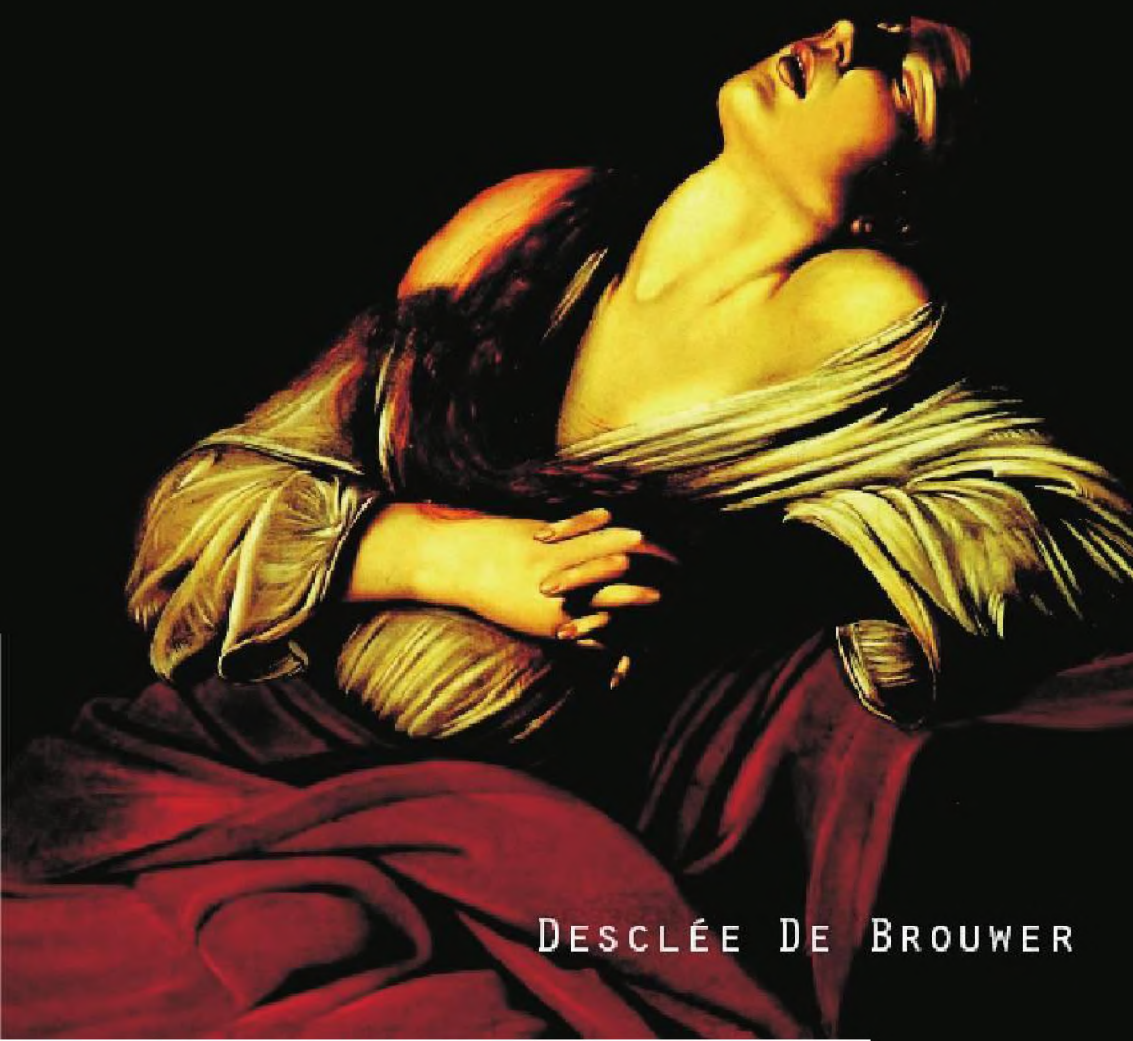


Régis Burnet

# María Magdalena

De pecadora arrepentida a esposa de Jesús



DESCLÉE DE BROUWER





# María Magdalena Siglo I al XXI

De pecadora arrepentida  
a esposa de Jesús

*Historia de la recepción  
de una figura bíblica*



Régis Burnet

# María Magdalena Siglo I al XXI

De pecadora arrepentida  
a esposa de Jesús

*Historia de la recepción  
de una figura bíblica*

Desclée De Brouwer

Título del original francés:

*Marie-Madeleine*

*De la pécheresse repentie à l'épouse de Jésus*

© Les Éditions du Cerf, París, 2006.

Traducción de

*Santiago García Rodríguez*

© 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: 978-84-330-2191-5

Depósito Legal: BI-3276/07

Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

# Índice

Prólogo .....	9
Introducción .....	11
1. Los datos de los evangelios .....	19
Las Marías de los evangelios .....	20
¿Una o tres? .....	37
2. María de Magdala incensada .....	53
El testigo femenino .....	54
La amante iniciada de Jesús .....	72
3. María Magdalena despedida .....	79
La bienaventurada pecadora de la edad media .....	80
La flamante penitente de la contra-reforma .....	101
4. A cada uno su Magdalena .....	115
De Vélezay a la Sainte-Baume: "atraco" a la Magdalena ..	118
María Magdalena contra la Iglesia .....	126
Conclusión .....	151





# Prólogo

Desde hace algunos años María Magdalena está en el candelero. Son ya innumerables las obras exegéticas, históricas, literarias, hagiográficas que estudian este personaje del Nuevo Testamento. Además recientemente una novela de Dan Brown, *El Código da Vinci*, la ha puesto en la primera línea del escenario.

Este libro, que no es ni una crítica del *Código da Vinci*, ni una nueva “vida abreviada de Santa Magdalena”, intenta averiguar cómo cada época se ha adueñado de la mujer de Magdala y ha construido “su” Magdalena. Es la historia de la recepción de esta figura bíblica.

El texto está preparado para ser leído sin necesidad de acudir a las notas; todas las referencias van explicitadas y los principales actores de la historia magdaleniense\*, presentados. El lector que tenga curiosidad por la bibliografía encontrará en las notas a pie de página las fuentes principales sobre las que el autor se ha fundamentado.

---

\* El adjetivo “magdaleniense” se aplica a una cultura del paleolítico superior por haberse descubierto unos restos arqueológicos de ese periodo en el lugar donde había una capilla dedicada a María Magdalena (*La Medeleine*, en Dordogne, Francia). En la traducción española de este libro el adjetivo, evidentemente, se refiere sólo a lo relacionado con la figura bíblica de la Magdalena (N. tr.).



# Introducción

El Santo Grial es una mujer, es María Magdalena.

Este es el eje de la intriga construida por Dan Brown en su “thriller”, de éxito mundial, *El Código da Vinci*.<sup>1</sup>

Sigamos su razonamiento: María Magdalena era la amante de Jesús, de quien tuvo un hijo. Así como el Grial de los caballeros de la Mesa Redonda conservaba la sangre que brotó de la herida hecha en la cruz, también ella recogió en su seno la sangre del Salvador, pues era portadora de su descendencia. El Grial es por tanto una persona, es María Magdalena.

Que esta hipótesis, bajo unas apariencias tradicionales, sea una invención reciente, no deja de ser bastante secundario. Que Dan Brown sea un novelista que no pretende competir con los historiadores<sup>2</sup>, no hay que tenerlo en cuenta. El verdadero misterio consis-

---

1. D. BROWN, *Da Vinci Code*, Nueva York, Doubleday, 2003. Trad.esp.: *El Código da Vinci*, traducción de Juanjo Estrella, Barcelona, Umbriel, ediciones Urano, S.A., 2003.

2. *The Da Vinci Code is a novel and therefore a work of fiction. While the book's characters and their actions are obviously not real, the artwork, architecture, documents, and secret rituals depicted in this novel all exist (for example, Leonardo Da Vinci's paintings, the Louvre pyramid, the Gnostic Gospels, Hieros Gamos, etc.). These real elements are interpreted and debated by fictional characters.* “El Código da Vinci es una novela y por tanto una

te en que nuestra época puede presentar este papel de María Magdalena con una cierta verosimilitud.

Efectivamente, nunca María Magdalena había tenido tal papel en la historia. Durante mucho tiempo encajó dentro de los objetivos de la Iglesia, y su comportamiento era el de una mujer responsable que promovía la meditación, el arrepentimiento. En el siglo XVII, por ejemplo, María Magdalena estaba a gusto en un retiro dócil, como *la Magdalena penitente de la lamparilla* de Georges de la Tour<sup>3</sup> (llamada “Madaleine Terff”, conservada en el Louvre); ella, iluminados el busto y la rodilla por el famoso claroscuro, los cabellos sueltos, una mano sobre el mentón y la otra acariciando una calavera, contempla fijamente una vela que ilumina algunos libros, piadosos sin duda; absorta en sus pensamientos, es la imagen viva de la meditación y del arrepentimiento. ¿En qué puede estar meditando, si no es en sus pecados pasados? Aunque era una mujer bella y atractiva, ha quedado por así decir espiritualizada mediante el resplandor de la llama que funciona como una representación de la gracia; ocultando las lágrimas de la prostituta, deja ver su rostro y su recogimiento, la inunda de luz. La Tour pinta una excelente figura mística, un icono de la contrición, una Magdalena tradicional.

En el siglo XXI, al contrario, María Magdalena se presenta con mucha más ambigüedad. La encontramos al pie de la cruz,

---

obra de ficción. Mientras que los personajes del libro y sus actuaciones no son evidentemente reales, las obras de arte, arquitecturas, documentos y rituales secretos descritos en esta novela, todos existen (por ejemplo las pinturas de Leonardo da Vinci, la pirámide del Louvre, los evangelios gnósticos, el *hieros gamos* [matrimonio entre los dioses], etc.). Estos elementos reales son interpretados y discutidos por los personajes de ficción.” Entrevista a Dan Brown en el portal <http://www.davincicode.com>.

3. G. De la TOUR, *Madeleine pénitente à la veilleuse*, v. 1642-1644, óleo sobre tela, 128 x 94 cm. París, Museo del Louvre.

encarnada por Monica Belluci, en el film de Mel Gibson *La Pasión de Cristo* (2004). En una lectura historicista de la escena se ha preferido cubrirla con un fondo de tintes sombríos con la idea de representar el polvo de Judea, se le han cubierto los hombros con una tela remendada, a modo de jersey, para marcar su penitencia, su largos cabellos están limpios y deslumbrantes, es una figura hermosa. La suciedad teatral que la recubre no hace sino poner más de relieve la limpieza de su rostro, las ojeras enrojecidas por las lágrimas avivan el brillo de sus ojos, las uñas sucias están afiladas y cuidadas con la manicura; aunque pecadora arrepentida, esta Magdalena se inscribe en la línea de las estrellas de Hollywood, fijadas con chinchetas en las habitaciones de un estudiante. Se afirma plenamente mujer, plenamente seductora, plenamente deseable.

¿Cómo se ha podido pasar de la piadosa penitente a la amante desmelenada de Jesús, del soporte sin fisura de la Iglesia a la mujer misteriosa, portadora de un secreto capaz de hacer vacilar a la cristiandad entera?

Este libro pretende comprender esta identificación de María de Magdala con el Grial. Recoge la representación que nuestra época hace de esta mujer, que, si bien es un personaje secundario de los evangelios, desempeñó un papel importante en la mentalidad del cristianismo occidental. Se inscribe dentro de un análisis de las facetas contemporáneas de María Magdalena y de una síntesis de las diferentes representaciones que la época actual hace de la santa.

Para hacer esto, es preciso renunciar al discurso teológico o a la “pequeña vida de santo”, y centrarse en *una historia de la recepción* de esta figura bíblica. En esa perspectiva que deja a un lado la devoción, aun respetándola, los santos no han tenido bió-

grafos, sino hagiógrafos. Los santos no son personas individuales, sino que son personajes literarios<sup>4</sup>, que como tales están integrados por elementos semánticos y son interpretados, *recibidos*, según los contextos. Cada época “fabrica” su propia representación de un santo. El punto de partida arranca con mucha frecuencia de datos narrativos que proceden de los evangelios o bien de leyendas que completan los datos evangélicos. Luego, en función de las imágenes anteriores y también en función de cómo se quiera utilizar al santo, se elabora una interpretación de su vida. Finalmente se le puede “utilizar”: el santo ilustra entonces una moral o una piedad, sirve de ejemplo o bien justifica unas decisiones, legitima una autoridad, sirve de portavoz<sup>5</sup>.

En beneficio de la claridad llamaremos *figura* o *persona* (término de la retórica antigua) o *avatar* al resultado de esta combinación.

---

4. M. DE CERTEAU, art. “Hagiographie”, *Encyclopaedia Universalis*, París, Encyclopaedia Universalis France, 1985.

5. En nuestra definición se puede reconocer la influencia de lo que decía Robert Abirached del personaje: “El personaje está al principio en consonancia con la memoria de su público, y entonces lleva los reflejos perfectamente localizables en un sistema de imágenes ejemplares, valoradas según la ideología de su época y recopiladas en un tesoro para uso de las generaciones siguientes. Luego queda ligado a un imaginario social, productor de tipos familiares para cada uno y donde cada uno, dentro de la colectividad, prefiere reconocer su visión de la vida cotidiana, de las creencias y de la moral del grupo; queda entonces sometido a un código, admitido por todos, que fundamenta una tipología general de funciones y de modos de expresión. Finalmente, el personaje está en unión con las instancias fundamentales del inconsciente colectivo, y percibe entonces dentro de él, por transparencia, la filigrana de las sombras arquetípicas. Queda claro que lo que ocurre es que estos tres juegos de signos se entrecruzan en la misma figura, o dos de entre ellos, según los ángulos con un valor infinitamente variable.” R. ABIRACHED, *La Crise du personnage dans le théâtre moderne*, París, Gallimard, 2ª ed. 1994, p. 42.

Los santos, personajes que tienen una cierta densidad, personajes modificados indefinidamente en la historia, pueden combinar varias figuras. En el libro de Dan Brown la figura de María Magdalena encubre de este modo la de la amante secreta de Cristo, obligada a mantener en secreto el fruto de sus amores clandestinos a fin de resistir a la opresión de una Iglesia que no cesó en su empeño de hacer desaparecer esta progenitura embarazosa. Pero esto no es más que un aspecto de la imagen global que nuestro tiempo ha construido de la santa, que puede tener varias máscaras (que es, por lo demás, el significado latino de *persona*)<sup>6</sup>.

Esta aproximación al santo como a un héroe incesantemente reinterpretado está todavía más justificada cuando nos interesamos por María Magdalena, personaje irregular compuesto con todas las piezas combinadas que suministran varias protagonistas evangélicas<sup>7</sup>. María de Betania, María de Magdala, la pecadora perdonada existen independientemente en los evangelios; María Magdalena, no. Daniel Arasse, con el tono provocador que acostumbra, declaraba:

“La prueba es que Magdalena no ha existido nunca. Todos lo saben, pero se actúa como si nada hubiera pasado. Ahora bien, por mi parte no estoy de acuerdo, e incluso yo mismo digo que es fundamental. Sin juego de palabras. Magdalena no existe, nunca ha existido”<sup>8</sup>.

---

6. Para una aproximación literaria al personaje de María Magdalena, se puede consultar en Internet el estudio serio en sumo grado de Helena Barbas: H. BARBAS, *Imagens e sombras de santa Maria Madalena na literatura e arte portuguesas – a construção de uma personagem: simbolismos e metamorfoses*, tesis defendida en nov. de 1998, [http://www.fcsh.unl.pt/docentes/hbarbas\) Tese.htm](http://www.fcsh.unl.pt/docentes/hbarbas) Tese.htm).

7. Es la tesis del libro de Pierre-Emmanuel Dauzat, que seguimos sin reserva: P.-E. DAUZAT, *L'Invention de Marie-Madeleine*, Paris, Bayard, 2001.

8. D. ARASSE, *On n'y voit rien*, Paris, Denoël, 2000, p. 87.



Joseph Beaude, al comentar la figura mística de la Magdalena, encarecía:

“El carácter místico de la Magdalena no se deduce directamente de los versículos de los evangelios, de las acciones y gestos de la pecadora anónima [...]. Es el resultado de la composición de una nueva figura, que podía decirse transevangélica, y que a lo largo de los siglos no ha cesado de singularizarse mediante los episodios de una vida legendaria. Consecuentemente no encontramos la mística magdalenien- se a través de los textos canónicos, ni siquiera en el episodio de María junto al sepulcro, tantas veces representada y comentada. Para que esta figura se forme es preciso pasar de María de Magdala a la Magdalena”<sup>9</sup>.

María Magdalena es una figura fabricada por la mística, la piedad, la hagiografía; es una creación de la literatura: sermones, meditaciones, relatos históricos y, con Dan Brown, novelas. Ahora bien, esta literatura es evidentemente muy abundante. Lacordaire ya lo decía en 1859:

“Yo he escrito sobre esta mujer. Alabada en todo el universo por el Evangelio, no tiene necesidad de que una pluma mortal reavive en las sombras del siglo XIX su gloria del tiempo. Ningún otro nombre ha resistido más que el suyo a la indiferencia”<sup>10</sup>.

---

9. J. BEAUDE, “De Marie de Magdala à la Madeleine, la formation d’une figure mystique” en D. BOURG, C. COULOT y A. LION (edit.), *Variations johanniques*, Paris, Cerf/CERIT, 1989, p. 157-173 (p. 158).

10. H. LACORDAIRE, *Sainte Marie-Madeleine*, 1859, Grenoble, Jérôme Millon, Petite collection Atopia 17, 1998, p. 23.

Ella, juntamente con Pedro, Pablo y quizás Juan, forma parte de los santos más populares de la Iglesia primitiva; ella, además, igual que ellos, tiene rango de apóstol. Su fama apenas ha palidecido a lo largo de los siglos, si bien hay dos períodos más “magdalenenses” que otros. Después de un silencio relativo durante los primeros siglos de la era cristiana, su culto se difundió a partir del siglo VIII para alcanzar su apogeo en los siglos XI-XIII y entrar enseguida en un declive rápido. La Contrarreforma la restableció en su honor y desde entonces su popularidad no ha disminuido.

Con toda seguridad nuestra época es “magdalenense” y no sólo dentro de la Iglesia. En Francia tiene sus turiferarios casi habituales: Victor Saxet, el especialista indiscutido de su historia y de su culto<sup>11</sup>, Jean-Yves Leloup que traza una figura inspirada en sus evangelios apócrifos<sup>12</sup>, Pierre-Marie Beaude, que relata su vida en una hermosa novela, llevada muy pronto al teatro<sup>13</sup>, y Jacqueline Kelen quien infatigablemente canta su mística, sus textos, sus imágenes<sup>14</sup>.

Pero sobre todo ha estado muy en boga en los Estados Unidos. Llegada de más allá del Atlántico, la ola nos sumerge: Martín Scorsese y su *Última Tentación de Cristo* le ha atribuido un papel que escandaliza. Los círculos feministas universitarios mantienen

- 
11. V. SAXER, *Le Culte de Marie-Madeleine en Occident*, Auxerre/París, Publications de la Société des fouilles archéologiques et des monuments historiques de l'Yonne, Cahiers d'Archéologie et d'Histoire 3, 1959.
  12. J.-Y. LELOUP, *L'Évangile de Thomas*, París, Albin Michel, 1986. ID., *L'Évangile de Marie. Myriam de Magdala*, París, Albin Michel, 1997. ID., *Une femme innombrable*, París, Albin Michel, 2002.
  13. P.-M. BEAUDE, *Marie la passante*, París, Desclée De Brouwer, Littérature ouverte, 1999.
  14. J. KELEN, *Marie-Madeleine, un amour infini*, París, Albin Michel, 1982. ID., *Offrande à Marie-Madeleine*, París, La Table Ronde, Les petits livres de la sagesse, 2001. ID., *Marie-Madeleine ou la Beauté de Dieu*, París, Renaissance du Livre, 2003.

una abundante producción intentando atribuirle un puesto de honor en el seno de los grupos apostólicos.

Ante tal cúmulo de testimonios sobre la santa de Magdala, la investigación llevada a cabo en este libro se centra en la figura contemporánea. Después de haber analizado el sustrato evangélico sobre el que se fundamentan las representaciones de María Magdalena (capítulo I), delimitaremos los contornos de su figura actual: qué rasgos son valorados (capítulo II), qué rasgos son rechazados (capítulo III). Así tendremos a nuestra disposición todos los elementos para responder a la pregunta: ¿cómo es posible que se identifique a María Magdalena con el Grial?

# 1

## Los datos de los evangelios

Si nos atenemos a los datos estrictos de los evangelios, el personaje de María de Magdala no aparece en el relato más que en muy breves momentos. Está presente al final de la vida de Jesús y forma parte del grupo de mujeres junto al sepulcro. Los evangelios sinópticos solamente aluden a ella brevemente. Únicamente el evangelio de Juan le da un papel destacado; ella es la primera que ve a Cristo resucitado.

Indudablemente, en virtud de este episodio esencial se ha buscado a lo largo de los siglos darle alguna relevancia. Y era grande la tentación de asimilar diversos personajes de mujer al que parecía ser el más importante: la amante de Jesús. María de Betania, la hermana de Marta y de Lázaro, fue llamada en ayuda; la pecadora perdonada, que secó también los pies de Jesús con sus cabellos, fue requisada; y de este modo María de Magdala se convirtió en María Magdalena.

Al hacer esto, se obtenía una figura compuesta, o como decía R.-L. Bruckberger, autor de una vida de María Magdalena que gozó de gran admiración en los años cincuenta, una “mujer cortada a trozos”<sup>1</sup>. Este conglomerado de varias figuras jugó un papel

---

1. R.-L. BRUCKBERGER, *Marie-Madeleine*, París, Albin Michel, 1975. Esta referencia está tomada del libro de P.-E. Dautat, *L'invention de Marie-Madeleine*, *ob. cit.*, p. 38-45.

principal en la popularidad de la santa. Compuesta de esta forma compleja, se convirtió en un personaje de primera línea, capaz de inspirar el suficiente interés para que un reconocido novelista del siglo XXI la pudiera insertar de nuevo en su intriga.

### LAS MARÍAS DE LOS EVANGELIOS

En los evangelios las mujeres tienen dos grandes fallos. No solamente no están nunca tan bien individualizadas como los hombres, sino que tienen una fastidiosa propensión a llamarse “María”. Si entre ellas es fácil distinguir a la Virgen –los evangelistas la individualizan frecuentemente llamándola “María su madre”–, a las otras Marías las envuelve una cierta confusión. Además, de algunas mujeres ni siquiera se dan los nombres: ¿cómo se llama la mujer curada de un flujo de sangre (Mc 5,25-34), o la Sirofonia (Mc 7, 25-35)?

#### María de Magdala

Con todo rigor, el personaje “María Magdalena” no podría corresponder exactamente al de “María de Magdala”. En los evangelios se la encuentra mencionada solamente tres veces: en compañía de Jesús, al pie de la cruz y junto al sepulcro.

La primera vez que el lector encuentra a María de Magdala es dentro de unas breves noticias sobre el séquito de Jesús. El relato más desarrollado es el de Lucas:

Recorrió a continuación ciudades y pueblos, proclamando y anunciando la buena nueva del Reino de Dios; le acompañaban los Doce [apóstoles], y algunas mujeres que habían

sido curadas de espíritus malignos y enfermedades: María, llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios, Juana, mujer de Cusa, un administrador de Herodes, Susana y otras muchas que les servían con sus bienes (Lc 8,1-3).

Este breve pasaje nos proporciona tres informaciones: 1° María es llamada “Magdalena” (*Μαγδαληνή*); 2° ha sido curada de siete demonios; 3° forma parte del grupo de piadosas mujeres con suficientes medios para “servir” al grupo de discípulos.

La cosecha es pobre y, de entrada, tenemos el dato referente a la ciudad de María, que se ha mostrado muy difícil de localizar. Los arqueólogos piensan que Magdala es el nombre arameo (*Migdal Numaiya*, “torre del pescado”) de un importante pueblo situado a orillas del lago de Tiberíades que en la Antigüedad era conocido con el nombre de Tarichea, “allí donde secan el pescado”. Estaban allí instaladas grandes pesquerías que proveían a toda la cuenca del Mediterráneo. La ciudad actual, Migdal, se encuentra a 5 km de Tiberíades; fue fundada en 1910 como colonia judía y adquirió cierta fama a partir de 1921, pues allí se estableció Joseph Trumpler, el famoso héroe de la colonización entre las dos guerras. La Custodia de Tierra Santa (el organismo católico dependiente de los Franciscanos encargados de cuidar y administrar los lugares santos en Israel) adquirió en 1970 una parte no edificada y que fue excavada sistemáticamente por los Franciscanos Corbo y Loffreda entre 1971 y 1977<sup>2</sup>; éstos descubrieron una ciudad rica y próspera. En particular, Magdala poseía un pórtico cuádruple y algunos edificios interesantes, entre ellos una hermosa villa del siglo I después de Cristo adornada con un

---

2. S. M. RUF, *Maria aus Magdala*, Munich, Manfred Görg, Biblische Notizen Beiheft 9, 1995, p. 58-63.

mosaico que celebra las fuentes de la riqueza de la ciudad: el comercio y la pesca. Efectivamente, un fructífero negocio se había instalado a las orillas del lago, donde pescaban, salaban y comercializaban el pescado<sup>3</sup>, y donde practicaban el tinte<sup>4</sup>. Se advierte también la presencia de un curioso edificio que, según los arqueólogos, pudo ser un *nymphaeum* (un templo dedicado a las ninfas), una pequeña sinagoga<sup>5</sup> o incluso... unas letrinas<sup>6</sup>. Durante la sublevación contra los Romanos (a partir del 66), Magdala fue tomada por los Romanos y Tito se apoderó de la ciudad a costa de un baño de sangre. El historiador judío Flavio Josefo (*Guerra de los Judíos* 3,10) narra cómo los habitantes se refugiaron en el lago con sus barcas, y también cómo los Romanos emprendieron una batalla naval y mataron miles de judíos cuya sangre tiñó de rojo el lago. Este episodio es uno de los factores que explican la mala reputación de María Magdalena; los rabinos interpretaron la masacre como un castigo divino por la depravación de los habitantes de la ciudad y este juicio condenatorio pudo salpicar la figura de la mujer de Magdala<sup>7</sup>.

Vienen a continuación los “siete demonios”. La tradición antigua, representada por el papa Gregorio Magno<sup>8</sup>, creía que el dato

- 
3. K. C. HANSON, “The Galilean Fishing Economy and the Jesus Tradition”, *Biblical Theology Bulletin* 27, 1997, p. 99-111.
  4. A. EDERSHEIM, *La Société juive à l'époque de Jésus-Christ*, 1883, París, Fischbacher, 1896, I.III, ch. 22 que cita el Talmud *Berakot* 79,7; *Taanit Jerusalén* 69a.
  5. El *Midrás sobre las Lamentaciones de Jeremías* (2,2) habla de esta sinagoga (citado por A. EDERSHEIM, *ibid.* (nota 18).
  6. R. WENNING, “Magdala”, *Bibel und Kirche* 55, 2000, p. 208-211.
  7. É. LE CAMUS, *La Vie de Notre Seigneur Jésus-Christ*, París, Poussièlgue, 2 vol., 1883, cap. 2, n. 1. Le Camus cita el tratado *Ejáh Rabbati* 71,4 y *Taanit Jerusalén* 69, I. A. EDERSHEIM, cita el *Midrás sobre el Eclesiastés* (10,8).
  8. GREGORIO MAGNO, *Homilía sobre el Evangelio*, 33, I; P.L. 76, col. 1239.

mencionado probaba que María Magdalena había llevado una vida de pecado antes de ser curada por Jesús y convertirse a su evangelio. Los comentaristas modernos consideran que el texto no contiene ningún juicio moral. En el pensamiento judío, los demonios son seres intermediarios hostiles al hombre y especializados en poder causar daños<sup>9</sup>. Provistos con frecuencia de un nombre, poseen un poder concreto circunscrito a un tipo particular de individuo<sup>10</sup>. Por tanto los hombres no son responsables de lo que los demonios les obligan a hacer y sus actos escapan a toda caracterización moral. Consecuentemente, el redactor del evangelio no afirma que los demonios de María Magdalena sean vicios; al contrario, la describe como mujer atormentada por un poder nefasto que la sobrepasa<sup>11</sup>.

Finalmente María Magdalena parece haber gozado de buena fortuna, pues habría asistido con sus dineros al grupo de discípulos. ¿Acaso no está presentada al lado de Juana, la mujer de un tal Cusa, que desempeña un cargo mal definido: *epítropo* (del griego ἐπίτροπος, “responsable”) ante Herodes, probablemente una función económica<sup>12</sup>? Desde hace dos mil años está en boga la tradición de la riqueza de María Magdalena. Se basa en primer lugar en la confusión con la pecadora perdonada capaz de derramar un perfume caro sobre los pies de Jesús, pero también sobre la etimología del nombre que Jerónimo relaciona con el hebreo *migdal*, “torre”. Para el autor de la Vulgata, María habría reinado sobre

- 
9. E. LANGTON, *Essentials of Demonology*, Londres, Epworth, 1949, p. 1f.  
 10. H. L. STRACK et BILLERBECK, “Zur altjüdischen Demonologie”, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Munich, 1922-1928, p. 501-585.  
 11. R. ATWOOD, *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, Berna/Berlin, Peter Lang European University Studies 23.457, 1993, p. 36.  
 12. F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc*, vol. I, Gibnebra, Labor et Fides, Commentaire du Nouveau Testament 2.3a, 1991, p. 390.



los habitantes del castillo de Magdala. Recientemente Marianne Sawickl ha propuesto una hipótesis más política<sup>13</sup>. La región del lago de Galilea adquirió un gran desarrollo económico bajo el mandato de los reyes herodianos. Tiberíades formaba parte de las “grandes construcciones” del reinado de Herodes Antipas, que mandó edificar un magnífico palacio para acoger a sus ricos amigos provenientes de la Diáspora. Cuando éstos iban en peregrinación a Jerusalén, hacían una parada en la región.

Ahora bien, los Herodianos no fueron nunca enteramente aceptados ni en Jerusalén ni en Judea. Jesús, originario de Galilea, se pudo beneficiar de la protección de las familias ricas herodianas establecidas a las orillas del lago, entre las que estaban Juana y María, pues él les era útil indirectamente para sus intereses debido a que algunos de sus discursos criticaban abiertamente a los jefes de Jerusalén.

Sea lo que sea, estas mujeres tienen una función importante en la comunidad cristiana, expresada por el verbo *διακονέω*, que está considerado como un término técnico del vocabulario cristiano<sup>14</sup>. No significa sólo la entrega de un donativo en dinero. Señala la preocupación por todo lo que constituye el bienestar de una comunidad: problemas de intendencia, de alojamiento, de gestión. Más que de un término concreto, se trata de un término teológico: preocuparse por los demás, poseer el carisma del servicio, tener una solicitud que en sí constituye un acto de caridad. María Magdalena, como Juana mujer de Cusa, realiza su vocación en el servicio de la comunidad.

---

13. M. SAWICKL, “Magdalenes and Tiberiennes: City Women in the Entourage of Jesus”, en I. R. KITZBERGER (ed.), *Transformative Encounters*, Boston/Leiden/Colonia, Brill, Biblical Interpretation Series 43, 2000, p. 181-202.

14. F. BOVON, *L’Évangile selon Saint Luc*, vol.I, op. cit., p. 390.

A esta mujer, económicamente bien dotada, del mismo país de Jesús y unida a él por una curación, la volvemos a encontrar en un momento particularmente dramático: al pie de la cruz. “Junto a la cruz de Jesús estaban su madre y la hermana de su madre, María, mujer de Clopás, y María de Magdala” (Jn 19,25). Los cuatro evangelios coinciden en señalar esta presencia. Todos afirman que después de la muerte, ella se mantenía a distancia de la cruz con las otras mujeres (Mt 27,56; Mc 15,40; Lc 23,49) y que asistió a su sepultura (Mt 27,61; Mc 15, 47; Lc 23,55). De esta forma levantan acta de la grandísima fidelidad de estas mujeres que permanecen valientemente fieles a Jesús cuando los otros discípulos –y Pedro el primero– habían huido.

Finalmente, todos los evangelios mencionan la presencia de María Magdalena junto al sepulcro. Ella forma parte de las “santas mujeres” que, habiendo comprado aromas, marcharon al sepulcro antes del alba para ultimar el enterramiento (Mt 28,1; Mc 16,1-2; Lc 24,1; Jn 20,1). En los tres sinópticos (Mateo, Marcos, Lucas) María no está individualizada; simplemente forma parte del grupo de las mujeres y, como ellas, constata que el sepulcro está vacío. En Juan, en cambio, desempeña un papel muy importante, pues este último la inserta en un episodio complementario.

<sup>11</sup> Estaba María junto al sepulcro fuera llorando. Y mientras lloraba se inclinó hacia el sepulcro, <sup>12</sup> y ve dos ángeles de blanco, sentados donde había estado el cuerpo de Jesús, uno a la cabecera y otro a los pies. <sup>13</sup> “Mujer, ¿por qué lloras?” Ella les respondió: “Porque se han llevado a mi Señor, y no sé dónde le han puesto.” <sup>14</sup> Dicho esto, se volvió y vio a Jesús, de pie, pero no sabía que era Jesús. <sup>15</sup> Le dice Jesús: “Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas?” Ella, pensando

que era el encargado del huerto, le dice: “Señor, si tú lo has llevado, dime dónde lo has puesto, y yo me lo llevaré.”<sup>16</sup> Jesús le dice: “María.” Ella se vuelve y le dice en hebreo: “Rabbuní –que quiere decir: “Maestro”–<sup>17</sup> Dícele Jesús: “Deja de tocarme, que todavía no he subido a mi Padre. Pero vete a mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios.”<sup>18</sup> Fue María Magdalena y dijo a los discípulos: “He visto al Señor” y que había dicho estas palabras.

