujeres...?***

En estos versículos, Jesús se encuentra de camino. Aunque no ha empezado la subida a Jerusalén (9,51), también en Galilea aparece itinerante, moviéndose por ciudades y villas. Y al hilo de esta itinerancia aparecen mencionados los dos grupos que han surgido de su

---

41. J.J. Pilch, *Healing in the New Testament...*, pp. 104-106.

actuación anterior: los Doce y unas mujeres curadas de enfermedades y posesiones demoníacas. En realidad, Lucas presenta a ambos grupos como un signo vivo de la misión de Jesús, anunciada en 4:14 como proclamar y anunciar la llegada del reino de Dios, la salvación de los últimos tiempos, como una Buena Noticia para los pobres. Es decir, símbolo y testimonio existencial de lo proclamado para la llegada del tiempo final.

Y este es el primer dato que Lucas da como presentación de estas mujeres, antes incluso de decir quiénes son. Hay varios aspectos que necesitan ser analizados más despacio: su identidad; si van con Jesús y los Doce proclamando el reino de Dios; y su descripción como sanadas de enfermedades y liberadas de malos espíritus. María Magdalena aparece como el ejemplo supremo de este paradigma al ser presentada como liberada de siete demonios.

Lucas introduce aquí una lista de mujeres discípulas que los demás evangelistas sólo dan al final del evangelio, cuando Jesús está en la cruz. Esta lista es propia de Lucas. De las tres mujeres mencionadas, sólo María Magdalena aparece en los otros evangelistas; la menciona de nuevo junto a Juana en 24,11 pero vuelve a referirse a Susana, porque, en ese caso, parece mezclar dos listas, la suya y la de Marcos, e introduce en ella a María la de Santiago.

Mucho se ha discutido si la lista de Lucas es una tradición propia que pudiera guardar el recuerdo de otras dos mujeres discípulas de Jesús o se debe a su trabajo redaccional. El hecho de que tenga mucho material propio sobre Herodes, ha llevado a pensar que podía tener una tradición particular procedente de alguna fuente cercana, y la mención a Juana como mujer de Cusa, el intendente de Herodes, lo explicaría. Pero es muy posible que esta alusión se deba a su interés por los personajes ricos e importantes. En todo caso la mención de Juana en relación a la casa de Herodes, junto con la alusión final a los bienes poseídos, ha hecho que se pensara también en María Magdalena como una dama rica del entorno de la corte de Herodes. Esta derivación no tiene base pues la diferencia con los

demás evangelistas y las características de la obra de Lucas apoyan la inserción redaccional del tema de los bienes.

El motivo del seguimiento de estas mujeres acompañando a Jesús y a los Doce está presentado de forma ambigua.

*“Y sucedió a continuación que recorrió... proclamando y dando la buena nueva del reino de Dios y los Doce con él, y unas mujeres las que eran curadas de espíritus malos y de enfermedades (debilidades), María, la llamada Magdalena, de la que había expulsado siete demonios y Juana mujer de Cusa, intendente de Herodes, y Susana y otras muchas las cuales les servían con sus bienes”.*

*(traducción propia literal)*

El período está construido de tal forma que es ambiguo: la expresión “y algunas mujeres que habían sido curadas...” puede quedar afectada por la acción anterior de acompañar a Jesús en su proclamación o por la acción de servirle con sus bienes que aparece al final del período, o por ambas. De la misma forma, el antecedente de “las cuales” del v. 3 que es el sujeto de “les servían con sus bienes” podría ser todo el grupo de mujeres, incluyendo a las tres mencionadas por su nombre más arriba, o sólo al grupo innominado (y otras muchas). Es muy probable que esta ambigüedad sea querida por el evangelista que funde así el motivo del seguimiento de las primeras discípulas históricas, con el del servicio con los bienes en el que se podrían ver reflejadas muchas mujeres de su comunidad, y que es un tema que aparece en otros lugares de su obra. La razón, una vez más, parece estar en las mujeres de su comunidad a las que está indicando la forma de seguimiento adecuada; una forma que está en relación con la casa.

En la obra de Lucas se tiende a restringir el papel de las mujeres como misioneras itinerantes y apóstoles, enviadas. Reserva el título de apóstoles para dárselo, de forma anacrónica, a los Doce (Lc 6,13); pone como requisito para pertenecer al grupo de testigos oficiales,

los Doce, el hecho de ser varón (Hch 1,21). Sólo él introduce a la esposa entre lo que se deja para seguir a Jesús (14,25). Al contrario que Marcos, utiliza de forma difuminada los verbos técnicos “seguir y servir” con el que éste describía a estas mujeres como discípulas desde Galilea (Mc 15,40). Lucas separa los verbos y utiliza el verbo “seguir”, con un matiz poco claro, mientras que usa el verbo “servir” con un significado convencional, aunque él lo extiende al ámbito de la comunidad.

También a diferencia de Mc y Mt, las mujeres no son enviadas por el ángel a anunciar a los discípulos ni, al contrario que Mt y Jn, reciben una aparición del Resucitado. Cuando lo hacen por iniciativa propia, Lc subraya que estos no les creen sino que piensan que sus palabras son desatinos. Esta opinión puede reflejar la situación de su comunidad: el peligro o la realidad de atraerse la opinión negativa e incrédula de los de fuera por el testimonio y la predicación de las mujeres. Ya se ha mencionado antes lo que Celso escribía hacia el 170 d.C.: *“debemos examinar la cuestión de si alguien que realmente ha muerto ha resucitado alguna vez con el mismo cuerpo... Pues bien ¿quién vio esto? Una mujer histérica, como tú dices, o quizá otras que habían sido embaucadas con la misma brujería, o que lo soñaron hallándose en un estado peculiar de mente, o... tuvieron una alucinación...”*<sup>42</sup>.

En la obra de Lucas, las dos funciones importantes que se atribuyen a una mujer son profetisa y maestra: Ana (Lc 2) y las hijas de Felipe (Hch 21,9) que entrarían en la primera categoría, Prisca en la segunda (Hch 18,18.26). A Tabita (Hch 9,36) es el único caso en el que se llama discípula (*mathetria*) a una mujer y la función con la que es descrita refleja el papel que se piensa apropiado para las mujeres que llevan ese título. Tabita ejerce la diaconía desde una casa que también dirige y en la que acoge y cuida a miembros desfavorecidos de la comunidad –sobre todo mujeres–. También Lidia ejerce este tipo de liderazgo y servicio (Hch 16,14). María, la madre

---

42. Orígenes, *Contra Celso* 2,55; 3,55.

de Juan Marcos aparece como cabeza de una casa donde está reunida una comunidad (Hch 12,12). Prisca ejerce su función de maestra en la casa, aunque la casa vaya cambiando de ciudad (Hch 18,18.26)<sup>43</sup>. Todas ellas aparecen en relación y en el ámbito de la casa, aunque su servicio de diakonia se dirige a un círculo más amplio que su grupo familiar como parece ser el ámbito de la comunidad. No se puede olvidar la importancia de la casa, como novedad de los seguidores de Jesús, en la obra de Lucas<sup>44</sup>. Ella es el lugar favorito de enseñanza y sanación en el ministerio de Jesús y de sus seguidores.

Volviendo al sumario de 8,1-3, se puede decir, por tanto, que el tema del servicio con sus bienes (uparjonton), un término característico de Lucas<sup>45</sup>, pertenece a su redacción. Más que con la situación de las discípulas de primera hora, y en concreto con María Magdalena, tiene que ver con la situación de su comunidad donde parece haber personas con recursos, muchas de ellas mujeres. Sabemos por otras fuentes –incluso por Pablo– que en las comunidades había mujeres patronas que contaban con recursos suficientes para apoyar a la comunidad. Muchas veces esos recursos eran fruto de su trabajo, como es el caso de Lidia, la comerciante en púrpura, quien, a juzgar por su oficio, pudo ser una liberta<sup>46</sup>. Parece que Lucas deja ambiguo, intencionadamente, el pasaje. El servicio con los bienes se apunta como una forma de seguimiento para un tipo de mujeres a las que

---

43. J.M. Van Cangh, "La femme dans l'Évangile de Luc", *EthL* 24 (1993), p. 297-324.

44. J.H. Elliott, "Temple versus Household in Luke-Acts: A Contrast in Social Institutions", pp. 211-240 en J. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*. Peabody, Hendrickson 1991.

45. Este término aparece en Lucas 15 veces y 25 veces en Hechos (frente a las 3 veces que aparece en Mateo y a ninguna en Marcos y en Juan).

46. S. B. Pomeroy, *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la antigüedad clásica*. Barcelona: Akal / Alianza Universidad 1987, pp. 213-228, en concreto, p. 223. C. Osiek y M. MacDonald, *A Woman Place. House Churches in Earliest Christianity*. Fortress Press, Minneapolis 2006, pp. 95-117. Dale B. Martin, "Slave Families and Slaves in Families" en D. Balch y C. Osiek (eds.), *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue*. Eedermans, Grand Rapids 2003.

el encuentro con Jesús ha transformado existencialmente. La transparencia comunitaria es bastante evidente.

El desarrollo y comprensión del aspecto de la enfermedad y la posesión nos puede ayudar a perfilar mejor el tipo de mujeres a las que iba dirigido ese mensaje.

### ***3. Mujeres sanadas de espíritus malignos y enfermedades***

María Magdalena, Juana, Susana, y probablemente "las muchas otras" aparecen descritas como mujeres sanadas de enfermedades (debilidades) y malos espíritus. Es algo que sólo aparece en Lucas y a juzgar por la aparición de este tema en su evangelio, y en concreto en el caso mujeres, se puede afirmar que tenía que ser muy importante en su comunidad. Este grupo de mujeres de 8,2-3 nombradas aquí como sanadas-liberadas por Jesús, recogen otras experiencias de sanación hechas por mujeres a lo largo del Evangelio: la suegra de Pedro (4,38-39); la viuda de Naim (7,1-11), la hemorroisa (8,43-48); la hija de Jairo (8,40-56); la mujer encorvada y poseída por Satanás (13,10-17). Todas aparecen experimentando la sanación como una transformación de sus vidas.

¿Por qué la relación tan especial entre mujer y enfermedad, qué indica? ¿nos habla de las primeras discípulas o de las mujeres de la comunidad de Lucas? ¿qué nos dice de María Magdalena?

No podemos pensar que los relatos evangélicos, por su misma definición, cuando hablan de enfermedades se refieren sin más a las disfunciones orgánicas de quienes las sufren, sino que aluden a una situación más compleja como ha puesto de manifiesto la consideración de la enfermedad por la antropología médica<sup>47</sup>. Esta disciplina ha estudiado la intersección entre cuerpo, mente y sociedad, y ha descubierto que "ninguna condición física, patológica o salu-

---

47. A. Kleinman, *Patients and Healers in the Context of Culture*. Berkley: University of California 1980. A. Young, "The Anthropologies of Illness and Sickness", *ARA* 11 (1982) 257-85; P. Worsley, "Non- Western Medical Systems", *ARA* 11 (1982) 315-348.

dable es exclusivamente somática o psicosomática, sino también social. De la esfera natural se pasa inmediatamente a la esfera cultural a través de las categorías empleadas para percibir, categorizar y evaluar los síntomas físicos, sean malignos o benignos<sup>48</sup>. Las sociedades determinan qué entienden por normalidad y qué por enfermedad, cuáles son las causas que explican un estado u otro y qué medios son los adecuados para responder a las situaciones anómalas. Además de determinar la calificación y la valoración de quienes las sufren. Por tanto, los criterios que un colectivo se ha dado a sí mismo determinan en gran medida si una persona está enferma o no, con las consecuencias que ello supone en su relación con el grupo social. En el caso de las mujeres esto se hace evidente cuando pensamos en cómo y quién definía la normalidad dentro de la cual se producían fenómenos fisiológicos como la menstruación, los embarazos, o su falta. Eran los varones, en función de esos fenómenos fisiológicos, controlaban los cambios de estatus de las mujeres<sup>49</sup>.

Como ya se ha visto, los cuerpos físicos son microcosmos que reflejan la forma en que un grupo ha creado orden y significado en la realidad que vive, clasificando y catalogando determinadas creencias, actitudes o conductas como legítimas o como transgresoras, como salud o como enfermedad. Si se aplican estos conocimientos a los relatos evangélicos<sup>50</sup>, se puede afirmar que la enfermedad en Lucas no indica una mera disfunción orgánica sino algo más global que afecta a la posición y a la relación del individuo, en este caso de las mujeres, con su grupo familiar y social<sup>51</sup>, así como con el sis-

---

48. Para un estudio amplio y profundo del tema de las enfermedades de las mujeres desde esta perspectiva y su aplicación a la exégesis evangélica, véase E. Estévez, *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-32*. EVD, Estella 2003, p. 73.

49. E. Estévez, *El poder de una mujer creyente*, p. 129.

50. J.J. Pilch, *Healings in the New testament. Insights from Medical Anthropology and Mediterranean Anthropology*. Fortress Press, Minneapolis 2000.

51. J.J. Pilch, "Sickness and Healing...", pp. 190-92.

tema cognoscitivo compartido que tiene como fin facilitar la vida con sentido pero que puede entrar en crisis en ciertos momentos y para ciertas personas.

Elisa Estévez dice al respecto "... lo importante no es el proceso morbo como tal sino la construcción cultural<sup>52</sup> que se hace de los cuerpos enfermos. Todo padecimiento trasluce el desequilibrio y la transgresión de las fronteras sociales, es el reflejo de una anomalía en la estructura y organización que estos colectivos se han dado a sí mismos. Esto significa que la comprensión de los males físicos está ligada y es inseparable de las principales creencias del Mediterráneo antiguo sobre la naturaleza, de su valoración de la naturaleza humana y, por último, de su definición de las identidades personales y los roles dentro de la sociedad. La curación, antes que recuperación del estado físico, representa un restablecimiento de la armonía social y del puesto que la persona tiene dentro de ella"<sup>53</sup>.

Teniendo en cuenta lo anterior se puede pensar, con base, que la proliferación de relatos de curación de mujeres en Lucas tiene algo que ver con la identidad y los roles de las mujeres en aquel medio social. En ese mundo antiguo las enfermedades femeninas por excelencia eran las que tenían que ver con diversas disfunciones del aparato reproductor. Las consecuencias de las enfermedades eran la marginación de la vida normal y el estigma social consecuente, pues en aquellos sistemas de salud se buscaba una causa personal a las enfermedades. El causante era Dios, directamente o por medio de un espíritu, quien la había enviado como castigo a un pecado o incluso a una conducta que no seguía los roles tradicionales adjudicados a las mujeres<sup>54</sup>. La unión de espíritus malos con enfermedades

---

52. Esta construcción de la noción de enfermedad que se daba en el s. I es muy diferente a la actual y eso hay que tenerlo en cuenta a la hora de leer e interpretar los textos evangélicos.

53. E. Estévez, *El poder de una mujer creyente*, p. 142.

54. E. Estévez, *El poder de una mujer creyente*, p. 356, nota 87.

(debilidades) puede aludir a poderes opresivos que dejan sin poder propio, que debilitan. Una situación que puede ser física pero también social: la situación social de estas mujeres es anormal, está sometida a sospecha y por tanto a marginación social y religiosa. Para quienes les rodean, sus enfermedades hablan de una falta para con Dios y del juicio de éste sobre ellas.

Pero esto contempla una parte del problema. Otra es que, como según Mary Douglas, el cuerpo puede convertirse en símbolo expresivo del malestar ante una situación, ante el orden socio-religioso que se vive como un poder (nefasto) que configura las relaciones familiares o la relación con Dios, aunque esto lo encierre aún más. El caso de la mujer encorvada lo muestra gráficamente. Es ese espíritu malo, que, al ser curada en una sinagoga y en sábado, parece tener algo que ver con el ordenamiento religioso, el que no le ha permitido erguirse. Una vez liberada por Jesús, que la llama Hija de Abraham, se pone derecha y puede mirar de frente. Esto y que su curación sea precisamente en sábado y en la sinagoga refuerza el carácter de signo de la liberación escatológica que Jesús había anunciado en 4,16-22<sup>55</sup>.

En el mundo bíblico es importante la alusión a las partes del cuerpo porque indican la comprensión del ser humano y su funcionamiento. B. Geradon propuso una estructura corporal en tres partes a cada una de las cuales se atribuye una función. La zona de los ojos-corazón en donde se localiza la función del pensamiento unido a la emoción (el pensamiento no lo sitúan en el cerebro); la zona de la boca-oidos donde se sitúa el discurso auto-expresivo que nace de escuchar a otros; y la zona de las manos-pies donde se sitúa la función de la acción voluntaria<sup>56</sup>.

---

55. Esta es también la opinión de K. T. Seim, *The Double Message. Patterns of Gender in Luke-Acts* (Edimburgo: T&T Clark, 1994), pp. 42-43.

56. B. de Gérardon, "L'Homme a l'image de Dieu", *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) 683-695. Este esquema ha sido divulgado por B. Malina, *El Mundo del Nuevo Testamento*, pp. 96-101.

Lucas presenta a María Magdalena, a Juana, a Susana, y por extensión a las demás de las que no se dan nombres y que sin duda representan a las mujeres de su comunidad, como mujeres sanadas de espíritus malos y enfermedades. Por una parte, el seguimiento se ve como efecto de la sanación. Por otra, según el esquema triple de percepción de la persona, la enfermedad de la que han sido curadas es presentada como una dolencia que afectaba a la zona de la acción voluntaria. Es significativo que, en Lucas, las mujeres enfermas parecen estar afectadas en esta zona. Hay algo que les impide moverse y actuar de forma voluntaria (la hija de Jairo, la suegra de Pedro, las mujeres que siguen a Jesús, la mujer encorvada; incluso las que no pueden concebir o tienen problemas típicos de mujeres como el flujo de sangre, porque dar a luz y criar hijos son actividades de mujeres<sup>57</sup>). J. Pilch dice que en aquel contexto la orientación primaria que se atribuía a las mujeres era la que se centraba en la acción. Por lo cual, la enfermedad que afectara esta zona las ponía al margen de su lugar habitual, pero también es muy probable que, según lo visto, sus enfermedades indicaran un problema inconsciente con esas actividades y esa orientación<sup>58</sup>.

La sanación, desde esta comprensión de la enfermedad, significa restablecer la relación armoniosa social y el puesto que la persona tiene en ella. Sin embargo, si esta ha sido el causante de su enfermedad nada se habrá arreglado. Estas mujeres, al ser sanadas, siguen a Jesús. Pero probablemente también lo podemos leer al revés. El mensaje de Jesús y su seguimiento tiene mucho que ver con la sanación. El mensaje del reino supone un nuevo horizonte cognoscitivo de la realidad y de las relaciones. En el caso de María Magdalena, Juana y Susana, la sanación no ha supuesto volver a su antigua vida ni al seno familiar sino a la nueva familia que forma Jesús (8,20-21), donde hacen un servicio de patronazgo.

---

57. J.J. Pilch, *Healing in the New Testament...*, p. 108

58. J.J. Pilch, *Healings...*, p. 109.

La proclamación que hace Jesús de la cercanía de Dios y su oferta de salvación a todas aquellas personas excluidas y consideradas pecadoras por los representantes del sistema socio-religioso, ha supuesto, para quienes reconocen su autoridad como el Profeta enviado, que se ha revocado su estigma y su posición alienada de Dios. Las enfermedades han dejado de ser estigmas y las protestas han encontrado respuestas.

Lucas parece estar haciéndose eco de lo que había supuesto para muchas mujeres de su comunidad el encuentro con Jesús y su mensaje. Ese encuentro y el seguimiento de Jesús había sido una realidad de liberación y reconocimiento que tenía que ver con el mensaje del Evangelio y con el *ethos* que vivían sus seguidores. Sanadas de poderes que las debilitaban y les quitaban el suyo, siguen a Jesús en su proclamación del reino de Dios, poniendo al servicio de la comunidad –de la proclamación del reino– sus bienes.

#### *4. María, la llamada Magdalena, de la que habían sido expulsados siete demonios*

Enfermedades y posesiones estaban muy relacionadas en el mundo antiguo y lo están en Lucas (Lc 4,40-41; 5,17; 6,18; 7,21.22-23; 8,2-3; 9,1.2.10-11; 10,9.17-20; 13,32; Hch 5,15-16; 8,6-7; 10,38; 19,11-12). Pero, en la presentación que Lucas hace de María Magdalena, la destaca claramente de las otras discípulas. Ella ha sido liberada de siete demonios que han sido expulsados de su persona. En este caso la atención no se centra en la enfermedad sino en la posesión por demonios, y no se les llama espíritus malos sino demonios (daimonia).

El número siete indica totalidad y apunta a un caso de extrema gravedad y a lo irrecuperable de su situación. En 11,24-26 se pone el ejemplo de un hombre poseído por siete demonios como un caso de extrema gravedad y como resultado de una cura que ya se ha intentado pero que ha fallado. A pesar de la aparente sanación, su vida había vuelto a ser gobernada por fuerzas extrañas, en mayor núme-

ro que antes, contrarias a la voluntad de vida de Dios, en cuanto desconocidas, incontroladas, y perniciosas.

Por tanto, Lucas presenta a María Magdalena como una mujer totalmente alienada y manejada por fuerzas extrañas y ajenas; pues aquí ya no es sólo la enfermedad, sino que, como se ve en otros relatos de posesión de los evangelios, se trata del centro de la personalidad, el yo volitivo y activo, que está dominado por poderes extraños y ajenos que llevan a la auto-destrucción. Se indica una distorsión total de la semejanza divina según la creación<sup>59</sup>, y también una alteración total de su lugar y de sus roles y relaciones en el grupo familiar y social.

Desde nuestra perspectiva y con nuestras categorías quizá podamos saber algo más. Como hemos visto, la antropología cultural ha puesto de manifiesto que el cuerpo aparece como un microcosmos de la sociedad o cuerpo físico y sus legitimaciones teológicas, y puede ser utilizado como un símbolo natural para protestar contra aquellos. Los síntomas y comportamientos de las personas poseídas eran considerados fuera de lugar, desviados de las normas de comportamiento apropiadas para ellas, y por tanto hacían a estas personas marginales e impuras. Su estado constituía un reto al orden establecido, más o menos consciente, más o menos reconocido.

Los episodios graves de posesión se ven como fruto de un proceso. Eso es lo que se muestra, de forma narrativa, en 11,24-26 donde se habla de la posesión por siete demonios como resultado de una cura aparente pero fallida. El espíritu no había hallado reposo y había vuelto con otros más.

Esto es confirmado por la antropología y la medicina actual. Si las causas que producen el estado alterado de conciencia –interpretado como posesión–, con o sin personalidad disociada, no son solucionadas, el hecho vuelve a repetirse y cada vez con mayor intensidad. La psiquiatría advierte que es fundamental el proceso posterior a la

---

59. Cfr. W. Foerster, "Daimôn", en *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (Brescia: Paideia, 1966), II, 741-790.

terapia de integración de la personalidad (o exorcismo laico). La persona enferma debe encontrar en su medio ambiente las condiciones y apoyos que le permitan vivir la personalidad integrada, encarando aquello que antes estaba disociado y reprimido (miedos, deseos, sentimientos, traumas...), reconociéndolo, asumiéndolo y corrigiéndolo, pues de lo contrario puede volver la disociación (que, al fin y al cabo, es un mecanismo de defensa) pero mucho más grave<sup>60</sup>.

De todo lo anterior podemos deducir que Lucas presenta a María Magdalena con un mal antiguo, en el que ha sufrido recaídas. La cantidad de demonios y el que sean mencionados explícitamente con este nombre (*daimonia*), apunta, probablemente, a que esa especial gravedad se manifestaba también en la espectacularidad de los síntomas involuntarios. Autolesiones, abandono de las responsabilidades, amnesias, convulsiones, alteración de la sexualidad, parálisis, mudez, cambios bruscos de personalidad con comportamientos anormales (opiniones, conductas, gestos, ataques...). Es decir, el centro volitivo está totalmente alienado por poderes extraños que llevan a quien lo padece a la marginación social y a la autodestrucción. Es lo que se ve en el episodio del Jeraseno (Mc 5,1-20).

Hoy sabemos que estas enfermedades-posesiones suelen ser el reflejo corporal de una conflictividad entre quien la sufre y su medio, entre sus deseos y sentimientos y las normas y valores sociales. En el caso de las mujeres este conflicto introyectado puede estar en relación con las normas y pautas sociales de género, es decir con las normas que dicen en qué consiste ser mujer. Es muy significativo que también en el mundo grecorromano las enfermedades relacionadas con el útero se relacionaran con la posesión de espíritus malignos, y también que se pensara que algunas enfermedades tenían como causa el desajuste o abandono de los roles tradicionales asignados a las mujeres<sup>61</sup>.

60. F.W. Putnam, *Diagnosis...*, pp. 316-321

61. Cfr. Elisa Estévez, *El poder de una mujer creyente...*, p. 354-57.

Podemos decir también que en una sociedad como aquella, los síntomas de posesión apuntan a un sentimiento de inadecuación a la vez que dejan ver una protesta sorda e impotente. La relación entre estos síntomas y el anhelo de una mayor autonomía en las mujeres está atestiguada en ciertos cultos. El comportamiento denominado frenético, con síntomas similares, se daba entre las bacantes. En su caso era en momentos concretos y separados de la vida normal por darse en el culto<sup>62</sup>.

Como en el caso de las enfermedades, la posesión conlleva un juicio social y, a la vez, un medio de protesta inconsciente. Lucas define a María Magdalena, por tanto, como una mujer que presenta un sentimiento de inadecuación con los roles atribuidos a las mujeres y utiliza el cuerpo para expresar esta queja. Aparece como el paradigma de mujer inquieta e insatisfecha con el papel y lugar atribuido. Cuanto mayor sea el sentimiento de rebelión contra las normas sociales y la situación que se padece, mayor será la represión y la introyección. Esta protege de esos impulsos, sentimientos, pensamientos, prohibidos por las normas sociales que se aprenden en la socialización y que en aquellas sociedades estaban legitimados teológicamente. No acatarlos o hacerlo mal suponía un juicio religioso y divino.

Jesús sana<sup>63</sup> a esta mujer expulsando los siete demonios que la hacían impura y desviada, y la situaban fuera de la comunidad. Pero

---

62. R. Kraemer, *Her Share The Blessings*

63. Nos podemos preguntar si la sanación que realiza Jesús se hace por la palabra –que María Magdalena escucha y acoge–, descubierta a lo largo del Evangelio de Lucas como eficaz y sanadora, o por un exorcismo. En realidad no parece haber una gran contradicción entre ambas cosas porque también en el exorcismo es imprescindible la palabra. Palabra que habla con el demonio y le pregunta por su identidad, es decir, palabra que interroga por las causas de la situación; palabra que cuestiona, ayuda a hacer presente lo más escondido y propone otra perspectiva; convence de la existencia de otra realidad, crea otra realidad y otras posibilidades de existencia. La terapia de integración de esos estados alterados de conciencia disociada tiene mucho que ver con la palabra, puesto que consiste en preguntar a los diferentes yos por su historia, y en hacerles conscientes unos de otros, ayudándoles a ver otras soluciones y a unirse en una sola personalidad, integrando todas las facetas tan dolorosas y conflictivas que han quedado reprimidas en grado tal que actúan por su cuenta.

al curarla no la reintegra sin más en la comunidad familiar y grupal. Jesús reconoce a esta mujer la justicia de sus quejas y deseos –expresados por medio del grito inconsciente e impotente de su enfermedad– y la hace sentirse hija de Abraham, como hace en el caso de la mujer encorvada (13,10-17), con dignidad, valor, protagonismo. Esta denominación no era ni habitual ni debía darse por supuesto. Una mujer no podía circuncidarse, por lo cual su pertenencia a la Alianza era dudosa o secundaria. La inclusión en un grupo del que era excluida por razón del sexo, sana a la mujer encorvada y le hace ponerse derecha. En el caso de María Magdalena esa sanación se hace efectiva en el seguimiento, en el discipulado que ella emprende. Y es esta introducción en el grupo de Jesús, que tiene un *ethos*<sup>64</sup> según los valores del reino de Dios que proclama, lo que le sana de verdad.

Jesús, al curar a estas mujeres expulsando los espíritus malignos y admitiéndoles en su seguimiento, estaba diciendo una palabra sobre los límites y criterios ordenadores de la sociedad, en este caso en relación al género... está ejerciendo un poder y reordenando las pautas y valores sociales según unos nuevos criterios.

**La acción exorcista de Jesús conlleva una crítica a las normas y valores vigentes, y tiene consecuencias sociales porque con sus acciones está redefiniendo las líneas ordenadoras de la sociedad (las normas de pureza), y los criterios desde los que estos se establecían<sup>65</sup>.** Por eso Jesús es acusado de brujería, es decir de actuar con el poder del

---

64. Jesús en sus palabras y acciones cuestiona el concepto del honor que existía en aquella sociedad, reivindicándolo para los espacios, tareas y valores atribuidos a las mujeres. Y lo hace cuando él mismo aparece dentro de casa, cuando utiliza imágenes de mujeres o de sus labores para hablar de Dios y del reino (15,8), o cuando asume roles propios de mujeres (acoge a los niños, alimenta, muestra ternura, llora en público (15; 18,15-16; 19,41)), o cuando los propone como esenciales para el discipulado (servir). Pero además cuestiona y redefine el papel de reproductora en que la encerraba el interés de la familia patriarcal (Lc 8,19-21; 11,27-28), con lo que también quedan cuestionadas y redefinidas, desde los valores del reino, las relaciones entre varón y mujer, y la consideración de la misma familia.

65. J.J. Pilch, *Biblical Social Values...*, p. 141.

príncipe de los demonios (Beelzebu), lo contrario a Dios (11,14-22). En realidad, por debajo de esta discusión está el tema de la autoridad con la que Jesús cambia el orden social, haciendo puro lo que estaba establecido como impuro, cambiando criterios y prioridades. ¿Es de Dios, o contrario a Dios (el adversario) semejante comportamiento?

Se plantea el tema de si Lucas cuenta un hecho histórico que pudo afectar a María Magdalena o simplemente es una proyección en aquella primera discípula de la situación de las mujeres, o de muchas de ellas, de su comunidad, como hace en el caso de la autoridad y los discípulos varones. Es un hecho que, además de Lucas, el dato sólo aparece en Mc 16,9, un pasaje que se dice dependiente de Lucas. El vocabulario es distinto en ambos, sólo es igual el término "demonio" y el número "siete", pero incluso es distinto el orden en que son mencionados. Es bastante evidente que la dependencia no es literaria sino que, si hay dependencia, ésta se debe al conocimiento de una tradición oral o a que el autor del final de Marcos había oído la historia y la transcribe de forma libre. En el primer caso habría que explicar por qué no indican nada los otros evangelistas y si se trataba de una tradición oral transmitida por ciertos grupos, quizá de mujeres, al estilo de lo que propone Schürmann. En el caso de ser una creación redaccional lucana demostraría que la imagen ha tenido éxito y se ha transmitido oralmente.

Parece evidente, de todas formas, que Lucas proyecta en estas discípulas de primera hora, la situación de las mujeres de su comunidad, de forma que se pudieran ver reflejadas en aquellas. Muy probablemente, las mujeres de la comunidad de Lucas eran mujeres con inquietudes y expectativas de movilidad (como sucedía en aquel momento con las libertas, mujeres ricas...) y tenían problemas con los roles que se esperaban de ellas. Con gran probabilidad muchas de ellas reflejaban esos conflictos en sus cuerpos. Lucas, como hemos visto, no propone una revolución en los roles de las mujeres, en

cuanto a proponer o justificar una actuación pública o un papel de autoridad oficial. Pero favorece un horizonte algo más amplio en el ámbito de la comunidad, permitido sobre todo por el nuevo horizonte cognoscitivo que transforma la consideración y la autocomprensión. Puesto que las posesiones tenían mucho que ver con la injusticia del ordenamiento social, su curación es interpretada como una liberación que tiene que ver con el tiempo final, que Jesús proclama ya comenzado en su acción, y una transformación existencial.

Es algo discutido el grado de novedad y subversión de roles y horizontes que Lucas propone para las mujeres. Mientras E. Schüssler Fiorenza es totalmente pesimista al respecto, K. Turid Seim dice: "Las mujeres son ayudadas por Jesús para realizar una transformación vital en sus vidas, y al cruzar los límites creados por los conceptos de impureza y por la marginalización social, las mujeres son rehabilitadas como hijas de Abraham con derecho a compartir la salvación y en la comunidad del Pueblo de Dios"<sup>66</sup>.

Fuera o no una hecho histórico en María Magdalena, la forma en que lo presenta Lucas dice que Jesús no se limita a acallar los demonios que poseían a María Magdalena y a otras como ella, sino que escucha el grito mudo e impotente que se dibujaba en sus cuerpos y hablaba por ellos. Sana de raíz sus males al hacerle sentir la legitimidad de sus quejas y demandas. Su vida adquiere un nuevo sentido, su persona una nueva valoración. Su vida ya no está gobernada por fuerzas extrañas y deshumanizantes, contrarias a la voluntad de vida de Dios. Su cuerpo ya no era una carga, ni una barrera. Dios había comenzado a actuar, cambiando los límites que ordenaban la sociedad y los criterios para establecerlos. La curación de Jesús y la acogida de su palabra le han hecho sentir que lo inadecuado no estaba en ella, en sus deseos y rebeliones, sino en las normas socio-políticas y religiosas que ordenaban la vida y las relaciones.

---

66. K.T. Seim, *The Double message...*, p. 48.

Este mensaje lo dirige Lucas a las mujeres de su comunidad. En aquel momento tenía una aplicación, quizá bastante restringida en el caso de la comunidad lucana, pero hoy, en otra situación cultural, debe resonar en los oídos de las mujeres que leen el evangelio, no en sus limitaciones sino en sus posibilidades.



## 2

# Las Marías del cuarto evangelio: plural de singulares en plural

*Mercedes Navarro Puerto*

*U. P. Salamanca*

**Mercedes Navarro Puerto** (Jerez 1951,mc), doctora en Teología y Psicología y Licenciada en Ciencias Bíblicas, ha sido y es profesora de Sagrada Escritura (AT) y Psicología de la Religión en la UPSA, la U. de Sevilla y otros centros de estudios superiores. Es codirectora en estos momentos de la colección GLNT (Guías de Lectura del Nuevo Testamento), EVD y del proyecto internacional La Biblia y las Mujeres, que editará en español EVD. Junto con otras dos colegas ha creado la EFETA (Escuela Feminista de Teología de Andalucía) de cuyo comité científico forma parte. Pertenecer a la Asociación de Teólogas españolas (cofundadora), la Asociación Bíblica Española, y la Asociación de Teólogas Europeas. Tiene publicados numerosos libros y artículos sobre Biblia (BH y NT), Mariología, Vida Religiosa... la mayoría en la perspectiva feminista y traducidas muchas de ellas a otros idiomas. Entre sus últimas obras *En el umbral. Muerte y Teología en perspectiva de mujeres* (ed.), Desclée De Brouwer, Bilbao 2006; *Marcos*, GLNT, Verbo Divino, Estella 2006. Es psicoterapeuta en ejercicio.



## 2

# LAS MARÍAS DEL CUARTO EVANGELIO: PLURAL DE SINGULARES EN PLURAL

*Mercedes Navarro Puerto*

### **I. Introducción: colectivo sin individualidades**

Una cierta tradición, beneficiada de la tendencia occidental a la unidad que uniformiza y estereotipa, ha mezclado y superpuesto a mujeres bíblicas tanto de la BH (Biblia Hebrea) como del TC (Testamento Cristiano o Nuevo Testamento). Esta tendencia a mezclar y diluir singularidades en plurales ha sido suficientemente estudiada por teóricas feministas y por biblistas de ambos corpus bíblicos. Una cierta línea de la tradición cristiana amplificada por sus expresiones culturales, ha reforzado esta tendencia hasta hoy, momento en que una fuerte ventolera crítica sacude algunas de estas creencias. Me voy a ocupar de unas mujeres singulares, distinguidas entre sí, que llevan el mismo nombre. Una lectura seguida de la narración hace imposible identificarlas, pues una María es la hermana de Marta y Lázaro, otra es María, la de Klopas, en la escena de la cruz y la última, María Magdalena. ¿Es casualidad que todas

se llamen igual?, ¿es el nombre el único rasgo que las vincula?, ¿tiene el autor-narrador del evangelio un propósito para su público oyente y/o lector? Intentaré responder en lo que sigue a éstas y otras preguntas mediante la exégesis narrativa, con la perspectiva diacrónica en la base<sup>1</sup>.

### *Cuestiones preliminares: tres Marías, varios relatos*

Iré mostrando a estas figuras una por una, y posteriormente en el conjunto de todo el evangelio. Por lo pronto nos encontramos con que el narrador incluye a María, la hermana de Marta y Lázaro, en un amplio relato que abarca dos capítulos, a María Magdalena, por su parte, en otras dos narraciones dentro de los últimos dedicados a la resurrección, y a una tercera, María la de Klopas, hermana de la madre de Jesús, que es mencionada entre las otras dos, cercana a la segunda y más alejada de la primera.

Para el cuarto evangelio existe un somero consenso en la distinción mayor de dos partes, precedidas de un prólogo y seguidas de un epílogo. La primera abarca los capítulos 2-12 inclusive y la segunda 13-20. A partir de aquí las distinciones respecto a la organización se diversifican según los criterios adoptados por cada exegeta<sup>2</sup>. Entre los capítulos 12 y 13 se produce una clara cesura narrativa. Cambia la focalización y lo corroboran marcas formales (vocabulario y temática teológica). Aquí asumimos, grosso modo, esta división mayor.

María, la hermana de Marta y Lázaro, hace su primera aparición en 11,2 y la última en 12,7, al final, por tanto, del Libro de los Signos o primera parte del evangelio. María la de Klopas es mencionada úni-

---

1. Mencionaré a la madre de Jesús, por necesidad narrativa, aunque nunca se la llama María.

2. Cf. Xavier Léon-Dufour, *Lectura del evangelio de Juan*, vol I, Sígueme, Salamanca 1989, 27ss; G. Mlakuzhyil, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, Roma 1987 y la revisión de Gunnar Ostentand, "The Structure of the Fourth Gospel: Can it be Defined Objectively?". *Studia Theologia*, 45 (1991) 33-55.

camente en 19,25 y María Magdalena aparece inmediatamente después de ella en el mismo versículo y se la nombra por última vez en 20,18, al final del Libro de la Pasión y Gloria o segunda parte del evangelio cuando éste prácticamente concluye. Esta situación dentro de la composición narrativa lleva a los lectores/as a percibir las en torno a los relatos de la pasión, y situarlas en los momentos cumbres de la muerte y resurrección de Jesús. Buena parte de la iconografía y devoción populares ha retenido la imagen de las tres Marías al pie de la cruz, sintetizando la diversidad de mujeres de los diferentes evangelios en los últimos momentos de Jesús, y en el mismo nombre, dicha diversidad.

## II. Singularidades: cada una por su nombre

### 1. *María, hermana de Marta y Lázaro (Jn 11,2 y 12, 1-8)*

#### *Nivel de la historia*

María la de Betania aparece por primera vez en Jn 11,1-2 y el narrador la nombra a lo largo del capítulo, pero adquiere todo su protagonismo en la escena de la unción en Jn 12,1-8. En ella, primera mención en el capítulo dedicado al gran signo de la resurrección de Lázaro<sup>3</sup> (*había un enfermo, Lázaro de Betania, de la aldea de María y su hermana. Era esta María la que ungió al Señor con unguento y le enjugó los pies con sus cabellos, cuyo hermano Lázaro estaba enfermo, Jn 11,1-2*), el narrador adelanta en un sumario toda la historia que va a narrar posteriormente. No menciona a Marta, protagonista de la historia de la resurrección de Lázaro y personaje clave en la confesión de fe en Jesús. Remite a una y otro al personaje de María que cobra una gran importancia respecto a esta familia. Tal presentación anticipatoria y sumaria, junto con la mención de los seis días que faltan para la pascua, colocan personaje, acciones y todo lo desarrollado en la

---

3. Éste es el último y definitivo Signo con el que el narrador cierra el primero de los Libros y con el que, a la par, abre el segundo, el Libro de la Pasión y Gloria.

escena, bajo la marca de la anticipación, orientando la atención del lector. En Jn 12,1-8 la única información sobre ella, al margen de sus actos, es el nombre propio, María, que cobra un peso significativo. En la composición narrativa de la trama<sup>4</sup> distinguimos el nivel *de los hechos*, que comprende Jn 12,1-3 y el nivel *de la interpretación de esos hechos*, que ocupa el resto del relato, Jn 12,4-8 y al que está orientada toda la secuencia narrativa<sup>5</sup>.

El narrador describe la acción de María desdoblada en tres: tomar el perfume de nardo (*labousa...*), unguir los pies (*eleipsen*) y secarlos (*exemazen...*). Su acción completa pone en marcha el relato y da origen a unas reacciones encadenadas entre sí. El narrador ha creado un clima en el que esas acciones van a revelar su importancia por sí mismas primero, y a partir de la interpretación de Jesús, después. El lector retiene de la exposición los elementos fundamentales de la atmósfera creada: la anticipación temporal, las alusiones a la muerte y la vida desde el signo de Jesús con Lázaro, la centralidad de Jesús y el dinamismo diaconal de Marta.

El narrador describiendo el perfume de María<sup>6</sup> para la unción, retarda la acción. Centra en él la atención del lector, para que aprecie su importancia en cantidad, calidad y precio, con la función narrativa de servir de estímulo a la reacción de Judas y proporcionarle datos con que cotejar su interpretación del hecho. La acción de María, a diferencia de la de Marta (la diaconía, en la mesa y simbólicamente en sentido ministerial), no es necesaria, sino excesiva en el qué (materia, cantidad, calidad) y el cómo. En estos dos primeros momentos del relato, son las mujeres las que performan acciones significativas, mientras que los hombres son puros desti-

---

4. Interesante Dorothy A. Lee, *The symbolic Narratives of the Four Gospel*, JSOT Press, Sheffield 1994, 188-226.

5. Hay tres escenas en sus momentos narrativos: 12,1-2: *exposición*; 12,3: *puesta en marcha* del relato; 12,4-6: *reacción de Judas* (vv. 4-5) y *aparte del narrador sobre Judas* (v. 6); 12,7-8: *respuesta de Jesús*.

6. Cf. Nuria Calduch-Benages, "La fragancia del perfume", *EstBib* 48 (1990) 243-265.

natarios de ellas<sup>7</sup>. Las mujeres adquieren importancia en el nivel de los hechos. En el nivel de la interpretación, en cambio, se invertirán los roles y serán los hombres los intérpretes.

*En el nivel de los hechos se encuentra la exposición (Jn 12,1-2) donde el narrador presenta escénicamente personajes, lugar y tiempo, como breve sumario, y marca el relato con el signo de la anticipación, seguido de la circunstancia del banquete (v. 2) que prepara la puesta en marcha de los hechos. El personaje de María no puede separarse del significado de cada uno de los otros. Así, Lázaro, destinatario pasivo y paradójico, es presentado como el fallecido vivo, que comparte la mesa con Jesús, y por ello, teniendo parte con él en su persona, sus relaciones (discipulado) y su destino. Esta relación con Jesús queda enfatizada por las alusiones a la muerte y la vida (el signo de la devolución de la vida). Marta es presentada bajo una luz dinámica (y Marta servía). El uso absoluto del verbo en la continuidad del servir la muestra como sujeto activo y dinámico, en contraste con la pasividad narrativa de Lázaro<sup>8</sup>. Ella modifica el escenario, hasta este momento estático y forma parte del banquete que evoca fiesta y convivencia<sup>9</sup> y, por ello, se encuentra asociada narrativamente a la vida. En el v. 2 desaparecen las alusiones directas a la muerte. Con estos datos el lector se hace cargo de que, tanto hacia atrás como hacia adelante (analéptica y prolépticamente), se encuentra con un episodio en cuya exposición se le adelantan las claves de sentido.*

---

7. Cf. W. Vogels, *De la mort à la vie vers la mort*, en Adèle Chene y col. *De Jesus et des femmes*, París-Montreal, 1987, 162.

8. Es la primera vez que el cuarto evangelio utiliza el verbo *servir* y las otras dos veces que aparece están en el mismo capítulo: 12,26a.26b. El sustantivo sólo se utiliza en Caná referido a los que atienden a la mesa de las bodas, en un contexto similar de banquete (2,5.9).

9. El término *deipnon* es polivalente. Puede significar cena, banquete social celebrado en diferentes momentos del día, banquete funerario... Esta polisemia introduce una ambigüedad en el escenario de los hechos que sólo podemos evocar. El estudio del contexto deberá reconsiderarla y ponerla en relación con las otras recurrencias del c. 13 y 21 (13,2.4; 21,20). No es casualidad que el narrador la utilice sólo a partir de este momento en que se inaugura la Pascua.

En la *puesta en marcha del relato* (Jn 12,3), la introducción en escena de María ungiendo los pies de Jesús y secándolos, desencadena la trama, es decir, las reacciones de las otras dos escenas. María ejecuta su acción en los pies de Jesús, lugar de la suciedad y desgaste del camino y cargado de connotación sexual (eufemismo de los genitales masculinos), que se unen a la dimensión corporal de sus acciones de ungir y secar, propias del tacto. María toca a Jesús. La casa se presenta como lugar del perfume (*oikía* referido a familia o grupo), y éste transforma el espacio físico. El perfume permanece personalizado, pues aunque es su portadora, no puede evitar que pase por ella cuando unge los pies. Lo ofrece y es compartido; es de Jesús y es de ella. El narrador indica explícitamente que llena toda la casa (no dice la habitación, sino *toda la casa*), de manera que su efecto es expansivo y solidario. Su acción, como en seguida criticará Judas, no se coloca en el nivel de lo necesario, sino en el de lo excedente, no-útil, desproporcionado, provocativo, del lujo y el placer. No impone su significado ni lo explica como harían los antiguos profetas. Su acción es extravagante, pues donde se esperaría que lavara los pies, ella los unge. Secarlos con sus cabellos también es extraño. La escena manifiesta el cuerpo activo de María y el cuerpo pasivo de Jesús. Mediante su cuerpo y el perfume se expresa en público ante Jesús diciendo algo de sí y de él, corriendo un riesgo, pero sin miedo ni inhibición, pues nadie se lo ha pedido. El narrador en estos momentos oculta al personaje para destacar sus acciones.

El *discurso de Judas*, primero del relato, comienza con una pregunta crítica (*¿por qué este perfume no fue vendido por 300 denarios y fue dado a los pobres?*) lógica e inteligente en el nivel de la percepción inmediata de los hechos, que exige respuesta y es realizada inmediatamente después de la anotación del narrador sobre el efecto del perfume en la casa. La casa *llena* del aroma del perfume es signo de su abundancia y cualidad. La reacción de Judas le muestra receptor del perfume. Su interpretación, por ello, es particularmente importante: pone de relieve, paradójicamente, el valor de lo realizado. Paradoja

e ironía. El precio resalta su valor y digno de él, dice, son los pobres más que Jesús. Las palabras de Judas han encontrado a cada personaje un sustituto: en vez de María y su gesto, él se ocupa del perfume y los 300 denarios que vale. En vez de Jesús, se ocupa de los pobres. Convierte la autenticidad del perfume de nardo en 300 denarios. El efecto sobre el público debió ser impactante al tratarse de tanto dinero.

En su comprensión de los hechos Judas muestra su propia escala de valores y desvela un conflicto implícito en los hechos. No es superficial. Su perspectiva económica está asociada a valores humanos y religiosos: la generosidad, la preocupación por los demás, el deber de la limosna... valores de la Ley en sus exponentes más importantes, como son la solidaridad y el amor al prójimo. Todo ello subrayado por el contexto de la Pascua, que justifica su protesta e invita religiosa y humanamente a ser compartida. A la luz de las interpretaciones, los hechos adquieren una densidad axiológica. La propuesta de Judas indica que Jesús y María no son sensibles al valor prioritario del prójimo. ¿Cómo sabe el lector si tiene razón? El narrador sale al paso del Judas focalizador selectivo de los datos, que al pasar todo al fondo centrando la escena en el valor monetario del perfume, se convierte en manipulador y su protesta en ideología. La habilidad del narrador protege a su lector desde la información sobre el perfume y la información sobre quién es Judas. María ha quedado bajo sospecha ¿Quién tiene la autoridad (narrativa) para responder a la misma apelación a Dios que él hace apoyado en la Escritura? Judas, sin advertirlo, propicia la única intervención posible, la de Jesús.

En la *respuesta interpretativa de Jesús* (Jn 12,7-8), segunda reacción a los gestos de María, el narrador cierra/abre el episodio<sup>10</sup>. Jesús no habla con María, sino acerca de ella. Contesta a Judas y luego amplía

---

10. El episodio termina, estrictamente hablando, con la intervención de Jesús en los vv. 7-8, pero esta misma intervención abre todo lo posterior al sentido de esta prolepsis.

el destinatario de su discurso, *dijo, entonces, Jesús: déjala, que lo haya guardado para el día de mi sepultura*. También el discurso de Jesús es selectivo. Recupera de la primera escena sólo aquello que muestra a María a una luz nueva y más viva, vinculando su destino, para siempre, a la figura y gestos de ella. Judas ha criticado el derroche de dinero que ha supuesto la unción con el caro perfume de nardo. Jesús dice que esa unción es para el día de su sepultura. Su embalsamamiento anticipado. Así queda preparado en la misma muerte para la vida. Viene a decir, paradójicamente, que él ya está muerto<sup>11</sup>.

María, a la luz del discurso de Jesús, no ha realizado un gesto de devoción, sino lo que debía (podía), por eso no es en absoluto criticable. El homenaje póstumo a un muerto no sólo depende del estatus socioeconómico de su familia y amistades. También de lo significativo que sea el muerto para sus allegados. Jesús viene a decir que María ha gastado su caro y precioso perfume porque le considera alguien muy significativo. Esta interpretación verifica y confirma el sentido de la pasividad de Jesús ante los gestos de María, y la paradoja que es Jesús, en relación inversa a la de Lázaro que connota el episodio. Si éste es un vivo que ha pasado por la muerte, Jesús es un muerto que vive. Jesús aparece como aquél que sabe, personaje narrativamente *competente*. María se había mostrado en su acción con un poder-querer hacer. Las palabras de Jesús llevando su acción más lejos, aseguran un *deber hacer*. La competencia de María, así, es total.

A partir de este momento en sentido retrospectivo las acciones de María, nada evidentes, muestran su sentido oculto, revelado sólo a

---

11. Cf. Sandra Schneiders, *Written that you may Believe, Encountering Jesus in the Fourth Gospel*, Herder-Crossroad, Nueva York 1999, 150, quien nos da la razón al creer que los capítulos 11 y 12 anticipan simbólicamente todos los acontecimientos que el Libro de la Pasión y Gloria va a narrar a continuación. Jesús es simbólicamente ejecutado por la decisión de las autoridades (11,47-53), simbólicamente sepultado (12,1-8) y simbólicamente glorificado en su entrada en Jerusalén, que es atribuida explícitamente a su victoria sobre la muerte en la resurrección de Lázaro (12,17-18).

las dos partes implicadas. Jesús desvela el sentido total y más auténtico del gesto de María, que remite a sí mismo. Por eso no habla de ella y de su acción de modo impersonal, sino que se la apropia en sus palabras, en plano activo, como ya se la había apropiado en plano pasivo no-verbal. El nivel de interpretación afecta en profundidad al de los hechos. A su luz María dice mucho de la identidad de Jesús. Toma la responsabilidad de insinuar aspectos velados y fundamentales sin forzar la libertad del mismo Jesús y del público. Lo ha hecho a rostro descubierto, ante los demás. La interpretación de Jesús afecta, así mismo, a la identidad de María con respecto a Él y la expone públicamente, sin forzar tampoco la libertad del resto. Con su prolepsis Jesús se muestra a sí mismo como profeta y desvela a María como verdadera *profetisa* de su Pascua. Y ello a través de la hermenéutica de la vida de Jesús que son sus gestos. María, en las palabras (hermenéuticas) de Jesús, se manifiesta como *hermeneuta autorizada de su vida*. Esas mismas palabras, además, arrojan una luz singular sobre las relaciones entre María y Jesús. La interpretación de los gestos como embalsamamiento, revela el amor y la fe de María por Jesús, que la convierte ante los presentes y el lector en la verdadera *discípula* que ama, *conoce*, y se adhiere a Jesús. A la luz de la interpretación de Jesús es posible recuperar en favor de la identidad de María la apertura del efecto del perfume en la casa que, a su vez, se encuadra en el marco espacial, más amplio, de Betania. Jesús, por su parte, no hay que olvidarlo, ama a María (cf Jn 11,5). La posibilidad inclusiva de ambos datos, permiten al lector percibir el anuncio de María como una verdadera predicación, haciendo de ella la primera *predicadora universal* del acontecimiento de Jesús. *Hermeneuta, profetisa, discípula y predicadora universal* son las características de María a la luz de las palabras de Jesús.

Estas palabras tienen la virtud de reorientar la percepción del lector sobre la secuencia de personajes y acciones. Retrospectivamente, puede contemplar el episodio a otra luz. En la primera escena, las estrategias del narrador habían situado al lector en una distancia

afectiva y cognitiva ante el personaje María. El efecto de la sorpresa, la falta de explicación o el nivel simbólico de sus gestos no permitían simpatía ni antipatía por él. En la segunda, este personaje, a la luz del discurso de Judas, quedaba bajo sospecha, y a distancia. En la tercera, la primera frase de Jesús da un giro a la percepción del lector sobre María. Se acorta la distancia. Su interpretación pone al lector decididamente del lado de María, percibiéndola. Este giro perceptivo al final puede impulsarle a leer de nuevo, a dicha luz, todo el episodio e implicarse como María.

*Nivel del discurso: Jn 12,3 en el trasfondo de la BH*

El cuarto evangelio, en la opinión de la casi totalidad de los autores, utiliza el simbolismo de imágenes, personajes, acciones, términos... abundantemente, de forma que lectores/as conocedores/as de la BH pueden llegar a sentirse desbordados. Ceñiré mi vocabulario, por tanto, a posibles alusiones analépticas.

*Evocaciones analépticas del Ct.* Los términos que en nuestro texto se refieren al perfume de nardo han sugerido la posibilidad de la evocación analéptica del Cantar de los Cantares, según los paralelos léxicos y alusiones en el cuarto evangelio<sup>12</sup>. El léxico revela paralelismos de vocabulario y expresiones referidas al olor, la fragancia del perfume, el nardo, los sentidos, el aliento, las mejillas o la persona entera<sup>13</sup>. La mayor recurrencia se encuentra en los capítulos 1 y 4. Los términos sirven a la descripción que cada protagonista hace de su pareja mediante una multiplicidad creativa y poética de imágenes sensoriales: vista, oído, olfato, gusto y tacto. La evocación analéptica de Jn 12,3 se centra en el sentido del olfato, que en estas citas del Ct sirve a la pareja para percibirse, reconocerse y describirse. El con-

---

12. Cf. Carmen Bernabé, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*, EVD, Estella 1994, 161-165; Ben Witherington III, *Women in the Ministry of Jesus*, Cambridge 1984, 112-114; Nuria Calduch, "La fragancia del perfume en Jn 12,3", *EstBib* 48 (1990) 243-265.

13. Con respecto a similitudes de vocabulario, cf. M. Dodds, "The Gospel of St. John" en W. Robertson, *The Expositor's Greek Testament*, Gran Rapids 1983, 805.

texto de Ct 1,12 muestra un amor de pareja heterosexual, recíproco con muchos elementos eróticos. En contexto de reciprocidad se enfatizan la corporeidad y los sentidos, que ayudan a la percepción interpersonal. La percepción del amado y la amada en el Ct es simétrica, aunque se distinguen pequeños matices que ayudan e iluminan la comprensión del texto y, posiblemente, ofrecen algunos datos que pueden estar presentes en Jn 12,3.<sup>14</sup>

Las diferencias, sin embargo, son notables. El Cantar de los cantares es un poema y nuestro episodio una narración. En el Ct el vocabulario es rico y exuberante mientras que la escena de Jn 12,3 destaca por su sobriedad, apenas rota en la descripción del perfume. La Sulamita da voz a los poemas; en nuestro texto tenemos a una protagonista sin voz, cuyos gestos son relatados por el narrador e interpretados por Jesús. La Sulamita se presenta a sí misma, habla de sus rasgos y ofrece la interpretación de sus acciones en relación con su amado; María, en cambio, no se presenta a sí misma ni se autointerpreta (directa o verbalmente). En el Ct la única alusión a la muerte es su comparación con el valor del amor. En Jn 12,1-8, por el contrario, estamos ante gestos significativos de vida en contexto de muerte, primero alusivo y después explícito, inserto en el complot de las autoridades contra Jesús. En Betania estamos en un banquete con público y las escenas del Cantar se desarrollan en la intimidad de la pareja. El reconocimiento de Jesús por María se convierte en confesión pública que matiza la relación de amor. En el Cantar, en cambio, la pareja se reconoce mutuamente a través de los sentidos y el perfume, a solas en su relación dual. La trascendencia de los hechos en nuestro relato pertenece al nivel de la historia. Los comensales participan del perfume. En el Ct la participación se da

---

14. Es preciso recordar que se trata de perfume *de nardo* y el nardo era considerado por la tradición veda como perfume de amor (*Atharva Veda* 6, 102, 5-6). Se usaba como perfume de banquete en el mundo greco-romano y era conocido también en el judaísmo, (*Enoc etiópico* 32,1). Es, así mismo, señal de fiesta, de alegría y hospitalidad. Cf. Gianfranco Ravasi, *Il Cantico dei cantici*, EDH, Bologna 1992, 156.

fundamentalmente entre la voz de la Sulamita y su lector. La trama en nuestro relato es clara mientras que en el Ct es elusiva. Después de esta breve comparación podemos concluir que la evocación analéptica del Ct 1,12 y 1-4 en Jn 12,3 es débil y de trasfondo.

*Alusiones analépticas de otros pasajes de la BH.* El verbo *ungir* (αλείφω) evoca otros pasajes de la Biblia Hebrea<sup>15</sup>: Rut 3,13; Est 2,12 y Jdt 16,7, donde además del paralelo verbal pueden encontrarse otros elementos que justifican la alusión. En los tres casos, según los LXX, encontramos, como en Jn 12,3, el verbo *ungir* y la mención de aromas, aceites y perfume. De estos últimos no hay semejanza de vocabulario. Y, como en Jn 12,3, estamos ante narraciones. Los textos presentados muestran ciertas semejanzas: tienen por destinatarias de la unción a una mujer. Las tres pueden calificarse de subversivas<sup>16</sup>, como personajes, en sus comportamientos y en sus efectos. No responden al prototipo de la mujer hebrea, sino a su faz contestataria y diferente. El verbo *ungir* se utiliza en un contexto relacional de pareja y persiguiendo un objetivo. Estas mujeres se ungen o son ungidas con perfume en función de una relación prevista en la que se juega algo tan importante como el destino de ambas personas y, en particular, del colectivo: en Rut su familia y el futuro de la familia de Noemí, en Ester y Judit el pueblo judío. Relaciones que salvan al grupo. En todos el final es salvador y ellas triunfan. En dos casos las relaciones con la pareja son positivas y en el de Judit es mortal para el hombre.

La comparación nos lleva a observar que el trasfondo de la BH de la escena de Jn 12,3 hace de la figura de María un símbolo evocador de una parte de la historia de Israel cuyas protagonistas, en tiempos difíciles, son mujeres no convencionales que se arriesgan valiente y

15. Utilizo la versión de los LXX, que traduce msh por αλείφω.

16. Cf. a este respecto André Lacoque, *Subversives. Un pentateuque de femmes* (París 1992). De las cinco mujeres *subversivas* que propone y estudia el autor, la escena de Betania tiene de trasfondo evocativo a cuatro, porque a ellas hay que añadir la Sulamita del Cantar de los Cantares. Sólo faltaría la alusión a Susana, la heroína del relato del libro de Daniel.

responsablemente por amor al pueblo. Pero en nuestra escena, a diferencia de las historias de Rut, Ester y Judit, María no se vincula a Jesús como medio para expresar su amor y su fidelidad responsable al pueblo<sup>17</sup>. Ni Jesús aparece como elemento de segundo orden en relación con la gesta de las heroínas. Su relación es personal, por amor y como discípula. Es Jesús quien ofrece salvación (palabra profética) y María comparte esa acción salvadora mediante su vinculación con él.

*Función narrativa de Jn 11,2.* Todo conduce a la pregunta por la función narrativa de Jn 11,2. El narrador en el c.11 presenta a María, prolepticamente, como aquella que ungió al Señor y secó sus pies con sus cabellos (11,2), pero en lugar de hacerlo en futuro, como cabría esperar, utiliza el pasado, como si se tratara, a la par, de una analepsis. Por el plano *extradieético* el pasado refiere esos hechos a la historia, al extra-texto. Revela la presencia de un lector virtual, ideal, que conoce o debe conocer a María. El público implícito del cuarto evangelio *sabe* de quién se trata. De este modo el narrador toma distancia de lo que está contando y hace más palpable a ese lector de una generación cronológicamente posterior, a la protagonista de los acontecimientos. Debido a esta estrategia el texto tiene una función mnémica con respecto a los hechos y al personaje<sup>18</sup>. En 12,3 el lector puede *reconocer* a María identificándola con la del capítulo 11. Resta suspense, pero orienta al lector hacia lo fundamental del personaje.

---

17. María Magdalena, posteriormente, cumplirá esa función avanzando sobre la figura de María de Betania.

18. Esta estrategia narrativa alude a la discusión histórica sobre las diferentes Marías. Es claro que el narrador desea que se identifique cuanto antes a la María de Betania de 11,2 con la María de la unción en Betania de 12,3. ¿Existía en ese momento una cierta confusión con respecto al personaje? Nuestro método no lo indaga. Puede verse, sin embargo estudios y análisis histórico críticos como el de Carmen Bernabé, *María Magdalena, o.c.*, 161ss y 258-262. Para una síntesis del estado de la cuestión de las relaciones entre ficción e historia puede verse Antonio Garrido Domínguez, *El texto narrativo*, Síntesis, Madrid 1993, 29-40.

Mi hipótesis es que el gesto de María con Jesús (y su posterior significado) es una clave para comprender el episodio de Lázaro. Considero 11,2 un sumario extremadamente sintético de diferentes episodios posteriores entrelazados a modo de cascada: María evoca el c. 11 con el signo de Lázaro, el último; la mención de la unción evoca el más allá del signo que es Jesús y evoca el episodio de la unción; la mención de *secar* con sus cabellos los pies de Jesús evoca el episodio de la cena de despedida; la mención de los pies evoca, además, el episodio de María Magdalena mirando la tumba vacía con dos ángeles de blanco, uno a la cabeza y otro a los pies donde había estado el cuerpo de Jesús. La figura de María, de este modo, prepara acontecimientos pascales y anuncia la pascua. Por tanto, todo este capítulo debe ser leído retrospectivamente desde la interpretación que Jesús hace del gesto de María. Indica, sutilmente, que la muerte de Lázaro y el signo de devolverle la vida, la revelación de Jesús como Resurrección y Vida y lo que Jesús vive y experimenta en este episodio, tiene que ver directamente con la auto-referencia al día de su sepultura, con el sentido de la expansión del perfume por la casa, la interpretación de Judas y la consciencia y auto-dirección de su destino. Puesto que no influye en la historia (nivel del discurso), podemos pensar que su función está orientada al impacto que su lectura debe producir en el lector.

*María, discípula: función en Jn 11.* María es presentada estrechamente ligada a su hermana Marta y escondida en los plurales *las hermanas* (hai adelphai). Sólo después del encuentro entre Marta y Jesús, comienza a tener relevancia como personaje. Durante el diálogo de su hermana con Jesús fuera de la casa, ella está dentro y sentada, según se deduce de su reacción en 11,29, después de conocer la llegada de Jesús. Es el primer indicio de relación con el discipulado<sup>19</sup> propues-

---

19. El verbo *llamar* en su relación con el discipulado ( *phonéō* φωνέω) aparece en Jn 3 de las 13x teniendo como sujeto a Jesús: 10,3: Jesús es el Pastor que *llama*; 11,17: Jesús llama a María a través de Marta; 12,17: está referido a la resurrección de Lázaro al que *llamó* a la vida. Las ovejas a las que se refiere el verbo *llamar* en 10,3 son las *propias*. La presencia

to por el narrador: su hermana le dice *el Maestro está aquí y te llama*<sup>20</sup>. El *secreto* con que Marta le da la noticia, encuentra su sentido en la interpretación de los presentes de su salida rápida: ellos creen que iba al sepulcro a llorar, originando una diferencia de información entre los personajes entre sí y los personajes y el lector. Y añade el texto que la *siguieron*, utilizando el término técnico para hablar del discipulado (*êkolouthêsan*) y jugando también con el verbo *levantarse* que ahora no es *egeiro* sino *anístêmi*.

María es, así, un personaje de características notables, que provoca y, además, arrastra. Si en Jn 11 era inconsciente en Jn 12 ha madurado hacia la consciencia. Indica que lo presenciado por ella en Jn 11 le ha dejado una profunda marca. María es el personaje de Jn 11 que atrae a otros a la fe en Jesús, una fe directamente relacionada con su identidad de Resurrección y Vida. Más adelante, en relación con Jesús, María repite la frase de Marta, haciendo el mismo recorrido que su hermana, aunque con leves diferencias: el narrador la presenta a los pies de Jesús, en actitud de reconocimiento al Señor y de posible relación con la actitud de discípula<sup>21</sup>. El lector sabe que María llora porque el narrador *interpreta* la reacción de Jesús a partir de su punto de vista: *cuando Jesús la vio llorar...* De nuevo, encontramos a María provocando, en este caso el llanto de Jesús, aunque

---

reiterada del verbo *amar* (*agapâô*, ἀγαπάω) en la alegoría del pastor, en la resurrección de Lázaro (característica de las relaciones con las hermanas y con él) y en la última cena, hace pensar en un contexto narrativo de discipulado y de estrecha amistad.

20. Tenemos algunas indicaciones: Marta comunica a María la llegada de Jesús; esta comunicación es típica del discipulado en Jn; a Jesús se le llama *Maestro*. A estos indicios se suman la reacción de María, expresada mediante el juego de términos utilizados por el narrador: *se levantó* (ἠγέρθη) *rápidamente* (ταχύ), que la presentan pronta a la llamada de Jesús. La respuesta de María es significativa. En 11,20 el narrador había dicho que María *estaba en la casa sentada* y ahora el texto muestra la reacción de María (11,31) en este orden secuencial: *escuchó* (ἤκουσεν), *se levantó de prisa* (ἠγέρθη ταχύ) y *llegó donde él*. Tras un retardo de la acción el narrador recupera a María en 11,32: *llegó* (ἔλθεν), *vio* a Jesús (ἰδοῦσα), *se echó a sus pies* (ἔπεσεν) y le *habló* con las mismas palabras de su hermana.