La tradición occidental conoce este episodio con el título de *Noli me tangere*, “no me toques”, traducción latina de la frase de Jesús. ¿Qué significado se le puede dar? Se pueden destacar cuatro elementos narrativos que, como siempre en el evangelio de Juan, dan paso a una enseñanza teológica destinada al lector<sup>15</sup>. En primer lugar, la profundidad del sentimiento de María. Ella llora sola, ella sola se mantiene fiel, ella es todo dolor. Un dolor que el místico del Rin del siglo XIV, el Maestro Eckhart, describe con gran finura:

“Ella tenía la esperanza de que, habiendo Dios irrumpido en la humanidad, en el sepulcro habría quedado algo de Dios [...] como un perfume [...] Ella temía que, al alejarse del sepulcro, perdiera también el sepulcro, porque si hubiera perdido también el sepulcro, ya no le habría quedado absolutamente nada<sup>16</sup>.”

---

15. Esta lectura supone implícitamente todo el insustituible comentario de Xavier Léon-Dufour: X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, París, Seuil, Parole de Dieu, 4 vol., 1988-1996. (Edic.española: *Lectura del Evangelio de Juan*, 4 vol, Salamanca, Sígneme, 1990-1998).

16. Maestro ECKHART, “Sermon 55”, *Sermons*, vol. 2, J. ANCELET-EUSTACHE (edit.), París, Seuil, 1978, p. 123-139. Obra citada en P.-E. DAUZAT, *op. cit.*, p. 110.

Su pena, aunque necesaria (pues es claro que gracias a su pena María Magdalena se encuentra junto al sepulcro, gracias a ella se inclina para ver el interior), la perturba: no se da cuenta de que los personajes sentados de modo insólito en el sepulcro son ángeles y sobre todo no reconoce a Jesús cuando lo ve.

Primera enseñanza: La tristeza engaña y conviene no quedarse junto al sepulcro, junto a la muerte. Además, la importancia de la relación afectiva que une a Jesús y María: ésta reconoce a Cristo en el modo como pronuncia su nombre y este reconocimiento se marca por la pronunciación del nombre habitual que María empleaba (lo que anota el autor al afirmar que ella habla hebreo), *Rabbouni*, “mi querido maestro”.

Segunda enseñanza: la relación entre el creyente y su Dios constituye una relación personal, la única que permite el reconocimiento. Además, el cambio del modo de presencia de Jesús en el mundo. *Μὴ μου ἅπτου*, le dice, que en griego<sup>17</sup> significa “no me retengas”, mejor que “no me toques”. Con esto Jesús indica que su lugar ya no está en la tierra sino “en el cielo”, junto a Dios Padre. Resucitado, ya no tiene nada que hacer entre los hombres todavía mortales.

Tercera enseñanza: La Resurrección de los cuerpos no es un cambio de cuerpo –María sigue reconociendo a Jesús– sino un cambio de proximidad con Dios. Finalmente María Magdalena recibe una misión<sup>18</sup>, la de anunciar a los demás apóstoles la Resurrección. Ella debe abandonar el lugar de la muerte para convertirse en la *apostola apostolorum* de que hablarán los teólogos latinos de la Edad Media, la apóstol de los apóstoles.

---

17. X. LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, París. Seuil, Parole de Dieu, 1971, p. 232.

18. *IBID.*, p. 233-234.

Cuarta enseñanza: el cristianismo no es una religión que cultiva el recuerdo de la muerte sino una religión del anuncio y del movimiento. María no tiene más que completar su peregrinación de fe por un viaje de regreso a la comunidad, la cual está llamada a la misión<sup>19</sup>.

### María de Betania

Si nos limitamos a la figura de María de Magdala, podemos afirmar que los evangelios frustran al lector. Mientras que el personaje parece totalmente esencial para la historia del cristianismo, las informaciones acerca de él son muy limitadas. ¿Por qué Jesús le ha dado tanta confianza? ¿Cuál es su pasado? Uno, inspirándose en otras figuras evangélicas, está tentado de completar los episodios que faltan.

Primera candidata bastante verosímil: María de Betania, la hermana de Marta y de Lázaro. La encontramos en tres episodios: El primero sucede en Betania en casa de las hermanas Marta y María (Lc 10, 38-42).

<sup>38</sup>Yendo ellos de camino, entró en un pueblo; y una mujer, llamada Marta, le recibió en su casa. <sup>39</sup>Tenía ella una hermana llamada María, que, sentada a los pies del Señor, escuchaba su palabra, <sup>40</sup>mientras Marta estaba atareada en muchos quehaceres. Al fin, se paró y dijo: “Señor, ¿no te importa que mi hermana me deje sola en el trabajo? Dile, pues, que me ayude.” <sup>41</sup>Le respondió el Señor: “Marta, Marta, te preocupas y te agitas por muchas cosas; <sup>42</sup>y hay necesidad de pocas, o mejor, de una sola. María ha elegido la mejor parte, que no le será quitada. (Lc 10,38-42)

---

19. B. WITHERINGTON III, *John's Wisdom*, Cambridge, Lutterworth, 1995

Este texto resulta un tanto sorprendente. ¿Cómo, dentro del mundo judío, una mujer puede dar hospedaje a un hombre, sin hacer mención de su marido? Para resolver esta dificultad un exegeta actual ha considerado que Marta era una extranjera: no sería judía, sino griega<sup>20</sup>. Aunque se trata sólo de una hipótesis, algo es seguro: el relato ha sido construido *ad hoc*, para encuadrar una palabra de Jesús, que es lo que el exegeta americano Robert Tannehill llama un *pronouncement story*<sup>21</sup>. ¿Cuál es esta palabra? Desde siempre el texto ha sido entendido como una llamada para distinguir entre la vida activa y la vida contemplativa y una exaltación de la vida contemplativa sobre la vida activa, de las que Marta y María son los dos símbolos<sup>22</sup>. El texto no tiene tal radicalismo. Marta no está totalmente ausente, una preocupación de orden doméstico la absorbe temporalmente (es lo que indica el verbo περισπώω, desviar la atención<sup>23</sup>). Una descortesía que Jesús no le reprocha; únicamente cuando Marta pretende que él dé una orden a su hermana, es cuando Jesús la reprende amablemente. En lugar de condenar la acción, el texto pone en paralelo los dos modos de recibir la palabra de Jesús<sup>24</sup>, si bien insiste en que la “mejor parte” consiste en escuchar a Dios más que en buscar la propia realización por sí mismo.

---

20. F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc*, vol. 2. Ginebra, Labor et Fides, Commentaire du Nouveau Testament 2.3b, 1996, p. 101.

21. R. C. TANNEHILL, “Varieties of Synoptic Pronouncement Stories”, *Semeia* 20, 1981, p.101-119.

22. Un ejemplo de la representación tradicional, en: M. BACUEZ, *Manuel biblique ou Cours d'Écriture Sainte à l'usage des séminaires*, Paris, Roger et Chernoviz, 1878, p. 213.

23. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Luc*, Paris, Galbada, Études Bibliques, 4ª ed., 1927, p. 317.

24. Orígenes (*Homilía sobre Lucas 72*) lo había entendido bien; insistía en el hecho de que las dos hermanas una y otra reciben la palabra de Dios, pero de modo diferente: Marta corporalmente (σωματικώτερον), María espiritualmente (πνευματικώως).

Mucho más dramático: la muerte de Lázaro (Jn 11,1-44). Cuando Lázaro, el hermano de Marta y María, cae enfermo Jesús se pone en camino. Cuando llega, lo encuentra muerto. Marta, impulsiva, corre para llegar ante él. María, que se ha quedado en casa –respeta de este modo las prescripciones judías<sup>25</sup>–, da muestras de una confianza absoluta al decirle: “Señor, si hubieras estado aquí no habría muerto mi hermano. Pero aun ahora yo sé que cuanto pidas a Dios, Dios te lo concederá” (Jn 11, 21-22). Es el momento que aprovecha Jesús para dar una enseñanza sobre la resurrección –“Yo soy la resurrección. El que cree en mí, aunque muera vivirá; y todo el que vive y cree en mí no morirá jamás” (Jn 11,25-26)– que refuerza con un “signo”, un milagro que condensa la enseñanza espiritual: la resurrección de Lázaro. En este pasaje Marta se hace notar más por su impetuosidad que por su reflexión; a María le corresponde el honor de hacer este acto de fe que introduce la acción de Cristo.

Pero es sobre todo un texto de anuncio: la resurrección de Lázaro anuncia la resurrección de Cristo que anuncia también la Resurrección universal de los muertos. Jesús, al realizar este gesto, no solamente manifiesta su poder, sino que revela también que el proceso de la resurrección está ya en curso. Y de algún modo María de Betania lo ha acompañado; por sus lágrimas ella se une al movimiento general de resurrección. Uno comprende que en esto se ha podido encontrar algún lazo de unión con la María presente al pie de la cruz, quien también acompaña el cuerpo muerto y resucitado de Jesús con sus lágrimas y, como lo dice bellamente Pierre-Emmanuel Dauzat, “las lágrimas de una mujer le dan al Hijo del hombre el gusto de la Resurrección<sup>26</sup>”.

---

25. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, vol.2, París, Seuil, Parole de Dieu, 1990, p. 417.

26. P.-E. DAUZAT, *op. cit.*, p. 126.

Finalmente, María de Betania es la heroína de un tercer episodio que tiene lugar en su propia casa: la unción de Cristo (Mt 26,6-13; Mc 14,3-9; Jn 12, 1-11). Los tres relatos narran lo mismo; mientras Cristo está a la mesa comiendo con sus discípulos, María, quebrando el frasco que lo contenía, derrama un perfume muy caro sobre los pies de Cristo que seca con sus cabellos. Mientras los discípulos –y en primer lugar Judas– murmuran diciendo que habría sido mejor dar este dinero a los pobres, Jesús replica:

“Dejadla ¿Por qué la molestáis? Ha hecho una obra buena en mí. Porque pobres tendréis siempre con vosotros y podréis hacerles bien cuando queráis; pero a mi no me tendréis siempre. Ha hecho lo que ha podido. Se ha anticipado a embalsamar mi cuerpo para la sepultura. Yo os aseguro: dondequiera que se proclame la buena nueva en el mundo entero, se hablará también de lo que ésta ha hecho para memoria suya.” (Mc 14,6b-9)

Esta unción constituye una “*carga de profundidad*”: un relato corto resume brevemente lo que el relato principal desarrolla ampliamente. El gesto de la mujer recuerda el sentido de evangelio al sacar a la luz tres elementos. *Primo*, el carácter eminente<sup>27</sup> del que es ungido: el perfume es muy caro, que Juan valora en 300 denarios (Jn 12,5), aproximadamente el salario de un año de un obrero agrícola<sup>28</sup>. Los asistentes se escandalizan; Jesús les corrige mostrándoles la importancia de su propia persona, que altera el orden de valores. Ciertamente no se trata aquí de ajustarse a la

---

27. S. LÉGASSE, *L'Évangile de Marc*, París, Cerf, Lectio Divina commentaires 5, vol. 2, 1997, p. 848

28. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, op. cit., p. 446.



pobreza<sup>29</sup>, sino de reconocer que la persona de Jesús supera la preocupación por los pobres.

*Secundo*, el carácter trágico del relato. Mauriac, en su *Vida de Jesús*, expresaba con un cierto énfasis el horror de la situación:

“Un solo corazón, inadvertido por el amor, discernía en aquel hombre acostado, en este Jesús, una criatura llegada al final de su carrera, un ciervo derrengado que mañana caería víctima de la jauría. ¡Hacía tantas semanas que venía dando vueltas en torno a la ciudad, errando de retiro en retiro!<sup>30</sup>”.

La perfumista de Betania, al realizar este gesto de la unción, profetiza<sup>31</sup> la próxima muerte de Cristo y pone de manifiesto el drama que empieza. Su hermosa obra consiste en haber comprendido la importancia del instante<sup>32</sup>, en haber aprovechado el momento favorable para expresar su reverencia. Su gesto de quebrar el vaso revela teatralmente el carácter definitivo de lo que va a seguir: puesto que Cristo debe morir, el vaso ya no debe ser para nadie<sup>33</sup>, la pérdida del perfume anticipa la pérdida del cuerpo que ya no será recuperado<sup>34</sup>.

---

29. A. MELI, “Sempre i poveri avete con voi ma non sempre avete me”, *Humanitas* 14, 1959, p. 338-343.

30. F. MAURIAC, *Vie de Jésus*, 1936, París, Flammarion, Livre de Vie 159, 1999, p. 195 [edic. española: *Vida de Jesús*, 2000, p. 166].

31. S. LÉGASSE, *L'Évangile de Marc*, *op.cit.*, p. 847.

32. C. FOCANT, *L'Évangile selon Marc*, París, Cerf, Commentaire Biblique du Nouveau Testament 2, 2004, p. 515.

33. M. J. LAGRANGE, *Évangile selon Marc*, París, Gabalda, Études Bibliques, 2<sup>a</sup> ed. 1947, p. 367.

34. J. DELORME, “Sémiotique et lecture des évangiles à propos de Mc 14, 1-11” en A. CAQUOT, *Naissance de la méthode critique: colloque du centenaire de l'École Biblique et Archéologique française de Jérusalem*, París, Cerf, Patrimoine-Christianisme, 1992, p. 161-174 (p. 172).

*Tertio*, el sentido de la misión cristiana, uno de cuyos grandes cometidos consiste en hacer memoria<sup>35</sup>. Hacer memoria no consiste en recordar fielmente el pasado, sino más bien en actuar en función de él y comprometer a la comunidad en su presente<sup>36</sup>. La mujer de Betania se convierte así, indisolublemente, en parte receptora de la enseñanza de la comunidad; forma parte de sus modelos, pertenece al mismo Evangelio, pues prefigura el homenaje que todos los cristianos deben ofrecer a Cristo resucitado. Además el perfume tiene su importancia; unido íntimamente a la memoria, forma una pequeña espiritualidad del olor<sup>37</sup>; despidiendo el olor, llena con su presencia la sala del banquete y fija en la memoria –sabemos que los recuerdos unidos al olor son los más fuertes– el gesto de la mujer, y evaporándose, expresa la fugacidad de la anticipación del futuro, pequeña intuición muy pronto disipada.

### La pecadora perfumista

Segunda candidata a esta incorporación, la pecadora perdonada cuya historia narra Lucas (Lc 7,36-50) en lugar de la unción en Betania. La identificación es comprensible por dos motivos temáticos; se trata también de una unción, los cabellos de la mujer desempeñan el mismo cometido inesperado (secar los pies), este

---

35. Ver sobre el tema la serie de artículos *La Mémoire et le Temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard*, Ginebra, Labor et Fides, Le Monde de la Bible 23, 1991. Ver también R. BURNET, *Épîtres et Lettres*, París, Cerf, Lectio Divina, 2003.

36. C. BREYTENBACH, “Μνημονεύειν Das ‘Sich-erinnern’ in der Urchristlichen Überlieferung. Die Bethaniepisode (Mk 14, 3-9/Jn 12, 1-8)”, en E. DE-NAUX (ed.), *John and the Synoptics*, Lovaina, Peeters, Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 101, 1992, p. 548-557.

37. É. DE BONNECHOSE, “En mémoire d’elle”, à Béthanie, une petite spiritualité de l’odeur”, *Hokhma*, 83, 2003, p. 1-13.

gesto desencadena una reacción parecida de sorpresa. Desde san Ambrosio (*Tratado sobre el Evangelio de Lucas*, VI) hasta algunos exegetas actuales<sup>38</sup>, la gran mayoría del cristianismo occidental ha mantenido la identificación de las dos uncciones. Sin embargo, a partir de los estudios de M.-J. Lagrange<sup>39</sup> parece que los especialistas se decantan en su mayoría por distinguirlos<sup>40</sup>. Hay que decir que el sentido global de los dos episodios es muy diferente: en uno, se trata del perdón de una pecadora, en el otro se trata de una acción de amor realizada por una mujer que presiente el final.

¿Qué dice el relato? Durante un banquete en casa de Simón el fariseo entra una pecadora. Indudablemente, anota acertadamente el Padre Lagrange, se trata de una mujer de un determinado nivel social: la servidumbre no la habría dejado entrar si ella hubiera sido una simple πορνή, una prostituta de baja estofa<sup>41</sup>. Ella se acerca a Jesús, deshecha en llanto, derrama el perfume que había traído y le seca con sus cabellos. Este gesto tiene el poder de exasperar al fariseo. No le ofende el precio del perfume despilfarrado de este modo, sino el que Jesús se deje tocar por una pecadora que rompe la convención social. Es un banquete de hombres, y ella se atreve a entrar; es una comida en buena compañía y ella

---

38. El más reciente parece ser A. FEUILLET, "Les deux onctions de Jésus et Marie-Madeleine", *Revue Thomiste* 75, 1975, p. 357-396

39. M.-J. LAGRANGE, "Jésus a-t-il été oint plusieurs fois par plusieurs femmes? Opinions des anciens écrivains ecclésiastiques", *Revue Biblique* 9, 1912, p. 504-532. Lagrange repite sus conclusiones en M.-J. LAGRANGE, *L'Évangile de Jésus Christ*, París, Gabalda, Études Bibliques, 1929, p. 160.

40. Las conclusiones de Lagrange son aceptadas en el mundo germánico y en el anglosajón por las dos referencias siguientes, y nunca han sido puestas en duda. J. SICKENBERG, "Ist Magdalenen-Frage wirklich unlosbar?", *Biblische Zeitschrift* 17, 1925, p. 63-74. F. C. BURKITT, "Mary Magdalene and Mary, sister of Martha", *Expository Times* 42, 1930/31, p. 157-159.

41. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Luc*, op. cit., p. 228.

aporta el perfume de su vida corrompida; la conversación no ha adquirido un giro provocativo y ella se suelta los cabellos, un gesto de fuerte connotación sexual en el ambiente de la época; los invitados se conocen mal, y ella besa los pies de Jesús, un acto extremadamente íntimo<sup>42</sup>. Jesús, adivinando los prejuicios de su anfitrión, le dirige una parábola:

<sup>41</sup> “Un acreedor tenía dos deudores: uno debía quinientos denarios y el otro cincuenta. <sup>42</sup> Como no tenían para pagarle, perdonó a los dos. ¿Quién de ellos le amará más?”

<sup>43</sup> Respondió Simón: “Supongo que aquel a quien perdonó más.” Él le dijo: “Has juzgado bien.” <sup>44</sup> Y, volviéndose hacia la mujer, dijo a Simón: “¿Ves esta mujer? Entré en tu casa y no me diste agua para los pies. Ella, en cambio, ha mojado mis pies con lágrimas y los ha secado con sus cabellos.

<sup>45</sup> No me diste el beso. Ella, desde que entró, no ha dejado de besarme los pies. <sup>46</sup> No ungiste mi cabeza con aceite. Ella ha ungido mis pies con perfume. <sup>47</sup> Por eso te digo que quedan perdonados sus muchos pecados, porque ha mostrado mucho amor. A quien poco se le perdona, poco amor demuestra” (Lc 7, 41-47).

El sentido preciso del pasaje plantea un problema a causa de la ambigüedad del principio del versículo 47; ¿que significa “por eso” (οὗ Χάριτι)? Efectivamente, el final de la parábola no se corresponde exactamente con la conclusión de Jesús. En la parábola el acreedor perdona las deudas a sus deudores sin tener en cuenta sus méritos personales; procede de manera gratuita al comprobar las cuentas. Al contrario, el perdón que Jesús concede a la pecadora parece que proviene de los actos de amor que la mujer

---

42. F. BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc*, vol. I, *op. cit.*, p. 382.

acaba de realizar. La interpretación del pasaje divide a católicos y protestantes sobre la cuestión de la parte que tienen las obras (aquí los acros de la pecadora) en el perdón y la salvación por la gracia<sup>43</sup>: ¿Perdona Jesús con entera libertad o bien por influjo del gesto realizado por la pecadora?

Más allá del debate teológico, el significado global del pasaje no ofrece ninguna dificultad: enfrenta dos figuras, la de Simón, prisionero dentro de una comprensión de la Ley que le ha impedido cumplir con unos gestos de la más sencilla urbanidad, y la de la mujer, que ha multiplicado las pruebas de amor. Esta última ilustra perfectamente la palabra del Deuteronomio (Dt 10,17): Dios no tiene acepción de personas, él acepta el amor que uno le manifiesta sin tener en cuenta su condición social, su pasado, etc. La pecadora se convierte así en un icono de la conversión y de sus poderes, una figura del perdón.

### **Rasgos definatorios de la Magdalena**

Al término de este recorrido evangélico podemos de ahora en adelante esbozar a grandes trazos el retrato de María-Magdalena.

Si nos limitamos a María de Magdala: se trata de una mujer con un cierto nivel social, que sigue a Jesús hasta su muerte en la cruz. Su fidelidad queda recompensada; forma parte de los primeros en conocer la noticia de la Resurrección y, según Juan, es agraciada con una aparición de Cristo resucitado que transforma el afecto terreno que ella le profesaba en una llamada a la misión evangelizadora.

---

43. Para un análisis de las opciones, M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Luc*, op. cit., p. 230-232.

Si optamos por una amalgama de las mujeres, la figura es más compleja. Se trata siempre de una mujer, de un cierto nivel social, que sigue a Jesús hasta su muerte en la cruz. Pero su historia se presenta con muchos contrastes. Antes de ser la fiel discípula en el sepulcro, ha llevado una vida libertina, que la ha convertido en una mujer de mala reputación. Pero ha conocido la conversión. A partir de entonces es la figura de la amiga íntima de Jesús, que, como escribía un Mauriac enternecido, sabía que “en la villa de Betania tiene un hogar, una casa de los amigos<sup>44</sup>”. Jesús no duda en realizar a favor de ella y de su hermano Lázaro un milagro inaudito: llamar de entre los muertos a un cadáver que ya hedía. Ella conoce tan bien a su amigo que presiente su fin próximo y lo unge con un perfume caro, como último testimonio de afecto y reverencia.

Toda la historia de la figura magdaleniense oscila entre estos dos cuadros: uno parece más fiel a los datos evangélicos, el otro habla mucho más al corazón.

### ¿UNA O TRES?

¿Asociación o disociación? “Si el tema fuera de tal naturaleza que pudiera ser perfectamente aclarado, ya lo debería estar al presente puesto que lo han tratado unas personas tan hábiles”, subrayaba con cierta ironía Dom Calmet<sup>45</sup>. La biografía de la santa bascula entre estos dos extremos.

---

44. F. MAURIAC, *Vie de Jésus*, op. cit., p. 160.

45. A. CALMET, “Dissertation sur les trois Maries”, *Commentaires de l'Évangile de saint Luc*, París, 1726, p. 403-410 citado por P.-M- GUILLAUME, art. “Sainte Marie-Madeleine”, *Dictionnaire de Spiritualité*, París, Letouzey et Ané, 1977, col. 560-575.

### Unos principios difíciles

María Magdalena no es la Virgen María, cuyo culto es anterior al siglo IV; hay que esperar al siglo VI en Oriente y al VII en Occidente para encontrar algunos indicios sobre el interés de los fieles por María Magdalena sola. Antes de estas fechas, se la tiene en consideración para valorar la resurrección de Cristo o para dar lugar a interpretaciones alegóricas.

El ejemplo más notorio de este papel alegórico lo encontramos en un Padre de la Iglesia del final del siglo II, Hipólito de Roma (170-235), en un comentario al Cantar de los Cantares<sup>46</sup>. Este libro del Antiguo Testamento describe la búsqueda de una mujer, la Sulamita, que suspira por su amado. Para Hipólito el sentido del texto es claro: la Sulamita prefigura a María Magdalena pues hay que descubrir a Cristo bajo la figura del Amado. Igual que la Sulamita, ella va a su encuentro, y como ella, María puede decir “encontré al amor de mi alma; lo agarré y no le soltaré” (Ct 3,4): lo agarra de tal forma que Cristo le reprende suavemente: *noli me tangere*. Luego, en su comentario, Hipólito emplea otra comparación: ¿no sucede el encuentro junto al sepulcro en un jardín, puesto que María lo confunde con un jardinero? ¿No es la reedición de otro episodio, que sucede en otro jardín, el del Edén? Así como Eva buscaba el fruto prohibido, así María Magdalena buscaba a su amado; así como el acto de Eva lleva al pecado, así el de María Magdalena lleva a la salvación; así como el pecado venía de una

---

46. El texto se ha conservado hasta Ct 3,8 en una versión georgiana (editada en el *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 263, Lovaina, Peeters) y en un resumen en griego (M. RICHARDS, *Le Muséon* 77, 1964, p.137-154). Los extractos proceden de Victor SAXER, “Marie-Madeleine dans les Commentaires d’Hyppolyte sur le Cantique des Cantiques”, *Revue Bénédictine* 101, 1991.

mujer, así quien anuncia la salvación es una mujer, que se convierte en apóstol de los apóstoles. Concluye Hipólito en una hermosa elevación:

“¡Oh nuevos consuelos! ¡Eva se ha hecho apóstol! Mira, la astucia de la serpiente ha sido descubierta, [Eva] ya no se equivoca. Porque al que ella miraba, ya lo desprecia; considera como un enemigo a aquel que la había seducido por la concupiscencia. El árbol de la seducción ya no la seducirá más. Mira, en el árbol de la vida ella ha encontrado su gozo; gracias a su confesión, ella ha experimentado sobre el árbol lo que viene de Cristo; se ha hecho digna de lo que es bueno y su alma [lo] ha deseado como alimento.”

La fuerza y el objetivo de la lectura tipológica, que practica Hipólito y que era tan querida de los Padres de la Iglesia, consiste en ir más allá de los individuos; éstos tienen una importancia medida por su relación con una salvación que prefiguran o anuncian. María Magdalena no escapa a esta regla: a Hipólito no le interesa ella por sí misma, sino por lo que representa. No le impresiona que sea una María algo más cercana a Jesús que las otras mujeres; para él María Magdalena está ahí sólo para dar a entender a la humanidad que la antigua maldición de Eva ha llegado a su fin.

Dentro del mismo orden de ideas, buscaríamos inútilmente una representación iconográfica individualizada de la santa en los primeros siglos de la Iglesia<sup>47</sup>. Se confunde con las “myróforas<sup>48</sup>”, las santas mujeres que llevan perfumes al sepulcro de Jesús. Son

---

47. S. HASKINS, *Mary Magdalen, Myth and Metaphor*, 1993, Nueva York, Riverhead Books, 3ª ed., 1995, p. 55 y sig.

48. Se trata, evidentemente, de las *myróforas* (del griego μύρον “perfume”) y no, como a veces leemos, de las *myrróforas* (del griego μύρεα o μύρα, “mirra”); ellas llevan, evidentemente, diversos perfumes, no solamente mirra.



las que encontramos, por ejemplo, en una ampolla de peregrinación del siglo VI conservada en la catedral de Monza, una especie de pequeña calabaza destinada a recoger como recuerdo algunas gotas del aceite que se quemaba en las lámparas colocadas ante la tumba de un santo.

Las primeras huellas de un culto específico a la mujer de Magdalena aparecen bastante pronto en Oriente<sup>49</sup>. Gregorio de Tours (†594) afirma en el siglo VI (*De Gloria martyrum*, 29) que se honraba su tumba en Éfeso, en un lugar al aire libre según la costumbre bizantina de colocar las tumbas en el patio interior de las basílicas<sup>50</sup>. Antes, el peregrino anónimo de Bordeaux, que ha dejado una relación de su itinerario (hacia el 330), habla de una iglesia llamada “Lazarium” en Betania, lo que confirma Eteria, la viajera del siglo IV.

Siete siglos después, Juan de Würzburg, un peregrino autor de un relato de viaje escrito en 1165, visita también una iglesia situada en la casa de Simón el fariseo y consagrada en honor de María Magdalena<sup>51</sup>. En 899 el emperador bizantino León VI el Filósofo

49. Este párrafo aprovecha los datos suministrados por L. DUCHESNE, “La légende de sainte Marie-Madeleine”, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, París, Fontemoing, vol. I, 2ª ed., 1907, cap. 9. Este artículo fundamental ha inspirado a V. SAXER, *Le Culte...*, *op. cit.*, p. 40-42 y 1088-1092, que repite algunas de sus conclusiones en su intervención en el coloquio de Avignon: V. SAXER, “Les origines du culte de Sainte Marie-Madeleine en Occident”, en É. DUPERRAY (ed.), *Marie-Madeleine dans la mystique, les arts et les lettres*, actas del coloquio de 1998 de Avignon, Paris Beauchesne, 1989, p. 33-47.

50. *In ea urbe, Maria Magdalene quiescit, nullum super se tegumen habens* (PL 71, col. 731), “en esa ciudad reposa María Magdalena sin tener encima de ella ningún techado”.

51. *Est tamen quaedam ecclesia intra muros sanctae civitatis, juxta sanctam Annam versus septentrionem, prope muros urbis, in honore Mariae Magdaleneae consecrata, in quo loco habitant monachi jacobitae, qui asserunt ibi domum fuisse Simonis leprosi, qui invitavit Dominum Nostrum ad convi-*

(886-912) transporta las reliquias de Magdalena y de Lázaro (de origen desconocido) a Constantinopla y las deposita en la iglesia *En-Topoïs*, debajo del antiguo palacio imperial, en la desembocadura del Bósforo. Así pues muy pronto, tanto en Tierra Santa como en Asia menor, Magdalena disfruta de un culto importante.

Su introducción en Occidente es, al parecer, más difícil. Beda el Venerable (†735) confirma un esbozo de culto solamente en el siglo VIII. En los años 720, el Inglés la menciona en su martirologio y sitúa la fecha de su “nacimiento para el cielo” –y por tanto de su muerte terrena– el 22 de julio. Esta fecha tarda un tiempo en imponerse; efectivamente, durante mucho tiempo Magdalena fue honrada el 19 de enero. Esta fecha curiosa se explica, quizás, por una confusión en el siglo VI entre los Francos con una fiesta romana en honor de los santos mártires persas Mario, Marra y sus hijos Audifac y Abacuc (martirizados el 270 en Roma): Mario es confundido con María y el 19 de enero se reconvirtió en una fiesta muy presentable, la de Marta y María.

Así pues, el culto al parecer nace lentamente como lo prueba la presencia de reliquias de María Magdalena en un relicario del siglo VIII procedente de la antigua abadía merovingia Notre-Dame de Chelles y transferido a la iglesia parroquial Saint-André de Chelles.

Un siglo más tarde, Adón de Vienne (†875) concreta algo su biografía:

---

*vium*”. “Hay una iglesia dentro de las murallas de la ciudad santa [de Betania], al lado de la de Santa Ana hacia el norte, cerca de las murallas de la ciudad, consagrada en honor de María Magdalena. En este lugar habitan unos monjes jacobitas, que aseguran que allí se encontraba la casa de Simón el leproso, que invitó a Nuestro Señor a un convite.” T. TOBLER (ed.), *Descriptions Terrae Sanctae ex saeculo VIII, IX, XII et XV*, Leipzig, Hinrichs, 1874, p. 132.

“Aniversario [de la muerte] de santa María Magdalena, de la cual, según lo que narra el evangelio, el Señor hizo salir siete demonios. Ella mereció además, entre otros dones insignes, ser la primera que vio a Cristo resucitado de entre los muertos<sup>52</sup>.”

Adón se limita estrictamente a los datos evangélicos sobre María Magdalena: ninguna mención de una María Magdalena “compuesta” de varias Marías.

A pesar del impulso dado por Beda el Venerable (†735), el culto de María Magdalena no arranca en realidad. Las referencias son más bien escasas: Exeter en Inglaterra afirma que posee sus reliquias, Halberstadt en Alemania dedica un altar en su honor. Nada verdaderamente importante antes del siglo IX y el período que Víctor Saxer bautiza de “fermentación magdaleniense<sup>53</sup>”.

### **Imposición de Gregorio:**

#### **La invención de María Magdalena<sup>54</sup>**

Si bien el culto se desarrolla lentamente, la “creación” de una María Magdalena compuesta sobre la cual se puedan proyectar todo tipo de discursos no tarda en llegar. En su origen, los Padres

---

52. *Natale sanctae Mariae Magdalenae de qua ut evangelium refert septem daemonia ejecit Dominus. Quae etiam, inter alia dona insignia, Christum a mortuis resurgentem prima videre meruit.* Citado por SAXER, “Les origines du culte...”, *op. cit.*, a partir de “Martyrologium romanum ad formam editionis typicae scholiis historiis instructum”, *Acta Sanctorum Decembris. Propylaeum*, Bruselas, Socii Bollandiani, 1940, p. 299-300.

53. V. SAXER, *Le Culte...*, *op. cit.*, p. 1089.

54. La expresión tiene su origen en un título y un pasaje del libro de Pierre Emmanuel Dauzat: P.-E. DAUZAT, *L'Invention de Marie-Madeleine*, *op. cit.*, p.76.

de la Iglesia están por la diferenciación entre las Marías<sup>55</sup>. Citemos sin ningún orden:

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (s. II) *El Pedagogo* II,8  
(PG 8, col. 430)

ORÍGENES (†253), *Comentario a Mateo* XXV (PG 13,  
col.1721)

*Constituciones apostólicas* (final del s. IV), III,6 (PG I,  
col.769)

JUAN CRISÓSTOMO (†407), *Homilía* LXII, I (PG 8, col.  
342)

AMBROSIO DE MILÁN (†397), *Comentario a Lucas* VI,  
14 (PG 15, col. 1672)

HILARIO DE POITIERS (†367), *Comentario al Salmo*  
CXXII, 5 (PL 9, col. 748)

TERTULIANO (†hacia 220), *Sobre el Pudor* XI (PG 2,  
col. 1001)

JERÓNIMO (†420), *Comentario a Mateo* IV, 26,7 (PL 26,  
col. 191).

Pero muy pronto aparecen los que dudan, como Agustín (354-430). El obispo de Hipona admite la identidad de las tres Marías en el *De Consensu evangeliorum* (II, 79; PL 34, col. 1155), pero vacila en afirmarlo en su comentario del evangelio de Juan (*In Johannem* XLIX, II; PL 35, col. 1748).

La verdadera acta de nacimiento de la Magdalena fue rubricada por un papa mediante una incontestable imposición: Gregorio Magno (†604). Dos de sus homilías atribuyen a la santa una identidad y las funciones que ella conservará durante casi un milenio:

---

55. El cuadro siguiente ha sido compuesto a partir de H. LESÈTRE, art. "Marie-Madaleine" en F. VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible*, París, Letouzey & Ané, fasc. 25, 1904, col. 809-818.

las homilias 25 y 33 sobre el Evangelio<sup>56</sup>. La primera fue pronunciada en San Juan de Letrán el jueves de la semana de Pascua de 591 y versa sobre el *Noli me tangere* (Jn 20,11-18); la segunda, en San Clemente, el viernes de las Cuatro Téporas de septiembre siguiente y versa sobre la unción de la pecadora (Lc 7, 36-50). Sin ningún preámbulo, se fija la tónica: “Esta mujer que Lucas llama ‘la pecadora’ y Juan ‘María’, nosotros creemos que es esa María de la que Marcos afirma que de ella fueron arrojados siete demonios<sup>57</sup>.” La pecadora de Lucas se identifica con la María de Betania de Juan y con la María de Magdala de Marcos; las tres mujeres no son más que una. Y de pronto también Gregorio identifica a los siete demonios: “¿Qué es lo que se designa con los siete demonios, sino todos los vicios<sup>58</sup>?” Ha nacido María Magdalena.

Verosíblemente unas consideraciones de tipo práctico son las que rigen esta elección. Gregorio Magno quiere ofrecer un rostro a la Iglesia de su tiempo. Situémonos en el contexto: al final del siglo VI las invasiones están llegando a su fin y los bárbaros se han instalado un poco por todo el antiguo imperio romano. No todos son cristianos, más bien al contrario. La Iglesia, para ser fiel a su misión, debe proceder a una amplia labor de evangelización. Gregorio elige un heraldo para esta empresa: será la Magdalena. Tendrá el rostro de la Iglesia que sueña Gregorio; una Iglesia de paz que mantiene una relación amorosa con Cristo, a imagen de María Magdalena. ¿Quién mejor que la antigua pecadora puede simbolizar el perdón y la reconciliación, después de estos tiempos

---

56. Respectivamente, PL 7, col. 1189-1196 y 1239-1246.

57. *Hanc vero quam Lucas peccatricem mulierem, Ioannes Mariam nominat, illam esse Mariam credimus, de qua Marcus septem daemonia ejecta fuisse testatur.* Todas las citas de las homilias las tomamos de M. FIEDROWICKZ (trad.), *Gregor der Grosse. Homiliae in Evangelia*, Friburgo, Herder, Fontes Christiani 28/2, 1998.

58. *Et quid per septem daemonia, nisi universa vitia designantur?*

turbulentos en los que cada uno ha pasado a filo de espada a su vecino? Viendo en María Magdalena que busca a su Señor en la mañana de Pascua el tipo de la esposa del Cantar, se dibuja una imagen de la Iglesia, a ejemplo de Hipólito:

“Al amado nosotros lo buscamos en nuestro lecho, cuando en el tan breve descanso de esta vida presente, suspiramos con anhelo en pos de nuestro redentor. Lo buscamos durante la noche, pues aunque ya el alma vela por él, el ojo está todavía obnubilado. Mas aquel que no encuentre a su amado, que se levante, que recorra la ciudad, es decir que recorra con espíritu de búsqueda la santa Iglesia de los elegidos. Que lo busque por las calles y las plazas, es decir que examine los caminos anchos y las calles estrechas, para que si hay alguna cosa buena en ellas, la encuentre. [...] En la búsqueda, encontraremos a los centinelas que protegen la ciudad: los santos padres que, efectivamente, protegen el estado de la Iglesia<sup>59</sup>.”

La Iglesia camina a la búsqueda de su Señor, debe retornar a él. Y Magdalena muestra el camino:

“Esta mujer nos representa, pues, a nosotros, si de todo corazón volvemos al Señor después de nuestros pecados, si imitamos el dolor de su penitencia<sup>60</sup>.”

---

59. *Dilectum namque in lectulo quaerimus, quando in praesentis vitae aliquantula requie Redemptoris nostri desiderio suspiramus. Per noctem quaerimus, quia etsi jam in illo mens vigilat, tamen adhuc oculus caligat. Sed qui dilectum suum non invenit, restat ut surgat. Et civitatem circumeat, id est sanctam electorum Ecclesiam mente et inquisitione percurrat, ut si quid in eis valeat, invenit [...] Quaerentes autem nos vigiles inveniunt, qui custodiunt civitatem quia sancti patres, qui Ecclesiae statum custodiunt.*

60. *Nos ergo, nos illa mulier expressit, si toto corde ad Dominum post peccata redeamus, si ejus poenitentiae luctus imitemur.*

Al obrar así, según una técnica que Jacques Le Goff había señalado en los diálogos escritos por el papa<sup>61</sup>, hace de la santa un modelo positivo, un *pre-exemplum* y no la simple ilustración de una teoría. María Magdalena *actualiza* el poder de la penitencia, no la *ilustra*. Efectivamente, su poder reside en su amor, que la purifica como un fuego abrasador. Y Gregorio inventa aquí una metáfora que estará en boga en la literatura magdalenense: la del orfebre que purifica el oro por medio del fuego. La brasa del amor purifica su alma como en un crisol. “Por tal fuego en el espíritu, la herrumbre de la falta es calcinada<sup>62</sup>”, afirma. A imitación de ella, todos los cristianos deben arrojarse al fuego:

“Otro, inflamado por el fuego del deseo carnal, perdió la pureza de la carne; que contemple a María, la cual consumió en ella el amor de la carne en el fuego del amor divino<sup>63</sup>.”

La prueba de este cambio reside en la utilización del perfume, cuya utilización se ve también “convertida” para el bien. El perfume empleado es el que ella usaba para perfumar su cuerpo antes de entregarse a los actos culpables<sup>64</sup>; al derramarlo sobre los pies de Jesús purifica su función.

“Ella ha transformado en virtud sus numerosos crímenes, a fin de servir enteramente a Dios en la penitencia<sup>65</sup>.”

---

61. J. LE GOFF, “‘Vita’ et ‘pre-exemplum’ dans le deuxième livre des *Dialogues* de Grégoire le Grand” en *Hagiographie, culture et société*, Paris, Études Augustiniennes, Colloque de Nanterre (1979), 1981, p. 105-120.

62. *Talique igne in mente decoquitur rubigo culpae.*

63. *Alius libidinis igne succensus, carnis munditiam perdidit; aspiciat Mariam, quae in se amorem carnis igne divini amoris excocxit.*

64. *Liquet quod illicitis actibus prius mulier intenta unguentum sibi pro odore suae carnis adhibuit.*

65. *Convertit ad virtutum numerum criminum, ut totum serviret Deo in poenitentia.*

El precio que se paga por este *pre-exemplum* es duro; en adelante, ya tenemos a María de Magdala indisolublemente unida a la pecadora, la mujer de la resurrección con la de la mala vida. En realidad sólo esta unión de contrarios da lugar a un cambio, a una transformación, a una conversión. María Magdalena ha nacido para justificar el deseo de ver surgir una Iglesia fuerte que pueda unir a los hombres en guerra mediante la virtud de su perdón; ella vivirá como pecadora convertida para exhortar a los cristianos a cambiar de vida y a purificar sus costumbres.

### Lefèvre d'Étaples y el lento retorno a María de Magdala

El consenso perdura durante mil años sin que sea verdaderamente discutido. La cuestión magdalenense no resurge hasta enero de 1516, con ocasión de una peregrinación de la enérgica Luisa de Savoya (1417-1513), madre de Francisco I, a la Sainte-Baume\*, lugar de culto tradicional a María Magdalena. Fiel a su reputación de curiosa, Luisa desea conocer todavía más sobre la santa; se dirige al capellán del rey, François du Moulin de Rochefort, quien emprende la redacción de una obra que aparece en 1517, *Vida de Santa Magdalena*. En sus investigaciones Du Moulin había consultado a Jacques Lefèvre d'Étaples (1450-1537), un matemático y filósofo que desde 1508 se había consagrado a los comentarios bíblicos. La pregunta que le plantea se inserta en la línea de limpiar la tradición –“suprimir unas glosas tan sucias”, como dice Rabelais– que preocupa al humanista: ¿hay una o varias Marías?

Decepcionado por el libro de Du Moulin, Lefèvre pone manos a la obra y el resultado es un erudito dossier<sup>66</sup> voluminoso bajo el

---

\* Montaña al Este de Marsella (N. tr.).

66. A. HUFSTADER, “Lefèvre d'Étaples and the Magdalen”, *Studies in the Renaissance* 9, 1962, p. 126-160.



título *De Maria Magdalena disceptatio* publicado por Henri Estienne en 1518. Empieza por reunir las opiniones patrísticas y enumera los Padres de la Iglesia que están a favor de la multiplicidad. Luego compone la lista de los que están a favor de la unicidad. Llegando a la conclusión de que ninguno de los argumentos podría convencer definitivamente, se vuelve al texto evangélico: nada, afirma, justifica la imposición de Gregorio Magno. Él, pues, finalmente se inclina a favor de la multiplicidad.

La obra de Lefèvre d'Étaples es menos interesante por las reacciones suscitadas que por su contenido. Desde el campo de la Reforma, se la alabó; la postura del humanista parisino encajaba perfectamente en la línea del menosprecio de los santos. Zwinglio (†1531) consideraba a María Magdalena como una prueba manifiesta de lo absurdo de la doctrina católica<sup>67</sup>, Calvino (†1564) se opondrá frontalmente a la postura gregoriana<sup>68</sup>. Por el contrario, en el campo católico, la reacción no se hizo esperar; a partir de 1519, John Fisher (†1535), obispo de Rochester, refutó las posiciones del teólogo francés en *De Unica Magdalena libri tres*, seguido en esto por Noël Beda en *Scholastica Declaratio sententiae et ritu Ecclesiae de unica Magdalena* (1519). A partir de 1521, Lefèvre fue condenado por la Sorbona, que ordenó enseñar la tesis contraria a la suya. Sin embargo el gusano estaba en el fruto: el mismo Bossuet se declaraba en favor de la triplicidad en su opúsculo *Sur les trois Magdeleine* y proliferaron las críticas contra la identificación.

---

67. U. ZWINGLI, "De vera et Falsa Religione", *Opera D. Huldrychi Zwingli*, t. II, f.º 240. Citado por É FAILLON, *Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Marie-Madeleine en Provence*, 1848, París, Migne, 1859, p. IV.

68. J. CALVIN, "Admonitio Reliquiis", *Tractatus theologici*, Ginebra, 1612, p. 236. Citado por É. FAILLON (*op. cit.*, p. v).

Ciertamente el camino fue muy largo; todavía en el siglo XIX el sulphiciano Faillon, autor de un voluminoso *Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Marie-Madeleine en Provence*<sup>69</sup>, seguía defendiendo una unicidad que ni siquiera un Lacordaire cuestionaba. Por lo demás fue en 1969 cuando el calendario litúrgico cesó de conmemorar las tres Marías el 22 de julio.

Resumamos los argumentos:

1. La identificación de María de Betania con la pecadora de Lucas es imposible, pues nada deja suponer que la hermana de Marta pudiera merecer un calificativo tan deshonoroso. Más todavía, su familia, con motivo del entierro de Lázaro, está rodeada de los notables de la ciudad.

2. Cuando Lucas habla de los siete demonios de María de Magdala (Lc 8,2), no establece ninguna relación con la pecadora de la que acaba de hablar (Lc 7,37), y el relato del perdón en casa del fariseo no tiene nada que ver con un exorcismo.

3. No parece que Jesús conociera a la pecadora antes de la comida en casa del fariseo, mientras que Marta y María forman parte de una familia amiga.

4. María de Magdala procedía de una ciudad de Galilea, mientras que María de Betania era originaria de Judea (Betania se encuentra a un tiro de piedra de Jerusalén).

5. El famoso versículo “María era la que ungió al Señor con perfumes y le secó los pies con sus cabellos” (Jn 11,2), no haría referencia a la unción de la pecadora, que no ha conservado Juan sino Lucas. Se trata o bien de una glosa posterior concordante, o bien, con más verosimilitud, de una prolepsis (una anticipación en

---

69. É. FAILLON, *op. cit.*

el relato) que avanza el sentido del pasaje: la muerte y la resurrección de Lázaro anuncian las de Jesús<sup>70</sup>.

Disputa entre los Antiguos y Modernos: Mientras la tradición, a partir de Gregorio Magno, une María de Magdala, María de Betania y la pecadora de Lucas, la María de los tiempos actuales procede de las orillas del lago de Tiberíades y no mantiene relaciones pecaminosas. Sin embargo la encontramos liada con especulaciones a la moda. Liberada de la imagen de la pecadora, sigue escandalizando.

Para diseñar los contornos de la Magdalena de nuestro tiempo es preciso escuchar lo que dicen de ella universitarios, teólogos, artistas, amantes del misterio: ¿qué rasgos mantienen? ¿qué rasgos desechan? Entonces aparecerá una definición matizada de la santa, hecha a la vez de imágenes positivas y de imágenes negativas.

El rasgo más llamativo de la imagen moderna es que se construye como *una vuelta a los orígenes*, y por tanto como un rechazo de la tradición. Esto se explica por una cierta concepción de la verdad histórica y sobre todo de la tradición. Se parece a una expedición arqueológica tal como los arqueólogos de traje blanco y sombrero de amplias alas la podían comprender en el siglo XIX; excavar consiste en descombrar las capas superiores de la historia reciente para sacar a la luz del día las huellas antiguas. Los sedimentos no tienen ningún valor, pueden ser rechazados sin ningún inconveniente; sólo cuenta el estrato más antiguo, el más espectacular, el del monumento primitivo. “Cuanto más viejo, más verdadero”, podría ser la máxima de este paradigma histórico. Así

---

70. A. MARCHADOUR, *Lazare. Histoire d'un récit, récits d'une histoire*, París, Cerf, 1988, p. 77-79. E. HAENCHEN, *Johannesevangelium*, Tubinga, Busse, 1980, p. 398. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, vol. 2, *op. cit.*, p. 410.

como el paso del tiempo no hace sino desgastar y recubrir la belleza primitiva de una estatua o de un templo, del mismo modo la tradición no hace sino pervertir y disimular la pureza del resurgir de una figura bíblica.

Dos grupos, *a priori* distintos pero a veces aliados, mantienen esta comprensión de la historia. En primer lugar los especialistas en los estudios bíblicos, que proceden por construcción; la disciplina moderna se ha edificado entre el final del siglo XIX y el principio del siglo XX como reacción frente a los pesados “cursos de sagrada Escritura”, que dedicaban su mayor parte a interpretaciones pacientemente sedimentadas durante diecisiete o dieciocho siglos de cristianismo. El tema de la vuelta a las fuentes se encuentra en el centro de la famosa “crisis modernista” que afectó a los estudios bíblicos en el cambio de siglo. Y los católicos saben bien que el *aggiornamento* del concilio Vaticano II comprende tanto una *puesta al día* de las teologías evangélicas o patristicas veladas por la tradición, como una *puesta al día* de la teología de la Iglesia. María Magdalena no escapa a la regla de la exhumación del pasado más antiguo: la imagen moderna de la santa pretende ser fiel a los datos del evangelio y por tanto “verdadera”.

En segundo lugar los amantes del misterio: si la tradición es este velo que oculta las imágenes primeras, es que hay algo que ocultar, y si hay algo que ocultar, es porque a algunos les interesa ocultarlo. Mientras los historiadores interpretan el paso del tiempo como una pérdida de esplendor de una primera presencia, los segundos le acusan de haber permitido introducir una confabulación. Para éstos regresar al pasado consiste en resucitar una verdad prohibida. Así, si se ha transformado a la dulce y pura María de Magdala en la corrompida María Magdalena, es porque había interés en desacreditarla.

La imagen moderna de la Magdalena queda reducida, pues, a la mujer de Magdala y rechaza la figura compuesta. María de Magdala contra María Magdalena: la aparición de la *persona* contemporánea de la santa se logra al precio de una lucha entre sus dos figuras. Se inciensa a María de Magdala y se dice adiós a María Magdalena.

## 2

# María de Magdala incensada

Suprimamos los fastos de la prostituta convertida, abandonemos el desierto de la contrición. Siguiendo a Lefèvre d'Étaples no mezclamos ya las tres Marías: se acabaron las unciones. La Magdalena de que hablamos se llama María de Magdala, no se la conoce más que como testigo de la vida, de la muerte y de la resurrección de Jesús. Presente en el grupo de mujeres que le siguen, parece que lo acompañó desde el principio hasta el final de su vida pública, juntamente con los apóstoles. Al asistirles con sus bienes, ella era una pieza esencial del grupo apostólico, una de las que no se podía prescindir. Al pie de la cruz, mientras los discípulos, y Pedro el primero, han huido, demuestra su fidelidad y afecto. Y sobre todo, hecho esencial, es la primera que ve a Cristo resucitado; su calidad de testigo a todo lo largo de la vida de Jesús la preparaba para esta función eminente de testigo después de su muerte<sup>1</sup>. Primera imagen contemporánea de María de Magdala: ser testigo.

---

1. B. WITHERINGTON III, "On the Road with Mary Magdalene, Joanna, Susana and Other Disciples", *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 70, 1979, p. 243-248 (p. 247).

## EL TESTIGO FEMENINO

Entre todos los acontecimientos de la vida de la mujer de Magdala, llama la atención el episodio que tuvo lugar junto al sepulcro vacío; en la crítica moderna adquiere una importancia cada vez más considerable. ¿Qué hay más natural? No afecta únicamente a María de Magdala, sino a la fe cristiana en su conjunto.

**El testigo esencial de la Resurrección**

Todos los biógrafos de la santa, versados en exégesis, lo advierten: los evangelistas trazan a través de esta mujer el retrato del discípulo perfecto, que es ante todo un testigo fiel<sup>2</sup>. En Marcos, que en su evangelio insiste sobre la debilidad humana y la incapacidad de los espectadores para reconocer en Jesús al Cristo, ella lleva hasta el extremo lo que un ser humano puede realizar: permanecer fiel a Jesús a pesar del miedo y la incompreensión de lo que está sucediendo. En Mateo y Lucas, que definen la condición de discípulo por el hecho de seguir a Jesús, María representa una especie de realización plena, pues los dos anotan que ella se encuentra al pie de la cruz y acompaña su enterramiento. Está presentada, pues, justamente en su papel de intermediaria entre Cristo resucitado y sus discípulos, aunque finalmente Pedro y los Once tendrán el monopolio de la evangelización. Finalmente en Juan forma parte de esos personajes-relevos que condensan una comprensión de la fe y con los que los lectores pueden identificarse. María, testigo de la resurrección, invita al lector a superar la tristeza de la muerte de Cristo para comprender que ha resucitado.

---

2. Es la tesis principal de un reciente libro de E. DE BOER, *The Gospel of Mary Beyond A Gnostic and A Biblical Mary Magdalene*, Londres/Nueva York, T&T Clark, Journal for the Studies of the New Testament Supplement Series 260, 2004.

En la crítica moderna, María de Magdala se confunde con su papel de testigo, como si no pudiera ser definida más que por este momento fundamental. Uno de sus biógrafos contemporáneos no duda, por lo demás, en dar el paso: “La identidad de María de Magdala se manifiesta enteramente en lo que al término de su doble viaje descubre ante el sepulcro vacío<sup>3</sup>.”

De pronto, para la fe cristiana, he aquí que María se ha hecho casi indispensable. Sin María de Magdala, no hay cristianismo; ella constituye el primer eslabón de la cadena de transmisión del anuncio de la Resurrección<sup>4</sup>. Su papel tiene tal importancia que hasta el período otoniano (siglo X) en Alemania, nadie se atrevió a pintar los rasgos de Cristo resucitado: bastaba con representar a las mujeres ante el sepulcro para evocar la Resurrección<sup>5</sup>.

Los Padres de la Iglesia lo habían entendido bien al otorgar a María Magdalena el título de *apostola apostolorum*, “apóstol [femenino] de los apóstoles”. De nuevo Hipólito de Roma da el primer paso al escribir:

“Ellas nos dan un buen testimonio, ellas que habían llegado a ser apóstoles de los apóstoles, [puesto que ellas habían sido] enviadas por Cristo y a las que en primer lugar los ángeles les habían dicho: “*Id a anunciar a los discípulos: Él irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis*” (Mc 16,7). Y para que no dudaran de que habían sido [bien] enviadas por los ángeles, Cristo salió al encuentro de los apóstoles, para

---

3. G. HALDAS, *Marie de Magdala*, París/Friburgo, Nouvelle Cité, 1997, p.110.

4. Ver, entre otros, R. BROWN, *The Death of the Messiah*, Nueva York, Doubleday, 1994, vol. 2, p. 116. L. SCHENKE, *Le Tombeau vide et l'annonce de la Résurrection*, 1968, trad. F. GROB, París, Cerf, Lectio Divina 59, 1970.

5. S. HASKINS, *op. cit.*, p. 58.



que las mujeres fueran sus apóstoles y que lo que le faltaba a la antigua Eva fuera reparado por obediencia. En lo sucesivo quien escucha con obediencia se muestra perfecto<sup>6</sup>.”

La expresión tuvo fortuna y la encontramos a lo largo de toda la Edad Media en los juramentos o bajo forma de leyendas que rodean la vida de la santa después de la resurrección<sup>7</sup>; juntamente con su hermana Marta y su hermano Lázaro, ella habría predicado el evangelio a los habitantes de Provenza e incluso habría convertido al potentado local.

Si Hipólito reconoce la importancia de la Magdalena en la evangelización, plantea también una nueva pregunta que se agazapa en el corazón de la controversia moderna: ¿qué valor puede tener tal testimonio si procede de unas mujeres? ¿Todo el cristianismo dependería de una mujer! En el siglo XIX esta “tara” había sido propuesta por los comentaristas racionalistas para, precisamente, desacreditar la fe cristiana en su conjunto. Ernesto Renán, en la vida de Jesús, concluye uno de sus capítulos con esta perorata que se ha hecho famosa:

“Para un historiador la vida de Jesús termina con su último suspiro. Pero era tal la huella que había dejado en el corazón de sus discípulos y de algunas amigas devotas que, todavía durante unas semanas, él fue para ellos un viviente y consolador. ¿Había sido robado su cuerpo, o bien el entusiasmo, siempre crédulo, hizo aparecer fuera de tiempo el conjunto de relatos mediante los cuales pretendieron establecer la fe en la

---

6. Cita en H. BARBAS, *op. cit.*

7. K. L. JANSEN, *The Making of the Magdalen. Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2000, p. 49-99.

resurrección? A falta de documentos, no lo sabremos nunca. Sin embargo digamos que la fuerte imaginación de María de Magdala jugó en estas circunstancias un papel capital. ¡Poder divino del amor! ¡momentos sagrados en los que la pasión de una alucinación da al mundo un Dios resucitado<sup>8!</sup>”.

El discurso de Renán queda claro: después de haber dejado caer la duda sobre una posible manipulación de los cristianos para fundar la religión, acusa nominalmente a María de Magdala de estar en el origen de la superstición. Renán, producto del siglo XIX, pronto a tachar de histéricas todas las manifestaciones de la psique femenina –piénsese en las experiencias que hará Charcot unos años después en la Salpêtrerie– la hace pasar por una histérica, un modo apenas disimulado de presentar al cristianismo como una religión de histéricos. Curiosamente el erudito del siglo XIX repite la argumentación de un filósofo del siglo II, Celso, refutado por Orígenes, Padre de la Iglesia (*Contra Celso*, II,55).

Hoy, la investigación bíblica revaloriza el argumento y lo eleva a un puesto más digno para las mujeres. Aquello que condenaba al cristianismo, lo salva; María de Magdala desempeña el primer puesto en esta operación de salvación.

Históricamente, en efecto, todos anotan que el que una mujer pudiera tener el rango de testigo en una sociedad patriarcal en la que su testimonio tenía solamente un valor secundario<sup>9</sup>, aboga a

---

8. E. RENAN, *Vie de Jésus*, París, E. Lévy, 1863.

9. Martín Hengel pretendía que el testimonio de una mujer no tuviera valor: M. HENGEL, “Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen”, en O. BETZ ET M. HENGEL, *Abraham unser Vater*, Leiden/Colonia, Brill, *Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums* 5, 1963, p. 243-256. El libro de Judith Romney Wagner demuestra que el testimonio de una mujer puede ser admitido en algunos casos: J. WAGNER, *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*, Nueva York, Oxford University Press, 1988.

favor de la veracidad de la historia narrada. Incluir una mujer en la cadena de transmisión constituye un eslabón demasiado costoso para una superchería<sup>10</sup>. Esta es, pues, la prueba de que el mensaje llevado por la mujer de Magdala era verdadero.

De rebote, María es merecedora de una posición eminente: no solamente ratifica con su testimonio la resurrección y por consiguiente toda la evangelización futura, sino sobre todo el que se mantenga en los relatos bíblicos prueba el rango que ocupaba en el primitivo cristianismo. Ella era tan importante que ningún evangelista se atrevió a hacerla desaparecer en su narración<sup>11</sup>; incluso con la intención de rescribir la historia, resultaba imposible hacer desaparecer al protagonista principal.

### Víctima de una confabulación para desacreditarla

Sin embargo, protestan los comentaristas, aun cuando la presencia de las mujeres junto al sepulcro está comprobada, aun cuando su testimonio es esencial en la constitución de la religión, ellas ocupan un pequeño puesto en los relatos evangélicos y, en consecuencia, en la Iglesia<sup>12</sup>. Pablo, veinte años después del acon-

---

10. Claudia SETZER, "Excellent Women: Female Witnesses to the Resurrection", *Journal of Biblical Literature* 116, 1997, p. 259-272. Para una bibliografía más completa de los exegetas que retoman este argumento: R. BAUCKHAM, *Gospel Women. Studies of the Named Women in the Gospels*, Londres/Nueva York, T&T Clarke, 2002, p. 258.

11. F. BOVON, "Le privilège pascal de Marie-Madeleine", *New Testament Studies* 30, 1984, p. 50-62 (p. 52).

12. El argumento es omnipresente en los *feminist studies* anglosajones. Lo encontramos ya en E. Schussler-Fiorenza, la "madre" de esta tendencia exegética: E. SCHUSSLER-FIORENZA, *In Memory of Her*, 1983, Nueva York, Crossroads, 1992, p. 317-333 (trad. cast.: *En memoria de ella...* Bilbao, Desclée De Brouwer, 1989). De las que le siguen, citemos, entre otras: P. PERKINS, "I Have Seen the Lord (John 20:18), Women Witnesses of the Resurrection", *Interpretation* 46, 1992, p. 31-41; L. SCHOTTROFF, "Die mutigen Frauen aus Galiläa und das Auferstehungsglaube", *Diaconia* 20, 1989, p. 221-226.

tecimiento, se permite ignorarlas<sup>13</sup>. Ante tan mala fe, la respuesta estalla: ¿se trata de una confabulación! Primeramente por parte de los apóstoles. Poco preocupados por aparecer como unos descuidados, han reformulado *a posteriori* la historia atribuyéndose una función ventajosa. En segundo lugar, por parte de las estructuras eclesiales; las mujeres han sido constantemente desvalorizadas e ignoradas, aun cuando desempeñaron un cometido fundamental en los primeros tiempos del cristianismo.

Si el tono un tanto reivindicativo de un grupo de mujeres universitarias de la otra orilla del Atlántico puede molestar, si la exageración de algunas interpretaciones arroja sobre algunas tesis, por lo demás agudas, un descrédito inoportuno, el hecho es incontestable: los evangelios otorgan a las mujeres un puesto menor que el que parece que ocuparon en el entorno de Jesús. Y esto se manifiesta de modo particular con la mujer de Magdala que, gracias a los estudios contemporáneos, adquiere un nuevo estado, el de víctima del machismo de los apóstoles. En la construcción de esta nueva faceta de su personalidad tenemos abiertos dos campos de estudios: los evangelios canónicos “oficiales” en los que podría leerse esta devaluación consciente, y los evangelios apócrifos “oficiosos”, frecuentemente con tendencias gnósticas, que la promocionan como una alternativa a Pedro, figura de la ortodoxia y del falocentrismo.

Los especialistas del Nuevo Testamento, investigando dentro de los evangelios canónicos, intentan desde los años noventa exaltar a María de Magdala. La primera etapa consiste en demostrar –como los exegetas veinte años anteriores a ellos– que la unión de las tres Magdalenas no tiene ningún fundamento textual y que tal confusión voluntaria explica bastante bien la voluntad de desacreditarla. ¿Acaso no se busca calumniar a la dulce amiga de Cristo

---

13. P. PERKINS, “I Have Seen the Lord...”, *op. cit.*, p. 31.

haciéndola pasar por una prostituta? Esta es, por ejemplo, una de las principales tesis del libro de Esther De Boer, que tuvo un gran éxito en los años 1998-200, *Mary Magdalene: Beyond the Myth*<sup>14</sup>, y que es un lugar común casi casi obligatorio en todos los estudios modernos sobre María Magdalena.

La segunda etapa consiste en liberarla de los diversas huellas infamantes con que ha sido envuelta. Enumerémoslas.

*Los siete demonios.*— Ya se había constatado que en el mundo Mediterráneo antiguo la posesión no implicaba necesariamente una condena moral. Algunos dan un paso más y apelan a la sociología. Según éstos la posesión debe ser interpretada como un modo de protesta<sup>15</sup> del que las mujeres se habían servido en la sociedad antigua<sup>16</sup>. Cuando ellas se sienten marginadas, excluidas de la sociedad porque son viudas, divorciadas, sin recursos, o cuando la argolla familiar se les hace insoportable, la posesión constituía en sí misma un medio oblicuo de resistir, una manera de escapar a una situación insoportable. Las mujeres se evadían en la posesión, como lo harán en la “histeria” en el siglo XIX. María, la de Magdala, presentada siempre sin hombre, pudo experimentar un sentimiento de inadecuación a la sociedad, que pudo querer compensar mediante una “huída” en la posesión<sup>17</sup>. La curación realizada por Jesús —el exorcismo— le permite recobrar un puesto den-

---

14. E. DE BOER, *Mary Magdalene: Beyond the Myth.*, trad. J. BOWDEN, Harrisburg, Trinity Press, 1997.

15. I. LEWIS, *Ecstatic Religions. A Study of Shamanism and Spirit possession*, Londres/Nueva York, Routledge, 1989, p.32-59.

16. D. GOUREVITCH, *Le Mal d'être femme. La femme et la médecine dans la Rome antique*, Paris, Belles Lettres, 1984, p. 117-119.

17. C. B. URBIETA, “Mary Magdalene and the Seven Demons in Social-scientific Perspective”, en I. R. KITZBERGER (ed.), *Transformative Encounters*, Boston/Leiden/Colonia, Brill, Biblical Interpretation Series 43, 2000, p. 203-223. Este artículo ha sido publicado en su versión castellana en “María Magdalena”, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2007, pp. 21-59.

tro del orden social, lo que explica que luego ella se encariñe con él; bajo sus modales prudentes, María de Magdala fue una rebelde que eligió a su *rabbí*.

*Rebaja de su puesto dentro del grupo de los discípulos.*— Según los evangelios, María de Magdala ocupa un puesto diferente; en los tres sinópticos es una figura un poco difuminada, mientras que en Juan se la encuentra junto al sepulcro. ¿A qué se debe esta diferencia? La exégesis contemporánea responde: porque el evangelio de Juan proviene de una franja muy particular de la Iglesia que tuvo que definirse en relación a una corriente mayoritaria. Si es verdad que en este punto todos los exegetas están de acuerdo<sup>18</sup>, se sigue razonando: el 4º evangelio intenta, pues, desacreditar la figura de Pedro, representante de la “Gran Iglesia” en beneficio del Discípulo Amado, en el que se ve con frecuencia al fundador de la comunidad joánica. La de Magdala se beneficia de este movimiento de descrédito; se exalta su papel en la resurrección para así denigrar mejor a Pedro, la preocupación polémica ha superado a las tendencias “androcéntricas”. Pero se puede argumentar también en sentido diverso: Juan narra la verdad sobre el papel de la mujer de Magdala, y los otros evangelios lo han rebajado. Una de las exegetas, que ha llevado su deducción de cabo a rabo, concluye: “cuanto mayor es la autoridad de Pedro en un texto tanto más es alterado o arreglado el papel de María Magdalena<sup>19</sup>.” Se instala una duda radical...

---

18. Sobre este punto ha insistido particularmente Raymond Brown. Ver R. E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple. The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament*, Nueva York, Doubleday, 1979 (trad. cast.: *La comunidad del discípulo amado*. Salamanca, Sigueme, 1983).

19. A. G. BROCK, *Mary Magdalene, the first Apostle: The Struggle for Authority*, Cambridge, Harvard University Press, Harvard Theological Studies 51, 2003, p. 121-122.