21. A diferencia de los sinópticos en Jn no es tan directa la relación entre estar a los pies de Jesús y aprender como discípulo/a.

sin haberlo pretendido y que va más allá de ella. Se establece una relación de contigüidad entre María que llora ante la muerte de su hermano y el llanto de Jesús (*¿ante la muerte, su muerte?*<sup>22</sup>). La reacción de Jesús, en aparente empatía con la de María<sup>23</sup> es interpretada por los judíos como comunión de sentimientos sobre Lázaro: *mirad cómo le amaba*. El lector no tiene datos para saber seguro qué sentimientos muestra la reacción de Jesús. Debe interpretarlo por su cuenta. Es ambiguo. Pero, a nuestro fin, interesa destacar el estímulo de María ante otras personas, incluido Jesús.

De las dos hermanas, María es la que aparece participando más intensamente en el duelo por su hermano. Este énfasis tiene la función narrativa de revelar la intensidad del amor por él. El lector podrá comparar este amor con el que le tiene a Jesús. El narrador la sitúa en la *casa*. En ella también están los judíos que han ido a *consolarla* (se refiere sólo a María). La llamada de Jesús a través de Marta y el encuentro con Jesús, la sacan de la casa que es lugar de muerte y pérdida. Pero incluso fuera María sigue en situación de duelo y lamento. Cuando el narrador la recupera en 12,3, ya ha sido testigo del signo de Jesús con su hermano. El gesto de la unción debe ser interpretado teniendo en cuenta su proceso en el c. 11, en especial la elipsis del narrador sobre su reacción. Esto manifiesta que el signo de Jesús desemboca en 12,1-8 y que, a la par, 12,1-8 es la clave de lectura retrospectiva del signo de Jesús. El narrador mantiene sus rasgos de personaje perfeccionándolos progresivamente. Su rasgo de *arrastré* para otros culmina en la función de predicadora universal (12,3), gracias a las palabras de Jesús (12,7).

---

22. Es lo que se deduce de la relación entre el llanto de Jesús y el verbo *tarassô* (ταράσσω), que relaciona 11,33 con 14,1.27 en relación con la propia muerte de Jesús.

23. Esa percepción de Jesús, que comienza por María y se extiende a los judíos señala una de las características que se apuntan en 12,3: la inclusividad y la expansión participativa. La secuencia es muy semejante: Jesús ve primero a María; ve que llora. Luego ve que *también* lloran los judíos. La reacción los incluye a todos, una empatía que no se centra exclusivamente en María, ni se cierra en la relación María-Jesús. Lo que en este caso guía el sentido de la vista, en el caso de 12,3 lo guía el sentido del olfato.

Esto explica que el narrador en 12,1-8 no presente a María. Su recorrido es un camino de discipulado (importante es la amistad<sup>24</sup> anticipadora del último rasgo de discipulado que Jesús revela a los suyos durante la última cena en 15,15, y la hermandad). María entra en escena y realiza su gesto como punto de llegada de su camino de discípula y de su historia relacional con Jesús. Eso significa que, a pesar de haber sido testigo del signo realizado con Lázaro, en el cual Jesús se ha revelado como Resurrección y Vida, María no ha terminado su camino de discipulado. Por eso, aunque desaparece totalmente como personaje después de Jn 12,8 deja en el lector la expectativa latente sobre su posterior influencia. No es anecdótico que Jesús se sienta estimulado por ella a expresarse en 11,33 y en 12,7-8. María provoca una revelación del personaje de Jesús, diferente a la revelación provocada por Marta, que se realiza en dos fases: la de su vivencia humana, emotiva, anticipada, de su propia muerte y la del sentido final de esa muerte que acaba en vida (Jn 12,7). La primera de forma no intencionada e intencionadamente la segunda (no quiere decir que su intención coincida con la interpretación de Jesús). El paso de María de un nivel al otro, tiene que ver con la primera reacción de Jesús. María *sabe* algo de la anticipación del final del signo de Jesús. Los relatos indican rasgos que permiten realizar tal inferencia. Lo infiere de sus gestos en 12,3, símbolo de lo que ella sabe, de lo que ha comprendido al ver el llanto de Jesús y el signo de la devolución de su hermano a la vida, manifestación de la gloria de Dios. Por eso tiene sentido que el narrador registre la interpretación de los judíos (equivoca) y sin embargo no registre la de las dos hermanas. La acción de Marta en 12,2 y la de María en 12,3 son la confesión de fe que ellas hacen como reacción ante todo lo ocurrido en Jn 11. Jesús se siente estimulado, comprendido y acompañado por ellas, en especial por María, cuyos rasgos de personaje son más com-

---

24. De otros discípulos no se dice que sean amigos de Jesús en particular, exceptuando al discípulo querido. Sin embargo la amistad acaba siendo un rasgo que define al discipulado, como indica 15,13-15.

plejos y completos. Ellas, en resumen, estimulan la auto-revelación progresiva de Jesús en la última fase de su vida<sup>25</sup>.

*Pascua y mujeres.* María, presentada en el c. 11 en su relación con Lázaro y con Jesús (la amaba, junto con sus hermanos), como mujer (lo humano) que ama intensamente, que expresa emotivamente su amor y su dolor, es recuperada por Jesús en adhesión discipular (siempre a sus pies) y en contexto comunitario. Esta anticipación pone al lector en la pista de la transformación de las relaciones humanas que va a tener lugar en relación con Jesús y en contexto de Pascua. Jesús recupera, acepta y se apropia el gesto, anticipación de la sepultura, como expresión de amor. Así la muerte y la vida quedan vinculadas a través del amor. María apunta hacia donde se encontrará el amor más grande. El lector, más adelante, verificará que la muerte de Jesús es el gran gesto de amor por la humanidad<sup>26</sup>. Al anunciar la muerte de Jesús, María anuncia su amor (don de la vida) por sus amigos.

La antropología pascual de Jn evoca algo original y nuevo de lo humano que tiene que ver con las mujeres. El narrador, en efecto,

---

25. A pesar de todas las variaciones entre ambas escenas, Jesús recupera en el c.13 la acción de María en sus pies (12,3) lavando los de sus discípulos, para que ellos lo repitan entre sí, como signo de hermandad y de recíproca amistad en clima de Pascua. No es una casualidad que el narrador registre sólo en dos ocasiones un gesto parecido. Jesús cambia, varía y generaliza el gesto único e irrepetible de María para con él. Del mismo modo que María se puso a sus pies y con su gesto le estimuló y le expresó su adhesión total y su amistad, proclamando su comprensión del mesianismo, él se pone a los pies de los discípulos para mostrarles con el ejemplo su amistad y extenderla con el signo de la repetición recíproca del gesto. De ese modo los implica en su mesianismo y en su Pascua. Cada vez que ellos lo repitan mostrando su adhesión al Mesías tal cómo él se concibe. El lector puede preguntarse legítimamente por qué Jesús tiene que explicar su gesto de una forma tan explícita a los suyos a diferencia de lo que ocurría en el caso de María. La respuesta tiene que ver con la forma en que Jn trata al grupo de los discípulos. La falta de comprensión de éstos hacia Jesús y su destino le obliga a dar explicaciones explícitas y claras. En 11,6-16 recordará el lector cómo Jesús tuvo que decirles claramente que con sus imágenes del sueño se estaba refiriendo a la muerte de Lázaro.

26. Cf *Yo soy el buen pastor. El buen pastor da su vida por sus ovejas*, 10,11 y *nadie tiene amor más grande que el que da su vida por sus amigos... vosotros sois mis amigos...* 14,13.15

asocia el amor pascual con ellas (Marta, María de Betania, María Magdalena, como veremos), en la seguridad de que su lector implícito lo entenderá mejor, según la mentalidad de su época. El narrador propone a María como símbolo que sintetiza lo humano nuevo, en forma de mujer, anticipando y anunciando la Pascua. Apoyo antropológico en esta escena es el cuerpo. Pies y cabellos son medio y lugar del signo anticipatorio de muerte y de vida. El narrador simboliza en el cuerpo la experiencia de la Pascua anticipada. Si es en el cuerpo donde se experimenta la enfermedad (cf 11, 4), la muerte y el signo de la muerte, el olor de la corrupción (cf 11, 39), por coherencia, debe ser en el cuerpo donde se experimenten los signos que anuncian la muerte y, tras ella, la vida en plenitud. María unge los pies con un signo perceptible a los sentidos corporales, aquella parte del cuerpo de Jesús que simboliza mejor su condición humana necesitada y mortal. Y ella queda ungida en aquella parte de su cuerpo, la cabeza, que simboliza lo más valioso y digno del ser humano. El cuerpo, así, aparece en este relato como *lugar* o espacio humano en el que se anuncia la Pascua de Jesús, y lugar desde donde se testimonia y predica esa Pascua. La corporalidad, además, encierra otro sentido pascual más escondido y sutil, la dimensión sexuada. Lo humano no es indiferenciado ni absorbido por una corporalidad neutra que, al final, sería punto de referencia para uno de los géneros. Del relato se deduce una corporalidad sexualmente diferenciada, en el aspecto de necesidad y muerte, y en el de desbordamiento y vida resucitada. María había sido mostrada llorando la pérdida del hermano amado. Jesús, aun cuando también llora y sus lágrimas son interpretadas como lágrimas de luto, desarrolla el signo desde su corporalidad y la de Lázaro. Eleva sus ojos al cielo (11,41) y grita con una gran voz (11,43) para dar la vida. Aparece como alguien lleno de autoridad. Ella bajo la pérdida afectiva. Reacciones que, en cierto modo, responden al estereotipo cultural de mujeres y de hombres.

En la escena de la unción el estereotipo se invierte. El símbolo eufemístico de lo varonil (los pies), lo masculino sexuado, es ahora lugar

simbólico de la corporalidad humana masculina, frágil y mortal, de Jesús. Y el símbolo eufemístico de la feminidad sexuada corporal (los cabellos) es ahora lugar simbólico de la fuerza, la autoridad y la misión expansiva de la Pascua. Lo humano, así, diferenciado, pero no discriminado, como lugar de la experiencia humana que no niega la diferenciación sexuada, manifiesta una corporalidad vuelta hacia la Pascua. El lector, al terminar su lectura del evangelio, advertirá que la Pascua de Jesús asume lo humano desde su dimensión corporal diferencialmente sexuada y transformada. La Pascua supera y desborda estereotipos. Lo humano queda transformado dentro de la historia.

La escena de la unción de Jesús por María habla no sólo de gozo, sino de placer. *Experiencia de sobreabundancia*, pues María toma la iniciativa del gesto de ungir desde el tener y el *sobreabundar*, no desde la carencia, la ascesis o la necesidad. *Experiencia de encuentro sensorial y sensual*, por el perfume, y la sensualidad del sentido del olfato y por bañar los *pies* (símbolo erótico masculino) y secarlos llenos de perfume con sus cabellos (símbolo erótico femenino). La vista, el olfato (perfume intenso), el gusto (la comida) y el tacto (manos, pies y cabellos) forman parte de la experiencia de encuentro entre María y Jesús. *Experiencia de libertad*, pues María hace lo que quiere hacer sin dar explicaciones en un gesto *libre* y provocador. El placer, así, queda relacionado con la evocación, la provocación y la interpretación libre de quienes lo ven o perciben. *Experiencia de gratuidad y relación igualitaria*, a causa de todo ello: irrupción sorpresiva de María, su doble gesto, ruptura del orden de la ética/necesidad, levantada al orden de la *gratuidad* que suscita *reciprocidad igualitaria*. Placer como *experiencia individual y solidaria*, pues el gesto de María, es contemporáneamente individual y público. Puede ser compartido, vinculando el placer a un tipo de *generosidad, y comunicación solidaria*, de relación que, sin embargo, no impone su significado. La primera que lo disfruta es María, de forma que ese perfume no es el del frasco, sino el perfume personalizado de los pies de Jesús, que

se expande *a toda la casa*, disponible para todos menos Judas, que se resiste y quiere estorbárselo a los demás.

Placer como *experiencia paradójica de vida y de muerte*, teniendo en cuenta que el gesto de María, según dice la palabra de Jesús, está relacionado con la paradoja de vida y de muerte. Es el adelanto del homenaje que se le hace a un cadáver y que estaba considerado como una expresión de afecto y reconocimiento al muerto. Jesús no quiere esperar a estar muerto para recibir este homenaje. La paradoja está en que anticipando este gesto de muertos a su condición de vivo, da más fuerza a la vida que precede a la muerte y está sobre ella. De alguna manera la resurrección queda ya vinculada al placer. El placer puede convertirse en una anticipación y signo de la resurrección. Pero, a la par, queda relacionado con el símbolo y la materialidad del perfume, efímero e intenso. Lo efímero evoca la limitación, la finitud, la muerte. La intensidad desea prolongarse eternamente, pero es breve por definición. La intensidad puede ser signo condensado de la Pascua. El placer, además, nace del seno mismo de lo humano, de su condición frágil y vulnerable; altera esa fragilidad, la lleva hasta dimensiones nuevas. El placer implica un momento de fuerte abandono físico y psicológico que sólo quienes se saben débiles y vulnerables, quienes no niegan sus posibilidades de ser afectados y transformados, pueden experimentar.<sup>27</sup>

*Breves anotaciones sobre el personaje a la luz de la narrativa contemporánea del s. I*

Adeline Fehribach<sup>28</sup> ha mostrado el trasfondo del novio mesiánico y novia que hace posible la realización de la propuesta de familia sim-

27. Éstas son, a mi modo de ver, las notas sobre el placer que se desprenden de la unción de Betania. Todo ello debió de suponer una forma diferente de conocimiento, más amplia y libre. Su presencia en los cuatro evangelios muestra su importancia, pero haberla ignorado y silenciado muestra su potencial peligrosidad.

28. Cf Adeline Fehribach, *Las mujeres en la vida del novio. Un análisis histórico-literario feminista de los personajes femeninos en el cuarto evangelio*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2001 (orig. inglés 1998).

bólica del Jesús del cuarto evangelio. En este sentido María, en particular, se encuentra en el rol de la novia y Marta en la que expresa la fe necesaria para que Lázaro, el hermano, pase a formar parte de esa nueva familia de Dios, ya que el matrimonio incorpora la familia de la novia a la del novio. Ya este texto había sido preparado por las bodas de Caná, la escena de Nicodemo y por la identificación entre Jesús y el novio por parte de JB y, por último, por la escena de la samaritana. Las claves literarias son la focalización de los textos en María, en relación con sus hermanos, como indica 1,1-2; las implicaciones sociales de la unción de María en los pies, el consistente esfuerzo del narrador por vincular a María con los judíos, para, como la samaritana, facilitarles el acceso a Jesús...

Escritores como Suetonio, Plutarco y Ateneo muestran la costumbre de ungir los pies de varones, novios, pero no el cabello ni la cabeza (sinópticos). Hay en las novelas griegas escenarios románticos asociados a la unción de una mujer con perfume en los pies de los hombres. En particular eran gestos de las novias a sus novios, pero también de las que no estaban prometidas. María, según la autora, parece haber sido descrita como una novia mesiánica ficticia o simbólica. Aparecer con los cabellos sueltos (secar los pies), era escandaloso para una mujer respetable, pues los cabellos femeninos eran altamente eróticos para los varones. En el texto del cuarto evangelio sorprende la ausencia de censura que podría dar a entender un clima de mayor intimidad, por ejemplo, si ella era una pariente de Jesús<sup>29</sup>. El contacto físico puede interpretarse como un dato que apoya esta teoría, igual que el lenguaje de amor utilizado. María puede ser vista como un instrumento literario para la fe de los judíos, como familia ficticia de Jesús que expresa el duelo más profundo por su amado, como instrumento para expresar la respuesta emocional de Jesús y contrastar con la figura de Judas.

---

29. Desde mi punto de vista también puede significar que era una mujer de un estatus o de una cultura más colonial y, por ello, más independiente, a la que los prejuicios del pueblo importan poco.

## 2. *María la de Klopas (Jn 19,25-27)*

### *Nivel de la historia*

El breve episodio en que aparece la segunda María nombrada como María la de Klopas<sup>30</sup>, constituye el centro y eje de la composición narrativa y literaria (en forma quiástica) de los relatos de la crucifixión, muerte y sepultura de Jesús<sup>31</sup>, dentro del *Libro de la Pasión y Gloria*. En el episodio el narrador muestra a los personajes presentes, que suman un total de 5, 4 mujeres y tan sólo un varón, el discípulo amado. En el v. 25, concretamente, indica el lugar (junto a la cruz) y los personajes, el grupo de las 4 mujeres, nombradas por parejas: la primera, de carácter familiar, la madre de Jesús y la hermana de su madre<sup>32</sup> y la segunda, distinguida por otro tipo de relaciones, ambas con el nombre de María, la de Klopas, la una y la Magdalena, la otra. El narrador ofrece al lector esta panorámica en el lugar de la cruz donde pende Jesús moribundo centrando su atención en este grupo. En seguida, sin embargo, modifica el escenario. El lector en el v. 26 ve ampliarse la escena, ahora desde el punto de vista de Jesús, presentado como focalizador y desde cuya mirada descubre que además de estas 4 mujeres se encuentra el discípulo amado. La focalización de Jesús, de carácter revelador y en medio de una atmósfera calificada por Brown como “testamentaria”<sup>33</sup>, coloca en primer plano a su madre y al discípulo querido. En una primera lectura puede parecer que la focalización de Jesús

30. Nombre que no debe ser confundido con el de Cleofás de Lc 24,18.

31. Para Raymond E. Brown (*La muerte del Mesías*, vol. II, EVD, Estella 2006, 1083) 19,25-27 es el eje de los 7 episodios del relato, una división que también había sido propuesta por Ignace De la Potterie, *Exegesis IV Evangelii. De narratione passionis et mortis Christi*, PIB, Roma 1971.

32. La discusión sobre el número exacto de mujeres nombradas, 3 o 4, sigue abierta. Aquí adoptamos la solución de la mayoría de exégetas y que, a nuestro parecer, resulta menos problemática y más acorde narrativamente con el conjunto, esto es, que se trata de 4 mujeres. Entendemos, así, que la hermana de su madre no es una aposición de María la de Klopas, sino la yuxtaposición de un personaje distinto.

33. Cf Raymond Brown, *La muerte...*, 1210.

ensombrece al resto de los personajes, la otra pariente y las dos Marías, pero en realidad, al colocar bajo su mirada a su madre, primera en ser nombrada y el discípulo querido, último nombrado, ilumina inclusivamente el conjunto de los personajes, pues desde sus extremos los abarca a todos. La acción siguiente no afecta solamente a los dos destacados, sino a todo el conjunto. No es casualidad, tampoco, que narrativamente la mención de la madre preceda a la del discípulo, si el lector ha leído el evangelio hasta este momento y es capaz de percibir las numerosas relaciones que aquí se condensan.

La organización narrativa de la escena se presenta mediante una exposición (v. 25), el clímax (v. 26) y la conclusión (v. 27). La exposición y la conclusión llegan al lector completamente mediante la voz del narrador. El clímax, en cambio, es introducido por el narrador, pero en seguida sitúa la escena en la perspectiva de Jesús mediante el discurso directo que, a su vez, lleva a cabo la última acción de su vida, después de lo cual todo está consumado<sup>34</sup>. Los protagonistas son, aparte de Jesús, aquellos a quienes se dirige explícitamente, su madre y el discípulo querido, estableciendo mediante sus palabras una comunidad pascual (no hay que olvidar que la cruz es la glorificación de Jesús) que condensa varios niveles, como puede derivarse de su apertura narrativa.

*Palabras performativas y roles.* Si se lee la escena en un sentido secuencial hacia delante, el lector puede inferir una progresión (condensada) en el orden en que Jesús menciona a los personajes: de la madre, va hacia el discípulo, de forma que el discípulo, término de la secuencia, da sentido a la comunidad nueva que Jesús establece. Sin embargo esto es cierto si el lector lo percibe en el punto de vista del narrador que habla de la madre de Jesús y del discípulo amado, como discípulo ideal, los dos únicos personajes conocidos por el lec-

---

34. Así lo dice el mismo narrador en 19,28, corroborado por las palabras de Jesús en 19,30.

tor. Si éste se coloca en la percepción del personaje Jesús, se pueden inferir variaciones. El orden se invierte y el discípulo es nombrado en primer término como hijo, referido a una mujer que es constituida madre de él (no de Jesús) y es llamada por el vocativo *mujer* (*gynê*), a la que es asignado un *hijo* que no es Jesús. La escena, además de reveladora y testamentaria contiene un lenguaje performativo, que hace lo que dice. Jesús constituye una nueva familia, como es comúnmente advertido, del orden de la fe, pero es preciso subrayar el sentido de *familia*<sup>35</sup>, que al poner en relación a sujetos de niveles relacionales diferentes, respecto de sí (su propia madre y su discípulo querido), es redefinida completamente.

En esta constitución podemos advertir roles diferenciados, sobre la base de uno común: el testimonio oficial, como muchos apuntan<sup>36</sup>, cuya importancia y rol narratológico y teológico aquí es fundamental<sup>37</sup>. En primer término se encuentran los protagonistas tanto en su dimensión individual<sup>38</sup> como en su condición típica, y en segundo lugar se encuentran las otras mujeres. La hermana de la madre es alcanzada narrativamente por la transformación realizada, y lo mismo puede decirse de las dos Marías, la de Klopas y la Magdalena, ambas introducidas por primera vez en el evangelio. Ellas, por tanto, son incluidas en la nueva familia, son nueva familia, ya sean del ámbito biológico social de Jesús, ya lo sean del discípulado. Las tres mujeres innominadas constituyen el conjunto de testigos. En una dimensión son partícipes y en otra son testigos. Juez y parte.

---

35. Aparece en otros términos y con enorme fuerza narrativa en los sinópticos, sobre todo en Mc 3,31-35.

36. Así, por ejemplo, Robert Gordon Maccini, *Her Testimony is True. Women as Witnesses according to John*, Sheffield Press, Sheffield 1996.

37. Gordon cree que el cuarto evangelio mira a las mujeres en la cruz como testigos oficiales, garantías jurídicas de los acontecimientos narrados.

38. La dimensión individual, a mi modo de ver, no se ha tenido suficientemente en cuenta, por un excesivo énfasis en la dimensión típica. El narrador, no obstante, diferencia cuidadosamente cada personaje.

*María, de Klopas.* Este personaje aparece por primera vez en el marcorrelato joánico y no se encuentran más indicios identificatorios en el evangelio<sup>39</sup>. Puesto que narrativamente es poco más que una referencia, con carácter de agente más que de personaje, es preciso construir su frágil identidad a partir de otros indicios. Cada uno de los nombrados en el grupo ante la cruz adquiere algún que otro rasgo. La madre de Jesús reaparece y obliga al lector a percibirla en el conjunto del evangelio vinculada a la hora, desde su primer momento, y su rol en el desarrollo de los acontecimientos en la primera y la segunda parte del evangelio, y en relación con el término utilizado por Jesús para dirigirse a ella, *mujer*, de manera que sólo a la luz del evangelio completo se puede construir su identidad y rol de personaje. La *hermana de su madre*, por su parte, parece tener un mero papel de agente, al servicio del conjunto y del personaje de la madre. Ambas, por tanto, se encuentran en la línea de la familia predefinida por la sangre, la sociedad y la religión. Ellas remiten al pasado, a lo anterior. En el otro lado se encuentran las dos Marías, aquí por primera vez, la una referida a un hombre, que puede ser tanto el marido como el hijo<sup>40</sup>, y la otra referida a su lugar de origen, Magdala. El narrador no ofrece más datos. Las vincula el nombre, y *María*, por su parte, evoca en el lector a la otra María, hermana de Marta de la que se han ocupado los capítulos 11 y 12. María la de Klopas, así, se encuentra en medio de las otras, María de Betania y María de Magdala, más orientada hacia delante que hacia detrás.

### *Nivel del discurso*

Los escasos datos que nos ofrece la escena en el nivel de la historia, pueden ser ampliados explorando el nivel del discurso, es decir, las

---

39. Pueden verse los estudios histórico críticos, de comentarios, y Richard Baukham, *Gospel Women. Studies of the Named Woman in the Gospel*, Eerdsman, Grand Rapid, Mychigan-Cambridge UK, 2002.

40. Tampoco en este sentido la discusión está cerrada.

relaciones de profundidad y de contexto que se encuentran en la misma narrativa evangélica y en el extratexto.

*La madre de Jesús, la hora y la nueva creación.* El lector ha de tener presente el episodio que incluye por primera vez a la madre de Jesús, las bodas de Caná, donde él se distancia de su madre, la llama *mujer* por vez primera y adelanta su hora<sup>41</sup> por efecto de su intervención. Es el episodio que introduce a Jesús en la vida pública. No es casualidad que la madre, *mujer* para Jesús, reaparezca para cerrar esa vida pública cuando la hora ya ha llegado y todo está consumado. Como he mostrado en otro lugar la presencia de la madre, tratada por Jesús como *mujer* es una clara evocación analéptica de Gn 2-3<sup>42</sup>, que trae a la mente y el corazón del lector el escenario y las acciones de un Dios creador, especialmente las vinculadas a la mujer primordial preparando y animando el escenario para la puesta en marcha de la historia que comenzará en Gn 4. La evocación de la *mujer* coloca la escena de la cruz a la luz de algunos aspectos fundamentales de los relatos de orígenes que se refieren al conocimiento<sup>43</sup> y a la generación de la vida. En las palabras performativas de Jesús a esta mujer resuenan las palabras divinas que recrea el escenario de la nueva vida, nuevos orígenes, nueva familia, en la paradoja de la cruz, la verdadera glorificación de Jesús en el cuarto evangelio. En la presentación de la mujer al hijo como madre y del discípulo a la mujer como hijo, el narrador pone en boca de Jesús una vinculación desfamiliarizadora que redefine no sólo las relaciones familiares y las relaciones de discipulado, sino también todas las relaciones entre

---

41. Sobre la relación entre las mujeres de la cruz y la hora, puede verse Carmen Bernabé Ubieta, "La mujer en el evangelio de Juan: la revelación, el discipulado y la misión", *EphMar* 43 (1993) 406.

42. Cf. Mercedes Navarro, "La mujer en Caná. Un relato de los orígenes", *EphMar* 43 (1993) 313-338, donde destaco la importancia de la palabra y el conocimiento en los orígenes de la vida, en el Génesis y en el cuarto evangelio, de la mano de personajes a quienes Jesús llama genéricamente *mujer*, un término que recorre el cuarto evangelio de principio a fin.

43. Uno de los motivos teológicos que recorren el cuarto evangelio.

mujer y varón. El narrador muestra dos planos, el plano de arriba donde se encuentra Jesús solo, pendiente de la cruz, y el plano de abajo, en el que en este momento predominan masivamente las mujeres (vertical y horizontal). El efecto desfamiliarizador produce un shock en lectores y lectoras atentos y perceptivos pues todo queda profundamente tocado. La familia es ahora algo nuevo, pero también lo es el discipulado. La una redefine al otro y el otro redefine la una. Dentro de este grupo, escenario preparado para la nueva creación evocada por la presencia y papel de la *mujer*<sup>44</sup>, el lector ha de colocar a María de Klopas. Por razones extranarrativas que desconocemos, este personaje ha pasado a formar parte de este contexto en el que está a punto de nacer una comunidad y pueblo nuevos, bajo la acción del Espíritu y de la Palabra de Jesús y que es Jesús.

El narrador no dota a los personajes femeninos de acciones concretas ni siquiera permite a su lector conocer su reacción. De todos ellos dice que *estaban* haciendo uso del verbo *histemi*, a menudo traducido en este evangelio como *estar de pie* y *estar presente*, expresando la presencia patente y visible<sup>45</sup>. En seguida, sin embargo, el narrador da cuenta de la respuesta del discípulo querido, que recibió a la madre de Jesús entre sus cosas (lo propio, lo suyo), asumiendo como discípulo ideal lo creado por las palabras de Jesús. Mi interpretación de la frase del narrador, en función del análisis previo, es que el discípulo amado recibiendo a la madre de Jesús a partir de aquel momento, se hace cargo de la nueva creación comunitaria y humana que ha sido redefinida.

---

44. El genérico no obra aquí como instrumento de invisibilización, pues el narrador, interesado en el trasfondo simbólico e incluso mítico de la figura de María, siempre nombrada por él como madre de Jesús, se cuida de que sea identificado y tenga desarrollo narrativo. Este desarrollo implica la actividad explícita del lector que debe interpretar el paso del personaje desde Caná (2,1-12) hasta la cruz (19,25-27)

45. Así puede entenderse en 1,26 cuando Juan Bautista se refiere a Jesús y en 3,29, en referencia al novio; en 7,37 el narrador dice que Jesús se puso de pie, y en este sentido se recupera en 20,19,26 y 21,4. Se dice también de la multitud en 12,29 que está presente y es testigo de palabras de Jesús percibiendo, sin embargo, un trueno. Se predica de Judas (18,5), Pedro (18,16.25), los guardias y siervos (18,18) y de María Magdalena en el sepulcro (20,11)

### 3. *María Magdalena (Jn 19,25; 20,1-18)*

La tercera de las tres Marías así nombradas en el cuarto evangelio es, por fin, María Magdalena, introducida en el episodio que acabamos de comentar y protagonista en el comienzo ya de la nueva creación, humana, de pueblo y de comunidad, cuyo escenario ha quedado preparado en lo precedente. Nos centraremos en 20,1-18,

#### *Nivel de la historia*

El relato que nos ocupa forma parte del final del *Libro de la Pasión y Gloria* inmediatamente antes del epílogo del evangelio. En él pueden distinguirse tres secciones delimitadas por la información temporal del narrador, pero también por el cambio de personajes, lugar y acción. Los episodios se suceden cronológicamente de la mañana del primer día de la semana, a la tarde y a la semana después<sup>46</sup>. El final es también el final del evangelio propiamente dicho (20,30-31).

Nuestra secuencia, a su vez, se organiza narrativamente en una sucesión de tres episodios de diferente extensión: a) 20,1-2, donde María va al sepulcro; b) 20,3-10, que narra la visita al sepulcro de los discípulos; c) 20,11-18 en el que se relata el encuentro de María con el resucitado. La secuencia está delimitada por el nombre de María (20,1.18) y la mención de los discípulos (20,2.18). Los episodios a) y c), por su parte, se enganchan entre sí mediante el nombre de María y la mención del sepulcro (*mnemeion*, 20,1.11). La secuencia avanza narrativamente gracias a la acción de María, inicio y final. En el medio se intercala la visita de Pedro y el otro discípulo a la tumba.

El patrón narrativo que sigue el personaje, sus acciones y su encuentro con Jesús, recuerda al lector a María la hermana de Marta. La Magdalena, como su homónima anterior, es presentada en dos

---

46. Jn 20,1a *el primer día de la semana*, Τῇ δὲ μίᾳ τῶν σαββάτων; Jn, 20,19a *la tarde de aquel mismo día primero de la semana*, Οὐσῆς ὄν ὀψίας τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μίᾳ σαββάτων; Jn, 20,26a, *después de los ocho días*, Καὶ μεθ' ἡμέρας ὀκτὼ.

momentos progresivos, distanciados entre sí por otra escena intercalada, que muestra el proceso del personaje en su relación con Jesús, y de éste en su relación con ella. Como sucedía con María de Betania, la Magdalena también se encuentra bajo la marca narrativa (y semántica) de la anticipación. Tras los acontecimientos de la cruz es el primer personaje del evangelio que se pone en marcha.

*Episodio primero: Jn 20,1-2, la búsqueda antes del alba*

El episodio consta de dos momentos con dos movimientos contrarios de ida (20,1) y vuelta (20,2). Todo en él es movimiento acelerado progresivamente del primero al segundo. En dos breves versos encontramos una escena muy completa: María va, ve la piedra del sepulcro corrida, corre y va donde Pedro y el discípulo querido de Jesús y les dice lo que ha visto y la interpretación de lo que ha visto. Todos los verbos en primera persona, excepto uno (*ouk oidamen*) están en singular, mostrándola a ella como la indiscutible protagonista.

El narrador comienza la secuencia y primer episodio mencionando el momento (*cuando todavía estaba oscuro*), el personaje de María Magdalena ya incluido en 19,25-27, y dos verbos en presente atribuidos a ella: ir (*erchetai*) y ver (*blépei*). La escena muestra que la anticipación y la comunicación van adquiriendo sentidos diferentes. La acción mediante el verbo de percepción *ver* queda bajo la influencia de la atmósfera creada por el narrador, el momento en que el día está a punto de nacer. El narrador coloca al lector en el punto de vista de María Magdalena y ve con ella que la piedra ha sido removida de su sitio. La última noticia recibida, mediante la información del narrador, se refiere a la sepultura de Jesús en un sepulcro nuevo y cercano al lugar de la ejecución (19,42). A Jesús le entierran con prisa. No se da información sobre la piedra que sella la entrada, creando una elipsis en este primer momento y a partir de la información del personaje de María. Elíptico es también el conocimiento del lugar por parte de María. Las escenas de la sepultura, a la luz de

lo narrado al pie de la cruz y ahora en el escenario del alba del primer día de la semana, quedan fuera de la experiencia de las mujeres (todo el ritual lo ejecutan los varones José de Arimatea y Nicodemo), algo poco habitual en las costumbres funerarias<sup>47</sup>. De esta manera el narrador busca que el lector y/u oyente asocie unas experiencias a las mujeres en lugar de otras<sup>48</sup>.

El verbo *ir* se transforma en *correr* en el segundo momento y aunque se evita el verbo volver, el lector, desde lo que ocurre en la escena siguiente, entiende que corre en sentido contrario al de la ida. Todo está narrado en presente y las palabras de María a los discípulos están en discurso directo<sup>49</sup>. El narrador, de este modo, coloca al lector en el mismo nivel de los discípulos y, como ellos, escucha *en directo* el primer dato de la resurrección y la primera interpretación.

Las palabras de María Magdalena, primeras atribuidas a ella en todo el evangelio, desvelan datos elididos por el narrador que prefiere ponerlos en boca del mismo personaje, de manera que el lector los vaya descubriendo. La percepción que éste ha tenido viendo lo que veía María y como ella lo veía, simplemente como un dato objetivo (la piedra retirada del sepulcro), sufre transformaciones en su discurso interpretado, pasando los datos objetivos al plano subjetivo. El discurso condensa mucha información, que pone de manifiesto las elipsis del narrador: *han tomado al Señor del sepulcro y no sabemos dónde lo han puesto*. El narrador no dice si ella se asoma o entra en la tumba, pero su discurso a los discípulos indica que *sabe* que en la tumba no hay nadie. El discurso habla de Jesús como *Señor*, no como cadáver, cuerpo... personalizando con un título su percep-

---

47. Cf. Mercedes Navarro, *En el umbral. Muerte y Teología en perspectiva de mujeres*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2005.

48. Por ejemplo, históricamente es poco probable que la madre de Jesús y otras mujeres estuvieran en el lugar de la ejecución, tan cerca que pudieran escuchar al ejecutado. El narrador ha considerado importante asociarlas a este momento de esta manera, privilegio de la narración (teológica) sobre la crónica.

49. Encontraremos igualmente un discurso directo de María a la vuelta de su encuentro con el Resucitado.

ción de él, vinculando la fe a su experiencia. En la segunda parte de la frase en plural, como han advertido los y las diferentes estudiosas, visibiliza un grupo y recupera para el lector, indirectamente, las mujeres junto a la cruz.

*La primera interpretación.* El cuarto evangelio no asocia la visita de las mujeres a la tumba, como hacen los sinópticos, a los ritos funerarios de la unción. Para él no hay más unción, como ha quedado visto, que la que tiene lugar en Betania por anticipado, gracias a los gestos “escandalosos” de María, la amiga de Jesús, hermana de Marta y Lázaro. Los rituales asociados a las acciones de José de Arimatea y de Nicodemo no incluyen el verbo ungir. Ellos sólo envuelven el cuerpo con los lienzos y los aromas. El narrador al no decir a qué van las mujeres al sepulcro encabezadas, como parece, por María Magdalena, aleja de ellas asociaciones que pudieran distraer al lector de percibir la motivación más profunda que, sin embargo, no se le da de golpe, sino en el proceso de todo el relato. Ciertamente, María Magdalena busca a Jesús, como también lo buscan sus compañeras, pero es un dato que ha de irlo infiriendo el lector lentamente, pasando narrativamente por las diferentes etapas que implica el proceso de búsqueda y encuentro con el resucitado. Por el momento el lector conoce que Jesús, ya muerto, es para María y las demás *el Señor (ho kyrio)*

El discurso de María Magdalena tiene dos partes. La primera frase, en singular, indica su interpretación de la tumba vacía. No les dice a los discípulos que ha visto la piedra fuera de su sitio, sino que se han llevado al Señor, interpretando su ausencia de la tumba. Focaliza el dato en el cuerpo directamente, y de este modo el narrador crea una diferencia de conocimiento entre el lector en el plano del discurso y los personajes (los discípulos), en el nivel de la historia. La segunda parte, en plural, muestra indirectamente su búsqueda, sin la cual es muy difícil entender el *no sabemos dónde lo han puesto*. Queda de manifiesto otra elipsis: el tiempo que transcurre entre la ida (*erchetai*) y la vuelta (*trecho*) de María (¿corrían las otras?

¿se adelantó María...?), un tiempo de cuyas acciones el narrador no tiene interés en ofrecer información.

La interpretación de María es narrativamente plausible, pero mantiene cierta ambigüedad, pues llevarse al Señor puede referirse a que han robado el cuerpo, lo han cambiado de la tumba donde se le colocó de prisa a otra definitiva... Y el *no sabemos dónde lo han puesto* manifiesta no sólo la inquietud de la ignorancia sino la persistencia de la búsqueda. Toda la escena centra la motivación de María en la búsqueda. Los datos narrativos no permiten limitarla al cuerpo físico (al cadáver), sino que la abren a dimensiones de las que el personaje no parece consciente, según se deduce de sus palabras<sup>50</sup>. Por su parte, es interesante retener la mención del verbo *conocer (oida)*, tan importante en el cuarto evangelio.

*Episodio intercalado: Jn 20,3-10, la experiencia de los discípulos*

Aunque brevemente, es importante realizar un análisis de este episodio. Sorprende el paso del presente al aoristo (*exelsen*) y luego al imperfecto (*erchonto*) en la información del narrador cuando da cuenta de la reacción de los dos discípulos ante las palabras de María. Generalmente se subraya la inmediatez reactiva, pero los verbos *salir* e *ir* producen un efecto de cierto retardo, centrando la información en los avatares de la carrera (verbo *trechô*) que comienzan a la par y terminan en momentos distintos. Los descubrimientos se narran con detalle e implican un proceso. El discípulo amado se asoma al sepulcro, el primero, y *ve (blépei)*, en presente, algunos de los signos de la presencia del cuerpo, pero no entra. Le sigue Pedro, que da un paso más, entra y *contempla (theôrei)* lo mismo que el discípulo amado y algo más, el velo o sudario de la cabeza, doblado aparte. Entra el discípulo amado y al ver este segundo signo, según el narrador, *vio y creyó (eiden kai episteusen)*.

---

50. Los relatos del Libro de la Pasión y Gloria, han dejado claro el conocimiento de los términos cuerpo (*sôma*) y cadáver (*ptôma*)

De nuevo la secuencia implica un proceso en el que las elipsis resultan importantes. Destaco la referente al motivo por el que el discípulo amado entra en el sepulcro y ve por segunda vez. Es decir, la acción y/o la transmisión del descubrimiento de los signos por parte de Pedro. La información del narrador permite percibir las diferencias de reacción, como había hecho con María Magdalena en la primera escena, a partir de la percepción de los datos objetivos, que son los mismos. Para el discípulo amado esos datos adquieren, subjetivamente, valor de signo, especialmente el del sudario o velo de la cabeza, descubrimiento final, cuya interpretación personal dota de sentido al resto. La fe se produce no como consecuencia del ver, de fuera adentro (aunque hay un paso del verbo *blépô* a *theôreô*), sino de la interpretación acerca de lo visto, de dentro afuera.

¿Qué significa, sin embargo, la información posterior del narrador acerca de que todavía no entendían la Escritura de que debía resucitar de entre los muertos? El verbo conocer o entender (*oida*), de nuevo, en pluscuamperfecto esta vez, hace referencia a la interpretación. ¿Significa que hasta ese momento no habían (en plural) entendido la Escritura sobre la resurrección de Jesús, y que a partir de ese momento la entienden? Si es así, el narrador refuerza para el lector el criterio fundamental con el que puede acceder a la experiencia de los discípulos: la interpretación de los signos a la luz de la fe, que es la luz de las Escrituras sagradas. La fe, como criterio de interpretación de signos de por sí ambiguos.

Con esto, de vuelta ya los discípulos<sup>51</sup>, el narrador prepara el episodio siguiente, culmen de todo este proceso de descubrimiento y de fe subjetiva y personalizada, condición imprescindible para convertirse en testigo capacitado para transmitir el kerygma o anuncio de la resurrección.

---

51. En esta ocasión el narrador utiliza el verbo *aperchomai*, volver.

*Episodio tercero: Jn 20,11-18, encuentro de María con el resucitado*

El episodio progresa narrativamente en una secuencia de tres escenas<sup>52</sup>, que se organizan del siguiente modo: 20,11a: exposición; 20,11b-13: escena primera, orientada hacia el interior de la tumba, diálogo con los ángeles; 20,14-17: escena segunda, orientada hacia el exterior de la tumba, diálogo con Jesús; 20,18: escena tercera y conclusión del episodio. En el nivel de la historia las escenas manifiestan varias transformaciones de las que nos vamos a ocupar. Todo el episodio muestra un dinamismo que parte de la estaticidad (*eistêkei*, de *histemi estar de pie*) de María Magdalena al movimiento (*erchetai*), en cuyo arco se inscriben los pasos que jalonan el proceso de transformación que tiene lugar en el personaje.

*Transformaciones dinámicas.* Las escenas presentan la transformación del personaje mediante cambios referidos al dentro/fuera, arriba/abajo, delante/detrás, verticalidad/horizontalidad. La primera visita de María a la tumba transcurre en la ida y vuelta del personaje que, según se infiere de la elipsis, se asoma a la tumba. La visita de los discípulos, por el contrario, incluye la entrada en el sepulcro entre la ida y la vuelta. El narrador en el episodio que nos ocupa muestra a María en la exposición presente, estática, explícitamente *fuera* (*exô*) de la tumba. En las escenas que siguen, donde tienen

---

52. Según una interesante descripción de Sandra M. Schneiders, *Written* o.c. el proceso de María es empujado por varios participios que le son atribuidos y que van marcando los cambios progresivos del personaje: escena 1ª (vv. 11-15), bajo el signo de *klaiousa* (participio presente activo del verbo llorar), según la autora verdadero comienzo de la acción; escena 2ª (vv. 16), bajo el signo de *straphëisa* (participio aoristo pasivo, del verbo darse la vuelta); escena 3ª (vv. 17-18): bajo el signo de *aggelousa* (participio presente activo del verbo anunciar) La interpretación de la autora gira sobre el aspecto semántico temático. Considera 20,1-2 una introducción, sin tomar en cuenta la función narrativa del episodio intercalado. Según Schneiders la finalidad del c. 20 no es contar qué sucedió (este evangelio no “necesita” un relato de resurrección, pues las narraciones de la cruz son relatos de glorificación), sino explorar, a través de la experiencia paradigmática y fundacional de los discípulos, el efecto y significado de la glorificación de Jesús para los creyentes. Si la glorificación de Jesús sucede en la cruz, la resurrección es la comunicación a los discípulos de su gloria pascual a través del retorno a ellos en el Espíritu.

lugar los diálogos de los diferentes personajes, el narrador la mueve significativamente hacia el umbral del sepulcro donde tiene lugar su experiencia, dependiendo de la orientación de su persona, hacia delante o hacia detrás, hacia abajo o hacia arriba, hacia dentro o hacia fuera. Los tres episodios, así, narran la experiencia con el Resucitado mediante el código cargado de significado del dentro/ fuera, y el umbral. Dentro de la tumba se encuentran los signos de su ausencia. Fuera de la tumba se encuentran otro tipo de signos de su presencia. La posibilidad de la fe como conocimiento y reconocimiento sólo se produce en el umbral.

María, según se deduce de los episodios precedentes, ha vuelto a la tumba y se encuentra fuera y corporalmente orientada hacia ella. Cuando se asoma y accede al umbral, *ve* y el narrador utiliza el verbo mismo verbo (*theôreô*) con el que expresó la percepción de los discípulos de los signos de la tumba, en lugar de *blépô* que expresaba la percepción del dato objetivo de la piedra descolocada. El lector espera de María una experiencia parecida a la de los discípulos. En lugar de ello, el narrador le permite acceder a su visión (punto de vista de ella, la que *ve-contempla*) de una angelofanía, empujando la experiencia de María un poco más allá de la vivida por los discípulos. La descripción del narrador desde el punto de vista de María cambia el escenario de la tumba, que en lugar de albergar signos físicos de la ausencia del cuerpo de Jesús, se encuentra habitada por seres parlantes de otra dimensión. El narrador sólo permite el acceso a la tumba a partir de la experiencia-visión de los personajes, de forma que imposibilita al lector una descripción narrativa "objetiva y neutra", como se puede esperar de un narrador omnisciente, dato éste que arroja mucha luz sobre la naturaleza de la experiencia pascual y sobre la importancia de los testigos. Los signos físicos, supuestamente objetivos e inanimados vistos por los discípulos, dan paso ahora a la palabra de seres animados, cuya condición *física* resulta más difícil demostrar y compartir. La tumba, en la percepción de María, ha cambiado de sentido. Dentro de ella,

según los discípulos, se ven unas cosas y desde su umbral, según María, se ven y se escuchan otras. Las escenas muestran además de los cambios a partir de los puntos de vista, los producidos en la orientación de María que de ser hacia delante, dentro, y hacia abajo, teniendo como límite y centro de atención el sepulcro, lugar de la muerte y lo inanimado, se vuelve desde esta primera experiencia en el umbral, hacia detrás, fuera, en horizontal, donde los límites no cierran el horizonte.

*Transformaciones personales y la importancia del llanto.* El dinamismo producido en el umbral tiene como detonante la palabra. Todo el episodio se encuentra marcado por los diálogos y todos ellos se producen significativamente en el umbral. Los movimientos de dirección y orientación afectan al cuerpo de María que permanece en el umbral de la tumba hasta la anagnorisis o reconocimiento de Jesús.

La primera escena viene marcada por el llanto de María. El primer diálogo, que proviene del interior de la tumba y de la iniciativa de los ángeles, recupera el motivo del llanto en sus palabras. La reiteración reclama la atención del lector. María es un personaje con evolución, los ángeles sólo agentes narrativos con funciones limitadas. La descripción de la escena dentro del sepulcro indica claramente que en el lugar del cuerpo que ahora ocupan ellos, es decir, su palabra, y donde el lector esperaría un anuncio, sólo se escucha una pregunta dirigida a María, cuya función especular la devuelve reflexivamente a sí misma. Las palabras de los ángeles adquieren diferentes niveles de profundidad, tanto al llamarla con el vocativo *mujer*, como al preguntarle por la razón del llanto. En el nivel del discurso, tendremos ocasión de comprobar su condensación de sentido y evocaciones analépticas. El narrador ha informado de que María lloraba y se asoma a la tumba mientras llora. El verbo *llorar* (*klaiō*), así, ocupando un lugar importante en esta primera escena, orienta la búsqueda de María hacia la tumba. Contra lo que tradicionalmente se ha puesto de relieve, la expresión de sentimientos median-

te el llanto, coloca a María en disposición de acceder a la experiencia que en seguida tiene lugar. El discurso de los ángeles es la pregunta a María por el motivo de su llanto, manifestando, así, que es un dato a tomarse en serio, sobre todo si quienes la formulan ocupan el lugar del cuerpo de Jesús. La pregunta, de este modo, devuelve la percepción de la ausencia y la pérdida a la persona, desplaza la búsqueda de los signos objetivos a la subjetividad. La importancia del llanto, veremos, es confirmada por la evocación analéptica de otros pasajes fundamentales del evangelio. La orientación corporal, perceptiva y actitudinal de María hacia la tumba, de ninguna manera está presentada como negativa, ya que provoca la primera respuesta, paradójicamente, en forma de pregunta, que reorienta la búsqueda en otra dimensión<sup>53</sup>. María responde con la preocupación (interpretación propia) que ya había manifestado previamente: *porque se han llevado a mi señor y no sé dónde lo han puesto*. La escena termina con la información del narrador sobre el efecto de la propia respuesta en el personaje, mostrando la transición a la escena en la que tiene lugar el reconocimiento.

El primer efecto del que da cuenta el narrador es el movimiento de María de darse la vuelta sin su propia voluntad (εστράφη εἰς τὸ ὀπίσω, literalmente *fue dada la vuelta hacia detrás*)<sup>54</sup>, reorientándose hacia detrás de sí y al exterior de la tumba. En esta vuelta hacia fuera María es reorientada también de la verticalidad (ella arriba, la tumba abajo) a la horizontalidad, en cuya postura *contempla* (*theoréô*) a Jesús sin reconocerle. El narrador, mediante este verbo vuelve a colocar al lector en el punto de vista de María.

---

53. En una perspectiva psicológica junguiana podríamos referirnos a los movimientos en espiral que son propios de los procesos de transformación. Cuando el círculo parece volver a su punto de inicio, da un giro y se coloca en un nivel superior, avanzando sobre la posición precedente.

54. La forma pasiva del verbo *strepsô* muestra narrativamente un movimiento no activo, motivado por un estímulo no explícito, (la presencia y las palabras de Jesús llegan después). Tal inconsciencia (percepción inconsciente de la presencia de Jesús detrás de ella) es confirmada por su falta de reconocimiento.

*El proceso de reconocimiento (anagnorisis).* La escena comienza con el discurso directo de Jesús compuesto por un vocativo, que el lector ya ha escuchado de sus labios en otros momentos: *mujer*, y dos preguntas. La primera repite la formulada previamente por los ángeles *¿por qué lloras?*, y a ésta añade una nueva *¿a quién buscas?*, devolviéndole reflexivamente otro dato más, pues no acepta la respuesta dada a la pregunta *dónde está Jesús*<sup>55</sup>, que oculta la pregunta misma, su búsqueda y su deseo. El narrador informa que María le toma por el hortelano, creando nuevamente una interesante asimetría de conocimiento entre el lector y el personaje. En la escena todo el mundo sabe que es Jesús, menos María. El privilegio de conocimiento, que rompe el suspense sobre la identidad del personaje, capacita al lector para asistir paso a paso al reconocimiento, poniendo el acento en el proceso más que en el reconocimiento en sí. Dato interesante, de nuevo, es la presencia de *ver*, que muestra su insuficiencia ante el reconocimiento propio de la fe. Jesús está de pie (de nuevo el verbo *histemi*), ante ella. La presencia no basta para convertir el conocimiento en reconocimiento. El episodio juega con diferentes modos de ver. Ver antes de reconocer (verbo *blépô* y *theorêô*) y ver después de reconocer, como analizaremos en seguida.

La respuesta de María a la pregunta del Jesús no reconocido sigue siendo la misma, su propia interpretación, pero ahora con un elemento nuevo no explicitado, provocado por la pregunta misma y por la presencia de Jesús, en donde late una ironía: *Señor, si tú te lo has llevado, dime dónde lo has puesto y yo lo tomaré* (literalmente *levantaré*) El mismo discurso de María, al comenzar con el término *kyrio* muestra el efecto que su propia interpretación tiene sobre la misma realidad, interponiéndose, cuando todo en ella parece ya preparado para acceder a un nuevo modo de conocer a Jesús. La ironía se extiende a toda la frase que juega con los verbos haciendo distincio-

---

55. En la demanda de información de María hay ya una respuesta y primera interpretación: *se han llevado... no sé dónde le han puesto.*

nes cargadas de sentido: entre *bastazô* (*llevar, coger, transportar...*), aludiendo al hortelano y *airô* (*levantar, llevar, transportar...*) refiriéndose a ella. El pronombre con el que menciona el cuerpo de Jesús es el pronombre personal. María, de hecho, demanda a un Jesús vivo.

El narrador no dice que ella se vuelva otra vez hacia la tumba, pero lo cierto es que su nombre, de nuevo, le viene de detrás, del exterior, o al menos de un lugar diferente, mostrando elípticamente que ha vuelto a ignorar la presencia del personaje para centrarse en la dirección a la tumba. El nombre propio, sin embargo, la empuja a darse una segunda vuelta. El participio pasivo del verbo *strepsô* ilumina, retrospectivamente, la causa o el motivo por el que ella se vuelve incluso inconscientemente. Literalmente diríamos que *es vuelta*, ha sido *vuelta* por dos veces. La mención de este segundo movimiento implica, también, que María reconoce a Jesús mediante el sentido del oído, pues la vista se ha mostrado insuficiente. Escuchando a Jesús pronunciar su nombre, reconocerla a ella, ella, a su vez, reconoce a Jesús y le encuentra vivo, en persona, como lo deseaba. La dimensión de horizontalidad, simetría y reciprocidad se manifiesta también en el énfasis del narrador en el juego de nombres y pronombres de uno y otra.

El proceso muestra al lector, a través de María, la dificultad para acceder a la resurrección y al Jesús resucitado<sup>56</sup>. Ningún signo perceptible da razón de este acontecimiento. Indica, además, que Jesús glorificado en la cruz es resucitado y, en seguida mostrará que eso significa volver o ir al Padre. La segunda parte de la anagnorisis, el discurso de Jesús, ha ofrecido algunos problemas de interpretación. En primer lugar el significado del famoso *nolli me tangere* (μή μου ἅπτου), no me toques. Y en segundo término el sentido de su ida al Padre, entendida en muchas ocasiones como antesala de la ascensión.

---

56. En los sinópticos, mediante diferentes estrategias narrativas, también se pone de manifiesto la dificultad de la fe en el resucitado, que no se trata de un acontecimiento inmediato a la fe, sino que requiere un laborioso proceso. Cf mi trabajo *Marcos*, EVD, Estella 2006, especialmente las conclusiones finales.

A mi modo de ver es la segunda parte del discurso de Jesús la que concreta, precisa y motiva la primera. Conuerdo con algunas exégetas en considerar estas frases a la luz de la ironía<sup>57</sup>, que revela al personaje de María sus propias contradicciones, como los ángeles y el mismo Jesús resucitado le han ido devolviendo en el plano reflexivo sus propias preguntas. El reconocimiento de María a Jesús como *Maestro*, la confirma en su condición de discípula, fuera del contexto de su vida pública, pero acreditada por él y especialmente por su presencia al pie de la cruz y su inclusión en la nueva realidad discipular y comunitaria, la nueva familia. El texto no indica si María ha pretendido tocar a Jesús, comprobar empíricamente su presencia viva, como lo han entendido multitud de generaciones. Puede entenderse, irónicamente, como un adelantarse a las dudas de María, ponerles palabra y revelarles su nueva condición, y puede entenderse como confirmación de esa nueva condición, que no es la física-empírica a la que su deseo de encontrarlo la ha retenido. Es irónico que le diga que todavía no ha subido al Padre, cuando ella ha sido testigo de su muerte en la cruz y de la entrega de su Espíritu, es decir, de su glorificación. Se trata de mostrarle que no tiene sentido, como su propio proceso implica, buscar en los datos empíricos confirmación de una realidad que se experimenta (que ella está experimentando) en otros registros.

Las palabras finales de Jesús como envió a María Magdalena confirman, entre otras cosas, la presencia del paradigma de llamada en el cuarto evangelio. Todo el proceso vivido por María culmina en el envió. Por primera vez los discípulos son llamados *hermanos* (*adelphoi*), en consonancia con lo sucedido en la cruz donde Jesús constituye la nueva familia como comunidad y la nueva comunidad de discipulado como familia. Si en la cruz el narrador jugaba con madre-hijo-discípulo, aquí en el jardín, junto a la tumba vacía, juega con María, *Rabbouni*/Maestro-hermanos, avanzando un paso en la

---

57. Cf. Albert Vanhoye, "Interrogation johannique et exégèse de Cana (Jn 2,4)", *Bib* 55 (1974) 157-167.

revelación desde la glorificación de Jesús a su condición de resucitado. La comunidad constituida al pie de la cruz es una comunidad de *hermanos*, hermanos de Jesús (*mis hermanos, adelphous mou*)<sup>58</sup>. La propia pertenencia a la comunidad y la familia nuevas que brotó de la cruz, es subrayada aquí en referencia explícita a los discípulos. María, supuestamente, entra en esta categoría, puesto que ha sido incluida en la cruz. Si esto es así, las palabras de Jesús indican a María que la resurrección, además de confirmarlo como Maestro, lo configura como hermano de ella y a ella, María, como hermana suya. Con el envío (*¡ve!*, en imperativo), su condición de testigo oficial inferida en las escenas de la cruz, es ahora explícitamente constituida por el mismo Jesús. El final del proceso de reconocimiento de María a Jesús en su nueva condición de resucitado la capacita para el nuevo comienzo del que se hacía eco el vocativo *mujer, gynai*, en boca de los ángeles y del mismo Jesús (20,15)

#### *Escena tercera: Final y principio*

La escena tercera distingue dos momentos, uno en las palabras del narrador, donde informa de la ejecución de la misión de María y otro en su discurso directo. En la información el narrador recupera el presente del verbo ir (*erchetai*) y deja abierto el verbo anunciar (*aggelousa*, participio presente) como primer momento o inauguración de lo que llamamos *kerygma*.

El narrador muestra algunas transformaciones que el lector debe descubrir. Cuando María les dice *he visto al Señor* el lector tiene un mayor bagaje de conocimiento que los discípulos receptores. Está recibiendo de ella el mismo anuncio, pero en el verbo *he visto* incluye la trayectoria de un tipo de vista que no ve, a la escucha de su nombre, que le devuelve una visión que reconoce. Percibe, así mismo, la distancia entre *Maestro mío*, todavía bajo el efecto de las

---

58. En este versículo *mou* se repite hasta 4 veces en el discurso directo de Jesús.

transformaciones emocionales del dolor de la pérdida, y *Señor*, donde *kyrios* adquiere una nueva dimensión, una forma distinta de referirse a él. Ha desaparecido la tristeza y ahora se encuentra en la alegría, cumpliendo la transformación del estado de ánimo que había predicho Jesús al referirse a la mujer que da a luz (cf 16,6.20).

### *Nivel del discurso*

Las analepsis intranarrativas y extranarrativas son abundantes. Veremos algunas.

*La escena de llamada.* Una de las evocaciones intranarrativas puestas de relieve por más de un/a exegeta es, sin duda, la referida a la alegoría del pastor que conoce a cada una de sus ovejas y las llama por su nombre. La escena de reconocimiento de María, iniciada por Jesús al llamarla por su nombre, cumple lo que allí se significaba (cf Jn 10,3.14) y en el vocativo con que ella le reconoce a él, resuena el *rabbí* de 1,38<sup>59</sup>, en boca de aquellos que fueron a buscarle para convertirse en discípulos; resuena, por tanto, toda la escena de llamada. La que tiene lugar en este momento, sin embargo, no es una repetición en femenino de la primera, sino más bien el comienzo de una etapa nueva, de una manera nueva de discipulado inaugurada por la condición del resucitado. La novedad viene dada por la situación narrativa, pero es confirmada por la reiteración de *gynay* que evoca inicios, anticipaciones e inauguraciones a lo largo del evangelio, en momentos estructuralmente significativos y que, a su vez, remiten al lector a evocaciones analépticas extranarrativas del Génesis y el Cantar de los Cantares.

---

59. Los términos evocadores son varios y el contexto de 1,38 ilumina el de 20,16-18. Al comienzo los discípulos de Juan van detrás de Jesús y él mismo se vuelve (στραφείς) La pregunta a los discípulos *¿a quién buscáis?* (Τί ζητείτε), la dirige ahora a María *¿a quién buscas?* (τίνα ζητείς), y la respuesta de ella, *Rabbouni (que significa Maestro)* (Ραββουνι ὃ λέγεται διδάσκαλε) evoca la de los discípulos (Ραββουνι ὃ λέγεται μεθεπιμηευόμενον διδάσκαλε) La búsqueda atraviesa el cuarto evangelio. Puede verse al respecto René Kieffer, *Le monde symbolique de Saint Jean*, Cerf, 1989.

*El paradigma “mujer”.* El vocativo *mujer*, como quedaba visto al estudiar la escena de la cruz, remite analépticamente, a la escena de las bodas de Caná (Jn 2,1-12), al episodio de la samaritana (Jn 4,21), al de la adúltera (Jn 8,10) y a la escena de la cruz (Jn 19,26)<sup>60</sup>. En la escena de Caná, el narrador pone el vocativo en boca de Jesús para dirigirse a su madre (Jn 2,4) tomando distancia de ella en su rol materno y remitiendo la presencia y actuación de ella, en relación con la hora, al paradigma de la mujer como representante de la humanidad en todo lo que implica novedad, inauguración y anticipación. La evocación de la *issah* de Gn 2-3 es imprecisa y esta imprecisión aporta profundidad al sentido que el lector puede recabar, justamente porque en el Génesis la mujer y sus acciones son ambiguas. En los inicios, especialmente en Gn 3,1-7, la mujer actúa como representante de lo humano (mujer y varón)<sup>61</sup>. Adquiere una dimensión refleja o reflexiva en su diálogo con la serpiente, busca el conocimiento empujada por la curiosidad y en ese espacio reflexivo crea el ámbito de la libertad de opción, umbral arriesgado e invitación a la transgresión<sup>62</sup>. En este contexto lo humano avanza con ella, adquiere características que posibilitan la historia fuera del jardín, un nuevo comienzo marcado por el proceso de crecimiento y maduración. Evoca la primera creación.

La escena de Caná, donde la madre de Jesús es llamada *mujer* por Jesús (semánticamente lleno de sentido), cuando anticipa su hora gracias al impulso dado por ella, comienza la historia de la vida pública de Jesús, en el *Libro de los Signos*. Caná es el primero de los que vienen después. Esta misma *mujer*, llamada así por Jesús de

---

60. Sólo tomamos en consideración el vocativo, no el término *gynai* que se repite en más ocasiones.

61. El hebreo utiliza la forma arcaica del dual para referirse a varias de sus acciones en dicho episodio.

62. La transgresión, a mi juicio, no tiene en estos capítulos del Génesis valor moral; por el contrario, muestra la capacidad humana de audacia necesaria para la supervivencia y para la creación. Sin ella lo humano no sería tal. Puede verse al respecto mi trabajo *Barro y aliento*, San Pablo, Madrid 1993.

nuevo, termina el *Libro de la Pasión y Gloria*, en el umbral de la cruz donde termina la vida de Jesús y comienza la creación nueva, donde se inaugura una nueva humanidad en su nueva familia. En dos puntos de esa línea continua de un extremo a otro de la vida de Jesús, encontramos el vocativo dirigido a dos mujeres anónimas diferentes y ambas dentro del *Libro de los Signos*, la samaritana (4,21) y la adúltera (8,10).

El vocativo *mujer* dirigido a la samaritana tiene lugar, justamente, cuando Jesús menciona la hora, una hora particular que se inscribe en el contexto más amplio de *su hora*. Se refiere con ella a la situación en que ya no se adorará a Dios en un lugar determinado, sino en Espíritu y en verdad. La asociación *Mujer-hora-Espíritu* anticipa las vinculaciones de la cruz. De nuevo encontramos a una mujer *mistagoga*, empujando una realidad a nacer, una mujer audaz, asociada a dimensiones nuevas que están para llegar, que anticipa al decir al pueblo todo cuanto le ha dicho el Señor (Jn 4,28-29)<sup>63</sup>.

El episodio que recoge la otra mención de *gynai* en boca de Jesús, todavía en el *Libro de los Signos* (Jn 8,10) es de una índole diferente. Como las anteriores, también se refiere a una mujer anónima, una adúltera llevada ante Jesús para su condena, en cuyo trasfondo analéptico se perciben los ecos de las narraciones de Susana y los viejos del libro de Daniel. Jesús la llama *mujer* para preguntarle dónde están sus acusadores y si ninguno la ha condenado. La respuesta de ella confirma que todos se han marchado y Jesús le dice que él tampoco la condena, que de aquí en adelante no peque y se puede ir en paz. La fórmula *de ahora en adelante*, que implica un cambio y por lo tanto una novedad, no se refiere únicamente a la mujer (ya no peques) sino que resume toda la escena, puesto que en lo sucedido

---

63. Las diferencias en la elección del vocabulario, de los verbos en concreto, por parte del narrador son significativas. En lugar de *correr* (*trechô*), utiliza *ir* (*erchomai*), el lugar de *anunciar* (*aggellô*), utiliza *decir* (*legô*).

Jesús pone en cuestión el templo, la ley, la autoridad de los supuestos jueces oficiales, los criterios para el juicio, las discriminaciones... evoca, por lo tanto, la inauguración de un modo nuevo de mirar la realidad, teniendo en cuenta que esta escena tiene lugar narrativamente después del diálogo mantenido con la samaritana. El templo y el culto del que hablaban en su conversación se materializan y concretan aquí, donde está Jesús, donde llevan a la mujer y donde se pretende celebrar el ritual religioso moral de la condena mandado por la ley. La escena, así, muestra el avance narrativo en la concreción que supone llevar a la práctica las implicaciones de novedad anunciadas.

En el Libro de la Pasión y Gloria, como ocurriría con el comienzo-transición del episodio de las bodas de Caná y la presencia de la mujer, madre de Jesús, encontramos, como queda suficientemente mostrado, los episodios de María, Marta y Lázaro, avanzando narrativamente sobre lo incoado en los episodios aludidos. En ellos no se encuentra el vocativo *gynai*, pero la presencia y actuación de las mujeres se perfilan en la misma línea de anticipación, novedad e inauguración, conteniendo niveles mayores de profundidad. En lugar de *mujer*, *gynai*, se encuentran los nombres propios, especialmente el nombre de María. No es casualidad que al final del Libro de la Pasión y Gloria, escena de la cruz y luego relatos de resurrección, *gynai* y *María* se encuentren próximos y distinguidos, primero (la madre de Jesús, María Magdalena), y próximos e intercambiables, después (diálogo de Jesús resucitado con María fuera de la tumba)

*El espacio del jardín.* La mención del jardín y del personaje que parece pasearse por él e interpela a María Magdalena, evoca el jardín del Génesis (Gn 2-3) y todo lo que en él se cuenta, con tintes míticos, sobre los inicios humanos. El narrador del evangelio tiene este escenario en el trasfondo de su texto, junto con el espacio narrativo donde se encuentran y desencuentran los amantes del Cantar de los Cantares. Así lo han puesto de relieve, suficientemente, autoras

como Carmen Bernabé<sup>64</sup> y otras<sup>65</sup>, aludiendo al paradigma del encuentro amoroso. En relación con el Cantar (Ct 4,9.10.12; 5,1.2; 8,8) existe una correlación entre Jesús y el amante masculino al referirse a la amada como a una hermana.

*Evocaciones del Éxodo.* En la escena hay otras evocaciones de la Biblia Hebrea. En relación con las tradiciones del Éxodo, María y Jesús aparecen sobre el trasfondo de Moisés y su hermana Miriam. María, como Miriam, es una hermana para Jesús, algo que pone de relieve el uso del nombre.

*Las novelas de amor griegas*<sup>66</sup>. El paradigma, además, evoca novelas griegas de amor presentes popularmente en la época de composición del evangelio, aunque con importantes diferencias entre las que sólo mencionamos las relativas a las transformaciones de las vinculaciones familiares. Por ejemplo, la expresión del reconocimiento *maestro mío (Rabbuni)* evoca la convención literaria de las novelas de amor griegas, pues en ellas, en la escena del reconocimiento, cada uno llama al otro recíprocamente, por su nombre<sup>67</sup>. En las novelas griegas, no obstante, este reconocimiento es reduci-

---

64. Cf. Carmen Bernabé, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*, o.c. 165ss.

65. Cf. Ann Graham Brock, *Mary Magdalene, the First Apostle. The Struggle for Authority*, Harvard Th. Stud., Cambridge Ma 2003; S. Schneiders, o.c.; Jane Schaberg, *The Resurrection of Mary Magdalene. Legends, Apocrypha and the Christian Testament*, Continuum, Nueva York-Londres 2004.

66. Las había de dos tipos: a) pre-sofistas, escritas en lenguaje más popular, como la de Jaritón, y b) sofistas, cuyos lectores/as eran personas más cultas, tales como Heliodoro, o Dafne y Cloe de Longus. Su argumento tipo es que un hombre joven conoce casualmente a una mujer y se enamoran; encuentran obstáculos inesperados para su unión, algunos llegan a casarse y luego son separados; atraviesan muchos peligros mortales en viajes y aventuras y se unen eventualmente para vivir felizmente para siempre.

67. En *Un cuento efesio* ella reconoce al amado de inmediato, a pesar de que los siervos no le reconocen hasta saber su nombre. Él también la reconoce a ella en seguida. En Cereas y Callirroo Afrodita consciente de que Cereas no reconoce a la amada porque piensa que se la han llevado de la isla, prepara una escena de reconocimiento, en donde éste llega por el sonido de la voz de la amada. En ese instante descubre su cabeza, se da la vuelta, Cereas reconoce a Callirroo y entonces se abrazan.

do a un mero accidente de fortuna y hay numerosas variaciones del hecho. Los relatos que comentamos agrandan las diferencias con variaciones significativas<sup>68</sup>. María, como los amantes de las novelas, busca la tumba y el cuerpo del amado, pero a diferencia de los griegos la muerte de Jesús no es aparente, como se indica con fuerza en la crucifixión (lanza que traspasa el costado, entierro...). María, a pesar de ser testigo de la muerte y ver el lugar de la sepultura, sigue la convención y va a buscar la tumba y el cuerpo. Va por la mañana, pero cuando está oscuro, algo inusual, que, según algunas autoras, podría indicar la insuficiencia de su fe, o su obsesión por el amor al amado, otro elemento que aparece en las convenciones<sup>69</sup>.

María y Jesús, a diferencia de las novelas de amor griegas, no se van juntos a vivir felizmente. Jesús ha muerto, el reconocimiento se produce tras la muerte real, no aparente, y Jesús da a la *novia mesiánica*<sup>70</sup>, convertida en hermana, una misión, comunicar a sus hermanos la noticia de que ya ha vuelto al Padre, que está resucitado. Los discípulos, en cuanto hermanos, son el cumplimiento de la misión anunciada por el narrador en el prólogo, de dar a todos el poder de ser hijos de Dios (cf. Jn 1,2). Por su parte, la frase de Jesús *no me toques* (Jn 20,17) puede entenderse mejor a la luz de las convenciones del abrazo final de las novelas de amor griegas con las que, probablemente, el relato quiere establecer sus distancias. En la escena no hay propiamente abrazo y no es recíproco, puesto que Jesús rechaza su (supuesto) intento de tocarle. El rechazo al contacto físico, en efec-

---

68. La variante del reconocimiento a través de la voz y no de la vista, incluso viéndole, se encuentra en la línea de la experiencia de la resurrección según sinópticos como Lucas. En ninguno de ellos se pone el énfasis en la vista, Lucas, por su parte, tiene mucho interés en mostrar que cuando desaparece de la vista física es cuando de verdad le reconocen los ojos de la fe, como muestra el relato de los dos de Emaús.

69. Como hemos visto el alto nivel de condensación de los relatos permite más de una interpretación ajustada al texto dependiendo de dónde se lo estudie.

70. Expresión de autoras como Adeline Fehribach, *Las mujeres en la vida del Novio*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2001.

to, podría explicarse justamente como un intento de limitar el uso de la convención, de forma que no se identifique el idilio de María y la respuesta de Jesús en el mismo orden de las novelas<sup>71</sup>.

### III. Conclusión: individualidades para un colectivo

La lectura seguida de este evangelio y el análisis narrativo de los personajes nombrados como *María*, llevan al lector a ciertas inferencias, conclusiones y preguntas.<sup>72</sup>

#### 1. *Un paradigma llamado María*

Hay muchos datos que corroboran la presencia de un paradigma bajo el nombre de María (tres de ellas expresamente llamadas así, y una cuarta de la que se oculta su nombre). La presencia del número tres, que expresa lo completo y definitivo, se aplica a las tres mujeres que llevan el nombre de María, pero también lo encontramos en la singularidad de María Magdalena, la tercera mujer a la que Jesús llama con ese apelativo (la madre de Jesús, la samaritana y la Magdalena)

*De Betania y de Magdala.* De las tres Marías así mencionadas, dos son presentadas en relación con un lugar concreto, Betania y Magdala. Las dos mujeres siguen pautas narrativas parecidas: son presentadas brevemente y luego convertidas en personajes narrativos desarrollados y complejos, personajes emocionalmente intensos, marcados por el exceso, la libertad expresiva y una cierta extravagancia. Cada una de ellas llora por la pérdida de un ser amado muerto y a las dos Jesús las saca del duelo. Ambas se encuentran en escenarios liminares de muerte/vida y del ámbito del duelo y la muerte las dos

---

71. Algo que no se aplicaría a la escena posterior en la que Jesús mismo invita a tocar a Tomás, un varón, que aleja la escena de la convención literaria. Pero en la escena de María y en la de Tomás no hay constancia textual de que Jesús es tocado. No se dice que María le toca, ni se dice si Tomás lo tocó.

72. Será muy sumario. Su desarrollo queda para un estudio posterior.

cruzan al de la resurrección y la vida. María de Betania es colocada en una comunidad de hermandad como punto de partida y la Magdalena es dirigida a una comunidad de hermanos como punto de llegada. Ambas son convertidas en predicadoras universales por la Palabra de Jesús y las dos provocan situaciones que necesitan ser interpretadas. En la unción de Betania el narrador vincula cabeza (cabellos de María) y pies (de Jesús), una secuencia de gestos interpretada por Jesús como unción anticipada de su sepultura. En la escena de la resurrección María de Magdala ve dos ángeles colocados a la cabeza y a los pies donde estuvo el cuerpo de Jesús. María de Betania realiza un proceso de reconocimiento o conversión a la fe en Jesús en momentos sucesivos<sup>73</sup>, como María de Magdala pasa por varias etapas hasta la anagnorisis de Jesús resucitado. María de Betania es colocada al comienzo del Libro de la Pasión y Gloria y la Magdalena al final del mismo. Las dos Marías, junto con la madre de Jesús y la samaritana, son personajes *prolépticos*, relacionados con la anticipación de aspectos fundamentales de la identidad y misión de Jesús: *hora*, identidad mesiánica, resurrección, subida al Padre y envío a la comunidad (María de Betania atrae a otros a la fe, la Magdalena es enviada a dar testimonio del Resucitado). Ambas son presentadas como testigos, discípulas, y en reciprocidad amorosa con Jesús.

*Progresión narrativa.* Las semejanzas precedentes (y otras no mencionadas), que bien podríamos colocar en columnas sinópticas, no dan cuenta, sin embargo, de su valor más que si logramos percibir la dinámica narrativa de una a otra figura. El narrador organiza la segunda parte de su evangelio valiéndose de ellas (en otro hilo narrativo más amplio lo hace también con la madre de Jesús) a las

---

73. El proceso de anagnorisis es una constante en el cuarto evangelio (Nicodemo, el ciego de nacimiento...) que se concreta especialmente en las mujeres. En ellas muestra el narrador la dificultad que entraña, los momentos y etapas hasta el reconocimiento, como sucede con la madre de Jesús de Caná a la cruz, a la mujer samaritana, a Marta y María de Betania y a María Magdalena.

que coloca al comienzo y al final, no sólo como marco, sino para expresar la progresión que lleva de la anticipación de los acontecimientos en Betania, en la casa, después de haber resucitado a Lázaro y haberlo sacado de la tumba afuera, a la experiencia que tiene lugar en el exterior de la tumba de Jesús. María en Betania convierte su propia casa en tumba, una tumba transformada, en donde los signos y gestos anuncian la vida de un Jesús anticipadamente ungido para la muerte (sepultura) Todo el homenaje corporal que se puede hacer a Jesús se realiza en aquel escenario. A partir de ese momento Jesús camina hacia la glorificación preparado para la muerte. La sepultura ya ha expresado todo su valor simbólico y mnémico dignificando a quien otros pretenden (en vano) humillar en sus días y momentos finales. El narrador propone a María Magdalena como aquella que experimenta y testifica la culminación del proceso ante los ojos del lector. El Jesús al que busca ésta María no está en ese escenario, por eso ella debe realizar su proceso de conversión a la vida, pues sólo ahí podrá encontrarse con un Jesús, real y transformado, con un cuerpo (identidad) no perceptible a primera vista ni reconocible de inmediato. Lo muerto, muerto está. La nueva identidad de Jesús remite a la comunidad. El narrador ya ha mostrado la dinámica transformadora de la comunidad comenzando por Betania donde se encuentra un grupo de hermandad, presumiblemente biológica, en cuyo seno se gestan procesos diferenciados (plurales) de fe y discipulado (Marta, Lázaro y María), continuando en la escena de la cruz en donde se menciona a María de Klopas, hermana (presumiblemente biológica) de la madre de Jesús, y a María Magdalena, en un momento testamentario de creación nueva expresamente comunitaria, y la culmina en el episodio pascual protagonizado por la Magdalena, abierta a la comunidad constituida y dispuesta para el comienzo de una historia nueva.

En el sentido antropológico, entre otras cosas, podemos mencionar la dinámica que culmina el proceso de transformación de la condición corporal sexuada y relacional, comenzado en la inversión de

roles entre María de Betania y Jesús. La condición resucitada de Jesús redimensiona lo humano colocándolo en un nivel superior que, sin negar el precedente, lo culmina. Los sentidos, por ejemplo, adquieren un significado distinto, donde aquellos más inmediatos y empíricos, como el olfato y el tacto, dejan paso a la vista y sobre todo el oído, que simbolizan la corporalidad de la fe.

## 2. *La importancia de llamarse María*

Son muchas las personas, expertas o legas, que se han preguntado por la elección del nombre, especialmente cuando como es el caso del cuarto evangelio, el narrador debe saber que la madre de Jesús se llama María y nunca la nombra; cuando narrativamente lleva al lector a la transformación de su rol de madre biológica al de otro tipo de relación materno-filial con el discípulo amado; cuando, pudiendo, no da más razón de la segunda María que el nombre de un tal Klopas. ¿Por qué tres *Marías* y no cuatro? ¿por qué no otro de los nombres habituales de las mujeres de su tiempo? ¿Es elección intencionada, mera convención, estrategia patriarcal, tipología...?

La cuestión requiere otro espacio y estudio, pero ofreceremos breves pistas<sup>74</sup>, la primera se sitúa en el nivel del discurso sobre las evocaciones analépticas de la BH. El cuarto evangelio contiene una rica intertextualidad en la que son especialmente interesantes las del Pentateuco. Nos hemos referido al Génesis y a sus ecos en el Cantar de los Cantares, que se encuentran en el trasfondo de la madre de Jesús, *mujer*, y de María de Betania, de Klopas (en la cruz) y la Magdalena en el jardín. El nombre de María, por su parte, remite a evocaciones del libro del Éxodo, a la figura de Miriam la hermana de Moisés. María de Betania es una *hermana* de Marta y Lázaro, y una *amiga* de Jesús. María Magdalena es enviada a la nueva comunidad en la que Jesús es hermano y a la que ella lidera y de la que forma

---

74. Sin duda los artículos de este volumen dará a las lectoras y lectores muchos indicios para una respuesta compleja.

parte. El cuarto evangelio manifiesta la polémica de los judíos que contraponen Moisés a Jesús, una Ley a otra, un discipulado a otro (cf Jn 9,29). Jesús es el nuevo Moisés y María la nueva Miriam que lidera al pueblo en su proceso de liberación, que asiste a su nacimiento como pueblo nuevo, con nueva identidad y orientado hacia una nueva tierra<sup>75</sup>. El nombre, así, condensa la historia de las antepasadas, evoca a las líderes del pueblo y da consistencia y profundidad a las nuevas figuras singulares. Esa condensación muestra la estrecha y paradójica relación entre la continuidad del pasado con la innovación del presente orientado al futuro<sup>76</sup>.

### 3. *Recuperar a las Marías*

Comenzamos nuestro estudio evocando el fenómeno actual de la recuperación de la figura importantísima de María Magdalena, ambiguo, desde luego, pero cargado de posibilidades. La tradición y la historia patriarcal del pasado han maltratado su figura. Han logrado ocultar a unas Marías y ensalzar manipulativa e ideológicamente a otras, contra las mujeres y contra la humanidad en definitiva y el patrimonio cultural y espiritual que nos pertenece. Hoy podemos caer en algo parecido si no prestamos suficiente atención. ¿Por qué cada una de estas figuras no puede tener y conservar su lugar e

---

75. Sobre el nombre de María en el Nuevo Testamento se encuentran diferentes estudios. Stephen Shoemaker, por ejemplo, en "A case of Mistaken Identity? Naming the Gnostic Mary" en *Which Mary? The Marys of Early Christian Tradition*, F. Stanley Jones (ed.), Society of Biblical Literature, Atlanta 2002, 12 dice "No hay que pasar más allá del NT para descubrir que Mariam es el vocablo predominante para hablar de la madre de Jesús mientras que la Magdalena es generalmente conocida como María" y se refiere a que en el texto de Nestle Aland María aparece para la Magdalena en Jn 19,25; 20,1.11 y Mt 27,56; Mc 15,40. 46; 16, 1.9; Lc 8,2; 24,10. Mientras que Mariam aparece en Jn 20,16.18; Mt 27,61; Mt 28,1 y también para la hermana de Marta en otros textos.

76. Los estudios indican que el nombre de María circulaba abundantemente como nombre de mujer a partir del espíritu nacionalista del tiempo de la rebelión macabea, en un intento de recuperar con los nombres de los líderes y sus gestas, la historia y antepasados del pueblo. Entre los nombres de mujer recuperados, María es uno de los más importantes, como recuperación de la figura de Miriam.

importancia narrativa, simbólica, espiritual, ejemplar, cuando vemos que son figuras singulares y que, al menos el paradigma del cuarto evangelio no reduce a tipo, aunque sea una dimensión también presente? No es inocente que para recuperar a María Magdalena haya que ocultar, negar o menospreciar la figura de la madre de Jesús. Tampoco es inocente que apenas se conozca, popularmente, la figura de María de Betania en su singularidad, y no mezclada y confundida con la Magdalena o, superpuesta a la mujer que baña los pies de Jesús en el episodio de Lucas 7.

El feminismo ha realizado un proceso de recuperación que va de *la mujer a las mujeres*. No existe *la mujer*. Existimos mujeres concretas, plurales y diferentes. Pues bien, en el mismo sentido, existen diversas, plurales y singulares Marías en los relatos evangélicos. Cada una de ellas con su importancia y su función. Son nuestro patrimonio. No podemos darnos el lujo de perder a ninguna por el camino, pues en estos momentos todas ellas nos resultan necesarias.

### 3

# El evangelio de María Magdalena y la literatura gnóstica

*Mar Marcos*

*Juana Torres*

**Mar Marcos** es profesora Titular de Historia Antigua en el Departamento de Ciencias Históricas de la Universidad de Cantabria. Es Doctora en Historia Antigua y ha publicado numerosos trabajos sobre la historia del Cristianismo antiguo, el monacato y la historia de las mujeres en la Antigüedad tardía. Entre ellos, *Las mujeres de la aristocracia senatorial en la Roma del Bajo Imperio (312-410)*, Tesis doctoral (Univesidad de Cantabria 1990), *Olimpiade, la diaconessa (c. 395-408)* (en colaboración con R. Teja, Ed. Jaca Book, Milán 1997), "Ortodossia ed eresia nel cristianesimo ispano del IV secolo: il caso delle donne", *Studia Ephemeridis Augustinianum* 46, 1994, pp. 417-435, "Mujeres y herejía en el mundo antiguo", *Edades. Revista de Historia*, 8 (2001), pp. 146-157, "El cristianismo y la caída del Imperio romano", en G. Bravo Castañeda (coord.), *La caída del Imperio romano y la génesis de Europa* (Ed. Complutense, Madrid 2001, pp. 105-155, 317-320), "El ascetismo y los orígenes de la vida monástica", en R. Teja (ed.), *La Hispania del siglo IV. Administración, economía, sociedad, cristianización* (Edipuglia, Bari 2002, pp. 231-266). Ha dirigido el Proyecto de Investigación "El debate sobre la tolerancia y la intolerancia religiosa en la Antigüedad Tardía", financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología (BHA2003-05559) y en la actualidad dirige el proyecto "Pluralidad religiosa y conflicto en el Imperio romano (ss. III-V): convivencia y exclusión" (HUM2006-11240-C02-01).

**Juana Torres** se Doctoró en Filología Clásica por la Universidad de Salamanca con una Tesis sobre “La mujer en la epistolografía griega cristiana, ss. IV-V: Tipología y praxis social”. Desarrolló un Proyecto de investigación en la Universidad de Roma “La Sapienza”, disfrutando de una beca posdoctoral (FPI), y en la actualidad es Profesora Titular de Filología Latina en la Universidad de Cantabria. Sus principales líneas de investigación son: La mujer en los Padres de la Iglesia, Los conflictos político-eclesiásticos y La intolerancia religiosa. Ha formado parte de varios proyectos financiados por la DGICYT y que han dado lugar a gran número de publicaciones, nacionales e internacionales. Entre otros es autora de los siguientes trabajos: *Los Padres de la Iglesia. La sabiduría de sus textos*, Madrid, 2000; “El tópicos de las *molestiae nuptiarum* en la literatura cristiana antigua”, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 50, Roma, 1995, pp. 101-115; “Conflictividad de las elecciones episcopales en Oriente: el protagonismo de Gregorio de Nisa”, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 58, Roma 1997, 255-264; Raúl Glaber, *Historias del primer Milenio*, edición revisada, traducción y comentario, Colección Nueva Roma n° 22, Madrid, 2004; “El protagonismo de las primeras mártires cristianas”, en I. Gómez-Acebo (ed.), *La Mujer en los orígenes del cristianismo*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2005, 171-209; “Ambiciones episcopales en época de Juan Crisóstomo: Geroncio de Nicomedia entre Oriente y Occidente”, en *Studia Ephemeridis Augustinianum* 93/2. *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo*, Roma 2005, 721-731; “Minorías poderosas. Participación femenina en la política eclesiástica de los primeros siglos” en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Minorías y sectas en el mundo romano*, Madrid 2006, 93-105.

### 3

## EL EVANGELIO DE MARÍA MAGDALENA Y LA LITERATURA GNÓSTICA

*Mar Marcos  
Juana Torres*

### **I. El contexto histórico. La mujer en el período post-apostólico (siglos II-III): De una tendencia emancipadora a su involución**

EN LOS TEXTOS BÍBLICOS SE REGISTRA UNA GRAN PRESENCIA FEMENINA, reflejo de la extraordinaria participación de las mujeres en la recepción y difusión del mensaje de Jesús. Los Evangelios recogen la excepcional libertad de las mujeres para relacionarse con el fundador de la nueva religión y la actitud igualitaria de éste hacia ambos sexos, rompiendo de esa manera con la tradición judía<sup>1</sup>. Las epístolas de Pablo y los Hechos de los Apóstoles se refieren a numerosas mujeres que participaron activamente en la actividad misionera y también al importante número de conversiones femeninas<sup>2</sup>.

---

1. Lc 7,11-15 y 36-49; 8,1-3; 10,38-42; 21,1-3; 23,56; 24,1; Jn 4,27; 8,1-11; 19, 25-27; Mt 9,20-22; 15,21-28; 26,6-13; 27,55-56; Mc 7,24-30; 15,40-41; 16,1.

2. Hch 1,14; 4,14; 8,3; 9,2 y 36-42; 12,12-16; 16,13-15; 17,4; 18,2-3; I Cor 9,5; 16,19; Rom 16,1-5, 12 y 15; Flm 4,2-5.

En el Apocalipsis, en algunas cartas de Pablo y en los Hechos se encuentran también referencias y nombres propios de mujeres con un marcado papel carismático, que desempeñaban funciones de profetisas<sup>3</sup>. Por tanto, de esos textos se deduce que en la época de Jesús y durante la primera misión el estatuto de las mujeres en ámbito religioso era similar al de los varones, sin un estadio subalterno como sucedía tradicionalmente en la sociedad judía<sup>4</sup>.

Si con llegada del cristianismo y la predicación del mensaje evangélico se produjo un cambio sustancial en la relación entre los sexos, con innovaciones radicales respecto a la tradición judía y romana, el lógico devenir de los hechos debería haber traído consigo una evolución progresiva de la situación femenina, plasmada en una mayor emancipación. Pero, pese a la lógica de la inercia, en los siglos sucesivos se produjo una inversión en esa tendencia emancipadora, una involución con respecto a lo que se había avanzado. En ese proceso involutivo tuvo un papel protagonista la Iglesia, entonces en curso de institucionalización, pues a partir del siglo II el cristianismo comenzó a constituirse en una iglesia universal anclada en los patriarcales y jerárquicos esquemas greco-romanos. Esa organización eclesiástica desplazó paulatinamente a las mujeres de los cargos representativos y de los ministerios eclesiásticos hasta dejarlas casi completamente relegadas.

A pesar de la tendencia regresiva en ese incipiente proceso de integración femenina, el cambio no tuvo lugar de forma inmediata sino progresiva, y se fue acentuando con el avance de los siglos. Por ello,

---

3. Hch 21,9; I Cor 11,2-16; Ap 2,20-24.

4. Sobre la integración femenina durante los primeros años del cristianismo cf. E. Schüssler Fiorenza, "Il ruolo delle donne nel movimento cristiano primitivo", *Concilium* 12, 1, 1976, 21-36; *Eadem*, "Word, Spirit and Power. Women in Early Christian Communities", en R. Ruether y E. McLaughlin (eds.), *Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, Nueva York 1979, 29-70; C. Mazzucco, "E fui fatta maschio". *La donna nel Cristianesimo primitivo*, Turín 1989, pp. 1-6; M. Alexandre, "Immagini di donne ai primi tempi della cristianità", en G. Duby, M. Perrot (eds.), *Storia delle donne. L'Antichità*, Roma 1990, 465-513.

todavía durante el siglo II y parte del III las mujeres debían gozar de cierta relevancia en las comunidades religiosas, de manera bastante similar a la época de los apóstoles, tal como lo demuestran las fuentes contemporáneas. Así, Ignacio de Antioquía hacia el 110 saluda en sus cartas a varias mujeres como Tabia y Alce que destacaban por la solidez de su fe y a las que apreciaba mucho<sup>5</sup>; en la obra *El Pastor*, escrita por Hermas hacia el 140, es mencionada Grapte, mujer de gran ascendencia en su comunidad a juzgar por el hecho de que le fue enviada una copia de ese libro para que instruyera a las viudas y huérfanos<sup>6</sup>. Es decir, que gozaba de un prestigio suficiente como para catequizar a otras personas, sin entrar en hipótesis sobre un posible papel al frente del *ordo* de las viudas, como sugieren algunos estudiosos<sup>7</sup>. Al igual que en épocas anteriores, las mujeres ricas e influyentes contribuyeron con sus bienes y su apoyo a la defensa y difusión del cristianismo y de sus seguidores, como fue el caso de Marcia, la concubina de Cómodo<sup>8</sup>.

En la correspondencia de Cipriano de Cartago (250) aparecen numerosas referencias a mujeres concretas como Numeria y Cándida y también alusiones genéricas a los “hermanos y hermanas” que prestaron ayuda a otros cristianos<sup>9</sup>. Orígenes debió relacionarse con un número importante de mujeres, tanto en calidad de alumnas que asistían a su escuela como de benefactoras que le asistieron cuando lo necesitaba, e incluso con algunos miembros de la casa imperial. Para evitar las sospechas y la maledicencia con respecto a la frecuente relación con sus alumnas se hizo castrar<sup>10</sup>; Juliana de Cesarea, mujer “bastante culta y devota”, le hospedó en su casa durante dos años en que tuvo que alejarse de Alejandría, y le ayudó en sus estu-

5. Policarpo de Esmirna, *ep.* 8, 2; *ep.* 13, 2.

6. *Visión* II, 8, 3.

7. Cf. C. Mazzucco, *op. cit.*, Turín 1989, p. 9, not. 60, 61 y 62.

8. Dión Casio, *Hist. rom.*, 72, 4, 7; e Hipólito de Roma, *Refut.* IX, 12, 10-12.

9. *Ep.* 21, 2, 2 y 4, 1-2; *ep.* 22, 3, 2; *ep.* 62, 5, 2.

10. La información nos la proporciona Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica*, VI, 8, 2.

dios bíblicos<sup>11</sup>; para desarrollar su actividad como escritor, sabemos que Orígenes contaba con la inestimable ayuda de copistas y estenógrafos así como de “muchachas expertas en caligrafía”<sup>12</sup>; estando en Antioquía (del 231-233) impartió lecciones de teología a la emperatriz Julia Mamaea, la madre de Alejandro Severo<sup>13</sup>; y con la esposa de Filipo el Árabe, Marcia Otacilia Severa, mantuvo correspondencia<sup>14</sup>.

El número de mujeres mártires durante los primeros siglos del cristianismo resulta bastante elevado y pone de relieve la importante presencia femenina en los grupos destacados de cristianos, que fueron denunciados ante las autoridades romanas y que sufrieron el martirio por negarse a apostatar y a rendir culto a los dioses paganos. Las Actas y Pasiones nos proporcionan abundantes nombres de mujeres que destacaron por la lucha en defensa de su fe, en términos de igualdad con sus compañeros e incluso con papeles de mayor relieve. Baste recordar entre otras a Sinforosa y Felicidad, que murieron en el martirio bajo Adriano y Marco Aurelio respectivamente. Entre los compañeros de martirio de Justino, en el 166-67, se menciona a una mujer, Carito, que responde a la pregunta del prefecto en el mismo sentido que el resto de los hombres: “Soy cristiana por la gracia de Dios”<sup>15</sup>. El relato del martirio de Carpo, de fecha imprecisa, refiere la disponibilidad, valentía y entereza de Agatónice, que no renuncia a su fe ni siquiera ante el recuerdo de su hijo<sup>16</sup>. Las “Actas de los Mártires de Lión” describen los hechos que tuvieron lugar entre el 177 y 178, bajo Marco Aurelio, y mencionan entre sus protagonistas a Blandina y a Bíblide. La primera de ellas, a pesar de tratarse de una esclava, de cuerpo frágil y naturaleza débil, se convirtió en guía y apoyo para sus compañeros; la segun-

---

11. *Ibidem* VI, 2, 13-14.

12. *Ibidem* VI, 23, 2.

13. *Ibidem* VI, 21, 4.

14. *Ibidem* VI, 36, 3.

15. *Actas de Justino*, 4, 2.

16. *Martirio de Carpo*, 42-47.

da, que ya había apostatado, reaccionó en el último momento y se confesó cristiana, corriendo la misma suerte que el resto de los mártires<sup>17</sup>. Fueron víctimas del martirio en África, en el año 180, doce cristianos, conocidos como los “mártires escilitanos” por el nombre de su ciudad (*Scilium*). Cinco de ellos eran mujeres: Jenara, Generosa, Vestia, Donata y Segunda.

Ya en el siglo III (año 203), bajo Septimio Severo, fueron detenidos, juzgados y condenados en Cartago un grupo de catecúmenos, o cristianos que se estaban preparando para el bautismo, instruidos por el catequista Saturo. La protagonista indiscutible del relato fue Vibia Perpetua, mujer de buena familia, casada y con un hijo lactante, que nos ha proporcionado un testimonio único, por haber redactado ella misma su diario durante el encarcelamiento. En segundo plano aparece otra mujer, la esclava Felicidad, que da a luz antes de tiempo y esta “feliz” contingencia le permite morir junto con el resto de los miembros del grupo. Esas dos mujeres, entre un número de al menos seis personas (Saturo, Revocato, Saturnino, Secundulo, Perpetua y Felicidad) dan nombre al documento que recoge las vicisitudes de su martirio. Durante la persecución de Decio, en el 250, son mencionadas como compañeras de Pionio en el martirio Sabina y Asclepiades. En Alejandría de Egipto murieron quemadas Marcela y su hija Potamiana, aunque no es segura la fecha, pues se duda entre comienzos del siglo III o del IV<sup>18</sup>. En la misma ciudad fueron víctimas de la persecución de Decio: Quinta, que murió lapidada, Apolonia, quemada y Ammonaria, Mercuria y Dionisia decapitadas<sup>19</sup>. El obispo Cipriano de Cartago proporciona en sus cartas un amplio número de nombres femeninos que confesaron su fe y murieron dando testimonio de ella. Menciona a Cornelia, Emérita,

---

17. Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.* V, 1-3, V, 2-8.

18. Eusebio de Cesarea sitúa el martirio durante la persecución de Septimio Severo, año 203 (*Hist. Eccl.* VI, 5, 1-4) y Paladio en época de Maximiano, 303-305 (*Historia Lausiaca* 3).

19. Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.* VI, 41, 4, 7 y 18 respectivamente.

María, Sabina, Espesina, Jenara, Dativa, Donata, Colónica y Sofía<sup>20</sup>. Se refiere también a cuatro mujeres que murieron de hambre en la cárcel: Fortunata, Crédula, Hereda y Julia<sup>21</sup>. En la “Pasión de Montano y Lucio”, mártires durante la persecución de Valeriano, entre el 258 y 259, se narra la visión que Cuartilosia tuvo poco antes de morir y tres días después de haber sufrido el martirio su marido y su hijo<sup>22</sup>. Por la misma época, en el relato del “Martirio de Santiago, Mariano y otros”, se menciona al obispo Agapio que, gracias a sus oraciones consiguió que le siguieran en su calidad de mártir dos niñas muy queridas para él, llamadas Tertula y Antonia<sup>23</sup>.

En la época de los Apóstoles, cuando la actividad de los profetas gozaba de gran prestigio debido al carácter carismático de los líderes, en las comunidades cristianas existían profetisas con un importante papel también en el campo de la oración y de la catequesis<sup>24</sup>. En ciertos grupos cristianos las mujeres continuaron compartiendo el don de la profecía con los hombres durante los siglos II y III, tal como lo ponen de manifiesto los comentarios de diversos autores. Justino en su *Diálogo con el judío Trifón* (2ª mitad del s. II) afirma que en su tiempo se podía encontrar a mujeres y hombres dotados del carisma del Espíritu de Dios<sup>25</sup>. Ireneo de Lión, en su tratado *Contra las herejías* (180-192) se manifiesta convencido de que el carisma de

---

20. Ep. 21, “Celerino a Luciano”, 4, 2; ep. 22, “Luciano a Celerino”, 3, 1.

21. Ep. 22, 2, 2.

22. *Martirio de los Santos Montano, Lucio y compañeros*, VIII ss.

23. *Martirio de los Santos Santiago, Mariano y otros muchos*, XI. Acerca de la extraordinaria presencia de mujeres en los documentos martiriales y de su valentía para enfrentarse a los papeles asignados a ellas por la tradición cf. C. Mazzucco, *op. cit.* Turín 1989, cap. V y VI, pp. 95-138; *Eadem*, “Figure di donne: la martire”, *Atti del II Convegno nazionale di Studi sulla donna nel mondo antico*, (Turín 1989), 167-195; F.E. Consolino, “La donna negli *Acta Martyrum*” en U. Mattioli (coord.), *La donna nel pensiero cristiano antico*, (Génova 1992), 95-117; J. Torres, “El protagonismo de las primeras mártires cristianas” en I. Gómez-Acebo (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2005, 171-209, y toda la bibliografía recogida en esas obras.

24. I Cor 11,5; Hech Apost 21,9.

25. *Dial.* 88, 1.

la profecía perdura en su tiempo como en el de Pablo, que “conocía hombres y mujeres que profetizaban en la Iglesia”<sup>26</sup>. El redactor de la Pasión de Perpetua y Felicidad demuestra que creía en la capacidad de profetizar indistintamente hombres y mujeres, puesto que relata las visiones del catequista Saturo y de Perpetua, atribuyendo a ésta incluso mayor número que a su instructor. Tertuliano reconoce el derecho de las mujeres a profetizar, anunciando el futuro, y a emitir revelaciones e interpretar lenguas en estado de éxtasis<sup>27</sup>. Hacia el 210, en el tratado *Sobre el alma*, habla de una mujer que tiene el carisma de la profecía y que durante la celebración de la misa del domingo recibe siempre las revelaciones. Ella conversa con el Señor y con los Ángeles, desentraña los misterios y conoce los secretos de los corazones y consigue remediar a quien lo precisa. Pero, eso sí, esa mujer relata sus revelaciones al final de la misa, cuando los fieles se han ido, para respetar la advertencia paulina de que las mujeres en la iglesia deben guardar silencio<sup>28</sup>. Entre el grupo de mártires de la comunidad de Cartago contemporáneos de Cipriano (mitad del s. III) se nos ha recogido la visión de Cuartilosia, a la que acabamos de referirnos. Pero la Iglesia fue pronto consciente del inmenso poder que el don de la profecía confería a las mujeres, y que implicaba indirectamente otras competencias como la enseñanza y la predicación, radicalmente prohibidas ya en las epístolas atribuidas a Pablo<sup>29</sup>. Por ello, tomó el control de la situación y a partir del siglo

---

26. *Adv. Haer.* III, 11, 9.

27. *Adv. Marc.* V, 8.

28. *De anim.* 9, 4.

29. I Cor 14, 34-35: “Como en todas las iglesias de los santos, las mujeres callen en la asamblea, pues no les está permitido hablar; antes bien, que estén sometidas, como dice la ley (en alusión al pasaje del Génesis 3, 16). Y si quieren aprender algo, pregunten en casa a sus maridos, pues no es decoroso que la mujer hable en la asamblea”; I Tim 11-15: “No tolero que la mujer enseñe, ni que dicte ley sobre el marido, sino que se mantenga en silencio. Pues Adán fue creado el primero y luego Eva. Y no fue Adán quien se dejó engañar, sino Eva que, seducida, incurrió en la trasgresión. Se salvará, sin embargo, por la maternidad si persevera con sabiduría en la fe, la caridad y la santidad”.

II relegó a las mujeres a un papel secundario en la comunidad, al mismo tiempo que el obispo consolidaba su poder monárquico dentro de la jerarquía de la Gran Iglesia<sup>30</sup>.

Al igual que el ejercicio de la profecía, las autoridades eclesiásticas comenzaron también a negar a las mujeres el desempeño de las funciones ministeriales tales como el bautismo, la eucaristía, o el sacerdocio. Tertuliano lo resumía con total claridad: “No está permitido a la mujer hablar en la iglesia, ni enseñar, ni bautizar, ni ofrecer la Eucaristía, ni reivindicar la atribución de ninguna función masculina, y menos aún un cargo sacerdotal”<sup>31</sup>. A partir del s. III, la Iglesia sólo autoriza a las mujeres una función eclesiástica, el diaconado, un ministerio que hasta el s. V únicamente está atestiguado en las comunidades orientales. Las viudas y las vírgenes habían sido desde los primeros tiempos muy apreciadas en la Iglesia por sus cualidades ascéticas, y se constituyeron después en dos *ordines* o grupos especiales sometidos a unas normas y con funciones espirituales y caritativas, pero estaban excluidas de la administración de los sacramentos y de la enseñanza. Sólo las diaconisas fueron investidas con un ministerio y consagradas por el obispo en una ceremonia pública. Ellas formaban parte del clero y, como los restantes miembros, recibían la ordenación conferida por la imposición de manos y la oración del obispo. En cambio las viudas y las vírgenes no eran ordenadas. Las funciones de las diaconisas eran también muy limitadas y de carácter espiritual: la unción bautismal a las mujeres, que en esta época se realizaba por inmersión, y las tareas asistenciales<sup>32</sup>.

---

30. Cf. J. Laporte, *The Role of Women in Early Christianity*, Studies in Women and Religion 7, Nueva York-Toronto 1981; E.A. Clark, “Holy Women, Holy Words: Early Christian Women, Social History and the “Linguistic Turn”, *Journal of Early Christian Studies* 6, 1998, 413-430; B.D. Ehrman, *After the New Testament: A Reader in Early Christianity*, Nueva York, Oxford University Press 1998; M. Marcos, “Mujer y profecía en el cristianismo antiguo”, en R. Teja (ed.), *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*, Aguilar de Campóo 2001, 89-106 31. *De virgin. vel.* 9,2.

32. *Const. Ap.* 2, 58, 4-6; 3, 16, 4; 8, 19, 2; 24, 2; 25, 2. *Didasc. Ap.* 3, 12, 3. Sobre el ministerio de las diaconisas cf. R. Gryson, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux 1972, 75-79; y 104-109; A.G. Martimort, *Les diaconesses. Essai historique*, Roma 1982.

La participación femenina en los movimientos disidentes y heréticos aparece como una constante en las fuentes que los describen. Teniendo en cuenta que mayoritariamente la información procede de los tratados ortodoxos, redactados para desautorizar a los herejes como adversarios, debemos manejar con suma cautela los datos, ya que no son el resultado de una valoración objetiva. Muy al contrario, los textos polémicos pretendían poner en ridículo y desacreditar a los heterodoxos recurriendo a todo tipo de argumentos para conseguir ese fin, y entre las descalificaciones se situaba invariablemente la excesiva presencia y protagonismo de las mujeres en sus grupos. En efecto, las fuentes nos informan sobre el liderazgo femenino en la mayoría de las sectas, con nombres de mujeres en pie de igualdad con los de los varones e incluso en un nivel superior. De esa forma, al lado de los fundadores de cada movimiento herético aparecen una o varias mujeres. Helena fue compañera y colaboradora de Simón el Mago, y fundó una secta que llevaría el nombre de los Helenianos<sup>33</sup>. Jerónimo asegura que Marción envió a Roma por delante de él a una mujer para que fuera preparando el camino<sup>34</sup>. Su discípulo Apeles fue instruido por la profetisa Filumena, de quien otros autores decían que era una prostituta<sup>35</sup>. Marcelina era discípula del gnóstico Carpócrates y estuvo en Roma en tiempos del papa Aniceto (154-165) impartiendo doctrina. A su vez fundó otra secta que llevaba su nombre, los Marcelinianos, conocida por Celso<sup>36</sup>. Flora recibió una carta (a mediados del s. II) de contenido teológico del valentiniano Ptolomeo<sup>37</sup>. Los Ofitas o Naasenos aseguraban haber recibido enseñanzas de Mariamne (M<sup>a</sup> Magdalena) a quien a su vez se las habría transmitido Santiago, el hermano del Señor<sup>38</sup>.

---

33. Orígenes, *Cont. Cels.* V, 62.

34. *Ep.* 133, 4.

35. Hipólito, *Refut.*, VII, 26; Tertuliano, *De praescrip.* XXX.

36. Ireneo, *Adv. Haer.* I, 25, 6; Orígenes, *Cont. Cels.* V, 62.

37. Epifanio, *Panarion* 33, 3-7.

38. Hipólito, *Refut.* V, 7, 1. Los ofitas recibían ese nombre por su culto a la serpiente, animal de gran trascendencia en el relato de la creación.

Los Nicolaítas leían una obra escrita por Noria o Nora, considerada la esposa de Noé y a quien veneraban<sup>39</sup>. Dos mujeres, Irene de Rutili y Paula, eran seguidoras de un diácono que promovió un cisma en Cartago en época de Cipriano (mitad del s. III); Felicísimo, que así se llamaba, fue excomulgado junto con ellas<sup>40</sup>. En el movimiento montanista fueron cofundadoras junto con Montano las profetisas Maximila y Priscila o Prisca, que desplegaron su actividad a finales del siglo II en Frigia.

Si en el seno de los grupos ortodoxos hemos podido constatar durante los siglos II y III la actividad profética de algunas mujeres, entre los movimientos heréticos los fenómenos de profetismo femenino resultan mucho más frecuentes, según nos informan los apologetas cristianos. Ya en el Nuevo Testamento se presenta a Jezabel, de la iglesia de Tiatira, como paradigma del error doctrinal, una mujer “que se dice profetisa y enseña, induciendo a la idolatría a sus seguidores”<sup>41</sup>. Los Elquesaitas, cuyo nombre procede del autor del libro que contenía sus revelaciones, Elcasai o Elquesai, de inicios del siglo II, consideraban que existían dos principios: uno masculino, representado por el hijo de Dios, y otro femenino, que era el Espíritu Santo<sup>42</sup>. En ese grupo las mujeres participaban de los ministerios y desempeñaban un papel relevante<sup>43</sup>. El marcionita Apeles inició el movimiento herético seducido por los prodigios y las visiones de Filumena y recogió en un libro las revelaciones que recibió de ella<sup>44</sup>. Desde los inicios del montanismo dos profetisas estuvieron al lado de su fundador, Priscila y Maximila, cuya participación debió resultar decisiva en el origen y la difusión del movimiento. Los autores ortodoxos aseguraban que los montanistas habían sido inducidos al

---

39. Orígenes, *Cont. Cels.* V, 62.

40. Cipriano, *ep.* 42, 4-6.

41. Apocal. 2, 20.

42. Hipól. *Refut.* IX, 13, 3; Epifan., *Pan.* 18, 4, 2; 53, 1, 2.

43. Hipól. *Refut.* IX, 17, 1.

44. Tertul. *De praescr. haer.* 6, 6; 30, 6.

error por haberse dejado “embaucar por mujercillas” a quienes consideraban profetisas, superiores a los apóstoles; afirmaban también que esas dos mujeres y Montano eran los profetas prometidos por el Señor<sup>45</sup>. Los montanistas justificaban el profetismo femenino retrotrayéndose al ejemplo de Jezabel, la rival de Juan, y de las cuatro hijas de Felipe, que San Pablo conoció en Cesarea de Palestina<sup>46</sup>. Rechazaban el matrimonio y ensalzaban el valor de la renuncia sexual por considerar que el estado de abstinencia favorecía las visiones y las revelaciones del Espíritu. Los adversarios acusaban a Priscila y a Maximila de estar poseídas por el diablo y de profetizar en estado de éxtasis o de semi-inconsciencia. Se conservaron diversas colecciones de sus oráculos y de los de Montano, a los que sus seguidores valoraban más que la Sagrada Escritura<sup>47</sup>. De hecho se nos han transmitido algunos oráculos de esas profetisas, reproducidos por sus detractores. Así, Maximila realizaba predicciones de tono apocalíptico sobre la llegada de guerras y tumultos<sup>48</sup>. Prisca exaltaba la castidad como causa de la armonía interior y medio para tener revelaciones<sup>49</sup>.

Según el heresiólogo del siglo IV Epifanio de Salamina posteriormente surgieron otros movimientos de raíz montanista, como los Pepucianos o Quintilianos, según se hiciera derivar su nombre de la fundadora, Quintila, o de la ciudad de Pepuza (Frigia), lugar donde, según una revelación de la profetisa, se establecería la Jerusalén celeste. Los adeptos de esa secta otorgaban un lugar prioritario a Eva con respecto a Adán, ya que ella comió primero del árbol de la sabiduría y se resistió a la tentación de la serpiente, mientras que el hombre comió sin titubear. Durante sus asambleas con frecuencia

---

45. Hipól. *Refut.* VIII, 19, 1-2; Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.* V, 16, 12.

46. Apocalip 2,18-23; Hechos 21,9.

47. Hipól. *Refut.* VIII, 19, 1-3; Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.* V, 16, 9; VI, 20, 3; Epifanio, *Panar.* 48, 3-8; Teodoreto de Ciro, *Haeres.* 3, 2.

48. Euseb. *Hist. Eccl.* V, 16, 18.

49. Tertul. *De exhort. cast.* 10, 5.

entraban siete vírgenes vestidas de blanco y con antorchas en sus manos para pronunciar los oráculos. También parece que las mujeres eran admitidas en el clero, pero no sabemos si se les permitía ocupar todos los cargos<sup>50</sup>. Aunque no se ha podido determinar con exactitud, cabe la posibilidad de que fuera montanista una profetisa de la que le habla el obispo Firmiliano de Cesarea (Capadocia) a Cipriano en una carta en el 256. Según el relato, hacía varios años que había aparecido en sus tierras una mujer que se hacía pasar por profetisa e inspirada por el Espíritu Santo, iba en éxtasis pisando el suelo descalza incluso sobre la nieve y realizaba prodigios. Convenció a gran número de fieles que la seguían, incluidos un sacerdote y un diácono; consagraba el pan de la Eucaristía y bautizaba. Un exorcista la desenmascaró finalmente<sup>51</sup>.

En el gnosticismo los heresiólogos mencionan frecuentemente a mujeres que, además de fundar o cofundar las distintas sectas, participan en los ritos y funciones litúrgicas. Pero esas noticias no nos deben impulsar a creer en un excesivo protagonismo femenino en los grupos heréticos, y más concretamente en el gnóstico. Algunas estudiosas han creído ver en el papel relevante de las mujeres en el gnosticismo una continuación de la amplia participación femenina en las primeras comunidades cristianas, que la Gran Iglesia suprimió a partir del siglo II, quedando por ello relegada a ciertos grupos heréticos<sup>52</sup>. Sin embargo no podemos olvidar el carácter polémico de los tratados antiheréticos y la consiguiente tendenciosidad de su información. El descubrimiento de la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi, lugar donde se hallaron a mediados del siglo XX

---

50. Epifan. *Panar.* 49, 1, 2-4; 2, 5; 3, 2; Agustín, *De haer.* 27. En general, sobre las mujeres en el montanismo cf. Ch. Trevett, *Montanism, Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge University Press 1996, cap. IV.

51. Firmil. *ep.* 75, 10.

52. Existen varios trabajos orientados en esa idea, tales como R. Ruether y E. McLaughlin (eds.), *op. cit.*, Nueva York 1979; E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Londres 1983; y E. Pagels, *Adam, Eve and the Serpent*, Londres 1990.

unos papiros con abundantes textos gnósticos, nos ha proporcionado más noticias a propósito de la teología de ese movimiento, y ha confirmado la trascendencia de las figuras e imágenes femeninas en ella, pero no nos informan sobre el papel real de las mujeres entre los gnósticos ni de sus funciones<sup>53</sup>. En el mito gnóstico las figuras femeninas constituyen un elemento de gran importancia que se configura mediante tres categorías:

1. *Seres divinos*. Entre los primeros principios aparece la figura de la deidad femenina, bien como la Compañera del Uno (el Silencio) o como una entidad procedente del Uno (el eón Sabiduría o el Pneuma), que desempeña un papel importante en la generación del cosmos.
2. *Mujeres míticas*, como Eva y su hija Norea.
3. *Mujeres de tiempos históricos* más recientes, como María Magdalena, Salomé y Marta, las discípulas de Jesús.

A modo de ejemplo podemos exponer la consideración que se asigna a la figura de Eva y su función en el proceso de la creación, por ser muy diversa de la que se le concede en la Biblia. En el tratado gnóstico *La hipóstasis de los arcontes* se recoge un relato sobre la creación, que pretende ser una revisión del Génesis. Dios creó al hombre con la ayuda de sus servidores, los arcontes, y sopló en su rostro, pasando de esa manera a ser psíquico, pero los arcontes no podían ponerlo en pie y el hombre se arrastraba por el suelo como un gusano. Después el Espíritu descendió sobre él y así se hizo espiritual y recibió el nombre de Adán. Fue instalado en el Paraíso con

---

53. Cf. A. McGuire, "Women, Gender and Gnosis in Gnostic Texts and Traditions", en R.S. Kraemer y M.R. D'Angelo, *Women and Christian Origins*, Oxford 1999, 257-299; M. Marcos, "Mujeres y herejía en el mundo antiguo", *Edades. Revista de Historia* 8, 2001, 145-156; J. Torres, "Sexo y herejía en el mundo antiguo", *ibídem*, 2001, 137-144; M. Marcos, "Mujer y herejía en los orígenes del cristianismo", en I. Gómez-Acebo (ed.), *La Mujer en los orígenes del cristianismo*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2005, 140.

la única prohibición de no comer del árbol del conocimiento. Los arcontes infundieron sobre él un letargo (la ignorancia, según el texto) y Adán se durmió. De su costado extrajeron a una mujer y a continuación se convirtió en completamente psíquico. “Se le acercó la mujer espiritual, habló con él y le dijo: –Levántate, Adán”. Cuando él la vio dijo: –“Tú eres la que me ha dado la vida; serás llamada madre de los vivientes, (que quería decir): –“Ella es mi madre, ella es la comadrona y la madre y la paridora”. La espiritual penetró en la serpiente, el instructor, y la serpiente la instruyó en las ventajas de comer del árbol del conocimiento: “se abrirán vuestros ojos y seréis parecidos a los dioses, concedores del bien y del mal”. La instructora salió de la serpiente, tomó del árbol y comió, y ofreció a su marido. Y los arcontes los expulsaron del Paraíso<sup>54</sup>. Tras la lectura de esa exégesis de los primeros capítulos del Génesis observamos que la primera mujer adopta un papel completamente diferente del tradicionalmente asignado a ella como causante del pecado original y de la perdición de la raza humana. Muy al contrario, ella es el elemento espiritual que ayuda a Adán a ponerse en pie y después a liberarse de su ignorancia revelándole el secreto de la prohibición de comer del árbol de la ciencia y haciéndole partícipe de ésta mediante la comida. Por tanto, según ese relato, la mujer quedaría liberada de la inmensa carga de traer el pecado y el mal al mundo y de hacer morir a Cristo en la cruz para redimir a los humanos<sup>55</sup>.

Entre las mujeres de tiempo histórico destaca la figura de María Magdalena, que aparece en los textos gnósticos con diversas caracterizaciones, unas veces sola y otras acompañada de otras discípulas de Jesús. Las abundantes referencias a esta mujer se recogen en el *Evangelio de Felipe*, en el *Evangelio de Tomás*, en el *Diálogo del Salvador*, en la *Sabiduría de Cristo (Pistis Sophia)* y en el *Evangelio de María*, un texto encontrado entre los papiros de Nag Hammadi, en

---

54. *Hip. Arc.* 89.

55. Cf. E. Pagels, *op. cit.*, Londres 1990, p. 62 ss.

el que aparece Magdalena como la favorita de Jesús y depositaria de revelaciones que el Maestro habría ocultado a los otros apóstoles. Precisamente sobre esos textos hablaremos en el siguiente apartado, objetivo primordial de este estudio. Como síntesis podemos señalar que, según los tratados antiheréticos, los gnósticos seducían hábilmente a las mujeres sirviéndose de la magia y aprovechándose de la debilidad del género femenino y de su incapacidad para discernir entre lo correcto y lo incorrecto en cuestiones doctrinales. Les permitían participar de sus ritos, entre ellos el de la Eucaristía y el de la profecía, y las impulsaban a actos inmorales bajo pretexto de que de esa forma podía llegarles la revelación. Un célebre pasaje de Tertuliano denuncia y ridiculiza la conducta de los gnósticos, su inmoralidad y su falta de autoridad y disciplina. Asegura que entre ellos no hay orden ni jerarquía, sus ordenaciones son aleatorias y caprichosas, “Y las mujeres de estos herejes ¡qué libertinas son! Pues no sólo se atreven a enseñar, debatir, realizar exorcismos y curaciones, sino incluso a bautizar”<sup>56</sup>.

En los *Hechos de los Apóstoles*, (documentos declarados no canónicos pero ortodoxos, compuestos entre los siglos II y III por un presbítero que, según Tertuliano, fue depuesto por escribir un texto falso, no por hereje)<sup>57</sup>, se registra un gran protagonismo de las mujeres, mayor que en las obras contemporáneas consideradas ortodoxas. Entre ellos destacan los *Hechos de Pablo y Tecla*, donde esa mujer comparte protagonismo con Pablo y representa el ideal femenino de la época. Tecla es una joven de Asia Menor prometida en matrimonio que un día oye por casualidad la predicación del apóstol Pablo y, subyugada por sus palabras, decide revelarse contra las disposiciones familiares tradicionales y contra sus obligaciones como hija y futura esposa para seguirle en sus viajes. Se enfrenta también a las autoridades civiles que la condenan a sufrir el martirio de diversas maneras, en el fuego y ante las fieras, pero sale indemne; se bautiza a si

---

56. *De praescrip. haeret.* 41.

57. Tertul. *De bapt.*, 17, 5.

misma y tras disfrazarse de hombre consigue encontrar a Pablo, que le encomienda la tarea de difundir la palabra de Dios. Continúa por su cuenta convirtiendo a muchos y muere en Seleucia defendiendo su virginidad. En el relato aparecen multitud de rasgos feministas más o menos evidentes<sup>58</sup>. Además de las actitudes claramente desafiantes de su protagonista, que adquiere autonomía y capacidad de decisión frente a su madre y a las convenciones sociales, que asume tareas impropias de su sexo como enseñar y bautizar y que sitúa su virginidad por encima de la vida, aparecen otros matices más sutiles pero igualmente significativos como el despojarse progresivamente de los signos físicos femeninos: las joyas, que le sirven para comprar a los carceleros, el cabello, que se corta para asemejarse a un hombre o las ropas, que cambia para adquirir ese aspecto. También las “Actas de Tecla” abundan en detalles reivindicativos por parte de otras mujeres, no sólo de su protagonista. Empezando por Teocleia, la madre que exige a su hija el cumplimiento de su compromiso matrimonial y que, ante la terquedad de la joven, solicita su condena a muerte, sin que, sin embargo, aparezca en ningún momento mencionado el padre de Tecla; pasando por las mujeres del público que tomaron partido inmediatamente por la joven, gritando contra las injusticias de que estaba siendo víctima; y terminando con Trifena, la rica señora que tomó bajo su custodia a Tecla y la apoyó en todo momento, instada por su hija. Incluso un animal de sexo femenino, la leona, protegió a la desvalida mártir cuando estaba en la arena. Todos esos detalles poseían un alto valor simbólico y reivindicativo en favor de la igualdad de las mujeres. Por consiguiente, se trata de todo un alegato feminista que, a pesar de hallarse fuera de la oficialidad, ha servido de paradigma a los autores ortodoxos que proponen el ideal de la virginidad como la reali-

---

58. Tal es la importancia que se les concede a las mujeres en los textos apócrifos que se ha llegado a sugerir la posibilidad de que los autores fueran mujeres, como defiende S.L. Davies, *The Revolt of the Widows. The Social World of the Apocryphal Acts*, Illinois University Press 1980, p. 50 ss. Cf. también V. Burrus, *Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts*, Lewiston, Edwin Mellen Press 1987.

zación plena de la mujer<sup>59</sup>, y también a otros movimientos disidentes que reivindicaban el derecho de enseñar y de bautizar para las mujeres, al igual que Tecla<sup>60</sup>.

Como hemos puesto de manifiesto, los ejemplos de mujeres con carisma profético y con plena participación en sus comunidades, recogidos en los *Hechos Apócrifos de los Apóstoles* y en los *Evangelios gnósticos*, resultan un referente para otros grupos que demandaban un papel activo de las mujeres en los ministerios eclesiásticos. Pero de poco les sirvió porque la Gran Iglesia se encargó a partir del siglo II de ir reduciendo paulatinamente a las mujeres el derecho a enseñar y a desempeñar los cargos ministeriales hasta relegarlas a meros puestos asistenciales, sin ninguna capacidad de decisión o de influencia directa en ámbito eclesiástico. Es más, a los grupos que apoyaban esa participación se les acusó de heterodoxia e incluso de inmoralidad. De manera que los primeros pasos de las mujeres cristianas en ese proceso de integración fueron reprimidos por la jerarquía eclesiástica hasta volver a situarlas donde estaban antes de la llegada de Jesús y de la difusión de su mensaje evangélico. En ese contexto hay que situar la figura de María Magdalena.

## II. María Magdalena en la literatura gnóstica

Hasta la aparición en 1945 de los manuscritos gnósticos de Nag Hammadi, en el Alto Egipto<sup>61</sup>, casi todo lo que se sabía de María Magdalena era lo (poco) que de ella dicen los Evangelios canónicos. La literatura patrística, además, contribuyó en los últimos siglos de la Antigüedad a confundir su identidad, identificándola con María

---

59. Es la idea compartida por casi todos los Padres de la Iglesia y transmitida en los tratados *De virginitate* que con tanta profusión se compusieron; cf., p. ej. Metodio de Olimpo, *Simp.* 7, 190.

60. Tertuliano los condenaba en *De Bapt.* 17, 5.

61. Los textos han sido traducidos y comentados por A. Piñero, J. Monserrat Torrens y F. García Bazán, *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammad*, 3 vols., Ed. Trotta, Madrid 1997, 1999, 2000. Las traducciones que aquí se ofrecen proceden de esta obra.

de Betania, la mujer que ungió a Jesús \*, y especialmente con la prostituta de Lc 7 que, arrepentida, se arrojó a sus pies, regándolos con sus lágrimas y secándolos con su cabello. Esta última interpretación se extendió y amplió en época medieval, dando origen a lo largo de los siglos a varias leyendas, ninguna de las cuales se sustenta sobre datos históricos. La literatura y el cine en los tiempos modernos han contribuido a distorsionar la imagen de María Magdalena, dotándola de nuevos rasgos, cada vez más lejanos de su figura histórica.

Los textos de Nag Hammadi, la mayoría de ellos esotéricos, en los que María Magdalena aparece mencionada muchas veces, permiten obtener una imagen de ella muy diferente a la que se encuentra en el Nuevo Testamento. María comparece junto con los otros discípulos como receptora y transmisora de las enseñanzas secretas de Jesús, que los gnósticos, depositarios de ellas, consideraban como sus enseñanzas verdaderas. En múltiples ocasiones María aparece como la intérprete más capacitada entre los discípulos, la favorita de Jesús a la hora de hacer ciertas revelaciones gnósticas y, por ello, objeto de envidia de alguno de los discípulos masculinos, sobre todo de Pedro, quien le disputa enfurecidamente su autoridad. Aunque la figura de María Magdalena no es la misma en todos los textos, sin duda era considerada una discípula muy relevante para los autores de estos textos y para las comunidades cristianas que los leían.

### **1. Los textos gnósticos**

Es difícil definir lo que es el gnosticismo, un término que deriva del griego *gnosis* (“conocimiento”). Los editores de la Biblioteca de Nag Hammadi en español lo definen así: “Con el vocablo *gnosis* suele designarse hoy, en el ámbito técnico de la historia de las religiones, un movimiento religioso sincrético que tiene sus primeras manifestaciones en el siglo I de nuestra era, y que florece con esplendor en el siglo II, en especial con aquellas versiones que se relacionan con

---

\* Mt 26,6-13; Mc 14,3-9; Lc 7,36-50; Jn 12,1-8)

religiones conocidas en esos dos siglos: el judaísmo y el cristianismo (...). En el marco de la historia de las religiones suele entenderse por *gnosis* el conocimiento de algo divino que trasciende toda fe, una “ciencia” inmediata y absoluta de la divinidad que se considera como la verdad absoluta (...)”<sup>62</sup>. Los gnósticos cristianos que, distribuidos en varias sectas, florecieron en los siglos II y III constituían un grupo sociológico minoritario y elitista, que se consideraba depositario de un conocimiento religioso superior y exclusivo obtenido a partir de una revelación divina específica. Dentro de su variedad, los grupos gnósticos comparten una doctrina común, basada en la creencia de que existe en el hombre una chispa emanada de la divinidad que permanece aprisionada en el cuerpo (materia) y que el gnóstico, mediante su conocimiento superior, puede aprender a liberar hasta que, a su muerte, esa chispa pueda reintegrarse en lo divino. Las enseñanzas “gnósticas” no se encuentran en los textos que utilizan los cristianos comunes. Se creía que habían sido reveladas por Jesús a sus discípulos más queridos en secreto –casi todas después de la Resurrección– para que éstos las aprendieran y difundieran. Sólo unos pocos privilegiados (los gnósticos) las conocen y las siguen; ellos son los únicos que podrán salvarse. Los textos gnósticos recogen estas revelaciones y las interpretan. La atribución de su autoría a los discípulos de Jesús los equiparaba en autoridad a los Evangelios y a otros textos canónicos.

Aunque muchos aspectos de la doctrina gnóstica se conocían antes de salir a la luz los códices de Nag Hammadi<sup>63</sup>, el hallazgo de esta biblioteca, donde se pueden leer numerosos textos escritos por los propios gnósticos, abrió un campo enorme de nuevos conocimientos y especulación. La biblioteca consta de trece libros en copto datados en el siglo IV, que son traducciones realizadas en Egipto de ori-

---

62. *Cit. nota supra* pp. 32-33.

63. Sobre todo a través de los tratados antiheréticos de los siglos II al IV d.C., cuyo principal objeto de censura eran las sectas gnósticas, consideradas las herejías por excelencia.

ginales griegos de los siglos II y III. La forma y el contenido de los textos, muchos de ellos esotéricos, es variada (tratados filosóficos y cosmogónicos, evangelios, apocalipsis, hechos, cartas). Algunos tienen un carácter pagano o judío, pero la mayoría son cristianos. La edición de estos textos, muy complejos, no fue concluida hasta 1972. La primera traducción española completa, realizada a partir de la versión original, data de 1997-2000.

## 2. *María Magdalena, una más entre los apóstoles*

En un buen número de “diálogos de revelación”<sup>64</sup> María Magdalena, llamada normalmente *Miriam*, aparece entre los apóstoles que interpellan al Señor durante sus apariciones; otras mujeres están también a veces presentes, como Salomé o María, la madre de Jesús, pero el número y el relieve de sus intervenciones es considerablemente menor<sup>65</sup>.

Primero. El *Evangelio de Tomás*, uno de los documentos que produjo mayor atención inicialmente por parte de los especialistas y de la prensa sensacionalista, que le llamó “el quinto evangelio”, es una colección de *logia* (“dichos”) del Señor<sup>66</sup>. El Evangelio, muy valorado por los gnósticos cristianos de la Antigüedad, comienza: “Estos son los dichos secretos que Jesús el Viviente ha dicho y ha escrito Dídimo Judas Tomás<sup>67</sup>. Y ha dicho: el que encuentre la interpretación (*hermeneía*) de estos dichos no gustará la muerte”. El Evangelio recoge 114 *logia* que Jesús comunica a sus discípulos. Generalmente éstos son introducidos por la expresión “Jesús dijo”, pero en oca-

---

64. Los “diálogos de revelación” son conversaciones entre Cristo y sus discípulos mantenidas durante sus apariciones bien después de la Resurrección o después de la Ascensión.

65. Para un inventario completo y un análisis exhaustivo de las referencias a María Magdalena en los textos gnósticos, cf. A. Marjanen, *The Woman Jesus Loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents*, Leiden: Brill, 1996.

66. La mitad de ellos aproximadamente tiene paralelo en los Evangelios Sinópticos.

67. Es Tomás “el llamado Mellizo” en Jn 11, 16; 20, 24.

siones los discípulos preguntan. Cuando es así, el texto alude a ellos de forma genérica (“Le preguntaron sus discípulos (*mathetai*”, “Los discípulos dijeron a Jesús”, etc.). Sólo cinco de los interlocutores son mencionados por su nombre: Pedro, Mateo, Tomás, Salomé (*logion* 61) y María Magdalena, quien hace dos preguntas<sup>68</sup>:

*logion* 21: “Dijo María (Miriam) a Jesús: ¿A quién se parecen tus discípulos? Él dijo: Son semejantes a unos niños pequeños, instalados en un campo que no es suyo. Cuando vengan los dueños del campo dirán: “Dejadnos nuestro campo”. Ellos se desnudan en su presencia para dejárselo y devolverles su campo. Por eso digo: Si sabe el dueño de la casa que viene el ladrón, vigilará hasta que venga y no le dejará hacerse una entrada en la casa de su reino para llevarse sus bienes. Vosotros, pues, vigilad frente al mundo. Ceñíos vuestras cinturas con gran fuerza, no sea que los ladrones encuentren acceso para llegar a vosotros, una vez que descubran la ventaja con la que contáis. Que haya entre vosotros un hombre experimentado (*epistemôn*) que cuando el fruto madure venga de prisa, teniendo su hoz en su mano, y lo corte. El que tenga oídos para oír que oiga”<sup>69</sup>.

*logion* 114: “Simón Pedro les dijo: Que María salga de entre nosotros porque las mujeres no son dignas de la vida. Jesús dijo: Mirad, yo la impulsaré para hacerla varón, a fin de que llegue a ser también un espíritu (*pneûma*) viviente semejante a vosotros los varones; porque cualquier mujer que se haga varón entrará en el Reino de los cielos”.

---

68. También interviene “una mujer de la multitud” (*logion* 79), que dijo a Jesús: “Bendito el vientre que te llevó y los pechos que te nutrieron”. A lo que Jesús respondió: “Benditos los que han oído la palabra (*lógos*) del Padre y la han observado. Porque habrá días en verdad que diréis: Bendito aquel vientre que no estuvo preñado y aquellos pechos que no dieron de mamar”.