Jane Schaberg, en la “reconstrucción feminista” que propone en *The Resurrection of Mary Magdalene*<sup>20</sup> no duda en “reconstruir” mucho, e incluso en multiplicar las conjeturas. Afirma (cap.6) que el movimiento de Jesús era totalmente igualitario y que las mujeres se encontraban junto al sepulcro con toda naturalidad; no en virtud de un afectado cumplido femenino, sino sencillamente porque ellas habían participado, lo mismo que los varones, en el movimiento. Mientras ellas permanecen cerca del sepulcro, María de Magdala encuentra de nuevo a Cristo resucitado; esta aparición, que figuraba en una primera versión de los evangelios, fue recogida en una primera versión de Marcos y luego finalmente suprimida –lo que explica el final abrupto de este evangelio-, luego en Juan. ¿Qué significa esta visión (cap. 7)? La autora propone una interpretación algo más que audaz: podemos leer el cap. 20 del 4º evangelio como tantos otros “fragmentos de la reivindicación según la cual María Magdalena habría sido la sucesora de Jesús”. Esta reivindicación se fundamentaría sobre “una reutilización imaginativa” [*imaginative reuse*] de 2 Reyes 2,1-18, Eliseo testigo de la ascensión de Elías<sup>21</sup>”. En este episodio del Antiguo Testamento, Eliseo, hijo espiritual y sucesor del profeta Elías, ve a éste elevarse al cielo sobre un carro de fuego. Una vez que ha observado la partida de su maestro, recibe su espíritu y sus poderes. María de Magdala, habiendo visto, por lo que a ella se refiere, a Jesús subir al cielo, se encuentra en esta misma situación de heredera. Por supuesto esta versión de los hechos, según la autora, fue “cortocircuitada dentro de los círculos dominantes<sup>22</sup>”; el 4º evangelio nos conserva solamente una

---

20. J. SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene: Legends, Apocrypha, and the Christian Testament*, Nueva York, Continuum, 2002.

21. J. SCHABERG, *op. cit.*, p. 304.

22. J. SCHABERG, *op. cit.*, p. 320.

versión insípida. Y esta insulsez se explica por la incorporación final de la comunidad joánica a la “Gran Iglesia”.

Esther De Boer<sup>23</sup> y Ramón K. Jusino<sup>24</sup> dan un paso más: ¿No es María de Magdala, ella misma, el “discípulo amado”, que podemos identificar con el autor del Cuarto evangelio? R. Jusino, el primero que mantuvo esta tesis, se basa en las diversas etapas de la redacción expuestas por los exegetas y en particular por R. Brown<sup>25</sup>. Según él la primera versión del evangelio fue inspirada directamente por los recuerdos de la de Magdala. Esto explica la parte bella que se le atribuye, así como su presencia sistemática, en concurrencia con el que el evangelio llama el “discípulo amado”, junto a la cruz, junto al sepulcro. Apoyándose en el testimonio de los evangelios gnósticos y en las singularidades redaccionales del evangelio, R. Jusino concluye: María de Magdala es efectivamente el discípulo amado. E. De Boer lo reafirma fundándose, según ella, sobre pasajes internos del evangelio y sobre los criterios dictados por el exegeta J. H. Charlesworth<sup>26</sup>: 1° el amor que Jesús manifiesta por el discípulo debe ser demostrable; 2° hay que dar una explicación clara del anonimato; 3° se debe explicar la proximidad de este discípulo con Jesús y su autoridad sobre los discípulos; 4° se debe dar una explicación de por qué el discípulo aparece relativamente tarde en el evangelio; 5° se debe dar una explicación de la escena de la cruz; 6° se debe explicar la validez del testimonio (al final del evangelio); 7° la preocupación motivada por la perspectiva de la muerte del discípulo debe ser explicada; y se debe clarifi-

---

23. E. DE BOER, “Mary Magdalene and the Disciple Jesus Loved”, *Lectio Difficilior* I, 2000, revista en la red: <http://www.lectio.unibe.ch/>.

24. R. JUSINO, “Mary Magdalene: Author of the Fourth Gospel?”, 1998, artículo publicado en la red: <http://www.beloveddisciple.org>.

25. R. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple*, op. cit.

26. J. H. CHARLESWORTH, *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John?*, Valley Forge, Trinity Press International, 1995.



car la rivalidad entre el discípulo y Pedro. E. De Boer responde punto por punto: 1° el amor de Jesús por la Magdalena queda probado en la escena del *noli me tangere*; 2° el anonimato del discípulo se puede explicar por el hecho de ser una mujer; 3° la autoridad de María es evidente cuando se ve el papel que tiene en la resurrección; 4° si María aparece tardíamente es porque Jesús confía tardíamente su sabiduría a sus discípulos; antes no ha elegido sucesor; 5° la transferencia de autoridad queda explicada por la escena de la cruz, cuando Jesús entrega su comunidad al discípulo; 6° la actitud represiva sobre las mujeres justifica la insistencia con la que el autor del 4° evangelio afirma la validez de su testimonio, que, al venir de una mujer, corre peligro de ser puesto en duda; 7° la preocupación por la muerte de María se comprende mejor que por cualquier otro; ¿no es ella la primera en haberlo visto resucitado?; 8° finalmente, la rivalidad con Pedro expresa las reticencias de los varones frente a la función desempeñada por las mujeres.

¿Tiene razón Esther D. Boer? Parece casi imposible zanjar la cuestión en vista de los pocos datos actualmente disponibles. Para nosotros, que estamos analizando la figura de la de Magdala, la respuesta no es urgente; la hipótesis de la biblista holandesa resulta más interesante por lo que ella revela: el lugar preeminente que algunos exegetas contemporáneos están dispuestos a otorgar a esta mujer originaria de las orillas del lago de Tiberíades.

### **María de Magdala en los gnósticos**

La exhumación arqueológica de la Magdalena antigua no pasa únicamente por los evangelios; emplea también los textos de las primeras épocas del cristianismo, llamados “apócrifos”, surgidos dentro de un cristianismo no mayoritario, y en general de tendencia gnóstica.

Primera sorpresa: en estos textos se constata que María se opone violentamente a Pedro. Para explicar esta hostilidad el científico alemán de principios del siglo XX, Adolfo von Harnack (1851-1930), poco sospechoso de ser un peligroso oponente al espíritu patriarcal, establecía ya la hipótesis de que la oposición Pedro/María de Magdala se encuentra “en relación con el gran debate por saber hasta qué punto las mujeres debían participar activamente en el culto<sup>27</sup>”. En los escritos gnósticos, efectivamente, se puede notar una tendencia muy fuerte para identificar las corrientes presentes dentro de la Iglesia con unos personajes literarios<sup>28</sup>. Cada tendencia tiene su apóstol – Tomás en particular fue con frecuencia el portavoz del gnosticismo. Ahora bien, en la representación de las tendencias conflictivas, Pedro encarna muy a menudo al enemigo, la tendencia mayoritaria, y María, al contrario, es la heroína de los gnósticos. La mujer de Magdala enarbola el estandarte de un cristianismo más abierto a las mujeres y quizás, en sentido amplio, más “liberal<sup>29</sup>”.

Segunda sorpresa: los apócrifos otorgan a Magdalena un puesto más importante que el que le dan los evangelios canónicos<sup>30</sup>.

---

27. *Im Zusammenhang mit der grossen Streitfrage in wie weit Frauen sich aktiv am Gottesdienst beteiligen dürfen*. A. VON HARNACK, *Über das gnostische Buch Pistis-Sophia*, Leipzig, Hinrich, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 7.2, 1981, p. 17

28. D. PARROT, “Gnostic and Orthodox Disciple in Second and Third Centuries” en R. HODGSON JR. (ed.), *Nag Hammadi Gnosticism and Early Christianity*, Peabody (Ma), Hendrickson, 1986, p. 193-219.

29. P. PERKINS, “The Gnostic Dialog, the Early Church and the Crisis of Gnostics”, *Studies in Contemporary Biblical and Theological Problems*, Nueva York, Paulist Press, 1980, p. 113-130. R. PRICE, “Mary Magdalene: Gnostic Apostle”, *Grail* 6, 1990, p. 54-76.

30. A. MARJANEN, *The Woman Jesus Loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents*, Leiden/Nueva York/Colonia, Brill, *Nag Hammadi and Manichean Studies* 40, 1996.

— En el *Evangelio de Tomás* no hay nada que la distinga de los otros discípulos; en el *logion* 21 (el texto está dividido en unidades llamadas *logia*, en singular *logion*, término griego que significa “palabra”), no parece que ella comprenda mejor que los miembros de la asamblea las palabras pronunciadas por Jesús. Pero la gran novedad está precisamente en que ella forma parte de esta asamblea, interviene en un contexto en el que hombres y mujeres poseen las mismas prerrogativas. Verla intervenir durante una discusión en plan de igualdad con los hombres constituye ya una diferencia respecto de los evangelios canónicos.

— En la *Sophia* (o la *Sabiduría*) de *Jesucristo* (siglo III), re-escritura de un texto gnóstico anterior al cristianismo, *Eugnostos*<sup>31</sup>, ella conserva esta posición de igualdad con los hombres. Este papel forma parte de una estrategia sutil. El autor de la *Sophia*, al re-escribir *Eugnostos*, intenta convencer a los gnósticos paganos para que se hagan cristianos, y en particular a las mujeres, preocupadas por no perder su libertad. Una vez más María representa a las mujeres y les testifica que les será reservado un puesto importante. Efectivamente, plantea una pregunta sobre la misión de los discípulos (BG 117, 12b-17a = NH III, 114 8b-12b) a la que responde Cristo con una amplia explicación bastante compleja sobre la bajada de una partícula de lo divino a la humanidad. Aunque es posible que el autor quiera identificar a María con esta partícula femenina de divinidad<sup>32</sup>, es más cierto, en todo caso, que lo que pretende es englobar a la Magdalena, y a través de ella a todas las mujeres, en la misión apostólica.

---

31. M. KRAUSE, “Das literarische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi”, *Mullus*, FS Th, KLAUSER, Münster, *JAC* Ergänzensbuch I, Aschendorff, 1964, p.215-223.

32. C. BARRY, *La Sagesse de Jésus-Christ*, Laval (Québec), Presses de l'Université Laval, Bibliothèque copte de Nag Hammadi Section “textes” 20, 1993, p. 261.

— En la *Pistis Sophia*, otro texto gnóstico, Magdalena goza de una posición todavía más noble pues se convierte en la interlocutora privilegiada de Jesús; sobre 115 preguntas que le plantean los discípulos, María plantea sesenta y siete<sup>33</sup>. Jesús le dirige sorprendentes felicitaciones una vez ella ha respondido a sus preguntas:

“¡Ánimo!, María. Tú eres dichosa entre todas las mujeres que hay sobre la tierra, pues tú serás el Pléroma de todos los Pléromas y la perfección de todas las perfecciones<sup>34</sup>.”

Con palabras que recuerdan la bendición del ángel en la Anunciación, Jesús afirma que María de Magdala será un “pléroma”, una perfección divina. Esto provoca los celos de los varones, pero ahí está el dato: entre todos los discípulos de Jesús ella es en verdad la más próxima a él.

Finalmente María de Magdala gozó de tal fama en algunas Iglesias gnósticas, que éstas no dudaron en hacer de ella una verdadera evangelista. En 1896 Karl Reinhardt descubrió en el Cairo un códice de manuscritos coptos (conservado en Berlín y conocido con el nombre de *Papyrus Berolinensis* 8502). Contiene el *Apocryphon de Juan*, la *Sophia de Jesucristo* y sobre todo un evangelio atribuido a la Magdalena, el *Evangelio de María*<sup>35</sup>. El libro había sido copiado en el siglo V, y provendría de Akhmín en Egipto. Dos pequeños fragmentos de papiros griegos encontrados en el Fayoum en Oxyrhinchus permiten retrasar la fecha del evangelio: el *P Oxy.* 3525 la sitúa en el siglo III y el *P. Ryl.* 463 en el siglo II. Por desgracia el texto es muy fragmentario pues faltan los cuatro primeros capítulos y una parte de los capítulos V al VIII.

33. A. MARJANEN, *op. cit.*, p. 174.

34. E. AMÉLINEAU, ΠΙΣΤΙΣ ΣΟΦΙΑ, 1895, Milán, 1975, p. 15.

35. A. PASQUIER, *L'Évangile de Marie*, Laval, Presse de l'Université Laval, Bibliothèque copte de Nag Hammadi section textes 10, 1983.

Sin embargo se puede interpretar; se inserta en la tradición de las apariciones de Jesús después de su muerte. Este procedimiento literario permite seguir la revelación después de la resurrección por una comunión espiritual siempre continuada, y por tanto justificar la aparición de nuevas “palabras de Jesús”.

En el texto Jesús comienza por transmitir abiertamente su enseñanza; a continuación concede a Magdalena una visión secreta. La doctrina que desarrolla expresa las preocupaciones de una tendencia de la Iglesia –no forzosamente gnóstica, aunque el texto fue utilizado después en los ambientes gnósticos<sup>36</sup>– frente a la evolución de la “Gran Iglesia”.

En primer lugar María exhorta a sus compañeros a no tener más que un solo corazón y a conservar la unidad. Encontramos esta preocupación tanto ética como mística en los textos contemporáneos de la redacción del *Evangelio de María*, como el *Pastor de Hermas*. Y constituirá el fundamento de la doctrina de los ascetas, desde Antonio (†356) a Benito (†547), pasando por los Padres del Desierto y Pacomio (†347); la pureza de corazón se manifiesta indispensable para aquél que quiere encontrar a Dios.

Ascetismo, sin embargo, no significa encratismo (ausencia total de relaciones sexuales) y el evangelio parece preocupado por una “nueva ley” que podría ser la que reglamentara una excesiva austeridad<sup>37</sup>:

---

36. Nos inspiramos en los puntos de vista frecuentemente originales y agudos de Françoise Morard: F. MORARD, “L’Évangile de Marie, un message ascétique?”, *Apocrypha* 12, 2001, p.155-171. Esther De Boer parece que está también de acuerdo en que no se trata de un evangelio gnóstico: E. DE BOER, *The Gospel of Mary...*, *op. cit.*, p. 207. Esto contradice los puntos de vista de Karen King (ver por ejemplo Karen L. KING, “Hearing Seeing and Knowing God” en D. WARREN, A. BROCK, D. PAO, *Early Christian Voices*, Boston/Leiden, Brill, Biblical Interpretation Series 66, 2003, p. 319-332) y de Anne Pasquier, *op. cit.*

37. F. MORARD, *op. cit.*, p. 170.

“No impongáis más preceptos que los que yo he establecido para vosotros, y no deis ninguna ley, como el legislador, para que no seáis atenazados por ella<sup>38</sup>”.

La vida espiritual, aboga María, es más bien un asunto de ascesis interior. Y la portavoz de Cristo realiza un relato de la ascensión del alma hacia su Señor; ella pasa a través de los cielos que intentan desviarla del verdadero conocimiento de Dios por unas preguntas con objeto de extraviarla.

Es mal conocido el grupo en los inicios del evangelio. Sin duda se trata de una comunidad poco estructurada, que insiste sobre la ascesis, la paz interior y la comunión directa con Jesús. Es un grupo místico, para el cual el pecado es más un afecto que una trasgresión; lo esencial no es formular un juicio moral sino seguir al Señor y asimilar sus mandamientos en el interior<sup>39</sup>.

María de Magdala goza en este evangelio de una función totalmente independiente, puesto que ella es la única garante de la revelación. La vemos consolar a los discípulos perturbados y situarse como jefe de la comunidad ella, cuya fe supera a la de los otros:

“Ellos [los discípulos], sin embargo, estaban entristecidos y lloraban amargamente diciendo: ‘¿Cómo iremos hacia los gentiles y predicaremos el evangelio del reino del hijo del hombre? Si no han tenido con él ninguna consideración, ¿cómo la tendrán con nosotros? Entonces Miriam se levantó, los saludó a todos y dijo a sus hermanos: ‘No lloréis y no os entristezcáis; no vaciléis más, pues su gracia descenderá

38. *Evangelio de María*, p. 9, líneas 1 a 4. Para esta edición castellana seguimos la traducción de Antonio Piñeiro: A. PIÑEIRO, *Textos Gnósticos – Biblioteca Nag Hammadi II*, Madrid, Trotta.

39. KAREN L. KING, “Hearing Seeing and Knowing God”, *op. cit.*, p. 326.

sobre todos vosotros y os protegerá. Antes bien, alabemos su grandeza, pues nos ha preparado y nos ha hecho hombres'. Dicho esto, Mariam convirtió sus corazones al bien y comenzaron a comentar las palabras del [Salvador]<sup>40</sup>.

María tiene la fe incrustada de tal forma en el cuerpo que puede exhortar a sus compañeros y ocupar el puesto de Cristo dentro de la comunidad; se afirma como el verdadero vicario de Cristo.

Al obrar así, se opone a Pedro y es objeto de uno de esos violentos altercados que evidencian un conflicto entre comunidades.

“Después de decir todo esto, Mariam permaneció en silencio, dado que el Salvador había hablado con ella hasta aquí. Entonces, Andrés habló y dijo a los hermanos: ‘Decid lo que os parece acerca de lo que ha dicho. Yo, por mi parte, no creo que el Salvador haya dicho estas cosas. Estas doctrinas son bien extrañas’. Pedro respondió hablando de los mismos temas y les interrogó acerca del Salvador: ‘¿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?’ Entonces Miriam se echó a llorar y dijo a Pedro: ‘Pedro, hermano mío, ¿qué piensas? ¿Supones acaso que yo he reflexionado estas cosas por mí misma o que miento respecto al Salvador?’ Entonces Leví habló y dijo a Pedro: ‘Pedro, siempre fuiste impulsivo. Ahora te veo ejercitándote contra una mujer como si fuera un adversario. Sin embargo, si el Salvador la hizo digna, ¿quién eres tú para rechazarla? Bien cierto es que el Salvador la conoce perfectamente, por esto la amó más que a nosotros<sup>41</sup>’”.

---

40. *Evangelio de María*, p. 9, líneas 6 a 20.

41. *Evangelio de María*, p. 17, líneas 7 a 20 y p. 18, líneas 1 a 14.

El texto se entrega a una crítica de la autoridad dentro de las Iglesias. No es suficiente haber sido discípulo, tampoco el ser mujer es un motivo válido, lo que cuenta es la relación personal con Cristo<sup>42</sup>. Dentro de la Iglesia “ortodoxa”, las apariciones de Cristo resucitado a las mujeres no otorgan a éstas el privilegio de ejercer una autoridad sobre la comunidad cristiana; indudablemente, la comunidad del *Evangelio de María* les confía esta función porque ellas están próximas a Cristo<sup>43</sup>.

Al final del texto se opera una interesante y nueva configuración de las posturas de los apóstoles. María representa a la iniciada que ha tenido una visión, y quizás a la misma Iglesia; Andrés representa el escepticismo ingenuo, la inquietud espontánea ante el cambio; Pedro encarna en sí el escepticismo cínico e irascible (ver Mt 16,22; Mt 26, 74; Jn 18,11), que ha tomado, de buena fe, la decisión de no aceptar nada de Magdalena, porque es una mujer. Leví (ver Mc 2,14), finalmente, representa la visión del grupo (por lo demás no parece del todo inocente que este papel de portavoz le sea confiado a un depositario de la tradición de Santiago, “hermano del Señor”, conocido por su ascetismo<sup>44</sup>): él afirma la elección de María. El Maestro la ha “hecho digna” y se ha decidido por ella. Las tres posturas reflejan los debates sobre la ortodoxia de la teología gnóstica<sup>45</sup>; el autor, que intenta defenderla, la remonta hasta Cristo en nombre de la amistad que éste tiene con la mujer de Magdala, mientras que ridiculiza la postura “ortodoxa”, tachándola de machismo y de reticente ante el cambio.

---

42. K. KING, “Hearing, Seeing and Knowing God”, *op. cit.*, p. 328. También E. DE BOER, *The Gospel of Mary...*, *op. cit.*, p. 203.

43. A. PASQUIER, *L'Évangile selon Marie*, *op. cit.*, p. 24.

44. F. MORARD, *op. cit.*, p. 168.

45. A. MARJANEN, *op. cit.*, p. 120.



Los términos empleados nos hacen pasar insensiblemente a la segunda imagen contemporánea de María; de ser testigo por excelencia, pasa a ser la figura de la iniciada apasionada de Jesús. Efectivamente, Leví emplea el lenguaje técnico de las religiones místicas<sup>46</sup>; ella ha experimentado una iniciación, está iniciada. Y tal iniciación se explica por el amor recíproco que la une a Jesús.

#### LA AMANTE INICIADA DE JESÚS

Así como la figura de testigo tiene interés para aquellos –¡y aquellas!– que pretenden situar en su sitio a las mujeres de la Biblia, así también la de la amante iniciada apasiona a los movimientos espiritualistas contemporáneos que mezclan gnosis, ocultismo, espiritualidad y realización de uno mismo en la sensualidad o en la sexualidad. La mayoría de ellos investigan partiendo de trabajos de sus antecesores; apropiándose de la figura gnóstica, le dan una nueva actualidad.

#### La iniciada gnóstica

Volvamos un momento sobre el *Evangelio de María*. Leví esboza una identificación que fundamenta la elección sobre el amor. Puesto que María ha sido amada de modo particular por el Señor, recibe de él las visiones que le son propias. “Él la ha amado más que a nosotros” es la justificación de una iniciación eminente, que supera en dignidad a todas las demás. Otro texto gnóstico, el *Evangelio de Felipe*, es todavía más claro:

---

46. A. PASQUIER, *L'Évangile selon Marie*, op. cit., p. 99.

“La Sabiduría [Sofía] –a quien llaman ‘la estéril’– es la madre de los ángeles; la compañera de Cristo es María Magdalena. El Señor amaba a María más que a todos los discípulos y la besó en la boca repetidas veces. Los demás le dijeron: ¿Por qué la quieres más que a todos nosotros? El Salvador respondió y les dijo: ¿A qué se debe el que no os quiera a vosotros tanto como a ella?<sup>47</sup>.”

¿Cómo hay que entender este pasaje? De entrada conviene analizar el término compañera. El texto copto emplea el término griego κοινωνός, es decir aquel con el que se comparte todo, aquel con el que uno está unido. Jesús y María de Magdala forman una pareja, que no se realiza únicamente en la sexualidad, aunque esta dimensión puede estar sobreentendida, sino también en una camaradería. Son dos compañeros de una misma empresa. Si uno relaciona esta descripción con las creencias gnósticas (el *Evangelio de Felipe* es claramente gnóstico), se descubre un nuevo papel para María. Los gnósticos, antes de la cristianización de la gnosis, creían en la existencia de una pareja primordial, masculino y femenino; Dios, según ellos, era por esencia andrógino. Junto a los dioses masculinos se encontraban siempre las diosas de la fertilidad y de la resurrección, que formaban pareja con ellos. Después de la cristianización, la necesidad de esta dualidad pasó a la teología gnóstica cristiana<sup>48</sup>. Todos los gnósticos se apoyaron en el primer relato de la creación (Gn 1) que afirma la igualdad de la creación del hombre y de la mujer, por oposición al segundo relato (Gn 2)

---

47. *Évangile selon Philippe*, & 55, en J. É. MÉNARD, *L'Évangile selon Philippe*, París, Letouzey & Ané, 1967. Puede verse una traducción española en A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid, BAC,

48. La hipótesis de que la figura de María Magdalena sea una recuperación de esta tradición la ha desarrollado M. MÁLVERN, *Venus in Sackcloth: The Magdalen's Origins and Metamorphoses*, Carbondale (IL), Southern Illinois University Press, 1975, p. 16-56.

en el que la mujer es creada a partir del hombre<sup>49</sup>. A esta complementariedad entre hombre y mujer en la creación responde una complementariedad en el momento de la salvación; la humanidad fue creada en pareja, en pareja y por una pareja ella será salvada. También muchos gnósticos alegaron una pareja salvífica. Los discípulos de Simón el Mago (siglo I, ver Hch 8,9-24) veneraron a su Maestro en compañía de Helena, su mujer, una antigua prostituta; otros conservan la memoria de la pareja Jesús y María de Magdala. H. Leisegang escribía ya en 1925:

“Como María Magdalena, Helena es también una pecadora caída en su vida terrestre; como ella, es también salvada y promovida a la categoría de espíritu femenino supremo. Simón y Helena, Jesús y María Magdalena representan la misma pareja salvadora, consecuencia totalmente lógica en un sistema en el que las potencias cósmicas suprasensibles culminan en una esencia masculina y en una esencia femenina que reclaman su imagen por una parte en una pareja humana, al principio de la creación, por otra en una pareja salvadora, al término de la creación<sup>50</sup>.”

Ninguna sorpresa, pues, en que María sea considerada por los gnósticos como el complemento indispensable de Cristo y uno de los medios de salvación. El texto lo dice claramente: la Sabiduría permanece estéril sin su unión con el Salvador. Esta unión se realiza por el beso –herencia probable de rito gnóstico<sup>51</sup>– que marca el intercambio, la unión de los alientos.

---

49. E. PAGELS, *Les Évangiles gnostiques*, 1979, trad. T. KENEC'H DU, París, Gallimard, 1982, p. 111.

50. H. LEISEGANG, *La Gnose*, 1924, trad. J. GOUILLARD, París, Payot, Petite bibliothèque Payot 176, 1971, p. 84.

51. Probablemente un rito valentiniano: J. É. MÉNARD, *op. cit.*, p. 171.

De esta forma ella se convierte en la iniciada que supera a todos los hombres, ella de quien la *Pistis Sophia* dice:

“Jesús, el misericordioso respondió, él dijo a María: ‘¡María, la bienaventurada, tú a quien yo haré perfecta en todos los misterios de los habitantes de Lo-Alto, habla libremente, oh tú cuyo corazón está derecho hacia el reino de los cielos más que todos tus hermanos<sup>52</sup>!’”.

La Magdalena gnóstica, iniciada y amante, doble de Cristo y su complementaria, es una especie de *alter ego* del Salvador, la iniciada por excelencia.

### La moderna enamorada de Jesús

Iniciada y enamorada; tenemos aquí todos los elementos para que María de Magdala llame la atención de nuestros contemporáneos. La etiqueta “gnóstico” asegura *a priori* un éxito; la gnosis fascina. Pero la proximidad con Jesús hipnotiza todavía más a los que se ocupan de las religiones más abiertas y más en contacto con el cuerpo que el cristianismo romano.

Tanto más cuanto que ella interviene en una intriga que carece formalmente de mujeres. La oposición con la Virgen María es llamativa, es una oposición de relación a la feminidad y a la sexualidad. La Virgen, por construcción teológica, queda abstraída de todo tipo de sexualidad: ella ha dado a luz sin relaciones sexuales, y, si uno cree a los mariólogos, permanece virgen *in partu*, en el alumbramiento, y *post partum*, después de haber dado a luz. En ningún momento ella *conoce* varón. María de Magdala, incluso si

---

52. É. AMÉLINAU, *op. cit.*, p. 14.

se rechaza el confundirla con la prostituta, no tiene la misma relación con la sexualidad. Al contrario, parece que este desorden respecto de la carne, incluso rechazado, le va pegado todavía a la piel como si, liberada del oprobio social de la prostitución, ella conservara de modo latente los atributos.

Además, no se cuentan los elogios de su feminidad, cuya plenitud se expande –esto está más o menos explícito, según los autores– en una vida de pareja con Jesús. La nueva figura de María Magdalena es la de la mujer realizada porque tiene de compañero al mismo Cristo.

Como ocurre siempre que están en juego la referencia al cuerpo y a la sexualidad, las lenguas se desatan y las palabras brotan. Algunas se mantienen en la discreción y la ponderación, al estilo de Jacqueline Kelen quien en sus obras intenta encontrar la relación entre amor y conocimiento, entre conocimiento corporal y conocimiento místico:

“De esta feliz conspiración entre los sentidos y la sabiduría, de este despertar del cuerpo vivo y amante, fluye una verdad que pocos quieren escuchar: el amor por el Divino está en resonancia con el amor por un ser humano particular. Y recíprocamente. Quiero decir con esto que María Magdalena (como cada uno de nosotros, hombre o mujer) desea, se aproxima y ama al Divino de la misma manera que ella desea, se aproxima y ama al hombre de su corazón. No puede haber ruptura, distancia, entre estos dos planos, entre estas dos realidades. Además el amor apasionado no puede dissociarse del amor infinito que ella experimentará por la Divinidad<sup>53</sup>.”

---

53. J. KELEN, *Offrande à Marie-Madeleine*, op. cit., p. 39-40.

Otros plantean abiertamente el tema del matrimonio de Jesús. Todos conservamos en la memoria el recuerdo del libro de Nikos Kazantzakis (+1957), *La última tentación de Cristo* (1955), y sobre todo de la película de Martín Scorsese basada en el libro (1988). Kazantzakis pone en escena a un Cristo que asume su humanidad y se pregunta por su identidad: ¿debe, como hombre, acabar su vida con María de Magdala o bien, como Mesías, morir en la cruz? Después de leer el libro o ver la película, lo más llamativo es que esta trama desatara tal escándalo. No sólo Cristo resiste a la tentación y muere en la cruz, sino que, en lo que respecta a la problemática magdalenense, la imagen de la Magdalena sigue siendo muy tradicional. Está descrita con los rasgos de la prostituta y encarna a la mujer tentadora. La religión queda a salvo, pues Jesús cumple con su tarea mesiánica, y también el orden moral, pues la mujer se limita a su papel de corruptora.

La indignación no vino por esta simplificación, sino a causa de la escena final, en la que se ve a Jesús y María haciendo el amor justo antes de que Cristo venza la tentación y expire. Evidentemente, esta escena es necesaria para el mecanismo psicológico; para que una tentación sea tentación, es necesario que su realización sea al menos posible en la fantasía. Pero la distancia entre la tentación y su realización escapó a los que protestaron por la blasfemia (también a los que mantenían la idea de la pareja Jesús-María); la escena amorosa fue tomada de modo que representara las relaciones sexuales entre Jesús y María de Magdala y reforzó en el imaginario colectivo el lugar de esta última. De este modo, mal comprendida *La última tentación de Cristo* ratificó el papel de María de Magdala como enamorada.

En marzo de 2004, la página web “Beliefnet” planteaba a los internautas la pregunta siguiente: ¿quién era María Magdalena?

Para el 25% de los encuestados, la respuesta no ofrecía ninguna duda: era la esposa de Jesús. Evidentemente este sondeo no tiene ningún valor representativo: ¡no se sabe ni siquiera cuántas personas respondieron! Pero evidencia un cierto cambio en la consideración de la santa, que refuerza una serie de publicaciones que plantean la cuestión del matrimonio de Jesús, un planteamiento lanzado durante los años setenta por William Phipps: *Was Jesus Married?*<sup>54</sup>, “¿Estuvo casado Jesús?”. De este modo en las mentes María se convierte de forma enteramente natural en la esposa de Jesús.

---

54. W. PHIPPS, *Was Jesus Married?*, Londres, Harper & Row, 1970.

# 3

## María Magdalena despedida

¿Por qué María de Magdala sí, y por qué María Magdalena no? La teóloga católica alemana Ingrid Maisch en su libro *Maria Magdalena zwischen Verachtung und Verehrung*<sup>1</sup> da una explicación muy reveladora. Según ella las metamorfosis de María Magdalena deben ser rechazadas porque reflejan imágenes masculinas de la mujer: la prostituta, la extrática, la santa e incluso la esposa. En realidad María de Magdala representa mucho más que esto: la solidaridad con los moribundos, la lealtad ante la muerte, el coraje, la creatividad, la perseverancia. Ingrid Maisch, siguiendo con su reflexión en un artículo de *Bibel und Kirche* intenta una actualización de la santidad magdaleniense mostrando que se encuentra en algunos modelos contemporáneos<sup>2</sup>. ¿No simboliza el compromiso por los demás como Madre Teresa, la espiritualidad que proviene del encuentro con un líder como el Dalai Lama o Dag Hammarskjöld, la preocupación por los pobres, como Monseñor Romero, la sonrisa que hace soportable el cargo, como Juan Pablo I, la llamada a la tolerancia, como Martín Buber, el respeto a los derechos del otro, aunque sea un enemigo, como Anouar El-Sadat e Isaac Rabin?

---

1. I. MAISCH, *Maria Magdalena zwischen Verachtung und Verehrung. Das Bild einer Frau im Spiegel der Jahrhunderte*, Friburgo, Herder, 1996, p. 189-190.

2. I. MAISCH, "Maria aus Magdala. Eine moderne Heilige", *Bibel und Kirche* 55/4, 2000, p. 195-199.



Esta voluntad de *aggiornamento* tiene el mérito de manifestar sus sobreentendidos; todos los modelos propuestos promueven una cierta realización de sí mismos que pasa, es verdad, por los otros, pero que cuenta con sus propias fuerzas. Al rechazar la imagen de la prostituta, de la extática o de la santa, se está rechazando la relación directa con Dios. María de Magdala es una heroína, una mujer valiente, fuerte, que hace frente a la adversidad y que no tiembla ante la muerte. María Magdalena molesta porque se convierte, porque acepta depender del perdón de otro.

Al rechazar la tradición, todo el sistema teológico del perdón de los pecados, del que María Magdalena constituía el modelo ejemplar, se tambalea, arrastrando con él el rechazo de las imágenes antiguas que durante siglos se han sedimentado pacientemente. Se despiden a la bienaventurada pecadora o a la flamante penitente. Por incompatibilidad de temperamento.

LA BIENAVENTURADA PECADORA DE LA EDAD MEDIA  
(Siglos IX-XV)

La primera imagen rechazada es la de la pecadora medieval. Se remonta a la Antigüedad. Ya en el pensamiento de Gregorio Magno la asimilación de las tres Marías llevaba a destacar la conversión y una llamada a aceptar el perdón de Dios. Ciertamente la cosa va cambiando poco a poco: la evangelización ha dado sus frutos por lo menos hasta la época del papa del siglo VI, y ya no es útil presentar a los pueblos una imagen tranquilizadora de la Iglesia para convertirlos mejor. Además la teología abandona poco a poco la lectura tipológica de los Padres de la Iglesia para promocionar una lectura del Evangelio más moral, más en relación con el monacato que se está desarrollando y la preocupación

por insertar la religión en el corazón de la vida de la ciudad. Sin embargo, a través de estos cambios, el sentido general de la imagen de María Magdalena no cambia; sigue siendo el emblema de la conversión y es cada vez más un modelo que imitar.

### **María Magdalena según los evangelios: construcción de la leyenda dorada.**

Para que ella sea un modelo que imitar, es preciso que esté relacionada con las personas del común y que se sepa de ella algo más que los escuetos datos de los evangelios. Y en primer lugar: ¿qué hace después de haber abandonado a toda prisa el sepulcro de Cristo para anunciar a sus discípulos lo que acaba de ver? Cuando, hacia el siglo VIII, la Magdalena va ganando en popularidad, urge rellenar los vacíos del texto evangélico y presentar una santa que hable sobre todo al corazón.

A partir del siglo IX se crea una leyenda para narrar el final de su vida: la *Vita eremitica beatae Mariae Magdalanæ*<sup>3</sup>, compuesta, sin duda, en la Italia meridional por los monjes que llevaban una vida retirada. Este origen explica muy bien el giro que adquiere la leyenda: esta *vita* no solamente se crea para justificar la vida de eremita, sino también para favorecer una corriente todavía muy marcada por el exigente eremitismo de los Padres del Desierto de Egipto. ¿Hay que extrañarse, entonces, de que la referencia elegida sea la de María Egipcíaca, una santa muy popular en los ambientes ascéticos? Las dos mujeres no sólo tienen en común el mismo nombre, sino que ambas tienen una vida

---

3. *Bibliotheca Hagiographica Latina* 5453-5458. Otra versión de esta *Vita*: J. CROSS, "Mary Magdalen in the Old English Martyrology", *Speculum* 53, 1978, p. 16-25.

de prostituta convertida y poseen el mismo atributo: los cabellos. Cabellos que sirven para enjugar los pies de Cristo en el caso de María Magdalena, cabellos que ocultan la total desnudez de la ermitaña, que es María Egipciaca. En efecto, María Egipciaca, personaje ciertamente de leyenda, habría llevado en Alejandría una vida disoluta antes de conocer una conversión radical; habiendo distribuido sus bienes a los pobres y conservando para ella una tosca tela, que con los años se irá deshilachando, se retiró al desierto provista de una pobre bolsa de provisiones y de la firme decisión de hacer una rigurosa penitencia.

María Magdalena terminará, pues, como ermitaña, a imitación de María Egipciaca. Queda de este modo inscrita en la larga tradición de las “cortesanías del desierto<sup>4</sup>”, Pelagia, Thaís, María sobrina de Abrahán... Como ellas, participa de esta extraña dialéctica del exceso, que pasa de un pecado extremo a un arrepentimiento extremo y manifestando un amor místico extremo. Magdalena, habiéndose separado de los apóstoles, marchó hacia un lugar retirado secreto donde se aparta totalmente del mundo. Igual que en el caso de María Egipciaca, se plantea el tema del alimento: la Egipciaca se alimenta durante diecisiete años con tres panes; ayunó los treinta últimos años de su vida; la Magdalena, en cambio, es alimentada directamente por los ángeles:

“Ella permaneció durante treinta años ignorada de todos los hombres. Durante este tiempo no tomó ningún otro alimento sino el que le traían los ángeles en sus manos<sup>5</sup>”.

---

4. Para un estudio de estas figuras: B. WARD, *Harlots of the Desert*, Kalamazoo (Mi) Cistercian Publications, Cistercian studies series 106, 1987.

5. *Triginta annis omnibus hominibus incognita mansit. In qua etiam nullum alium sumpsisse cibum nisi angelicis ei manibus allatum ad tempus.*

Pasa su vida en oración y meditación. Todos los días es transportada por los aires y escucha el oficio divino. Finalmente, y al estilo de la Egipcíaca, que fue encontrada por el sacerdote Zósimo, su retiro es revelado por un sacerdote agraciado con un sueño venido de Dios; éste una noche tiene la revelación de una mujer despegada de todo, que no recibe ningún alimento humano y que tiene contacto sólo con los ángeles. Despertado, suplica a Dios que le envíe un mensajero para que pueda encontrar la gruta donde ella se esconde. Finalmente la descubre; María está desnuda (este rasgo depende también de María Egipcíaca) y la gran cabellera oculta su desnudez.

Después de la sorpresa, muy comprensible, María Magdalena, de repente muy habladora, se lanza a un largo discurso en el que explica quién es ella y cómo ha sido su vida en el desierto:

“Porque Cristo, el Señor, que no quiere que nadie se pierda sino que todos se salven, hizo salir de mí siete demonios. Encendió en mí, su pequeña sierva, el fuego de su amor santísimo, que consumió dentro de mí la herrumbre de todos los vicios<sup>6</sup>”.

Reconocemos el tema del fuego purificador y también la expresión de Gregorio Magno: los monjes que crean la leyenda beben abundantemente en la liturgia y en su biblioteca.

María Magdalena, después de haberse ajustado en su vida a la vida de María Egipcíaca, se ajusta también a su muerte; muere comulgando bajo las dos especies, y su alma es elevada hacia

---

6. *Nam Christus dominus qui neminem vult perdere sed omnes salvare, eiecit a me demoniis septem, accendit in me ancillulam suam sanctissimi sui amoris ignem qui in me omnium vitiorum exarsit rubiginem.*

Cristo. El sacerdote desconocido, como Zósimo, se encarga de enterrarla con dignidad.

Por un curioso cambio, María Magdalena, que había suministrado a María Egipcíaca el modelo de la pecadora convertida<sup>7</sup>, toma de ella los detalles de su muerte, casi dos siglos después de haber escrito Sofronio la vida de la Egipcíaca.

La *vita eremitica*, reelaborada hasta mediados del siglo XII, sirve de núcleo para las otras vidas de Magdalena, que poco a poco van acumulando detalles. Por influjo de Vézelay<sup>8</sup> (ver el capítulo siguiente), se sitúa la famosa gruta en los alrededores de Marsella, luego, a lo largo de los siglos XI y XII, se multiplican los milagros realizados por la santa durante su vida; aparece una segunda vida llamada frecuentemente *Vita apostolica*<sup>9</sup>. Los datos de las dos vidas son encajados en sermones compuestos *ad hoc*: un sermón atribuido a Odón de Cluny (†942), pero fechado en el siglo XI<sup>10</sup>; un segundo sermón, igualmente del siglo XI, titulado *Omnipotentis Dei Clementia videns*<sup>11</sup>; y un tercero, más tardío, titulado *Sermo in sollemnitatem sancte Marie Magdalene*, que es reposición de una homilía pascual de Optato de Milevo (†392) modificada para la ocasión<sup>12</sup>. Estas leyendas forman una especie

---

7. B. WARD, *Harlots of the Desert*, *op. cit.*, p. 7.

8. Para un compendio de la hagiografía de Vézelay: G. LOBRICHON, "La Madeleine des Bourguignons aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles" en É. DUPERRAY, *op. cit.*, p. 71-88.

9. *Bibliotheca Hagiographica Latina* 5443-5451.

10. *Bibliotheca Hagiographica Latina* 5439-5441.

11. *Bibliotheca Hagiographica Latina* 5442.

12. V. SAXER, "Sermo in sollemnitatem sancte Marie Magdalene. Introduction à l'étude et l'édition d'un texte inédit et anonyme du XI<sup>e</sup> siècle", *Mélanges en l'honneur de Mgr Michel Andrieu*, Estrasburgo, hors-série des *Recherches de Science religieuse*, 1956, p. 385-401. ID., "Un sermon medieval sur la Madeleine. Reprise d'une homélie antique sur la Pâques attribuable à Optat de Milève (†393)", *Revue bénédictine* 80, 1970, p. 17-50.

de vulgata, íntegramente recogida por Santiago de la Vorágine (†1298) en su *Leyenda dorada* y repetida luego hasta el siglo XIX<sup>13</sup>.

Estas leyendas cuentan que María Magdalena, molestanda por los Judíos de Jerusalén, se embarcó después de la muerte de Jesús en un navío destartalado –no tenía ni vela, ni remos, ni timón, ni piloto– en compañía de su hermano Lázaro, de su hermana Marta, de Maximino, uno de los discípulos de Jesús, y de Sidonio, el ciego de nacimiento curado por Jesús (Jn 9,1-41). El navío, milagrosamente impulsado por las olas, llega a Marsella donde todos los compañeros, con María a la cabeza, predicán el evangelio y convierten la región. Incluso se convierte el reyezuelo local; éste promete hacerse cristiano si Dios le concede un hijo; María Magdalena obtiene fácilmente este favor con sus oraciones. El potentado entonces toma la decisión de ir a Jerusalén para ver a Pedro y verificar las palabras de la mujer de Magdala. Durante el viaje, su mujer muere de parto y su hijo corre también peligro de morir, privado del pecho materno. El jefe, habiendo desembarcado en una isla, decide abandonar allí a su mujer muerta con su hijo sobre el pecho mientras implora la ayuda de María Magdalena. Llega a Jerusalén, visita a Pedro, y retorna convencido. Hacen un alto en la isla donde había dejado a su esposa y cuál no sería su sorpresa al ver a su hijo vivo quien, durante su ausencia, había sido alimentado del pecho de su madre como si no hubiera pasado nada. El peregrino da las gracias a María Magdalena y se entusiasma: ¿por qué María Magdalena no podría resucitar también a su mujer? Dicho y hecho: he aquí que la mujer se despierta y exclama: “¡Bendita seas, María Magdalena, que me has

---

13. S. DE LA VORÁGINE, *La leyenda dorada*, 2 vol., Madrid, Alianza, 1982. Ver por ejemplo: P. GUÉRIN, “Sainte Marie-Madeleine surnommée la pécheresse de l’Évangile”, *Les Petits Bollandistes. Vies des saints*, vol. 8, Paris, Bloud et Barral, 7ª ed., 1876, p. 583-595.

asistido como una comadrona durante mi parto y me has atendido fielmente en todo cuanto he necesitado<sup>14</sup>!”.

Después de esta acción maravillosa, los compañeros se dispersan. Maximino llega a ser obispo de Aix, Lázaro se encargó de Marsella, Marra fundó en Tarascón una comunidad de vírgenes. Magdalena, por su parte, se retiró junto con San Maximino, a la Sainte-Baume, donde llevó una vida de anacoreta, tomada enteramente de la *Vita eremitica* con la excepción de que Maximino desempeña en adelante el papel del sacerdote encargado de administrarle la comunión por última vez a Magdalena y darle sepultura cristiana.

Se conocen otras tradiciones periféricas de este núcleo; una es la leyenda del viaje de María Magdalena a Roma, donde ella se constituye en acusadora de Poncio Pilato ante el emperador Tiberio<sup>15</sup>; otra, la del combate de Marta contra la legendaria tarasca que obsesionaba a la ciudad<sup>16</sup>.

En adelante ya tenemos a María Magdalena dotada de una biografía completa que encauza abiertamente la interpretación de su figura: los años pasados en la Sainte-Baume prueban que es un santo arrepentido, sus ascensiones al cielo para escuchar el oficio divino sugieren que es un santo místico, sus milagros demuestran que es un santo intercesor dispuesto a ayudar a cuantos lo invoquen.

---

14. S. DE LA VORÁGINE, *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza, 1982.

15. El texto: F. HALKIN, “Une vie grecque de Sainte Marie-Madeleine”, *Analecta Bollandiana* 105, 1987, p. 5-23. Un estudio del texto: M. GEE-RARD, “Marie-Madeleine, dénonciatrice de Pilate”, *Sacris Eruditii* 31, en honor de R. Bogaert y H. van Looy, 1989-1990, p. 139-148. Esta leyenda figura solamente en los textos griegos; parece que en los textos latinos María Magdalena ha sido reemplazada por Verónica en este papel de acusadora.

16. El episodio tiene su origen, sin duda, en una confusión de la Marta del evangelio con la profetisa siria de quien ya se ha hablado: L. DUMONT, *La Tarasque*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1987, p. 176.

### La portavoz de las aspiraciones de la Edad Media.

La Magdalena, adornada con sus nuevos atributos, estaba en consonancia con la espiritualidad de la Edad Media, a cuyas aspiraciones se adapta enteramente. Varias razones explican esta simpatía<sup>17</sup>.

En primer lugar, María Magdalena saca provecho de su confrontación con la Virgen. A primera vista todo en ellas es opuesto: con la impecabilidad de la Virgen, se confronta el pecado de María Magdalena; con la virginidad, la prostitución; con la categoría de “Madre de Dios”, la de una mujer de mala vida curada de sus demonios. Pero todo las une igualmente: una y otra están como reconciliadas por su proximidad con Jesús, por su amor, amor de la mujer y amor de la madre. De este modo se proponen dos modelos de feminidad, un modelo casi divino y un modelo más humano, que son como los dos polos entre los que debe inscribirse el comportamiento cristiano. Por lo demás, a lo largo de la Edad Media Magdalena se aproxima cada vez más a la Virgen. Algunos predicadores llegan incluso a decir que ella recupera una especie de virginidad por su penitencia perfecta –por lo demás es citada en la letanía de los santos delante de las vírgenes y viudas. François de Meyronne, por ejemplo, afirma que ella ha merecido la corona de las vírgenes porque ha mantenido después de su conversión una perfecta pureza de cuerpo y de espíritu<sup>18</sup>. Otros eclesiásticos, apoyándose en el milagro con el que protege al hijo del jefe de la provincia de Provenza, la convierten en una figura maternal y

---

17. La estructura y gran parte de las referencias de los dos apartados siguientes están inspiradas en K. L. JANSEN, *The Making of the Magdalen Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Age*, Princenton (NJ), Princenton Press, 2000.

18. K. L. JANSEN, *op. cit.*, p. 292.



protectora. Muy pronto María Magdalena se convierte en la patrona de las mujeres encintas y rápidamente fue invocada puntualmente en los partos. La *Vita* de Catalina de Siena escrita por Raymond de Capua relata que la santa recibió una visión de Cristo quien le entregaba a María Magdalena por madre<sup>19</sup>, mientras que los flagelantes de Bérgamo la representan como una Virgen con manto que los protege con su capa ampliamente abierta (fresco de la iglesia de Santa María Magdalena de Bérgamo<sup>20</sup>). Finalmente en Inglaterra la piedad popular la sitúa en lugar de la Virgen en su proximidad con Cristo: mientras que el cuidado de los muertos está reservado a la madre si vive todavía, María Magdalena suplanta a María en estos cuidados, pues es ella y no la madre de Jesús la que va corriendo al sepulcro para una última unción matinal<sup>21</sup>.

Luego, hecho esencial, María Magdalena queda asociada muy pronto a las órdenes mendicantes: Franciscanos y Dominicos. Francisco de Asís, cuando en 1221 se retiró a Fonte Colombo cerca de Rieti, oraba muchas veces en un pequeño oratorio dedicado a María Magdalena, y sus discípulos asocian su llamamiento a la pobreza con el de la pecadora penitente. Los Dominicos unieron también su destino con María Magdalena: a partir de 1295 se establecieron en uno de los principales lugares de culto magdalenino, Sainte-Baume y en 1297 un capítulo general la proclamó patrona de la orden<sup>22</sup>. Estas dos órdenes proponían un ideal

---

19. K. L. JANSEN, *op. cit.*, p. 303.

20. K. L. JANSEN, *op. cit.*, p. 301.

21. V. ORTENBERG, "Le culte de sainte Marie-Madeleine dans l'Angleterre anglo-saxonne", *Mélanges de l'École française de Rome* 104, Roma, École française, 1992, p. 13-35.

22. D.-A. MORTIER, *Histoire Des maîtres généraux des frères prêcheurs*, 7 vol., París, Picard, 1903-1914 (vol. 2, 1904, p. 345) citado por K. L. JANSEN, *op. cit.*, p. 77.

de vida mixta, fundada sobre dos ejes: la predicación (*vita apostolica*) y la contemplación (*vita contemplativa*) –todos tienen la categoría de religiosos y sacerdotes. María Magdalena encajaba bien en estas dos direcciones.

*Vita apostolica.*– María Magdalena, aunque mujer, está considerada como el antepasado de todos los hermanos predicadores. ¿No es ella la primera en ver la resurrección y en anunciarla a sus hermanos? Desde el siglo XII el título *apostolorum apostola*, “apóstol de los apóstoles”, fue normalmente empleado en los himnos, cada vez más numerosos, que celebraban su papel como primer heraldo del evangelio<sup>23</sup>. Se invocaron numerosas leyendas que recordaban que su actividad no se limitó a esta tentativa. Así se repitió que antes de retirarse a San Maximino, ella evangelizó Marsella en compañía de su hermano Lázaro, e incluso que bautizó a los provenzales; la iglesia de San Mauricio de Angers conserva, por lo demás, las pilas bautismales que ella habría usado en esta actividad.

*Vita contemplativa.*– Gracias a la *Vita eremitica* y a sus sucesivas adiciones, María Magdalena se convirtió muy pronto en el modelo de la contemplación. Las órdenes femeninas la tomaron muchas veces como su patrona; así lo hicieron la abadía Sainte-Marie-Madeleine de Bival, cerca de Rouen (fundada en 1128-1154) y la de Worcester en Inglaterra (1255)<sup>24</sup>. Los predicadores mendicantes, cuando se adueñaron de ella, tomaron su vida como ejemplo de vida contemplativa. Los Franciscanos dedicaron a María Magdalena sus ermitas de Pisa, Cortone, Chiusi y Lucques.

---

23. J. SZÖVÉRFY, “*Peccatrix quondam femina*; A Survey of the Mary Magdalen Hymns”, *Traditio* 19, 1963, p. 79-146, citado por K.L. JANSEN, *op. cit.*, pg. 63.

24. V. SAXER, *Le Culte...*, *op. cit.*, p. 135-197.

### La heroína de la *Devotio Moderna*

Ahora bien, las órdenes mendicantes fueron los principales propagadores de una nueva comprensión de la fe, llamada comúnmente *devotio moderna*, “espiritualidad moderna”, que nació en el siglo XIV y se extendió muy rápidamente por toda Europa. Estas órdenes mendicantes, que habían convertido a María Magdalena en su estandarte, desarrollaron también su culto, un culto que se adaptó perfectamente a las grandes líneas de esta *devotio*. No es, pues, sorprendente ver a María Magdalena convertida en una especie de patrona de esta nueva corriente.

Los principales rasgos espirituales de la *devotio moderna* se explican por su origen social: es una espiritualidad urbana destinada a pueblos con una situación económica relativamente buena e instruidos, a los que se propone un ideal de pobreza y de caridad (no necesariamente deseado por todos) y una cierta emancipación frente a los poderes señoriales y eclesiásticos tradicionales. María Magdalena responde perfectamente a estos ideales.

1. *Un ideal laico.*— Los abundantes movimientos, calificados por Roma como heréticos en la Edad Media, expresaban una aspiración de que los laicos tuvieran un poder mayor: *humiliati*, beguinos, valdenses predicaban un mensaje destinado a todos. Con el crecimiento del poder de la burguesía, una nueva clase social pretendía encontrar su sitio dentro de la Iglesia; había que separarla de los herejes y canalizar sus aspiraciones. Su reivindicación de poder fue, pues, satisfecha mediante las “obras de misericordia”: la fundación de hospitales o de leproserías, los donativos de todo tipo. ¿A qué santo reclamar su protección sino a María Magdalena? Ella realizó el más hermoso acto de caridad: ungió los pies de Cristo en vez de dar el precio del perfume a los pobres... Mucho

más, como dice Santiago de la Vorágine en uno de sus sermones de la Cuaresma, ella hizo múltiples obras de misericordia:

“[Ella y Marta] le invitaron a comer y Marta le sirvió. María le entrega una libra de unguento, etc. [*sic*] Con él se encontraban las mujeres que se preocupaban de él: eran María Magdalena y muchas otras que le asistían con sus bienes. Ella lo recibió como huésped [...]. Le cubrió con el *byssus* [un tejido fino y costoso] de la pureza y de la púrpura de la caridad [...]. Le visitó mientras él se encontraba en medio de dudas y se asoció con él. Junto a la cruz de Jesús estaban su madre y la hermana de su madre, María Cleofás, y María Magdalena. Ella fue en medio de ellas a su sepultura<sup>25</sup>.”

Por eso no hay que admirarse del considerable número de fundaciones pías dedicadas a la Magdalena; la lista, ofrecida por Víctor Saxer, es impresionante<sup>26</sup>, solamente en Inglaterra tiene consagrados 73 hospitales. Con frecuencia se la asocia con su hermano Lázaro, el patrón de los apestados (*ver* el sentido de la palabra castellana “lazareto”, término antiguo por “leprosería”).

Esta asociación proviene sin duda en parte de su vida depravada: los teólogos asociaban de buen grado la lepra con una enfermedad del alma y pensaban que formaba parte de muchas

---

25. *Fecerunt ei coenam ibi, et Martha ministrabat. Maria ergo accepit libram unguenti, etc. Cum illo erant aliquae mulieres curatae scilicet Maria Magdalena et aliae multae quae ministrabant ei de facultatibus suis. Ipsa eum hospitio recepit [...]. Ipsa bysso puritatis et purpura charitatis eum induit [...]. Ipsa eum in tribulatione positum visitavit, et associavit. Stabant juxtra[sic] crucem Iesu mater ejus et soror matris ejus, Maria Cleophae et Maria Magdalena. Ipsa ejus sepultura interfuit.* Sermón 2º de la 5ª feria de la 5ª semana de Cuaresma, *Sermones Quadragesimales*, p. 163. K. L. JANSEN, *op. cit.*, p. 108.

26. V. SAXER, *Le Culte...*, *op. cit.*, p. 108-257 *passim*.

enfermedades que creían eran transmitidas por las prostitutas. Emmanuel Le Roy-Ladurie reproduce en *Montaillou, village occitan*, la declaración de Arnould de Verniolles de Pamiers ante la Inquisición que expresa su angustia: después de haber hecho el amor con una prostituta y cometido el pecado, pensaba que había cogido la lepra<sup>27</sup>.

2. *Una cierta emancipación de las mujeres.*— En la época de los merovingios el culto de los santos fue un medio para valorar a la mujer respecto del hombre. A la *femina instrumentum diaboli*, la mujer instrumento del diablo, se opone la *mulier sancta ac venerabilis*, la mujer santa y honorable<sup>28</sup>. Bastantes mujeres de la Edad Media utilizaron en provecho propio a María Magdalena. Esto les permitió a las prostitutas “arrepentidas” encontrar un puesto en la sociedad. Los establecimientos dedicados a Magdalena se multiplicaron: en Fontevraud, Robert d’Arbrissel (†1117) dedicó cuatro casas monásticas: Nuestra Señora para las mujeres, San Juan para los hombres, San Lázaro para los leprosos, y Santa María Magdalena para las prostitutas, que no estaban separadas de las otras tres<sup>29</sup>. Otras casas vieron pronto la luz: Fulques de Neuilly (†1201) instaló a las prostitutas en Saint-Antoine des Champs, en el lugar donde hoy está el hospital Saint-Anoine en París; Guillaume d’Auvergne (†1249) fundó en 1225 las Hijas de Dios en París, y también en Marsella, Toulouse, Avignon, Narbona...<sup>30</sup>

27. E. LE ROY-LADURE, *Montaillou, village occitan*, París, Gallimard, bibliothèque des Idées, 1975.

28. M. VAN UYTFANGHE, *Stylisation biblique et condition humaine dans l’hagiographie mérovingienne*, Bruselas, Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Verhandelingen van de Koninklijke AWLSK, Klasse der Letteren, Jaargang 49, n°120, 1987, p. 190-191.

29. J. DALARUN, “Robert d’Arbrissel et les femmes”, *Annales ESC* 39/5, 1984, p. 1140-1160.

30. V. SAXER, *Le Culte...*, *op. cit.*, p. 249-251.

Por otra parte, María Magdalena ofrecía a las mujeres activas un modelo de vida para comprometerse en las obras de misericordia: muchos hospitales estaban administrados por mujeres. Jacobo de Viterbo, arzobispo de Benevento y Nápoles (†1308) las anima en este sentido en uno de sus sermones:

“Magdalena, aunque a ella le fue permitido gozar del placer de la contemplación sagrada, realizó obras piadosas. Vosotras, pues, cristianas, a ejemplo de Magdalena, ¡no seáis perezosas<sup>31</sup>!”

Estas consideraciones deben, incidentalmente, hacernos ser un poco cautos respecto de la condenación unilateral de María Magdalena en beneficio de María de Magdala realizada por una cierta exégesis contemporánea. Si no hay ninguna duda de que la religión cristiana ha hecho sufrir cierta opresión social a las mujeres, conviene preguntarse si la figura de María Magdalena fue en este caso el instrumento más eficaz. Hipólito ya enseñaba que la presencia de la santa ante el sepulcro permitía liberar de culpa a las mujeres por la trasgresión de Eva. Todos los Padres de la Iglesia siguieron sus pasos, como Cirilo de Alejandría que proclamaba: “Era necesario que por la voz del Juez supremo fuera abolida la antigua maldición: Cristo nuestro Salvador enjuga las lágrimas de todas las mujeres en María su representante<sup>32</sup>.” La utilización de Magdalena que hicieron las mujeres a lo largo de toda la Edad Media prueba que ella fue más un instrumento de emanci-

---

31. *Magdalena quae licet haberet otium sacre contemplationis tamen exercebat negotium piuum. Et vos igitur christiane mulieres exemplo Magdalene non sitis otiose!* Manuscrito conservado en la Vaticana y que proviene de los archivos del capítulo de San Pedro (MS BAV Arch.Cap. S. Petri D213 col. 363-364). Citado por K. L. JANSEN, *op. cit.*, p. 114.

32. CIRILO DE JERUSALÉN, *Comentario sobre Juan*, PG 74, 692 (citado por P.-M. GUILLAUME, *op. cit.*

pación que de opresión. Su rango de *apostolorum apostola*, ¿no ofrecía un argumento contra los que querían reducir a las mujeres al silencio? Cuando la poetisa Christine de Pisan aboga por el puesto de las mujeres, la referencia le viene con toda naturalidad a su pluma:

“Del mismo modo, Dios puso verdaderamente [la facultad de] hablar en la mujer. Él sea loado: porque si no hubiera puesto el hablar, ellas habrían sido mudas. Pero contrariamente a lo que dice el proverbio, si el lenguaje de las mujeres hubiera sido tan criticable y de tan poca autoridad como algunos quieren decir, Nuestro Señor Jesucristo jamás se habría dignado que un misterio tan digno como el de su gloriosa resurrección fuera anunciado por una mujer ni habría tampoco encomendado a la bienaventurada Magdalena, a la que se apareció el primer día de Pascua, comunicarlo y anunciarlo a los apóstoles y a Pedro. ¡Oh Dios bendito, seas alabado, tú que, con otros dones y gracias infinitos que has concedido a las mujeres, has querido que una mujer sea portadora de tan altas y dignas nuevas<sup>33</sup>!”.

---

33. Ponemos en nota el texto original de la poetisa, que el autor incluye en el texto con su versión moderna (N. tr.). “*Semblablement le parler mist Dieux voirement en femme, il en soit louez, car se parler n’y eust mis, muetes fussent. Mais contre ce que dit le dit proverbe, se lengage de femme eust esté tant reprouvable et de si petite auctorité comme aucuns veulent dire, Nostre Seigneur Jhesu Crist n’eust jamais daigné vouloir que si digne mistere que fu cellui de sa tres glorieuse Ressurrection fust premierement anoncié par femme, si comme il meismes le commanda a la benoite Magdalaine, a qui premierement s’apparu le jour de Pasques, que elle le deüst et nonçast aux Appostres et a Pierre. O benoit Dieux, tu soies louez qui avec autres infinis dons et graces que tu as faites et donnees au sexe femenin, volz que femme fust portaresse de si haultes et si dignes nouvelles*”. CHRISTINE DE PISAN, *Le trésor de la cité des dames de degré en degré et de tous estatatz*, Paris, M. Lenoir, 1503, cap. 10. Disponible en <http://gallica.bnf.fr/>.

3. *Una cierta condenación de la riqueza.*— Es evidente que María Magdalena sirve de modelo para una crítica de la riqueza: ella es la rica heredera de un castillo en Magdala, está entregada a la vanidad de una vida mundana. Como enseña Élisabeth Pinto-Mathieu<sup>34</sup> en su obra sobre el puesto de la santa en la literatura de la Edad Media, el teatro religioso Medieval es amigo de describir su vida mundana para resaltar más su conversión y fundamentar una llamada a la renuncia. Así, en la *Pasión* de Jean Michel llamada *Pasión d'Angers*, María Magdalena y Lázaro llevan una vida mundana exagerada. María maneja alegremente el cinismo para describir la invulnerabilidad que le procura su riqueza:

“Yo puedo mantener una mesa redonda  
y tratar a todas las personas honorables,  
porque, dado que abundo en tantos bienes,  
yo no puedo tener deshonor<sup>35</sup>”.

Y he aquí cómo se complace en la vacuidad de los juegos que propone a su galán:

“¿Queréis vos tres o cuatro horas  
bailar, cantar o batiros  
a hermosos *dez*, al *glic* o al *flux*?<sup>36</sup>”

El *glic* y el *flux* son juegos de cartas apreciados por las cortes de entonces, la presencia de dados no es inocente: ¿no se jugaron a los dados los soldados romanos la túnica de Cristo (Jn 19, 23-24)?

---

34. E. PINTO-MATHIEU, *Marie-Madeleine dans la littérature du Moyen-Âge*, Paris, Beauchesne, 1999.

35. V. 8522-8525. Citado por E. PINTO-MATHIEU, *op. cit.*, p. 268.

36. V. 9704-9709. Citado por E. PINTO-MATHIEU, *op. cit.*, p. 269.



Los predicadores no se limitaban a presentar a María Magdalena en su pecado y asociar su pecado con su riqueza. Santiago de la Vorágine, en su *Leyenda dorada*, le descubre un linaje real:

“María Magdalena nació de padres nobles y que descendían de una familia real. Su padre se llamaba Siro y su madre Eucharía. Con su hermano Lázaro y su hermana Marta, poseía la plaza fortificada de Magdala, cerca de Genesaret; Berania, cerca de Jerusalén y una gran parte de esta última ciudad [...]. Tanto como Magdalena era rica, así era hermosa; ella había entregado tan completamente su cuerpo a la voluptuosidad que solamente se la conocía por el nombre de la Pecadora<sup>37</sup>”.

Pero esta llamada a la pobreza rara vez se lleva hasta el final: no conviene disgustar a los poderosos. Más que su riqueza, que los predicadores no se atreven a censurar demasiado, lo que se condena es su libertad femenina; su gran culpa fue ser una mujer libre:

“Ella era libre y no temía a nadie. Gregorio [Magno] le dice: allí donde no hay temor del censor, el tentador consigue su fin con más seguridad. No es pues provechoso que las mujeres sean dejadas en libertad y sigan su buena voluntad<sup>38</sup>”.

---

37. S. DE LA VORAGINE, *La leyenda dorada*, p. 338. Este intento de buscar un origen regio es bastante común en la hagiografía medieval, como ha demostrado André Vauchez, A. VAUCHEZ, “*Beata stirps: sainteté et lignage en Occident aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*”, en G. DUBY y J. LE GOFF (ed.), *Famille et parenté dans l’Occident médiéval*; Roma, École de Rome, Collection de l’École française de Rome 30, 1977, p. 397-401.

38. *Libera enim fuit neminem timuit. Gregorius. Ubi non timetur reprehensor securius accedit temptator. Ideo no est proficuum mulieribus ut relinquuntur in earum libertate et propria voluntate.* Sermón 102, *Sermones Thesauri*. Citado por K. L. JANSEN, *op. cit.*, p. 151.

El razonamiento es característico de las contradicciones que agitaban a la Iglesia. Mientras que la condena de la riqueza de María Magdalena debería desembocar en una vibrante llamada a la pobreza (que por lo demás ilustra el final de su vida), los predicadores se salen por la tangente y censuran su lujuria. Su mayor pecado no es que haya sido rica, sino que haya sido una *mujer* rica –por tanto una mujer independiente, y por tanto depravada. Se pasa así imperceptiblemente de condenar la riqueza a condenar la libertad femenina. Si bien las mujeres recuperan en María Magdalena una cierta emancipación, ésta no llegará hasta lograr la independencia económica.

4. *Una llamada a la conversión y a la penitencia.*– En la Edad Media la penitencia de la Magdalena va acorde con la época. En 1215 el papa Inocencio III (papa desde 1198 a 1216) convoca el concilio IV de Letrán que en su canon 21 afirma que es obligatoria la confesión anual de los pecados, bajo pena de excomunión; esta decisión opera un cambio radical en la comprensión del sacramento. La penitencia pública tiende a desaparecer mientras que invade a la cristiandad una fiebre de arrepentimiento<sup>39</sup>. También en este caso tomaron el relevo de la llamada las órdenes mendicantes, cuya implicación en la causa magdaleniense ya la hemos visto. De este modo se multiplican las predicaciones que proponían como ejemplo a María Magdalena la *beata peccatrix*, la bienaventurada pecadora.