69. El *Evangelio de Tomás* tiene un carácter encratita, que se manifiesta en la visión negativa del mundo y el cuerpo humano y en la insistencia en la necesidad para el gnóstico de liberarse de la materia, retornando al hombre asexual de los orígenes.

En el *logion* 114, y último del Evangelio, se evidencia la rivalidad de Pedro con respeto a María, que encontramos en diversos otros textos gnósticos y que analizaremos más tarde. La salvación de las mujeres a través de la superación de su sexo para convertirse en varón, la *mulier virilis*, es un *tópos* de la literatura encratita y ascética del cristianismo antiguo<sup>70</sup>. El sexo femenino representa, ya en la filosofía griega, el elemento sensual, material e imperfecto, mientras que lo masculino se asocia con la razón y la perfección. En la doctrina gnóstica la transformación de lo material y terrenal en espiritual y celestial representa la salvación.

Segundo. El *Diálogo del Salvador* es un diálogo de Jesús con sus discípulos, muy fragmentario, en el que se pretende “explicitar, en una suerte de catecismo doctrinal compendiado (...), una interpretación gnóstica del bautismo, de la gnosis salvadora y de la escatología que afecta al gnóstico. Del mismo modo, intenta, probablemente, instruir al lector sobre “el orden de la salvación” normal en la iniciación gnóstica: buscar, encontrar, maravillarse en esta vida, y en la otra gobernar y descansar”<sup>71</sup>. Los personajes que intervienen son Mateo, Judas (Tomás) y María<sup>72</sup>, los tres discípulos predilectos que aparecen también como interlocutores en otros tratados gnósticos. Las preguntas a Jesús sólo pueden hacerlas los perfectos, pues sólo ellos comprenderán el significado de sus palabras (131,22). Magdalena aparece como una más de los discípulos, preguntando junto con los otros (134,36-135) o como portavoz del grupo:

---

70. Cf. A. Pedregal, “La *mulier virilis* como modelo de perfección en el cristianismo primitivo”, en I. Gómez-Acebo (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2005, pp. 141-167, con abundantes referencias bibliográficas.

71. A. Piñero, J. Monserrat Torrens y F. García Bazán, *op. cit.*, vol. II, pp. 167.

72. No es completamente seguro que esta María, a quien se llama *Mariamme*, sea María Magdalena, pero es muy probable que así sea, ya que aparece asociada con los mismos apóstoles que en otros textos gnósticos, como *Pistis Sophia* y la *Sabiduría de Jesucristo*. Cf. A. Marjanen, *Op. cit.*, pp. 77-78.

131,25-132,26: “María preguntó a sus hermanos [...] vosotros preguntáis al Hijo [...] ¿dónde vais a colocarlas?<sup>73</sup> El Señor le [respondió]: Hermana, [...] podrá preguntar por esas cosas [...] el que tenga lugar para situarlas en su corazón [...] salir [...] y entrar [...] de modo que no sea retenido [...] este pobre mundo”<sup>74</sup>.

136,41: “Dijo María: [...] mira el mal [...] el primero [...]

139,53: “Dijo María: Así respecto a “[Basta] la maldad de cada día” y “el obrero es digno de su salario”, y el “discípulo se parece a su maestro”. *Habló y pronunció (estas palabras) como mujer que ha comprendido completamente.*

140,60-64: “María dijo: Dime, Señor, ¿para qué he venido a este lugar? ¿Para obtener algún provecho o para sufrir detrimento? Dijo el Señor: Tú manifiestas la abundancia del Revelador”. María le dijo: Señor, ¿hay, pues, un lugar que [...], o que carece de la verdad? Dijo el Señor: El lugar en el que yo no estoy. Dijo Mariamme: Señor, tú eres terrible, maravilloso y [¿apartas a?] los que no [te] conocen?”.

141,69-70: “Dijo Mariamme: Deseo entender todas las cosas al [modo] como son. Dijo el Se [ñor]: ¡Aquél que busca la vida! Pues ésta es su riqueza. El [descanso] de este mundo es [falso], y su oro y su plata son perniciosos”<sup>75</sup>.

Aunque María Magdalena aparece en el *Diálogo del Salvador* como uno más de los discípulos, se reconoce en ella el carácter de la discípula perfecta, *la mujer que ha comprendido completamente.*

---

73. Esto es, “¿dónde vais a situar las cosas que preguntáis al Hijo [del Hombre]. Cf. A. Piñero, J. Monserrat Torrens y F. García Bazán, *Op. cit.*, vol. II, p. 177, n. 48.

74. Reconstrucción del texto: “Nadie será capaz de preguntar por estas cosas, salvo aquel que pueda colocarlas en su corazón y que sea capaz de salir de este mundo y entrar en el lugar de la vida, de modo que pueda no ser retenido en este pobre mundo”. Cf. Piñero, J. Monserrat Torrens y F. García Bazán, *op. cit.*, vol. II, p. 178, n. 50.

75. Cf. otras intervenciones de María similares a éstas en contenido en 142, 79; 143, 83; 144, 88, 93; 146, 97.

Tercero. La *Sabiduría de Jesucristo* es también un diálogo de revelación típicamente gnóstico<sup>76</sup>. En el texto se desprecia la sabiduría de los filósofos a cambio de la del Cristo resucitado. Comienza presentando la aparición luminosa de Jesucristo en una montaña de Galilea a sus discípulos, los doce y siete mujeres. María Magdalena aparece dos veces como interlocutora en el diálogo junto con otros cuatro discípulos<sup>77</sup>:

98,10: “Le dijo María: Señor, ¿de qué modo, pues, sabremos esto? El Salvador perfecto dijo: Venid desde los no manifestados hasta el límite de los manifestados y la emanación misma del Pensamiento os revelará de qué modo la fe en lo que no es manifiesto se encontraba en lo que es manifiesto, que participa del Padre inengendrado”.

114,9. “Díjole María: Señor santo, tus discípulos ¿de dónde han venido y qué harán en este lugar? Les dijo el Salvador perfecto: Quiero que entendáis que la Sabiduría, la Madre del Todo y la consorte, ha querido por sí misma que éstos existan sin su varón (...)”.

Cuarto. El *Primer Apocalipsis de Santiago* es un texto de difícil interpretación, que se conserva en estado muy fragmentario. Contiene las enseñanzas secretas que Jesucristo reveló a Santiago junto con instrucciones acerca de cómo hacer público este mensaje y transmitirlo. El nombre de María (*Mariam*) se encuentra en una lista de siete mujeres gnósticas, discípulas del Señor (40,22-26).

### 3. *El Evangelio de María. María Magdalena, la discípula más amada*

La existencia de un *Evangelio de María* es una de las mejores pruebas de la autoridad de la que gozaba María Magdalena entre los gnósticos<sup>78</sup>. El texto ya se conocía antes del descubrimiento de los

76. Piñero, J. Monserrat Torrens y F. García Bazán, *Op. cit.*, vol. II, pp. 194 ss.

77. Felipe, Mateo, Bartolomé y Tomás.

78. A. Piñero, J. Monserrat Torrens y F. García Bazán, *Op. cit.*, vol. II, pp. 127 ss.

manuscritos de Nag Hammadi y no forma parte de éstos, aunque tiene con ellos muchas similitudes. Se conservaba desde 1896 en el Departamento de Egiptología de los Museos Nacionales de Berlín, en estado fragmentario<sup>79</sup>. El texto original debe datarse en el siglo II. Tiene la forma común de los evangelios gnósticos: un diálogo entre el Salvador y los discípulos, situado entre el momento de la Resurrección y el de la Ascensión, con siete preguntas y respuestas acerca del destino de la materia y la naturaleza del pecado. Consta de dos partes, en la primera habla Jesús y en la segunda María, que revela una visión; en el epílogo María aparece como reveladora de Jesús.

Tres apóstoles (Pedro, Andrés y Leví) preguntan junto con María Magdalena, que es la auténtica protagonista del texto. Tras haber revelado lo referente a la materia y el mundo, Jesús se despide de los discípulos con la recomendación de que proclamen el “evangelio del reino” (8-9). Cuando, entristecidos, los discípulos se preguntan cómo irán a predicar este mensaje entre los gentiles, temerosos de correr la misma suerte que Jesús crucificado, María se levanta, los reconforta y los anima a la predicación. Pedro reconoce entonces el lugar privilegiado de María junto al Salvador y su magisterio:

“Pedro dijo: ‘Mariam, hermana, nosotros sabemos que el Salvador te apreciaba más que a las demás mujeres. Danos cuenta de las palabras del Salvador que recuerdes, que tú conoces y nosotros no, que nosotros no hemos escuchado’. Mariam respondió diciendo: ‘Lo que está escondido para vosotros os lo anunciaré’” (10,1-10).

A continuación, María narra una visión en la que vio al Señor, sobre la que se conserva sólo la parte final (desde la página 15) acerca de

---

79. De las 19 páginas de las que constaba se han perdido las 1-6 y 11-14. Dos pasajes del Evangelio (17,5-21; 18,5-19) se hallaron en un papiro griego de Oxirrinco en 1917. La versión griega no concuerda exactamente con la copta. A. Piñero, J. Monserrat Torrens y F. García Bazán, *Op. cit.*, vol. II, pp. 127-128.

la ascensión del alma. Una vez que María habló, Andrés, con escepticismo (“Yo, por mi parte, no creo que el Salvador haya dicho estas cosas. Estas doctrinas son bien extrañas”), invita a los otros discípulos a dar su parecer sobre la visión. Pedro, entonces, interviene, poniendo en duda que el Salvador haya elegido a una mujer para comunicarle en secreto sus revelaciones:

“¿Ha hablado con una mujer sin que lo sepamos, y no manifiestamente, de modo que todos debamos volvernos y escucharla? ¿Es que la ha preferido a nosotros?” (17,10-20). María se echó a llorar y pregunta a Pedro si cree que miente. Leví, dirigiéndose a Pedro, habló en favor de ella: “Pedro, siempre fuiste impulsivo. Ahora te veo ejercitándote contra una mujer como si fuera un adversario<sup>80</sup>. Sin embargo, si el Salvador la hizo digna, ¿quién eres tú para rechazarla? Bien cierto es que el Salvador la conoce perfectamente; por eso *la amó más que a nosotros*. Más bien, pues, avergoncémonos y revistámonos del hombre perfecto, partamos tal como nos lo ordenó y predicamos el evangelio, sin establecer otro precepto ni otra ley fuera de lo que dijo el Salvador. Luego se pusieron en camino para anunciar y predicar”.

Está claro que en el texto existe una contradicción entre la primera parte, en la que Pedro invita a María a hablar y reconoce su autoridad, y la segunda en la que la desprecia. Hay muchos problemas en la composición del texto y en su unidad literaria y no es posible, en lo que se refiere a este cambio de juicio de Pedro, resolverlo. La solución propuesta por Marjanen, esto es, que en la primera parte Pedro no se ofende con María porque ella aparece como “la favorita de Jesús entre las mujeres”, mientras que en la segunda aparece como “la favorita entre los hombres”, es ingeniosa, vista con una

---

80. Nótese la desvalorización del género femenino, que está muy a menudo presente en los textos gnósticos, al igual que en los canónicos.

mentalidad moderna, pero seguramente poco acertada. En muchas ocasiones, en los textos gnósticos hay desorden de ideas y contradicciones, que pueden deberse, como tal vez en este caso, a la forma de sintetizar los documentos originales.

#### 4. *María Magdalena, la “compañera” del Salvador*

En el *Evangelio de María* se reconoce la preferencia de Jesús por María Magdalena. Dos textos más ponen de relieve esta especial relación entre el Maestro y su discípula, el *Evangelio de Felipe* y *Pistis Sophia*.

Dos pasajes del *Evangelio de Felipe* aluden a María Magdalena (59,6-11; 63,30; 64, 9), resaltando su particular trato con Jesús. El *Evangelio*<sup>81</sup> reúne una colección de dichos teológicos yuxtapuestos, con especial énfasis en temas sacramentales y éticos, de varios tipos literarios (parábolas, aforismos, diálogos, exégesis bíblica, etc.)<sup>82</sup>, sin una estructura clara. Los dos pasajes relativos a María Magdalena son independientes del texto que los rodea<sup>83</sup>.

59,6-11: “Tres (mujeres) caminaban siempre con el Señor: María, su madre; la hermana de ésta; y Magdalena, que es denominada “su compañera” (*koinonós*). Así, pues, María es su hermana, y su madre, y es su compañera”.

63,30; 64,9: “La sabiduría denominada “estéril” es la madre [de los] ángeles. Y la compañera (*koinonós*) del [Salvador es] María Magdalena. El [Salvador] la amaba más que a todos los

---

81. Felipe es uno de los apóstoles que gozaba de mayor consideración entre los gnósticos como depositario privilegiado de las revelaciones secretas de Jesús. Así aparece también en *Pistis Sophia*.

82. A. Piñero, J. Monserrat Torrens y F. García Bazán, *Op. cit.*, vol. II, pp. 17 ss.

83. En el pasaje que precede a 59, 6-11 se habla del hombre celestial y el terreno y en el que le sigue se tratan aspectos del Pleroma. Los que preceden y siguen a 63,30-64, 9 tratan, respectivamente, de diversas analogías de Dios (es un antropófago, un asno, etc.) y de tres de los sacramentos del grupo de los valentinianos, a los que pertenece el texto, el bautismo, el matrimonio y la cámara nupcial.

discípulos, y la besaba frecuentemente en la [boca]<sup>84</sup>. Los demás [discípulos se acercaron a ella para preguntar]. Ellos le dijeron: “¿Por qué la amas más que a todos nosotros?”. El Salvador respondió y les dijo: “¿Por qué no os amo a vosotros como a ella?”. Un ciego y un vidente, estando ambos a oscuras, no se diferencian entre sí. Cuando llega la luz, entonces el vidente verá la luz y el que es ciego permanecerá a oscuras<sup>85</sup>. El Señor dijo: “Bienaventurado el que es antes de llegar a ser, pues el que es, ha sido y será”. La supremacía del hombre no es manifiesta, sino que yace en lo oculto. Por eso él es señor de las fieras, que son más fuertes que él, que son grandes en lo manifiesto y en lo oculto, y él permite su subsistencia. Pero si el hombre se aleja de ellas se matan, se muerden y se devorarán mutuamente, y se comen mutuamente por no hallar alimento. Mas ahora sí han hallado alimento, pues el hombre cultivó la tierra”.

Se ha discutido acerca del significado del término *koinonós*, que en griego significa “compañero”, “el que sigue o comparte algo con alguien”. El término es tan genérico que puede significar tanto el compañero en una empresa o un negocio, la pareja en el matrimonio, el compañero espiritual o en la fe. El hecho de que Magdalena sea mencionada junto con otras mujeres de la familia de Jesús (su madre y la hermana de ésta) podría sustentar la interpretación, común en la leyenda de María Magdalena, de que ella era la compañera sexual o la esposa de Jesús; la apreciación de Pedro en el *Evangelio de María* acerca de que el Salvador la estimaba más que las demás mujeres y la noticia en el mismo Evangelio de Felipe de que

---

84. La restitución “en la boca” es de H.-M. Schenke, su primer traductor a una lengua moderna, el alemán. Como notan los traductores del texto en español, paleográficamente son también posibles las lecturas “mejilla” (*ouoche*) y “frente” (*tejne*).

85. El ciego es el no gnóstico.

el Señor la besaba a menudo en la boca (?) vendrían a confirmarlo. Sin embargo, lo más plausible es que el sentido de *koinonós* sea aquí el de “compañera espiritual”. Cuando en el *Evangelio de Felipe* se habla de esposa se utiliza el término *gyne*, mientras que el significado de *koinonós* en otros pasajes del texto es el de “compañero espiritual”. El beso, por otra parte, no tiene necesariamente connotaciones sexuales. En el ritual de algunos grupos gnósticos el beso simboliza el alimento espiritual<sup>86</sup>. La relación especial entre Jesús y María se interpreta como un prototipo, en la interpretación gnóstica, de la reunificación salvífica de los elementos masculino y femenino, separados en el proceso de creación, cuando Eva fue sacada de la costilla de Adán<sup>87</sup>.

Finalmente, María Magdalena alcanza un papel muy relevante en *Pistis Sophia*, un diálogo de revelación. El texto se conocía ya antes del descubrimiento de los códices de Nag Hammadi<sup>88</sup>, pero se encuentra también entre éstos en una versión copta. Es un documento muy largo, compuesto de cuatro libros, el cuarto de los cuales tiene un carácter muy diferente a los anteriores. Las interpelaciones de María al Salvador son muy numerosas –ella hace más preguntas que todos los demás juntos: de 115 ella hace 67–. Jesús alaba a María por la calidad de sus preguntas (184,8-10) y se admiraba de sus palabras (199,20; 200, 3); se erige en portavoz de los otros discípulos (218,1; 219,22) y declara que ella siempre tiene preguntas o interpretaciones que hacer (162,14-16). En el texto es alabada por la belleza de su discurso (33,17-18) y por su gran capacidad para comprender los misterios que Jesús les revela (328,18-19; 339, 8-9). María Magdalena es la que ofrece las mejores interpretaciones (232,26; 233,2) y quien recibe el mandato colectivo de ir a predicar el mensaje gnóstico (256,2-3; 280,11-14).

---

86. Así A. Marjanen, *Op. cit.*, pp. 150 ss.

87. Así en *Evangelio de Felipe*, 70.

88. Editado por C. Schmidt en 1925.

### 5. Conclusión. La rivalidad entre Pedro y María y el status de las mujeres en las comunidades gnósticas

Dos textos en *Pistis Sophia* hablan de la animosidad de Pedro hacia María Magdalena. En 58,11-14, aquél dice a Jesús: “Señor, no podemos soportar a esta mujer que nos quita el lugar y no deja hablar a ninguno de nosotros mientras ella habla siempre”. Y en 162,14-18, cuando María hace una interpretación de las palabras de Jesús, dice: “Señor, a mi mente vienen constantemente preguntas e interpretaciones, pero tengo miedo a Pedro porque me amenaza y odia nuestra raza (*génos*)”. La rivalidad de Pedro con respecto a María queda también patente, como se ha visto, en el *Evangelio de Tomás* 114 (“Que María salga de entre nosotros porque las mujeres no son dignas de la vida”) y en el *Evangelio de María*, 17-18, en el que Pedro pone en duda la autenticidad de su visión y se indigna, celosamente, de que María haya sido preferida a los hombre por el Salvador para recibir una revelación secreta.

No cabe duda de que María Magdalena asume en los textos gnósticos un papel muy relevante entre los discípulos, en calidad de depositaria, intérprete y transmisora de las enseñanzas secretas de Jesús a un pequeño grupo de escogidos. En algunos de estos textos, ella ocupa una posición muy prominente, erigiéndose en portavoz del grupo de los apóstoles, haciendo el mayor número de preguntas y las interpretaciones de mejor calidad. Los textos gnósticos revelan los puntos de vista de las comunidades que los redactaron y a los que van dirigidos. En cuanto a la rivalidad entre Pedro y María parece evidente que entran aquí en pugna dos tradiciones diferentes, que disputan por la autoridad, y en los ambientes gnósticos, según se desprende de los textos, la de María Magdalena es más valorada que la de Pedro.

La pugna entre Pedro y María revela también, tal vez, que el papel de las mujeres era objeto de debate en las comunidades gnósticas. Ahora bien, el hecho de que María Magdalena aparezca en los textos gnósticos como una de las discípulas más cercanas a Jesús –y en

muchos casos como la predilecta— no indica que, por ello, las mujeres disfrutaran en las comunidades gnósticas de una consideración superior a las cristianas de los grupos ortodoxos. Tenemos muy escasa información acerca de la composición sociológica y la organización de las comunidades gnósticas, formadas por iniciados que constituían una élite, que sigue enseñanzas esotéricas y practica rituales secretos. Su organización, no obstante, no debía ser muy diferente a la de otras comunidades cristianas del tiempo, incorporando elementos místéricos. De hecho, los gnósticos cristianos reclaman su pleno carácter de miembros de la Iglesia. Como se ha podido ver en la primera parte de este estudio, los siglos II y III, en los que florece el gnosticismo, fueron claves en el proceso de limitación de la capacidad profética y las funciones ministeriales de las mujeres de una manera general en el Cristianismo.

## Bibliografía

- ALEXANDRE, M., “Immagini di donne ai primi tempi della cristianità”, en DUBY, G. y PERROT, M. (eds.), *Storia delle donne. L'Antichità*, Roma 1990, 465-513.
- ARAI, S., “To Make Her Male: An Interpretation of Logion 114 in Gospel of Thomas”, en LIVINGSTONE, E.A. (ed.), *Studia Patristica*, vol. XXIV, Lovaina 1993, 373-376.
- BERNABÉ, C., *Tradiciones de María Magdalena en el cristianismo primitivo*, Ed. Verbo Divino, Estella 1994.
- BURRUS, V., *Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts*, Lewiston, Edwin Mellen Press 1987.
- BROCK, A.G., *Mary Magdalene, the First Apostle. The Struggle for Authority*, Cambridge (Mass.) 2003.
- CONSOLINO, F.E., “La donna negli *Acta Martyrum*” en MATTIOLI, U. (coord.), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Génova 1992, 95-117.
- EHRMAN, B.D., *After the New Testament: A Reader in Early Christianity*, Nueva York, Oxford University Press 1998.

FILORAMO, G., *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Roma-Bari, Laterza, 1983 (3ª ed. 1993, tr. ingl., *A History of Gnosticism*, Oxford-Cambridge, Mass., Basil Blackwell, 1990).

GOOD, D.J., *Reconstructing the Tradition of Sophia in Gnostic Literature*, Atlanta 1987.

GRASSI, J. y GRASSI, C., *Mary Magdalene and the Women in Jesus' Life*, Kansas City 1986.

GRYSON, R., *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux 1972.

HASKINS, S., *María Magdalena. Mito y metáfora*, Ed. Herder, Barcelona 1996.

KING, K.L., *Images of the Feminine in Gnosticism*, Filadelfia 1998.

KRAEMER, R.S., *Her Share of the Blessings. Women's Religious Among Pagans, Jews, and Christians in the Graeco-Roman World*, Nueva York-Oxford 1992.

LAPORTE, J., *The Role of Women in Early Christianity*, Studies in Women and Religion 7, Nueva York-Toronto 1981.

MACGUIRE, A., "Women, Gender, and Gnosis in Gnostic Texts and Traditions", en KRAEMER, R. S. y D'ANGELO, M.R., *Women and Christian Origins*, Oxford 1999, 257-299.

MARCOS M., "Mujer y profecía en el cristianismo antiguo", en TEJA, R. (ed.), *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas*, Aguilar de Campóo 2001, 89-106.

———, "Mujeres y herejía en el mundo antiguo", *Edades. Revista de Historia* 8, 2001, 145-156

———, "Mujer y herejía en los orígenes del cristianismo (siglos I-III)", en I. Gómez-Acebo (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Ed. Desclée De Brouwer, Bilbao 2005, 96-140.

MARJANEN, A., *The Woman Jesus Loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Texts*, Leiden 1996.

MARTIMORT, A.G., *Les diaconesses. Essai historique*, Roma 1982.

MAZZUCCO, C., *"E fui fatta maschio". La donna nel Cristianesimo primitivo*, Turín 1989.

———, *"Figure di donne: la martire"*, *Atti del II Convegno nazionale di Studi sulla donna nel mondo antico*, (Turín 1989), 167-195

PAGELS, E., *Adam, Eve, and the Serpent*, Londres 1990.

PIÑERO, A.; MONSERRAT TORRENS, J. y GARCÍA BAZÁN, F., *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammad*, 3 vols., Ed. Trotta, Madrid 1997, 1999, 2000.

RUETHER, R. y MCLAUGHLIN, E., *Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, Nueva York 1979.

SCHMID, R., *Maria Magdalena in gnostischen Schriften*, Munich 1990.

SCHÜSSLER FIORENZA, E., *"Il ruolo delle donne nel movimento cristiano primitivo"*, *Concilium* 12, 1, 1976, 21-36.

———, *"Word, Spirit and Power. Women in Early Christian Communities"*, en RUETHER, R. y MCLAUGHLIN, E. (eds.), *Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, Nueva York 1979, 29-70.

TORRES, J., *"Sexo y herejía en el mundo antiguo"*, *Edades. Revista de Historia* 8, 2001, 137-144.

———, *"El protagonismo de las primeras mártires cristianas"* en GÓMEZ-ACEBO, I. (ed.), *La Mujer en los orígenes del cristianismo*, Madrid 2005, 171-209.



# 4

## María Magdalena en la patrística

*Diana Rocco Tedesco*

**Diana Rocco Tedesco.** *Doctorado* en Facultad de Filosofía y Letras. Univ. de Buenos Aires, con especialidad en *Historia del Cristianismo antiguo. Licenciatura en Teología.* Instituto Universitario, Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos.

*Cargos docentes:* En Universidades Nacionales (Buenos Aires, Luján, Rosario) desde 1977 a 1998. En el IU ISEDET, desde 1992 hasta el presente.

*Cargos de investigación:* En el Instituto de Historia Antigua I (Oriente) y II (Clásica) en la Univ de Buenos Aires, Luján y Rosario.

*Participación en jornadas y congresos científicos:* *Expositora en:* Universidad de Cantabria, Santander, España, 2004; Universidad de Buenos Aires, 2004; Universidad de Rosario, Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural, I y II Jornadas “Experiencias de la diversidad”, 2003, 2006; UNESCO en París (Francia), 1999; II Conferencia general, História da Igreja na América Latina e no Caribe, 1995; Pontifícia Universidade Católica de Sao Paulo, Primer Encuentro Panamericano de especialistas en Historia de Oriente, Filosofía y Letras, UBA, diciembre de 1994. Y otros.

*Publicaciones:* En Revistas especializadas de la Univ. de Buenos Aires, Univ. Nacional de Rosario, *RIBLA*, publicada en el Caribe y *Cuadernos de Teología*, del Instituto Univ. ISEDET.



## 4

# MARÍA MAGDALENA EN LA PATRÍSTICA

*Diana Rocco*

LA HISTORIA DE MARÍA MAGDALENA (en adelante MM) tiene principio y fin... y en el medio muchas lagunas. Tenemos los textos del *Nuevo Testamento*, como comienzo de presentación del personaje, donde aparece como la primera de las discípulas de Jesús<sup>1</sup> y relacionada especialmente con el ciclo de muerte y resurrección del Maestro. Allí nos la presentan como la primera testigo de la resurrección y la encargada de transmitir la “buena nueva” (evangelio) a los discípulos. Poseemos también un *Evangelio de María Magdalena*, cuyo original probablemente sea de mitad del s. II.<sup>2</sup> Y, finalmente, un destino del personaje, mal conocido, que está repleto de leyendas: la Iglesia oriental la da por residente en Éfeso junto con María, la madre de Jesús, donde habría muerto, pero otras leyendas occidentales la ubican en la Provenza francesa donde, después de dedicar su vida a

---

1. *Evangelio de Mateo* 27:57,61; 28:1; *Evangelio de Marcos* 15:40-47; 16:1-9; *Evangelio de Lucas* 8:2 (único versículo que no tiene que ver con muerte y resurrección de Jesús); 24:10; *Evangelio de Juan* 19:25 (único vs en que MM aparece nombrada en segundo lugar); 20:1,18.

2. Este tema es tratado en otro de los capítulos del libro.

evangelizar, tuvo lugar su muerte. Según este relato sus restos, después de un cierto peregrinaje, terminan siendo adorados en la Iglesia de Saint-Baume (por lo menos su cabeza) en una gruta que se halla debajo de la Iglesia, hasta el día de hoy. También poseemos un relato que la relaciona con la dinastía merovingia.

Un dato interesante es que, primero Gregorio Magno en el s. VI y luego los Templarios en el XII, rescatan su culto como Santa, y que en Chartres, una de las más importantes catedrales dedicada a la Virgen María, existe también una imagen de MM muy venerada por la Orden de los Caballeros Templarios. Recordemos que ellos son los que financiaron la construcción de esta Catedral y que hasta el día de hoy los Templarios tienen a la Virgen María y a MM como los referentes más importantes del santoral católico.

Como historiadores no es difícil sospechar que la leyenda sobre esta llegada al sur de Francia se deba también a la necesidad de legitimación de la dinastía Merovingia, dato que aparece como histórico en la ya célebre novela de Dan Brown, *El Código Da Vinci*. Esa leyenda la hace madre de una descendiente de Jesús, por supuesto fundadora de la dinastía en cuestión. Esta es una clásica leyenda etiológica de legitimación de origen de dinastías, muy conocidas por los historiadores desde la antigüedad<sup>3</sup>.

Entre los textos del *Nuevo Testamento* y la serie de sermones de Gregorio I Magno, papa entre el 586 y 604, tenemos un enorme vacío, que intentaremos llenar con las pocas menciones que los Padres de la Iglesia hacen del personaje en cuestión.

Si partimos de la afirmación de que era efectivamente la más importante de las discípulas de Jesús, lo que es fácilmente demostrable con los textos neotestamentarios, es legítimo preguntarnos también por qué desaparece del mapa eclesiástico en los siguientes siglos, con la excepción de unas cuantas menciones de algunos

---

3. Dos ejemplos muy antiguos: la leyenda que legitima a Sargón de Akkad (c.-2300) y la que lo hace con Hatshepsut, faraona mujer, en Egipto (c.-1500).

Padres de la Iglesia y en el ahora conocido *Evangelio de María* (Magdalena), y también cuál es el proceso que la lleva de ser discípula destacada e intermediadora a prostituta arrepentida y llorona a los pies de la cruz, para terminar siendo, por fin, Santa María Magdalena.

También llama la atención el hecho de que cuando reaparece en el imaginario católico, lo hace refundida, tanto en los textos patrísticos del s. IV como en los sermones de Gregorio Magno del s. VI, con otros dos personajes bíblicos: la prostituta arrepentida y María de Betania, convirtiéndola así en un nuevo arquetipo femenino, por supuesto más acorde con los principios de una sociedad que basa sus relaciones de sexo y de poder en el sistema héteropatriarcal<sup>4</sup>. El tema, como vemos, ya había sido anticipado en el s. IV, pero Gregorio Magno lo termina de instalar con todo el peso de su autoridad papal y reconoce de ahí en adelante a MM como Santa.

## I. La relación heterosexual dentro y fuera de la Iglesia

Hasta el s. IV la antítesis Eva/María era la dominante para encuadrar idealmente el rol social de la mujer. Eva representaba la mujer desobediente, la que había pretendido desafiar el predominio patriarcal de ese Dios que se paseaba a la brisa de la tarde por el *gan*-Edén (la huerta Paraíso) y el dominio de Adán, su señor y marido. El al desafío la convierte en el arquetipo de la mujer desobediente, la que no quiere someterse al varón al que pertenece, la que quiere aceptarse completa, en una relación de igualdad y no de sometimiento, como un ser sexuado y par no inferior a su marido.

Aquí la relación binaria masculino/femenino es desafiada en su aspecto de sumisión al masculino, por el personaje de Eva. Pero

---

4. Nos remitimos aquí al concepto de Maurice Gaudelier, en su tesis sobre *Los Baruya de Nueva Guinea*, donde postula que las formas que adquieren las relaciones sexuales en una sociedad son como una "máquina parlante", que explicita dramáticamente, entre otras cosas, las formas del poder que se ejerce en dicha sociedad.

la Iglesia cristiana marcará claramente que esa no es la función esperada de la mujer y que ésta sólo se salvará, por lo menos según los textos neotestamentarios, por su capacidad de engendrar hijos, asunto en el que ni siquiera un sistema tan estable como el heteropatriarcal pudo interferir. La mujer queda pues encasillada en el personaje que obedece al varón y procrea sus descendientes legales, los que heredarán el patrimonio.<sup>5</sup>

Por eso pasa a integrar un segundo sistema binario en el que María será, por el contrario, el arquetipo de la mujer que sacrifica su condición sexuada a favor de una obediencia sin concesiones al mandato divino (concebido como masculino). Será el modelo de las mujeres cristianas consagradas a la virginidad por el sistema obisupal monárquico, que sin duda necesitaba de ellas para que se ocuparan de atender a enfermos, desvalidos y a los propios obispos en sus necesidades cotidianas. El binomio se formulará como la antítesis Eva/María o desobediencia/obediencia, imponiéndose como complementario del femenino/masculino.

Pero, en la construcción histórica de este paradigma, existe un problema: el protagonismo de MM es de tal envergadura y tan afirmado incluso en el mismo relato de los *Evangelios* canónicos, que no puede ser ignorado. La solución la proveen Agustín y Ambrosio a fines del s. IV y comienzos del V.

La doble necesidad de dar coherencia al relato de los cuatro evangelios canónicos y además convertir al cristianismo –tal vez con el objetivo de conseguir su sobrevivencia– de movimiento liberador y contrahegemónico, en adaptador al sistema dominante, hicieron

---

5. Así la *I Epístola a Timoteo*, 2:15. Recordemos que las mujeres, ya sea en la Biblia o según las conductas sociales grecorromanas, siempre tenían que estar bajo la tutela de un varón. Según los romanos eran el *infirmus sexus*, la adolescente eterna que debía ser cuidada y protegida, incluso de sí misma, por los varones. Según el AT, lisa y llanamente formaban parte de las posesiones del padre, que podía transferirla, bajo pago de una dote, a un marido. En todo el entorno del Mediterráneo, en realidad, con más o menos severidad, formaban parte del sistema de intercambio y alianzas entre familias.

imperativo neutralizar la función discípula/Maestra del personaje y deslizarlo desde la oposición primera Eva/María Virgen, a la nueva oposición MM/María Virgen.

Esta nueva antítesis se basa, como veremos, en la exégesis de la expresión del Jesús resucitado "*noli me tangere*" (no me toques), como la traduciría Jerónimo, que aparece en el Jn 20,17, y que se utilizará en una retorcida interpretación para hacer afirmaciones sobre la fe –o falta de ella–, de MM. Así lo hará Ambrosio, seguido por Agustín.

## II. Los cambios en el dibujo del personaje

Cuando analizamos los textos nos damos cuenta de que la discusión es sobre María y no sobre MM, y que en realidad, si hilamos fino, la discusión última es cristológica.

Dioses que mueren y resucitan y representan el ciclo de la naturaleza son comunes en la parte oriental del Imperio y se difundirán por todo el Mediterráneo, dada su funcionalidad a un sistema económico basado en la agricultura. Así Dumuzi en la antigüedad súmerica y akadia o Dionisios en Creta y Grecia.<sup>6</sup> El culto a Cristo ingresa como uno más dentro de los místéricos orientales, relacionado con la vid como símbolo, con la vida en el más allá, con la muerte y resurrección del ciclo de la naturaleza. Como los otros cultos de este tipo, su primer desarrollo involucrará a los que más sufren dentro del sistema: mujeres, niños y esclavos. Luego alcanzará también a muchos soldados romanos, que serán también, al mismo tiempo, buenos difusores.<sup>7</sup>

---

6. Cuando llegan a Roma, se cambian sin embargo algunas de las características de su culto. El culto a Dionisios, p.e. que era un exclusivo culto de mujeres, con características místicas, pasa a ser culto mixto y abierto.

7. En un reciente descubrimiento en tierra de Israel se encontró una iglesia cristiana, del tipo de comunidad doméstica (con mesa en el centro y no con altar al fondo) durante la campaña de 2005, dentro del asentamiento de la sexta Legión Romana en Kefar 'Othnay, a unos 25 km al sur de Nazareth. Dataría de fines del s. II, comienzos del s. III.

El problema que enfrenta el cristianismo con sus afirmaciones es que estos otros personajes eran claramente dioses, actuaban en otra esfera, no en la humana. El nuevo movimiento en cambio presentaba a un hombre, que muchos testificaban haber conocido personalmente, que era oriundo de una pequeña aldea del norte de Palestina, provincia pobre y sin demasiada importancia, y que caminaba, comía, se divertía, vivía como cualquier otro... y de pronto hay un grupo de sus seguidores y seguidoras que afirman que en realidad era un dios, que murió en la cruz, pero que al tercer día resucitó y no está más entre los muertos, sino que vive.

Esto era inconcebible en el sistema de razonamiento de la época. Un dios se caracterizaba justamente por no morir. Podía divertirse más o menos libertinamente, incluso con humanas –como lo hará Júpiter, el Zeus griego–, pero nunca morir. Y, por otro lado, era notorio y obvio que un hombre no podía resucitar. ¿Para qué, después de todo, si la materia era intrínsecamente mala? Esto era pues impensable para los grecorromanos y herejía para los judíos. Un dios con características de ser humano era una locura, necedad, como bien lo señala Pablo (*I Epístola a los Corintios*, 1,25) para el razonamiento griego de la época. Y un ser humano con características de dios era blasfemia para el pensamiento judío.

Además las afirmaciones de los cristianos tenían implicaciones políticas, ya que sólo el emperador podía ostentar el título de *kyrios*, afirmación que dará origen al culto imperial, primero en las provincias orientales y luego en todo el Imperio. Este título aplicado a Cristo, era además de necedad, traición... como lo señalarán los primeros romanos que se ocupan del cristianismo.

Entonces el problema en realidad era ¿quién es este Jesús? ¿Podía ser un hombre y un dios y encima morir y además resucitar? Además, ¿para qué quiere ser resucitada la materia, que en principio es deforme, mala y sin valor por oposición al espíritu? Y si es verdaderamente un dios ese hombre conocido allá en Palestina, ¿quién lo engendró? ¿Qué o cómo era su madre? La mariología se desarrolla

*per se*, pero también y en principio en relación a la cristología. Lo mismo pasará con el resto de los protagonistas de los evangelios canónicos, entre ellos nuestra MM.

Como si esta problemática no fuera ya complicada en sí misma para cualquiera de los habitantes cultos del Imperio, se sumaría la afirmación, fuera de todo sentido común, de que una discípula fuera la primera en testimoniar que Jesús es el Cristo resucitado. Otra sinrazón, tanto para grecorromanos como para judíos: ¿una mujer? El mismo evangelio canónico testimonia de este rechazo al protagonismo femenino. La primera reacción al anuncio de MM sobre la resurrección, tanto judía como romana, entre quienes son discípulos y quienes no lo son, será: “Sólo a una mujer podría habersele ocurrido semejante cosa”<sup>8</sup>. Sólo el género identificado con la adolescencia eterna, con la falta de juicio, con la debilidad, con la credulidad, el *infirmus sexus*, en resumen, podría afirmar tal cosa.

### **1. Los Padres de la Iglesia**

Pero analicemos los textos patrísticos con que contamos para entender el desarrollo de este tema y la intencionalidad de los cambios efectuados sobre el diseño del personaje. Y tomemos como punto de partida el análisis del mismo con la metodología cabalmente propuesta por el profesor Hugo Córdoba Quero, hablando de MM:

“Up until now she is trapped in decent readings from binary thinking, which commodify power at the intersections of economic, social and political arenas. We need to *undress* those readings in order to denounce their mechanisms of submission functioning at those intersections. To move beyond the binary thinking is an act of resistance as well as an act of liberation to open up spaces for be/coming. The subversion in this process of uncovering comes from recovering the

---

8. Ver el comentario del *Evangelio de Lucas*, 24:11

body and sexuality as two important core elements in a fully Christological/Incarnational theology. In the end, what every reading about Mary of Magdala evidences is the denial of body and sexuality in order to impose on her a normalization that could make her decent".<sup>9</sup>

Los primeros padres que construyen la antítesis binaria mujer –obediente– virgen/ mujer –desobediente– sexuada, son Justino Mártir e Ireneo. Éstas son sus declaraciones:

*Justino Mártir* (c. 100-145) dice en su *Diálogo* 100,4,6:

“Cristo nació de la Virgen como hombre, a fin de que por el mismo camino que tuvo principio la desobediencia de la serpiente, por ése también fuera destruida. Porque Eva, cuando aún era virgen e incorrupta, habiendo concebido la palabra que le dijo la serpiente, dio a luz la desobediencia y la muerte; mas la virgen María concibió fe y alegría cuando el ángel Gabriel le dio la buena noticia de que el Espíritu del Señor vendría sobre ella y la fuerza del Altísimo la sombrearía, por lo cual lo nacido en ella, santo, sería Hijo de Dios; a lo que respondió ella: ‘Hágase en mí según tu palabra’. Y de la virgen nació Jesús al que hemos demostrado se refieren tantas Escrituras, por quien Dios destruye la serpiente y a los ángeles y hombres que a ella se asemejan”.

---

9. Martín Hugo Córdova Quero, “The Prostitutes Also Go into the Kingdom of God: A Queer Reading of Mary of Magdala”, en *Liberation Theology and Sexuality*, ed. Marcella Althaus-Reid (Hampshire: Ashgate, 2006), p. 83. “Hasta ahora ella sigue atrapada en lecturas decentes provenientes del pensamiento binario que acomoda el poder en la intersección de las arenas políticas, sociales y económicas. Necesitamos desnudar esas lecturas para poder entender cuáles son los mecanismos de sumisión que funcionan en dichas áreas. Salir de las estructuras del pensamiento binario es un acto de resistencia tanto como un acto de liberación que abre espacios para llegar a ser. La subversión en este proceso de descubrimiento llega cuando se recupera el cuerpo y la sexualidad como dos elementos nodales en una teología de completa encarnación cristológica. Finalmente todo lo que cada lectura de María Magdalena pone en evidencia es la negación del cuerpo y la sexualidad con el objeto de imponerle una normalización que la convierta en decente” (traducción nuestra).

Como vemos en realidad la cristología, que aquí es presentada a los Antoninos como un tipo de filosofía superior, es excusa para ensalzar también la virginidad de María –poco creíble en el pensamiento romano– necesaria para justificar la divinidad de Jesús y presentarla además como superadora de la mujer común. Eva ya quedará encasillada por siempre en el papel del arquetipo de la mujer desobediente (al hombre, por supuesto).

Ireneo (c. 130/140-comienzos del s. III?) lo dirá de forma parecida en su *Adversus Haereses*. Recordemos que Justino era oriundo de Samaria e Ireneo de Asia, discípulo de Policarpo, a su vez discípulo de Juan, el evangelista, en Éfeso, según su propio testimonio... lo que aseguraba la sucesión apostólica. Y que, por lo tanto, según él mismo sus afirmaciones tenían origen en la mejor de las tradiciones, la de los discípulos directos de Jesús. Los dos son, pues, de la parte oriental del Imperio. Ireneo reafirma la construcción Eva/María en varios pasajes interesantes, entre los cuales transcribiremos el siguiente por ser expresamente claro:

“Como fin de aquella seducción con la que Eva, desposada ya con su marido, fue perversamente seducida, la virgen María recibió maravillosamente del ángel su anuncio según la verdad, estando ya bajo el dominio de su marido. Porque así como Eva fue seducida por las palabras de un ángel para escapar al dominio de Dios y despreciar su palabra, así María recibió el anuncio de las palabras de un ángel a fin de que llevara a Dios haciéndose obediente a su palabra. Y si aquella desobedeció a Dios, ésta aceptó obedecer a Dios, a fin de que la virgen María se convirtiera en abogada de la virgen Eva. Y así como el género humano fue sometido a la muerte por obra de aquella virgen, así recibe la salvación por obra de esta Virgen. En el plato equilibrado de la balanza están la desobediencia de una virgen y la obediencia de otra Virgen. El pecado del primer padre queda borrado con el castigo del primogénito, y la astucia de la serpiente con la simplicidad de la paloma, quedando rotas aquellas cadenas con las que estábamos atados a la muerte” (*Adv.Haer.* V,19,1).

Como vemos se afina la interpretación recogida por la *I Epístola a Timoteo* 2,9-15<sup>10</sup>, que se utiliza para reafirmar el poder de los varones dentro del ámbito familiar y eclesiástico y confinar a las mujeres en el espacio privado, además de silenciarlas. La ideología justificará la práctica, que en realidad era preexistente. El cristianismo se va adaptando a las propuestas sociales hegemónicas, renunciando a su poder renovador para, por otro lado, asegurarse así su permanencia en el tiempo y su aceptación en el mundo grecorromano.

También preocupado por la cristología y por tratar de explicar lo inexplicable para la mentalidad latina, un dios-hombre, Tertuliano (c. 160, en Cartago-222?), al norte de África, seguirá la misma línea argumentativa. En *De carne Christi*, 17, dice:

“(...) Porque la palabra del diablo, artífice de la muerte, se metió dentro de Eva cuando ésta era todavía virgen: paralelamente la Palabra de Dios, constructora de la vida, tenía que meterse dentro de la Virgen, para que se restableciera la salud del hombre por el mismo sexo por el cual había venido al hombre la perdición. Eva creyó a la serpiente: María creyó a Gabriel. Lo que aquélla pecó creyendo, creyendo lo corrigió ésta. Se objetará: ‘Pero Eva no concibió nada en su seno por obra de la palabra del diablo’. Ya lo creo que concibió: porque la palabra del diablo fue el semen por el que ella tuvo luego que parir desterrada y tuvo que parir con dolores, dando a luz, en suma, a un diablo fratricida. Por el contrario, María dio a luz a aquel que tenía que salvar a su hermano carnal,

---

10. “Así mismo que las mujeres, vestidas decorosamente, se adornen con pudor y modestia, no con trenzas ni con oro o perlas o vestidos costosos, sino con buenas obras, como conviene a mujeres que hacen profesión de piedad. La mujer oiga la instrucción en silencio, con toda sumisión. No permito que la mujer enseñe ni que domine al hombre. Que se mantenga en silencio. Porque Adán fue formado primero y Eva en segundo lugar. Y el engañado no fue Adán, sino la mujer que, seducida, incurrió en la trasgresión. Con todo, se salvará por su maternidad mientras perseverare con modestia en la fe, en la caridad y en la santidad” (Traducción de la Nueva Biblia de Jerusalén).

Israel, su propio matador. Al seno virginal hizo Dios descender su propia Palabra, el hermano bueno que había de borrar la memoria del mal hermano. Y por esto Cristo, para salvar al hombre, tuvo que salir de allí mismo donde se había metido el hombre llevando sobre sí la condenación".<sup>11</sup>

Pero Tertuliano, sin decir que simpatizaba con una situación social de la mujer independiente, al convertirse al montanismo en 206, modera su apreciación del rol femenino dentro de la Iglesia y, sobre todo, acepta al *ius prophetandi* también en las mujeres, seguramente por influencia de su conversión.<sup>12</sup>

¿Cómo encaja en este diseño teológico y eclesiológico una mujer como MM que según los Evangelios canónicos, los no censurados, los permitidos, los acordados, es discípula (Lc 8) y testigo y predicadora de las buenas nuevas de la resurrección a los discípulos varones?

La respuesta es muy simple: no encaja. Así que asistimos a toda una creación exegética desde Orígenes en adelante para neutralizar el escándalo de una mujer que habla, predica, aprende, enseña... todo lo que los padres, afincándose en la *Epístola a Timoteo*, tratan de erra-

---

11. Notemos como ya el cristianismo se va afirmando en oposición al judaísmo, rasgo que encontraremos también en algunas de las Actas de los Mártires de este s. II y más tarde directamente expresa en los padres de la Iglesia posteriores.

12. Recordemos que el montanismo es un movimiento que comienza en Asia Menor, a orillas del Ponto, y que enfatiza el carismatismo, la expectativa por la Segunda Venida y el profetismo y la visión en todos sus miembros, incluidas las mujeres. Dos de las seguidoras de Montano se convierten en líderes del movimiento e incluso por las reacciones que tenemos de obispos de origen asiático, como Hipólito de Roma, ejercían también funciones sacerdotales. Tertuliano hace su propia lectura del montanismo, pero las visiones y la catequización siguen siendo permitidas a las mujeres como lo atestigua el documento que conocemos como *Passio Perpetua*, una de las Actas de los mártires que conservamos, y que casi con seguridad tiene su prólogo y epílogo diseñados por el mismo Tertuliano. Este es el documento más antiguo que conocemos de mano de mujer dentro del cristianismo. El cuerpo del documento está escrito por Perpetua. Aunque Hipólito asegura conocer muchos documentos montanistas sólo nos quedan algunos oráculos recogidos por los heresiólogos. Véase mi análisis del movimiento en *Cuadernos de Teología*, XXV, (2006) "Los cristianismos prenicenos de Asia Menor", Buenos Aires, IU ISEDET.

dicar. ¿Qué necesita la Iglesia católica de sus mujeres? Trabajo. Pero trabajo estrictamente asistencial. Para enseñar, para predicar, para manipular lo sagrado, están los varones. Cuando en la Baja Edad Media y el Renacimiento las mujeres se atreven a intentar sus propias misas, son tildadas de brujas y quemadas por la Inquisición.

Además notemos un dato no menor, que esta María, la de Magdala, se presenta sin varón referente, no es la madre de nadie, ni la hija de nadie, ni la esposa de nadie... como lo serán otras mujeres del Nuevo Testamento. Ella se presenta por su ciudad de origen. Es como si nos dijera "Yo soy de Magdala, y me sustento a mí misma. No necesito la protección de ningún varón". Es realmente escandaloso si lo comparamos con lo que la Iglesia quiere de sus mujeres. Los Padres necesariamente tratarán de armonizar el conjunto. Y eso es lo que se hace. Y se logra neutralizando a MM por un deslizamiento a otro lugar, de forma nada inocente por cierto.

Primero consideremos la opinión de Orígenes (c. 185 - c. 254) sobre el tema de la mujer en la Iglesia. Prácticamente contemporáneo de Tertuliano, pero perteneciente al grupo intelectual de Alejandría, empapado de medioplatonismo, se dedica a expresar la teología cristiana en términos filosóficos y a sistematizarla. Es en realidad el primer teólogo sistemático del movimiento cristiano.

En su escrito que conocemos como *Fragmentos sobre la Primera a los Corintios*, 74, afirma:

"(...) si las hijas de Felipe profetizaban no lo hacían en la asamblea, ya que no encontramos nada de esto en los Hechos de los Apóstoles. Tampoco, por otro lado, en lo que encontramos sobre este punto en el Antiguo Testamento. Se dice que Débora era profetisa y que María, la hermana de Aarón, tamboril en mano, dirigía el canto de las mujeres. Pero no encontraremos que Débora dirigiera la palabra al pueblo, como Jeremías o Isaías. Ni se probará que Hulda, que era profetisa, haya hablado al pueblo. En cambio habló con un solo varón

que la había ido a buscar a su casa. Incluso en el Evangelio se habla de Ana la profetisa, hija de Fanuel, de la tribu de Aser, pero no se dice que haya hablado ante una asamblea. Aun en el caso de que se le conceda a una mujer con carisma profético ser profetisa, no se le permite hablar en asamblea. Cuando la profetisa María habló, guiaba a un cierto número de mujeres. Porque: ‘No es conveniente que una mujer hable en asamblea’ (I Corintios 14,35) y ‘No permito a la mujer que enseñe’ y menos todavía, que ‘domine sobre el hombre’ (I Timoteo 2,12) (...) *Cualquier cosa que diga, aun diciendo cosas admirables, incluso cosas santas, poco importa ya que son cosas que salen de boca de mujer (...)*’.<sup>13</sup>

Si este era el sentir generalizado, MM era un problema. Porque Orígenes defiende a MM sólo en su polémica contra Celso, que es en realidad sobre la posibilidad de la resurrección de la materia, y contesta a la acusación de ese autor de que lo que los cristianos afirman se debió a una confusión de mujeres históricas, que atestiguaron lo que no vieron. En ese punto de la disputa, el testimonio de MM en cuanto a la resurrección debe ser defendido. Y por ello, a pesar de la misoginia confesa de Orígenes, no tiene más remedio que salir en su defensa. Dice así en *Contra Celsum*, II,58:

“(...) Luego, ya que ha dicho, tomándolo del Evangelio, que Jesús, resucitado de entre los muertos, mostró las señales de su suplicio y las manos taladradas, pregunta así: ‘¿Y quién lo vio?’. Y, a renglón seguido, calumniando a María Magdalena, que se escribe haberlo visto, se contesta: ‘¡Una mujer frenética, como vosotros decís!’ [en éxtasis]. Mas como no sólo se escribe haber visto ella a Jesús resucitado, sino también otros, también a éstos trata de insultar el judío de Celso diciendo: ‘O algún otro de la misma banda de embaucadores’”.<sup>14</sup>

---

13. *Cursivas nuestras.*

14. *Cursivas nuestras.*

Pero más adelante en el mismo texto, V,62, hace una larga descripción de diferentes movimientos herejes y menciona a seguidores de una tal “Mariamne”, que podría ser MM. ¿Podría referirse a quienes guardaron y transmitieron el texto del Evangelio de María? No lo sabemos. El pasaje en cuestión es el siguiente:

“(…) Ahora bien, Celso conoce también a los marcelianos, que vienen de una tal Marcelina, y a los harpocracianos de Salomé y a otros de Mariamne y a otros de Marta, pero nosotros jamás hemos topado con ninguno de ellos, a pesar de que, llevados de nuestro amor al saber, no sólo hemos estudiado nuestra doctrina y las distintas opiniones de los que las profesan, sino también, en lo posible y con amor a la verdad, los sistemas de los filósofos (...)”.

Es significativo, viniendo de Orígenes, que justamente no encontrara rastros de ningún movimiento que fuera liderado por mujeres, que sabemos por otros heresiólogos que sí existieron, sobre todo en el sur de Egipto y en Arabia, lugar que él visitara.<sup>15</sup>

## 2. *El argumento de la falta de fe*

Pero es el inteligente Jerónimo el primero en enunciar el argumento que recogerán luego Ambrosio y Agustín, para retransformar el personaje de protagonista privilegiada en segundona casi anónima.

---

15. Hace ya algún tiempo se encontró un sermón que predicó en esa región, así que resulta sospechoso que no conociera estos movimientos de mujeres registrados por otros heresiólogos. Por ejemplo, Epifanio, Obispo de Salamina (c. 315-403) habla de algunos de estos grupos, que por supuesto considera herejes, entre ellas las *colliridianas*, movimiento fundado por mujeres provenientes de Asia Menor, que era exclusivamente femenino, con cultos dedicados a María Virgen, en los que se ofrecía sólo pan como sacramento. El nombre del movimiento proviene del tipo de pan que se ofrecía. Véase sobre el tema a Pier Angelo Gramaglia, en su comentario al *De virginibus velandis*, de Tertuliano, editado en Roma, 1974, p. 171-172.

Dice Jerónimo (c. 347-419) en su Epístola a Marcela, 4 (de 394):

“Me preguntas en cuarto lugar cómo es que en el evangelio de Juan se dice a María Magdalena después de la resurrección: *No me toques, puesto que todavía no he subido a mi Padre*, y en Mateo, en cambio, se escribe que las mujeres se abalanzaron a los pies del Salvador (Mt 28,9). Es claro que no es lo mismo tocar y no tocar los pies del Señor después de la resurrección”.

María Magdalena es la misma de la que arrojó el Señor siete demonios, para que donde había abundado el pecado sobreabundara la gracia. Pero como confundió al Señor con el hortelano y hablaba con Él como con un hombre y buscaba entre los muertos al que estaba vivo, con razón oye: *No me toques (noli me tangere)*. El sentido es este: *‘no mereces abrazarte a mis plantas, ni adorarme como a Señor, ni asir los pies de quien no crees que haya resucitado*. Para ti aún no he subido a mi Padre’. Por el contrario, las otras mujeres que tocan sus pies confiesan al Señor y merecen abrazar las plantas del que firmemente creen ha subido al Padre. Y aunque de la misma mujer se refiere en los diversos evangelios que abrazó los pies del Señor y que no los abrazó, la solución es sencilla, pues pudo ser corregida al principio como incrédula y no ser repelida posteriormente la que había corregido su error con la confesión. Lo mismo se puede también aplicar a los ladrones, de quienes un evangelista dice que ambos blasfemaron, y otro narra que uno de ellos confesó”.

Ya encontramos pues a MM en un lugar de “no merecimiento”, de incredulidad. Ha sido no sólo desplazada sino bajada de categoría, desmerecida. Esto en el s. IV, en el V el pensamiento seguirá su desarrollo profundizando la misma línea y solucionando el tema de la coherencia interna de los *Evangelios Canónicos*.

*Ambrosio* (c. 340-397), ilustre contemporáneo de Jerónimo, nacido en Tréveris, de donde provenía la familia de Constantino, hijo de un

funcionario romano, de familia noble, más cerca del poder y habiéndose convertido en obispo de la que era la capital administrativa de occidente, Milán, escribe también sobre la Magdalena. Su aproximación es más compleja que la de Jerónimo.

En su comentario a Lucas, llamado *Expositio Evangelii secundum Lucam*, directamente no trata los primeros versículos del cap.8 y cuando llega al episodio de MM como testigo de la resurrección, está preocupado por otros temas que aparecen en relación al personaje y no se conjugan con el modelo de Iglesia impuesto en ese momento, que como sabemos desde el Concilio de Nicea (325) era el obispal monárquico.

Sus preocupaciones rondan en torno a:

- 1) cómo y por qué una mujer fue testigo antes que Pedro de la resurrección;
- 2) cómo se pueden conectar los diferentes relatos sobre el episodio, incluyendo a Juan, lo que le llevo a un juego interpretativo bastante forzado para poder realizar una compaginación de cuatro experiencias que difieren en muchos detalles.<sup>16</sup>

De MM dice, después de haber tratado de dejar protegido a Pedro como el discípulo líder, en el c.156:

“Y de la misma manera que, al principio, la mujer fue la causante del pecado del hombre y éste quien consumó el engaño, así también ahora, la primera que había gustado la muerte fue quien vio la primera la resurrección pues, al ser la primera en la culpa, era justo que lo fuese también en el remedio. Y para que no tuviera que sufrir ante los hombres un oprobio eterno por su culpa, la misma que había transmitido al hombre la

---

16. Entendemos los Evangelios como el testimonio de comunidades diversas, con intereses y enfoques particulares, que hablan de un mismo tema, pero desde diferentes experiencias.

falta, le comunicó también la gracia, compensando así el desastre de la antigua caída con el anuncio de la resurrección. Al principio, la muerte había salido de los labios de la mujer y ahora, procedente de los mismos labios, vuelve la vida”.

Es decir que se aprovecha el modelo ya instalado Eva/María Virgen, para convertirlo en MM/María Virgen y así justificar lo que no se puede ocultar: que son las mujeres, y entre ellas MM, las primeras testigos de la resurrección.

En su Tratado sobre el Espíritu Santo, *De Spiritu sancto*, 3,11,74 insiste con el mismo argumento:

“Es justo que una mujer haya sido elegida como mensajera para los hombres, a fin de que ella, que primero les había llevado el anuncio del pecado, fuese también la primera en llevarles el anuncio de la gracia del Señor”.

Con todo hay un pasaje en la *Expositio Evangelii secundum Lucam*, que reivindica el lugar de la mujer dentro de la comunidad de fe... lo que no es poco para un obispo que tiene un *Tratado sobre la virginidad (De virginibus)* y que como Jerónimo cree que ése es el mejor camino que el cristianismo ofrece a una mujer, es decir la renuncia a su sexualidad, la clausura en lugares privados y la dedicación exclusiva al servicio a pobres y enfermos.

En el párrafo 162 de ese tratado dice:

“Era a Cristo a quien veía y lo confunde con el hortelano; por lo cual habrás podido leer. *Creyendo que era el hortelano, le dijo: Señor, si tú lo cogiste, dime dónde lo has puesto, y yo lo tomaré.* Aunque su fe era dudosa, sin embargo, su palabra no cede; a pesar de que lo confundió con el hortelano, le trató como al Hijo de Dios; y si bien todavía no creía, lucha en su corazón por creer, pues en realidad era Él mismo quien, resucitando, robó su cuerpo. Por lo mismo, es menos culpable el error de

la mujer, **que aunque no debió dudar** de que el cuerpo de Cristo fue arrebatado por la gloria de la resurrección, logró que fuese el mismo Cristo quien la instruyera. Y, en su deseo de entrega, promete creer para que también ella, en adelante, levantada sobre la tierra, lo busque a la derecha de Dios.. (163). Y así, después de estas palabras, ya no la llamó mujer, sino María; el primer nombre es común a la gente, el otro es propio de una persona que sigue a Cristo. Y la envía a los apóstoles como mensajera aun sin estar todavía en plena posesión de la fe. (...).<sup>17</sup>

Como vemos, hay un “aunque”, que mantiene la objeción hacia la mujer, a pesar de la tímida defensa. Sin embargo, más adelante vuelve a la teoría comúnmente aceptada de que la mujer, tal como lo enseñan algunos pasajes paulinos y postpaulinos, no debe ser la dueña del saber dentro de la Iglesia y mucho menos su trasmisora... Así, el rector se las arregla para dar vuelta al argumento y volver a la costumbre, ya norma, de la mujer invisible y silenciada dentro y fuera de la iglesia.

En el párrafo 165 dice, contradiciendo lo anterior:

“¿Qué quiere decir, pues, con ese *No me toques*? No pongas tus manos en grandes quehaceres, sino vete a mis hermanos, **es decir, a los más perfectos** –*en realidad, todo el que hiciere la voluntad de mi Padre, que está en los cielos, ése es mi hermano y mi hermana y mi madre* (Mt 12,50)– **porque la resurrección no puede ser comprendida fácilmente si no es por los más perfectos**, y la prerrogativa de esta fe está reservada **a los más fuertes** y *no permito enseñar a las mujeres en la Iglesia; que pregunten a sus maridos en casa* (I Tim 2,12). Es, pues, enviada a los de la casa, cumpliendo fielmente el mandato recibido”.<sup>18</sup>

---

17. Negritas nuestras.

18. Negritas nuestras

Como vemos, se borra con el codo lo que se había escrito con la mano y la mujer es resituada en el lugar de lo incompleto, lo imperfecto, lo débil, el silencio...

Es decir, y resumiendo a Ambrosio, MM es una mujer privilegiada por ser la que primero ve al resucitado, pero sigue siendo el famoso *infirmus sexus*, al que no se le puede confiar responsabilidades. En seguida, debe transmitirla a “los fuertes”, es decir a los varones... Totalmente coherente con el pensamiento hegemónico héteropatriarcal.

Agustín (354-430), como en muchos otros temas, sigue a Ambrosio al pie de la letra. Así en su *Sermón* 244,2-3 dice que considera que María no pudo tocar a Cristo porque todavía no creía en Él como igual al Padre. Y repite en el *Sermón* 232,2 el argumento de Ambrosio de que Cristo se le aparece primero a MM porque ya que por una mujer había sido traído el pecado al mundo por otra debía anunciarse la salvación/resurrección.

La primera mención que encontramos sobre MM del Obispo de Hipona está sin embargo en la *Carta a Paulino*, 121, 16 (c. 413):

“También dijo a María: *No me toques, pues todavía no he subido a mi Padre*. Si no la deja tocar al que tiene presente, ¿cómo le tocaría después de subir al Padre? ¿quizá se refirió al progreso de la fe y a la ascensión de la mente, por la que Dios es para el hombre más próximo o lejano, pues ella dudaba de Cristo, creyéndole hortelano? Quizá por eso mereció oír: *No me toques*. Se la consideraba indigna de tocar a Cristo con la mano, pues no le había captado por la fe: al mirarlo como hortelano, no lo había entendido como a Dios, sobre el cual había oído poco antes decir a los ángeles *¿Por qué buscáis al vivo entre los muertos?* Por eso dice: *No me toques, pues no he subido a mi Padre: pues me miras como a hombre, me tocarás cuando asciendas por la fe a reconocerme*”.

Esta versión condena directamente la actuación de MM frente al resucitado y relocaliza a la mujer en el lugar que debe tener según la sociedad que ya ha sido moldeada por el pensamiento eclesiástico. En lugar de alabar a la primera testigo, se la juzga inadecuada e imperfecta. Todo el episodio es descalificado.

Para terminar esta rápida incursión por los textos de los Padres que hablan de MM, mencionaremos unas declaraciones de un Papa de la Iglesia, famoso por su autodefinición como *servus servorum Dei*.

Gregorio, apodado el Magno, nació en Roma, de familia reconocida como noble y fue elegido Papa el 3 de setiembre de 590. Permaneció en el cargo hasta su muerte el 12 de marzo de 604. Durante su gobierno el cristianismo terminó con las últimas resistencias paganas y los visigodos se convirtieron de la variante arriana a la niceoconstantinopolitana.

De él se conserva abundante literatura, entre la más destacada, la *Vida y la Regla de San Benito*, a quien admiraba profundamente.

En varios de sus sermones pronunciados a fines del s. VI, es decir en el período que caracterizamos ya como Alta Edad Media, finalizó la tarea de fusión de MM con otros personajes bíblicos, que culminó con su asimilación al santoral católico, sin violar las reglas culturales héteropatriarcales. Fue el proclamador de la figura sincrética construida a partir de tres relatos del Nuevo Testamento: el episodio de la prostituta arrepentida, el de la unción de Jesús por una mujer anónima y la mención de MM a los pies de la cruz, como una de las fieles que no habían huido ante la muerte y crucifixión del líder del movimiento.

Así, fundiendo los tres personajes en uno, MM por obra y gracia de esta construcción se convirtió en la prostituta arrepentida que había ungido al Señor, gracias al fruto de sus ganancias, con un perfume costosísimo, reconociendo y anticipando su muerte, y que finalmente llora arrepentida a los pies de la cruz. Y la MM

que no encajaba en las expresiones de poder masculino que la Iglesia había consagrado, ahora como prostituta arrepentida, como llorona eterna, se convierte en Santa, ingresa al santoral católico sin problemas.

### *3. Conclusiones*

Como vemos, el personaje en sí tuvo una larga y compleja historia. Los Padres tuvieron que forzar interpretaciones que anulaban su singularidad y la construyeron diferente, dócil, arrepentida. Gregorio Magno puso los ingredientes que faltaban para terminar el cuadro, para que volviera a su lugar cultural predeterminado: el de la clausura en el ámbito privado, el de la exclusión de la manipulación de lo sagrado, el del silencio. Fue un largo camino. Durante cuatro siglos se fueron afinando los argumentos... pero el objetivo de la iglesia obispal monárquica siempre estuvo claro. O María Magdalena se adaptaba al molde social hegemónico impuesto por la ideología de la Iglesia o desaparecía.

Era necesario que dejara su lugar de discípula y de líder, que abandonara su papel de testigo privilegiado de la resurrección, que no se la reconociera en su papel de intermediaria entre el Maestro y su primera comunidad. Era necesario convertirla en un objeto cultural aceptable por los hombres del poder, y así pasa a ser la mujer que se arrepiente, porque por definición es pecadora, ya por el solo hecho de ser mujer –no nos olvidemos del papel de Eva como arquetipo de la desobediencia y de que sólo la maternidad o la virginidad perpetua hace aceptable a una mujer, pero nunca le será permitido ser ni profetisa ni maestra, ni hablará ante una asamblea– MM puede así ser resituada en el lugar del silencio y de lo privado. Una prostituta arrepentida tendría como destino cierto el monasterio y la clausura, sin ninguna duda, y por supuesto asegurado su ingreso al santoral de la Iglesia.