Los datos de su vida sirvieron para ilustrar las cuatro etapas del sacramento. El primero, la *contrición*: La contrición es un perfecto rechazo de la falta. Se expresa mediante una característica de la

---

39. A. MICHEL, art. "Pénitence. – Du IV<sup>e</sup> concile du Latran à la Réforme", en A. VACANT y E. MANGENOT (dir.), *Dictionnaire de Théologie Catholique* 12, París, Letouzey et Ané, 1933, p. 947-1050.

que no carecía María Magdalena hasta el punto de convertirse en proverbio (“llorar como una Magdalena”): las lágrimas. En un sermón, Eudes de Châteaurieux la compara con una fuente situada en medio de la Iglesia de la que vienen a beber los pecadores sedientos<sup>40</sup>. Sus lágrimas se interpretan como la prueba de su contrición y al mismo tiempo como su cumplimiento; los clérigos, al comentar el versículo del Cantar de los Cantares, *nigra sum, sed formosa, filiae Jerusalem*, “soy negra pero hermosa, hijas de Jerusalén” (Ct 1,5), ven en el color negro la sombra del pecado lavado por las lágrimas.

El segundo, la *confesión*, el reconocimiento público de la falta. La pecadora, humillada a los pies de Jesús, ¿no está reconociendo con su gesto la amplitud de su pesar por sus pecados? Geoffroi de Vendôme lo expresa en un sermón:

“Nosotros no leemos que ella habló, sino que lloró. Y sin embargo, creemos que habló de un modo mejor, pero con lágrimas más bien que con palabras. De hecho hablar con lágrimas es muy provechoso para Dios. Mientras la mujer mantenía el silencio de su boca, las lágrimas hicieron su labor y mientras la lengua se mantenía silenciosa, sus lágrimas confesaban y suplicaban mejor, de un modo más eficaz<sup>41</sup>.”

Sus lágrimas hablan por ella; de un modo un poco extraño María Magdalena se vio unida de manera indisoluble con la confesión, aun cuando ella sola no habla. Por lo demás anotan todos los comentaristas, la prueba de que esta confesión es aceptada, ¿no está en que ella recibe la comunión al final de su vida?

---

40. K. L. JANSEN, *op. cit.*, p. 210.

41. G. DE VENDÔME, *Sermon 9, PL 158*, col. 217-272.

Sigue la *penitencia*: hablando en propiedad, habría que decir la *satisfacción*. En efecto, los teólogos distinguen entre la penitencia que perdona la falta (*culpa*) y reconcilia con Dios y la satisfacción que perdona la pena (*poena*) y reconcilia al hombre consigo mismo y con las demás personas. La satisfacción se resume con frecuencia en una buena obra que el sacerdote recomienda al final de la confesión (y que se suele llamar “penitencia”): reconciliarse, reparar la falta, orar, realizar una obra de caridad, etc. En el caso de María Magdalena, la satisfacción adquiere una amplitud distinta. En efecto, uno de los temas más recurrentes de toda la literatura magdalenense es el de la Magdalena con el cilicio. A lo largo de toda su vida de conversa, mortificó su carne llevando un cilicio del que pretenden conservar un fragmento en San Juan de Letrán<sup>42</sup>. Numerosas congregaciones de flagelantes reclaman el patronazgo de la santa en Viterbo, Roma, Bérgamo, Borgo Sansepolcro<sup>43</sup>.

La *absolución* es el último momento del sacramento de la penitencia. También aquí, ¿qué mejor absolución que la que viene directamente de Cristo expresada con sus propias palabras: “Vete en paz, tu fe te ha salvado”? Y sin embargo, esto no era suficiente; los teólogos de la Edad Media se imaginaban otra absolución, todavía mucho mayor: participar en la comida de Jesús como una anticipación del banquete final de la resurrección.

Santiago de la Vorágine resume este sentimiento general en uno de sus sermones:

---

42. X. BARBIER DE MONTAULT, “Sainte Marie-Madeleine d’après les monuments de Rome”, *Revue de l’Art Chrétien* 2.12, 1880, p. 118.

43. K. L. JANSEN, *op. cit.*, p. 226 para la bibliografía.

“Durante esta comida Magdalena realiza tres grandes gestos espirituales: *Primo*, la contrición que se manifiesta por la cantidad de lágrimas derramadas; *secundo*, la confesión, confesando en público sus pecados a su manera, cuando ella derrama sus lágrimas en medio de los invitados; *tertio*, la satisfacción, pues como dice Gregorio, ella transforma la multitud de sus delitos acumulados en virtud [...]. Cristo, por su parte, realiza otros tres gestos: el perdón de los pecados cuando le dice “que le son perdonados sus numerosos pecados”, el don de la gracia, cuando añade “porque ella ha amado mucho”, y la salvación eterna cuando dice ‘tu fe te ha salvado, vete en paz’<sup>44</sup>.”

Esta pequeña incursión en la Edad Media nos permite ver cuánta riqueza y sutileza encierra María Magdalena, dado que es una figura compuesta. El pensamiento contemporáneo, al rechazarla unilateralmente por haberla confundido con una prostituta, se priva de muchas de sus facetas. Manipulada para justificar la visión política de un papa o las opciones teológicas de algunas órdenes mendicantes, despliega todas sus facetas con inteligencia. Imagen de unidad y de reconciliación, simboliza la búsqueda de la Iglesia en pos de su Señor; imagen femenina de la predicación, justifica el compromiso de los laicos y de las mujeres en las obras de misericordia; imagen de contemplación, sirve de modelo al monacato y a

---

44. *In hac namque coena spirituali Magdalena posuit tres partes. Primi posuit contritionem quae apparavit per tantas lacrymas quas effudit. Secundo posuit confessionem, peccata enim publice quodammodo confessa fuit quando inter convivantes lacrymas obtulit. Tertio satisfactione, quia sicut dicit Gregorius: convertit ad virtutum cumulum numerum criminum. [...] Christus autem alias tres partes posuit, scilicet peccati remissionem cum dixit: “remituntur ei peccata multa”. Gratiae collatione cum subjunxit: “Quoniam dilexit multum.” Et aeternam salvationem cum dixit: “Fides tua salvam te fecit, vade in pace.”* J. DE VORAGINE, *Sermones Aurei*, Venecia, J. B. Somaschus, p. 255-256. Citado por K. L. JANSEN, *op. cit.*, p. 231.

las órdenes religiosas en su indagación mística; imagen de conversión, da un estatuto social a las prostitutas; imagen maternal, asiste a los leprosos y a los pobres; imagen de arrepentimiento, sobre todo, se afirma como un signo de esperanza, esperanza de perdón divino y esperanza del perdón de los pecados.

LA FLAMANTE PENITENTE DE LA CONTRA-REFORMA  
(Siglos XVI-XVIII)

La Magdalena de los Tiempos modernos sucede a la de la Edad Media y en ella se encuentran bastantes rasgos de su personalidad; considerada además siempre pecadora, no podría ni mucho menos encontrar gracia a los ojos de nuestros contemporáneos que la confunden con la pecadora medieval. En realidad, su culto sufre una desviación importante por influjo de un acontecimiento mayor de la historia de la Iglesia: el concilio de Trento y el movimiento de la Contra-reforma. Ella se encuentra en una posición clave en la lucha contra la Reforma. Como dice la mejor especialista en sus representaciones pictóricas: “confesión, contrición, contemplación, éxtasis, prohibición del lujo en las iglesias, María Magdalena, ella sola, suministra a los católicos formidables argumentos contra el protestantismo<sup>45</sup>”. Esto explica la omnipresencia de su persona pero también las modificaciones de su imagen a través de los siglos XVI y XVII. Si bien Magdalena permanece, han cambiado los vectores de su transmisión; ya no son las predicaciones, ni los lugares de peregrinación –Vézelay o la Sainte-Baume están en declive– los que la mantienen en primer plano, sino que son las imágenes, la mística y las obras teológicas.

---

45. O. DELEND, “L’héroïne de la Contre-Réforme”, *Le Monde de la Bible* 143, 2002, p. 38-45.

## Un arma contra los Protestantes

Hemos visto cómo, a propósito de la discusión de Lefèvre d'Étaples en torno a las Marías, María Magdalena concentra las críticas de la Reforma. Ella constituye uno de los más fieles soportes del sacramento de la confesión, mientras que Lutero y sobre todo Calvino piensan que el bautismo y la fe bastan para la remisión de los pecados. La Magdalena dedica el final de su vida a la contemplación, en cambio los reformados desconfían enteramente del misticismo. Una parte de su imagen tiene su origen en leyendas medievales, en cambio Lutero entiende su movimiento como un retorno a la Biblia. Finalmente, y quizás sobre todo, es presentada a partir de la Edad Media como una penitente rigurosa; ¿no demuestra esto, bromean los protestantes, que ella tiene el orgullo de pretender santificarse con sus propias obras sin contar con el don gratuito de Dios, el único que salva?

La Iglesia de Roma, reaccionando contra este ataque, lanza una doble ofensiva cuya heroína es la santa: responde a las críticas intentando purificar su imagen de los elementos más discutidos y, al mismo tiempo, subrayar los elementos que mantiene por encima de todo, como el del sacramento de la confesión.

1. La depuración de la representación artística de Magdalena se inserta en un gran movimiento iniciado al final del concilio de Trento<sup>46</sup>, durante la 25ª sesión del 3 de diciembre de 1563. El concilio publica un decreto *De Invocatione, veneratione et reliquiis*

---

46. Las ideas siguientes provienen en gran parte de O. DELENDÁ, "Sainte Marie-Madeleine et l'application du décret tridentin sur les saintes images", en È. DUPERRAY (éd.), *op. cit.*, p. 191-210. ID, "Modification des représentations de Marie-Madeleine après le concile de Trente", en A. MONTANDON (éd.), *Marie-Madeleine figure mythique dans la littérature et les arts*, actas del coloquio de Vézelay, de octubre de 1998, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal, Littératures, 1999, p. 117-128.

*sanctorum et de sacris imaginibus* (“Sobre la invocación, la veneración y las reliquias de los santos y sobre las imágenes sagradas”), que mantenía la decisión del segundo concilio de Nicea (787), que promocionaba las imágenes con el fin de salir al paso de un cierto movimiento iconoclasta protestante. Sin embargo, para poner término a lo que parecía ser como un exceso de representación, se dieron algunas consignas: que se abandonen las imágenes que pudieran inducir a error a los fieles, que las pinturas sean aprobadas por los obispos, que se abandonen las representaciones indecentes. Al ser unas recomendaciones extremadamente generales, los teólogos las fueron precisando poco a poco, en particular Gabriel Paleoti, arzobispo de Bolonia, autor de un *Discorso intorno alle imagine sacre e profane* (1582) y Johannes Molanus, autor de un *De Sanctis imaginibus et picturis* (1570).

En lo que concierne a la estética magdalenense, la depuración recae esencialmente sobre sus galas y sobre algunas escenas juzgadas dudosas. Se acabaron así las graciosas “myráforos” de la Edad Media que se ocultaban bajo vestidos lujosos y que presentaban una riqueza incongruente. Se acabaron igualmente las penitentes vestidas con ropas lujosas que extraviaban a las almas pías. Como escribe Molanus con más aplomo teológico que sensibilidad artística:

“No se le ocultará a nadie que un cuadro que nos describe a María Magdalena derramando sus lágrimas a los pies del Señor Jesús tiene mayor utilidad que un cuadro que la representa cuando era la esclava totalmente dominada por los siete demonios<sup>47</sup>”.

---

47. J. MOLANUS, *Traité des saintes images*, trad. F. BOESPFLUG, O. CHRISTIN, B. CASSEL, París, Cerf, 1996, p. 403.



Ya no se representarán más algunos episodios dependientes de la *Leyenda dorada*, como los milagros de Provenza. Se evitará finalmente aducir como pretexto su desnudez en el desierto para pintar un cuadro licencioso: “Ella no debe ser representada con indecencia como pecadora, sino de manera que la decencia sea puesta a salvo<sup>48</sup>”, machaca Molanus.

2. En compensación, no cesan de representarla y, en cuanto es posible, de forma que se enfrente a las críticas protestantes. ¿Critican la penitencia? He aquí el tiempo de las Magdalenas penitentes. Los muros de las iglesias se cubren con esos cuadros que la representan desnuda, llorando, meditando sus pecados. Junto a sus atributos tradicionales –las lágrimas, el vaso de perfume–, aparecen nuevos atributos que refuerzan el mensaje de penitencia; las joyas cubren el suelo, subrayando así su conversión; la calavera, símbolo de humildad evoca la vanidad de las cosas; la vela rememora la brevedad de la vida (la vida no es más que un vapor en el que la vida no es más que una candela que se consume); el cilicio, la disciplina y el látigo evocan el rigor de sus mortificaciones; una estera sugiere la dureza de su lecho; una escudilla indica la frugalidad de sus comidas; una Biblia o un salterio abierto en la página del *Miserere mei*, el salmo de la penitencia, simboliza su contrición. ¿No creen ellos en la confesión? He aquí el tiempo de las Magdalenas convertidas. Numerosos cuadros recogen el tema de *Magdalena renunciando a sus adornos* o bien el de *Jesús en casa de Marta y María*, en los que se la representa a los pies de Cristo, totalmente inactiva porque está totalmente contemplativa. Encontramos también el tema de la *Magdalena en casa de Simón el fariseo*, que recuerda la palabra de Jesús: sus pecados le son perdonados, porque ha amado mucho, que se convierte en una especie de eslogan a favor de la confesión.

---

48. J. MOLANUS, *op. cit.*, p. 402.

### La garante del orden social

María Magdalena, comprometida por la teología para promover la penitencia, se transforma en una especie de modelo de cambio de vida. De este modo evoluciona hacia una figura lenitiva: tranquiliza el orden social introduciéndose en su rango social. Ahora bien, al final de las guerras de religión y la vuelta a una cierta opulencia, ¿a qué tiene miedo la sociedad? A todo lo que cuestiona esta prosperidad, y en particular a los pobres y a las mujeres de mala vida. Acerca de los primeros, la Iglesia se preocupa por multiplicar las sociedades caritativas, entre las que podemos citar las de Vicente de Paul (1580-1660). Acerca de las segundas, he aquí a María Magdalena movilizada.

En abril de 1618, Roberto de Montry, un rico mercader de vinos parisino vuelve a su casa hacia la tarde noche. Es abordado por dos mujeres de poca virtud en pleno ejercicio de reclutamiento. Roberto, un hombre de piedad ejemplar, empieza a sermonearlas. De pronto se calla; las dos mujeres se deshacen en lágrimas y confiesan entre sollozos que solamente la pobreza las ha arrojado así a la calle y que tienen grandes deseos de reformarse. Pero, ¿cómo lo van hacer si no tienen dinero? El piadoso hombre de negocios, atendiendo sólo a su buen corazón, las alberga en su casa. Pronto, helo aquí que recorre las calles a la caída de la noche para buscar a las almas en peligro de perdición. Con la ayuda de un sacerdote de su parroquia y de un oficial de la guardia del rey, su iniciativa va creciendo y tiene que confiar sus pensionistas a alguien más poderoso: a Margarita de Gondi, hermana del futuro arzobispo de París, una devota de Monseñor Vincent<sup>49</sup>. Ésta funda

---

49. P. B. LOISEAU, "Marie-Madeleine, patronne des prostituées", en A. MONTANDON (éd), *op. cit.*, p. 63-74.

una casa en la calle des Fontaines, la de las Hijas de la Magdalena, llamadas las “Madelonnettes”. Una bula de Urbano VIII, del 15 de diciembre 1631, confirma esta pía fundación.

Entre las “Madelonnettes”, las mujeres públicas se dividían en tres grupos. El primero, el más numeroso, agrupaba a todas las que estaban recluidas a la fuerza; no estaban todavía en el camino del arrepentimiento y conservaban su vestido de calle. El segundo estaba formado por las muchachas en camino de conversión: vestían un hábito gris y se denominaban “hijas de Santa Marta”. El tercero lo componían las verdaderamente arrepentidas, cuyo fervor estaba atestiguado; llevaban el hábito blanco y se encontraban bajo la protección de María Magdalena. Un cuarto grupo completaba los tres primeros, el de las muchachas de buena familia entregadas a las “Madelonnettes” a causa de sus costumbres dudosas. Éstas no tenían trato con las prostitutas, pero en cierto sentido estaban encarceladas —una real orden mandaba encarcelarlas. La famosa Ninon de Lenclos (1616-1706) y Marie-Madeleine Chavigny (que sirvió de modelo a Manon Lescaut) conocieron esta detención. Luego el establecimiento fue transformado en prisión política y más tarde en prisión reservada para las mujeres.

Muy en la línea de los conventos de la Edad Media, estos establecimientos se multiplicaron en Francia. Al otro lado del Canal de la Mancha eran una verdadera institución y perduraron hasta el siglo XX. En la Inglaterra victoriana, *magdalen* se convirtió en un eufemismo para designar a las prostitutas. El nombre de María Magdalena se transformó así en sinónimo de lo que las clases medias designaban como el “gran mal social”, la prostitución<sup>50</sup>.

---

50. S. HASKINS, *op. cit.*, p. 312.

La santa representaba a las mujeres caídas, una grave amenaza que numerosos autores calificaban sin matices como enfermedad moral. En Irlanda se calificaba también como “magdalenas” a las mujeres que perturbaban el orden social y que eran encerradas sin ninguna forma de proceso en los conventos de monjas. El film *The Magdalene Sisters* de Peter Mullan (2003) evoca la vida sorprendente de estas mujeres, recluidas por ser madres solteras.

### La Magdalena de los místicos

Paradójicamente, los Tiempos modernos inauguraron la mayor desconfianza ante las mujeres pero también la mayor admiración. En esta época María Magdalena ve cómo una de sus antiguas imágenes adquiere importancia: la mística unida a Cristo en su meditación eremítica. Este aspecto de su personalidad, a partir del siglo IX y la *Vita eremítica*, parecía haberse debilitado en beneficio de los otros. Pero con la llegada de una mística entendida como una relación amorosa de unión con Dios, la Magdalena se convirtió en un nuevo emblema. Es verdad que ella sigue siendo la pecadora convertida, pero a fuerza de ser evocada en su estancia en el desierto y en su retiro, penetra cada vez más en los conventos de reclusos y en los aposentos de meditación.

Primera estación mística: Teresa de Ávila (1515-1582). En el *Castillo interior* la santa distingue cuatro grados de ascensión espiritual: meditación, oración de quietud, sueño de las potencias, éxtasis. Estos éxtasis, que son de varios tipos, conducen a la unión inefable. En esta jerarquía María Magdalena ocupa el primer puesto; facilita el modelo de la vida contemplativa y ofrece igualmente el modelo de la vida extática. También Teresa confiesa haber adquirido por referencia, y mucho más, sentirse llamada a reemplazarla junto a Cristo para amar y servir a su

Salvador<sup>51</sup>. La santa de Ávila, al encomendarse así a la Magdalena, no hacía sino inscribirse en un largo catálogo de místicos que le profesaron una devoción particular: Brígida de Suecia, que la coloca en la misma categoría que la Virgen y Juan Bautista<sup>52</sup>; Mechtilde de Magdeburgo que la ve aparecer como reina acompañada de cuatro ángeles en medio de una celebración en su honor<sup>53</sup>; o bien la sorprendente Margery Kempe (†1440), una mística inglesa que se identificó con ella y consumió su vida en lágrimas y lamentaciones<sup>54</sup>. Inspirándose, quizás, en estas consideraciones, Caravaggio (†1610) representó a María Magdalena casi exánime, en una especie de “muerte de los sentidos”<sup>55</sup>.

Segunda estación mística: Pierre de Bérulle (1575-1629)<sup>56</sup>. El fundador de la orden del Oratorio escribió en 1627 una *Élévation à Jésus-Christ sur la conduite de son esprit et de sa grâce vers sainte Madeleine*<sup>57</sup>. Un título extraño, para una obra extraña y una extraña teología sobre la Magdalena. No es un tratado de teología, sino una especie de rapsodia de propuestas dirigidas a Cristo sobre Magdalena, una “elevación”. Bérulle presenta en este

51. J. ABIVEN, “J’étais très fervente de la glorieuse Madeleine”, *Carmel Venasque* 35, 1984, p. 195-204.

52. Referencia en P.-M. GUILLAUME, *op. cit.*, col. 571.

53. MECHTILDE DE MAGDEBOURG, *La Lumière de la divinité*, trad. por los Padres Benedictinos de Solesmes, Poitiers, Houdin, 1878, p. 74.

54. S. HASKINS, *op. cit.*, p. 100.

55. O. DELENDÁ, “Sainte Marie-Madeleine...”, *op. cit.*, p. 204.

56. Las ideas de este párrafo provienen de dos artículos de Joseph Beaudé: “L’Élévation sur Sainte-Madeleine du Cardinal de Bérulle et la mystique du XVII<sup>e</sup> siècle” en É. DUPERRAY (éd.), *op. cit.*, p. 127-136; “Le désert de la Sainte-Baume”, en A. MONTANDON (éd.), *op. cit.*, p. 111-116.

57. P. DE BÉRULLE, “Élévation à Jésus-Christ sur la conduite de son esprit et de sa grâce vers sainte Madeleine”, *Oeuvres complètes*, Montrouge, Migne, 1856. [Texto disponible en Internet en la página de la BNF, <http://gallica.bnf.fr>]

librito una tesis extremadamente original; María Magdalena es la única verdadera mística, pues fue agraciada por Dios con este don, lo que la coloca por encima de los apóstoles.

*Elección.*— María Magdalena es una verdadera mística pues ha sido elegida por Cristo gratuitamente:

“Cuando caminasteis por la tierra, realizando vuestras maravillas, Oh Señor, habéis mirado muchas almas; ¡pero vuestras miradas más dulces, oh sol de justicia, y vuestros rayos más poderosos han sido para esta alma! La sacasteis de la muerte a la vida, de la vanidad a la verdad [...] Le disteis en un momento una gracia tan abundante, que ella empezó donde las otras apenas acaban, y desde el primer paso de su conversión, ella está en la cima de la perfección, situada en un amor tan alto que es digna de recibir alabanzas de vuestra sagrada boca, cuando os dignasteis defenderla de sus emuladores, y aún más su justificación por esta dulce palabra: *Ella ha amado mucho.*<sup>58</sup>”

La vida mística no se adquiere porque uno lo quiera; es un puro don de Dios. Y María Magdalena lo recibió. ¿No fue acaso perdonada por el mismo Cristo (y no, como los demás hombres, por mediación de un sacerdote)? Para Bérulle esto constituye la prueba de una especie de elección particular, que la convierte en la mística por excelencia, que empieza “allí donde apenas los demás acaban”.

*Ignorancia.*— El reverso de la elección es la ausencia total de mérito. María Magdalena no sabe nada, está “siempre en búsque-

---

58. P. DE BÉRULLE, “*Élevation...*, *op. cit.*, col. 536.

da”, está “arrastrada interiormente<sup>59</sup>” a casa del fariseo sin saber porqué. Igualmente, se encuentra sin motivo en Betania, al pie de la Cruz, junto al sepulcro. En todo momento, como en la unción en Betania, no sabe lo que está haciendo a pesar de estar realizando unos gestos eficaces:

“Ninguno piensa en vuestra muerte, pues vos sois la vida, y Magdalena no lo cree pues vos sois su vida; ¿cómo, pues, no sabiendo nada de vuestra muerte, ella previene vuestra muerte y vuestra sepultura? No se le ha revelado el secreto de la cruz y no sabe lo que va a suceder dentro de pocos días; no sabe que estos pies, que riega con sus lágrimas, pronto serán agujereados y clavados en una cruz, y que esta cabeza, que cubre con sus perfumes, será cubierta de salivazos y coronada de espinas; esto está oculto a su corazón y ella lo ignora. Pero vos lo sabéis, Señor, y vos lo sabéis por ella, pues vuestro espíritu y el suyo no son más que uno, y ella obra santamente en vuestro conocimiento sin su conocimiento<sup>60</sup>”.

“Vuestro espíritu y el suyo no son más que uno, y ella opera santamente en vuestro conocimiento sin su conocimiento”; toda la vida mística cuya imagen presenta Magdalena está resumida en esta frase. La mística beruliana no es conocimiento, es ignorancia. Pero evidentemente esta ignorancia no tiene nada de pasividad, se construye como un absoluto abajamiento de sí mismo para permitir una perfecta apertura a Dios.

*Unión mística con Dios.*— A partir de su elección, toda la vida de Magdalena es una pura unión con Dios. Y Bérulle distingue dos

---

59. P. DE BÉRULLE, *“Élevation...”, op. cit.*, col. 540.

60. P. DE BÉRULLE, *“Élevation...”, op. cit.*, col. 548.

modos de esta unión. Durante los tres años de ministerio público, una unión en la presencia; durante los treinta años de meditación en el desierto, una unión en la ausencia. Pero es la misma unión, pues es el amor el que hace de lazo entre las dos:

“Son dos estados excelentes y bien diversos de Magdalena, uno el de tres años a los pies de Jesús, el otro los treinta años separada de Jesús. En el primero ella es poseedora y poseída de Jesús, en el otro ella es poseída y separada de Jesús a la vez. En uno y en otro estado Jesús es su vida, Jesús es su amor<sup>61</sup>.”

*Anonadamiento.*— ¿Cómo pudo vivir María Magdalena separada de su amor? Bérulle, al plantearse esta pregunta, da una definición precisa de la condición mística que Magdalena cumple a perfección: es una vida de muerto-viviente:

“Si ella ha vivido tres años en gracia, en amor, en gozo a los pies de Jesús, durante treinta años estará viva, pero toda su vida separada de su vida. Porque su vida es Jesús, y, aunque parece estar viva, no es ella sino Jesús quien vive en ella; y de este modo está viva y no viva, está muriendo y viviendo a la vez, está treinta años en este estado de vida y no vida, en este estado de vida y muerte, en este estado de muerte que es vida y de vida que es muerte<sup>62</sup>.”

Los rigores de la vida en el desierto no afectan ya a la penitente; María Magdalena, como toda mística, ya no es nada, está totalmente anonada. La separación de Cristo la ha hecho morir a ella misma y lo único que la mantiene todavía en vida es el amor que siente por Jesús. Bérulle lo resume en una de sus fórmulas bri-

---

61. P. DE BÉRULLE, *“Élevation...”, op. cit.*, col. 570.

62. P. DE BÉRULLE, *“Élevation...”, op. cit.*, col. 571.



llantes: ella está “toda viva separada de su vida”. El amor místico se encuentra en un perpetuo entredós, y, como en Teresa de Ávila, María Magdalena se afirma como una imagen del éxtasis, esta casi-muerte, que anticipa la muerte corporal y la unión futura con Dios.

*Conformación con Dios.*— La última etapa es todavía más audaz. María Magdalena, una vez anonadada, puede llegar a ser... Cristo. Bérulle se pregunta: ¿Por qué Jesús impone a Magdalena treinta años en el desierto? La respuesta es sencilla: para que ella pueda conocer su vida escondida y para que pueda asimilarse todavía más a él:

“Conformando a Magdalena con él mismo en su vida sobre la tierra, él quiere que los años de Magdalena en la gracia midan los años de su vida en su humanidad pasible, y quiere que ella esté también un largo tiempo sobre la tierra en gracia y en amor. [...] Y puesto que en esta vida, él ha soportado como un destierro y una privación de muchos efectos y estados debidos a su gloria y a su grandeza, quiere que este estado, estado de tan larga duración, estado de privación tan admirable en una persona divina, sea también honrado y acompañado del estado, destierro y privación que soporta un alma tan especial y eminente en su amor, tan unida a él por tantos favores y privilegios<sup>63</sup>.”

Nunca la máxima famosa de los Padres *Dios se ha hecho hombre para que el hombre se haga Dios*, ha llegado a realizarse con tanta audacia. Los treinta años de desierto le sirven a Magdalena para conocer la totalidad de la vida terrestre de Jesús, los famosos

---

63. P. DE BÉRULLE, “*Élévation...*”, *op. cit.*, col. 576-577.

treinta años. De este modo ella podrá identificarse plenamente con él y podrá, según la expresión de Bérulle, *conformarse* con él, adquirir su propia forma.

Penitencia, ignorancia, anonadamiento; retomando los términos empleados por Bérulle, uno comprende fácilmente porqué esta imagen de la Magdalena no encaja ya con nuestro tiempo. Estamos muy lejos, efectivamente, de las palabras usadas por Ingrid Maisch: coraje, creatividad, perseverancia. La distancia entre las dos imágenes de Magdalena es abismal, infranqueable. Sin embargo se trata de los mismos textos de referencia, de los mismos datos biográficos; tomados en contextos diferentes, reciben una interpretación casi opuesta. ¡Aquí tenemos una hermosa ilustración de las teorías hermenéuticas que solicitan la preponderancia del horizonte esperado en la recepción de una figura!

Todo gira en torno al tema de la prostitución. Para la mayoría de los comentaristas modernos, asimilar a la Magdalena con una prostituta forma parte de un complot para desvalorizarla. Aun cuando ocupaba un lugar esencial en el cristianismo, se la trata como libertina<sup>64</sup>; aun cuando gozaba de un rango social honorable, se la presenta desterrada de la sociedad.

Ahora bien, esta argumentación no es de ningún modo aceptable en el contexto antiguo, pues, precisamente, esta confusión con la prostituta confiere a la santa todo su interés. Fundándose en el pensamiento de Pablo –“todo lo débil del mundo Dios lo ha elegido para confundir a lo que es fuerte” (1 Co 1,27)– toda la teología antigua proclama que la gloria de María Magdalena reside precisamente en el hecho de haber sido una prostituta; la obra de Dios en ella aparece todavía más manifiestamente.

---

64. Un ejemplo entre mil de este razonamiento: K. KING, “Canonisation et marginalisation: Marie de Magdala”, *Concilium* 276, 1998, p. 41-49.

La visión contemporánea de la Magdalena traiciona sus prejuicios tanto en las cosas que rechaza como en las que acepta. Porque en definitiva, ¿de qué tipo de moral procede este argumento, que asimila de forma tan brutal prostitución y envilecimiento? ¿En qué sentido sería deshonroso asimilarla a una hetaira? ¿En qué sentido formaría ella parte de un complot patriarcal para desvalorizar a una heroína femenina? ¿En qué una María de Magdala respetable y financieramente independiente ilustra mejor el puesto de las mujeres en el primitivo cristianismo? Evidentemente, la moral burguesa victoriana tiene todavía días hermosos ante ella: al rechazar la gloria de la prostituta perdonada, nuestros contemporáneos reconducen tácitamente la condena de las *magdalenas*.

Y sobre todo ellos rechazan subrepticamente lo que se encuentra en el fundamento de la relación con Dios: el reconocimiento de la impotencia humana y la necesidad de la gracia en la salvación. Poner por delante a una prostituta arrepentida abre un camino amplio a la confesión de debilidad: uno quiere una mujer fuerte, segura de sí misma, ejerciendo un ascendiente irresistible sobre los hombres. Una heroína, ciertamente, no una pecadora arrodillada que mendiga el perdón de Dios. María Magdalena no debe nada a nadie, no tiene nada que reprocharse, puede prevalerse de su mérito, de su coraje, que la arrojan al pie de la cruz que los varones han abandonado. María Magdalena depende de la voluntad soberana de Dios, es deudora de su gloria únicamente a Cristo que puede rechazar su perdón, ella no tiene ningún mérito sino de rebote, porque Dios ha tenido a bien el concedérselo. María de Magdala ¿tiene todavía algo en común con este triunfo del poder divino que se manifiesta en la debilidad?

# 4

## A cada uno su Magdalena

Un santo siempre sirve para algo.

La atribución de santidad, ya sea oficial –el proceso de canonización– o no, siempre ha servido para transmitir unos valores, para promover una comprensión teológica o afirmar unas ambiciones. El estudio de los santos, la hagiografía, no consiste sólo en elaborar los martirologios o en compilar las vidas de los santos; no consiste tampoco, ni mucho menos, en distribuir certificados de autenticidad de tal o cual reliquia. Desde hace largo tiempo ha consistido en tejer alrededor de los santos unas relaciones de poder y hacer que éstos sean los abanderados encargados de apoyar una visión de la sociedad o de la Iglesia, o unas perchas sobre las que colgar unas comprensiones del mundo.

Peter Brown ha demostrado, y después de él Brigitte Beaujard<sup>1</sup>, que el vocabulario traiciona la función del santo. La relación entre el fiel y “su” santo está calcada sobre el modelo del *patronus*, el “protector” de la sociedad latina. Lo mismo que el personaje pudiente, que, a cambio de lisonjas, de apoyo en las elecciones, de

---

1. P. BROWN, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, University of Chicago Press, 1981. B. BEAUJARD, *Le Culte des saints en Gaule*, París, Cerf, *Histoire religieuse de la France* 15, 2000.

pequeños servicios, distribuía a sus clientes la *sportula*, una cesta de comida, el santo patrón otorga su protección al fiel a cambio del culto. Y así como se alcanzaba una posición más o menos importante según el patrón que uno hubiera escogido, igualmente el aura del santo que uno honraba daba pie para esperar más o menos favores: el *auxilium* (la ayuda) del santo, se corresponde con el *obsequium* (el respeto) que le manifiesten los fieles<sup>2</sup>. Desde la época de los merovingios los obispos se insertan en esta relación para afianzar su poder: al poder celestial del santo corresponde el patronazgo concreto del obispo<sup>3</sup>.

Los santos, apoyos de la autoridad, desempeñaron también con frecuencia una función de contrapoder. Sus lugares de culto producían una mezcla social impensable en otros lugares. Sus peregrinaciones, verdaderas terapias por la distancia<sup>4</sup>, permitían una escapatoria, incluso beneficiosa si era sólo temporal, de las agobiantes estructuras locales. Gracias a ellas se podían intercambiar las ideas, se establecían contactos. Hasta el punto que desde el siglo VII algunos lugares de culto son la sede permanente de un espíritu crítico, donde los santos ciertamente realizan milagros “pedagógicos”, al suprimir los castigos destinados a cobrar conciencia de una mala conducta, pero donde los sencillos tienen también voz para protestar contra los ricos, los poderosos, los instruidos...<sup>5</sup>

---

2. B. BEAUJARD, *op. cit.*, p. 310.

3. P. BROWN, *op. cit.*, p. 38.

4. A. DUPRONT, “Pèlerinages et lieux sacrés”, *Mélanges Fernand Braudel*, Toulouse, Privat, 1973, p. 190.

5. P. MARAVAL, “Fonction pédagogique de la littérature hagiographique d’un lieu de pèlerinage: l’exemple des miracles de Cyr et Jean”, *Hagiographie, culture et société*, *op. cit.*, p. 383-397.