## Bibliografía

BERARDINO, Angelo di (Director), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1991.

CAMPENHAUSEN, Hans von, *Los Padres de la Iglesia*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1974.

DANIÉLOU, J. y MARROU, H.I. *Nueva Historia de la Iglesia*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1982, 2ª edición Tomo I.

DUBY, George y PERROT, Michelle (Directores), *Historia de las mujeres La Antigüedad*, Tomo 2 Ed. Taurus, Madrid, 1993, 3ª edición.

FIROLAMO, Giovanni y RODA, Sergio, *Cristianesimo e società antica* Laterza, Roma, 1992.

RIVERA GARRETAS, María Milagros, *Textos y espacios de mujeres Europa siglo IV-XV*, Barcelona, Icaria Ed., 1990.

ROCCO TEDESCO, Diana, "El Código Da Vinci visto desde la Historia de la Iglesia", en *¿Verdad o Ficción? Los especialistas responden acerca del Código da Vinci*, Lumen, Buenos Aires, 2004.

ROCCO TEDESCO, Diana "Las nuevas caras de un mito: María Magdalena" en *La Nación Revista* (enero 2005) La Nación, Buenos Aires, pp. 28-33.

TEJA, Ramón, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid, Ed. Trotta, 1999.

## 5

# La conversión como patrón antropológico

*Ángela Muñoz*

**Ángela Muñoz Fernández** es profesora de historia medieval en la Universidad de Castilla la Mancha. Pertenece al grupo Al-Mudayna y al Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid. Se interesa e investiga sobre un amplio repertorio de temas que ponen en relación la religión, la política y las mujeres en las sociedades medievales y altomodernas. Sobre estas materias ha publicado varios libros, entre ellos *Beatas y Santas Neocastellanas. Ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder*, (Madrid, 1994) y numerosos artículos ("Mujeres y religión en las sociedades Ibéricas. Voces y espacios, ecos y confines" en *Historia de las mujeres en España y Latinoamérica*, vol. I, (2005). Es también editora de diversas obras colectivas, entre las que destaca, por su próxima aparición en esta misma colección, *De compañías y acompañamientos las trastiendas del individualismo*. En la actualidad prepara diversos estudios en cuyo trasfondo se sitúa la exploración de desarrollos categoriales orientados a despejar el papel desempeñado por las variables mujeres, diferencia sexual y género en los procesos históricos que discurren entre los siglos XIII y el XVI.



## LA CONVERSIÓN COMO PATRÓN ANTROPOLÓGICO, LUCAS 7,36-50

(Imágenes de María Magdalena en la cultura medieval)

Ángela Muñoz

### I. Introducción

QUIENES SE ACERQUEN A LA FIGURA DE LA MAGDALENA en su configuración medieval se abocan a un complejo entramado de imágenes y narrativas cuyos desarrollos históricos, teológicos, antropológicos, literarios y artísticos ofrecen una buena cantera de argumentos. Los registros magdalenianos, aunque emparentados, se prestan a variaciones de matiz, contenido, enfoque o intencionalidad según el contexto histórico y en el horizonte discursivo en el que nos situemos: una homilía papal; el sermón de un fraile dominico del siglo XIII; la historia de Santa María Magdalena según se recoge en la *Leyenda dorada*; el libro de horas de una mujer de la nobleza, del patriciado urbano o de la realeza; el espacio escenográfico de los dramas litúrgicos que se representaban en iglesias y calles de las principales ciudades durante las conmemoraciones de Semana Santa, o de la Pascua de Resurrección; el poema de un juglar o los escritos místi-

cos o devocionales de autoría femenina que proliferan por toda Europa, bajo géneros y formas diversas. Tan variados y complejos son estos recorridos, que podemos hablar en propiedad de un universo magdaleniano sobre el cual la cultura occidental proyectó algunas preocupaciones de hondo calado cultural y antropológico.<sup>1</sup>

La Magdalena, con Eva, madre del “humano linaje” y María, madre de Jesús de Nazaret, completó la tríada de mujeres más emblemáticas de la historia sagrada a ojos de las gentes medievales. María la de Magdala se hizo con ellas significativa por su implicación en la vida de Cristo y con María, la madre del Salvador, se constituyó en atractivo foco receptor de miradas. Con su presencia contribuyó a matizar la dicotomía Eva-María que reforzaban algunas de las tradiciones teológicas medievales más androcéntricas. Contribuyó así a diluir la polaridad de las “madres”, caracterizada la una por ser la introducida del pecado, icono fundacional de lo femenino al que fácilmente se le fueron adhiriendo connotaciones negativas emblemáticas del género “femenil”; y por ser reparadora del pecado la otra, pues su extraordinaria maternidad posibilitó la obra de redención llevada a cabo por su hijo. Su presencia, pese a los esfuerzos por desdibujarla o acallar su recuerdo, introducía nuevos roles femeninos en la economía de la salvación humana, aquellos con los que más fácilmente se podían identificar las mujeres y en general el común de las gentes. Su figura irrumpía desde las fuentes evangélicas y gnósticas con rasgos muy particulares: era una mujer autónoma, libre de elegir su destino, dueña de sus opciones. Una mujer con nombre propio que no era identificada como hija, esposa o madre de varón alguno.

Así pues, María la de Magdala ocupó los espacios intersticiales que dejaban sin cubrir Eva y María madre de Jesús. Tan potente significante no pudo pasar desapercibido. La Magdalena originaria, aque-

---

1. Reflejo de todo ello es el considerable volumen bibliográfico que se ha generado entorno a esta figura desde todos los campos mencionados, un volumen que se ha incrementado enormemente en los últimos años con el boom mediático en el que se ha visto envuelta esta figura que sigue despertando una gran fascinación social.

lla que textos y traiciones orales rescataban de los tiempos fundaciones del cristianismo, ocupó un lugar no exento de problematicidad en el imaginario del medioevo, un imaginario, no olvidemos, que tuvo en la Historia Sagrada, un frente fundamental de especulación de las realidades sociales. Por ello, se hizo pieza importante en la formulación de los valores y contravalores de la feminidad, entrando por extensión en el juego de imágenes y propuestas que dieron forma al sistema de géneros medieval. Mas aún, logró hacerse un símbolo universal de penitencia y conversión, de esperanza, de posibilidad de mejora y salvación, un referente apto para hombres, mujeres y colectivos laicos organizados en cofradías que las propias órdenes religiosas alentaron.<sup>2</sup>

María Magdalena fue además redimensionada por una cultura profundamente cristocéntrica en torno a la cual se desplegó una amplia tarea de reconstrucción legendaria y exegética, en la que confluyeron agencias culturales y procesos de significación múltiples. Los resultados de esa reconstrucción o “construcción” se plasmaron en multitud de textos, imágenes, lugares de culto y rituales. No busco en estas páginas agotar todos estos caminos y significados. Quiero apenas insistir en algunas de las claves medievales que se forjaron sobre esta herencia, sirviéndonos de varias catas textuales que nos llevarán de los textos fundacionales a un texto legendario sobre la Magdalena de amplia circulación, para llegar, como puerto de anclaje provisional, a algunos textos relativos a nuestra figura de estudio pertenecientes a obras compuestas por algunas mujeres que despuntaron en el campo de la espiritualidad en la península ibérica de finales del siglo XV. Quiero con ello insistir en la disponibilidad hermenéutica de las matrices heredadas del corpus evangélico, en la variabilidad interpretativa y en la agencia femenina en los procesos sociales de producción de sentido que se movían en torno a

---

2. K.L., Jansen, *The making of the Magdalen. Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Age*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

estas cuestiones. Fruto de esta agencia sería la puesta en palabras de un singular patrón antropológico que escapa a la lógica de la sumisión femenina.

## **II. Matrices originarias: María Magdalena en los relatos evangelios**

La Edad Media fue el período natural de recepción de la memoria de aquella comunidad cristiana originaria que se tejió en torno al Jesús histórico, una memoria que las comunidades cristianas de los primeros siglos formalizaron en tradiciones orales y escritas plasmadas en el corpus canónico y extracanónico de los evangelios sinópticos y gnósticos, cuyo proceso de transmisión aún no conocemos del todo, quizá nunca podamos hacerlo, en toda su amplitud y detalle. En el corpus canónico quedó cifrada y fijada para la posteridad la versión oficial del protagonismo femenino en el acontecimiento originario y fundante que fue el nacimiento, vida pública, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret. Se dirimía, pues, la estructura simbólica de la participación femenina en los orígenes del cristianismo, una estructura, la de los orígenes, que, como en toda formación cultural e institucional se pone de relieve, actúa a modo de lugar estratégico de legitimación y cimentación de los sistemas de autoridad, de delimitación de roles y de ordenación de la memoria histórica que sanciona y perpetua todo lo anterior. La estructura simbólica de los orígenes se revela como un lugar estratégico sobre el que intervenir. Su importancia no pasó desapercibida a la Iglesia institucional de los siglos venideros, ni tampoco a los colectivos laicos.

La presencia femenina en las narrativas evangélicas, es bien sabido, viene dada bajo claves particulares que con frecuencia alternan anonimia –“la mujer pecadora”, “la cananea”, “la hemorroisa”, “las mujeres”– y sinonimia –“las Marías”–. Este modo de nombrar se hace recurrente en el reducido marco de alusiones femeninas que incluyen los relatos de Mateo, Marcos, Lucas y Juan y, también, en los Hechos de los apóstoles. De ello surge un mundo de mujeres,

las que de una y otra forma entraron en relación con Cristo, enormemente problemático en orden a trazar claves nítidas de identidad. En este marco de genérica indiferenciación femenina, junto a María, la madre de Jesús, adquiere perfiles precisos la figura de María Magdalena. María Magdalena, o mujeres que con el andar del tiempo se han identificado con ella, aparecen recogidas en tres acontecimientos en torno a los cuales los evangelios sinópticos presentan notables coincidencias y llamativas variantes. Son estos la unción de Betania, la Pasión y muerte de Cristo y, por último, su Resurrección. Los episodios son archiconocidos, no vendrá mal, sin embargo, refrescar contenidos.

### 1. *La Unción de Betania*

“Hallándose en Betania en casa de Simón el leproso, cuando estaba recostado en la mesa, vino *una mujer* trayendo un vaso de alabastro lleno de unguento de nardo auténtico de gran valor, y rompiendo el vaso de alabastro se lo derramó sobre la cabeza. Había algunos que, indignados, se decían unos a otros ¿Para qué se ha hecho este derroche de unguento? Porque pudo venderse en más de trescientos denarios y darlo a los pobres. Y murmuraban de ella.

Jesús dijo: Dejadla; ¿porqué la molestáis? Una buena obra es la que ha hecho conmigo; porque pobres siempre los tenéis con vosotros, y cuando queráis podéis hacerles bien; pero a mí no siempre me tenéis. Ha hecho lo que ha podido, anticipándose a ungir mi cuerpo para la sepultura. En verdad os digo, donde quiera que se predique el Evangelio en todo el mundo se hablará de lo que ésta ha hecho, para memoria de ella” (Mc 14,3-9).<sup>3</sup>

---

3. Un comentario a este pasaje, así como a los otros en los que intervienen la Magdalena o las mujeres, se encontrarán en Navarro Puerto, Mercedes, *Marcos*, Pamplona, Editorial Verbo Divino, 2006.

En términos muy semejantes encontramos narrado este episodio en Mt 26,6-13. Juan, por su parte, incluye este otro relato:

“Seis días antes de la Pascua vino Jesús a Betania, donde estaba Lázaro, a quien Jesús había resucitado de entre los muertos. Le dispusieron allí una cena; y Marta servía y Lázaro era de los que estaban a la mesa con Él. María, tomando una libra de un ungüento de nardo legítimo, de gran valor, ungió los pies de Jesús y los enjugó con sus cabellos, y la casa se llenó del olor del ungüento. Judas Iscariote, uno de sus discípulos, el que había de entregarle, dijo: ¿Por qué este ungüento no se vendió en trescientos denarios y se dio a los pobres? Esto decía, no por amor a los pobres, sino porque era ladrón, y, llevando él la bolsa, hurtaba de lo que en ella echaba. Pero Jesús dijo: Déjala, lo tenía guardado para el día de mi sepultura. Porque pobres siempre los tenéis con vosotros, pero a mi no me tenéis siempre” (Jn 12,1-8).

Juan aporta en este pasaje tres elementos nuevos: un cambio de escenario, la casa de Lázaro sustituye a la de Simón el Leproso; el nombre de la mujer que permanece innominada en el relato de la unción de Betania de Marcos y Mateo<sup>4</sup>; el cambio de ritual, la unción de los pies con la intervención de los cabellos, un elemento ausente en los relatos anteriores llamado a tener un eco amplificado en toda la tradición occidental. Será en Lucas donde encontremos narrado este mismo ritual enriquecido en sus elementos, y atribuido a la denominada “mujer pecadora” que la tradición ha identificado con la Magdalena. De aquí surge el icono de la mujer pecadora postrada a los pies de Cristo sobre los cuales derrama lágrimas y perfumes, besa y seca con sus cabellos, una imagen que se impondrá en la posteridad. El relato discurre en estos términos. La pecadora

---

4. Previamente en Jn 11,1-2 se precisa que María, la que ungió al señor con ungüento y le enjugó los pies con sus cabellos, era hermana de Lázaro, al que había resucitado, y de Marta. Un elemento importante este que informará la visión medieval de María Magdalena,

arrepentida: “Le invitó un fariseo a comer con él, y entrando en su casa se puso a su mesa. Y he aquí que llegó *una mujer pecadora* que había en la ciudad, la cual, sabiendo que estaba a la mesa en casa del fariseo, con un pomo de alabastro de unguento se puso detrás de Él, *a sus pies, llorando*, y comenzó a bañar con *lágrimas sus pies*, enjugándolos con los cabellos de su cabeza y besándolos y ungiéndolos con el unguento.

Viendo esto, el fariseo que le había invitado dijo para sí: Si este fuera profeta, conocería quién y cuál es la mujer que le toca, porque es una pecadora. Tomando Jesús la palabra, le dijo: Simón, tengo una cosa que decirte. Él dijo: Maestro, habla. Un prestamista tenía dos deudores: el uno le debía quinientos denarios; el otro cincuenta. No teniendo ellos con qué pagar, se los condonó a ambos. ¿Quién, pues, le amará más? Respondiendo Simón, dijo: Supongo que aquél a quien condonó más. Díjole: Bien has respondido. Y vuelto a la mujer, dijo a Simón: ¿Ves a esta mujer? Entré en tu casa y no me diste agua a los pies, mas ella ha regado mis pies con sus lágrimas y los ha enjugado con sus cabellos. No me diste el ósculo de la paz; pero ella, desde que entré, no ha cesado de besarme los pies. No ungiste mi cabeza con óleo, y ésta ha ungido mis pies con unguento. Por lo cual te digo que le son perdonados sus muchos pecados, porque amó mucho. Pero a quien poco se le perdona, poco ama. Y a ella le dijo: Tus pecados te son perdonados. Comenzaron los convidados a decir entre sí ¿Quién es éste para perdonar los pecados? Y dijo a la mujer: Tu fe te ha salvado, vete en paz (Lc 7,36-50).<sup>5</sup>

---

5. Lucas añade otra información relevante, pues tendrá amplio eco en la recepción medieval de esta figura evangélica, tiene relación con el talantes ocupacional de Marta y María: “Yendo de camino, entró en una aldea, y una mujer, Marta de nombre, le recibió en su casa. Tenía ésta una hermana llamada María, la cual, sentada a los pies del Señor, escuchaba su palabra. Marta andaba afanada en los muchos cuidados del servicio, y, acercándose, dijo: Señor, ¿no te da enfado que mi hermana me deje a mi sola en el servicio?”

¿Se trata de la misma mujer en todos estos casos? ¿O son los rituales los que difieren? ¿Se trata del mismo ritual con notables desplazamientos de sentido? Estas son las preguntas que permanecen abiertas.

## *2. María Magdalena en el acompañamiento de la pasión*

No menos relevantes para la visión que la Edad Media tuvo de la Magdalena son aquellos pasajes evangélicos que nos muestran su vínculo con la Pasión y Muerte de Cristo. Se constituyen estos pasajes en poderosas matrices discursivas, con sus correspondientes plasmaciones iconográficas, que se expandieron con el desarrollo de la cultura pasionaria del Bajo Medievo. Los pasajes evangélicos son estos:

Mt 27,55-56: una vez muerto Jesús “Había allí, mirándole desde lejos, muchas mujeres que habían seguido a Jesús desde Galilea para servirle; entre ellas María Magdalena y María la madre de Santiago y José y la madre de los hijos de Zebedeo”.

Mc 15,40-41: “Había también unas mujeres que de lejos le miraban, entre las cuales estaba María Magdalena y María la madre de Santiago el Menor y de José, y Salomé, las cuales, cuando él estaba en Galilea, le seguían y le servían, y otras muchas que habían subido con El a Jerusalén”.

Lc 23,27-29: Camino del Gólgota: “Le seguía una gran muchedumbre del pueblo y de mujeres que se herían y lamentaban por él”. La sepultura (23,54-56, José pide el cuerpo a Pilato): “y bajándole, le envolvió en una sábana y le depositó en un monumento cavado en la roca, donde ninguno había sido aún sepultado. Era día de la Parasceve y estaba para comenzar el sábado. Las mujeres que habían venido con El de Galilea le siguieron y vieron el monumento y como fue depositado

---

Dile, pues, que me ayude. Respondió el señor y le dijo: Marta, Marta, tú te inquietas y te turbas por muchas cosas; pero pocas son necesarias, o mas bien una sola. María ha escogido la mejor parte, que no le será arrebatada” (Lc 10,38-42).

su cuerpo. A la vuelta prepararon aromas y mirra. Durante el sábado se estuvieron quietas por causa del precepto”.

Jn 19,25-30: Camino del Calvario “Estaban junto a la Cruz de Jesús su Madre, y la hermana de su Madre, María de Cleofás, y María Magdalena. Jesús, viendo a su madre y al discípulo a quien amaba, que estaba allí, dijo a la Madre: Mujer, he ahí a tu hijo. Luego dijo al discípulo: he ahí a tu Madre”.

### ***3. María Magdalena en los sucesos de la Resurrección***

El contexto pasional se hizo una magnífica rampa de exégesis y explicación de episodios evangélicos para hombres y mujeres. El relato de la Pasión denotaba claves implícitas que permitían afirmar entre Cristo y la Magdalena un vínculo poderoso, significativo en tanto que evidenciado en el contexto de la muerte, correlativo, por tanto, con el que se había dado en vida<sup>6</sup>. El vínculo, sostenido inquebrantablemente por la mujer, se hizo visible con matices nuevos en el marco de la Resurrección. Ponían en juego el privilegio pascual de la Magdalena frente a los hombres de la comunidad apostólica, la capacidad de testimonio de las mujeres y, consecuentemente, el valor de su palabra. No se ocultaba tampoco el fantasma que acecha, la crisis de credibilidad.

Mt 28,1-10: “Pasado el Sábado, ya para amanecer el día primero de la semana, vino María Magdalena con la otra María a ver el sepulcro”. (Le sigue la aparición del Ángel y el anuncio de la resurrección con el mandato de difundir la noticia entre los apóstoles). “El ángel, dirigiéndose a las mujeres, dijo: (...) No está aquí, ha resucitado (...) venid y ved el sitio donde fue puesto. Id luego y decid a sus discípulos que ha resucitado de entre los muertos”...

---

6. Sobre la formulación de la pertenencia de las mujeres a la comunidad apostólica bajo la figura de una estructura de compañía y acompañamiento véase Ángela Muñoz Fernández (ed.), *De compañías y acompañamientos. Las trastiendas del individualismo*. (De próxima aparición en esta misma editorial y colección).

Mc 16,1-8: “pasado el sábado María Magdalena, y María la de Santiago, y Salomé compraron aromas para ir a ungrirle. Y muy de madrugada vinieron al monumento...”. Mc 16,9-11: “Resucitado Jesús la mañana del primer día de la semana, se apareció primero a María Magdalena, de quien había echado siete demonios. Ella fue quien lo anunció a los que habían vivido con Él, que estaban sumidos en la tristeza y el llanto; pero oyendo que vivía y que había sido visto por ella, no lo creyeron”.

Lc 24,1-12: “pero el primer día de la semana, muy de mañana, vinieron al monumento, trayendo los aromas que habían preparado, y encontraron removida la piedra del monumento [encuentran a dos hombres con vestiduras deslumbrantes que les dijeron] ¿Por qué buscáis entre los muertos al que vive? No está aquí, ha resucitado. Acordáos cómo os habló estando aún en Galilea, diciendo que el hijo del hombre había de ser entregado en poder de pecadores, y ser crucificado, y resucitado al tercer día. Ellas se acordaron de sus palabras y volvieron al monumento, comunicaron todo esto a los once y a todos los demás. Eran María la Magdalena, Juana y María de Santiago y las demás que estaban con ellas. Dijeron esto a los apóstoles, pero a ellos les parecieron desatinos tales datos y no los creyeron. Pero Pedro se levantó y corrió al monumento, e inclinándose vio solo los lienzos, y se volvió a casa admirado de lo ocurrido”.

Jn 20,1-2: “El día primero de la semana, María Magdalena vino muy de madrugada, cuando aún era de noche, al monumento, y vio quitada la piedra del monumento. Corrió y vio a Simón Pedro y al otro discípulo a quien Jesús amaba, y les dijo: Han tomado al Señor del monumento y no sabemos donde lo han puesto”.

Le sigue en este evangelio la comprobación de Pedro y Juan (3-10) y la aparición a la Magdalena (11-18):

“María se quedó junto al monumento, fuera, llorando. Mientras lloraba se inclinó hacia el monumento y vio a dos ángeles vestidos de blanco, sentados uno a la cabecera y otro a los pies de donde había estado el cuerpo de Jesús. Le dijeron: ¿Por qué lloras, mujer? Ella les dijo: Porque han tomado a mi señor y no sé dónde le han puesto. En diciendo esto se volvió para atrás y vio a Jesús, que estaba, allí, pero no reconoció que fuese Jesús. Díjole Jesús: mujer ¿por qué lloras? ¿A quien buscas? Ella, creyendo que era el hortelano, le dijo: Señor, si le has llevado tu dime donde le has puesto, y yo le tomaré. Díjole Jesús: ¡María! Ella, volviéndose, le dijo en hebreo: ¡Rabboni! que quiere decir Maestro. Jesús le dijo: deja ya de tocarme, porque aún no he subido al Padre; pero ve a mis hermanos y díles: Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios. María Magdalena fue a anunciar a los discípulos: ‘He visto al Señor’ y las cosas que le había dicho”.

Ninguno de estos pasajes ha pasado desapercibido a la teología feminista<sup>7</sup>. El episodio de la unción de Betania y su exégesis se ha constituido un lugar central de atención, ha dado título a uno de los más emblemáticos libros de teología feminista de los últimos años<sup>8</sup>. En las variantes textuales de este episodio que registran los sinópticos se han visto la huella viva del temprano proceso de patriarcalización a que fue sometida María Magdalena. El ritual de unción que registran Marcos y Mateo, de antiguas resonancias culturales, dirigido a la cabeza de Cristo, legitimaba y dejaba en posición de autoridad a la mujer. Los cambios que registra la versión de Juan y

---

7. Este libro, los ensayos que acoge y las citas bibliográficas que cada uno contiene, dan prueba de ello.

8. E. S. Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Nueva York: Crossroad, 1983.

se consuman con Lucas, en cuyo evangelio aparece definitivamente dibujada la figura de la mujer pecadora que se arroja a los pies de Cristo, vierte sus lágrimas, los unge con perfume y los seca con sus cabellos, muestra de despotenciación simbólica del ritual de unción que recogen los dos primeros evangelistas. Estos cambios se han tomado como indicio claro del proceso de patriarcalización de la Magdalena, cursado ya durante el proceso de redacción de los evangelios.

#### *4. Recepción, recreación y ¿transformación? de una herencia*

Los textos evangélicos se prestaron a trazar una secuencia de fácil encadenamiento y amplia disponibilidad hermenéutica. Consideremos que ninguna otra colección de textos tuvo tanta autoridad y tantos cauces de difusión y repercusión en la cultura medieval. La mujer de la unción de Betania, a fin de cuentas encuadrada en una secuencia de perdón y aceptación, de arrepentimiento y conversión, de afirmación de valor por amor, fácilmente podía ser vista como la mujer leal, inequívocamente nombrada en los evangelios como María Magdalena, la que acompañó a Cristo en el camino del calvario, asistió con lealtad a su muerte y recibió la primicia del anuncio angélico de la resurrección. La misma que las tradiciones gnósticas y herméticas revaluaban por su vínculo con Cristo, su gnosis, el valor de su palabra carismática, autoridad y actividad predicadora.

El 21 de septiembre de 591 el papa Gregorio el Grande pronunciaba una homilía en San Clemente de Roma considerada por muchos un hito. En ella establecía para la posteridad, a decir de la crítica histórica, una nueva Magdalena. Nosotros creemos –afirmaba el papa– que esta mujer a la que Lucas llama la mujer pecadora, a la que Juan llama María, es la misma de la que Marcos dice salieron 7 demonios. La fusión de rasgos era más que evidente, se aglutinaban en un mismo personaje la memorable pecadora de la conversión que lavó los pies del señor con sus lágrimas, los secó con su pelo y los ungió con perfume; María de Betania, la hermana de Lázaro y Marta; y la

endemoniada María Magdalena a la que Jesús curó de su aflicción y llegó a ser su devota seguidora. La composición gregoriana ordenó la agenda de la Magdalena para toda la Edad Media, hasta la reforma del calendario litúrgico de 1969. María Magdalena adquiría un pasado pecador y al ser identificada con María de Betania, la hermana de Lázaro y Marta, se abría paso a su asociación con la vida contemplativa.<sup>9</sup>

El proceso de hibridación e interpolación que hizo de esta figura un singular caso de construcción legendaria tuvo varios períodos de desarrollo histórico. Los siglos IX y X, cuando se produjeron los primeros textos hagiográficos que asimilaban la vida de la Magdalena a la de Santa María Egipciaca, figura arquetípica de santa penitente con pasado marcado por la lujuria y la prostitución<sup>10</sup>. Pero fue en los siglos XI y XII cuando tuvo lugar el verdadero proceso de fermentación legendaria medieval. Se vinculó al desarrollo del santuario provenzal de Santa María de Vezelay, a ella dedicado, donde se rendía culto a sus reliquias. El proceso, ligado a la creación de su patronato, conllevó la fijación de una leyenda hagiográfica en la que se realizaba su papel como evangelizadora de las Galias y por ende como miembro de la comunidad apostólica. Fue equiparada de este modo a otros apóstoles a los que se atribuyeron tareas de evangelización lejos de Palestina, Santiago, sin ir más lejos, a quien una antigua tradición alimentada por los cronistas de los incipientes reinos cristianos, atribuyeron la evangelización de Hispania.

---

9. Jansen, op. cit.

10. Entre la mucha bibliografía disponible, remito a Delgado, Ernesto, "Ascetas y penitentes en el discurso de los padres de la Iglesia: hacia una revisión histórica del modelo hagiográfico de la leyenda de Santa María Egipciaca en la Alta Edad Media", *Romance Quarterly*, Fall, 3003, vol. 50, n° 4. p. 281-301. En el se reseñan las principales aportaciones bibliográficas, ediciones incluidas. En cuanto a la vida de esta santa pecadora, remito a *La leyenda dorada*, vid nota 11. Una versión castellana puede encontrarse en Baños Vallejo, Fernando y Uria Maqua, Isabel, *La leyenda de Santos (Flos Sanctorum del ms. 8 de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2000; (disponible en red <http://web.uniovi.es/CEHC/index.htm>).

La síntesis de todos estos procesos aparece divulgada en la vida de Santa María Magdalena incluida por el dominico Santiago de la Vorágine en su obra *Leyenda dorada*, una complicación hagiográfica redactada en latín en 1264<sup>11</sup>, el florilegio o colección de vidas de santos más célebre y difundido del medioevo, ya que se tradujo a todas las lenguas vernáculas, el castellano incluido. De uno de estos relatos nos serviremos como cata textual que nos permita valorar la imagen de nuestra santa que circulaba en Occidente.

La *leyenda dorada* consolidaba una imagen de encumbrado linaje, topos habitual en las vidas de santos, que parece concordar con la información que aportan los evangelios –en verdad debía disponer de dinero para adquisición de los ungüentos–. Natural de la tierra de Judea, la hermana de Lázaro y de Marta tenían propiedades en Betania y Jerusalén, además del castillo de Magdalo. En cuanto a su condición y trayectoria, merece la pena que sigamos la narración para poder valorar mejor la síntesis de elementos que se ha operado. El relato discurre por estos términos:

“... aviendo mucho vicio e voluntad, seguia el cumplimiento de las cosas, e quanto era más rica e fermosa, tanto más se dio al deleite del cuerpo, en manera que perdió el nombre propio, quel dizien Maria Madalena e llamavanla ‘la pecatriz’.

Mas Jhesu Christo en aquella tierra e en otros lugares, e ella por gracia del Spiritu Santo vino un día a casa de Simón, ca sopo que allí posaba Él. E ella, porque era pecatriz non osaba parecer ante los justos, e entró en la casa e estovo de parte de las espaldas, acerca de los pies de Jhesu Christo, e echóse tras ellos envergonçada, cabo los sus pies. E sentiéndose por mucho pecadora, lloró atán fuertemente, que tantas fueron las sus lágrimas que mojó los pies de Jhesu Christo, e porque

---

11. Una edición de fácil acceso, Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, 2 vol. Madrid, Alianza, 1982. cap. XCVI, pp. 382-992.

los sentió mojados de las sus lágrimas tomó con los sus cabellos, que eran luengos, e terguiógelos fasta que fueron enxutos, e desi untógelos con un unguento muy precioso, ca los omnes de aquella tierra, por razón de la calentura que es muy grand, usan mucho de baños e de unguentos. E Simón, que era huésped<sup>12</sup> de la casa, seña pensando en su voluntad que si Jhesu Christo fuese propheta, que no consientrie que lo taniese aquella muger, que era pecadora. E nuestro Señor reprehendió a él en justicia, sobervioso que seyé pensando, e perdonó a ella todos sus pecados.

E aquesta es María Madalena, a quien Jhesu Christo fizo tanta gracia e le mostró tanto amor, que la entendió bien repentina, ca sacó della siente diablos que la traian engañada e embebida en aquel pecado. *E ovol muy grand amor e fuel muy familiar, e fizola su huésped<sup>13</sup>. E quiso que fuese su procuradora en el camino.* E escusóla del phariseo que la llamava suzia; e de su hermana Marta, que la llamava vagarosa; e de Judas Escariot, que la llamava gastadera. *E veyéndola llorar, lloró con ella. E por su amor guareció a Marta su hermana, que habia corrompimiento de sangre siete años avia. E por sus merecimientos quiso que Marcella, manceba de su hermana, dixese este latín: Bienandan te es el vientre que te engendró". Aquesta María Magdalena es la que primeramente començó a fazer penitencia muy nombrada, después que Jesucristo vino. Esta fizo el unguento para el cuerpo de Jhesu Christo, e los dis-*

---

12. Nótese que este término en la Edad Media designa no sólo al hospedado sino al que hospeda. Marta y María se convirtieron en huéspedes de Jesús, según muchas tradiciones hagiográficas. Esta idea, bastante asentada en la época, para las gentes era un claro indicio del valor que Cristo les otorgaba. Sobre el carácter sagrado del *hospes*, véase Balbin Chamorro, Paloma, *Hospitalidad y patronato en la Península ibérica durante la antigüedad*, Junta de Castilla y León, 2006, p. 24 y ss.; también Thomas Spaccarelli, *A Medieval Pilgrim's Companion. Reassessing "El libro de los Huéspedes" (Escorial Ms. H-1-13)*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1998.

13. Esta vez es María Magdalena la horrada con la hospitalidad de Cristo, un dato que cabe interpretar como reciprocidad pues, como queda dicho, la casa de Marta, María y Lázaro fue hospedería habitual de Jesús en todas estas tradiciones.

*cúpulos partiéronse del monumento, e ella nunca ende se partió. E quando Jhesu Christo resucitó, apareciól a ella primero. Esta fue predicadora con los apóstolos después que Jhesu Christo subió a los cielos”*<sup>14</sup>. (Mis cursivas).

La mujer pecadora de Lucas, hermana de Marta y Lázaro, según Juan, y la de los siete demonios de Lucas, resultan amalgamadas en perfecta simbiosis. Una fina argamasa las unifica en un esquema narrativo que anula el sesgo patriarcalizado que, presentado de forma aislada, se hace evidente en el relato de Lucas. El texto, sin duda conformador de la mentalidad popular y culta en las españas del siglo XV y XVI, influyente también en los territorios europeos, contiene todos los elementos del paradigma antropológico de la conversión al que más adelante me referiré. María Magdalena cuenta con un itinerario biográfico dotado de orígenes e identidad familiar y también con una experiencia vital de pecado, previa a su encuentro con Cristo. Pero el itinerario narrativo prosigue de manera muy significativa, haciendo hincapié en la reciprocidad en el amor de Cristo, recreándose en ejemplos que allega de los propios evangelios. Ofreciéndonos un relato de continuidad en el vínculo de la que fuera su “procuradora”, expresamente manifestado en el trayecto de cumplimiento de la pasión, muerte y resurrección, sancionándola sin ambages como predicadora con los apóstoles, la *apostolorum apostola*<sup>15</sup>.

Una novedad de las composiciones legendarias que surgen del entorno cultural de Vezelay, fue completar el itinerario vital de María Magdalena tras la Ascensión de Cristo. Se le atribuyó una etapa de predicación y terminó los últimos años de su vida como

---

14. Vid, 10, Baños Vallejo y Uria Maqua.

15. Sobre esta figura remito al trabajo citado Jansen. La figura de la *apostolorum apostola* está reflejada también en el ámbito hispánico, espacio que queda fuera del estudio de esta autora.

eremita contemplativa. El recuerdo de la apostolicidad formal de la Magdalena estuvo vivo en Occidente durante todo el medioevo, una época de flexibilidad en la que el cristianismo, en proceso abierto de consolidación institucional en su dimensión clerical y sacramental, admitía también cauces de acción genérica abiertos. Cuando María Magdalena llegó a Marsella y entró en contacto con los paganos,

“levantose muy risueña con buenas palabras e la lengua dulce, e faciales quitar del sacrificio de los ídolos e predicá-vales muy afincadamente la fe de Jhesu Christo, e maravillá-vanse todos de la su hermosura e del su razonar e de la su palabra tan dulce. E esto no era maravilla que la boca que besara los pies de Jhesu Christo convenía que muy dulcemente predicase la palabra de Dios, más que todos los otros”.

Tan bella descripción no puede por menos que hacer deudora esta leyenda de la cultura occitana, aquella de fuerte sustrato femenino, en la que las mujeres forjaron una civilización de la palabra que formuló desde la experiencia vivida las nuevas nociones del amor cortés, las mismas que las místicas incorporaron a sus experiencias del límite con la trascendencia.

El retrato que la *Leyenda Dorada* y otros *flos Santorum* divulgaron no se deja reducir a los contornos del arrepentimiento penitencial que todo un movimiento de predicación mendicante puso en marcha bajo los auspicios modélicos de la María Magdalena de pasado pecador<sup>16</sup>. Este es más bien el retrato de la conversión mediada por un inequívoco vínculo amoroso, entablado en reciprocidad; un vínculo profundo que se hace público que se recrea en la acción y la misión conjunta, que transforma el estatus de la mujer en la comunidad cristiana.

---

16. En este tema remito a Jansen, op. Cit.

### 5. *La conversión como patrón antropológico*

*La Leyenda Dorada* se difundió enormemente durante siglo XV por diversos cauces textuales, orales y visuales con capacidad para llegar a amplias capas de público de todas las condiciones sociales. En la literatura medieval española la leyenda de Santa María Magdalena se situó entre las principales narraciones míticas; circuló en prosa y en forma de poemas legendarios, fue incluida en su repertorio por los grandes escritores en prosa del siglo XV, Álvaro de Luna, entre otros, que la incluyó en su *Libro de las virtuosas e claras mujeres* (1446); muchos poetas hicieron del tema de la conversión un cuasi requisito de su repertorio<sup>17</sup>.

Desde la segunda mitad de este siglo, además, con el estallido de piedad cristocéntrica que se produjo en diversas áreas de la geografía española, escritos de diverso signo que glosaban la vida y Pasión de Cristo experimentaron un extraordinario desarrollo. La vida y Pasión de Cristo se hizo objeto de meditación y de pormenorizada disección en secuencias, escenas, personajes, datos y acontecimientos. En el centro de este frente de agencia cultural se situaron las mujeres que, como mecenas y patronas, como escritoras y lectoras o como meros sujetos de devoción, contribuyeron al desarrollo de un movimiento de exégesis y explanación bíblica de gran relevancia que se suele presentar bajo la etiqueta, un tanto peyorativa, de escritura devocional.

Entre los relatos disponibles procedentes de esta época, merece la pena detenernos en la Magdalena que dibuja Isabel de Villena. La abadesa del monasterio de la Trinidad de Valencia escribió una particular *Vita Christi*. En ella desarrollaba una narrativa sobre la vida y Pasión de Cristo que confería pleno protagonismo a las mujeres implicadas en esta historia. En ella, junto todas las otras, la figura de María Magdalena se vio extraordinariamente amplificadas en todos los registros prefijados por los evangelios.

---

17. J.K. Walsh y B. Bussell Thompson, *The Myth of the Magdalen in Early Spanish Literature*, Nueva York, Lorenzo Clemente, 1986, p. 3-5. Álvaro de Luna señalaba en su escrito que Cristo “apareció a ella primero, e la ordenó apóstola”.

Aunque nuestra autora juega con los elementos ya conocidos de la *Leyenda Dorada*, los elabora con un estilo propio que anuncia cambios significativos de enfoque. En palabras de la abadesa clarisa valenciana, María Magdalena era “una gran senyora” rica en recursos materiales y “singular en Bellea e gracia sobre tortes les dones” de su estado. Disponía de juventud, riqueza y se hallaba libre de “senyoria de pare e mare”. Tenía voluntad propia y seguía todos los apetitos sensuales, no entendiendo más que de deleites y placeres de su persona, de arreos y de novedades. Esta mujer, prosigue, era gran festejadora e inventora y tenía corte y estrado en su casa, donde se juntaban todas las mujeres jóvenes que se entretenían allí en deleites y placeres, todos los días hacían fiestas y convites. Pero con estas costumbres la fama de las mujeres no puede permanecer intacta, aunque “las obras no sean malas, tales demostraciones dan sospechas de mal y licencia a los maledicientes para juzgar y condenar la vida de tales personas”. Y así fue, esta mujer de “la más singular belleza y riqueza” vio su fama tocada por la gente que se deleita en “decir mal de las grandes mujeres por poca cosa que vea”. Las gentes hablaban tan largamente “de esta señora que había por nombre María Magdalena, que ya en el pueblo no la nombraban sino “la gran pecadora”.

En la obra de Villena, la escena en casa del fariseo se ha desdoblado en varios capítulos, introduciendo como era común en otras *Vitae Christi*, un preámbulo donde se aclaran los sucesos *previos* a la escena del llanto sobre los pies de Cristo. Habiendo llegado a sus oídos la noticia de sus predicaciones, María Magdalena quiso satisfacer su curiosidad y acudió al sermón, ricamente ataviada y acompañada. Cuando “su majestad” la miró con aquellos ojos de clemencia “tiran-li una sageta d`amor dins lo cor la qual sentina-se aixi nafrada y tirada, estava tota alterada, mudant los seus pensaments”<sup>18</sup>.

---

18. Una selección de textos, edición por la que cito en esta ocasión, puede verse en Rosanna Cantavella y Lluïsa Parra, Eds. *Villena, Isabel, Protagonistas femenines a la "Vita Christi"*, Barcelona, La Sal, 1987. Cap. CVVII, a CXXII. pp. 44-69.

Desde ese momento sintió cómo las palabras de su sermón iban directamente dirigidas a ella y como tales las acogió “viendose ya tan ligada e fermada a aquella cadena de amor” que cada vez crecía más en ella que bajando los ojos comenzó a romper en lágrimas.

De regreso a su casa (cap. CXVIII) María se lanzaba por el suelo presa del dolor y aborrecimiento, recordando cuánto había ofendido a su creador con aquellas vanidades. Rica en detalles, prosigue una narración donde es posible reconocer los rasgos de un profundo proceso de conversión. Este proceso asume el rango de acontecimiento existencial que irrumpe sorpresivamente, trastoca todas las formas de su vida habitual, y se hace umbral de un proceso de cambio y renovación vital. Es en este punto donde se insieren las mortificaciones en la vida de María Magdalena, según este relato de Isabel de Villena, también impregnado de la mentalidad penitencial que se le ha adherido al episodio, unas mortificaciones que se conciben como actos de reparación y purificación demandados por la propia necesidad interior de un alma que busca su transformación en el amor.

Sobrevvenida inesperadamente la conversión, la mujer toma la iniciativa, libre ya de convencionalismos, de ir en busca del Señor y cuando sabe que éste irá a la casa del fariseo allí lo aborda, según la secuencia de gestos transmitida por Lucas. La búsqueda y el encuentro se narran con la misma intensidad dramática y urgencia que inspira la búsqueda del amado en el *Cantar*<sup>19</sup>. Lágrimas sobre los pies, besos y más lágrimas, enjugadas con sus hermosos cabellos; lágrimas por “haber ofendido a Dios”, dice Villena, por servicio suyo; lágrimas que cursaban la emoción intensa del encuentro y del contacto físico, del roce de manos, boca y cabellos, que se enlazaban en una ambivalente mezcla de erotismo y trascendencia.

---

19. “i ¿quis.s porà fatar ni saciar de veure la gloria e jocunditat de la presència sua? (...) E la gloriosa Magdalena, veent d`espatles aquell Senyor qui cercava lasua ánima enflamant-se tota en amor, dix: “Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquearum, ita desiderat anima mea te, Deus”. Op. cit., p. 51. Para la descripción del llanto sobre los pies, pp. 55-58.

La herencia de Lucas triunfa por doquier. De nuevo, una mujer prostrada, llorando a los pies de un varón. Estamos ante un referente problemático para la crítica contemporánea feminista, sensible a la instrumentalización a que ha sido sometida esta imagen por predicadores, moralistas y hagiógrafos propensos a reubicar a la amada de Cristo en el campo semántico de la obediencia y la sumisión al hombre-Dios-Iglesia. Pero en Villena la herencia de la tradición penitencial se deja informar por la otra tradición, la provenzal, a las que añade, además, su propio horizonte de visión. Los desplazamientos de sentido que realiza nuestra autora han de ser contemplados en varios frentes.

El episodio de la conversión, detalladamente diseccionado en sus movimientos, es portador del paradigma del conocimiento de amor, aquel que se resuelve en el interjuego del *reconocer* (encuentro con Jesús en el sermón) *reconocerse* (crisis de lágrimas y dolor por el abismo que separa, proceso que se desencadena al volver la mirada hacia sí y percibir su modo de situarse en la vida) y *ser reconocida/a* en su valor y singularidad irrepetible. Este paso crucial, el del reconocimiento, lo da Jesús en estos dos relatos que circulan, acontece tras la unción de Betania y no va guiado por la vía del perdón sino del amor. Este reconocimiento en la reciprocidad del amor, algo que se transforma en función autoritativa, es ratificado una y otra vez en el desarrollo narrativo de los relatos que tomamos como ejemplo, tanto en la *Leyenda Dorada* como en la explicación de la vida de Cristo de Isabel de Villena<sup>20</sup>. La escena, además, no se ofrece como un icono aislado, sino que es reintegrada en la secuencia de episodios que la preceden, la conversión y el encuentro, y lo que seguía después, dejando bien al descubierto los vínculos de misión que se anudaron entre el hijo de María y la mujer de Betania.

---

20. La Magdalena "aixi triada e legida per lo senyor Fill de Déu entre totes les dones de l'imperi seu per ésser per ell tan amada". Op. cit. p. 50.

La profunda perturbación de ánimo que impulsa la búsqueda activa del encuentro con Jesús no genera un gesto de sumisión y obediencia a la autoridad masculina: No vemos otra cosa que emoción y conmoción por el encuentro trascendente; y donación en el llanto, los besos y el unguento, elementos que, significativamente, entran en un frente de cuestionamiento en los foros de discusión de la Querrela de las Mujeres. Aquí el vínculo amoroso profundo y recíproco se hace experiencia humana radical, singular y poco común. En el flujo del intercambio recíproco que se establece en este paradigma relacional, las jerarquías genéricas –masculino-femenino, hombre y mujer– se disuelven y pierden pertinencia.

Ciertamente, quedaba abierta de par en par la posibilidad de moralizar el acontecimiento y trasladar la conversión al registro de la penitencia sacramentalizada, haciendo del mismo un instrumento de disciplinamiento social y de reforzamiento del sistema de mediación clerical. El verdadero giro de tuerca procede de los llamados siglos de Oro, cuando más intensamente se intervino sobre el modelo de las santas pecadoras<sup>21</sup>. Hagiógrafos, moralistas y predicadores retrataban mujeres con pasado, entregadas a la lujuria y a las relaciones superficiales, al lujo, las joyas, los afeites y el placer banal. Este es el trasfondo que transfigura la conversión en una suerte de acto de arrepentimiento y entrada en la órbita del disciplinamiento social que exigía la sociedad de la contrarreforma. Con todo no dejan de ser testimonios de hombres.

Lucas 7, contemplado desde sus nexos contextuales, acoge con su gran intensidad dramática el paradigma antropológico de la conversión, detonada por una vivencia amorosa radical que aparece sorpresivamente en la experiencia femenina-humana, la invade y transforma. Punto de inflexión y arranque de cambio vital que comporta una revisión profunda de la experiencia, el conocimiento y reconocimiento propio y del otro amado.

---

21. M<sup>a</sup> Helena Sánchez Ortega, *Pecadoras de verano arrepentidas de invierno*, Madrid, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

Este modo extraordinario de relación, llevado a la vida común, fue identificado y diseccionado en sus elementos, reconocido y puesto en palabras por mujeres y para mujeres. Ellas formalizaron con experiencias y palabras un patrón antropológico fundamental, ligado a los dinamismos profundos del ser humano, con el que era posible sintonizar y en cuya descripción era posible intervenir desde los fundamentos que otorga la experiencia, más allá del peso conformador de las herencias y moldes textuales prefijados. Esta manera integral y profunda de relación transformante, se trasplantó al modo divino, abriendo un molde relacional con la divinidad que muchas mujeres transitaron por los caminos de la mística. En Isabel de Villena, esta dimensión mística de lo amoroso no se desprende de los referentes del amor y las vivencias profanas, lo cual le confiere valor como modelo de relación amorosa.

El texto de Isabel de Villena entraba de lleno en el debate de la Querrela de las mujeres<sup>22</sup>. La abadesa de la Trinidad de Valencia, cuyo convento de clarisas era en las postrimerías del siglo XV un importante centro de cultura, abierto a las relaciones con la sociedad laica de su entorno en sus más altas esferas, entraba en diálogo polémico con Jaume Roig uno de los más agrios detractores de las mujeres. Inmerso en este contexto de debate público, la figura de María Magdalena, con su capacidad de amar, presentada con rasgos de positividad y valor que incluían sus gracias y dones físicos<sup>23</sup>, se

22. Una aproximación a este tema en Wolfram Aichinger, "Isabel de Villena: La imaginación disciplinada", en Research Group Querelle, *The Querelle des femmes in the Romania. Studies in Honour of Friederike Hassauer*, Verlag Turia+Kant, 2003, pp. 57-69. Sobre el tema de la Querrela véanse, entre otros, Robert Archer, *Misoginia y defensa de las mujeres. Antología de textos medievales*, Madrid, Cátedra, 2001; Sobre esta temática cabe atender a la Tesis doctoral que en breve presentará Ana Vargas Martínez en la Universidad Complutense de Madrid.

23. La cuestión del adorno femenino es uno de los ejes de discusión de este debate en el que discursos y prácticas de mujeres entran en colisión con discursos y normas de teólogos, filósofos y moralistas. Especialmente remito en este punto a las investigaciones de Montserrat Cabré i Pairet, "From a Master to a Laywoman: A Feminine Manual of Self-Help", *Dynamis* 20 (2000) 371-393; id., "Cosmética y Perfumería", en Luís García-Balaster, coord., *Historia de la ciencia y de la técnica en la Corona de Castilla*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2002, vol. II, 773-779.

constituye en un ariete de lucha en el debate político de la época relativo a las relaciones entre los sexos.

La conversión de amor de la Magdalena, con su potencia icónica, abría una brecha profemenina importante en el debate de la Querrela de las Mujeres, una de cuyas líneas de discusión más enconadas discurría en torno a la cuestión de la lealtad y capacidad de amor de las mujeres, línea que derivaba hacia la capacidad de artificio, engaño e influencia negativa de las mujeres sobre los hombres<sup>24</sup>. Contextualizada en estos términos, habrán de ser tomadas en consideración, pues, las connotaciones políticas feministas que arrastraba la actualización de Lucas 7 en los entornos cortesano-conventuales femeninos de finales del siglo XV.

En este marco polémico, la lectura y escritura del episodio de la conversión magdaleniana como patrón de cambio existencial que cursa por la vía de una experiencia de amor genuina y radical, se convierte en uno de las aportaciones que realizaron estas mujeres al debate cultural y social de la época. Encarnar estos valores, cabe afirmar, es una de las grandes funciones icónicas asumidas por la figura de la Madalena en el activo frente la cultura emocional de su época. De la misma forma que el anuncio pascual, secuencia vivísima en la cultura medieval, orientaba la mirada hacia la autoridad femenina, el derecho de las mujeres al uso de la palabra pública y a la cuestión de su pertenencia a la comunidad apostólica<sup>25</sup>.

---

24. Es abundadísima la literatura que menciona o profundiza en estos tópicos tan divulgados en la cultura medieval y renacentista. Sobre los vínculos afectivos y su incidencia en las relaciones conflictivas entre los sexos, especulados en el marco del Paraíso y las relaciones entre Adán y Eva, véase, remito a Ángela Muñoz Fernández, "Mujeres y religión en las sociedades ibéricas. Voces y espacios, ecos y confines", en Isabel Morant, dir., *Historia de las mujeres en España y América Latina. De la Prehistoria a la Edad Media*, Madrid, Cátedra, 2005, epígrafe, "Eva a Debate", pp. 713-724; otra visión de cómo se formularon las relaciones afectivas en este periodo histórico, M<sup>a</sup> del Carmen García Herrero, "Cuando Hércules hila". El miedo a la influencia femenina a finales de la Edad Media", *Historia y género: imágenes y vivencias de las mujeres en España y América (ss. XIII-XVIII)*. Prensas de la Universidad de Málaga (en prensa).

25. Como se ha indicado, la imagen de la Magdalena predicadora y apóstola, fue un significativo vivo en la Edad Media. *La leyenda Dorada y los flos Sanctorum* vernáculos la

## Bibliografía

AICHINGER, Wolfram, "Isabel de Villena: La imaginación disciplinada", en Research Group Querelle, *The Querelle des Femmes in the Romania. Studies in Honour of Friederike Hassauer*, Verlag Turia+Kant, 2003, pp. 57-69.

ARCHER, Robert, *Misoginia y defensa de las mujeres. Antología de textos medievales*, Madrid, Cátedra, 2001.

BALBIN CHAMORRO, Paloma, *Hospitalidad y patronato en la Península ibérica durante la antigüedad*, Junta de Castilla y León, 2006.

BAÑOS VALLEJO, Fernando y URÍA MAQUA, Isabel, *La leyenda de Santos (Flos Sanctorum del ms. 8 de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2000; (disponible en red <http://web.uniovi.es/CEHC/index.htm>).

CABRÉ I PAIRET, Montserrat, "From a Master to a Laywoman: A Feminine Manual of Self-Help", *Dynamis* 20 (2000) 371-393.

——— "Cosmética y Perfumería", en GARCÍA-BALLESTER, Luís, coord., *Historia de la ciencia y de la técnica en la Corona de Castilla*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2002, vol. II, 773-779.

CANTAVELLA, Rosanna y PARRA, Lluïsa, Eds. *Villena, Isabel, Protagonistas femenines a la "Vita Christi"*, Barcelona, La Sal, 1987. Cap. CVVII, a CXXII. pp. 44-69.

DELGADO, Ernesto, "Ascetas y penitentes en el discurso de los padres de la Iglesia: hacia una revisión histórica del modelo hagiográfico de la leyenda de Santa María Egipcíaca en la Alta Edad Media", *Romance Quarterly*, Fall, 3003, vol. 50, n° 4. p. 281-301.

FIORINZA, E. S., *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Nueva York: Crossroad, 1983. [Traducción espa-

---

divulgaron extensamente y el teatro litúrgico la consolidó en la escena archirepresentada de la *Visitatio Sepulcri*. Sobre algunas manifestaciones de este tema, véase Ronald Surtz, "The New Magdalen: Maria de Santo Domingo", en su *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Avila*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995, pp. 85-103.

ñola: *En memoria de ella: reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del discernimiento*. Bilbao, Desclée De Brouwer, 1989].

GARCÍA HERRERO, M<sup>a</sup> del Carmen, "Cuando Hércules hila". El miedo a la influencia femenina a finales de la Edad Media", *Historia y género: imágenes y vivencias de las mujeres en España y América* (ss. XIII-XVIII). Prensas de la Universidad de Málaga (en prensa).

JANSEN, K. L., *The making of the Magdalen. Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Age*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela, "Mujeres y religión en las sociedades ibéricas. Voces y espacios, ecos y confines", en MORANT, Isabel, dir., *Historia de las mujeres en España y América Latina. De la Prehistoria a la Edad Media*, Madrid, Cátedra, 2005, epígrafe, "Eva a Debate", pp. 713-724.

PINTO-MATHIEU, Élisabeth, *Marie-Madeleine dans la littérature du Moyen Age*, París, Beauchesne, 1997.

SÁNCHEZ ORTEGA, M<sup>a</sup> Helena, *Pecadoras de verano arrepentidas de invierno*, Madrid, Alianza Editorial, Madrid, 1995.

SPACCARELLI, Thomas, *A Medieval Pilgrim's Companion. Reassessing "El libro de los Huéspedes" (Escorial Ms. H-I-13)*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1998.

SURTZ, Ronald E., "The New Magdalen: Maria de Santo Domingo", en su *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Avila*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995, pp. 85-103.

VORÁGINE, Santiago de la, *La leyenda dorada*, 2 vol. Madrid, Alianza, 1982.

WALSH, J.K. y BUSSELL THOMPSON, B., *The Myth of the Magdalen in Early Spanish Literature*, Nueva York, Lorenzo Clemente, 1986, p. 3-5.

## 6

# María Magdalena en el arte: entre el enigma y la fascinación

*M<sup>a</sup> Leticia Sánchez Hernández*

**María Leticia Sánchez Hernández** (Madrid 1959). Doctora en Historia por la Universidad Complutense. Licenciada en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca. Premio de la Real Academia de Doctores a la mejor tesis de letras en 1995. Conservadora de Museos de Patrimonio Nacional desde 1982 (Real Botica, Reales Monasterios). Ha publicado libros y artículos tanto sobre Monasterios Reales, como espiritualidad femenina, vida cotidiana en el siglo XVII, belenismo y mística (Arbor, Arenal, La Ciudad de Dios, Reales Sitios, etc.). Su colaboración en diversas exposiciones y ciclos de conferencias dentro y fuera de España ha quedado reflejada en publicaciones de diversos organismos oficiales. Desde el curso 2005-2006 es profesora invitada en el Instituto Superior de Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca.



## 6

# MARÍA MAGDALENA EN EL ARTE: ENTRE EL ENIGNA Y LA FASCINACIÓN

*M<sup>a</sup> Leticia Sánchez Hernández*

DENTRO DE ESTE VOLUMEN DEDICADO TODO ÉL AL ESTUDIO DE LA FIGURA de María Magdalena, podría decir, haciéndome eco de una escena evangélica de inciertas protagonistas, que me ha tocado la mejor parte. En efecto, todos los artículos que acompañan a este mío llevan consigo una cierta incomodidad por lo enigmático del personaje y por su tergiversación. Mi aportación, sin embargo, puede mirar de frente a todos esos incómodos compañeros de viaje y hacerlo sin perder la paz investigadora. En la iconografía de la que me voy a ocupar, permítaseme el casticismo, hay lo que hay, y mi tarea sólo puede consistir en presentar la concepción y gestación del programa iconográfico de Magdalena. Dicho de otra manera: voy a tratar de desentrañar por qué complejos caminos se llega a construir una santa capaz de reflejar un llamativo modelo de santidad.

Si realizáramos una estadística sobre qué figuras y acontecimientos del cristianismo han sido representados con más frecuencia por los artistas a lo largo de los tiempos, exceptuando lógicamente a Cristo y a la Virgen, nos encontraríamos que encabezando la lista de los

santos y las santas se encuentra María Magdalena: por delante de los apóstoles, por delante de los mártires primitivos y de los Padres de la Iglesia, y concretamente en el caso de España, por delante de figuras tan emblemáticas como Santiago, Santa Teresa de Jesús y San Sebastián, cuyo especial arraigo es de sobra conocido. Magdalena es una mujer muy atrayente para los artistas, porque al presentarse bajo prismas diferentes, permite una gran versatilidad a la hora de ser representada. Un pintor o un escultor no hace disquisiciones teológicas, simplemente se inspira en las fuentes que tiene al alcance de su mano para plasmar un pasaje religioso, reinterpretado, ciertamente, a partir de su experiencia espiritual y en un contexto histórico y cultural determinado.

Los repertorios de iconografía cristiana<sup>1</sup> dan por válida la identificación de las tres personalidades diferentes que los sermones y la leyenda difundieron como si se tratara de una sola persona: la mujer que está al pie de la cruz y que va la mañana de Pascua al sepulcro convirtiéndose en protagonista de una aparición del resucitado (la famosa escena conocida comúnmente en todo el arte como *Noli me tangere*); la mujer que unge los pies de Jesús y los seca con sus cabellos en casa de Simón el leproso; y María de Betania (hermana de Marta y Lázaro) que está sentada a los pies de Jesús escuchándole, llora la muerte de Lázaro y es artífice de otra unción. Sin embargo, el pueblo creyente quiso siempre saber qué sucedió después de la Ascensión con esta mujer que había tenido una relación tan singular con Jesús. Según la versión greco-oriental, Magdalena se retiró con la Virgen y San Juan (evangelista) a Éfeso, donde murió, y luego sus reliquias fueron trasladadas a Constantinopla. La versión occidental forjó una leyenda a partir de una historia ya conocida desde el siglo VIII, cuyo objetivo fue justificar la presencia de las supuestas reliquias de Magdalena en la iglesia de peregrinación de Vézelay. Esta narración está recogida con todos sus pormeno-

---

1. L. Reau: *Iconografía del arte cristiano*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001, Vol.7, T.2. S., Zuffi: *Episodios y personajes del evangelio*, Barcelona, Electa, 2003

res en *La Leyenda Aúrea*<sup>2</sup>, importantísimo compendio hagiográfico medieval que puede considerarse como la “Biblia” de los artistas medievales y del renacimiento<sup>3</sup>.

Los lugares de culto de Magdalena se concentran fundamentalmente en Francia, concretamente, en la gruta de Saint Baume cerca de Saint Maximin, en Provenza, y en la abadía borgoñona de Vézelay. Además, existen importantes vestigios iconográficos en Marsella y en las ciudades normandas de Vernon y Verneuil. Así mismo, no podemos olvidarnos en París de la iglesia de Sainte Madeleine, que pretendía poseer un fragmento de la piel de su frente retirado del sitio donde la tocara Cristo la mañana de la resurrección, y del templo de la Madeleine transformado en templo de gloria por Napoleón y devuelto al culto católico por Luis XVIII como símbolo de la Francia arrepentida por el martirio del rey. Desde Provenza, el culto a Magdalena pasó a Nápoles, norte de Italia y Alemania, donde nació en 1215 la Orden de las penitentes de Santa María Magdalena; desde Normandía, la devoción se extendió a Inglaterra levantándose numerosas iglesias puestas bajo su advocación; y, finalmente, desde Vézelay, el fervor hacia su figura como pecadora arrepentida acompañaba a los peregrinos que hacían la ruta hasta Compostela, sembrando el camino de iglesias, ermitas y monasterios levantados en su honor<sup>4</sup>.

---

2. S. de la Vorágine: *La Leyenda Dorada*, Madrid, 1996, vol. I, pp. 382-392.

3. Georges Duby ha recogido en un precioso artículo toda la articulación de Magdalena en las leyendas y las devociones medievales francesas que tanto influyeron en los artistas del momento. “María Magdalena”, en *Damas del siglo XII*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

4. I. Bango Torviso en su obra, *El camino de Santiago*, Madrid, BBVA, 1993 analiza minuciosamente todos los monumentos que cubren la ruta jacobea española. Es muy curioso observar que las referencias a Magdalena aparecen siempre asociadas con puentes –lugares que salvan un obstáculo en el camino– y con hospitales –lugares de sanación y reposo en el camino–. Sirvan de ejemplo, Puente de la Magdalena sobre el Arga (Pamplona), Puente de la Magdalena (Coruña), Hospital de la Magdalena (Jaca), antiguo hospital de Valdefuentes (Burgos), restos del hospital de la Magdalena (Población de Campos en Palencia), hospital convento de la Magdalena (Sarriá, Lugo), antiguo hospital de la Magdalena (Arzúa, Coruña).

Los patronazgos de Magdalena están en consonancia con todas las facetas citadas. En memoria del unguimiento de los pies de Jesús y de la ida al sepulcro con un bote de perfume, es la patrona de los perfumistas, por eso siempre encontraremos junto a ella como principal atributo iconológico un bote. Como consecuencia del uso de los guantes perfumados desde la Baja Edad Media hasta el siglo XVI, es la patrona de los fabricantes de guantes, y por ello no resulta raro encontrarla al pie de la cruz con las manos enguantadas en algunas tablas del siglo XV. La forma del bote de los perfumes, que en algunos casos recuerda la figura de un aguamanil, hizo que los aguadores de Chartres la convirtieran en su patrona, encargando expresamente a los maestros vidrieros una de las magníficas vidrieras de la catedral en su honor. Otro de los atributos más emblemáticos de Magdalena es el cabello suelto, largo y rubio, con el que seca los pies de Jesús, que le ha valido el ser la patrona de los peluqueros. Pero su patronazgo más conocido es el ser la protectora de las prostitutas y las mujeres arrepentidas, al haberse convertido en auténtico espejo de penitencia, abandonando su vida disoluta.

De acuerdo con todos los datos expuestos, el programa iconográfico de Magdalena puede establecerse de la siguiente manera. La representación evangélica está vinculada, en primer lugar, con el ciclo de la pasión, la unción en casa de Simón y los pasajes en la casa de Betania. En segundo término, hay que hacer referencia al ciclo de la leyenda provenzal que engloba el viaje por el Mediterráneo, las peripicias de Marsella y la retirada a Saint Baume. Relacionado con estos dos grupos mencionados, habría que situar las escenas anteriores a su conversión y los pasajes en los que renuncia a los objetos mundanos, que se inspiran en el teatro medieval. Independientemente de las imágenes realizadas a partir de las diversas fuentes que dan lugar a todos los pasajes de su vida, hay que considerar la presencia de Magdalena con otros santos. Finalmente, la representación aislada engloba dos tipos: la mujer que aparece con un bote de perfumes, muy del gusto medieval y del primer renacimiento; y la pecadora arrepentida claramente preferida por el arte barroco.

## I. Magdalena en los textos evangélicos

### 1. La crucifixión

Los dos pasajes evangélicos en los que aparece Magdalena son la crucifixión y la aparición de Jesús en el huerto la mañana de Pascua<sup>5</sup>. La aparición de la representación de Cristo crucificado es relativamente tardía en la historia del cristianismo, ya que los primeros ejemplos conocidos datan de los siglos IX y X, mientras que la cruz sola aparece en el primer arte cristiano del siglo II en las catacumbas de Roma. El crucificado altomedieval, típicamente románico, evita el sufrimiento: es una figura de expresión intemporal, rígida y un tanto hierática, porque lo fundamental consiste en destacar la acción salvífica de Dios sobre los hombres; tanto en pintura –pensemos, por ejemplo en la *Cripta de San Isidoro de León*– como en escultura –la *Majestad de Batlló* del Museo de Arte de Cataluña o el *crucifijo de marfil de Fernando I y Sancha* conservado en el Museo Arqueológico Nacional– las líneas son esquemáticas, simbólicas, alejadas de cualquier naturalismo y aisladas de lo mundano. Esta concepción del mensaje salvífico excluye la presencia de otras figuras en la muerte de Jesús: cualquier elemento puede distraer o perturbar de la contemplación del devenir de la humanidad.

A partir de los siglos XII y XIII, se va a operar un cambio en la concepción de los crucifijos, fruto, precisamente, de una nueva comprensión de la salvación. Ya no vamos a estar delante del Cristo románico inexpresivo, sino que ahora vamos a encontrar un Cristo sufriente, un Cristo que se identifica con las desgracias humanas, y que va a transmitir de una manera narrativa y cercana los principales pasajes de su muerte y resurrección. Estamos ante el nacimiento de las escenas corales de la pasión que se van a desplegar en vidrieras, retablos, sepulcros, grupos de bulto redondo y pintura en tabla. Empezarán a aparecer en torno a la cruz la Virgen, San Juan, las san-

---

5. M. Trens: *El arte en la pasión de Nuestro Señor*, Barcelona, 1945.

tas mujeres, los soldados, José de Arimatea, Nicodemo, Gestas y Dimas, y sobresaliendo de una manera singular, María Magdalena. Las representaciones más tempranas, como las de Cimabue o Giotto, reducen la crucifixión a tres personajes: Cristo, la Virgen a la izquierda, y San Juan a la derecha. A partir del siglo XIII, esta simetría se rompe dando paso a una variedad de composiciones que se pueden agrupar en bloques iconográficos. La representación coral más temprana engloba, a la izquierda de la composición, a la Virgen desvanecida entre el grupo de las santas mujeres –Magdalena no aparece diferenciada– o sostenida por San Juan, mientras que los enemigos de Jesús se encuentran a la derecha; sin embargo, la tradición flamenca ha destacado a Magdalena sobre el conjunto de las mujeres sosteniendo la cabeza de la Virgen, tal y como muestran la *Tabla del Maestro del Parlamento de París* (1490, Museo Paul Getty de Los Ángeles), o la *Tabla de Maarten Van Heemskerck* (1540, Ermitage de San Petersburgo). Luca Signorelli va más allá y en la *Crucifixión con Magdalena* (c. 1500, Galería Uffizi, Florencia) retira a todos los personajes de la pasión a un segundo plano un tanto lejano, dejando únicamente como protagonistas a Cristo muerto en la cruz y a una Magdalena destrozada abrazada a sus pies<sup>6</sup>.

En un segundo momento, Magdalena ya aparece diferenciada del resto de las mujeres sosteniendo un frasco, pero todavía nos encontramos ante la crucifixión concebida como gran espectáculo con una multitud de personajes que invaden el calvario; muchas veces, resulta difícil identificar con claridad a los principales protagonistas. Por influencia de los Autos Sacramentales de la Pasión, todos los personajes que presencian la crucifixión de Jesús se juntan de una forma un tanto desordenada, pero Magdalena siempre aparecerá al pie de la cruz llorando, unas veces abrazando el madero, y otras enjugando con el cabello rubio la sangre que mana de los pies. Su desesperación estalla con más aparato y más gestualidad que la

---

6. A. Tosone: *Galleria degli Uffizi*, Firenze, Giunti editores S.p.A., 2006.

Virgen, que siempre mantiene su dolor con muda dignidad como corresponde a la Madre de Dios, aún en las escenas del desmayo. Muchas representaciones se inspiraron también en *Las Meditaciones sobre la vida de Jesucristo* atribuidas a San Buenaventura, pero que en realidad fueron obra de un franciscano desconocido de finales del XIII, que relata las escenas de la pasión de una forma patética y minuciosa. Estas crucifixiones multitudinarias han sido cuidadosamente pintadas por Memling tanto en el *Tríptico de Lübeck* (Sankt-Annen-Museum), como en el *Tríptico de Budapest* (Szépművészeti Muzeum). Son las obras más importantes de su etapa final como pintor, datadas hacia 1491. Muestran en la tabla central una Magdalena claramente diferenciada de las mujeres, pero todavía separada de la cruz, que eleva las manos juntas en señal de desesperación; mientras que el resto de las féminas viste de negro y cubre su cabello con una toca blanca, Magdalena aparece ricamente vestida con un traje brocado, manto rojo y apenas cubierta la cabeza con un velo transparente que deja traslucir el tono rubio de su pelo<sup>7</sup>. El *Retablo de Blesa* realizado por Miguel Jiménez y Martín Bernat (c. 1487, Museo de Bellas Artes de Zaragoza), muestra en la tabla dedicada a la crucifixión a una Magdalena y un San Juan en primer plano, claramente separados de las mujeres, de la Virgen, de los soldados y de la multitud del fondo de la composición<sup>8</sup>.

Las composiciones medievales más tardías, conocidas también como crucifixiones devocionales, presentan a la Virgen a la izquierda, sola, San Juan a la derecha y Magdalena separada por completo se desplaza de rodillas abrazando la cruz con su frasco de perfumes. La *Crucifixión* del Maestro de Rímini (1350, Museo de Allentown, USA) [imagen 1] muestra en primer plano una Magdalena vestida de rojo intenso abrazando la cruz en el momento de la lanzada, de forma que el chorro de sangre del costado de Cristo se mezcla con

---

7. D. de Vos: *Hans Memling: catalogue*, Bruges, Ludion, cop, 1994

8. A. Beltrán: *Catálogo del Museo Provincial de Bellas Artes de Zaragoza*, Zaragoza, Dirección General de Bellas Artes, 1964.

el tono de su indumentaria. Muy interesante es el *Calvario de la iglesia de Santiago Apóstol de Medina del Campo*, magníficamente exhibido en las Edades del Hombre de Ciudad Rodrigo (2006), y realizado por taller de Brabante hacia 1515; está formado por seis esculturas de bulto –Cristo, la Virgen, San Juan, los dos ladrones y Magdalena– de excelente factura que acentúan la expresividad de los rostros; Magdalena lleva un elegante atuendo típico de las mujeres de los Países Bajos, en el que destacan la angulosidad y el dorado de los pliegados de la falda; el tocado tiene forma de casco rematado en borlones de cuya base nacen dos prendas a modo de tiras policromadas en un azul intenso; la postura arrodillada abrazando la cruz un tanto desgarradora y los ojos llorosos son elementos clásicos del arte flamenco<sup>9</sup>. Unos años más tarde, entre 1520 y 1527, el imaginero andaluz, Jerónimo Quijano, talló un *Calvario* en madera de nogal policromada para la parroquia de Santa María Magdalena de Jaén; en él destaca la equilibrada composición centrada en un Cristo de suaves modelados anatómicos; a la izquierda, judíos, sayones y soldados, a la derecha, María desmayada sostenida por seis mujeres; en el centro, aparte, destaca arrodillada y abrazada a la cruz una bellísima Magdalena de rostro anhelante que contribuye a realzar el dramatismo de la situación<sup>10</sup>.

A partir del siglo XVI, los personajes de la crucifixión se reducen a cuatro: el crucificado en el centro, María erguida a la izquierda que contempla la escena con serena tristeza, como en el texto de *Stabat Mater* atribuido a Jacopone da Todi, San Juan a la derecha, y Magdalena en el centro de rodillas abrazando la cruz. Lógicamente, existen abundantes ejemplos sobre el particular. Las miniaturas de los libros litúrgicos van a poner de manifiesto el cambio iconográfico producido: *Las muy ricas horas del duque de Berry* o *El libro de horas de Luis de Orleans* son fuentes iconográficas fundamentales en las que la acción se concentra en los personajes mencionados como si fuera

---

9. *Kyrios*: Las Edades del Hombre. Catedral de Ciudad Rodrigo, mayo-diciembre, 2006.

10. Catálogo-Exposición, *Y murió en la cruz*, Córdoba, Cajasur, 2001, pp. 140-142.

una imagen devocional, dejando en un segundo plano muy lejano al resto de las figuras. Muy curiosa es la conclusión obtenida de la restauración de la *Crucifixión* de Massaccio (c. 1426, Galería de Capodimonte, Nápoles) [imagen 2], hecha a finales de los años 50, en la que se observó que la figura de Magdalena fue introducida en la composición en un segundo momento, determinando un esquema semicircular con la Virgen y San Juan en torno a la cruz. Así mismo, aparece totalmente de espaldas con un manto rojo y brillante, el pelo rubio cayendo por la espalda y los brazos extendidos hacia arriba en señal de dolor: su actitud dramática contrasta con la serenidad de María cubierta completamente por un manto azul<sup>11</sup>. En *La Crucifixión simbólica*, Botticelli (c. 1500-1505, Fogg Art Museum de Cambridge, Massachussets), representó el sermón pronunciado por Savonarola el 13 de enero de 1495 en el que anunciaba un tiempo de oscuridad y penitencia: efectivamente, contemplando la composición se aprecia en el centro una cruz que va desde el cielo hasta la tierra, al fondo Florencia, la nueva Babilonia, sobre el cielo escuadras de ángeles con cruces rojas y el Padre eterno bendiciendo, a la derecha una nube negra se cierne sobre la urbe, y al pie de la cruz, a la derecha, un ángel azotando a un zorro que simboliza Florencia, y a la izquierda una Magdalena descalza y desmelenada se abraza desesperada a la cruz en señal del arrepentimiento de la ciudad –Magdalena ya está constituida como la pecadora arrepentida– y de la Iglesia<sup>12</sup>. Pero si hay un pintor singular y controvertido a comienzos del 500 es, sin duda, Grünewald, artista alemán de extracción social plebeya que plasmó en sus composiciones tipos pertenecientes a las clases sociales más desposeídas. Realizó varias *crucifixiones* de traza muy semejante, como la del Offentliche Kunstsammlung, Basilea; la del Museo d’Unterlinden, Colmar; o la de la Nacional Gallery de Washington. Todas presentan figuras monumentales que contemplan a un Cristo verduzco materialmente acribillado y desfigurado que lleva un zarzal como corona de espinas, sus pies están

11. P. Volponi: *Massaccio*, Barcelona, Noguer-Rizzoli, 1977.

12. M. Mancini: *Botticelli*, Madrid, Unidad Editorial, 2004.

torcidos, el paño de pureza desgarrado, y el madero de la cruz está desfigurado; el fondo es una especie de amalgama oscura incierta. Todas las figuras se retuercen de dolor, pero mientras la Virgen se hunde en su pena totalmente tapada, Magdalena, siempre de rojo, manifiesta violentamente sus sentimientos. Especialmente me gusta la crucifixión de Colmar, donde Magdalena acapara completamente la escena en un absoluto despliegue de melena rizada y rubia, los dedos de las manos contorsionados hasta el extremo, y la expresión del rostro llorosa y cariacontecida<sup>13</sup>.

Paralelamente a las crucifixiones, comenzaron a aparecer a partir del siglo XII numerosas escenas que no constan en los evangelios, pero que surgen a partir de las simples ansias devotas y piadosas del pueblo. San Francisco de Asís y la Orden franciscana tuvieron una influencia decisiva en la confección de escenas añadidas a la cruz, especialmente a raíz de la predicación de la pasión y de la introducción del Vía Crucis como medio para acercar el evangelio a los pobres. La constitución de una serie de cuadros plásticos en torno a la muerte de Jesús fue decisiva para los artistas que a partir de ese momento introdujeron en sus repertorios el camino del calvario, el descendimiento de la cruz, la lamentación sobre el Cristo muerto, la Piedad, y el traslado y entierro de Cristo.

El camino al calvario se fue poblando paulatinamente con numerosos personajes e incidentes –el Cireneo, la Verónica– y a partir del s. XII se irá apreciando la presencia de María y las piadosas mujeres que salen al paso del cortejo, como ha plasmado magníficamente Simone Martini en *Subida al calvario* (c. 1336-1342, Museo del Louvre, París) [imagen 3], entre las que destaca Magdalena a la que siempre se distingue por su vestido rojo, su melena rubia sin cubrir y los brazos elevados hacia lo alto dramáticamente. Ciertamente, es una iconografía muy en consonancia con la escena de Simón el leproso y de Betania.

---

13. G. Testori; *Grünewald*, Barcelona, Noguer-Rizzoli, 1974.

El descendimiento del cadáver de Jesús es de origen bizantino y ya se encuentran algunos vestigios en los iconos del siglo IX. Pero su aparición en occidente se debe a los sermones del Pseudo Buenaventura y a los Autos de Pasión que dividen la escena en dos partes: en la primera, José de Arimatea y Nicodemo se suben a sendas escaleras apoyadas en el travesaño de la cruz para retirar los clavos mientras Magdalena le besa los pies; en la segunda, el cuerpo es bajado del madero y depositado en brazos de la Virgen que le besa la mano, Magdalena queda desplazada de la escena en favor de la madre que se convierte en la auténtica depositaria del cadáver, pero permanece a los pies de Cristo: esta va a ser siempre otra de sus posturas habituales también como paralelismo con el ungimiento de los pies y con la escucha de las palabras de Jesús en Betania sentada a sus pies. Rosso Fiorentino en su *Descendimiento* (c. 1521, Pinacoteca de Volterra, Italia) [imagen 4] introduce un elemento novedoso que no será frecuente verlo en representaciones similares como va a ser el dramático impulso de Magdalena que se lanza a abrazar las piernas de la Virgen en señal de dolor compartido al mismo nivel. Ahora bien, si hay un *Descendimiento* sobrecogedor es sin duda el de Roger Van Der Weyden (c. 1439-1443, Museo del Prado, Madrid) [imagen 5]. Se trata de una tabla rectangular ampliada en la parte superior para albergar el palo transversal de la cruz; en la composición destacan los brocados de Arimatea como signo de su rango social; María está desvanecida entre el llanto de las santas mujeres y sostenida por San Juan; y Magdalena, desesperada, se encuentra situada a los pies de Jesús expresando su dolor en una postura contorsionada un tanto insólita, va menos tocada que el resto de las mujeres y lleva un elegante vestido de seda con mangas rojas<sup>14</sup>.

La lamentación sobre el Cristo muerto se origina en el siglo X también en el arte bizantino, extendiéndose en occidente en el siglo XII

---

14. M. Sánchez Palacios: *Pintura flamenca, siglos XV-XVI, Museo del Prado, Madrid, Offo, 1973.*

por influencia de los místicos medievales y por las lamentaciones fúnebres populares acontecidas en la zona del Mediterráneo. Es un pasaje que se sitúa entre el descendimiento y el santo entierro. En Bizancio, en la Italia del trecento y en el norte de Europa se puede contemplar a un Cristo muerto extendido sobre una piedra por José de Arimatea y Nicodemo en torno al cual lloran la Virgen, San Juan y Magdalena siempre a los pies; en algunas ocasiones puede sumarse un grupo de mujeres a modo de coro fúnebre de acompañamiento. Estamos en el momento en el que los Misterios ponían constantemente ante los ojos de los artistas el entierro de Jesús. Realmente, la escena es la reproducción exacta de un cuadro viviente: el atuendo es muchas veces sorprendente y la colocación de los personajes, que puede ser variable, es claramente teatral. Entre finales del siglo XIV y el primer tercio del siglo XV, hay una serie de relieves y altorrelieves que ilustran sobremanera el tema de la lamentación. *La Piedad* conservada en la capilla de los Saldaña (segundo cuarto del siglo XV, Monasterio de Santa Clara de Tordesillas, Valladolid) es una magnífica talla de madera dorada y policromada de autor flamenco, que coloca en el centro de la composición a la Virgen de rojo y manto azul con el Cristo muerto en brazos, rodeada de Nicodemo, Arimatea y las santas mujeres; cerrando la composición, ocupando los lugares preferentes después de la Virgen, se encuentran dos figuras arrodilladas en idéntica posición: San Juan sosteniendo la cabeza de Jesús, y Magdalena a los pies, con la melena rubia y el bote de perfumes. De considerable tamaño es el altorrelieve de *La lamentación* realizado por el Maestro de San Pablo de la Moraleja en madera policromada (s. XVI, Iglesia de los Santos Juanes de Nava del Rey, Valladolid). El artista presenta un Cristo muerto horizontal en torno al cual discurren José de Arimatea con la corona de espinas, San Juan que sostiene la cabeza de una Virgen velada con las manos sobre el pecho, María Cleofás, María Salomé y Nicodemo; arrodillada y claramente diferenciada de los integrantes de la escena, está Magdalena con una melena rubia y unos rasgos en el rostro muy propios del arte del norte, que le confiere un carácter un tanto expre-

sionista: cara alargada con ojos pequeños, nariz afilada, boca caída de labios, con ambas manos sostiene los pies de Jesús. Algunos artistas aportan otra escena más antes del entierro que es el llamado traslado del Cristo hacia el sepulcro. Es un tema típicamente renacentista en el que puede observarse a un nutrido grupo de personas trasladando el cuerpo de Jesús hacia la tumba<sup>15</sup>. Rafael interpreta con enorme libertad este tema en un lienzo (1507, Galería Borghese, Roma) [imagen 6] en el que Magdalena se convierte en el centro de la composición mirando con ternura a Jesús al tiempo que le acaricia una mano y la cabeza, mientras la Virgen está desvanecida y es sostenida por las santas mujeres. *El llanto sobre el Cristo muerto* de Petrus Christus (s. XVI, Musées Royaux des Beaux Arts, Bruselas) sitúa a Magdalena a la izquierda sola, volviendo la cabeza para no ver el cuerpo llagado de Jesús y con el bote de los ungüentos<sup>16</sup>.

A partir del siglo XIV, y por influencia de los pintores de Siena, se empezó a representar el enterramiento de Cristo en presencia de muchos asistentes. En escultura fue muy frecuente plasmarlo durante los siglos XV y XVI promovido por las cofradías del Santo Sepulcro que surgen en estos momentos y por la propaganda franciscana. Generalmente Cristo aparece colocado sobre un sudario y es agarrado por dos hombres; alrededor se sitúan la Virgen sostenida por San Juan, las santas mujeres cuyo número es variable, José de Arimatea y Nicodemo –uno en cada esquina– y Magdalena que puede aparecer en distintos lugares: detrás como una plañidera elevando los brazos; a los pies de Jesús como la inmortaliza Quintín de Metsys en el tríptico de Amberes (c. 1511); o arrodillada en la parte anterior de la tumba, como en los sepulcros de la abadía de Solesmes (1498), sin duda, una de las imágenes más hondas y conmovedoras que existen en torno a la expresión del dolor. Fra Bartolomeo (s. XVI, Palacio Pitti, Florencia) [imagen 7] pinta una dramática escena con

15. J.J. Martín González: *Guía histórico artística de Valladolid*, Valladolid, Miñón, 1972.

16. AA.VV: *La pittura in Italia: il Cinquecento*, Roma, Eldecta, 1989, T.I y II.

tan solo tres personajes en torno al cadáver de Jesús: San Juan sosteniendo la cabeza y los brazos de la Virgen, y Magdalena vestida de rojo con el cabello suelto que se arroja frenética abrazando sus pies. Lo que comienza siendo un acto multitudinario se va transformando en una íntima y emocionante despedida donde María Magdalena está destacada de la escena. Giovanni Bellini logra dar ese toque conmovedor a su *Santo Entierro* (c. 1471-1474, Museos Vaticanos) [imagen 8] retirando de la escena a la Virgen y San Juan, a favor de un segundo plano de Arimatea y Nicodemo que sostienen la cabeza de un Jesús semi sentado, y destacando a una Magdalena a la derecha de la composición que le toma de la mano en señal de despedida<sup>17</sup>. Hacia 1580 otro grupo escultórico de autor castellano, similar en sus trazas a la lamentación, bellamente tallado, dorado y policromado del Monasterio de las Huelgas de Burgos, presenta los personajes en torno al cadáver en otra posición: Nicodemo y Arimatea en la cabeza y los pies, respectivamente, en la parte posterior la Virgen rodeada por San Juan, las santas mujeres y una Magdalena sin tocado que se diferencia claramente del grupo al arrojar materialmente sobre Jesús. El *Santo Entierro* que pinta Caravaggio me gusta especialmente (1602-1604, Museos Vaticanos) [imagen 9], porque el pintor modifica radicalmente las actitudes y las expresiones de los personajes en una composición –como casi todas las suyas– un tanto transgresora, porque la mujer que levanta los brazos desesperada cerrando la composición no es Magdalena, sino la que llora en silencio junto a la Virgen en igualdad de condiciones y de sentimientos, mientras Nicodemo y Arimatea introducen a Jesús en la tumba: Magdalena no aparece en su tradicional pose de “pecadora arrepentida que se desmelena”, sino que aquí adquiere ese aire de serenidad y de pausada tristeza que siempre ha sido reservado a María<sup>18</sup>.

---

17. C. Pietrangeli: *Paintings in the Vatican*, Ldon, Bulfinch Press Book, 1996.

18. W. Friedlander: *Estudios sobre Caravaggio*, Madrid, Alianza editorial, 1995.

## 2. *La visita de las Marías al sepulcro*

Hasta finales del siglo XII, el arte occidental evocó la resurrección de Cristo a través de la visita de las santas mujeres al sepulcro, una de las tradiciones artísticas más antiguas del arte cristiano que se remonta a las representaciones plásticas de los iconos orientales. Por tanto, antes de la fecha citada es raro encontrar a Cristo saliendo del sepulcro. Las representaciones bizantinas han denominado siempre a estas ilustres visitantes como “las mirróforas ante el sepulcro”, en atención a los botes de mirra que portan destinados al ungimiento del cadáver. La escena es siempre la misma: un grupo de mujeres, dos o cuatro, portando entre sus manos los tarros de ungüento perfumado para las unciones, se acercan al sepulcro; una vez allí contemplan la piedra levantada y los vestidos por el suelo; un ángel, a veces dos, les señalan el sepulcro vacío y las vendas, con una mano levantada parecen indicar, “ha resucitado, no está aquí”. El porte de las mirróforas es siempre majestuoso y hierático, sus ojos miran al ángel y al sepulcro; la escena suele estar iluminada por un fuerte resplandor que deja en penumbra el segundo plano. Los testimonios conservados de la visita de las mujeres durante los primeros siglos del cristianismo ponen de relieve, además de la extraordinaria calidad y belleza de las piezas, el impacto que el texto evangélico produjo en las comunidades: son las mujeres y entre ellas Magdalena las depositarias primeras de la resurrección. El vestigio más antiguo descubierto hasta el momento anterior al edicto de Constantino, y datado en el siglo III, se encuentra en la ciudad de Dura-Europos, en pleno desierto sirio, a unos 200 km de Palmira y a orillas del Eúfrates. Las excavaciones descubrieron en el baptisterio del templo de la comunidad cristiana unos frescos en los que se representa la resurrección y la visita al sepulcro. La restauración y reconstrucción del ambiente se encuentra actualmente en el Museo Nacional de Damasco [imagen 10], donde se puede contemplar a las mujeres portando antorchas con dos estrellas que brillan encima del sepulcro. Es una pintura de línea muy orientalizante, plana, estáti-

ca, sin atisbo alguno de paisaje y con predominio de tonos rojos y verdes<sup>19</sup>. Más tardíos son los tableros superpuestos de marfil de la Colección Trivulzio (s. V, Palacio Sforza, Milán), que muestran en la placa superior la silueta de la basílica constantiniana del Santo Sepulcro resguardada por dos personajes (ángeles, quizá) con Cristo sentado a la puerta bendiciendo con la mano derecha y sosteniendo el rollo de las Escrituras con la izquierda; a sus pies están sentadas las santas mujeres. Así mismo, la placa de marfil conocida como *Las Tres Marías* (s. V, Museo Nacional Bávaro, Munich) muestra en la parte inferior la procesión de las tres mujeres con el Santo Sepulcro al fondo en el que se apoyan dos personajes en actitud doliente (soldados quizá), y en la parte superior a Cristo ascendiendo al cielo. Muy interesantes son también las puertas de madera de la basílica romana de Santa Sabina, de origen sirio, donde se vislumbra la efigie de las mujeres con los botes, uno de los pocos ejemplos que tenemos del arte sirio en occidente. Pero si hay un testimonio eminentemente litúrgico y catequético de las primeras comunidades, es, sin duda, el mosaico de *Las mujeres en el sepulcro* (s. VI, Iglesia de San Vital de Ravena, Italia) [imagen 11], realizado con gran colorido por los mosaicistas bizantinos contratados por Justiniano dentro del programa iconográfico que destaca los dos principales ciclos litúrgicos del año: Navidad y Pascua<sup>20</sup>.

El tema de las Marías tuvo una amplia difusión en el arte románico y gótico, y resulta muy frecuente encontrarlo en los relieves de las portadas de las iglesias, en los capiteles de los claustros y en la pintura monumental. Uno de los magníficos bajorrelieves del claustro de Silos, en Burgos, muestra la escena, al igual que la portada de la iglesia de San Miguel de Estella, pero sin duda alguna, una de las piezas más bellas del románico español es la pila bautismal de la parroquia de Colmenares de Ojeda, en Palencia (s. XI), en la que se labró el episodio de la visita de las santas mujeres al sepulcro vacío

19. J.M<sup>a</sup>. Blázquez: "Dura Europos" en *Revista de Arqueología* 9 (1981) 27-34.

20. J. Beckwith: *Arte paleocristiano y bizantino*, Madrid, Cátedra, 1997.

de Cristo: a la izquierda de la escena se sitúan tres mujeres con curioso tocado de trencilla y tarros de ungüentos; el sepulcro está custodiado por soldados de muy diversos tamaños y posturas cubiertos de cota de malla; un ángel levanta la tapa mostrando su vacuidad y otro, turiferario, a la derecha incienso la escena: sin duda, un pasaje con fines netamente catequéticos, que brinda visualmente al espectador cual es el significado del rito de iniciación cristiano<sup>21</sup>.

Podríamos hablar largamente del desarrollo de este tema en las abundantes miniaturas de los leccionarios medievales del siglo XII en los que la visita de las Marías al sepulcro era un tema que evocaba la resurrección. Los libros miniados se detienen especialmente en esta escena por influencia de los dramas litúrgicos de la *Visitatio Sepulchri* conocidos, por ejemplo, en Castilla desde fines del siglo XI. En las miniaturas del Leccionario de Sahagún, León y en las del Leccionario de Silos, la tumba recuerda al Santo Sepulcro con un sudario especialmente remarcado; el ángel está sentado a la izquierda señalando el lugar vacío a las mujeres, que se sitúan a la derecha portando en sus manos veladas los tarros de los aromas; y en la parte inferior se coloca la hueste que custodia el sepulcro<sup>22</sup>.

En ciertos ciclos, antes de la visita al sepulcro, se sitúa la compra de los perfumes procedente de los Autos Sacramentales de Pascua: las mujeres se dirigen sucesivamente a dos comerciantes, uno joven y uno viejo, para quedarse con la mejor oferta; ante el mostrador, hacen pesar los perfumes. Algunos capiteles del Duomo de Módena y uno de los bajorrelieves del claustro del Monasterio de Saint Trophime en Arles, Francia, muestran este curioso pasaje, que sirvió, por otro lado, para promover el culto de la Magdalena del santo bálsamo y el culto a las Marías en Camargue, Provenza, norte de Italia, Cataluña y sur de Alemania.

---

21. Agradezco a José Luis Valverde Merino –uno de los integrantes del inventario de la diócesis de Palencia– el dato de la pila de Colmenares de Ojeda

22. S. Dilva y Verástegui, "Las miniaturas inéditas del Leccionario de Sahagún del siglo XII: estudio iconográfico", en *Cuadernos de Arte e Iconografía*, Madrid, FUE, 1993, T.VI-11.

A partir del siglo XIV, la visita de las Marías al sepulcro experimenta un cierto cambio, al comenzar a destacarse claramente la figura de Magdalena del resto de las mujeres, bien encabezando la procesión, bien mirando dentro del sepulcro. Duccio di Buoninsegna pintó una excelente tabla (c. 1308-1311, Museo del Duomo de Florencia) en la que Magdalena, vestida de un llamativo rojo, encabeza la procesión de las mujeres con tarros en la mano. Fra Angélico plasmó este tema, y todos los relativos al ciclo de la pasión, profusamente en su convento de San Marcos de Florencia. Aparte de las salas que rodean el claustro bajo y del refectorio donde pueden admirarse sus excelentes tablas, adornó en la planta segunda con un pequeño fresco alusivo a la pasión y resurrección todas y cada una de las celdas de sus compañeros: en estos sencillos frescos de pequeño tamaño, nuestro monje ha sabido expresar como nadie lo fundamental del mensaje cristiano. En una de las iconografías más llamativas por la importancia que tendrá posteriormente, trazada en la celda 8, se vislumbran las tres Marías a la derecha con una Magdalena que se separa claramente del grupo para mirar al interior del sepulcro mientras escucha al ángel; como detalle curioso, el monje ha colocado a Santo Domingo a la izquierda, como si fuera el autor de lo que se está narrando en este momento; mientras que la visión del Cristo crucificado parece ser fruto del pensamiento de Magdalena<sup>23</sup>. Annibal Carracci, como buen manierista, ilumina el lienzo de *La visita de las tres Marías* (1590, Ermitage, San Petersburgo), indicando al espectador quiénes son los protagonistas de la escena, de forma que el resplandor que sale de la derecha ilumina al ángel y a una Magdalena sin tocado, de rojo y con el bote de perfumes, dejando a las otras dos mujeres con el rostro en sombra<sup>24</sup>. Simon Vouet traza una Magdalena en primer plano que retrocede ante el ángel con el bote de perfume en el cuadro de la iglesia de la Magdalena de Davron, Francia (1640).

---

23. M. Scudieri, *Musei di San Marco*, Firenze, Giunti, Gruppo Editoriale, 2005.

24. AA.VV: *The age of Corregio and the Carracci: emilian paintings of the sixteenth and seventeenth centuries*, Cambridge University Press, 1986.

Finalmente, los algunos pintores del siglo XIX recogieron también esta escena como reflejo de las cofradías de penitencia en las que se escenificaba la visita de las Marías al sepulcro. Federico de Madrazo realiza *Las tres Marías ante el sepulcro* (1841, Real Alcázar de Sevilla), donde se vislumbran dos grupos claramente diferenciados: a la izquierda dos ángeles envueltos en un halo de luz señalan hacia el cielo; a la derecha un grupo de cuatro mujeres entre las que destaca una Magdalena arrodillada con la melena suelta y el bote, pero en una actitud de escucha llena de veneración, muy propia de la piedad decimonónica y muy alejada de esa Magdalena que con su actitud deja traslucir su posición preferente con Cristo y la comunidad<sup>25</sup>.

### 3. *Noli me tangere*

Hemos visto cómo la resurrección se centra en torno a las santas mujeres que no han desempeñado ningún papel trascendente en la iconografía de los ciclos de infancia, pero en cambio adquieren importancia en la vida pública de Jesús y en el ciclo de la pasión. En el estricto terreno de las apariciones es el tema del “*Noli me tangere*” el más difundido, por supuesto en mayor número que las apariciones a los discípulos que generalmente se asocian a los pasajes de la incredulidad de Tomás y de los discípulos de Emaús. Aunque no vamos a tratarlo ahora, es interesante señalar que con anterioridad a la aparición a Magdalena, algunos artistas han pintado o esculpido la aparición de Cristo a su madre, tema de origen bizantino asociado en la Edad Media a la Leyenda Aúrea y al teatro de los Misterios, que consideraban que Cristo debió procurar a su madre la primera alegría de la resurrección, al margen de los datos evangélicos.

El *Noli me tangere* (denominación tomada de la Vulgata que encontraremos en inventarios y contratos de obra) puede presentarse bajo dos aspectos iconográficos. En el primero, Cristo separa a

---

25. Catálogo exposición, *Federico de Madrazo y Kuntz 1815-1894*, Madrid, Museo del Prado, noviembre 1994-enero 1995.

Magdalena de sí con un ademán, mientras ella de rodillas estira los brazos hacia él: son, sin duda las posturas más conocidas y representadas. En el segundo, más raro de encontrar representado, Cristo aparece tocando a Magdalena en la frente, algo extraño a la tradición evangélica. La escena se explica a partir de una leyenda provenzal relatada en un libro dominico del siglo XV llamado *Aúrea Rosa*<sup>26</sup>. En esta narración la santa se aparece a Carlos II de Anjou para revelar que Cristo resucitado la había marcado en la frente, y que esta marca –un resto de piel– se podía observar en el cráneo conservado en la iglesia de Saint Maximin de Provenza; incluso los dominicos mostraban a los peregrinos la señal digital de los dos dedos de Jesús. El primero que pintó este pasaje fue Memling en *Los siete gozos de María* (s. XV, Alte Pinakothek, Munich), tabla en la que muestra minuciosamente el ciclo de la Navidad, Ascensión, Pentecostés, Dormición y Asunción de la Virgen, obvia la pasión y muestra la resurrección con algunas apariciones: destaca la de Magdalena donde Cristo le pone los dedos sobre la frente, mientras ella arrodillada sostiene el bote<sup>27</sup>. También Alonso Cano, artista que cultivó la pintura, la escultura y la arquitectura, y que trabajó largamente en Madrid, Sevilla, Valencia y Toledo, realizó un *Noli me tangere* (1640, Museo de Bellas Artes de Budapest) en el que Jesús pone la mano derecha en la frente de Magdalena, muy influenciado por las obras de Caravaggio del mismo tema, y por el colorido y atmósfera de los maestros venecianos, especialmente Tiziano, cuyos cuadros conoció en la corte<sup>28</sup>.

---

26. *Aurea Rosa idest praeclarissima expositio super evangelia totius anni de tempore et de sanctis tam secundum Ordinem Praedicatorum quam secundum Curiam continens Flores et Rosas omnium expositionum Sanctorum doctorum Antiq. Praeclarissimi et excellentissimi Sacre Theologie Doctoris Magistri Sylvestri de Prierio pedemontani Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum de observantia. Impressum Bononie per Benedictum Hectores Calcographum Accuratissimo Anno Salutis MCCCCCIII.*

27. D. de Vos, op, cit.

28. Alonso Cano: *Espiritualidad y Modernidad Artística*, IV Centenario de su muerte, Hospital Real de Granada, 2001-2002.

Veamos las representaciones más conocidas y tradicionales. En el siglo XIII Jesús está envuelto en una mortaja y sostiene la cruz: con este porte se le puede ver en el Santo Sepulcro de Estella, en la puerta del arcedianato de la catedral de Pamplona y en la portada principal de la catedral de Huesca. Las tres muestran una fórmula casi idéntica: Cristo con el torso parcialmente descubierto con el fin de dejar ver la llaga, frente a él Magdalena arrodillada, nimbada, con la cabeza descubierta, y entre ambos un árbol para indicar que la escena se desarrolla al aire libre. Es curioso notar que en la España del siglo XIII este tema no tuvo mucha difusión –habrá que esperar a los pintores del renacimiento y barroco–, básicamente se circunscribió a las zonas limítrofes con Francia, donde sí alcanzó una gran influencia. A partir de los siglos XIV y XV, Jesús aparece con sombrero de paja, laya de hortelano y vestimenta de huertano en clara referencia a la confusión que experimentó Magdalena al verle; ella suele llevar siempre el bote y se arrodilla a cierta distancia. La escena se tiene lugar entre árboles y pájaros y si se vislumbra una palmera, el artista desea indicar que estamos en Palestina<sup>29</sup>.

A finales del siglo XV hay dos representaciones del *Noli me tangere* que me gustan especialmente: una corresponde, una vez más, al convento florentino de San Marco, y la otra está realizada por el pintor de cámara de Isabel la Católica, Juan de Flandes. En la celda 1, Fra Angelico [imagen 12] desarrolla la escena en el jardín del sepulcro que aparece convertido en el jardín del Edén, simbolizando que la muerte y la resurrección son la nueva creación del mundo: Magdalena es la protagonista de la nueva realidad; nimbada, semiarrodillada y con un gesto sereno –realmente recuerda algunas Vírgenes de la Anunciación– se inclina para abrazar a un Jesús con la laya al hombro. El paisaje, la luz, la postura de los personajes y el delicado cromatismo están al servicio del nuevo eon<sup>30</sup>. Una de las

---

29. M. Azcárate Luxan: "Iconografía de la resurrección en la escultura gótica española", en *La España medieval*, Madrid, Universidad Complutense, 1983, T.V

30. Scudieri, op, cit.

piezas preferidas por Isabel la Católica es el llamado políptico de la vida de Cristo, encargado a su pintor de cámara, Juan de Flandes, entre 1496 y 1504 [imagen 13]. Actualmente resulta muy difícil saber el número exacto de tablas que componían este retablo de mediano tamaño, porque en el inventario real figuran 47 tablillas, mientras que en la actualidad sólo se conservan 15 en el Palacio Real de Madrid. Se trata, sin duda, de una pieza integrada por varias tablillas destinada al oratorio privado de la reina, que contiene los pasajes fundamentales del misterio de la salvación en orden a promover la meditación y la oración. Tanto las reinas como las nobles de los siglos XV y XVI dispusieron de gran cantidad de objetos de este tipo que almacenaban muchas veces en estancias que podrían denominarse como cámaras de las maravillas. Las tablillas de Juan de Flandes son auténticas miniaturas artísticas, delicadas y emotivas, que gozaron de gran predicamento en la corte; el artista se recrea en cada una de las escenas minuciosamente con el fin de conseguir las perspectivas arquitectónicas y todos los detalles naturalistas que entran en juego. La tablilla del *Noli me tangere* reviste especial interés, entre otras cosas, por la devoción y afecto que la reina católica sentía hacia la figura de Magdalena, que veremos un poco más adelante. En ella se vislumbra un Jesús con la laya que hace un gesto con la mano, frente a una mujer arrodillada, de porte sereno, elegante, yo diría que profundamente religioso, que pone de manifiesto la plena conciencia que posee del importante papel que está jugando<sup>31</sup>.

El siglo XVI está marcado, sin duda, por la composición del Corregio (1518, Museo del Prado, Madrid) [imagen 14], citada por Vasari en sus *Vidas*, donde es fácil relacionar a Magdalena con el ciclo de Diana –la diosa de la virginidad– de la cámara del Monasterio de San Pablo de Parma encargado por la abadesa a Corregio. Cristo recuerda a un Beccafumi antes del viaje a Roma<sup>32</sup>.

---

31. C. Shikawa: *The Retablo de la reina católica by Juan de Flandes and Michel Sittow*, Bryn Mawr College, 1989.

32. AA.VV, *The age of Corregio...* op.c.it.

Los siglos XVII y XVIII se recrearon en la escena del huerto poniendo de relieve los gestos de asombro y consternación de Magdalena que contrastan con la quietud y serenidad con que es representada en el siglo XV. Bassano (fin s. XVI, Monasterio de El Escorial, Madrid) presenta a un Jesús gesticulando ante una Magdalena ricamente vestida de rodillas ante el sepulcro abierto. Luca Giordano (fin s. XVII, Casita del Príncipe de El Escorial, Madrid) traza un Jesús con un aura resplandeciente y la pala de hortelano que se aparece a una Magdalena de rodillas que levanta los brazos con expresión de asombro. Finalmente, Antonio Rafael Mengs (1769, Palacio Real de Madrid) realiza una escena, podríamos decir más ilustrada, donde los gestos de composiciones anteriores dan paso a un estudio de los cuerpos y los ropajes.

#### 4. Otras escenas de la pasión

Hay tres escenas dentro del ciclo de pasión –dos evangélicas y una devocional– en las que rara vez aparece Magdalena: la última Cena, la oración en el huerto y el lagar de Cristo. En todas ellas, su presencia es algo tangencial que se produce por similitud con otros pasajes. La presencia de Magdalena en la última cena está recogida en algunos ejemplos del arte bajomedieval por influencia del teatro medieval francés, concretamente, por el texto de Robert de Boron, *Roman del Santo Grial*, que sitúa la cena en casa de Simón el leproso. Esto significa que la posición y la actuación de Magdalena se corresponden exactamente con los movimientos y la colocación en el pasaje del ungimiento de los pies de Jesús en casa de Simón. La mayoría de los ejemplos conocidos se encuentran Francia, y en España se circunscriben a las zonas limítrofes con este país. La pintura mural de la iglesia de Gaceo (s. XIV, Álava) presenta una *Última cena* con unas particularidades iconográficas interesantes: una mesa rectangular con un Jesús sentado en el eje de la escena; a ambos lados hay cinco apóstoles que hablan entre ellos dos a dos; delante de la mesa hay dos personajes, Judas y María Magdalena; ésta última en

una postura y acción que pertenecen a la comida de Simón el leproso<sup>33</sup>. Otro interesante ejemplo pictórico que ilustra este pasaje es *La última cena* de Jaume Ferrer (s. XV, Museo diocesano de Solsona) [imagen 15], donde el autor ha desarrollado un banquete señorial en el que aparece Cristo en el centro de una mesa rectangular como salvador y juez con los discípulos a ambos lados del maestro; delante de la mesa, un tanto separados de la escena principal, se sientan Judas y Magdalena<sup>34</sup>. En trabajos de talla destacan dos bellísimos bajorrelieves: un retablo hispano-flamenco conservado en la sacristía de la parroquia de Cuzcurrita del Río Tirón (s. XV, La Rioja) donde Magdalena está arrodillada delante de la mesa enjugando los pies de Jesús; y el retablo de la Cartuja de Miraflores (c. 1496-1499, Burgos) [imagen 16] realizado por Gil de Siloé y Diego de la Cruz en una original composición, que se asemeja a un gran tapiz, cuyo hilo conductor es la eucaristía, precisamente, Magdalena, arrodillada delante de Jesús, aparece como testigo del misterio de la salvación y pilar fundamental de la Iglesia<sup>35</sup>.

La presencia de Magdalena en la oración del huerto es muy escasa, y siempre se debe a la imaginación de los artistas de los siglos XIV y XV que situaban el huerto cerca de la casa de Marta y María en Betania. Esta es la razón por que un Fra Angelico pintara esta escena en un fresco del convento de San Marcos: en ella aparecen en un rincón del huerto orando, Marta y María de Betania, que se ha identificado con Magdalena.

Finalmente, el lagar de la cruz es una representación simbólica de la eucaristía estrechamente ligada con el tema de la fuente de la vida de origen oriental. Consiste en clavar al crucificado en un lagar de uvas lleno de sangre que es recogida en cálices en el cáñamo. El fres-

---

33. R. Saenz Pascual, "Pasión y resurrección en la pintura alavesa (siglos XIV-XVI)", en *Cuadernos de Sección de Artes Plásticas de Documentales*, 1994, N° 2.

34. Trens, op, cit.

35. Agradezco al Doctor Moya Valgañón los datos de Cuzcurrita y la Cartuja de Miraflores.

co de la antigua colegiata de Saint Mexme en Chinon, Francia, presenta a Magdalena y Santa María Egipcíaca a los lados de la pila señalando con un dedo la sangre que las ha purificado. Este tema tendrá unos ecos muy profundos en los místicos de los siglos XVI y XVII, cuando experimenten en el acto de comulgar el contacto con la sangre real de Cristo.<sup>36</sup>

### 5. *La unción en casa de Simón*

Los artistas tuvieron problemas para conciliar los textos en los que se dice que el perfume se derramó sobre la cabeza (Mateo y Marcos) y los textos que describen el ungimiento de los pies (Lucas en casa de Simón y Juan en Betania). Cuando sucede esto, muchas veces los autores optan por una de las versiones, como en este caso, postergando la otra: la opción elegida unánimemente será la del ungimiento de los pies. La representación aparece en occidente en torno al siglo XII, pero el esplendor lo adquirirá a partir del siglo XVI, al concebirse como una gran composición destinada a los refectorios de los conventos. Serán, por tanto, las ordenes religiosas las comitentes de los principales artistas del momento, como Veronés, Rubens, Luca Giordano o Vouet. Las composiciones de Veronés para el refectorio benedictino de San Nazzaro y Celso de Verona (c. 1570, Galería Sabauda, Turín) [imagen 17] y para el refectorio de los servitas de Venecia (c. 1573, Museo del Louvre, París), muestran sendos banquetes renacentistas en los que Magdalena ocupa el lugar central de la obra, arrodillada, con el pelo hacia delante y sosteniendo los pies de Jesús<sup>37</sup>; Vasari describe minuciosamente el lienzo de Verona, “en un gran cuadro en lienzo la cena que hizo Simón el leproso al Señor, cuando la pecadora se le echó a los pies con muchos personajes”<sup>38</sup>. Simon Vouet (s. XVII, Col. Parti-

36. M<sup>a</sup>. L. Sánchez Hernández: *Mariana de San José: la experiencia religiosa de una monja en el siglo XVII*, Madrid, Ed. El Orto (en prensa). Explico el origen y evolución del lugar de Cristo desde la Edad Media hasta el siglo XVII.

37. T. Pignatti y F. Pedroco: *Véronèse, catalogue complet*, París, Bordas, 1992.

38. G. Vasari: *Vidas de grandes artistas*, Barcelona, Luis Miracle, 1940

cular, USA) [imagen 18] presenta una Magdalena de largos cabellos con los que seca los pies de Jesús bañados con las lágrimas de su arrepentimiento; a su lado el vaso de perfumes, y en otro lado de la escena, Jesús haciendo un gesto a Simón para que comprenda la escena. No es frecuente encontrar una escultura que plasme este tema, pero Massimiliano Soldani recreó en un grupo de bulto redondo de bronce (1722-1724, Palacio de El Pardo, Madrid) a los tres protagonistas de la escena: Jesús, sentado, dirige la mirada a Simón situado en pie a la izquierda, mientras que Magdalena aparece casi tumbada en el suelo con la melena hacia delante besando los pies de Jesús.

Prácticamente en todas las escenas que estamos describiendo aparecen siempre dos detalles fijos: el traje rojo y la melena rubia. El rojo es el color de la pasión, de la sensualidad y del pecado –rememorando a Michelle Perrot en su clasificación de las mujeres por colores, la mujer roja es la mujer de la sangre: la amante fiel y la madre; la que se entrega a fondo perdido por amor–, pero también es el color del amor profundo del éxtasis místico y de la redención que viene al mundo a través del dolor y del martirio. El cabello de las mujeres ha tenido siempre unos significados muy concretos, puesto que no es lo mismo la cabeza de serpientes de Medusa, el rizo de Berenice, o la espesa melena de Lady Godiva. La cabellera de Magdalena posee claramente dos significados: uno hace referencia a su dimensión erótica como pecadora y el otro a su faceta de penitente<sup>39</sup>. Como mujer de vida disoluta deja su cabeza al aire, al contrario de las mujeres recatas que se cubren, en una actitud claramente sensual; como penitente arrepentida se cubre totalmente con un cabello desaliñado en señal de penitencia. La admiración por el pelo rubio y el deseo de poseerlo ha primado siempre sobre el negro: las diosas de la antigüedad, según las describe Homero, eran rubias, las heroínas de las leyendas y de los cuentos poseían rizos

---

39. E. Bornay: *La cabellera femenina*, Madrid, Cátedra, 1994.

dorados; y las Madonnas italianas que han encarnado desde el renacimiento el ideal de la Virgen María se inspiran en los cánones de belleza de Simonetta Vespucci, la amante de Giuliano de Médicis. Las mujeres de oro, que además poseen una piel llamativamente blanca, se envuelven en cabellos dorados y guedejados a modo de manto o de velo. Tiziano cubre el cuerpo desnudo de su *Magdalena arrepentida* (1531, Palacio Pitti, Florencia) [imagen 28] con cabellos dorados similares a los que secaron los pies de Cristo, al tiempo que eleva devotamente los ojos al cielo pidiendo clemencia por la sensualidad de sus pecados<sup>40</sup>. De facturas parecidas son los lienzos de Rubens y de Ribera. En *Cristo y los pecadores arrepentidos* (1618, Alte Pinakothek, Munich) Rubens coloca a Magdalena arrodillada a los pies del Salvador con el cuello totalmente inclinado y con una melena rubia al aire, en movimiento, totalmente sensual que recuerda a las Tres Gracias<sup>41</sup>: ninguna mujer que lo contemple deseará ser esa pecadora arrepentida, y cualquier hombre que lo vea intuirá lo que nunca debe ser una mujer. Sin embargo, Ribera (1640, Museo del Prado, Madrid) [imagen 19] la identifica con la Santa Inés de la Galería de Dresde otorgándole un rostro dulce y sereno con una larguísima melena que le cae por la espalda hasta casi alcanzar el suelo<sup>42</sup>.

## 6. Escenas de Betania

Las escenas en la casa de Betania son tres: Cristo con Marta y María, la resurrección de Lázaro y la unción de María que muchas veces se confunde con el pasaje de la cena en casa de Simón. Uno de los principales representantes de la escuela de Avignon, Nicolás Froment, recoge las tres escenas en la tabla del *Tríptico de Lázaro* (1461, Galería Uffizi, Florencia)<sup>43</sup> [imagen 20], mostrando a la izquierda la

40. Catálogo exposición: *Tiziano*, Madrid, Museo del Prado, junio-septiembre 2003.

41. I. Maisch: *Mary Magdalen. The Image of a Woman through the Centuries*, Collegeville, Minnesota, 1998.

42. Catálogo exposición: *Ribera*, Madrid, Museo del Prado, junio-agosto 1992.

43. Tosone, op, cit.

llegada de Jesús a Betania, en el centro la resurrección de Lázaro con una María que viste un llamativo vestido rojo y se tapa la nariz, y a la derecha el unguimiento de los pies en Betania con el bote en primer plano. El pasaje de Marta y María suele ser una escena muy del gusto barroco ambientada en una cocina como ejemplo de lo que van a ser las escenas de género y de naturaleza muerta. Ante una mesa, María escucha sentada a los pies de Cristo sus palabras, mientras Marta, visiblemente airada, sirve y prepara la mesa. Así lo dispone por ejemplo Tintoretto en el lienzo procedente de la iglesia de los dominicos de Augsburgo (1567, Alte Pinakothek, Munich). Estrechamente relacionado con el pasaje de Betania son las escenas de los reproches de Marta a su hermana por su vida disoluta. Estas escenas tuvieron un eco importante durante la contrarreforma como expresión de conversión y penitencia. El napolitano Andrea Vaccaro (s. XVII, Museum of Fine Arts, Utah, USA) enfrenta a las dos mujeres: a la derecha Marta con un dedo levantado y cubierta la cabeza riñe severamente a su hermana María situada a la izquierda; ésta tiene la cabeza descubierta en señal de pecado, los rasgos faciales denotan el paso a la conversión, y las joyas que aparecen en la mesa representan la vida que está a punto de dejar. Así mismo, Caravaggio (1598, Institute of Arts, Detroit, USA) coloca a la izquierda a una Marta semi en penumbra con el pelo recogido reprochando a María su vanidad; ésta aparece en el centro de la escena con el rostro iluminado por la luz que surge del ángulo inferior izquierdo, sostiene entre las manos uno de los símbolos clásicos de la vanidad, el espejo. Más tardíamente, Guido Cagnacci realiza una *Conversión de Magdalena* (c. 1660-1661, Norton Simon Museum, Pasadena USA) donde aparece la santa desnuda simbolizando con esta postura su deseo de despojarse de su vida anterior; a su alrededor están esparcidos por el suelo joyas y ricos vestidos que simbolizan su existencia disoluta; el ángel que aparece al fondo de la composición es la forma clásica de representar la expulsión del pecado.

Hay algunas representaciones de la resurrección de Lázaro en las que aparece una María –asociada con Magdalena– caracterizada por los elementos ya clásicos de esta santa: arrodillada, melena rubia al aire, vestido rojo y gesto extremadamente compungido. Se pueden contemplar algunos ejemplos en la tabla de Duccio di Buoninsegna (1308-1311, Museo de la Opera del Duomo de Siena), en los iconos rusos del siglo XVI conservados en el Museo ruso de San Petersburgo, o en la que es quizá una de las representaciones más impresionantes de este pasaje, la realizada por Girolamo Muziano para Subiaco (c. 1555, Museos Vaticanos), en la que están los tres hermanos y Jesús rodeados por una multitud de personajes con fondo de arquitectura; destaca el gesto de Jesús hacia una Magdalena arrodillada y compungida que agita su melena<sup>44</sup>.

## II. Magdalena en la leyenda provenzal

Según cuenta de la Vorágine, María era también conocida como Magdalena por el castillo de Magdalo en el que vivió, situado en Betania. Magdalena era una mujer muy rica que llevaba una vida disoluta y se la designaba con el sobrenombre de la pecadora, pero su encuentro con Jesús en casa de Simón el leproso, a quien fue a buscar debido a la impresión que le había producido el saber acerca de sus obras y su predicación, cambió radicalmente su vida. Jesús obró en ella inmensos beneficios, como la expulsión de siete demonios de su cuerpo, resucitó a su hermano Lázaro y se le apareció la mañana de Pascua convirtiéndola en *apóstol de los apóstoles*. Catorce años después de la muerte y resurrección de Jesús, abandonó Judea con otros cristianos hacia una región desconocida; allí, los paganos la obligaron a subir en una barca junto con el futuro San Maximino, Lázaro, Marta, la criada Martila y el ciego de nacimiento curado por Jesús. La embarcación surcó el mar a la deriva hasta alcanzar la costa de Marsella. A partir de este momento, Magdalena comenzó a

---

44. Pietrangelic, op, cit.

predicar la doctrina de Cristo y su fama se extendió rápidamente. Después de mucho tiempo, Magdalena decidió entregarse a la contemplación, y para ello se retiró a la cueva de Saint Beaume donde vivió treinta años entregada a durísimas penitencias. Durante este tiempo Dios la alimentó milagrosamente con sustancias celestiales, porque siete veces al día los ángeles la elevaban al cielo para que participara del oficio divino con los bienaventurados. Cuando llegó la hora de la muerte, ella misma inspiró a Maximino la preparación de su oratorio para el Domingo de Resurrección. Una vez llegado el momento, el obispo entró solo en la estancia y vio a Magdalena rodeada de un coro de ángeles dispuesta a recibir la última comunión: después de comulgar, se tendió en el suelo y su alma emigró al cielo. En el año 769, cuando el duque Girard de Rousillon, cuñado de Carlomagno, acababa de terminar las obras del monasterio de Vézelay en Borgoña, rogó al abad que fuera a la ciudad de Aix para traer algunas reliquias de María Magdalena. Después de una serie de vicisitudes, el monje logró su propósito, y desde entonces sus restos descansan en el lugar de arranque de la ruta francígena del camino de Santiago. Todo este suplemento provenzal fue copiado de la leyenda de Santa María Egipciaca<sup>45</sup>, de forma que a las tres personalidades citadas se sumó esta cuarta en la Edad Media.

Hay una serie de artistas que han recreado magníficamente esta leyenda de Magdalena desde la Baja Edad Media. Se trata, en general, de frescos y tablas que entremezclan los episodios evangélicos con los pasajes de Marsella, sin que sea posible realizar una lectura coherente. Sin duda alguna, una de las recreaciones más completas y emotivas se encuentra en los frescos realizados por Giotto en Asís (1329, Iglesia inferior de la Basílica de San Francisco) [imagen 21]. Tanto la cubierta como las paredes de la capilla de la Magdalena

---

45. Prostituta de Alejandría convertida al cristianismo, que se retiró durante cuarenta y siete años a los parajes desérticos en los que vivió el bautista y se bautizó Jesús, alimentándose únicamente de frutos silvestres. Se conoce su historia gracias al monje Zósimo, que todas las Cuaresmas se retiraba a orar en el mismo desierto que la egipciaca.

aparecen totalmente tapadas por la minuciosa pintura del maestro. Los dos laterales están repartidos horizontalmente en tres zonas diferenciadas por cenefas y ornatos fingidos. En la pared inferior, las arcadas de comunicación con las capillas contiguas subdividen el espacio en dos compartimentos, a la izquierda San Rufino mirando al comitente de rodillas –Teobaldo Pontano–, y a la derecha Magdalena de rojo que alarga la mano a Pontano. La superficie trazada en triángulo curvilíneo está ocupada con los emblemas de Pontano, y en las zonas media y superior discurren los episodios de su vida: la cena en casa de Simón, la resurrección de Lázaro, la comunión de la santa, el traslado de su alma al cielo, *Noli me tangere*, la llegada al puerto de Marsella, la conversación con los ángeles y la santa recibiendo los hábitos de parte de Zósimo –en clara confusión con Santa María Egipcíaca–. A ambos lados del ventanal se encuentra un Magdalena penitente con el cabello suelto, y en la bóveda, el redentor bendiciendo a María, Marta y Lázaro<sup>46</sup>.

Aparte de la basílica franciscana, el llamado Maestro de la Magdalena dispuso en una tabla procedente de la Santísima Annunziata, ocho historias de su vida rodeando a una Magdalena hierática, cubierta de pelo y con un profundo sentido penitencial (c. 1270, Galería de la Academia, Florencia). Las escenas narran su vida con enorme vivacidad e ilustran extraordinariamente lo que fue la pintura florentina anterior a la aparición del Giotto. A la izquierda aparecen la cena en casa de Simón, *Noli me tangere*, la elevación de Magdalena por los ángeles y la última comunión. A la derecha contemplamos la resurrección de Lázaro, la predicación de la santa en Marsella, la penitencia en la cueva de Saint Baume y la muerte de Magdalena<sup>47</sup>. Uno de los retablos más destacados en la primera mitad del XV es el de la vida de Magdalena conocido con el nombre de *Tiefenbronn* (1432, Pforzheim) [imagen 22] atribuido a un tal Lukas Moser del que

46. Vigorelli, G: *Giotto*, Barcelona, Noguer-Rizzoli, 1971

47. F. Falletti y M. Anglani: *Galeria degli Accademia*, Firenze, Giunti grupo Editoriale, 2001.

nada se sabe. En el ático se desarrolla la cena en casa de Simón; en la tabla de la izquierda el viaje en barco por el Mediterráneo; en la tabla central se recoge la predicación en Marsella; y en la tabla de la derecha la comunión de Magdalena con San Maximino; finalmente, la predela está ocupada por el *Noli me tangere*. La composición recuerda los retablos pintados por Simone Martini y otros artistas que trabajaban en la corte papal, pero también es una magnífica muestra de las relaciones existentes entre el arte borgoñón, flamenco y holandés, enormemente influidos por la Leyenda Aúrea. También Botticelli pintó en la predela del retablo de las convertidas *Las historias de la Magdalena* (1470, Museo de Arte de Filadelfia) compuesta por cuatro paneles: la santa escuchando la predicación de Jesús, la santa unge los pies de Jesús, *Noli me tangere* y comunión y ascensión de Magdalena al cielo.

En España no ha sido un tema desarrollado, y los pocos ejemplos que se conservan se encuentran en Cataluña y Mallorca, como el retablo de Iravalls (iglesia de la Tor de Querol), el retablo de la Magdalena del convento del mismo nombre en Palma (c. 1400) o las pinturas góticas de la capilla de la Magdalena en la Iglesia de Sant Vicenç de Rus, Barcelona (c. 1323).<sup>48</sup>

Durante el siglo XVII, los artistas representaron abundantemente la ascensión de Magdalena al cielo por los ángeles como una prolongación de la comprensión barroca de la pecadora penitente. Domenichino recoge en *Gloria de Santa María Magdalena* (s. XVI. Museo del Ermitage, San Petersburgo) el momento en el que la santa es transportada al cielo por los ángeles que llevan el vaso del perfume,

---

48. M. Salvá Pico, "La leyenda provenzal de Santa María Magdalena según la pinturas góticas de la Iglesia de Sant Vicenç de Rus, Barcelona", en *Cuadernos de Arte e iconografía*, T.VI-11, 1993. Aparte del estudio de los frescos de Rus, la autora sintetiza el desarrollo de la leyenda provenzal en las obras citadas de Giotto, Moser, el Maestro de la Magdalena, las vidrieras de las catedrales del centro de Francia y los ejemplos existentes en Cataluña y Levante. Así mismo dedica un apartado a la expansión del culto a Magdalena en España a través de la ruta francígena del Camino de Santiago.

el flagelo de la penitencia y el hábito de eremita. Los colores de sus vestidos hacen referencia a la liturgia del día. El pintor madrileño José Antolínez reflejó la misma escena (c. 1640, Museo del Prado, Madrid) [imagen 23] destacando en Magdalena una postura devota –manos cruzadas sobre el pecho– y una mirada que denota el éxtasis místico<sup>49</sup>. Pero uno de los artistas que mejor han plasmado este pasaje ha sido, sin duda, Ribera (1636, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, Madrid) en una composición que constituye uno de los ejemplos más claros de la religiosidad barroca fuertemente ligada a la cultura de la Contrarreforma. Es interesante notar la cercanía a sus Inmaculadas –Salamanca y Madrid– tanto en la postura como en el gesto, hasta el extremo de que ambas transmiten la misma carga mística envuelta en un preciosismo de color y vibraciones de luz dorada<sup>50</sup>.

### *1. Magdalena con otros santos*

En algunas representaciones se puede contemplar a Magdalena en compañía de otros santos. Ambrogio Lorenzetti pintó una tabla representando *Virgen con Niño con María Magdalena y Santa Dorotea* (1325, Pinacoteca Nazionale, Siena), en la que las santas flanquean el tema central. Ambas mujeres participan de la profunda emoción y religiosidad que envuelve a la Virgen; Magdalena recordando con su bote de perfume la memoria de la tumba vacía que descubre, y Dorotea simbolizando el martirio y el paraíso a través de su falda llena de flores. Perugino realizó la *Crucifixión con la Virgen, San Juan, San Jerónimo y Santa María Magdalena* (Fin del s. X, Andrew W. Mellon Collection) para la iglesia de los dominicos de San Gimignano: Cristo su madre y el evangelista ocupan la tabla central; a la izquierda San Jerónimo con el león como padre de la Iglesia, y a la

---

49. D. Angulo y A. Perez Sánchez: *La escuela madrileña del segundo tercio del siglo XVII*, Madrid, Instituto Diego Velásquez, 1983.

50. Ribera, op, cit.

derecha Magdalena contemplando la figura de Cristo como testigo de la redención. Es una meditación sobre la crucifixión que revela la influencia de la pintura flamenca en el ámbito florentino.

Hay una tabla de Juan de Flandes que me gusta especialmente por el significado que conlleva: se trata de *Santa Apolonia y Santa María Magdalena* (1507-1508, Universidad de Salamanca). Son figuras de medio cuerpo –cada una en un compartimento– pintadas en grisalla a modo de escultura en piedra, muy típico de los modelos hispano-flamencos; Apolonia tiene una azucena en señal de pureza y Magdalena un tarro como ungidora y mirrófora. Lo interesante es descubrir la relación entre ambas santas con los retratos de varias hijas de Isabel la Católica y con la propia reina, concretamente, la fisonomía de Magdalena coincide con algunas efigies de damas que aparecen en el políptico de la vida de Cristo y que se han interpretado como retratos de la propia reina. Según esto, Magdalena aparece pintada con los rasgos de la reina católica. No es un detalle casual, si tenemos en cuenta que la única santa que menciona la reina en su testamento es Magdalena: invoca a Miguel y Gabriel, Juan Bautista, los doce apóstoles con especial acento en Santiago, San Francisco, San Jerónimo y Santo Domingo, y, finalmente, se refiere a la santa, “Sancta Magdalena a quien así mismo tengo por mi abogada” dejando fuera a Santa Isabel de Hungría. No cabe duda que la reina captó en toda su dimensión el puesto que Magdalena tenía en la historia de la salvación, no como pecadora arrepentida, sino como testigo fiel de la resurrección: así lo plasmó en su pintura y así lo manifestó en sus últimas voluntades.<sup>51</sup>

Como santa penitente en el desierto, va a ser frecuente verla en las series de los santos ermitaños inspiradas en los repertorios de estampas flamencas, y destinadas a cubrir paredes de espacios amplios, como claustros o corredores conventuales, con la intención

---

51. Catálogo exposición, *Isabel la Católica. La magnificencia de un reinado*, Sociedad estatal de conmemoraciones culturales, Junta de Castilla-León, 2004.

de inducir a los religiosos a la meditación y a la penitencia. Destaca el conjunto de ermitaños del Monasterio de las Descalzas Reales de Madrid grabada por los hermanos Sadeler y pintada por Martín de Vos en el siglo XVII –actualmente muy repartida por todo el edificio–, que está en clara consonancia con la religiosidad que se implanta a partir de Trento<sup>52</sup>.

### III. Magdalena cortesana y penitente

Durante el medievo hay tres imágenes fundamentales de mujer: Eva la tentadora suprema, puerta del infierno; María Magdalena como expresión de la dualidad entre lo místico y lo profano; y María, Madre de Dios y Reina del Cielo. A partir del desarrollo urbano del siglo XII, Magdalena adopta el aspecto de una cortesana que viste y actúa como una mujer que pertenece a un estamento social privilegiado. Sale de caza con el halcón en el puño, danza al son de la flauta y el tamboril y participa en suntuosos banquetes. Esta cortesana no es una prostituta, sino una mujer llena de vida que viste ricos atavíos, habita palacios distinguidos y es, en definitiva, la máxima expresión del amor cortés y juvenil. Fruto de esta comprensión es la abundante galería de retratos en los que aparece una Magdalena sola –bien en un paisaje idílico, bien ante una mesa– exquisitamente vestida, sosteniendo entre las manos un bote de perfume de plata o de cerámica italiana (Gubbio o Urbino). Los pintores del siglo XV, como Nicolás Francés o el Maestro del Portillo, la colocaron frecuentemente bajo arcos dorados de tracería gótica, nimbada, ricamente vestida y con el tarro visible. Y los pintores italianos y flamencos del siglo XVI prefirieron mostrarla en el mismo contexto en el que situarán a Venus y a la Virgen. Piero di Cosimo (1490, Galleria Nazionale d'Arte Antica, Roma) [imagen 24] pinta

---

52. A. García Sanz y J. Martínez Cuesta: “La serie iconográfica de ermitaños del Monasterio de las Descalzas Reales”, en *Cuadernos de Arte e Iconografía*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1991, T.IV, 7.

una noble culta sentada ante una mesa leyendo un libro, con el bote a la derecha; se ciñe un corpiño de terciopelo al cuerpo y luce un atavío de perlas alrededor del cabello trenzado que cae por los hombros y la espalda, muy característico de las mujeres florentinas. Lucas Cranach, el viejo (1525, Wallraf-Richartz Museum, Colonia) [imagen 25] sitúa en un paisaje pastoril con un fondo urbano a una Magdalena que parece más una noble o la hija de un rico comerciante, que una santa; se la reconoce por el tarro y por un pequeño medallón lleno de ángeles que está en la parte superior izquierda, que remite al espectador a su ascenso a los cielos<sup>53</sup>. Finalmente, y ya en el siglo XVII, Georges de la Tour ha logrado con la *Magdalena de las dos llamas* (1638-1643, Metropolitan Museum, Nueva York) la conjunción perfecta entre la cortesana y la pecadora arrepentida. El artista ha creado una penumbra llena de misticismo que sumerge al espectador en un ambiente silencioso y adecuado para la meditación. Magdalena está sentada de lado ante una mesa, pero no aparece como mujer sensual, sino como mujer serena que lleva a Dios. Su mirada conduce directamente al centro de la escena: la vela encendida y su reflejo como imagen de Dios. El espejo juega un doble rol: por un lado, es el objeto lujoso que recuerda su pasado pecador (el espejo ha sido siempre el símbolo del pecado, especialmente de la vanidad femenina); por el otro, es la pieza que muestra la verdad de Dios simbolizada en la vela. Así mismo, en la mesa reposan las joyas que recuerdan su vida anterior y la calavera que indica su conversión y su penitencia. La larga cabellera es una referencia a la unción de los pies de Jesús<sup>54</sup>.