Pues contrariamente a lo que se pretendía hacer creer en el siglo XIX, siempre dispuesto a tachar la piedad religiosa como superstición absurda, el milagro no siempre fue un instrumento de esclavitud del pueblo en manos de la autoridad eclesiástica. Los Padres de la Iglesia tenían sobre ellos gran desconfianza y, como Agustín, preferían los *miracula quotidiana* de la naturaleza sobre los milagros un poco demasiado espectaculares de algunos santos. El mismo Agustín alababa mucho a Honorato y a Hilario, que no habían precisado de milagros para atestiguar su virtud<sup>6</sup>. La orquestación y la canalización de los milagros tuvieron su origen frecuentemente en pequeños monasterios, en humildes capillas, que veían en un santo, particularmente activo, un medio de defenderse y de existir frente a la codicia de los poderosos<sup>7</sup>.

Esto es precisamente lo que ocurrió con María Magdalena en Vézelay: fue utilizada por un monasterio poco conocido y en decadencia para afirmar su autoridad y resistir a las presiones de sus vecinos. Gracias a ella, una pequeña villa perdida en el Yonne se puso a la cabeza de los lugares de culto de la cristiandad; las reliquias descubiertas en un punto determinado, una peregrinación sabiamente orquestada bastaron para asegurar confortables ayudas a los astutos monjes.

---

6. M. VAN UYTFANGHE, "La controverse biblique et patristique autour du miracle et ses répercussions dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen-Âge latin", *Hagiographie, culture et société*, *op. cit.*, p. 205-233.

7. A. DIERKENS, "Reflexion sur le miracle au Haut Moyen-Âge", en SOCIÉTÉ DES HISTORIENS MÉDIÉVISTES DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR PUBLIC, *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen-Âge*, 15° congreso de la SHMES (Orléans 1994), París, Publications de la Sorbonne, Série Histoire ancienne et médiévale 34, 1995, p. 9-30.

## DE VÉZELAY A LA SAINTE-BAUME: “ATRACO” A LA MAGDALENA

Redactar la historia de Vézelay antes de llegar a nuestra época tiene las ventajas de hacernos comprender cómo la Magdalena fue utilizada para servir a unos intereses muy particulares: ¡A cada uno su Magdalena! Descubrimos una figura maleable, ya acostumbrada a captaciones de herencia.

**La genialidad del abad Geoffroy**

La historia de la apropiación del culto de santa María Magdalena por la abadía de Vézelay podría ser un caso de escuela para el estudio del *furtum sacrum*, el rapto de reliquias.

En el principio, un abad enérgico y una competición entre monasterios. Vézelay es un monasterio sin fama, fundado en el 858 por el piadoso conde Girart de Rousillon y su mujer Berta, y colocado bajo el patronazgo de Nuestra Señora. En el 863 Girart hizo donación del monasterio al Papa. Entonces Vézelay se cuenta ya entre las propiedades de la Santa Sede y por ese título goza de la exención fiscal y jurídica que le pone a salvo de los manejos de los señores locales, los condes de Nevers y los obispos de Autun. A pesar de este insigne privilegio, el monasterio vive malamente hasta el Siglo XII. En esta época la concurrencia monástica causa estragos; la orden de Cluny, espiritual y materialmente poderosa, extiende su dominio sobre toda la región y presiona a la cabecera de las abadías enfermas para proponerles su reforma<sup>8</sup>. En 1027 se intentó un primer ataque; los monjes cluniacenses intentan apoderarse del control de la abadía con el apoyo del conde

---

8. G. LOBRICHON, “La Madeleine des Bourguignons aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles” en É. DUPERRAY, *op. cit.*, p. 71-88 (p. 73).

Landry de Nevers; son excomulgados por el obispo de Autun y deben volverse; pero la amenaza sigue en pie.

En 1037 es elegido un nuevo abad: Geoffroy. Enérgico y ambicioso, intenta asegurar la independencia del monasterio y hacer algo en él. Comienza por restaurar la disciplina, luego tiene una genialidad: ¡organiza un culto a María Magdalena! La idea le viene, sin duda, de la moda magdaleniense que se ha apoderado de la Iglesia desde principios del siglo. En 1049 asiste al concilio de Verdun, donde se encuentra con dos obispos que acaban de levantar dos santuarios para gloria de la santa de Magdala, Verdun y Besançon<sup>9</sup>, y en 1050 convence a León IX (papa desde 1049 a 1054), al que le acaba de prestar un servicio, de que la abadía posee insignes reliquias. El pontífice, aparentemente convencido, coloca la abadía bajo el patronazgo de María Magdalena<sup>10</sup> mediante una bula, redactada de una forma tan extraña que parece haber sido escrita con el único objeto de garantizar las pretensiones de la abadía.

¿De dónde proceden estas reliquias? Imposible saberlo<sup>11</sup>. Incluso se puede dudar de que hayan existido alguna vez, pues los monjes pretendían que la santa, siempre tan humilde, era contraria a que se las expusiera. Cuando el mismo Geoffroy decidió sacar las reliquias de la pequeña cripta donde dormían desde hacía mucho tiempo, el templo se vio sumido en una oscuridad tal y los participantes quedaron tan asustados, que se decidió no molestarlas nunca más<sup>12</sup>.

---

9. V. SAXER, *Le Culte...*, *op. cit.*, p. 67.

10. V. SAXER, *Le Culte...*, *op. cit.*, p. 66.

11. V. SAXER, "L'origine des reliques de Sainte Marie-Madeleine à Vézelay dans la tradition hagiographique du Moyen-Âge", *Recherches de Sciences religieuses* 29, 1995, p. 1-18.

12. *BHL* 5485. L. DUCHESNE, "La légende de sainte Marie-Madeleine", *op. cit.*, p. 330, n. 1.



De pronto, la peregrinación tiene éxito; los prisioneros liberados vienen a depositar sus cadenas ante la tumba de la santa; a tanto llega la cosa que Geoffroy puede retirar algunos *ex-voto* para fabricar la verja del coro de la iglesia<sup>13</sup>. Además la abadía organiza perfectamente su publicidad. Recupera la excelencia de la *Vita eremitica* y el sermón de Odón de Cluny. La abadía ensalza la figura del abad Geoffroy, un hombre de una sabiduría deslumbrante; más deslumbrante todavía por su vida y la honestidad de sus costumbres, que puso todo su empeño en restaurar lo que la depravación de las costumbres amenazaba con hacer desaparecer<sup>14</sup>. Se ponen por escrito los milagros que ocurrieron bajo el mandato abacial del gran hombre<sup>15</sup>.

Muy pronto el origen de las reliquias plantea un problema. Surge una inmensa producción hagiográfica para explicar su presencia en Vézelay. La primera respuesta parece un poco burda: “para Dios nada es imposible”:

“Muchos se preguntan cómo pudo ser llevado el cuerpo de Santa María Magdalena, cuya patria había sido Judea, a Galia desde un país tan lejano. A estas dudas se puede responder en pocas palabras. Todo es posible para Dios que hace cuanto le place. Nada le es difícil cuando ha decidido hacerlo para la salvación de los hombres<sup>16</sup>.”

---

13. L. DUCHESNE, “La légende de sainte Marie-Madeleine”, *op. cit.*, p. 329.

14. *Electus est vir honestissime religiositatis ad curam pastoralem, dominus videlicet Gaufridus, qui licet clara prosapia, clarior tamen vita ac morum honestate. Qui susceptus onere cure pastoralis, cepit summo mentis ardore in reditegrandis, que perierant, ejusdem loco vel depravata fuerant, elaborare. BHL 5460.*

15. Dato en BHL 5459-5487.

16. BHL 5471. Trad.V. SAXER, *Le Culte...*, *op. cit.*, p. 70.

Pero esa explicación sobrenatural no convence. Los monjes, sin duda poco convencidos ellos mismos, se dan prisa en construir respuestas más precisas a preguntas indiscretas. Se procede por saltos geográficos sucesivos.

Primeramente explicar por qué ella reposa en Francia: partiendo de la *Vita eremitica*, la *Vita apostólica* explica cómo María Magdalena desembarca en Provenza con Maximino para difundir el Evangelio. ¿Por qué en Provenza? Los especialistas se dividen, y Mons. Duchesne, que fue el primero en desvelar los pormenores del *furtum sacrum*, escribe en plan de guasa:

“Alguno de ellos [de los monjes de Vézelay] o de sus amigos, preocupado como entonces estaban en Vézelay por explicar el origen de las reliquias de la Magdalena, habría pasado por San Maximino y caído en la cuenta de los bajorrelieves. En uno de ellos le había parecido que se representaba la unción de Cristo en casa de Simón el leproso y, siguiendo un razonamiento familiar a la gente de entonces, se habría dicho que, puesto que Magdalena estaba representada en el sarcófago, había sido sepultada allí. A partir de ahí la leyenda quedaba formada virtualmente. Magdalena ha sido enterrada en Provenza; por tanto había muerto allí. Ella no había venido sola: una mujer necesita siempre de apoyo. La madre del Señor se fue acompañada de San Juan; Magdalena habría tenido por compañero y protector al santo cuya iglesia contenía su tumba. Una vez en Provenza, ¿qué podían hacer, si no era predicar el Evangelio? Maximino habría sido el apóstol de la región y el primer obispo de Aix<sup>17</sup>.”

---

17. L. DUCHESNE, “La légende de sainte Marie-Madeleine”, *op. cit.*, p. 332.

Luego, hay que explicar por qué recaló en Vézelay; una primera versión de la *Traslación de las reliquias*, el relato *Omnipotens Dei Clementia*, cuenta que, a petición del abad de Vézelay, hacia 882-884, una expedición trajo el cuerpo de la santa a Borgoña. Una segunda versión mejora mucho esta primera; cuenta al detalle los milagros realizados por la santa durante la traslación y luego su presencia en Vézelay.

Estas hábiles maniobras y esta intensa producción literaria no logran que la abadía escape a la tala de Cluny, pero la pusieron de moda durante dos siglos; se convirtió en uno de los principales lugares de culto de la cristiandad. Vézelay era una abadía rica que desde 1102 poseía ya 41 iglesias en toda Francia y gestionaba numerosas peregrinaciones<sup>18</sup>. A la peregrinación popular –María Magdalena liberaba a los prisioneros, curaba a los enfermos e intercedía por los pecadores– se añade una peregrinación real: ¿No era Magdalena la patrona de la paz? En la Pascua de 1146 Bernardo de Claraval (†1153) predicó en Vézelay la segunda cruzada en presencia del rey de Francia, Luis VII (†1180), de su mujer Leonor de Aquitania y de una turba de cruzados. El gentío era tan abundante y la procesión para ir a recoger las cruces tan larga, que la plataforma se rompió sin causar víctimas; esta buena suerte se atribuyó al crédito de Magdalena<sup>19</sup>. En julio de 1190, se repitió la experiencia para la tercera cruzada, esta vez en presencia de Felipe Augusto (†1223) y de Ricardo Corazón de León (†1199).

A pesar de estos grandes momentos, la abadía estaba en decadencia<sup>20</sup>; minada por las divisiones internas, amenazada por los celos del conde de Nevers y del obispo de Autun, la comunidad se

---

18. V. SAXER, *Le Culte...*, *op. cit.*, p. 91-100.

19. S. HASKINS, *op. cit.*, p. 120.

20. V. SAXER, *Le Culte...*, *op. cit.*, p. 185-227.

divide. Numerosos abades son depuestos, asesinados, derribados. Se alzan igualmente sospechas sobre la cualidad de las reliquias: ¿dónde están esas famosas reliquias que nadie ha visto nunca? En 1265 el papa Clemente IV (†1268) decide enviar un legado para realizar la investigación.

¿Se necesitan reliquias? ¡Se encontrarán las reliquias! Los monjes arman con cierta desvergüenza una falsedad que todos los comentaristas modernos están de acuerdo en calificar de grosera, incluso “bastante poco tranquilizadora<sup>21</sup>”. El legado descubre, efectivamente, un cuerpo, una abundancia extraordinaria de cabellos de mujer y una auténtica expedida por un tal “rey Carlos”, que identifica la reliquia. Se trata en efecto de la imitación de un documento de Carlos el Calvo (†877) contenido en las colecciones de la abadía. Convencidos aparentemente por la superchería, el legado y el rey de Francia Luis IX (San Luis, †1270) proceden a una celebración solemne el 24 de abril de 1267, en la que se presenta el cuerpo en un relicario y se entregan reliquias de la santa a los participantes más importantes.

¡Ay!, estas reliquias, todas nuevas, no logran enderezar la abadía; las peregrinaciones van en declive, la multitud de peregrinos disminuye progresivamente.

### La Magdalena de los Provenzales

Hay que decir que Vézelay tiene un contrincante y, paradójicamente, un contrincante que ella misma provocó. A fuerza de pretender probar la llegada a Marsella, la leyenda provenzal fue adquiriendo cada vez más consistencia y el culto se desarrolló

---

21. L. DUCHESNE, “La légende de sainte Marie-Madeleine”, *op. cit.*, p. 349.

en torno a San Maximino y a la Sainte-Baume. Este culto fue mantenido y fomentado por la casa de Anjou que entonces poseía el reino de Provenza<sup>22</sup>. Que faltan las reliquias... esto no detiene a Carlos de Salerno (1226-1285) heredero de la casa de Anjou. En 1279 ordena unas excavaciones en San Máximo. El 9 de diciembre de 1279, en el curso de una extraña ceremonia descrita por Bernard Gui (†1331, futuro Gran Inquisidor) y Felipe de Cabassole, el príncipe, excavando la tierra con sus propias manos, exhuma un sarcófago que contenía un cuerpo y una auténtica que justifica porqué este cuerpo es efectivamente el de María Magdalena: ¡los Borgoñeses se equivocaron de reliquias!

Leamos lo que dice la auténtica:

“El año 710 del nacimiento del Señor, el sexto día del mes de diciembre, por la noche, en secreto, bajo el reinado de Odoín el piadosísimo rey de los Francos, en el tiempo de los estragos de la nación pérfida de los Sarracenos, fue trasladado este cuerpo, el de la santísima y venerabilísima bienaventurada María Magdalena, de su sepulcro de alabastro a este de mármol, por miedo a la nación pérfida. Aquí está mejor escondido, habiendo sido robado el cuerpo de Sidonio<sup>23</sup>.”

Esta auténtica no es apenas más tranquilizadora que la precedente. De entrada hay un error de cálculo: el modo de computar los años se inicia el 735. Además el 710 los Árabes están todavía

---

22. V. SAXER, *Le Culte...*, *op. cit.*, p. 228-265.

23. *Anno natiuitatis Dominicae dccx, vi die mensis decembris, in nocte, secretissime, regnante Odoino piisimo rege Francorum, tempore infestationis gentis perfidae Sarracenorum, translatum fuit corpus hoc santissimae ac venerandae beatae Mariae Magdalenae de sepulcro suo alabastrini in hoc marmoreo, timore gentis perfidae et quod escretius his, amoto corpore Sedonii*. Citado por É. FAILLON, *op. cit.*, vol. 2, p. 719.

en África... Finalmente, ¿quién es este Odoín, rey de los Francos? El rey Eudes (888-896) nació bastante después del 710. Pero lo más inquietante se encuentra quizás en el motivo alegado. Escuchemos de nuevo a Mons. Duchesne y su mordaz ironía:

“[Los Sarracenos], habría que contar con el pillaje de los santuarios y los objetos preciosos que podía contener; subsidiariamente, los destrozos materiales, las travesuras, en fin el incendio para coronar la fiesta. ¿Acaso no son estos infieles los que se han tenido a la vista, y no más bien el defenderse contra unos Sarracenos con hábito, capaces de discernir entre sarcófago y sarcófago y forzar el que ellos creían que contenía las mejores reliquias<sup>24</sup>?”

La falsificación no es mejor que la de Vézelay, pero esto no desanima a los peregrinos. Muy pronto éstos acuden en masa a San Maximino y a la Sainte-Baume, que el Papa confía a los Dominicos. En 1315 Jean de Gobi el Viejo, cuarto prior del convento, redacta un elenco de ochenta y cuatro milagros, el *Liber miraculorum beate Marie Magdalene*<sup>25</sup>. Los diversos milagros están clasificados por tipos, que dan una idea de la amplitud de los poderes de María Magdalena: prisioneros liberados, libertinos purificados, enfermos curados, personas en peligro de muerte protegidas, muertos resucitados. La lista no deja de ser algo repetitiva, tanto en las fórmulas como en el desarrollo de los milagros. Sin

---

24. L. DUCHESNE, “La légende de sainte Marie-Madeleine”, *op. cit.*, p. 354.

25. B. MONTAGNES, “Saint-Maximin foyer de production hagiographique” en É. DUPERRAY, *op. cit.*, p. 49-69. E. PINTO-MATHIEU, “Les miracles de Marie-Madeleine par Jean Gobi l’Ancien” en A. MONTANDON (ed.), *op. cit.*, p. 53-62. JEAN GOBI L’ANCIEN, *Miracles de Sainte Marie-Madeleine*, ed. y trad. J. SCLAFER, París, CNRS éditions, Sources d’histoire médiévale IRHT, 1996.

embargo permite hacerse una idea de una peregrinación en la que concurren todas las enfermedades de la época y en la que, a pesar de las innumerables dificultades, cada uno llega con la esperanza puesta en las reliquias de la santa. También ofrece una perspectiva sutil: describe las etapas de la conversión. Después de los milagros de expiación y de revelación vienen los milagros que comparan a María Magdalena con el modo de actuar de Cristo, culminando con los milagros de resurrección.

Uno de los sucesores de Carlos de Anjou, Renato (1409-1480), el “Renato I el Bueno”, aun manteniendo el culto de San Maximino, añade una piedra al edificio retomando una parte de la leyenda. María Magdalena, al venir de Jerusalén, no habría arribado a Marsella sino a un puerto llamado antiguamente Santa María de Ratis, las Santas-Marías de la Mar. Habiendo ordenado unas excavaciones, rompe una sepultura, probablemente ligur, y desentierra los esqueletos: son los de María de Santiago y María Salomé. Al año siguiente restaura la iglesia. Poco después los Gitanos, procedentes quizás de India y recientemente cristianizados, lo convierten en lugar de culto añadiéndole una divinidad pagana cristianizada propia de ellos, Sara la Kali<sup>26</sup>.

#### MARÍA MAGDALENA CONTRA LA IGLESIA

Si hemos narrado con amplitud el relato del *furtum sacrum* no es para revocar el culto de María Magdalena mediante la acusación de ser una burda manipulación para los espíritus débiles. No estamos ya en la época modernista de Pierre Saintyves *alias* Émile Nourry que se burlaba de la historia de las reliquias de Vézelay,

---

26. Jacques CHOCHÉYRAS, *Les Saintes de la Mer*, Orleáns, Paradigme, 1998.

considerándola una “fábula<sup>27</sup>”. La mayor contribución de los hagiógrafos del final del siglo XX, en particular de Peter Brown, ha consistido en mostrar que el culto de los santos expresa muy frecuentemente la realización de las más elevadas aspiraciones espirituales de una época y que ha desempeñado un papel esencial en el funcionamiento de la sociedad cimentando en ella su unidad<sup>28</sup>. Al hacer esto se ponía de manifiesto el papel social del santo o del héroe. En el caso de la Magdalena, se trataba de aprovecharse de los beneficios de la posesión de un cuerpo lo más santo posible. Y en el orden de la santidad, María Magdalena ocupa un lugar escogido. Efectivamente, no era cuestión de producir una reliquia que proviniera del cuerpo de Cristo o de la Virgen, ascendidos al cielo, tampoco se trataba de caminar sobre las huellas de Roma ni de reivindicar un hueso de Pablo o de Pedro; María Magdalena, la siguiente en la lista, permitía fundar una peregrinación prestigiosa y fructífera.

Esta función social no habría podido mantenerse en un sistema que no creyera de ningún modo en las reliquias; juno puede, pues, postular que hoy se haga de la bienaventurada amiga de Jesús una utilización distinta! Y en efecto, por una extraña pero apasionante paradoja, la figura contemporánea de María Magdalena ha cambiado totalmente de función. En vez de servir a la Iglesia, sirve para atacarla. Golem, en versión femenina, que se vuelve contra su creador; punta de lanza de la lucha eclesial durante siglos, que no reconoce ya a los suyos e iza los colores de la rebelión.

---

27. P. SAINTYVES [E. NOURRY], *En Marge de la Légende dorée*, 1930, París, Laffont, “Bouquins”, 1987, p. 861.

28. P. E. HAYWARD, “Demystifying the role of sanctity in Western Christendom” en J. HOWARD-JOHNSTON y P. E. HAYWARD, *The Cult of Saints in Late Antiquity and in the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 116.



## El cambio de María Magdalena

¿Cómo explicar este cambio brusco y brutal del papel de Magdalena? Conviene aquí formular una hipótesis: el cambio proviene principalmente de las representaciones artísticas de la santa. Efectivamente, mientras que hasta el siglo XIX la producción literaria y teológica se mantiene relativamente conservadora en los temas –arrepentimiento, apostolado, perdón–, las representaciones de la mujer de Magdala construyen una imagen mucho más ambigua, femenina, liberal, sensual. Esto sin duda ha influido durante mucho tiempo en la imagen global de María Magdalena, impregnándola de un perfume de escándalo y de rebeldía.

Como ilustración de esta afirmación, recensionemos los atributos iconográficos y las escenas representadas. Al final del siglo XIX Xavier Barbier de Montault procede a una enumeración a granel, que se puede clasificar<sup>29</sup>. En primer lugar, los atributos que recuerdan su vida mundana: las *joyas* recuerdo de su riqueza, el *espejo*, símbolo de coquetería. A continuación las señales de su vida penitente: los *ángeles* que la elevan al cielo, la *calavera* que recuerda su meditación sobre la vanidad de las cosas, la *gruta*, lugar de su penitencia, la *nave*, que alude a su desembarco provenzal. Finalmente los atributos esenciales, que se encuentran en todas las representaciones: la *cabellera* suelta a causa de su vida licenciosa y porque ella secó los pies de Jesús con sus cabellos, el *vaso de perfume* que alude a las unciones, las *lágrimas* de la penitencia, la *sencillez de la presentación* que limita frecuentemente con la *desnudez* para expresar su desamparo. Podríamos añadir a esta enumeración el *buevo*, presente en los iconos ortodoxos con

---

29. X. BARBIER DE MONTAULT, *Traité d'Iconographie chrétienne*, vol. 2, París, Louis Vivès, 1890, p. 374-375.

los que se simboliza la resurrección<sup>30</sup>. Enumeremos ahora las escenas<sup>31</sup>. Antes de su conversión, frecuentemente se representa la *mundanidad de Magdalena*, en la que está presentada como presumida, una escena en la que *Marta reprocha a Magdalena su conducta*, luego una escena de conversión –*Magdalena se despoja de las joyas*. Luego *las escenas evangélicas*: Jesús expulsa siete demonios de Magdalena, las dos unciones, la presencia ante el sepulcro, el *Noli me tangere*. Finalmente las escenas de la leyenda: el *desembarco en Marsella*, la *penitencia en la Sainte-Baume*, el *éxtasis místico de la Magdalena*, la *última comunión de Magdalena*.

Si uno repasa los elementos, llama la atención particularmente una cosa: casi todas las escenas y todos los atributos se prestan a una interpretación, si no sexual, al menos sensual. Ésta, ausente en las representaciones medievales, se va desarrollando en el curso de los siglos.

1. Empecemos por las escenas evangélicas. Todas participan del mismo carácter; son las escenas de *contacto*. Jesús toca a María para expulsar al demonio, María toca los pies de Jesús en la unción, retiene su cuerpo durante la presencia ante el sepulcro. Jesús en el *Noli me tangere* rechaza el gesto de María de tocarle. Todas contienen potencialmente una interpretación sensual. En las representaciones de la muerte de Jesús, por ejemplo; si el Medioevo prefería las escenas que expresaban un dolor intenso, como en la *Pietà de Villeneuve-lès-Avignon*<sup>32</sup>(145), donde María Magdalena, inclinada sobre el

---

30. D. APOSTOLOS-CAPPADONA, *In Search of Mary Magdalene: Images and Traditions*, catálogo de la exposición celebrada en La Galería de la Sociedad Bíblica Americana (Nueva York, 5 abril-22 junio 2002), Nueva York, American Bible Society, 2002, p. 17.

31. Louis RÉAU, art. “Marie-Madeleine”, *Iconographie de l’Art Chrétien*, vol. 3.2, París, PUF, 1958.

32. E. QUARTON, *Pietà de Villeneuve lès Avignon*, óleo sobre tabla, 163 x 219 cm, 1455, París, Museo del Louvre.

cuerpo ajusticiado, enjuga llamativamente sus lágrimas con el revés de su manto, o bien en Masaccio en la Crucifixión de Nápoles en el que ella está abatida por el dolor al pie de la cruz<sup>33</sup> (1426), en cambio desde el siglo XVI predomina una dulzura extrema. En la escultura de la *Lamentación de Cristo* del museo Unterlinden de Colmar<sup>34</sup>, Magdalena levanta el brazo de Cristo hasta que su mano roza la barbilla; es repetición de una actitud amorosa, reproducida frecuentemente en las miniaturas y en los marfiles<sup>35</sup>. En Gaspar de Crayer, Magdalena arrodillada dirige una mirada enamorada sobre el muslo desnudo de Jesús y, como anota Christiane Noireau que comenta el cuadro, “falta bien poco para que ella no deposite su cabeza sobre la cadera y el bajo vientre de aquel que acaba de abandonarla. Juan, quien con un lienzo enjuga la sangre de la mano de Cristo, se queda desconcertado<sup>36</sup>.” El *Noli me tangere* conoce la misma evolución; si las representaciones medievales son fieles al texto de la Vulgata y mantienen distantes a los dos protagonistas, las imágenes posteriores los aproximan cada vez más. Daniel Arasse, al comentar el cuadro de Tiziano (†1576), señala que apenas contiene ya elementos religiosos y se presenta “casi como un encuentro amoroso en un paisaje idílico, en la mañana de una hermosa jornada<sup>37</sup>.” Con el tiempo se advierte un creciente erotismo que puede llevar la escena a convertirla en escena de tentación<sup>38</sup>.

33. MASACCIO, *Crucifixión*, temple sobre tabla, 83 x 63 cm, 1426, Nápoles, Museo Capodimonte.

34. ATELIER COLMARIEN, *La Déploration du Christ*, escultura sobre tabla policroma, 152 x 193 x 31 cm, principios del siglo XVI, Colmar, Museo Unterlinden.

35. C. NOIREAU, *Marie-Madeleine*, París, Édition du Regard, 1999, p. 37.

36. C. NOREAU, *op. cit.*, p. 29. G. DE CRAYER, *La Pietà*, lienzo, 277 x 209 cm. España, Vitoria, Catedral Vieja.

37. D. ARASSE, “L’excès des images”, en M. ALPHANT, G. LAFON, D. ARASSE, *L’Apparition à Marie Madeleine. Noli me tangere*, París, Desclée de Brouwer, Tryptique, 2001, p. 79-125 (p. 87).

38. D. ARASSE, “L’excès des images”, *op. cit.*, p. 121.

2. Las escenas de penitencia no están ni mucho menos exentas de crítica erótica, pues con la representación de la contrición se mezcla la fascinación de un cuerpo que permanece desnudo por pobreza. Las escenas de retorno a la vida silvestre copiadas de la historia de Catalina de Alejandría o de la de Juan Bautista –la primera cubierta con sus cabellos y el otro vestido con una túnica de pelos– no duran a lo largo de toda la Edad Media, siendo una excepción la pintura de una Magdalena demacrada de Donatello (1455)<sup>39</sup>.

Luego, una Magdalena lánguida, cada vez más desnuda, se presenta a la admiración de los espectadores del cuadro. El desamparo disculpa infinitas variaciones sobre un tema que es la vez “voluptuoso, devoto, galante<sup>40</sup>”.

Incluso vestida y flagelante, provoca la fascinación; con la admiración que provocan los rigores de la penitencia se mezcla el turbio sentimiento de ver sufrir el hermoso cuerpo prostituido. La descripción que hace el Aretino (†1556) en sus *Tres libros de la humanidad de Jesucristo* (1535), que sirve de modelo para muchas representaciones, pone de relieve cierta complacencia ante esta carne maltratada:

“Como ella golpeaba su carne con la misma crueldad que la locura de la desesperación, se veía brotar su sangre y discurrir delicadamente a lo largo de su cuerpo blanquísimo; y al mismo tiempo que multiplicaba los golpes, la blancura de su piel, que superaba a la nieve, comenzó a verse surcada por las estrías negras que el látigo imprimía en su carne. Al final,

---

39. DONATO DI NICCOLÒ, llamado DONATELLO, *La Madeleine*, escultura en madera, 188 cm., hacia 1455, Florencia, Museo de la Obra de la Catedral.

40. L. RÉAU, *op. cit.*, p. 855.

a causa de los golpes, el negro y el blanco se convierten en bermejos y lo que antes brillaba más que la leche pura y que el blanco marfil había perdido el brillo de su beldad alegre y se había convertido en algo tan lastimoso que ningún ojo la pudo contemplar sin compasión<sup>41</sup>.”

En cuanto al éxtasis místico, éste copia en tal grado los rasgos del éxtasis amoroso, que difícilmente uno no puede por menos de soñar en la famosa proximidad entre goce místico y goce sexual.

La escena de la “penitente en la gruta”, por lo que a ella respecta, adquiere en el decurso de los siglos tal connotación sexual que en las cortes de Inglaterra y de Francia se convierte casi en una figura mundana durante el siglo XVII. Esto continúa en Alemania hasta mediado el siglo XVIII<sup>42</sup>. En efecto se introdujo la moda de representar a las mujeres de la corte como Magdalena; so capa de piedad, estaba permitido pintarlas con un vestido de casa (cierto desnudismo) que se empeñaba en ocultar sus encantos. Peter Lely (†1680), el pintor oficial de la época de Carlos II, pinta así a la duquesa de Cleveland o a la celebre duquesa de Portsmouth, Luisa de Kéroualle, una de las amas del rey. En París Mignard (†1695) pinta a Luisa de La Vallière como Magdalena y La Montespan fue también representada como la santa penitente. La moda continuó hasta los años del rococó: en 1740, Jean-Marc Nattier (†1766) seguía pintando como Magdalena a Madame de Mailly, una de las favoritas de Luis XV.

---

41. P. ARETINO, *Trois livres de l'humanité de Jésus-Christ*, 1535, trad. Jean DE VAUZELLE, 1539, ed. E. KAMMERER, París, Rue d'Ulm, Versiones francesas, 2004, p. 41. Sobre la influencia de este libro en las pinturas, ver el abundantísimo aparato crítico de Elsa Kammerer (p. 93-220).

42. S. HASKINS, *op. cit.*, p. 291-310.

3. Los cabellos, atributo principal de la Magdalena, no permiten abrigar ninguna duda sobre esta mujer. En la representación tradicional, los cabellos connotan la energía y la fertilidad y están en el centro de las presentaciones sociales; las mujeres que aún están solteras pueden dejarlos sueltos, mientras que las casadas deben llevarlos cubiertos<sup>43</sup>. En contra de lo que muchas veces se dice, las prostitutas no están sin peinado, como las muchachas, sino que se hacen unos moños complejos que adornan con joyas. De hecho, cuando los pintores quieren representar a María Magdalena antes de su conversión, la ornamentan con un peinado complejo y adornado elegantemente<sup>44</sup>. María Magdalena, debido a su gesto de enjugar los pies de Cristo con sus lágrimas, no solamente recupera una cierta virginidad, sino que también se afianza como una mujer casadera. ¿De quién será esposa? ¿De Cristo, a quien ella con los cabellos sueltos, encuentra cerca del sepulcro?

El otro atributo, el vaso de alabastro, tampoco escapa a la sospecha. Evoca ante todo una vida de placeres y de perfumes, una existencia mundana que recuerda los prototipos hebreos como Susana o Betsabé. Con el descubrimiento de la Antigüedad y de sus símbolos, recuerda varias heroínas paganas: Pandora y su caja que contiene las desgracias del mundo<sup>45</sup>, o Psique<sup>46</sup> que forja su propia ruina abriendo una caja que se le había prohibido abrir.

Todas estas tendencias culminan en el siglo XIX, que las condensa y las amplifica. Hasta casi el año 1860 las representaciones

---

43. E. RUIZ-GALVEZ, "Une chevelure mythique", en A. MONTANDON (ed.), *op. cit.*, p. 75-86.

44. D. APOSTOLOS-CAPPADONA, *op. cit.*, p. 20.

45. D. APOSTOLOS-CAPPADONA, *op. cit.*, p. 19.

46. C. NOIREAU, *op. cit.*, p. 69-71.

no se alejan radicalmente de la imagen clásica, e incluso se constata un cierto retorno de las Magdalenas cristianizadas<sup>47</sup>. La Revolución ha pasado por allí, ha destruido los altares; como reacción, al inicio del siglo XIX se intenta reconstruir lo que ha sido destruido. Esto va de acuerdo con la sensibilidad de la época, el espíritu romántico, que cultiva una vuelta a la Edad Media y a su sensibilidad religiosa comprendida como pura e inmediata. Una pintura de tendencia medievalista, para la piedad sencilla, se centra en Magdalena; en primer lugar tenemos los “Nazarenos” de los años 1820 que retoman las posturas antiguas, a continuación tenemos los “Prerrafaelitas” de los años 1850 que admiran a los primitivos italianos. Dante Gabriel Rossetti (†1882) pinta así una *Magdalena a la puerta de Simón el Fariseo* en 1858<sup>48</sup>, con un simbolismo claro. Pero en los años 1860 se acelera el movimiento de descristianización y de erotismo. Volviendo a la pintura barroca, los pintores toman pretexto de Magdalena para sus estudios del desnudo. Jean-Jacques Henner se convierte así en el especialista de las Magdalenas con los senos desnudos, que pinta con obsesiva regularidad, y Jules Lefebvre presenta en el salón de 1876 una Magdalena totalmente desnuda acostada en una postura lasciva<sup>49</sup>. El título, hipócrita, no engaña; se trata claramente de un desnudo, comparable a la *Olimpia* de Manet o al *Nacimiento de Venus* de Bouguereau<sup>50</sup>. Alejandro Dumas hijo no se dejó engañar, y lo compró inmediatamente.