Veamos, en último término, la representación más conocida de Magdalena, la que de alguna manera ha penetrado en el imaginario popular alejándola por completo de la mujer que tiene un papel clave en los orígenes del cristianismo: se trata de la figura de la

---

53. M. Friedlander y J. Rosenberg: *The paintings of Lucas Cranach*, Nueva York, Tabard Press, 1978.

54. P. Rosenberg: *Georges de la Tour: catalogue complet des peintures*, París, Bordas, 1992.

Magdalena penitente que se construirá al término del Concilio de Trento<sup>55</sup>. En 1563, la asamblea conciliar dedicó su última sesión, la número 25, a tratar temas varios sobre la organización de la Iglesia. Uno de los asuntos que se abordaron fue el arte sagrado, básicamente, con el fin de establecer una serie de normas sobre la representación de los principales temas del cristianismo. Al mismo tiempo se pretendía atajar una serie de incongruencias y de exageraciones que habían ido in crescendo desde la Edad Media; por ejemplo, se recomendó el abandono de la Leyenda Aúrea y de los apócrifos, al tiempo que se insistía en mostrar las escenas evangélicas sin personajes inútiles y sin entremezclar hechos sin fundamento. También se dieron unas normas muy concretas sobre la forma en la que debían representarse los santos. María Magdalena no debía aparecer con vestidos suntuosos, por tanto las imágenes de la bella arrepentida con rico adorno desaparecieron; también se expurgaron bastantes pasajes de su vida relativos al ciclo provenzal. Se reforzó la imagen de una mujer desconsolada que se retira al desierto durante treinta años a hacer penitencia, de forma que los artistas asumieron que tenían que presentarla, fundamentalmente a las mujeres, como modelo de arrepentimiento. La nueva iconografía de Magdalena es un método eficaz para justificar ante los luteranos el mérito obtenido mediante la meditación y las obras, por eso aparecerá en la cueva con la calavera que le recuerda la muerte, el crucifijo y los símbolos de la pasión que hacen referencia a la redención y la acompañan en las meditaciones, y el breviario que suele estar abierto en el *Miserere mei* que se lee en los laudes del 22 de julio. Puede

---

55. Una de las mejores especialistas en el tema de la Magdalena barroca es Odile Delenda que en su obra, *L'iconographie de Sainte Madeleine après le Concile de Trente. Essai de Catalogue des Peintures des Collections publiques françaises*, París, tesis inédita, Ecole du Louvre, 1984-1985, 5 vols, recoge todas las consignas de los tratadistas sobre la iconografía de la santa, así como un exhaustivo elenco de obras. Esta misma autora fue la comisaria de una exposición celebrada en México, *María Magdalena: éxtasis y arrepentimiento*, México D.F., Museo Nacional de San Carlos 2001, que exhibió casi sesenta lienzos relativos a la Magdalena barroca tanto europeos como latinoamericanos.

aparecer mortificándose con un látigo junto a la estera que le sirve de cama, una escudilla y las raíces que evocan la frugalidad de las comidas. Los elementos naturales convierten al entorno en un paisaje moralizante con innumerables referencias al desierto: matojos verdosos; la zarzamora que el signo de arrepentimiento; la hiedra que simboliza la fidelidad; la rosa como símbolo de los esponsales divinos; y la azucena como referencia a la belleza como don divino. Las posturas de las magdalenas podían ser diversas en función del significado que se deseara transmitir: aparecer con la mano en el corazón acentuaba la interioridad; la mano apoyada en la barbilla y el codo sobre un libro indicaba meditación; las manos cruzadas sobre el pecho, el pelo rubio cubriendo los hombros y la mirada elevada al cielo demostraba su amor a Jesús, que bien podía aparecer en una faceta de violento arrebató místico, o con una semblanza más suave y delicada que convenía mejor a la devoción pietista de la segunda mitad del siglo XVII. Emile Mâle ha definido magistralmente el significado de Magdalena en el desierto: “La belleza que se desvanece poco a poco lejos de la mirada de los hombres, como un incienso que se consume sólo para Dios y en perfecto aislamiento. María Magdalena era la más patética imagen de la penitencia que fuera posible imaginar. Un tema tan bello apasionó al siglo XVII: cien veces lo trataron los pintores... La grandeza de la expiación, la virtud milagrosa de las lágrimas eran un perpetuo tema de meditación para el cristiano”<sup>56</sup>.

Dos de las primeras representaciones como penitente son las realizadas por Filippino Lippi y por Donatello. Lippi la coloca junto al Bautista en un retablo que tenía en el centro la crucifixión (c. 1496, Galería Uffizi, Florencia)<sup>57</sup>. Magdalena aparece marcada por un gran tormento espiritual que se hace patente en su aspecto decaído, el pelo enredado, los pies descalzos y el vestido desgarrado; es la

---

56. E. Mâle: *El arte religioso del siglo XII al siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952.

57. Falletti y Anglani, op, cit.

pía finalidad del arte muy en consonancia con los sermones de Savonarola. Donatello esculpe posiblemente uno de sus mejores trabajos en madera policromada y dorada (1454-55, Museo de la Opera del Duomo, Florencia) [imagen 26]; la talla retrata a una prostituta al final de su vida, con la salud precaria, físicamente arruinada y reflejando en el rostro la degradación; sin embargo, hay algo en su mirada que denota una profunda religiosidad.

Al hacer el análisis de la cabellera hablábamos de dos excelentes ejemplos de penitente, la Magdalena de Tiziano y la de Ribera. Muchos tratadistas han considerado que es imposible igualar el lienzo del Españolito, que ha logrado pintar una mujer de rostro puro con perfectas proporciones ligeramente tapadas por el cabello, su belleza es radiante y serena aunque su boca exprese dolor, pero sus ojos levantados al cielo y su luminoso resplandor la separan de lo mundano y la elevan hacia Dios. A estos bellísimos ejemplos tendríamos que añadir las Magdalenas de Domenicos Theokopulos –el Greco– realizadas hacia 1577 (Worcester Art Museum, iglesia parroquial de Paradas, Sevilla y Museo de Bellas Artes de Bilbao) [imagen 27] que siguen estrictamente las normas de la Contrarreforma.

Hay un modelo de Magdalena que influyó enormemente en la devoción popular debido a las copias que realizaron los miniaturistas en esmalte, alabastro o venturina para los oratorios privados, y a los grabados que se hicieron de ella y que circularon en estampas, novenas, devocionarios y misales hasta el siglo XX. Se trata de la penitente de Guido Reni (c. 1633, Galería de Arte Antica, Roma) [imagen 29] que aparece en una cueva recostada sobre las rocas con la mirada elevada hacia los dos ángeles de la parte superior y la mano izquierda apoyada en la calavera. Su mirada lánguida está muy en consonancia con el pietismo que se instalará a partir de la segunda mitad del XVII y que seguirán posteriormente pintores como Luca Giordano (Último cuarto del s. XVII, Casita del Príncipe de El Escorial, Madrid) y Mengs (Segundo tercio del XVIII, Palacio de Aranjuez, Madrid).

Voy a terminar con el análisis de una de las representaciones de Magdalena penitente que más ha logrado conmover a los que la han contemplado: se trata de la obra de Pedro de Mena tallada en madera policromada en el año 1664, conservada en el Museo Nacional de Escultura de Valladolid. El maestro granadino se inspira en los modelos de la imaginería castellana como la Magdalena de la iglesia de San Miguel de Valladolid o la del monasterio de las Descalzas Reales de Madrid. El cuerpo aparece envuelto en una estera de palma que le llega hasta las rodillas con un cingulo trenzado de esparto que parece arañar la carne, como si fuera una coraza vegetal que le impide el movimiento. Adelanta el pie izquierdo y contempla el crucifijo que porta en la mano izquierda, mientras lleva la mano derecha al pecho; su figura queda enmarcada por un larguísimo cabello ondulado. Su rostro demacrado en el que se refleja la penitencia ha borrado toda huella de belleza, y de sus ojos sin lágrimas sólo escapa una mirada anhelante de diálogo mutuo con el objeto de su amor. Mena ha logrado mediante el naturalismo, la expresión más exacta del arrepentimiento de un pasado oscuro y lleno de pecado.<sup>58</sup>

---

58. Catálogo exposición. *Pedro de Mena y su época*, Málaga, Junta de Andalucía-Consejería de Cultura, 1990.



Imagen 1. Maestro de Rímini. *Crucifixión*. Museo de Allentown.

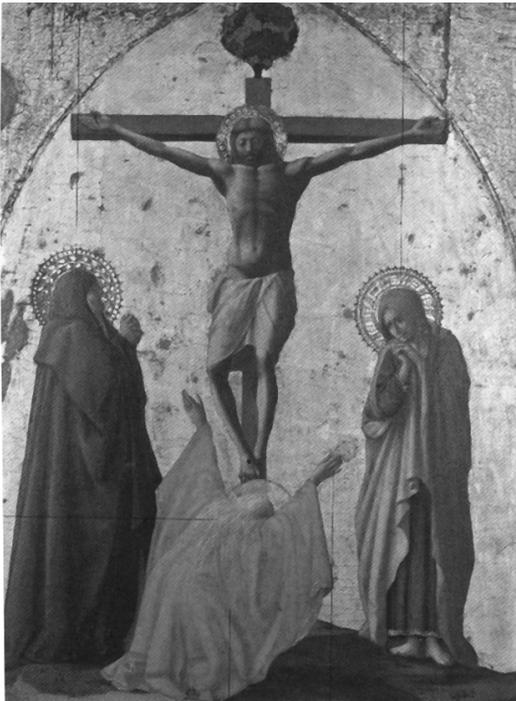


Imagen 2. Massaccio. *Crucifixión*. Galería de Capodimonte, Nápoles.



Imagen 3. Simone Martini. *Subida al Calvario*. Museo del Louvre, París.



Imagen 4. Rosso Fiorentino. *Descendimiento*. Pinacoteca de Volterra.



Imagen 5. Roger van de Weyden. *Descendimiento*. Museo del Prado, Madrid.



Imagen 6. Rafael. *Traslado de Cristo*. Galería Borghese, Roma.



Imagen 7. Fra Bartolomeo. *Entierro de Cristo*. Palacio Pitti, Florencia.

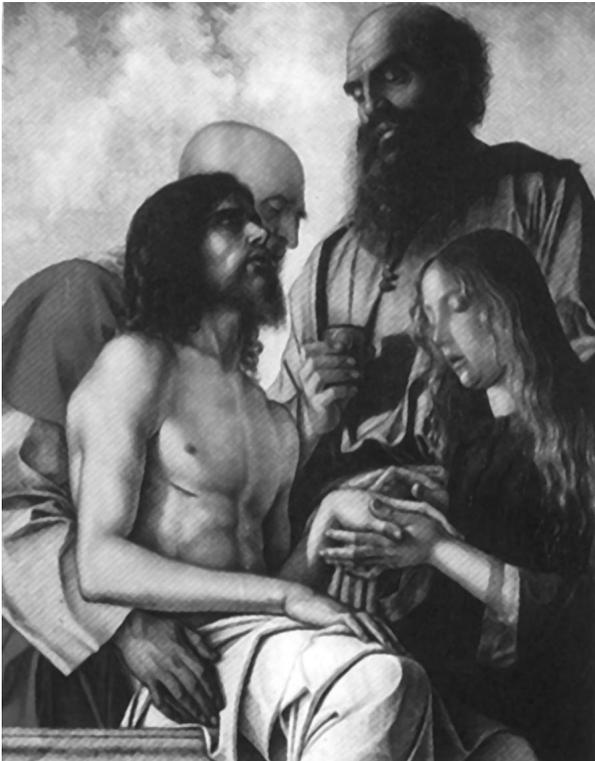


Imagen 8. Giovanni Bellini. *Santo entierro*. Museos Vaticanos.

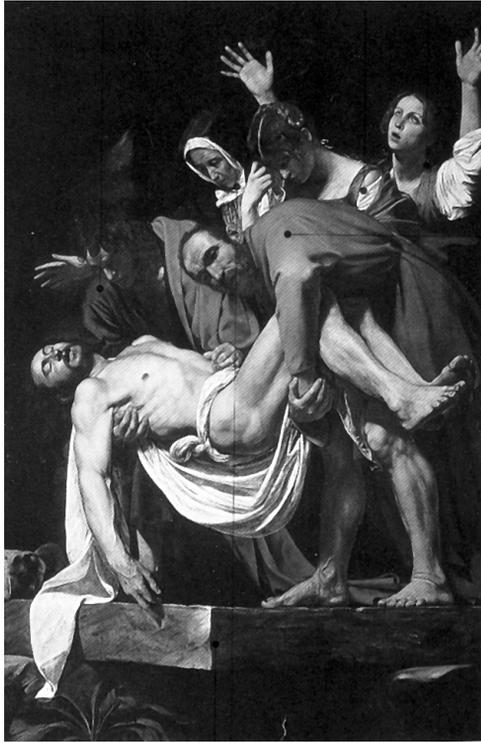


Imagen 9. Caravaggio. *Santo entierro*. Museos Vaticanos.

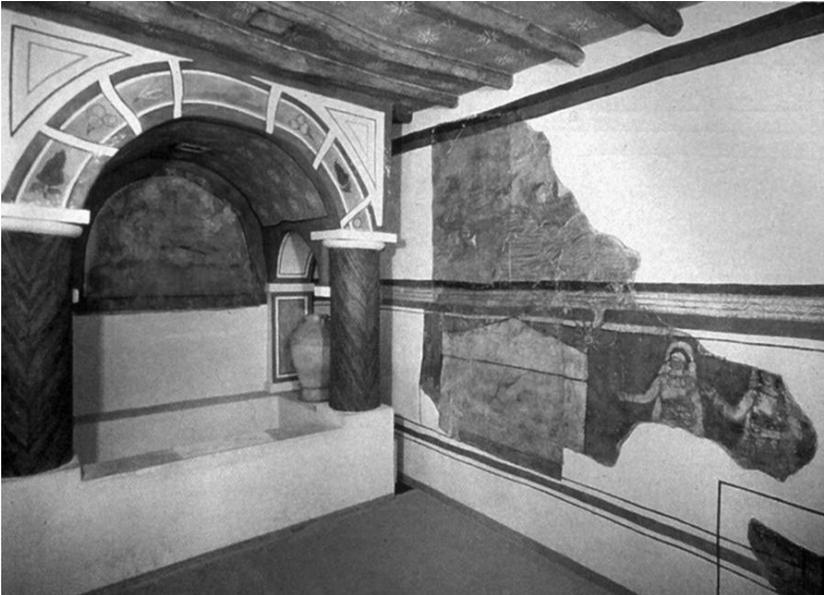


Imagen 10.  
Dura Europos. Las mirróforas ante el sepulcro. Museo nacional de Damasco.



Imagen 11. Mosaico. *Las mujeres en el sepulcro*. San Vital, Ravenna.



Imagen 12. Fra Angelico. *Noli me tangere*. Convento de San Marco, Florencia.



Imagen 13. Juan de Flandes. *Noli me tangere*. Palacio Real de Madrid.



Imagen 14. Correggio. *Noli me tangere*. Museo del Prado, Madrid.



Imagen 15. Jaume Ferrer. *Última cena*. Museo Diocesano de Solsona.



Imagen 16. Anónimo castellano. *Última cena*. Cartuja de Miraflores, Burgos.



Imagen 17. Veronés. *La Cena en casa de Simón*. Turín, Galería Sabaude.



Imagen 18. Simon Vouet. *Cena en casa de Simón*. Col. Particular.



Imagen 19. Ribera. *Magdalena penitente*. Museo del Prado, Madrid.



Imagen 20. Nicolás Froment. *Tríptico de Lázaro*. Galería Uffizi, Florencia.



Imagen 21. Giotto. *Llegada a Marsella*. Basílica de San Francisco, Asís.



Imagen 22. Lukas Moser. Retablo de la Magdalena de *Tiefenbronn*.



Imagen 23. José Antolínez. *Ascensión de Magdalena*. Museo del Prado, Madrid.



Imagen 24. Piero di Cosimo. *Magdalena*. Galleria de Arte Antica, Roma.



Imagen 25. Lucas Cranach. *Magdalena*. Wallraf-Richartz, Museo, Colonia.



Imagen 26. Donatello. *Magdalena Penitente*. Museo del Duomo, Florencia.



Imagen 27. El Greco. *Magdalena penitente*. Museo de Bellas Artes, Bilbao.

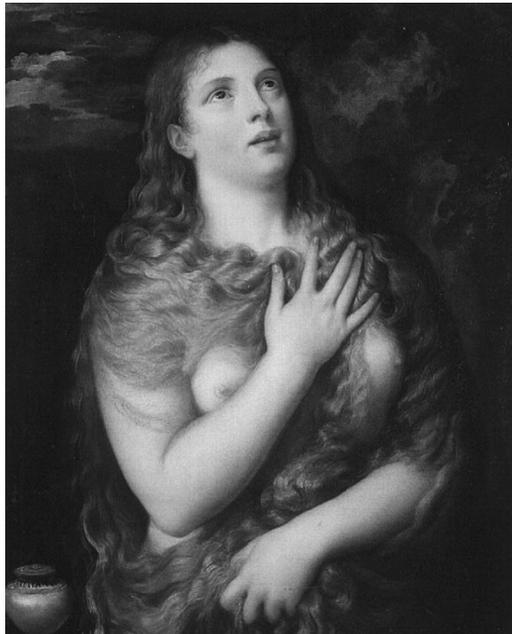


Imagen 28. Tiziano. *Magdalena penitente*. Palacio Pitti, Florencia.



Imagen 29. Guido Reni. *Magdalena penitente*. Galería de Arte Antica, Roma.



# 7

## María Magdalena y las tradiciones del Santo Grial

*Honora Howell Chapman*

*California State University, Fresno*

**Honora Howell Chapman.** Doctora en filosofía por la Universidad de Stanford. Profesora de filología clásica y humanidades en la California State University-Fresno. Conferenciante y autora de numerosos artículos en revistas académicas; entre los últimos cabe destacar “Paul, Josephus and the Judean Nationalistic and Imperialistic Policy of torced Circumcision”, en *'Ilu*, no. 11, 2006, y “Spectacle in Josephus’s *Bellum Judaicum*”, en *Flavius Josephus and Flavian Rome*, J. Edmondson et al., Oxford, Clarendon Press, 2006, pp. 289-313. En 2008 y 2009 será publicada su aportación a la nueva traducción al inglés de *La guerra judía* de Josefo en la editorial E. J. Brill (Steve Mason, ed.).



## MARÍA MAGDALENA Y LAS TRADICIONES DEL SANTO GRIAL\*

*Honora Howell Chapman*

*“Para mí, lo que vale es recuperar el balance de lo masculino y femenino en el corazón de la experiencia cristiana”.<sup>1</sup>*

*“He invertido toda mi vida esperando pertenecer a este club”.<sup>2</sup>*

EN UN BARCO EN EL RÍO MONONGAHELA DE PITTSBURG, Pensilvania, el 31 de julio de 2006, Kathleen Kunster y otras once mujeres fueron ordenadas sacerdotas católicas y diáconos por tres mujeres obispos en una ceremonia considerada inválida por la Iglesia católica. Imitaban el ritual que en el 2002 eligieron siete mujeres ahora conocidas como “las Siete del Danubio”, y que se ha ido repitiendo varias veces desde entonces. Después de una ordenación similar en el 2005

---

\* Traducción de Victoria Howell, colaboradora en varios libros de la colección *En clave de mujer* y autora de *Monjas pintadas: La imagen de la monja en la novela modernista* (Junta de Castilla y León, 2005). Mi agradecimiento a William Skuban por haber leído y comentado la versión original.

1. Margaret Starbird, en Cecilia Goodnow, “Brown drew inspiration from local author’s books for ‘Da Vinci Code’,” *Seattle Post-Intelligencer*, 18 de mayo, 2006 ([http://seattlepi.nwsourc.com/books/270555\\_starbird18.html](http://seattlepi.nwsourc.com/books/270555_starbird18.html)).

2. Kathleen Kunster, en Elizabeth Fernández, “Going against Catholic Law, 12 Women Seek Ordination,” *San Francisco Chronicle*, 30 de julio, 2006, B1-2.

(aunque en una casa en tierra firme), el Presidente del Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales en Roma, el Arzobispo John P. Foley, fue parafraseado de la siguiente manera: "... así como es biológicamente imposible que un varón conciba, es teológicamente imposible que una mujer sea sacerdote".<sup>3</sup> El deseo de estas mujeres de lanzarse al agua y asumir un nuevo y poderoso papel como portadoras del mensaje cristiano recuerda la leyenda medieval de María Magdalena llevada en barco a Francia, donde se convertiría en el modelo de predicadora, sanadora, penitente y asceta para millones de fieles. La respuesta del arzobispo a estas ordenaciones pone de manifiesto la pregunta esencialista sobre cuál "debería ser" el papel de la mujer en la sociedad y en la Iglesia. La lucha por definir los papeles y los propósitos apropiados para la vida de los hombres y las mujeres está en la base de todas las tradiciones sobre María Magdalena y el Santo Grial desde el medioevo hasta nuestros días.

### I. El enigma sagrado (Holy Blood, Holy Grail)

La interpolación de María Magdalena a las historias del grial, o viceversa, es un acontecimiento tardío que encuentra su manifestación primera y más profundamente argumentada en un libro aparentemente no ficticio titulado *Holy Blood, Holy Grail*.<sup>4</sup> Sus autores proponen que después de la crucifixión de Jesús, su esposa María Magdalena huyó a la Galia "con al menos un niño"<sup>5</sup>, que resultaría ser el antepasado de los merovingios; esta "línea de sangre real", cuyo conocimiento secreto ha sido supuestamente guardado con celo hasta hoy por el Priorato de Sión, es el "Santo Grial" que se celebraba en los romances medievales.

---

3. Julian Pettifer, "Catholic woman in secret ordination," *BBC News*, 22 de junio, 2005, ([http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/crossing\\_continents/4119254.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/crossing_continents/4119254.stm)).

4. Michael Baigent, Richard Leigh y Henry Lincoln, *Holy Blood, Holy Grail*, Nueva York, Delacorte Press, 1982; versión española: *El enigma sagrado*, trad. Jordi Beltrán, Madrid, Ediciones Martínez Roca, 2006.

5. Baigent y otros, *El enigma sagrado*, p. 437.

En última instancia, esta idea está basada en un juego de palabras, como reconocen todos los autores que apoyan esta teoría de la conspiración: el traspaso de la “g” de *San Greal* (Plato Santo) a *Sang Real* (Sangre Real, pero dándole, perversamente, el significado adicional de “Sangre Auténtica”). En el francés antiguo las palabras *graal*, *greal* y *grasal* significan “plato llano”;<sup>6</sup> sin embargo, según Baigent y otros, esta “sangre real” de los merovingios, descendientes de Jesús y María Magdalena, corría por las venas de Godofredo de Bouillon, cuya “conquista triunfal de Jerusalén en 1099 entrañaría mucho más que un simple arrebatarse el Santo Sepulcro a los fieles. Godofredo habría recuperado su propio y legítimo patrimonio”.<sup>7</sup> Si así fuera, cabe preguntar por qué los autores no encuentran indicio alguno sobre este asunto en la capilla medieval dedicada a Santa María Magdalena situada dentro de la iglesia del Santo Sepulcro.

A no ser que se descubra algún día un “evangelio secreto” de María Magdalena, es muy dudoso que podamos tener alguna evidencia escrita de que Jesús y su discípula estuvieran casados, o que tuvieran hijos estando o no casados.<sup>8</sup> Sin embargo, esta idea sí apareció en el imaginario del siglo XIX, por ejemplo en el poema de Rainer María Rilke “Der Narr” en el que Jesús resucitado se encuentra misteriosa y amorosamente con Ana, la hija que tuvo con María Magdalena. Una idea de este tipo es, naturalmente, posible, pero no hay ninguna prueba ni escrita ni de otra índole que se remonta a la antigüedad, o a una época posterior.<sup>9</sup>

*El enigma sagrado* se extiende, ambiciosamente, desde tiempos de Jesús, pasando por la Edad Media, hasta la actualidad (pero no en

---

6. Walter Skeat, *An Etymological Dictionary of the English Language*, Oxford, Clarendon Press, 1910, p. 247.

7. *El enigma sagrado*, op. cit., p. 439.

8. No soy de la opinión que los osarios encontrados en la tumba en Talpiyot Este (Jerusalén) (números 701-709 en L. Y. Rahmani, *A Catalogue of Jewish Ossuaries in the Collections of the State of Israel*, Jerusalem, The Israel Antiquities Authority, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994) incluyen los de Jesús de Nazaret y María Magdalena.

9. Bart Ehrman, *Truth and Fiction in the Da Vinci Code*, Nueva York, Oxford University Press, 2004, pp. 152-162.

este orden), y sus conjeturas basadas en especulaciones sobre los cátaros y los Templarios, así como tesoros y documentos secretos, continúan fascinando a los lectores veinticinco años más tarde. Sin embargo, algunos de los argumentos del libro son defectuosos, irrelevantes, o simplemente erróneos. Los autores, por ejemplo, afirman que el tesoro supuestamente encontrado en el siglo XIX por un sacerdote francés llamado Berenger Saunière “quizás incluía el legendario tesoro del Templo de Jerusalén, lo cual, más incluso que los caballeros templarios, justificaría las alusiones a «Sión»”.<sup>10</sup> Y continúan: “Tal como puede verse en el arco triunfal de Tito, en el contenido se hallaba incluido el inmenso candelabro de siete brazos de oro, tan sagrado para el judaísmo, y posiblemente hasta la misma Arca de la Alianza”.<sup>11</sup>

El que los más notables tesoros del segundo templo se encuentren en Francia (igual que la María Magdalena de la leyenda medieval) es muy poco probable. Los tesoros del templo de Jerusalén, incluidos la menora de oro y la mesa del pan de la proposición, fueron saqueados por los romanos en el año 70 d.C. y mostrados en procesión triunfal de los Flavios (como quedó representado en el todavía existente Arco de Tito, después de la muerte de este emperador en el año 81); estos objetos fueron colocados más tarde en el nuevo Templo de la Paz del Emperador Vespasiano, que fue dedicado cinco años después de la caída de Jerusalén, según el historiador judío Josefo (*La guerra judía* 7.148-162). Al menos una parte del resto del botín del templo y de la saqueada ciudad de Jerusalén –con un valor actual de aproximadamente 60 millones de dólares estadounidenses<sup>12</sup>– fue utilizada para financiar la construcción del Coliseo romano, como ingeniosamente descubrió Geza Alföldy al descifrar una inscripción “fantasma” del lugar.<sup>13</sup>

10. *El enigma sagrado*, op. cit., p. 45.

11. *Ib.*, p. 49.

12. Louis Feldman, “Financing the Colosseum”, *Biblical Archaeology Review* 27.4, 2001, pp. 20-31 y 60-61.

13. Geza Alföldy, “Eine Bauinschrift aus dem Colosseum”, *ZPE* 109, 1995, pp. 195-226.

En el siglo sexto d.C., Procopio escribe en su *Historia de las guerras de Justiniano* (IV.9.5) que Genserico el Vándalo saqueó Roma en 455 y se llevó “los tesoros de los judíos” a Cartago, y que después de que Belisario venciera a los vándalos en el 534, trasladó estos objetos a Constantinopla para su procesión triunfal. Más tarde, sin embargo, el Emperador llevaría estos tesoros de vuelta a Jerusalén porque tuvo miedo después de que “uno de los judíos” le advirtiera que Jerusalén, y más tarde Roma, habían sido capturadas a causa de estos tesoros, y que “no podían estar en ningún otro lugar sino donde Salomón, el rey de los judíos, los había colocado inicialmente” (Procopio, IV.9.9). Ochenta años más tarde, los persas atacaron Jerusalén y se llevaron “la cruz de Cristo” (que fue entregada dieciséis años después al Emperador Heraclio, quien la devolvió a Jerusalén); sin embargo, nuestra fuente para estos acontecimientos, Antíoco Strategos, no nos dice nada de lo que pasó con los objetos del templo de Jerusalén durante este saqueo.<sup>14</sup> Además, estos tesoros judíos del período final del segundo templo no incluían el Arca de la Alianza, ni siquiera una copia helenística de ella; en las descripciones de Josefo del contenido del segundo templo, el Arca nunca se menciona. De hecho, había desaparecido mucho antes de la destrucción del primer templo y nunca fue reemplazada dentro del Sancta Sanctorum del segundo templo.<sup>15</sup>

¿Por qué razón, entonces, no afirman Baigent y otros categóricamente que el sacerdote Baunière había encontrado los restantes objetos del templo u otros tesoros templarios ocultos en el sur de Francia? La claridad narrativa no es, desde luego, el punto fuerte de

14. F. C. Conybeare, “Antiochus Strategos, The Capture of Jerusalem by the Persians in 614 AD”, *English Historical Review* 25, 1910, pp. 502-517. Leon Yarden, en su libro *The Spoils of Jerusalem on the Arch of Titus: A Re-Investigation* (Stockholm, Svenska Institutet I Rom, 1982, pp. 30-31) ha propuesto, basándose en Josefo, *La guerra judía* 6.388, que más de una lámpara de pié fue entregada o sacada del templo de Jerusalén y que “otro de los dos o tres ejemplares originalmente en Roma –probablemente el representado en el Arco– había sido llevado a Constantinopla durante el traslado del la capital en el año 330, y sólo desapareció cuando el Palacio Imperial fue saqueado por los cruzados francos y venecianos en 1204” (p. 65).

15. Josefo, *La guerra judía*, 5.219: “absolutamente nada fue guardado dentro [del Sancta Sanctorum].”

este libro: sus autores afirman que “un relato que se refiere a un tesoro, aunque se trate del tesoro del templo de Jerusalén, tiene una relevancia y una importancia limitadas”.<sup>16</sup> ¿Para quiénes? Para los que promueven de una manera sensacionalista que la línea sanguínea de Jesús y María Magdalena es el auténtico Santo Grial. Este es el secreto que, según Baigent y otros, fue descubierto y utilizado por Saunière para chantajear al Vaticano, amasando de esta manera una fortuna.<sup>17</sup> En términos generales, estos autores tienden a malinterpretar los textos que utilizan y a cargar al lector con información que parece creíble pero no lo es. Se alejan completamente de la realidad cuando afirman, por ejemplo, que Josefo fue testigo de la caída de Masada<sup>18</sup> y que “ningún erudito, que nosotros sepamos, haya comentado anteriormente estas alocuciones [las de Eleazar en Masada]”.<sup>19</sup> Esto es totalmente absurdo, teniendo en cuenta los siglos de erudición que existen sobre los textos de Josefo, incluyendo su relato de Masada en *La guerra judía*, Libro 7.<sup>20</sup> En su relato, Josefo deja claro que él *no* estuvo allí –cuando nunca pierde una oportunidad de mencionar los casos en los que *sí* fue testigo de algún acontecimiento– y dice que un testigo femenino que sobrevivió “informó a los romanos” sobre los discursos pronunciados y el consiguiente suicidio en masa.<sup>21</sup> Lo que pretenden con esta lectura sesgada de Josefo es dar base a su argumento, según el cual Pilato conspiró con los seguidores de Jesús para montar “una crucifixión ficticia”<sup>22</sup> y que estos seguidores eran esenios, que en realidad eran zelotes, que a su vez eran los sicarios que murieron en Masada. Sólo esta última afirmación –que los sicarios murieron en Masada– es cierta, si uno se apoya en *La guerra judía* de Josefo para el relato del episodio de

16. *El enigma sagrado*, p. 47.

17. *Ib.*, p. 43.

18. *Ib.*, p. 520.

19. *Ib.*, p. 532.

20. Louis Feldman, *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*, Berlín y Nueva York, Walter de Gruyter, 1984.

21. Josefo, *La guerra judía*, 7.404.

22. *El enigma sagrado*, p. 528.

Masada.<sup>23</sup> Este abuso del texto de Josefo es sólo un ejemplo de las muchas tergiversaciones de las fuentes legítimas a lo largo del libro.

Más importante todavía es que su teoría infravalora el papel crucial que juega María Magdalena en los relatos evangélicos, especialmente en Juan, donde se convierte en la única “apóstol de los apóstoles”, como la llamará Hipólito más adelante, pues no sólo informó de la tumba vacía, sino que anunció: “He visto al Señor” (Jn 20, 18). En su resistencia a aceptar la realidad de la muerte y resurrección de Jesús, Baigent y otros rebajan a María Magdalena de apóstol de la resurrección a esposa de Jesús, lo que ciertamente es una posición menos prestigiosa dentro de la ideología cristiana, especialmente cuando se tienen en cuenta las instrucciones de Jesús a sus discípulos de que deben rechazar los lazos familiares para centrarse en su seguimiento (Mt 10, 37-38, Lc 14, 25-33; quizás también Mc 8, 34-35 y Jn 12, 25).

Los lectores normales no conocen las fuentes que tratan de temas tan variados como los que se encuentran en *El enigma sagrado*, y sin embargo encuentran estimulante la idea de una gran conspiración basada en el uso descuidado de las fuentes en explicaciones que combinan el que Jesús sobreviviera su crucifixión y tuviera relaciones sexuales con María Magdalena, con casas reales, caballeros cruzados, grupos religiosos marginales, tesoros de oro, y textos secretos, incluyendo los manuscritos del Mar Muerto para darle al asunto un toque provocativo, ¡a pesar de que estos documentos no mencionan ni a Jesús ni a María Magdalena! No es extraño que se hayan vendido dos millones de ejemplares de este libro en todo el mundo.<sup>24</sup> Posiblemente si los autores hubieran argumentado que los merovingios eran los descendientes de un auténtico gobernador judío, el tetrarca Herodes Antipas, y de su mujer Herodías, desterrados a Francia en el año 39 d.C. (*Antigüedades judías* 18.252), nadie habría prestado atención a su libro.

23. Cf. también Josefo, *Antigüedades judías*, 18.64 sobre la crucifixión y muerte de Jesús.

24. David Smith, “Da Vinci Trial Pits History Against Art: Millionaire author is expected in London for plagiarism case,” *Guardian Unlimited*, 26 de febrero, 2006. ([http://books.guardian.co.uk/news/articles/0..1718273#.article\\_continue](http://books.guardian.co.uk/news/articles/0..1718273#.article_continue)).

## II. El Código Da Vinci

*El enigma sagrado* se ha convertido, sin duda, en un libro de culto, debido en gran parte a su afirmación de que existen pruebas de que Jesús y María Magdalena estuvieron casados y tuvieron descendientes que acabaron por gobernar Francia, etc. Sin embargo, no ha llegado ni por asomo a la arrolladora popularidad de una novela basada en el mismo argumento, *El Código Da Vinci* de Dan Brown<sup>25</sup>, que en 2006 fue llevado al cine por Ron Howard. Brown ha logrado vender una imagen de María Magdalena como esposa de Jesús y madre de su hijo a más de 40 millones de lectores, de tal manera que se han producido querellas legales por parte de autores supuestamente plagiados, incluyendo a Baigent y otros<sup>26</sup>, así como varias respuestas en forma de libro, principalmente desde el ámbito de los estudios del Nuevo Testamento y otras disciplinas afines.<sup>27</sup> Lo que hace tan asombrosa la espectacular cifra de ventas de Brown es que *El Código Da Vinci* es que la novela es en muchos aspectos un reflejo exacto de su libro anterior *Ángeles y demonios*, y está escrita de una manera igualmente simple. Pero esta obra no tuvo el mismo éxito porque le faltaba la “noticia bomba”, tomada directamente de *El enigma sagrado*: que María Magdalena estuvo casada con Jesús y sus descendientes viven en nuestros días. Además, en *El Código Da Vinci*, Brown tuvo la sensatez de aspirar a una sólida mediocridad, colocando las principales claves de este secreto en la *Mona Lisa* y la *Última Cena* de Leonardo Da Vinci, pinturas conocidas hasta por el lector menos

25. Dan Brown, *El Código Da Vinci*, trad. Juanjo Estrella, Barcelona, Ediciones Urano, 2003.

26. Cf. Smith, op. cit.

27. Por ejemplo, dos obras de Bart Ehrman: *Truth and Fiction in the Da Vinci Code* (op. cit.) y *Peter, Paul and Mary Magdalene: The Followers of Jesus in History and Legend* (Nueva York, Oxford University Press, 2006); Mary R. Thompson, *Mary of Magdala: What the Da Vinci Code Misses* (ed. rev., Nueva York, Paulist Press, 2006); Mary R. Thompson, *Mary of Magdala: What the Da Vinci Code Misses* (ed. rev.), Nueva York, Paulist Press, 2006; dos libros de Amy Welborn titulados *De-Coding Da Vinci: The Facts Behind the Fiction of the Da Vinci Code* (Huntington, Indiana, Our Sunday Visitor-Publishing Division, 2004) y *De-Coding Mary Magdalene: Truth, Legends and Lies* (Our Sunday Visitor, 2006); y Ben Witherington, *The Gospel Code: Novel Claims about Jesus, Mary Magdalene and da Vinci*, Downers Grove, Ill., Intervarsity Press, 2004.

informado (en contraposición a los menos conocidos puntos de referencia de Roma que Brown utilizó en *Ángeles y demonios*). De nuevo el autor arremete contra la Iglesia católica, mientras pone de relieve al Opus Dei como un grupo obsesionado con su propio poder y que se siente amenazado por un secreto. El secreto es custodiado por el Priorato de Sión, como en la fuente de Brown, *El enigma sagrado*. Y como se trata de una novela, le toca a Brown revelar el gran secreto a través de personajes que viven aventuras y plantean interrogantes, lo cual proporciona una lectura en su mayor parte entretenida.

Brown lleva sus lectores por el Louvre y París, a un castillo “cerca de Versalles”<sup>28</sup>, al Reino Unido para *visitar* lugares como la iglesia del Temple y la capilla Rosslyn, y de vuelta a París, todo ello en búsqueda de la solución de un asesinato, pero en última instancia para descubrir “el grial”. Lo que más llama la atención es que Brown nunca instruye a sus lectores sobre los principales lugares de Francia dedicados a la memoria de María Magdalena –St. Maximin, Sainte-Baume y Vézelay (¡y la amplia distribución de las reliquias corporales de la santa por toda la cristiandad!)– ni tampoco comenta sus personajes los otros lugares, como Valencia, que dicen poseer el grial en forma de una copa.<sup>29</sup> Igual que Brown escoge un pintor universalmente reconocido y a sus más afamadas pinturas, desarrolla las escenas de la novela en los lugares más conocidos, lo cual no puede impresionar al lector culto, y sin embargo consigue que el lec-

28. Dan Brown, op. cit., p. 271.

29. Cf. Smith, op. cit., y Justin Griffin, *The Holy Grail: The Legend, the History, the Evidence*, Jefferson, No. Carolina y Londres, McFarland & Co., 2001. La copa superior del Santo Cáliz de Valencia está hecha de ágata, lo cual sería un material suficientemente “puro” para ser utilizado por un judío del siglo I d.C. Sobre la cuestión de las vasijas de piedra (normalmente “hechas a mano o al torno de cal o de piedra caliza blanda) como la norma en los hogares judíos de esa época, se puede consultar Jonathan Reed, *Archaeology and the Galilean Jesus: A Re-examination of the Evidence*, Harrisburg, Pa., Trinity Press Internacional, 2000, pp. 43-45 y 56-57; sobre la pureza ritual judía en general, Mishnah, *Kelim* (Vasijas), 10.1. Sobre el Cáliz de Valencia, cfr. Salvador Antuñano, *El misterio del Santo Grial: Tradición y leyenda del Santo Cáliz*, Valencia, Kairos Media, 1999; Ignacio Carrau Leonarte, *El Santo Grial*, Valencia, Cofradía del Santo Cáliz, 1996; y Manuel Sánchez Navarrete, *El Santo Cáliz, Santo Grial venerado en la catedral de Valencia*, Valencia, Cofradía del Santo Cáliz.

tor no informado termine la novela con un insignificante conocimiento de la riqueza de las tradiciones acerca de María Magdalena, mientras y con una antipatía sin fundamento hacia el Emperador Constantino, por haber supuestamente convocado el Concilio de Nicea para borrar la memoria de la auténtica identidad de la santa. Brown, como Baigent y otros, se aprovechan de que su público tiene una idea general de personajes y lugares históricos, aunque carezca en general de un conocimiento profundo del asunto. Ha descubierto cómo convertir una obra de ficción en una especie de *edutenimiento* (o entretenimiento “educativo”), atrayendo a un inmenso número de lectores con una capa fina de erudición que les deja con la sensación de haber aprendido algo mientras se han distraído. Y para una formación más sólida, el lector puede acudir después a la obra de Sharan Newman, *The Real History Behind the Da Vinci Code*, una mini-enciclopedia que abarca los principales temas históricos tratados en el libro de Brown.<sup>30</sup>

Mucho más preocupante, sin embargo, es la peculiar manera en que Brown utiliza las escenas “pregunta-respuesta” como mecanismo para ir desvelando la información más relevante. En la escena culminante de este tipo, la heroína Sophie, cuyo nombre significa “sabiduría” y que resulta ser la descendiente de Jesús y María Magdalena (pelirroja, por cierto), es incapaz de averiguar lo que está ocurriendo, a pesar de ser experta en criptografía de la policía. (Lo lógico, desde luego, sería que la descendiente directa de Dios fuera especialmente inteligente. Incluso Pedro, en el *Evangelio de María* no acusa a María Magdalena de ser tonta y le pide que cuente a los discípulos lo que le dijo Jesús en privado). Por el contrario, el Profesor Langdon de Harvard y su viejo amigo Teabing se lo tienen que explicar todo:

“Sophie se quedó mirando a Teabing un buen rato antes de volverse hacia Langdon.

---

30. Sharan Newman, *The Real History Behind the Da Vinci Code*, Nueva York, Penguin Group, 2005.

—¿El Santo Grial es una persona?

Langdon asintió.

—Una mujer, de hecho.

A juzgar por la expresión de Sophie, se daba cuenta de que no entendía nada. Recordaba que su reacción, la primera vez que oyó aquello, había sido similar. Hasta que entendió la simbología que había tras el Grial, la conexión femenina no se le hizo clara".<sup>31</sup>

No sólo es torpe Sophie, sino que le falta también la *gnosis* arcana que Langdon posee sobre los símbolos presentes en la *Última Cena* de Da Vinci. El profesor entonces le dibuja unas pequeñas formas: "la espada" (una V al revés, que representa un pene) y "el cáliz" (una V, que representa el útero). Además, explica que "su descripción como cáliz es en realidad una alegoría para proteger la verdadera naturaleza del Santo Grial".<sup>32</sup> Brown no hace que Langdon explique que ha leído el libro de Riane Eisler de 1987, *El Cáliz y la espada: Nuestra historia y nuestro futuro*; al contrario, el profesor afirma lo siguiente:

"El Grial, prosiguió Langdon, simboliza a la diosa perdida. Cuando apareció el cristianismo, las antiguas religiones paganas no desaparecieron de la noche a la mañana. Las leyendas de las búsquedas caballerescas del Grial perdido eran en realidad historias que explicaban las hazañas para recuperar la divinidad femenina. Los caballeros que decían ir en busca del 'cáliz', hablaban en clave para protegerse de una Iglesia que había subyugado a las mujeres, prohibido a la diosa, quemado a los no creyentes y censurado el culto pagano a la divinidad femenina".<sup>33</sup>

Los dos hombres, entonces, le revelan a la pobre Sophie su secreto, mostrándole la "mujer" sentada a la derecha de Jesús en *La Última*

31. *El Código Da Vinci*, op. cit., p. 295.

32. *Ib.*, p. 296.

33. *Ib.*, p. 297.

*Cena* de Da Vinci, y ella musita para sí: “¿Y ésta es la mujer capaz de destruir ella sola la Iglesia?”<sup>34</sup> (El énfasis es de Brown en el original en inglés; ¿por qué la Iglesia es tan frágil en esta novela?). Sophie ni siquiera se arriesga a conjeturar quién podría ser la mujer, lo cual carece de sentido puesto que su trabajo le exige resolver enigmas. De forma poco convincente pregunta: “¿Quién es?” y Teabing le contesta que es María Magdalena. Sophie responde con otra pregunta: “¿La prostituta?”. Teabing rápidamente le saca de su error y su ignorancia (aunque hay que decir que la ignorancia de Sophie crece a lo largo del libro): el papel de María Magdalena como esposa de Jesús fue escondido por “la Iglesia en su primera época” porque esto podría, de alguna manera, poner en peligro la fama de Jesús como “un ser *divino*”.<sup>35</sup> En realidad, la explicación de Teabing tiene un cierto aire de nestorianismo, como si los distintos aspectos de la vida de Jesús podrían, de alguna manera, dividirse en categorías, divino aquí, humano allá, algo que no hubiera resultado aceptable para la mayoría de “la Iglesia en su primera época”, al menos después del Concilio de Éfeso en 431. Más adelante, Teabing desarrolla sus ideas afirmando que todos los libros de su biblioteca apoyan la idea de que “María Magdalena era el vientre” [en inglés, “Mary Magdalene was the womb”] en el que se perpetuó el linaje real de Jesús. El Priorato de Sión, en nuestros días, sigue venerándole todavía como diosa, como Santo Grial, como rosa y como Madre Divina”.<sup>36</sup>

¿“María Magdalena era el vientre?”. ¡Una afirmación así es más propia de alguna escena escalofriante de *El cuento de la criada* de Margaret Atwood que de una novela que supuestamente aboga por el poder de “lo femenino sagrado”! La ironía sería divertida si no existiera la posibilidad de que siquiera un mínimo porcentaje de los 40 millones de personas que han comprado este libro podría ser despidado por tal *reductio ad absurdum*. Y lo que es más extraño aún, incluso la Iglesia, el monstruo patriarcal y asesino de esta novela,

34. Ib., p. 303.

35. Id. (énfasis de Brown en el original en inglés).

36. *El Código Da Vinci*, op. cit., p. 317.

nunca ha representado a María Magdalena como simplemente un *vientre*.<sup>37</sup> Este hacer hincapié en la corporalidad mecánica de María Magdalena sin resaltar su papel tan importante en el ministerio y la crucifixión de Jesús, así como después de su resurrección (de lo cual dan fe tanto los evangelios canónicos como los apócrifos), es realmente denigrante para su memoria. Al mismo tiempo, la novela ignora por completo el “vientre” más famoso de la tradición cristiana: María, la madre de Jesús. Esta laguna es manifiesta y tal vez reveladora de la incomodidad que siente Brown ante la posibilidad de demasiados “vientres” dando vueltas a la vez por su trama, como si existiera la posibilidad de que se convirtiesen en diosas hísticas y competitivas de “lo sagrado femenino”.

### III. Margaret Starbird

¿Pero cuales son los libros de los cuales Teabing y Langdon (y Dan Brown) supuestamente han aprendido tanto? *El enigma sagrado* recibe su debido reconocimiento, pero Sophie ve también algunos títulos menos conocidos en las estanterías de Teabing<sup>38</sup>: *La revelación templaria: guardianes secretos de la verdadera identidad de Cristo*; *La mujer de la vasija de alabastro: María Magdalena y el Santo Grial*; y *La diosa en los Evangelios: En busca del aspecto femenino de lo sagrado*. Los dos últimos son obra de Margaret Starbird, que se describe a sí misma como una católica devota y vive en el estado de Washington. Aunque ha sido acusada de asumir un nombre de la *New Age* en su búsqueda de lo “femenino sagrado”, ella se defiende argumentando que lo ha adquirido de la manera tradicional en el mundo anglosajón, es decir a través de su matrimonio.

Los libros de Margaret Starbird normalmente no habrían caído bajo es escrutinio de los expertos en el campo del Nuevo Testamento, pero después del éxito de *El Código Da Vinci* de Brown, Ben Wi-

37. Nancy De Flon y John Vidmar, O.P., *101 Questions and Answers on The Da Vinci Code and the Catholic Tradition*, Nueva York, Paulist Press, 2006.

38. *El Código Da Vinci*, op. cit., pp. 314-315.

therington III se sintió obligado a escribir un libro en el que rechazaba la obra de la autora:

Tomemos en consideración, por ejemplo, el libro escrito en 1993 por una mujer que afirma que leer *El enigma sagrado* cambió su vida: *La mujer de la vasija de alabastro: María Magdalena y el Santo Grial*, de Margaret Starbird. En este libro, Starbird está reaccionando contra lo que ella considera la represión y la exclusión de las mujeres en la tradición católica romana. Desgraciadamente, lo que ofrece es una historia de María Magdalena, a quien identifica equivocadamente con María de Betania, la mujer que ungió a Jesús. Según Starbird, María Magdalena fue la esposa de Jesús, y se convirtió en el Santo Grial en el sentido de dar a luz a los hijos de Jesús, transmitiendo la santa sangre. En última instancia, Starbird se apoya más en la tradición popular y el arte medievales y no toma la Biblia en serio.<sup>39</sup>

Lo que no parece correcto en la valoración de Witherington es la acusación de que Starbird “no toma la Biblia en serio”. (Al decir “en serio”, ¿quiere decir que no la interpreta como a él le hubiera gustado?). En ningún momento de su libro parece Starbird rechazar la Biblia; por el contrario, lo elabora sobre la base de los textos bíblicos, añadiendo una gran cantidad de material legendario y circunstancial, igual que hicieron Baigent y otros pero con un hilo narrativo mucho más convincente. Puede que no estemos de acuerdo ni con una décima parte de los argumentos que presenta Starbird sobre la “Novia Perdida” de Cristo<sup>40</sup>, pero el intento claramente sincero de promover la compasión, la misericordia y la gracia<sup>41</sup> capta el espíritu de los evangelios tal vez mejor que cualquiera de los libros escritos por varones a los que nos hemos referido hasta ahora. En cierto

39. Ben Witherington III, *The Gospel Code: Novel Claims about Jesus, Mary Magdalene and da Vinci*, Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, 2004.

40. Tal vez basado en Marjorie Malver, *Venus in Sackcloth: The Magdalene's Origins and Metamorphoses*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1975.

41. Margaret Starbird, *The Woman with the Alabaster Jar: Reclaiming the Sacred Feminine*, Rochester, Vermont, Bear and Company, 1993.

modo, Starbird sigue sin saberlo los pasos de Friedrich Spee de Lagenfeld, que incluye en su *Trustz-Nachtingall* (1649) “una serie de cantos de amor dirigidas por la esposa a Jesús, el amado. María Magdalena es la encarnación de esta novia, pero a diferencia de su modelo del Cantar de los Cantares, no es solamente la mujer como complemento del hombre; la ‘esposa’ representa el ‘alma’, es decir, cada persona, masculina o femenina, en su relación con Jesús”.<sup>42</sup> Por otra parte, Starbird no tenía acceso a la obra magistral de Susan Haskins *María Magdalena: Mito y metáfora* (1993), que tal vez le hubiese distanciado de sus afirmaciones más tendenciosas.

Cabe destacar que en la continuación de su obra, *La Diosa en los Evangelios: En busca del aspecto femenino de lo sagrado* (*The Goddess in the Gospels*, 1998), Starbird emplea un método mucho más autobiográfico, que refleja su propio crecimiento espiritual a través de la contemplación de María Magdalena como una especie de “diosa” y novia de Cristo. Respondiendo a Witherington, se puede citar esta confesión de Starbird tomada de su segundo libro:

A mí, la mujer llamada María Magdalena siempre me ha proporcionado el ejemplo más intenso de amor a Dios de todas las Escrituras, el de amante. La respuesta serena y segura de la Virgen María al mensaje del arcángel Gabriel fue un ejemplo de sumisión total a la voluntad divina; en cambio, la otra María era la apasionada... En mi corazón hay un eco lejano del amor que esta otra María siente por Jesús. El Cristo vivo que he encontrado en las Escrituras y en mi vida es el único hombre que conozco que no soporta el doble rasero. Su amor es incondicional y ha bendecido mi vida de forma inconmensurable.<sup>43</sup>

Es evidente que este libro de Starbird no va dirigido a lectores como Witherington; Starbird sí parece tomar *muuy* en serio la Biblia, aunque no de la misma manera en que lo haría un investigador académico.

42. Ingrid Maisch, *Between Contempt and Veneration... Mary Magdalena: The Image of a Woman through the Centurias*, Collegville, Minnesota, 1998, p. 85.

43. Margaret Starbird, *La Diosa en los Evangelios*, trad. Alejandra Devoto, Barcelona, Ediciones Obelisco, 2005, pp. 96-97.

Dan Brown utilizó extensamente las obras de Margaret Starbird como fuente de inspiración. Cuando después de la publicación de su novela, comenzaron los medios de comunicación a pedirle más información sobre María Magdalena como esposa de Cristo, Brown le pidió a Starbird por correo electrónico en mayo de 2003 que actuara como su portavoz con referencia a esta cuestión. Tres años más tarde Starbird contó a un periodista que “[los medios de comunicación] empezaron a hablar con todo el mundo en las universidades. Lógicamente, negaron mis afirmaciones porque no habían estudiado las mismas cosas que yo”.<sup>44</sup> Lo cierto es que los expertos del Nuevo Testamento nunca examinarán el material que ha empleado Starbird, como las cartas del tarot, porque esto va más allá del ámbito de sus investigaciones y sus intereses.<sup>45</sup>

En *La Diosa en los Evangelios*, Starbird da una explicación sorprendente de lo que inspiró su crecimiento espiritual hacia una comprensión del verdadero significado de María Magdalena: la erupción volcánica del Monte de Santa Elena el 22 de julio, 1980 que, como ella señala, coincidió ese año con el noveno de Av del calendario judío. Este hecho lo interpreta como un mensaje que le revela el situación de la Iglesia moderna:

El hermoso y tranquilo Spirit Lake se había derramado en un metafórico bautismo de agua que se vertía sobre la tierra; incapaz de seguir confinado en las fuentes de la Iglesia, se había volcado sobre la gran madre oscura, la propia tierra, tras romper los lazos “patriarcales”. Ahora las “aguas de la verdad” se vertían por otros canales y volvían a la propia tierra... Yo era

---

44. Cecilia Goodnow, “Brown drew inspiration from local author’s books for ‘Da Vinci Code’,” *Seattle Post-Intelligencer*, 18 de mayo, 2006 ([http://seattlepi.nwsnsource.com/books/270555\\_starbird18.html](http://seattlepi.nwsnsource.com/books/270555_starbird18.html)).

45. Por ejemplo, en su libro *Mary Magdalena, Bride in Exile* (Rochester, Vermont, Bear and Company, 2005), Starbird habla de “cartas de tarot del siglo XV que representan un hierofante femenino o sumo sacerdotisas/papas en la tradición de la Magdalena” (p. 35). Sin embargo en el libro de Ronald Decker, Thierry Depaulis y Michael Dummett titulado *A Wicked Pack of Cards: The Origins of the Occult Tarot* (New York, St. Martin’s Press, 1996), no hay ninguna cita con respecto a María Magdalena y su relación con las cartas del tarot.

testigo de la destrucción de la Iglesia institucional, el bastión de la civilización occidental.<sup>46</sup>

Según la tradición judía, Dios había permitido la destrucción del primero y del segundo de sus templos en Jerusalén en el noveno de Av (Josefa, *La guerra judía* 6.250, sin embargo, da como fecha el décimo de Av/Lous) como castigo a Israel por sus pecados, y Starbird también ve la venganza divina en esta nueva destrucción, obra del Monte de Santa Helena. Su visión sincrónica habría tenido mucho más sentido para un habitante de Judea en el siglo I d.C. que para un erudito de hoy en día. La imagen de Starbird de un Dios vengador convertido en Madre Tierra no es, a fin de cuentas, ni judía ni cristiana, sino pagana. El enfoque de Starbird es, cuando menos, ecléctico, pero su objetivo de “colocar la feminidad en un puesto de honor en nuestras vidas”<sup>47</sup> a través de su estudio de María Magdalena como novia de Cristo<sup>48</sup> parece, de alguna manera, más auténtico que la versión poco original de Dan Brown.

#### IV. La María Magdalena Medieval

El título del libro de Margaret Starbird *La mujer de la vasija de alabastro: María Magdalena y el Santo Grial*, podría a primera vista ser mal interpretado, como si la vasija de alabastro fuera el Santo Grial; sin embargo, según el argumento de Starbird, transmitido por Dan Brown, el grial es el vientre de María Magdalena del que nace el hijo de Jesús, y que crece hasta ser el progenitor de los merovingios, si uno se atiene a *El enigma sagrado*. Es asombroso que durante los casi ocho siglos, hasta la publicación de *El enigma sagrado*, ni una sola obra escrita relaciona a María Magdalena con el Santo Grial, ni como su guardián ni como el grial en sí. (Las obras de arte de este período

46. Starbird, *La Diosa en los Evangelios...*, op. cit., pp. 96-97.

47. Ib., 106.

48. Cfr. también Margaret Starbird, *Magdalene's Lost Legacy: Symbolic Numbers and the Sacred Union in Christianity*, Rochester, Vermont, Bear and Company, 2003, y *Mary Madalene, Bride in Exile* (op. cit.).

tan largo sí podrían, sin embargo, ser interpretadas de una manera distinta, especialmente las que representan a María Magdalena con su vasija). Como indicio de esta falta de evidencia literaria que relacione a María Magdalena con el Santo Grial, cabe señalar que es posible leer las casi cuatrocientas páginas de la reciente investigación de Richard Barber, *The Holy Grail: Imagination and Belief* (2004) sin encontrar una sola referencia a María Magdalena, incluso en las tres densas páginas que el autor dedica a *El enigma sagrado*. (Tal vez Barber hubiera mencionado a María Magdalena si su libro se hubiese publicado después de *El Código Da Vinci*.) En su libro *The Holy Grail: the Galahad Quest in Arthurian Literature* (1961), Arthur Edward Waite tampoco hace referencia a María Magdalena, a pesar de su interés académico por lo arcano y lo oculto, donde habría encontrado pistas de la Magdalena, por ejemplo, en las cartas del tarot.

Cuando el grial hizo su debut literario en *Le Conte du Graal* de Chrétien de Troyes, a finales del siglo XII, es posible que un grial fuera algún tipo de “plato llano” en francés antiguo<sup>49</sup>. En poco tiempo, la forma del grial se fue cambiando en el imaginario popular, tal vez como respuesta a obras literarias como el anónimo *Perlesvaus*, de principios del siglo XIII, en la que “Sir Gawain contempló el Grial y le pareció ver un cáliz”.<sup>50</sup> En un manuscrito iluminado de 1330-1340, el grial se parece a un ciborio (copa tapada en la que se guardan las formas de la Eucaristía), con una gran cruz encima.<sup>51</sup> De todas maneras, en el poema de Chrétien, el grial, cuya forma no se describe porque sus lectores originales sabrían de lo que se trataba, es llevado por una hermosa doncella a la gran sala de un castillo y colocado delante del caballero Perceval:

Una bella y noble doncella, / lujosamente ataviada, / que acompañaba a los pajes, / sostenía un grial entre sus dos manos. /

49. Richard Barber, *The Holy Grail: Imagination and Belief*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2004, p. 95.

50. *Ib.*, p. 49.

51. *Ib.*, ilustración de cara a la p. 240; cfr. también Arthur Waite, *The Holy Grail: The Galahad Quest in Arthurian Literature*, New Hyde Park, N.Y., University Books, 1961, pp. 107-108.

Cuando hubo entrado allí / con el grial que sostenía / se hizo tal claridad / que desapareció la luz de las candelas / como ocurre con las estrellas / cuando el sol o la luna se levantan. / Después de ésta llegó nuevamente / otra doncella que llevaba un plato de plata. / El grial, que iba por delante, / era de oro fino purísimo; / enía el grial piedras preciosas / de muchísimas clases, / de las más costosas y valiosas / que se encuentran en tierra o en el mar; / sin ninguna duda, las piedras del grial / superaban a todas las demás piedras. / Del mismo modo que había pasado la lanza / pasaron por delante del lecho, / y pasaron de un aposento a otro. / Y el joven los vio pasar / mas no se atrevió a preguntar / a quién se servía con el grial, / pues seguía conservando en su corazón / las palabras del sabio prohombre. / Me temo que esto sea prejudicial, / pues he oído reprochar / que uno se calle demasiado / a que hable en exceso. / Que sea para bien o sea para mal, / yo no lo sé, no pregunta nada.<sup>52</sup>

Una lanza blanca con una gota de sangre ha iniciado la procesión de diversos objetos hacia la sala, pero es el grial, ricamente adornado, que produce una visión beatífica de los cielos. Sin embargo, Perceval no pregunta por él, lo que más tarde será la causa de una guerra cruenta, y se lamenta más tarde: “y tuve desde entonces, tal dolor / que hubiese preferido morir, / y que me olvidé del señor Dios, / ni volví a pedirle misericordia / ni hice nada, que yo sepa, / por lo que pudiera obtener compasión”.<sup>53</sup> El ermitaño que oye estas tristes palabras le cuenta a Perceval lo que es en realidad el grial que vio en el castillo: un plato para la comunión, que es la única comida –una comida verdaderamente espiritual– del rey y que “le mantiene en vida y le conforta”. Entonces el ermitaño le aconseja a Perceval que se arrepiente y asista a la misa: “Ama a Dios, cree en Dios, adora a Dios” y que “Si una doncella te pide ayuda, / ayúdala, será

52. Alain Verjat Massmann, *Chrétien de Troyes: El cuento del Grial*, Barcelona, Bosch Casa Editorial, 1995, pp. 273-275.

53. *Ib.*, p. 471.

bueno para ti, / lo mismo una dama viuda o una huérfana".<sup>54</sup> Por fin, Perceval ha aprendido la lección fundamental de la fe que todo caballero debe conocer para llevar una digna vida cristiana. Lo último que se nos cuenta de Perceval es que recibe la comunión el domingo de Pascua, igual que Dante ascenderá al Paraíso y verá su gloria en el día de la Resurrección. Al poema de Chrétien, enormemente popular aunque inacabado, le fueron agregadas numerosos finales, y fueron surgiendo otros romances que describían el grial, al mismo tiempo que se fueron variando sus diversos atributos, como ha señalado Barber en detalle.<sup>55</sup>

Aunque María Magdalena nunca aparece por su nombre en *Le conte du Graal*, es posible que su papel especial como la que descubre la resurrección de Cristo quede reflejado en la imagen, presente en este poema, de la hermosa doncella que porta la forma eucarística, versión transubstanciada de Cristo, en el Grial.<sup>56</sup> En última instancia, lo que le importa a Perceval en el poema no es el grial en sí, ni la forma que toma, sino el poder transformador para la vida de la persona que lo contempla, quien después de muchas aventuras y una carente formación como caballero, aprende por fin cómo relacionarse con Dios a través del misterio de la eucaristía llevada en ese grial. No obstante, este propósito y este significado trascendentales del grial no han sido capaces de frenar la búsqueda y la custodia hasta nuestros días, de diversos recipientes en los que se cree que María Magdalena recogió la sangre de Cristo.<sup>57</sup>

54. *Ib.*, pp. 473-475.

55. Por ejemplo, el romance galés en prosa *Peredur, Son of Efwrawg*, que se remonta probablemente a finales del siglo XIII (cfr. Barber, *op. cit.*, pp. 237-240), habla de una cabeza sangrienta en lugar de la hostia eucarística sobre el plato; Barber afirma (*op. cit.*, p. 239) que "Este nuevo relato está claramente relacionado con el culto celta pagano de la cabeza, que parece remontarse a tiempos pre-romanos, pero también podría ser un eco de la historia de Juan Bautista."

56. Poco después de que Chrétien de Troyes compusiera *Le conte du Graal*, el canon I del cuarto Concilio de Letrán (1215) formulaba el dogma de la transubstanciación, y el canon 20 daba normas específicas sobre la custodia de las formas eucarísticas.

57. Cfr. Graham Phillips, *The Search for the Grail*, Londres, Century, 1995, pp. 58-62; G. Phillips, *The Chalice of the Magdalene: The Search for the Cup that Held the Blood of Christ*,

## V. La María Magdalena Medieval y el Hijo del Gobernador

Ni en las fuentes antiguas ni en las medievales se habla de que María Magdalena tuviera hijos, como se afirma en los textos modernos que venimos comentando. Sin embargo, en la inmensamente popular *Legenda Aurea*<sup>58</sup>, compuesta por el arzobispo de Génova Jacobo de Voragine, encontramos un relato de la vida de María Magdalena en la que se le vincula a un niño en Marsella. En esta obra de finales del siglo XIII, el niño no es suyo, sino el hijo del “gobernador de la provincia” y su esposa, que tanto en sueños como en persona, han sido exhortados por María Magdalena a ser más caritativos hacia los demás, incluyendo a los cristianos. Cuando el gobernador le pregunta si puede demostrar que lo que predica es verdad, María Magdalena contesta que la predicación de Pedro en Roma y los milagros que se realizan a diario confirman todo lo dicho por ella. El gobernador y su mujer, sin embargo, desean algo más tangible:

Entonces el gobernador, de acuerdo con su esposa, propuso a Magdalena:

—Si consigues que ese Dios de quien hablas nos conceda a mi mujer y a mí tener un hijo, abrazaremos la fe que predicas.

—Os aseguro –respondió Magdalena– que tendréis un hijo.

Desde aquel día la santa comenzó a pedir al Señor que concediera al gobernador y a su esposa el hijo que tanto deseaban. Sus oraciones fueron oídas y favorablemente despachadas, porque poco después la esposa del gobernador quedó encinta.<sup>59</sup>

---

Rochester, Vermont, Bear and Company, 2004, pp. 128-132; y Justin Griffin, *The Holy Grail: The Legend, the History, the Evidence*, Jefferson, No. Carolina y Londres, McFarland & Co., 2001, pp. 134-141.

58. Sherry Reames, *The Legenda Aurea: A Re-examination of its Paradoxical History*, Madison, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1985, pp. 197-209.

59. Fray José Manuel Macías, *Santiago de la Vorágine: La Leyenda Dorada*, 1, 2ª ed., Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 385.

Después de deliberar, marido y mujer deciden hacerse a la mar e ir a Roma para ver a San Pedro, a pesar de estar ella en estado muy avanzado de gestación. Trágicamente, la mujer muere de parto en alta mar; en una escena especialmente dramática, el gobernador consigue que los marineros no echen su cadáver al mar y les convence de echar ancla en tierra el tiempo necesario para dejar a la difunta mujer con su hijo, que ha sobrevivido, en la playa, siendo la arena demasiado dura para cavar una fosa. El gobernador casi llega a maldecir a María Magdalena, pero haciendo voto de nuevo de su fe en Dios, vuelve a echarse a la mar, rumbo a Roma. Allí Pedro le promete al peregrino un final feliz con su mujer, y cuando el gobernador regresa al lugar desierto donde había dejado a su difunta mujer con el niño, se lleva la enorme sorpresa de que su hijo todavía vive, gracias a los cuidados prestados a distancia por María Magdalena.<sup>60</sup> Entonces el gobernador le pide a la santa otro deseo –que su mujer vuelva a la vida– y ésta de repente abre los ojos y bendice a María Magdalena, que le ha atendido tanto como comadrona, ¡como guía turística en Jerusalén, mientras su marido también estaba allí de peregrinación con San Pedro, visitando los santos lugares de la vida de Jesucristo! La feliz familia regresa a Marsella, donde San Maximino les bautiza.

En ninguna de las manifestaciones literarias hasta el siglo XIX hay ninguna mención de que María Magdalena diera a luz un hijo, pero en este relato es indudable que opera como especialista local en fertilidad, así como cuidadora a distancia del niño y guía turística. Además, como comadrona a distancia<sup>61</sup>, María Magdalena juega un papel tal vez más elevado, como una especie de Diotima del primer cristianismo, cuyo Sócrates ha muerto aunque ella sigue la obra de propagar un mensaje de amor como la verdad última. Esto anticiparía en

60. Una representación plástica de este tema es el fresco del año 1365 en la Capilla Rinuncini de la iglesia de Santa Croce en Florencia.

61. Más adelante en este relato, María Magdalena, gracias a una visión, ayuda a otra mujer embarazada en apuros a dar a luz con éxito a un hijo varón, después de ser la única superviviente de un naufragio (Macías, op. cit., p. 391).

más de doscientos años la asociación que hace Baldassre Castiglione entre María Magdalena y Diotima en su *Libro del cortesano*.<sup>62</sup>

### ¿María Magdalena la Novia?

Los especialistas bíblicos puede burlarse lo que quieran de la moderna noción de María Magdalena como esposa de Jesús, pero los lectores de la *Legenda Aurea* saben que hubo una controversia en la Edad Media sobre si fue la prometida de San Juan el Evangelista.<sup>63</sup> En un pasaje digno de un “culebrón”, Jacobo de Voragine cuenta lo siguiente: “Dicen algunos que María Magdalena y Juan Evangelista fueron novios; que cuando ya estaban a punto de casarse, Cristo llamó a Juan y lo convirtió en discípulo suyo, y que ella, despechada e indignada contra Jesús porque le había arrebatado a su prometido, se marchó de casa y se entregó a una vida desenfadada”. Jacobo dice, sin embargo, que “Estas afirmaciones son tan frívolas como falsas”.<sup>64</sup>

Teniendo en cuenta la naturaleza de muchas de las historias que se cuentan en este relato de la vida de María Magdalena y en el resto de la *Legenda Aurea*, es notable que este sea el único episodio sobre María Magdalena que Jacobo señala para luego desacreditarlo. Sus lectores debieron preguntarse si María Magdalena siquiera tuvo la oportunidad de casarse, y también por qué se vio obligada a convertirse en prostituta; en definitiva, esta historia mata a dos pájaros de un tiro. Jacobo, sin embargo, se apoya en Fray Alberto como una autoridad que explica que Juan de hecho tuvo otra prometida que acabó viviendo como virgen con María, la madre de Jesús. A diferencia de Gregorio Magno, que combinó a varias Marías y mujeres sin nombre de los evangelios para crear a María Magdalena la pros-

62. Susan Haskins, *Mary Magdalen; Myth and Metaphor*, Nueva York, Riverhead Books, 1993, p. 234.

63. Es curioso notar que Bart Ehrman, en su libro *Truth and Fiction in the Da Vinci Code* (op. cit.) no se refiere a esta faceta del relato de la *Legenda*.

64. Macías, op. cit., p. 391.

tituta, Jacobo no aceptó que María Magdalena se convirtiera en la novia de San Juan Evangelista.

## Conclusión

Más de veinte mujeres han sido ordenadas por la organización Romana Catholic Womenpriests, y hay otras 130 en la lista de espera, incluyendo unas 80 estadounidenses... Las candidatas tienen, en su mayoría, entre 50 y 70 años, y han luchado durante décadas para ser ordenadas, según las organizadoras de la ceremonia.<sup>65</sup>

Estas mujeres de nuestros tiempos –muchas de ellas esposas, madres (¿“vientres”?), y abuelas– han descubierto que sus distintos papeles y ocupaciones en la vida no han sido completamente satisfactorios y que su auténtica vocación es la de sacerdote católica. La ordenación de mujeres en la Iglesia católica salvaría la dicotomía a la que se refería el arzobispo Foley, entre las mujeres que dan a luz y los hombres que ejercen de sacerdotes. En cierto modo, estas mujeres sacerdotes armonizarían todas las imágenes de María Magdalena que hemos examinado en este capítulo: la moderna interpretación de su figura como esposa de Jesús y madre de sus hijos (es decir, como si ella misma fuera el grial); su antigua imagen en los evangelios como apóstol de la Resurrección, fundamento de la fe cristiana y corazón del misterio de la liturgia eucarística celebrado por los sacerdotes católicos, que a su vez dio lugar a los relatos medievales del grial; y la visión medieval de la santa como predicadora y cuidadora de su comunidad. El tiempo dirá si la Iglesia católica está dispuesta a aceptar esta amalgama de las diversas María Magdalenas en la forma de mujeres sacerdotes. ¿O continuará diciendo *Noli me tangere*?

---

65. Susan Snyder, “Defying Church, organization ordains 8 women as priests”, *The Philadelphia Inquirer*, 1 de agosto, 2006.

8

María Magdalena en la  
narrativa contemporánea

*Isabel Gómez-Acebo*



## 8

# MARÍA MAGDALENA EN LA NARRATIVA CONTEMPORÁNEA

*Isabel Gómez-Acebo*

### **I. El caldo de cultivo**

EL GRAN ÉXITO DE *EL CÓDIGO DA VINCI* ha hecho pensar que el interés contemporáneo por la figura de María Magdalena es reciente e impulsado por la obra de Dan Brown. Nada más lejos de la realidad pues una serie de diversos factores han intervenido para sacar su figura del olvido y darle nuevo lustre. Mencionaré algunos.

En el camino de nombrar santos patronos para las distintas cofradías de artesanos y profesionales le tocó a María Magdalena estar al frente de las prostitutas. La historia había enfatizado de su vida un carácter de pecadora que le era ajeno por la confusión con otro personaje bíblico que era la mujer pública que derramaba el perfume sobre los pies de Jesucristo, un texto que aparece en el evangelio de Lucas 7,37-39. El calificativo de pública la hizo a aparecer como prostituta pues ¿qué otras categorías la harían entrar en ese epígrafe siendo mujer?

El número de prostitutas en los países industrializados a mediados del XIX se multiplicó por causa de la revolución industrial. Muchas

mujeres con sus familias abandonaron el campo en busca de una nueva vida en la ciudad que se ofrecía llena de posibilidades. La realidad, para muchas, fue muy distinta a la soñada lo que las obligó a dedicarse a la prostitución si querían sobrevivir.

Esta situación avanzó en paralelo con las circunstancias de los maridos de la sociedad victoriana. La moda exigía que las mujeres de clase alta estuvieran muy delgadas y con cutis muy blancos con lo que no salían de sus casas a tomar el aire. No era posible que estas frágiles esposas concibieran muchos hijos por lo que sus compañeros recurrían al sexo remunerado que es lo que ofrecían las campesinas destituidas y dedicadas a la prostitución. En su enfermedad o retiro estas mujeres necesitaban ser acogidas para lo que se fundaron una serie de instituciones que se conocieron con el nombre de *Magdalen Asylum*, recordando a nuestra protagonista.

Junto a esta realidad social tenemos que poner de relieve los hallazgos arqueológicos de finales del XIX. Para nuestro tema los más importantes se consiguieron en un basurero de Oxyrhyncus (Egipto) donde se encontraron una serie de textos gnósticos. Por las mismas fechas de este descubrimiento se presentaron en Londres textos de la misma tendencia, la *Pistis Sophia* y el *Evangelio de María*, que había aparecido mucho antes. Este nuevo descubrimiento egipcio hizo aflorar una serie de documentos gnósticos escondidos que se calcula eran de una fecha cercana al 390 de nuestra era. Estaban guardados en una vasija y al aflorarlos se renovó el interés por el pensamiento de este grupo. Un interés incrementado por el hecho de estar ante los libros más antiguos encuadernados. Los *Evangelios de Felipe*, de *Tomás* y de *María*, el *Diálogo del Salvador* y *La Pistis Sophia* son los que incluyen referencias a nuestra protagonista, aunque figura con diferentes nombres por los localismos.<sup>1</sup>

Pero probablemente la razón con más peso para incrementar el interés por María Magdalena tenga su origen en la proliferación de

---

1. Más información sobre el gnosticismo en el capítulo de este libro que se dedica al tema.

vidas de Jesús que se escriben entre mediados del XIX y principios del XX. Los motivos eran muy claros. La exégesis teológica llegó a la conclusión de que el Cristo de la fe y la apologética cristiana habían conseguido anular la imagen del Jesús de la historia que era necesario recuperar. ¿Quién era Jesús de Nazaret? ¿En qué circunstancias reales se desarrolló su vida? Muchos teólogos pusieron manos a la obra e intentaron reflejar su decurso histórico: Schweitzer, Brentano, Renan...<sup>2</sup> con un resultado que resultó decepcionante pues no había forma de encontrar denominadores comunes. Las biografías resultantes eran muy dispares pues los distintos escritores aportaban sus visiones particulares de Jesús con lo que llegaron a la conclusión de que el empeño era imposible. A lo largo del siglo XX la causa se ha retomado en varias ocasiones. Hoy, es el grupo conocido como el *Jesus Seminar* el que mayores estudios está dedicando al tema con unos frutos mucho más positivos que los antepasados.

Una de las preguntas que se les planteó a estos biógrafos en sus indagaciones giraba en torno a la vida sexual de Jesucristo pues el sexo había perdido sus connotaciones negativas. Si Jesús fue como todas las personas salvo en el pecado ¿tuvo relaciones sexuales a lo largo de su vida? Aquí entraba de lleno la figura de María Magdalena que era la mujer que aparecía como más cercana a su persona y que el cristianismo posterior había configurado como la amada del Cantar de los Cantares. Pero tampoco una sencilla respuesta se pudo encontrar en los textos del NT pues no se habla del tema. Con todo, hay que reconocer que los evangelios transmiten, más bien, la impresión de que el nazareno se mantuvo célibe, que la contraria.

---

2. La obra de Albert Schweitzer está traducida al español, *Investigación sobre la vida de Jesús*, Edicep, Valencia 1990. *La vida de Jesús* de Ernest Renan se tradujo al español desde el original francés en Lima en 1866 y en Barcelona en 1869. Clemens Brentano recogió las visiones de Anne Catherine Emmerich para escribir, *The Dolorous Passion of our Lord Jesus Christ* cuya primera edición en inglés es de 1904 aunque el original alemán se publicó en 1833.

## II. ¿Qué imagen de la Magdalena nos iba a transmitir el mundo moderno?

En ningún momento de la historia se ha tenido un conocimiento mayor de esta figura legendaria pues junto a los relatos canónicos se tiene constancia de la tradición, de los textos del gnosticismo, de las leyendas medievales... en suma, de todos los capítulos previos de este libro. Las figuras históricas de las mujeres se estaban recuperando y, entre ellas, aparecía la nuestra. El interés despertado por la figura de María Magdalena hizo nacer un sin fin de obras que tratan de recoger todo lo que se ha dicho sobre su persona a lo largo de la historia del cristianismo: escritos, leyendas, mitos, representaciones gráficas... Incluso la música colaboró a su conocimiento con dos grandes musicales: *Godspell* y *Jesucristo Superstar*. Debemos tener también presente que todas estas obras nacen en un momento de secularización de occidente lo que les da una posibilidad de enfoques más amplia ya que no están supeditadas a la autoridad eclesiástica.

El propósito de este capítulo se centra en analizar la narrativa para descubrir el tipo de mujer que aparece en la novela. Los autores son libres para escoger su imagen dentro de un amplio supermercado de ofertas y el feminismo aporta una apertura de enfoques ¿Qué rol se le adjudica a María? ¿Se describe a la discípula a la que Jesús encomienda una misión? ¿Es una prostituta arrepentida, una amante del Maestro? ¿Tiene problemas con Pedro? A lo largo de la historia esta mujer se convirtió en un símbolo de lo que era la condición femenina pues pasó por todos los estados posibles: honrada, valorada, difamada, silenciada, empujada a los márgenes, elevada a la irrealidad... hasta convertirla en un mero objeto sexual. En este siglo de cambio para las mujeres ¿qué imagen van a impulsar estas novelas?

Me voy a ceñir a la narrativa publicada a partir de mediados del siglo pasado y a una serie de textos que me parecen los más representativos. Voy a hacer una excepción con una pequeña obra poética que publicó Rilke en 1911 pero que era de un autor desconocido del XVII, posiblemente Bossuet. El único motivo que me ha llevado a la excepción es la calidad de este pequeño poema que me pareció merecía la pena mencionar pues, además, es el único que ofrece un enfoque exclusivamente religioso del tema.

La figura de María se presta muy bien para la composición de un personaje de novela ya que convive con la persona de Jesucristo lo que ya es suficiente para despertar interés. Su biografía queda muy desdibujada lo que permite a los distintos autores que rellenen los huecos a su modo y gusto. Hay que agradecerles a todos ellos que no entren en la categoría del libro panfletario y antirreligioso que está tan de moda y que desgraciadamente tiene éxito entre el público. También hay que agradecerles porque no describan a la Magdalena como una “ventana pintada” que es el título que daba Pascal a la literatura inverosímil. Nuestra protagonista está inmersa en un mundo posible y sus acciones hubieran podido ser reales aunque quizás habría que hacer una pequeña excepción en algunas escenas de la obra de Kazantzakis. Todos los textos que cito tratan con gran respeto a la persona de Jesucristo e incluso a la Magdalena a la que buscan razones que justifiquen su vida inicial de pecado.

Los libros que voy a citar se pueden enclavar dentro de las novelas históricas y son los siguientes:

1. Un poema del siglos XVII, *El amor de Magdalena*, Herder, Barcelona 2001. Una pequeña obrita, posiblemente un sermón, con una profunda reflexión de lo que es el amor religioso que Rilke encontró en una librería de viejo. La figura de María Magdalena se convierte en la amada del Cantar de los Cantares por lo que se coloca su vida en parangón con la de Jesús.

2. Marianne Fredrickson, *According to Mary. The Life of Mary Magdalen, a Novel*, Orion, Londres 2001. Esta autora sueca tiene entre sus obras otra novela que ha recibido varios premios, *Hanna's Daughter*<sup>3</sup>. Reconoce que se ha visto muy influenciada por el *Evangelio de María* para escribir su obra especialmente por una frase en la que Jesús le dice a María: "Sobre todo lo que te he revelado no hagas leyes". Es una obra que describe con gran naturalidad las relaciones entre Jesús y María como las de un hombre y una mujer que se aman y conviven. Tiene el atractivo de que es la única obra que se atreve a poner en boca de Jesús palabras de amor hacia su compañera. En casi todas las otras el nazareno se deja querer pero no corresponde con la misma moneda que recibe.
3. Frank Slaughter, *Los galileos*, Acme, Buenos Aires 1957. Estamos ante una novela de aventuras por las que atraviesa la Magdalena tras haber sido violada por un militar romano lo que la convierte con el tiempo y por despecho en prostituta famosa. El odio a quien la denigró no termina hasta que conoce a Jesucristo cuyas relaciones de discípula y maestra, sólo aparecen al final del libro. Tras su muerte María es la única que alberga la esperanza de una resurrección.
4. Margaret George, *Mary, called Magdalene*, Penguin Books, N.York 2002 es una larga novela que se convirtió rápidamente en un best seller. En español está publicada en Ediciones B, Barcelona 2003. Describe la vida de María Magdalena desde su niñez para dar explicación de los demonios que la asaltaron. Todos los intentos de curación fueron vanos hasta que se encontró con Jesús de Nazaret. A partir de ese momento se convirtió en una de sus primeras discípulas lo que le supuso el repudio de su familia, entre ellos, su marido y su hija. El libro sigue los relatos evangélicos a través de su persona. Además cuenta con una serie de visiones

---

3. Hay traducción española de 1998 pero no tengo su referencia

que Dios la permite ver, visiones premonitorias del futuro que asombran a los otros discípulos y que son fundamentales para ser respetada por ellos.

5. Marguerite Yourcenar, *María Magdalena o la salvación*, Alaguara, Madrid 2002<sup>13</sup> (original de 1974). Estamos ante una pequeña reflexión que hace la autora dentro de un libro de ensayos que se llama *Fuegos*. Abandonada por Juan evangelista la noche de bodas, una idea que toma de la *Leyenda Dorada*, María se dedica a la prostitución hasta que se encuentra con Jesús al que intenta seducir sin éxito. Comprende que el nazareno, como ella misma, no limita su amor a una persona sino que su corazón se abre a todos: leprosos, pecadores, publicanos... Aunque quisiera tener una exclusiva para su persona se tiene que contentar con esta migaja de amor infinito que recibe por vía de Jesús, la misma que pueden recibir los demás.
6. Fanny Rubio, *El Dios dormido*, Alfaguara, Madrid 1998. Es la única autora española de este grupo. La novela reproduce las reflexiones de María Magdalena sobre su vida de discípula desde la muerte de Jesús hasta la aparición de su sepulcro vacío. Una María que está casada con el rey Filipo de Iturea lo que le permite la entrada en los ambientes ricos de Palestina pero que ama a Jesús y éste la convierte en su mayor confidente. Ella buscaba otro tipo de amor que el nazareno no le puede dar. Cuando cree que le ve resucitado sale tras él, una marcha con la que termina la novela.
7. Nikos Kazantzakis, *La última tentación de Cristo*, Debate, Madrid 1998 (original en griego 1951). Es el mismo autor que *Zorba, el griego* que en nuestra obra describe la vida de Jesús perennemente tentado de seguir un camino semejante a la de los campesinos que tiene a su lado y que Dios no le marca. Una tentación que le sigue hasta la cruz y que no es otra que la lucha que todo ser humano tiene que entablar entre la carne y el espíritu. Nuestra

protagonista representaba para el nazareno dejarse llevar por los placeres del matrimonio, del hogar y de los hijos y renunciar al camino que Dios tenía preparado para él. Lo malo para la imagen de María es que se identifica con cualquier mujer de manera que pierde su personalidad específica. Jesús no lucha contra un amor concreto sino contra las tentaciones de la carne que adoptan cualquier rostro femenino.

Estas novelas, junto al *Código da Vinci*, y los libros que recopilan los textos de épocas pasadas van a ser las responsables de transmitir la imagen de nuestra protagonista a las nuevas generaciones. Es importante saber cuál es la carta que van a jugar lo que vamos a tratar de dilucidar a través de una serie de epígrafes.

### **III. Origen familiar y atractivo personal**

En la descripción de un personaje tienen siempre mucha importancia sus inicios que de alguna forma son los responsables de parte de su vida. Una buena educación que resulta un valor añadido en los varones puede ser perjudicial para las mujeres del siglo I de nuestra era mientras que, para ellas, es determinante contar con un buen físico. ¿Cómo describen nuestras novelas estas categorías para María Magdalena?

Salvo el texto de Fredriksson que la hace hija ilegítima de una familia campesina con pocos medios económicos todos los demás la colocan al nacer en una familia acomodada. Posiblemente es una manera de hacer compatible que la mujer dispusiera de bienes con los que ayudar al grupo de discípulos itinerantes que seguían a Jesús y ser fieles de esta manera al evangelio. Así la vemos en estos libros como hija del rabino de Magdala, de un próspero comerciante de pescado ahumado, criada por un griego culto que la compró de niña, rodeada de esclavos y dueña de una casa en Betania como hermana de Lázaro.

Aunque en las fronteras del Imperio Romano sólo el 3% de la población sabía leer, un porcentaje que disminuye en las mujeres, hay varios de nuestros autores que hacen de María una mujer culta. Su pertenencia a los estamentos más altos de la sociedad hacía que este hecho fuera posible pues, en ellos, las mujeres también tenían acceso a los estudios. George nos dice que a pesar de la oposición familiar aprendió a leer en casa de una amiga cuya familia era menos estricta en la observancia de los roles de género, un aprendizaje que no se limitó a la lectura del arameo sino que se extendió al griego y al hebreo. Para Slaughter el conocimiento de la poesía lírica griega es lo que la permitió exceder en su actuación de cantante y bailarina tanto en Palestina como en Alejandría. Mientras que Fredriksson la hace ser adoptada de niña por un centurión romano que la deposita en un burdel con la condición de que no aprendiera este antiguo oficio sino que fuera educada en griego y latín. Indudablemente ese lugar de custodia facilitará su vida de cortesana tras un disgusto amoroso.

No todos nuestros textos describen su apariencia física aunque algunos dedican varios párrafos a resaltar su belleza. Una belleza importante siempre que se quiera seducir a un varón que fue la profesión escogida. Los cánones de belleza también aparecen pues la piel y unos ojos claros son un valor añadido para un escritor occidental que no está exento de racismo:

“Los rasgos de la joven eran una mezcla de líneas hebreas y griegas dando a su rostro la perfección de la belleza clásica. Sus pómulos eran moderadamente preeminentes, la barbilla ligeramente apuntada y la frente alta marcando una inteligencia que también brillaba en la fría mirada de sus profundos ojos violetas... Su piel era clara, casi traslúcida en su finura y belleza y encendida con un ligero toque de color cuando respondía con una sonrisa al auditorio que la aplaudía”<sup>4</sup>.

---

4. La cita es de Slaughter p. 5 en una edición inglesa que es la que yo he consultado, *The Galileans*, Doubleday, N.York 1953 y que es la que citaré siempre en este capítulo.

También es importante hablar del pelo pues en las mujeres supone una sede importante del erotismo y una demostración de su carácter independiente si se atreve a llevarlo suelto. Para los varones llevar un pelo suelto, largo y mal peinado es un signo de falta de civilización que no se les imputa negativamente pues se puede identificar con la fuerza. En cambio, no es casualidad que la mayoría de las civilizaciones exijan que las mujeres, llegadas a una edad, recojan o tapen su pelo, pues en ellas la libertad se iguala a un libertinaje con indudables tintes sexuales. “Se soltó el pelo” decimos en español cuando queremos hablar de una mujer que no está dispuesta a sujetarse a las normas.

George, la considera demasiado alta, un extremo que asusta a los varones, pero con una bonita cabellera con la que compensa el defecto anterior. Kazan por dos veces advierte que lleva el pelo suelto lo que nos apunta a su vida libre. El color rojo o cobrizo le da un atractivo adicional por lo exótico y sensual de ese tono. Para Slaughter: “María sentada a sus pies en la hierba con el sol convirtiendo su pelo suelto en una cascada cobriza” y “un pelo rojo como el cobre que sale de las minas de Chipre y bruñido en las forjas de Patmos, brillaba en la luz del atardecer enmarcando su rostro en una aureola de fuerte color” (pp. 26 y 5).

La vida de artista, de bailarina y de mujer libre en la que la coloca Slaughter obliga a describirla como una mujer que exuma erotismo lo que provoca la ira contra su persona de sus vecinas celosas del interés de sus maridos por la joven. Unas mujeres que tienen una imagen pobre de lo que es la condición femenina pues han asumido el código de buena conducta de la sociedad patriarcal para nuestro sexo: “Un hombre en sus manos puede encontrar solaz de las inquietudes de cada día a la vez que con la producción de hijos e hijas fuertes conseguir que su línea no se extinga. Pero una mujer que levanta pasiones sin el ánimo de satisfacerlas, sino para utilizarlas en su propio bien, es deshonesta” (p. 120). El autor de esta obra que escribe en 1953 puede estar reflejando su propio pensa-

miento que no era ajeno al de su época. Las mujeres eran personas educadas “para los demás” y las que intentaban la promoción personal no estaban bien vistas. Todavía hoy, en muchos países, se cuestiona que las mujeres puedan tener intereses fuera de su familia.

Algunos libros la presentan casada aunque con ello la restan libertad. En *George*, el marido es un trabajador del negocio de pescado de su padre con el que tiene una hija. La boda más exótica la presenta Fanny Rubio pues la convierte en esposa de Filipo de Irumea, un hijo de Herodes el Grande, el más sensible de sus descendientes. Un hombre culto, tierno y frágil del que se enamora la Magdalena y cuyos bienes, cuando descubre al nazareno, va a poner a beneficio de su causa. En *Slaughter*, María vive como concubina y no como esposa del centurión romano que en primera instancia la violó. Llegó a esta situación tras prometerle fidelidad a cambio de la vida de su novio José de Arimatea que estaba en sus manos para ser ajusticiado. Yourcenar recoge de *La Leyenda Dorada* que estaba casada con Juan evangelista. Un matrimonio que en la novela no se consuma pues era él un varón virgen al que le repugnaba perder su estado. Una idea que posiblemente recibe de las imágenes afeminadas con las que el arte sacro describe al evangelista amado por Jesús.

Nadie habla de sus hijos. Sólo tiene una hija en la novela de George pero, de ella, la separa su familia por su vida deshonrosa tras el Maestro y no la vuelve a ver. Al final al hablar de su familia nos encontramos con un elemento común: todos los hombres con los que comparte su vida estorban para poder describir el discipulado itinerante de María con lo que mueren en el transcurso de la obra dejándola libre de ataduras familiares.

De su carácter también recibimos algunas pinceladas. Fuerte e impulsiva, para *George*, confronta al guardia que conduce a Jesús al Calvario para que éste tenga tiempo de huir. Es ella, la que tras su muerte organiza el entierro y da las órdenes a los discípulos que están atemorizados. Una imagen de mujer fuerte que es casi exclusiva de esta autora.

#### IV. La mujer endemoniada

En el evangelio de Lucas 8,2 se puede leer: “*Y también le siguieron algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos y enfermedades. María, llamada la Magdalena, de la que habían salido 7 demonios*”. Muchos exégetas piensan que estas curaciones suponen el equivalente a los relatos de vocación de los varones: siguieron al Maestro porque las sanó. La historia posterior decidió que este texto refrendaba que era una mujer pecadora cuando el significado del exorcismo lo más probable es que hiciera referencia a una grave enfermedad que no tenía nada que ver con la moralidad. De hecho, de otros posesos varones nada se dice sobre su condición pecadora ¿Cómo tratan nuestras novelas esta posesión demoníaca?

De Marianne Fredriksson tenemos la descripción más natural pues nos habla como si fuera una bruja o hechicera. Mujeres que conocían el valor curativo de las plantas lo que las hacía tener un poder sobre la vida que era envidiado y temido. De hecho en la historia de la humanidad ha habido más brujas que brujos pues se tenía la impresión de que las mujeres, especialmente si eran vírgenes, tenían un acceso más fácil a las distintas divinidades como es el caso de la famosa pitonisa de Delfos. En el pueblo de Magdala se decía que, por instrucción de Lucifer, María hacía brebajes de hierbas que luego bebía para conseguir poderes especiales. Otros aseguraban que habían visto cómo la visitaban los ángeles malos con quienes estaba en connivencia.

El mismo Jesús, en Kazantzakis, la acusa de estar tomada por 7 demonios. La mujer se defiende y le da la vuelta a la acusación: esos demonios le han causado siete heridas. Un sufrimiento que, le dice al nazareno, es propio de su condición femenina: “Tienes que aprender que una mujer es una cierva herida. No tiene otra alegría que lamer sus heridas” (p. 91).

La posesión más extraña se describe en la novela de F. Rubio pues deja desde el nacimiento una marca en su cuerpo que era el gran

tamaño de sus orejas. Un demonio que le hablaba a través de los oídos necesitaba unos órganos grandes para recoger la recepción de su voz. Aunque al crecer el resto del cuerpo esta anomalía se corrigió, el rabino de Magdala insistió siempre en su condición de endemoniada. Ella misma, aunque huye a Jerusalén, está convencida de esa horrible situación que describe:

“Las sensaciones se producían tan a las claras como el acto de respirar, el latido del corazón o el estornudo involuntario. Si me encontraba silenciosa y echada al cabo de la tarde, un cuerpo extraño subía y bajaba por mi organismo hinchado provocando un fuerte escalofrío a lo largo del tubo digestivo ¿Era un demonio lo que andaba por mis entrañas? ¿Era una posesión maléfica? ¿De verdad era aquello? No había más que decir. Era un demonio ¡Era el demonio!... Según los mesopotamios, las potencias ajenas y adversas invadían el cuerpo de sus víctimas y le desbarataban y vencían entre espasmos monstruosos y estridentes hasta llevarlos a la misma muerte”. “Tengo la firme convicción de que ambos, yo misma y el demonio, somos uno porque jamás logro desentumecer la quietud de mis miembros, el dolor de la víscera cardiaca y el silbido del viento frío de ida y vuelta por mis extenuadas extremidades” (pp. 185 y 186).

George relaciona su posesión con los ídolos que adoraban los cananeos al entrar Israel en la tierra prometida. María, de niña, en una peregrinación a Israel encuentra una estatuilla de marfil maravillosamente esculpida que guarda a sabiendas de que su deber era destruirla. Esta figurita que representa a Ashera la va a perseguir a lo largo de su vida luchando con ella e invitando a sumarse a la causa a otros monstruos del mal. Al final nuestra protagonista lleva en su interior al demonio de las tempestades Pazuzu, a Heket, al demonio del mediodía, a Rabisu, una voz blasfema innominada, a Abbidon...

Su actuación extraña y las premoniciones que le llegan por sus espíritus a través de visiones la hacen ser considerada como una bruja por sus contemporáneos, una bruja a la que, como siempre pasa con estas mujeres, quieren asesinar porque son culpables de todos los males por los que pasa la sociedad. Se convierten en sus chivos expiatorios.

El rabino de su pueblo intenta un exorcismo sin éxito, lo mismo hace el de Cafarnaúm que finalmente le aconseja que se vaya un tiempo al desierto que para la cultura judía era el lugar que habitaban los demonios. Allí podría entrar en contacto con ellos y vencerles para que la abandonaran. Tras unos meses de soledad y de angustia y al ver su incapacidad para quitárselos de encima decide poner fin a su vida tirándose por un precipicio:

“Cayó. Sentía el aire que la rozaba rápidamente; estaba tan lejos el suelo que tenía tiempo para ver las piedras de los lados y sentir la sensación de volar. Pero de repente el suelo se hizo cercano. No importaba, era el final. Pero de pronto chocó con un árbol que crecía al borde del precipicio, luego una roca y por último el suelo del cañón. Se quedó muy quieta. Cuando abrió los ojos tenía la esperanza de ver algo des acostumbrado y darse cuenta de que estaba muerta, que todo había terminado. Ver el Sheol<sup>5</sup>, un lugar sombrío lleno de sombras, de espíritus que dejaron la tierra y que vagaban. Ver el Hades con sus lamas y más sombras. Pero no, delante de su mirada había piedras caídas de las rocas y algunas plantas que luchaban por sobrevivir... Todavía vivo pensó” (p. 190).

Precisamente es después de este intento frustrado cuando andando por el desierto se encuentra con Juan rodeado de gente a la que bautiza en el Jordán. Una de las personas que espera cola para ser bautizado es Jesús.

---

5. Equivale al Hades griego y es el lugar donde van los muertos en la escatología judía.

Slaugther se limita a dar una explicación de los efectos que sobre la mujer realizan los demonios que son muy semejantes a un ataque de epilepsia acompañado por desmayos y palabras incoherentes.

## V. El principio de su mala vida

El hecho de estar endemoniada no era causa suficiente para declarar a María pecadora ya que podía ser una víctima en manos de unas fuerzas superiores a las suyas. Pero la tradición que la convierte en una mujer culpable es, aunque no canónica, demasiado fuerte para ser obviada con lo que nuestros autores no la pasan por alto. Eso sí, hay una intención en todos ellos de no culparla directamente de la vida licenciosa en la que discurrió parte de su vida; fueron los varones que se encontró en su camino los responsables de su mal hacer.

El causante, en Marguerite Yourcenar, no es otro que Juan evangelista, el hombre que "fue incapaz de preferir una mujer al pecho de Dios" por lo que dejó plantada a nuestra protagonista la noche de sus bodas. Fredriksson escoge a un soldado romano que se enamora de María pero que ante la oposición familiar la abandona. Otro romano en Slaugther, esta vez un alto procurador, viola a la joven que intenta suicidarse con líquido de mandrágora cuando se sabe embarazada. Su novio que es médico la salva con un lavado de estómago que también se lleva por delante al pequeño feto. El mismo Jesús, en la novela de Kazantzakis, es el que rechaza el amor de María. Un Jesús que se culpa ante su padre: "Es mi culpa de que cogiera el oficio de la calle. Yo la empujé a esos placeres cuando todavía era una niña".

Esos abandonos los compensa la mujer entregándose en manos de muchos otros hombres. "Para olvidar a un hombre, para salvarme, entregué mi cuerpo a todos los hombres" dice María a Jesús en el escrito griego. Yourcenar la describe rechazada y yéndose a casa del centurión romano, que estaba borracho y que en medio de su incon-

ciencia termina con su virginidad. La escritora nos hace saber sus sentimientos dentro de la vida desenfrenada a la que estos hechos la conducen:

“Era muy dulce para mí saber que la mujer despreciada por Juan caía sin transición al último puesto de las criaturas: cada golpe, cada beso me modelaban un rostro, unos pechos, un cuerpo diferente del que mi amigo no había acariciado. Un camellero beduino consintió en llevarme a Jaffa mediante el pago en abrazos; un marino marsellés me tomó a bordo de su barco: yo iba acostada en la popa y me contagiaba del cálido temblor del mar lleno de espuma. En un bar del Pireo un filósofo griego me enseñó la sabiduría como si fuera un desenfreno más. En Esmirna las larguezas de un banquero me enseñaron la dulzura que el chancro de la ostra y las pieles de los animales feroces añaden a la piel de una mujer desnuda de suerte que fui envidiada a la vez que deseada. En Jerusalén, un fariseo me enseñó a hacer uso de la hipocresía como si fuera un colorete inalterable. En un tugurio de Cesarea, un paralítico ya curado me habló de Dios” (p. 177).

En el texto de Kazantzakis los clientes de la Magdalena son los más ricos comerciantes del mundo entero que enterados de su belleza hacen cola para gozar de sus amores. Su espera es en el patio de su casa en cuyo centro hay un gran granado cuyos frutos rojos y tentadores son un anuncio del color y de la disposición de su dueña. Algo parecido a lo que describe Slaughter que la convierte en la actriz más famosa de Alejandría cuyos favores reclaman reyes y príncipes. Su pseudónimo de trabajo es Flamen pues tanto su físico como sus actuaciones en el teatro recuerdan a las llamas que inflaman a todos los que la ven. Para Rilke el mayor dolor de nuestra mujer es “haberse prodigado tanto por lo que culpa a sus ojos que se anegan en lágrimas, a su pecho que golpea con crueldad, a su corazón que destroza con sus sollozos; pero, sintiéndose demasiado

débil para vengar tamaño ultraje, pone la cabeza a los pies de Jesús como víctima que consagra su cólera” (p. 33).

Hay que reconocer que ninguno de nuestros autores describe a María prostituta con desprecio. La vida que le tocó vivir la empujó gradualmente por este camino que nunca hubiera tomado por sí sola. Loca, despechada, violada... fueron el resultado de su mala suerte. Da la impresión de que nuestros novelistas adoptan la mirada de Jesús para evaluar a la Magdalena, una mirada que se posa con amor sobre todas las personas especialmente sobre aquellas que la sociedad margina y desprecia como sería el caso de las prostitutas.

Este oficio que se le achaca daba pie para convertirla en el personaje principal de una lapidación siguiendo el pasaje del evangelio de Juan 8. Kazantzakis describe que los varones del pueblo envidiosos de los favores de los que otros gozaban y secundados por los celos de sus esposas, cogen a María y la echan a una cisterna vacía. Nuestro autor nos da los motivos por los que buscan su condena algo que no se menciona en el texto canónico. Su propósito es matarla arrojándole piedras sobre su cuerpo que era lo aconsejado por la ley que seguía las prescripciones de Moisés para las mujeres, una actitud semejante a la que describe el evangelio

El receso que se origina cuando salen en busca de las piedras permite que Jesús, que está en la vecindad, escuche los gritos de petición de ayuda de María. Se acerca al lugar y la salva pidiendo a todos los que no hubieran pecado nunca que arrojaran la primera piedra. La historia es bien conocida pues repite al pie de la letra el texto evangélico: nadie se atreve y todos se van alejando del lugar. María, de nuevo, ocupa el lugar de otra protagonista del evangelio.

Otra identificación que se hizo fue con la mujer del perfume que unge los pies de Jesús en los evangelios. Un texto que aparece en el evangelio de Lucas 7,36-50 donde es tachada de pecadora pública. Una condición que cuando se imputa a las mujeres siempre tiene

que ver con su vida sexual mientras que el mismo calificativo para los varones está lleno de dignidad y respeto. En Slaughter, María comenta lo que va a hacer con Jesús cuando vuelva: “Estaré esperándole para lavar sus pies y ungir su cabeza con aceite”. Lo mismo sueña la Magdalena en la obra de Kazantzakis: “Todos los atardeceres calentaré agua, lavaré su santos pies y soltando mi cabellera los secaré con ella”. El mismo gesto erótico, sin los besos que también suministra la pecadora de Lucas y que escandaliza a los comensales que comparten mesa con Jesús. Un Jesús que se deja hacer sin protesta alguna.

La confusión de identidades también la convierte en la María de Betania que es hermana de Lázaro y Marta cuyo relato podemos leer en Juan 11,1-12. En el texto de Kazantzakis, el último sueño tentador de Jesús, le describe bígamo, casado con ambas hermanas de las que tiene hijos pero a las que confunde entre sí. Al final del libro todas las protagonistas tienen la misma cara y personalidad dentro de esa concepción que ha compartido la humanidad y que tiende a hacer de las mujeres personas idénticas, clones unas de otras. En María Magdalena se da el caso perfecto pues se la va describiendo con la personalidad de muchas mujeres distintas.

## **VI. Relación con Jesús**

### ***1. El encuentro***

Ni que decir tiene que el epígrafe más importante para este capítulo es conocer cómo ven estos autores su relación con Jesús. En dos textos de los que manejamos se conocen desde niños, un conocimiento fugaz en George, con motivo de una peregrinación pascual a Jerusalén en la que María tiene 7 años y Jesús algunos más. Para Kazantzakis son parientes que viven en el mismo pueblo, ella mayor que Jesús. Un Jesús que desde siempre ha querido amarla aunque en otros lugares del libro parece que esa devoción es simplemente como mujer, como cualquier mujer:

“¡Hay! Si pudiera perder este miedo de Dios, cogerla en mis brazos, secar sus lágrimas, acariciar su pelo y llevármela conmigo... vivir como hombre y mujer, tener hijos, sufrir y gozar como seres humanos. Éste es el camino de salvación de las mujeres y en el que los hombres se pueden salvar con ellas” (p. 91).

El nazareno nos hace ver que el camino que Dios le muestra no es el del común de los mortales que curiosamente identifica como camino de salvación de las mujeres. El de los hombres está menos vinculado con el cuerpo. Podemos estar ante la idea tan repetida de que las mujeres somos más materia que los varones por nuestra relación con gestaciones y partos, una vía que Dios a Jesús, le pide no emprenda. Un camino que, por el fuerte ascetismo sexual que adoptó el cristianismo en sus primeros tiempos, fue consiguiendo un mayor menosprecio de las funciones biológicas femeninas.

El encuentro fugaz en la peregrinación, que narra Margaret George, se repite con motivo de su posesión demoníaca pues Simón y Andrés recomiendan a María que se ponga en manos de Jesús. Cuando lo hace, éste no sólo la cura sino que le pide que se haga su discípula. Ante las dudas de la mujer por su condición femenina, la autora que también es mujer, pone unas preciosas palabras en boca de Jesús: “Una mujer. Un varón. Dios los creó a ambos. Ya es hora de que la gente comprenda que no hay diferencia a los ojos de Dios entre ellos” (p. 196). Palabras que me recuerdan las del Génesis: “Varón y mujer los creó, a su imagen los creó”.<sup>6</sup>

La otra cara de la moneda la encontramos en Fanny Rubio. Cuando María se declara imperfecta por su condición femenina la autora española hace decir a Jesús: “Pero yo he hecho de ti un hombre, Miriam. Tú eres completa”. Unas palabras que nos evocan los textos gnósticos y que se repiten en la mayoría de las religiones que consideran necesario que las mujeres se conviertan en varones para

---

6. Me refiero a Génesis 1,27

salvarse. De nuevo la idea que subyace tiene que ver con nuestra condición más material que la del varón.

Slaughter describe el encuentro con Jesús cuando María es ya la concubina del procurador romano que la violó y a quien le ofreció su vida si salvaba la de su novio. Ese contacto con el galileo cambió su manera de ser y la hizo ser capaz de generosidad, capaz de pedir por la curación del hombre que había arruinado su suerte. Le dice al que era su prometido: “Cuando veas a Jesús comprenderás por qué puedo pedir por la vida de Gaio Flaco, aunque sé que mañana me azotará y me entregará en manos de cualquier varón que visite su casa. Simplemente el hecho de mirar a Jesús y oírle hablar te convierte en una persona diferente” (p. 216).

## 2. *La enamorada*

Todos nuestros textos coinciden, de alguna forma, en que la Magdalena se enamora de Jesús. Margaret George permite que nos paseemos por sus sentimientos: “No puede ser, me estoy peligrosamente enamorando de este hombre. Sólo porque es cariñoso y me consuela cuando mi marido me ha abandonado. No es suficiente. Estoy débil y sin control de mis sentimientos”. Tras estas primeras reflexiones su corazón sigue dando pasos que le revelan la importancia creciente del joven profeta en su vida: “Tenía la convicción de que Jesús, sobre todo lo demás, se había convertido en alguien necesario para su vida”. Hasta que se permite soñar con lo que intuye es imposible aunque no acierta a explicar la razón:

“Y Jesús ¿me miraba de forma distinta que a los demás? Y si lo hacía ¿qué significado podía tener? Yo también le miro de manera distinta que a los otros hombres que he conocido en mi vida. Es un hombre. Se casará algún día. Necesita una compañera ¿Por qué estoy pensando estas cosas? se pregunta. Debo parar pues está mal. Pero ¿por qué está mal? Una pequeña voz interior se cuestionaba ¿por qué? ¿era su voz? ¿la voz de Satán? Pero ¿por qué de Satán? Jesús era un varón y los varones se casaban. Esa era la pura verdad” (p. 379).

Tiene dudas de lo que piensa el Maestro sobre su persona. Ella a pesar de que se ha quedado viuda ya no siente ninguna soledad cuando está junto a Jesús. Pero: "No sé lo que el siente, no lo puedo saber. Comparte algunas visiones conmigo y estoy en condiciones de ayudarle pero más allá de esto puede que no haya nada, nada de las cosas que pueden pasar entre un hombre y una mujer ¿Lo sabré alguna vez? ¿Me atreveré a indagarlo?" (p. 404). Las visiones a las que alude son una de las características que van a acompañar su vida, visiones premonitorias que algunas veces coinciden con las que tiene Jesús mientras que otras son de su exclusiva pero que les unen frente a los demás que no las comparten. El final es conocido pues la misión que a Jesús le lleva a Jerusalén supone para María un rechazo de su persona: "¿Rechazo? Eso es lo que era a pesar de las palabras suaves y cariñosas de Jesús" (p. 440).

María, en la novela de Kazantzakis, actúa en la espera de que Jesús vuelva a la aldea a la manera de Penélope pues teje un jersey para su amado. También el texto nos deja oír sus reflexiones:

"El invierno está cerca debo andar presta. Giró rápidamente la rueca y se dedicó a hilar la lana escogida que había seleccionado. Se prestaba a tejer un abrigo caliente para su amado para que no pasara frío. De vez en cuando miraba al patio y admiraba el gran granado cargado de fruto. Estaba guardando las granadas para Jesús pues lo había prometido. Un día mi amado pasará por esta calleja y le llenaré los brazos con granadas que también colocaré a sus pies... Mientras hacía esto repasó su vida. Empezaba y terminaba con Jesús, el hijo de María... ¿Dónde había ido? ¿Seguía luchando con las sombras en lugar de cavar la tierra, trabajar la madera y tener una esposa (las mujeres también eran criaturas de Dios) y dormir a su lado?" (p. 328).

Muchos de estos textos nos dejan la impresión de que la Magdalena es una mujer que no sabe tener relaciones con un varón más que

de tipo sexual pues incluso piensa como meta en la maternidad. Posiblemente nuestros autores se han intentado colocar en la mentalidad mediterránea del siglo I de nuestra era en que las cosas eran así para la mayoría. Pero me cabe la duda de si conciben hoy la posibilidad de que muchas mujeres puedan tener relaciones de amistad profundas con varones sin estar mediadas por el sexo. También hay que reconocer que muchas de estas relaciones se rompen por los varones que reclaman el paso del sexo que ellas no están dispuestas a dar. No es el caso de Jesús con la Magdalena.

El árbol cargado de fruto es un símbolo de la fertilidad con la que María sueña. Aunque los acontecimientos se desarrollan bien y aventuran un final feliz, el desenlace es terrible para una mujer aunque ella no es consciente de lo que pasa:

“Jesús vuelve, entra en su casa y la coge en brazos. Tímido pero encantado la abraza como haría un inexperto novio con su prometida. Su cuerpo goza hasta sus más profundas raíces. Pero no era a Magdalena la que izaba de la tierra sino el alma del ser humano pues él representaba al novio” (p. 329).

Ella no es nadie sino una representación de la humanidad. Por eso, en la misma novela se nos dice en otro lugar que no tiene un rostro concreto y que puede ser cualquier mujer. Estamos ante el típico fenómeno del eterno femenino que Celia Amorós llama las eternas e intercambiables y que Jung describió como la imagen del ánima en el varón que era siempre la madre con representaciones variadas. Una consideración dura para las mujeres que quieren ser identificadas personalmente y que buscan la exclusiva en sus amores aunque la poligamia y los harenes les nieguen esa realidad.

Otra curiosidad de este desenlace es que María cambia radicalmente su físico. Los vecinos se dan cuenta de que tras su conversión y dedicación a Jesús había cambiado: “Perdió su color. Grandes ojeras rojizas cercaban sus ojos y su antes firme boca se había secado como

una planta sin agua". Una descripción más cercana a los resultados de un fuerte ascetismo que a las señales de una mujer enamorada. El texto puede estar apuntando a que para seguir a Cristo las mujeres debemos perder todos los atractivos de nuestro sexo pues era la manera de convertirnos en seres más espirituales. Desgraciadamente a lo largo de la historia de la humanidad se ha dado esta lectura lo que no tuvo su contrapartida en los varones que intentaban seguir el mismo camino.

Me parece que Marguerite Yourcenar apuesta por una solución semejante: Jesús como novio de la humanidad pues habla de la cruz en estos términos: "Consentí en verlo morir a la manera de una amante que consiente que su amado haga un brillante matrimonio... Le vi acostarse en el lecho vertical de sus nupcias eternas; asistí al momento horrible en que lo ataban con cuerdas, al beso que dio a la esponja aún empapada de un amargor marino, a la lanzada del soldado que se esforzaba por perforar el corazón del divino vampiro" (p. 80). El amor de la Magdalena se había unido en el madero de la cruz con el alma humana.

Aquí nos encontramos con un denominador común en mucha literatura religiosa que considera la imagen femenina como la mejor representación de la persona humana y eso a pesar de que estamos en una civilización patriarcal. Puede que el motivo se encuentre en que la divinidad tiene rasgos de varón y una humanidad femenina se presta mejor al matrimonio sagrado pero el hecho ahí está.

No recibió, dice, más que una migaja de su amor infinito pues compartió su corazón con las criaturas como cualquier otra. "Mis amantes de antaño se acostaban sobre mi cuerpo sin preocuparse de mi alma: mi celeste amigo de corazón sólo se preocupó de calentar ese alma eterna, de suerte que una mitad de mi ser no ha dejado de sufrir. Y sin embargo me ha salvado... evito el serio error de serle necesaria a Dios" (p. 83). Para mí, un final triste de una bella historia de amor pues no veo positiva una visión de Dios que no le importa su criatura. Ese Dios impasible del que hablaban los filósofos

fos y que choca con la de los místicos y muchas mujeres que ven en Dios reflejadas sus cualidades de madre. Prefiero pensar que le somos necesarios a un Dios que busca y goza con nuestro amor.

Slaughter da un giro de 180° a la misma idea pues, en su caso, Jesús no es el novio de la humanidad sino la madre. La Magdalena le dice a su prometido José de Arimatea: “Seguramente sólo una mujer puede comprender el corazón profundo de Jesús pues el amor que tiene por el mundo es como el de una madre por su hijo, algo que todas las mujeres sienten en su interior” (p. 255). No creo que sea casualidad que estas palabras las diga una María Magdalena que no está enamorada de Jesús en esta novela.

El amor de María, Rilke, lo compara con el de los penitentes. Le gustaría dejarse llevar y caer en brazos del esposo que es Jesús pero no se encuentra digna. Por eso como Pedro y, contra su deseo, exclama: ¡Apártate de mí! Es psicológicamente una manera de invitar rechazando que Jesús comprende mejor que ella misma.

Ella no puede abrazarse a Jesús más que a través de las oscuridades de la fe, a su sombra y no a su cuerpo lo que se acrecienta cuando, muerto el amado, se queda viuda y desconsolada. A partir de este momento María se convierte en imagen de la Iglesia. Una Iglesia que grita “*revertere, revertere*” y que cubre de lágrimas su pena. Un amor así rechazado busca los lugares solitarios lo que implica el desierto de la Magdalena pero también la naturaleza de la esposa del cantar 4,8. Sabe que Dios se comunica escondiéndose y por eso le insta a huir: “Huye, amado mío”. Es un amor que ha de crecer entre abandonos y privaciones pues ha de morir mártir de Jesucristo.

En suma, una visión preciosa de la búsqueda de Dios prefigurado en Jesucristo que no se colma en esta vida. El amado huye o se muere con lo que la mujer no puede alcanzarle: *nolli me tangere*. Esa proximidad es una promesa de futuro de la que vive su amor.

### 3. *Un amor compartido*

Sólo una de estas novelas se atreve a reconocer que Jesús corresponde al amor de la Magdalena. Nos habla de que su encuentro fue casual en las montañas de Galilea cuando Jesús se dirigía a Nazaret para visitar a su madre. Allí se hicieron una serie de confidencias mutuas entre las que la mujer confesó su vida de prostituta y su calidad de impureza; una reflexión que a Jesús hizo reír. Este diálogo íntimo terminó en una unión carnal.

Tiempo después cuando María se acercó a un lugar donde estaba predicando Jesús demostró su gozo de volverla a ver. Sus seguidores pudieron escuchar: “Esta es María, una mujer que conocí y de la que me enamoré. Un murmullo de sorpresa recorrió en los discípulos cuando vieron que la tomaba en sus brazos y la besaba”. Aunque a lo largo de su vida pública siempre estuvo rodeado de gente, siempre encontró tiempo para encontrar momentos de soledad con la Magdalena. Pero ella tuvo que entender que en su vida no había espacio para una persona especial. Tampoco lo hubo para su madre ni para sus hermanos.

Hay que agradecerle a la escritora que la naturalidad con la que habla de estas relaciones no incluya ningún tipo de mención íntima más allá que comentar que existieron. El respeto por la persona de Jesús puede frente al morbo de unas descripciones pormenorizadas.

En la novela de Fanny Rubio también se tiene la sensación, menos explícita, de que Jesús corresponde al amor de la Magdalena. Se le oye decir: “¿Por qué estás siempre al lado de mis pies? ¿Por qué no vienes a sentarte a mi lado? Me reclamabas atrayéndome por los hombros a tu altura. Conocías palmo a palmo, por dentro y por fuera, cada uno de los rincones de mi sombra. Bajé la vista: No quiero mirar a mi Dios cara a cara. Soy hombre advertiste” (p. 58). De nuevo esa dicotomía de las dos naturalezas en la persona del Mesías que cada autor interpreta a su manera.

## VII. Relaciones con los discípulos

Nos queda por determinar la relación que en estas novelas tiene María con el resto de los discípulos. El hecho de sentirse especialmente amada pudo ser causa de celos, unos celos que ya los textos de los primeros siglos reflejaban.

Margaret George recoge algunas de estas rencillas. En varios lugares de la novela se nos dice que María no puede ser discípula de Jesús por su calidad de mujer. Unas veces se escucha en boca de Nathanael, otras de Judas, de Santiago o de Juan. En estos casos no son celos sino la dificultad de admitir que se pudieran romper las costumbres sociales para nuestro sexo. La respuesta a estos problemas la da siempre Jesús: las mujeres pueden formar parte de su comunidad y de hecho serán muchas las que lo harán.

Es Pedro el que pregunta al galileo por los motivos que le hacen preferir a María. “¿Qué sabe o comprende que nosotros no sabemos ni comprendemos? Maestro, la conozco desde hace muchos años y es una buena persona pero ha estado endemoniada. Ahora tiene visiones pero ¿le dan sabiduría? Parece... ser igual que nosotros. Ninguno habló lo que le dio a entender a María que todas estaban de acuerdo con Pedro” (p. 422).

La contestación de Jesús es contundente pues Pedro admite que él no ha sido favorecido con visiones como María: “A María se le han concedido algunos favores espirituales no por su bondad ni sabiduría sino porque esa ha sido la voluntad misteriosa de Dios. Él escoge a personas que con frecuencia parecen muy normales...”. Sigue hablando el galileo para dar alguna razón que explique en este caso el favor de Dios. María ha sufrido mucho y ésta es una vivencia que permite algunas veces que se nos abran los ojos. Pero Pedro es terco y no se contenta “no deben existir favoritismos”. Sólo cuando es la misma María la que le revela una visión que ha tenido se rinde: “Tus visiones e intuiciones son auténticas. Debo respetarlas. No te volveré a importunar jamás. Perdona, tenía que

estar seguro" (p. 435). Le hizo falta un signo especial para rendirse ante la particularidad de la mujer.

También Slaughter presenta problemas de María con Pedro. Ella le echa en cara al varón que está pensando en reinos terrenos cuando Jesús lo que pretendía era cambiar los corazones de los hombres. Un argumento que el pescador no comparte pues sigue con la ilusión de que el Mesías prometido acabe con la opresión de los judíos. María entonces comprende que los ojos de los discípulos no se abrirán hasta después de su muerte. Incluso entonces cuando Pedro duda de la resurrección de Jesús es María la que mantiene su fe: "Ahora sabrás lo que Cristo significaba y para lo que vino" (p. 299).

En la novela de Fredriksson, Pablo y Pedro, visitan a María tras la muerte del Maestro y le piden que escriba sus memorias ya que ella fue la persona que más cercana tuvo en su vida. La Magdalena aprovecha para recordarle que entonces no perdía ocasión de tacharla de mentirosa o exigía que las mujeres estuvieran calladas ¿cómo es que ahora le reconoce ser el "mejor discípulo de Jesús"?

Jesús tiene que defenderla de los otros en la obra de Fanny Rubio. "Ni ella ni los otros son inferiores por el hecho de ser mujer, estar casada o haber enfermado. Ella está en mi corazón antes que tú" (p. 45) le dice al Cobarde, una manera de caracterizar a Pedro. Un Pedro que en otro lugar la define como persona de poco juicio para situar su crédito por debajo de los otros o que reconoce y se arrepiente tras su negación del Maestro de haberla llamado llorona. Un adjetivo que se le echa en cara a las mujeres con frecuencia pues dar muestras de sentimientos, lo que está mal visto en la sociedad patriarcal.

No todos los pasajes de estos libros hablan de relaciones enfrentadas. Margaret George relata una escena en la que Jesús ordena que María y Juan se emparejen para salir a misionar. Ella no se atreve, por su condición femenina, a dirigirse a la asamblea reunida en la sinagoga pero, en cambio, ante los esfuerzos inútiles de Juan es ella

la que cura a una mujer paralítica. Tomando las manos de la mujer la Magdalena dice: “Jesús de Nazaret te ha curado. No tenía ni idea de cómo había sucedido. Pero sucedió” (p. 358).

Algo que repite con una posesía, una experiencia dolorosa ya que ella también la había sufrido y conocido sus efectos: “¡Marchaos! María repetía a los demonios. Podía sentir su presencia, profunda y fuerte, preparados a atacarla de nuevo. Entonces uno de los demonios habló fríamente: A Jesús le conozco y respeto pero, a tí, por qué he de obedecerte. Porque soy una discípula de Jesús con la misión de vencerlos”. La lucha continuó durante un largo período de tiempo hasta que María fue obedecida (p. 360). Lo más curioso es que Juan confiesa su miedo e incapacidad de obrar como había hecho su compañera. “Tuviste el poder, le dice Juan, lleno de admiración”.

Es un relato que nos adentra en un paralelismo con Jesucristo. Ambos tuvieron relaciones con los demonios en el desierto de las que salieron vencedores, una victoria que les dio un ascendente sobre esos espíritus malvados. María que ha estado endemoniada, una vez que ha sido capaz de desembarazarse con la fuerza de Jesús de sus poderes, conoce la forma de exorcizar a los que están poseídos como lo estuvo ella. Esta faceta de hacer milagros se la reconocerán en la Edad Media todos los que a ella acudieron para conseguir el remedio de sus males.

Su protagonismo crece tras la muerte de Jesús. En M. George ella se pone al frente del grupo para decidir los ritos finales al cuerpo del Maestro muerto y es la única consciente de la presencia de Jesús resucitado entre los suyos en la fracción del pan. Este estrellato se hace a costa de Pedro pues la mujer no recuerda que ningún discípulo fuera delegado por Jesús para sucederle: “No creo que Jesús designó ningún sucesor. Sabía que ninguno éramos dignos o todos lo éramos igualmente” (p. 593). En unas páginas posteriores sigue ahondando en el tema sirviéndose de una comparación con el sistema judío: “No somos como los sacerdotes del Templo. No hay templo, no hay una autoridad central, no hacemos declaraciones” (p. 596).

La gran apoteosis para su figura es cuando M.George la compara a Moisés pues tiene la misión de liderar al pequeño grupo de cristianos en su huida de Jerusalén tras la muerte de Jesús. “Tenía que conducir al grupo por el desierto como Moisés. Era un trabajo duro aunque mi grupo era menor y más obediente. Suponía colocar toda la confianza en Dios de manera que nuestro camino fuera guiado y protegido por él” (p. 610).

En Fanny Rubio sucede algo parecido cuando Pedro dice a la mujer: “Te llevaremos hasta la misma puerta de la ciudad, te seguiremos hasta el fin, tu destino es el destino nuestro, dijo el Viejo (Pedro) en el último momento al disponernos a abandonar mi casa” (p. 285). La suerte estaba echada, el Maestro muerto y los cristianos tenían que retomar su antorcha.

### **VIII. A modo de síntesis**

Tras este intento de reconstruir un rompecabezas con las descripciones de María Magdalena se pueden sacar algunas conclusiones. Hay que reconocer que su imagen ha sufrido una mejora sustancial pues ya no predomina su condición de prostituta sino de mujer enamorada. Incluso se disculpa su vida disoluta inicial cargando las culpas sobre una serie de varones de su entorno que la empujaron por la mala vida. Quizás por considerar menor su culpa ninguno de los relatos enfatiza su arrepentimiento con fuertes ascesis y huida al desierto, las imágenes de María que tanto éxito tuvieron en otras épocas. También hay que reconocer que en nuestro tiempo ha perdido fuerza la noción de pecado. En un par de textos se habla de su faceta milagrera en nombre de Jesús de Nazaret lo que permite considerarla como santa intercesora.

Pero el elemento más importante de su vida es su amor por Jesús que le hace abandonar todo lo demás: pueblo, familia, bienestar... con lo que se convierte en modelo de discipulado. Pone sus bienes a disposición del grupo galileo pero ella vive, como ellos, la dureza

de la itinerancia. En la mayoría de nuestros relatos el amor de María por el Maestro es carnal y se duele de no ser correspondido en la medida que ella hubiera deseado pues en unos casos no tiene la exclusiva mientras que en otros la misión del nazareno le aparta de su lado. Ella es consciente de que el corazón de Jesús está abierto a todos los seres humanos y se consuela al convertirse en símbolo de la humanidad que celebra sus bodas con el Cordero que muere en la cruz.

Pocos textos, se atreven a reconocer que Jesús también la amaba como mujer y que convivió con ella. Una convivencia rota, por el destino que Dios le tenía encomendado y que para Kazantzakis era una tentación de su naturaleza humana que luchaba con la divina. Pocos, también y esto es más extraño, reconocen su protagonismo como la primera persona a la que Jesús se aparece. La primera persona que pone en marcha la buena nueva con una misión específica del Maestro.

Creo que a la figura de la Magdalena se le podía haber sacado mucho más fruto. Es verdad que la persona de Jesús eclipsa todo lo que se pone a su lado pero los autores aparecen con frecuencia espasados a unas ideas preconcebidas con las que empezaron a escribir. Contamos con dos varones que escriben a mediados del siglo pasado más la obra del XVII que descubrió Rilke. Puede que por ello no hayan sido influenciados por los hallazgos gnósticos ni por el pensamiento feminista.

La obra de Slaughter recoge una imagen estereotipada de la Magdalena, la mujer violentada por varones que cae en la vida disoluta y es salvada del odio que engendra su alma por Jesús de Nazaret. Dentro de su propia vida nos encontramos con las dos imágenes de la mujer mala y la buena, mediadas por el sexo: prostituta y concubina en la primera, amante esposa de José de Arimatea al final. No hay para este autor ninguna relación de tipo sexual de María con Jesús ya que otros hombres copan esta sección de su vida.

A Kazantzakis no le interesa nada la persona de nuestra protagonista. Su figura le sirve para representar el drama que vive Jesús de Nazaret, perennemente tentado entre sus dos naturalezas; entre la misión que le encomienda su padre y los impulsos que le genera su condición humana de casarse y tener hijos. La Magdalena se vincula con la tentación convirtiéndose en la nueva Eva que trata de separar al varón de sus cometidos más nobles.

La obra de Rilke se sale del resto pues no pertenece ni al mismo momento histórico ni al mismo género literario. Es un poema o sermón religioso en el que la Magdalena representa al alma humana en busca de su Amor. Más que reflejar a nuestra protagonista el texto recuerda a la amada del Cantar de los Cantares que a su vez se puede identificar con el alma de cualquier ser humano.

Esperaba algo distinto de las autoras, al fin y al cabo mujeres, de nuestras novelas pues sus obras son mucho más tardías con lo que podían estar influenciadas por los descubrimientos gnósticos o incluso por la teología feminista que trata de reivindicar la figura de María como apóstol insigne de la primitiva Iglesia. Jane Schaberg, Susan Haskins, Karen King, Ann Graham Brock, Margaret Starbird... son autoras teólogas o historiadoras que han intentado reflejar en sus obras la fuerte personalidad de una mujer que veneraron los primeros siglos de la cristiandad.<sup>7</sup> Obras que no parece han influenciado mucho a nuestras novelistas.

Al final me voy con la impresión de que han tenido más fuerza en ellas los legendarios relatos medievales y las elucubraciones sobre

---

7. Las obras que menciono son Margaret Starbird, *María Magdalena y el Santo Grial. La verdad sobre el linaje de Cristo*, Planeta, Barcelona 2004; Susan Haskins, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, Riverhead Books, Nueva York 1993; Jane Schaberg, *The Resurrection of Mary Magdalen. Legends, Apocrypha and the Christian Testament*, Continuum Nueva York 2004; Karen King, *María de Magdala. Jesús y la primera apóstol*, Poliedro, Barcelona 2005; Ann Graham Brock, *Mary Magdalene, The First Apostle. The Struggle for Authority*, Harvard Theological Studies, Cambridge 2003.

la vida sexual de Jesús de Nazaret que otras cosas. A lo mejor pensaron que era una buena manera de vender y de hecho Margaret George y Marianne Fredrikson lo consiguieron.

Habría que preguntarse si el problema está en que incluso nuestra civilización, mucho más avanzada que las anteriores para hablar de las relaciones hombre-mujer, tiene dificultades para verlas fuera de un contexto sexual. María estuvo enamorada de Jesús pero ¿se acaba aquí su historia? Muchas historias de mujeres no tenían otro horizonte pero creo que hoy es algo que ha cambiado. Pero para nuestras autoras la resurrección actual de su figura está simplemente al servicio del interés por la persona de Jesucristo. Si antes, esas relaciones se veían desde la óptica de una prostituta a la que Jesús regeneraba ahora ha mejorado su status pues aparece como la mujer enamorada de Jesús, unas veces correspondida y otras no. Pero casi nunca se enfatiza que María fue la primera persona a la que Jesús se apareció tras su resurrección para pedirle una misión importante. Tan importante que suponía poner en marcha de nuevo la buena nueva que había quedado suspendida tras la muerte del nazareno en la cruz. Para misiones importantes estaban entonces los varones y parece... que lo siguen estando.





Títulos de la Colección  
EN CLAVE DE MUJER  
*Dirigida por: Isabel Gómez-Acebo*

- RELECTURA DEL GÉNESIS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.)
- CINCO MUJERES ORAN CON LOS SENTIDOS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.)
- AMOR MALTRATADO. MATRIMONIO, SEXO Y VIOLENCIA EN LOS PROFETAS HEBREOS. Renita J. Weems.
- DIEZ MUJERES ORAN ANTE UN CUADRO. Isabel Gómez-Acebo (Ed.)
- RELECTURA DE LUCAS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.)
- MUJERES QUE SE ATREVIERON. Isabel Gómez-Acebo (Ed.)
- DEL COSMOS A DIOS. ORAR CON LOS ELEMENTOS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.)
- MARÍA. MUJER MEDITERRÁNEA. Isabel Gómez-Acebo (Ed.)
- MUJERES Y ¿SECTAS? AYER Y HOY. Isabel Gómez-Acebo (Ed.)
- Y VOSOTRAS, ¿QUIÉN DECIS QUE SOY YO? Isabel Gómez-Acebo (Ed.)
- ASÍ VEMOS A DIOS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.)
- ¿QUÉ ESPERAMOS DE LA IGLESIA? LA RESPUESTA DE 30 MUJERES. Isabel Gómez-Acebo (Ed.)
- LAS MUJERES EN LA VIDA DEL NOVIO. UN ANÁLISIS HISTÓRICO-LITERARIO FEMINISTA DE LOS PERSONAJES FEMENINOS EN EL CUARTO EVANGELIO. Adeline Fehribach.
- ORAR DESDE LAS RELACIONES HUMANAS. Isabel Gómez-Acebo (Ed.)
- LA MUJER Y EL VALOR DEL SUFRIMIENTO. UN TREMENDO Y ASOMBROSO REMAR HACIA DIOS. Kristine M. Rankka.
- UNA COMPAÑERA PARA MATEO. Amy-Jill Levine con Marianne Blickenstaff.
- UNA COMPAÑERA PARA MARCOS. Amy-Jill Levine con Marianne Blickenstaff.
- LA MUJER EN LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO. Isabel Gómez-Acebo (Ed.)
- ESPIRITUALIDAD Y FORTALEZA FEMENINA. Pilar de Miguel (Ed.)
- EN EL UMBRAL. MUERTE Y TEOLOGÍA EN PERSPECTIVA DE MUJERES. Mercedes Navarro (Ed.)
- RELECTURA DEL ÉXODO. Isabel Gómez-Acebo (Ed.)
- MARÍA MAGDALENA. DE APÓSTOL, A PROSTITUTA Y AMANTE. Isabel Gómez-Acebo (Ed.)



Este libro se terminó  
de imprimir  
en los talleres de  
RGM, S.A., en Bilbao,  
el 10 de abril de 2007.