---

47. C. MELNOTTE, “La Madeleine au XIX<sup>e</sup> siècle”, en È. DUPERRAY, *op. cit.*, p. 225-243.

48. D. G. ROSSETTI, *Madeleine à la porte de Simon le Pharisien*, pluma y tinta china, 50,8 x 46,7 cm, 1858, Cambridge, Fitzwilliam.

49. J. LEFEBVRE, *Sainte Marie-Madeleine dans une grotte*, 71,5 x 113,5 cm 1876, San Petersburgo, Museo del Ermitage.

50. G. CROUÉ, “Marie-Madeleine, du voile au dévoilé”, en A. MONTANDON, *op. cit.*, p. 265-275

Las imágenes penetran en los espíritus con tanta fuerza como las ideas. ¿Qué tiene de extraño que estas turbias representaciones atribuyan a María Magdalena una reputación que huele a azufre? De este modo ella se convierte en una candidata ideal para los movimientos marginales de la Iglesia.

### María Magdalena contra una Iglesia opresiva

Numerosos exegetas se habían propuesto rehabilitar a María Magdalena; los movimientos feministas se han adueñado de esta figura reconstruida para convertirla en un icono contestatario y un soporte de sus reivindicaciones. A partir de 1975, Elizabeth Carol da el tono; nada impide que las mujeres puedan acceder a los ministerios consagrados. Al contrario, todo en los evangelios muestra que Jesús les concedía un puesto importante, como lo prueba el papel que desempeña María Magdalena<sup>51</sup>. Muy pronto la santa pasa de la condición de argumento al de patrona de sus reivindicaciones y esto tanto en los grupos cristianos evangélicos (la mayoría de los cuales ordena a mujeres) como entre los católicos. María Magdalena se convierte en el emblema de la liberación de las mujeres en la Iglesia.

En Estados Unidos María Magdalena se transforma en una de las figuras punteras del movimiento de los *feminist biblical studies*, el movimiento que intenta poner de relieve el papel de las mujeres en la historia de la Iglesia, y particularmente en la Biblia<sup>52</sup>. Esta tendencia, surgida de los movimientos feministas de los años

---

51. E. CARROL, "Women and Ministry", *Theological Studies* 36, 1975, p. 660-687.

52. Para ver la relación de estos movimientos con María Magdalena: B. KANTROWITZ y A. UNDERWOOD, "The Bible's lost stories", *Newsweek*, 8 diciembre 2003.



setenta, normalmente reconoce como una fundadora a Elizabeth Schüssler-Fiorezza, cuyo libro *In Memory of her* (1983)<sup>53</sup> sirve todavía como referente. La mayoría de las universidades de teología americanas tienen desde entonces su cátedra de *feminist studies* y dos universidades americanas, Harvard y la Claremont Graduate University (California) presentan incluso programas de estudios específicos sobre las mujeres en las religiones. La mayoría de los *leaders* de esta escuela exegética se encuentra en el “comentario feminista” *Searching the Scriptures*<sup>54</sup>, coordinado por Elizabeth Schüssler-Fiorezza, en camino de convertirse en un referente constitutivo. La amiga de Jesús se encuentra así en medio de augustos personajes femeninos de los que se espiga la mínima de sus apariciones en la Biblia para exhumar el papel que ellas han podido desempeñar, pero también la opresión que ellas han debido sufrir: Eva, evidentemente, y también Agar, la esclava de Abraham que apasiona a los exegetas de las minorías (negros o *Hispanics*) que ven en ella el preludio de su opresión, Rajab, la prostituta que ayuda a Josué a conquistar Jericó, Débora que se pone al frente del ejército de Israel, Judit, que salva a su pueblo del cruel Holofernes, Ester, que convence al rey de los Persas para salvar a Israel. En el centro de este areópago, Magdalena constituye una figura selecta. No sólo porque su proximidad a Jesús aclara el lugar reservado a las mujeres en el cristianismo primitivo, sino sobre todo porque ella constituye un caso de escuela inesperado para ilustrar la teología del complot patriarcal. De este modo no hay que maravillarse por la cantidad de obras aparecidas sobre ella. Nosotros hemos ya recensionado la mayoría de estas militantes magdalenienses: Esther de Boer, Ann Graham Brock, Jane

---

53. E. SCHUSSLER-FIORENZA, *op. cit.*

54. E. SCHUSSLER-FIORENZA (ed.), *Searching the Scriptures. A Feminist Commentary*, Londres, SCM, 1995.

Schabert y Karen King, quien, después de la aparición del *Código da Vinci*, orquesta de manera magistral la publicidad en torno a su estudio de investigación sobre el Evangelio de María.

Entre los católicos, la pelea adquiere un relieve particular, pues se duplica con la cuestión muy controvertida de la ordenación de las mujeres para el sacerdocio. También en este caso María Magdalena es citada de oficio; se convierte en la Egeria\* de al menos tres de los principales movimientos a favor de esta lucha.

En Estados Unidos, *Future Church* hace de Magdalena su heraldo; sus mayores manifestaciones se centran en torno a la fiesta de la santa, el 22 de julio. En el año 2000 ya se habían programado casi 200 celebraciones<sup>55</sup>, y después su número ha ido aumentando. Estas misas son la ocasión para destacar el papel litúrgico de las mujeres y llamar la atención del público acerca de los estudios contemporáneos sobre la Magdalena. Para Chris Schenk, la presidenta de *FutureChurch* ([www.FutureChurch.org](http://www.FutureChurch.org)), estos acontecimientos no son más que un medio; con ellos se intenta dar a conocer el movimiento para promover la ordenación de las mujeres. En esta óptica, la asociación, para rehabilitar la imagen de María Magdalena, publica numerosos folletos cuyos títulos son bastante significativos: “no es una prostituta”, “primer testigo de la resurrección”, “los líderes femeninos suprimidos”.

En Alemania, el grupo “iniciativa igualdad de los derechos para las mujeres en la Iglesia (*Initiative Gleichberechtigung für Frauen in der Kirche*), fundado en 1986 con ocasión del *Katholikentag* de Aix-la-Chapelle, reclama todavía más a María pues se nombra como *Maria von Magdala Gruppe*<sup>56</sup>. Y en un artículo que dedica

---

\* Ninfa de la mitología latina, consejera de Numa (N. tr.).

55. P. SCHAEFFER, “Groups promote Mary of Magdala”, *National Catholic Reporter*, 7 abril 2000.

56. <http://www.mariavonmagdala.de>.

a explicar el motivo de la elección de este nombre (reproducido íntegramente en la página de Internet del grupo: <http://www.maria-vonmagdala.de>) Elisabeth Moltmann-Wendel repite los argumentos que ya había publicado; se lamenta: “He aquí lo que había logrado hacer la Iglesia patriarcal: arruinar la imagen de la primera mujer independiente del cristianismo<sup>57</sup>”.

En Europa, el movimiento “Women Priests”, animado por John Wijngaards, da igualmente cada vez más participación a María Magdalena. Teresa Saers en la introducción a la página que le dedica en el portal <http://www.womenpriests.org> escribe:

“En esta página web, dentro del contexto de nuestra reflexión sobre la ordenación de las mujeres, nos concentraremos de modo especial sobre la función de María como una ‘contrafigura heroica’, como alguien que ha ilustrado en el imaginario católico popular lo que podía ser el papel de las mujeres sin el reino de la dominación masculina. La existencia de un desafío tal a la cultura masculina es extremadamente significativa porque es el resultado de la convicción profunda entre los católicos de que las mujeres tenían mucho más valor que el que la Iglesia oficial les concedía. La devoción a María Magdalena ha sido una manifestación clara de la tradición latente presente en las mentes de los católicos que sabía que las mujeres, lo mismo que los hombres, son llamadas a la plena participación en los ministerios<sup>58</sup>.”

---

57. *Was der patriarchalen Kirche dennoch gelungen war, ist, das Bild der unabhängigen ersten Frau der Christenheit zu ruinieren.* E. MOLTSMANN-WENDEL, “Als Freudin Jesu unerwünscht”, <http://www.mariavonmagdala.de/dokumente/Moltmann-Wendel.pdf>.

58. *On this web site, in the context of our reflection on the ordination of women, we will focus specially on Mary's function as a heroic counter figure, as someone who in popular Catholic imagination showed what a woman's role could be like, if it were not for prevailing masculine domination.*

El concepto más interesante de esta exposición es ciertamente el de “contrafigura heroica” (*heroic counter figure*). Teresa Saers se sitúa en el terreno de las imágenes. Para ella María Magdalena ilustra una corriente, condensa una concepción del mundo que choca con la teoría dominante; de ahí la función que ella quiere hacer desempeñar a la amiga de Jesús: la de contrapunto, la de alternativa. La santa de Magdala encarna la rebelión, pero al mismo tiempo propone un nuevo camino. Y su legitimidad es grande, como lo prueba el concepto paradójico de “tradición latente” (*latent tradition*): el movimiento alternativo existe desde hace siglos, una nadería basta para que se manifieste. Tendrá tanta más eficacia en la medida que se elija una “buena” figura, la de aquella que en todo tiempo ha servido de estandarte para las reivindicaciones contestatarias.

María Magdalena no desempeña sólo el papel de figura política; evoluciona también hacia una figura espiritual. La página web, en efecto, propone una meditación de quince días sobre su camino ([http://www.womenpriests.org/magdala/day\\_int.htm](http://www.womenpriests.org/magdala/day_int.htm)). El simbolismo está claro: se trata de un rosario. Se compone de quince etapas, igual que en el rosario hay 3 series de 5 misterios (por lo menos antes de la reforma introducida por Juan Pablo II en el *Rosarium Virginis Mariae*, sobre el Rosario, el 18 de octubre de 2002); María Magdalena sustituye a María, demasiado comprometida con la jerarquía católica, en la devoción feminista.

---

*The existence of such a challenge to the existing male culture is extremely significant because it arose from the deep conviction among Catholics that women were worth so much more than what they were credited with in the official Church. The devotion to Mary Magdalen has been a clear manifestation of the latent tradition in the hearts of Catholics that knew women, as much as men, were called to full participation in the ministries.* [http://www.womenpriests.org/magd\\_ovr.htm](http://www.womenpriests.org/magdala/magd_ovr.htm).

## María Magdalena y el Grial

De la Iglesia falocrática a la Iglesia que procura conservar su poder a toda costa –incluso a costa de las mayores atroces manipulaciones–, no hay un gran paso. Imperceptiblemente se pasa a una Iglesia cínica en la que el poder ha sido confiscado en beneficio de una pequeñísima minoría. Esto es lo que se esconde en el fondo de la figura “graálica” de María Magdalena.

La intriga de Dan Brown, que pone en escena a un prelado del Opus Dei, inquieto por las consecuencias que podría traer la revelación de la filiación de Jesús, suministra la representación evidente. El portal de Internet oficial del autor orienta además al lector en este sentido. En efecto, se encuentra en ella las *Book Group Questions*, las guías de lectura, muchas de las cuales apuntan hacia una oposición de la Iglesia:

“8. El historiador Leigh Teabing afirma que los padres fundadores de la Iglesia tomaron como rehén la buena reputación de Jesús por razones políticas. ¿Está usted de acuerdo? ¿Confirma la historia la afirmación de Teabing?”

9. ¿Ha cambiado este libro su idea sobre la fe, la religión o la historia de una u otra manera?

17. Para la mayoría de la gente la palabra “Dios” es una palabra santa, mientras que la palabra “Diosa” parece mitológica. ¿Qué piensa usted? ¿Se imagina que estas percepciones cambiarán algún día<sup>59</sup>?”

---

59. <http://www.davincicode.com>. 8. *Historian Leigh Teabing claims that the founding fathers of Christianity hijacked the good name of Jesus for political reasons. ¿Do you agree? Does the historical evidence support Teabing's claim?* 9. *Has this book changed your ideas about faith, religion, or history in any way?* 17. *For most people, the word “God” feels holy, while the word “Goddess” feels mythical. What are your thoughts on this? Do you imagine those perceptions will ever change?*

Las fuentes sobre las que se apoya el libro –se citan incluso textualmente a lo largo de la narración a Margaret Starbird y a Lincoln y *et alii*<sup>60</sup>– son todavía más claras. El capítulo XIII del libro de Baigent y Lincoln, *Holy Blood, Holy Grail* no podría ser más explícito, pues está titulado con fuertes connotaciones dramáticas *The Secret the Church forbade*, “El secreto que la Iglesia prohibió”. A todo lo largo del libro se van descubriendo las manipulaciones para disimular la verdad sobre María Magdalena: Se ha hecho desaparecer los documentos y, de entrada, en primer lugar los evangelios gnósticos; se ha hecho pasar a Jesús como un Dios, aunque no era más que un rey davídico; al pobre Ireneo de Lión (†hacia 202), a quien no se reconoce cuanto ha hecho en la historia, se le ha cargado con todos los males, pues se le acusa de ser el iniciador de toda la teología futura<sup>61</sup>; se ha combatido, finalmente, con regularidad a los descendientes de María Magdalena; retornando sobre la alianza con los Merovingios, se ha intentado perseguir sistemáticamente a los que apelan a la dinastía crística; se ha perseguido a los Templarios.

Retomemos el hilo del razonamiento.

Primera etapa: Cristo tuvo naturalmente un hijo con María Magdalena. Margaret Starbird, en su libro que tuvo un gran éxito, *The Woman with the Alabaster Jar*<sup>62</sup>, la (pues se trata de una hija) describe utilizando la ficción, pues habla sin otra prueba, dice ella,

---

60. D. BROWN, *op. cit.*, p. 253 (ed. inglesa), p. 316-317 (ed. Francesa). Leigh Teabing cita las obras de M. Starbird, *The Woman with the Alabaster Jar* (traducido por “La mujer con rostro de alabastro”, lo que parece un contrasentido, pues *alabaster jar* se refiere a un vaso de alabastro de la perfumista) y *The Goddess in the Gospels* (“La diosa de los evangelios”), y también el libro de Baigent *et alii*, *Holy Blood, Holy Grail* (“Sangre sagrada y santo Grial”), traducción fr. *L'Énigme sacrée*, París, Pygmalion, 1983.

61. BAIGENT, R. LEIGH & H. LINCOLN, *Holy Blood, Holy Grail*, 1981, Nueva York, Dell, 1983, p. 364.

62. M. STARBIRD, *The Woman with the Alabaster Jar*, Santa Fe (NM), Bear and Company, 1993.

que una *strong intuition*. Esta hija se llama Sara, por alusión a las Santas-Marías de la Mar, donde se habla de una Sara la Kali, y es de color negro: ¿acaso los príncipes de Judea no tenían una apariencia negra, como dicen las *Lamentaciones de Jeremías* (Lm 4,7-8): “Los jóvenes selectos, limpios como la nieve, eran más blancos que la leche; su cuerpo más rojo que el coral, era un zafiro su figura. Más negro es su semblante que el hollín, nadie ya los reconoce por las calles”? Y Sara, que en hebreo significa “princesa”, ¿no es tal por su padre Jesús, del linaje real de David? Porque no se trata solamente de un matrimonio por amor, sino más bien de un matrimonio dinástico, como afirma Margaret Starbird:

“Yo he tenido la sospecha de que Jesús realizó un matrimonio dinástico en secreto con María de Betania y que ella era una joven de la tribu de Benjamín, cuya herencia ancestral era el país que rodeaba la ciudad santa de David, la ciudad de Jerusalén. Un matrimonio dinástico entre Jesús y una princesa benjaminita habría sido entendido como una fuente de salvación para el pueblo de Israel durante esta época de desgracia, que era la ocupación.

“El primer rey ungido de Israel, Saúl, era de la tribu de Benjamín y su hija Mikal se casó con el rey David. A todo lo largo de la historia de las tribus de Israel, las tribus de Judá y Benjamín fueron las más cercanas y las más leales aliadas. Sus destinos estaban entrelazados. Un matrimonio dinástico entre la heredera benjaminita de las tierras que rodeaban la ciudad santa y el hijo mesiánico de David habría convocado a la facción fundamentalista zelota de la nación judía. Habría sido un signo de esperanza y de bendición en la hora más sombría de Israel<sup>63</sup>.”

---

63. M. STARBIRD, *The Woman... op. cit.*, introducción (la traducción es nuestra).

De pronto uno comprende mejor la leyenda del Grial. La copa que recoge la sangre no es más que una metáfora para designar a una persona: María Magdalena, que ha llevado dentro de ella la sangre de Cristo, es decir al niño. Uno puede quedar desconcertado con tal referencia, pero lo más maravilloso queda por venir: ¿No queda explicada la veracidad de esta historia por el nombre mismo de Grial? Grial procedería de una contracción de la expresión del antiguo francés: *Sang réal*, sangre real, *Sangraal*, *Graal*.

Para narrar el final de la vida de la santa, Margaret Starbird no se fía de las leyendas de Provenza; hay que buscar una solución más sencilla. Puesto que se han descubierto en Egipto la mayoría de los papiros gnósticos que hablan de María Magdalena indudablemente allá, en el seno de una gran colonia judía que allí habitaba, es donde debió terminar su vida.

El paso es interesante; de momento la escritora se limita, partiendo de las leyendas que según ella contienen las huellas de una verdad oculta y luego olvidada, a reponer a María Magdalena en la cadena humana, dándole una posteridad y un final “naturales”. Magdalena, efectivamente, muere muy a lo burgués, rodeada de su hija y, esperémoslo, de sus nietos. Igual que todos, podríamos decir.

Los autores en los que se inspira Dan Brown, y en particular los autores del “best-seller” *Holy Blood, Holy Grail*, Michael Baigent, Richard Leigh y Henry Lincoln, van mucho más lejos. María no solamente tuvo un hijo, que probablemente es el “bandido” Barrabás (según la etimología fantasiosa: Bar-Rabbi, el hijo del rabi<sup>64</sup>), sino que también tuvo una hermosa descendencia, pues entre sus descendientes se cuentan los reyes merovingios sucesores

---

64. M. BAIGENT, R. LEIGH & H. LINCOLN, *op. cit.*, p. 350-352.



de Clodoveo; su linaje no se había extinguido al final de su reinado en el siglo VIII. Solamente a partir de los usurpadores Carolingios, el ser portador de esta “sangre real” resultaba muy peligroso. Así pues los descendientes de Cristo, perseguidos por los reyes y sobre todo por la Iglesia que había conseguido bastante poder para imponer un poco de orden, se ocultaron. Oigamos a Baignet, Leigh y Lincoln:

“La mujer y la descendencia de Jesús (pudo también ser el padre de un cierto número de hijos entre 16-17 años y su supuesta muerte), después de haber huido de la Tierra Santa, encontraron refugio en el sur de Francia y una comunidad judía preservó su descendencia. Durante el siglo V, esta descendencia parece que se cruzó con la descendencia real de los Francos, que engendró la dinastía merovingia. En 496 la Iglesia estableció un pacto con esta dinastía, una alianza perpetua con la descendencia merovingia, probablemente porque conocía perfectamente la identidad de esta descendencia. Esto explica por qué se ofrece a Clodoveo el estatuto de Sacro Emperador romano, de “Nuevo Constantino”, y por qué no se le hizo rey, sino que simplemente fue proclamado rey.

“La Iglesia, cuando participó en la confabulación para el asesinato de Dagoberto y la traición de la descendencia merovingia, que le siguió, se consideró culpable de un crimen que no podía ni ser racionalizado ni expiado. No podía más que ser evacuado. Tenía que ser evacuado; la revelación de la identidad real de los Merovingios evidentemente no habría reforzado la posición de Roma contra sus enemigos.

“La descendencia de Jesús –o en todo caso, la descendencia merovingia– sobrevivió, a pesar de todos los esfuerzos hechos para erradicarla. Sobrevivió en parte a través de los Caro-

lingios que se consideraron claramente más culpables de su usurpación que Roma, y que buscaron legitimarse por medio de alianzas dinásticas con las princesas merovingias. Pero sobrevivió de un modo más significativo gracias a un hijo de Dagoberto, Sigisberto, entre cuyos descendientes se incluyen Guillermo de Bellone, jefe del reino judío de la Septimania, y también Godofredo de Bouillon<sup>65</sup>.”

El secreto vuelve a resurgir durante las cruzadas con Godofredo de Bouillon. En esta época, efectivamente, la descendencia real pudo recuperar su herencia: el tesoro del Templo de Jerusalén, descubierto, como todos saben, por los Templarios. Para proteger conjuntamente la descendencia crística y el tesoro, los Templarios crearon un producto secreto *ad hoc*, el Priorato de Sión. El Priorato, dotado con el tesoro de los Templarios, que fue escondido por el cuarto gran maestre de la Orden en los alrededores de Rennes-le-Château, una ciudad de los Pirineos, ha cumplido bien su tarea hasta hoy: reponer a los Merovingios en el trono de Francia y, por qué no, del Sacro Imperio. Antes de mantenerlo escondido, el secreto fue revelado parcialmente; ¿no nació en esta época la leyenda del Santo Grial? Felizmente para el Priorato, solamente se publicó en alemán una versión muy literaria y muy alejada de la verdad por Wolfram von Eschenbach (autor de *Parzival*, †hacia 1220), y en francés por Chrétien de Troyes (el autor del ciclo de la Mesa redonda, †hacia 1183). ¿Quién habría podido reconocer a María Magdalena en la copa buscada por Arturo y sus caballeros? El Priorato pudo así continuar sus actividades silenciosas. Tuvo numerosos grandes maestros: Leonardo de Vinci, Charles Nodier, Claude Debussy, Jean Cocteau...

---

65. M. BAIGENT, R. LEIGH & H. LINCOLN, *op. cit.*, p. 399 (trad. nuestra).

## María Magdalena fuera de la Iglesia

Una vez lanzado el movimiento contestatario por estas revelaciones revolucionarias, todo podía ocurrir. ¿Cómo se podía dudar de que si la Iglesia persiguió tanto a María Magdalena, era porque ésta amenazaba gravemente su existencia? ¿Y por qué se inquietaba sino porque ella era también de filiación divina, como lo permiten deducir los gnósticos? He aquí un límite que no franqueó Dan Brown, pero que se encuentra en la recta de este movimiento que alza a María contra la Iglesia y que bien podría ser la próxima figura de moda de la santa. María Magdalena sería adorada no ya como una justificación para la ordenación de presbíteros, ni tampoco como una simple metáfora del Grial, sino como la encarnación de la potencia femenina de la divinidad.

A la manera de la lectura feminista del personaje, este razonamiento aparece en el siglo XIX<sup>66</sup>; todas sus etapas se encuentran en la literatura ocultista que se manifiesta muy aficionada a lo Magdalenense. Se empieza por destacar todas las señales de afecto que Jesús otorga a Magdalena; los presbíteros en conflicto con su jerarquía, como el canónigo Roca (1820-1893), que publica en la revista mesiánica de René Caillé (homónimo del célebre explorador; 1831-1896), *L'Étoile*, no duda en elogiar a la dulce amiga de Jesús... y en justificar el matrimonio de los presbíteros. Luego se fusionan amor e imitación: Édouard Schuré es autor de este pasaje en una de las referencias de esta literatura, *Les Grands initiés*:

“En la granja de Betania, entre Marta-María y Magdalena es donde Jesús prefería descansar de los trabajos de su misión, y prepararse para las pruebas supremas. Es allí donde

---

66. J.-P. LAURANT, “Die Marie-Madeleine au messie féminin dans la littérature occultiste du XX<sup>e</sup> siècle” en É. DUPERRAY, *op. cit.*, p. 137-151.

prodigaba sus más dulces consuelos y en medio de suaves conversaciones hablaba de los divinos misterios que todavía no se había atrevido a confiar a sus discípulos<sup>67</sup>.”

Finalmente esta iniciación se une con la resurrección: Anna Kingsford (1886-1888) en *The Perfect Way* identifica el alma con el aspecto femenino de la divinidad y ve en María de Magdala una de las etapas de la realización de la unión en Dios entre lo masculino y lo femenino. Esta unión se realizará como un gran acto de amor entre el alma pecadora en el camino de la redención y el Dios masculino:

“Así ella [el alma] le comunicará su substancia – y él aceptará sin dudarle la manera por la que esta substancia ha sido adquirida; mientras que el carácter apasionado de la naturaleza del alma, que ha sido la causa de su debilidad en el pasado, la hará todavía más querida a sus ojos, al ser un signo de su capacidad de abandonarse en la dirección opuesta. Y él solo no encontrará sus actos de devoción, por lo que a él respecta, extravagantes, puesto que él, y él solo, comprende su fuente y su dignificación. El nombre que se da en el Evangelio a la representación del Alma en este estado es María Magdalena<sup>68</sup>.”

La época contemporánea es hija también de esta literatura ocultista; basta leer la prosa de algunos grupos gnósticos para reconocer en ella los temas. La Orden de María Magdalena (<http://northernway.org/school/omm.html>), por ejemplo, se fija una meta

---

67. E. SCHURÉ, *Les Grands Initiés*, París, Perrin, 21ª ed., 1921, p. 499 [obra disponible en <http://gallica.bnf.fr>].

68. A. KINGSFORD, *La Voie parfaite ou le Christ ésotérique*, París, Alcan, 1892, p. 212 [citado por J. P. Laurant, *op. cit.*, p. 148].

ambiciosa: nada menos que restaurar en ella el eterno femenino y construir una nueva trinidad, con Dios, Jesús y María Magdalena.

“El objetivo de nuestra Orden es honrar y reponer a la Magdalena, el Sagrado Femenino, en su justo puesto, una parte de la divinidad de YHWH. No es algo de poca importancia el que el año 2001 aporte al tercer milenio un resurgir del mensaje de la Magdalena, una nueva imagen no como prostituta penitente (en ninguna parte de las escrituras se dice que fuera una prostituta), sino como una co-Mesías, una diosa cristiana<sup>69</sup>.”

María Magdalena nueva fundadora del cristianismo: se trata de presentar una clara alternativa a la Iglesia y de concebir una nueva teología a partir de datos neotestamentarios. Este movimiento de reforma radical se inspira en numerosas obras de Margaret Starbird<sup>70</sup> (de nuevo) o de Laurence Gardner<sup>71</sup> y de la gnosis. María Magdalena, co-Mesías, esposa de Dios por *hieros gamos* (matrimonio divino), es la segunda persona de una trinidad reducida a una pareja.

María Magdalena sirve así de diosa a una serie de movimientos religiosos contestatarios que rompen los puentes con el cristianismo mientras reivindican su herencia. La Orden de los Nazoreos esenios, que se define como “una rama budista del cristianismo

---

69. *The purpose of our Order es to honor and restore the Magdala, the Sacred Feminine, to her rightful place as part of the YHVH Godhead. It is of no small import that as the year 2001 brought the third millennium there is a new awakening to the message of the Magdala, a new view of her not as the penitent prostitute (nowhere in scripture does it ever say she was a prostitute!), but as co-Messiah, a Christian Goddess.* <http://northertnway.org/school/>

70. M. STARBIRD, *The Goddess in the Gospels: Reclaiming the Sacred Feminine*, Santa Fe (NM), Bear and Company, 1998. ID, *Magdalene's Lost Legacy: Symbolic Numbers and the Sacred Union in Christianity*, Santa Fe (NM), Bear and Company, 1998.

71. L. GARDNER, *Bloodline of the Holy Grail*, Londres, HerperCollins, 2002.

original” (<http://essenes.net/>), es un magnífico ejemplo. El razonamiento que tienen confiere a María Magdalena un puesto más que eminente: ella es el otro nombre de la Madre Naturaleza.

“Los Nazoreos tienen un gran respeto por las fuerzas de la naturaleza, que personifican en la Madre. La Madre de todos los seres vivos, tanto en el cielo como en la tierra, es llamada Simat Hiia. Este término significa “tesoro de Vida” y se refiere a Miryai o María Magdalena en su papel cósmico de creadora. Está asistida en esta función por ‘Zlat, la novia de Shishlam Rba. ‘Zlat puede considerarse como el título cósmico de Miriam, la que se encarnó en la madre de Yeshu (Jesús) en la mitad del tiempo. Estas dos diosas, en compañía de otros dioses y diosas (los Utharas divinos) crean y controlan el universo más bajo<sup>72</sup>.”

En verdad, en esta profesión de sincretismo puro queda muy poco de la Magdalena evangélica; se diluye en beneficio de una divinidad compuesta mezclando discurso ecológico, visión espiritualista, gnosis y politeísmo. Estos Nazoreos, conservando de María Magdalena sólo su figura gnóstica, y de su figura gnóstica solamente su papel de pareja divina, que además toman el nombre de una franja muy mal definida del judaísmo de la época de Jesús, la igualan con una divinidad creadora. Ella está “en pareja”, nada menos que con Jesús; la Virgen María, promovida al rango de divinidad cósmica, gobierna con ella la tierra.

---

72. *Nazoreans have a deep respect for the forces of nature, personifying them as the Mother. The Mother of all living, both in heaven and on earth, is called Simat Hiia. This term means ‘Treasury of Life’ and refers to Miryai, or Mary Magdalene’s cosmic role of Creatrix. She is assisted in this role by ‘Zlat, the bride of Shishlam Rba.’ Zlat can be seen as a cosmic title of Miriam, the one who incarnated as the mother of Yeshu (Jesus) at the meridian of time. These two goddesses, along with other gods and goddesses (divine Uthras), create and control the lower universes* (<http://essenes.net/ng15.htm>).

La última transformación cronológica de María Magdalena, una figura sincretista, gnóstica, cierra el movimiento contestatario para una salida del cristianismo. No se plantea contra la Iglesia, pues no tiene nada en común con ella. Última reviviscencia de las diosas-madres prehistóricas, se lanza, libre de todas las ataduras históricas, culturales o religiosas, para fundirse en un gran todo cósmico del que ella es el principio.

## Conclusión

Al término de este recorrido en el que hemos explorado sucesivamente los datos evangélicos, la construcción de la figura actual de María Magdalena y su manipulación contemporánea tan eficaz como la de los monjes de la Edad Media, la asimilación de María con el Grial parece no solamente posible, sino que además se inscribe en la recta de la evolución de estas figuras. Resumamos las conclusiones.

### De María de Magdala al Grial

Todo empieza con la mujer de Magdala. En los textos evangélicos, sean canónicos o no, hay tres rasgos que permiten definirla. 1. *Feminidad*.— Que María de Magdala sea una mujer, es del todo punto evidente. Pero, además de ser una mujer, es una mujer “femenina”. Se define por el contacto sensual: en la Resurrección, ¿no es ella la que se arroja a los pies de Jesús en un abrazo tan vivo que Cristo le da la orden de no retenerlo (o de no tocarlo)? 2. *Fidelidad*.— Además ella es una mujer fiel: su presencia en la crucifixión y su prisa por querer sepultar según las normas a su maestro, al que todos abandonan y a quien la justicia condena, hablan en su favor. 3. *Proximidad*.— Finalmente,



María ciertamente no habría tenido el mismo destino sin el *Rabbouni* que ella dirige a Jesús en el momento de reconocerlo. Este tierno calificativo –mi pequeño maestro– hace suponer un afecto de larga duración.

Estos tres rasgos han sido recibidos, comprendidos, durante los diecinueve siglos primeros de la era cristiana en un contexto ideológico particular que los ha marcado. 1. *Feminidad, luego pecado.*– Lo de los siete demonios ha sido casi siempre leído como la marca de un pecado carnal, como si la mujer no pudiera ser más que una pecadora; esta confusión ha sido cuidadosamente mantenida por la confusión con la pecadora arrepentida. 2. *Fidelidad, luego perfección cristiana.*– Así como el uso del término “fiel” es sinónimo de “cristiano”, así la fidelidad a Cristo es la marca de un cristianismo perfecto. María Magdalena constituye el modelo de la cristiana perfecta leal a su Señor hasta el final. 3. *Proximidad, luego espiritualidad.*– La lectura cristiana tradicional ha interpretado la proximidad con Jesús en términos místicos. El amor que Magdalena tiene a Cristo es ante todo un amor místico.

Hoy, cuando se ha roto con la figura compuesta y cuando se pretende volver a una mujer única, los tres elementos reciben a su vez una interpretación en un nuevo contexto ideológico.

*Feminidad, luego opresión.*– María Magdalena, mujer en una sociedad patriarcal, no podía ser enteramente libre. Ha estado fuertemente oprimida por los varones. A la figura de la Magdalena se añade, en consecuencia, una dimensión nueva, la de víctima de un complot. A decir verdad, el empleo de esta temática es, por así decir, obligatoria cuando lo que se pretende es renovar un personaje, hay que decirlo con claridad, un poco desgastado. Durante mucho tiempo, cuando se ha querido renovar

una figura bastante conocida, se ha empleado el artificio literario de la “divina sorpresa”: una revelación nueva, un manuscrito que, desconocido hasta entonces, autorizaba a crear una obra nueva. Luego, hemos visto que la moda se impuso a la ciencia; lo que se proponía era más verdadero porque era más científico, más arqueológico, desembarazado de los andrajos de la superstición y del error que lo enmascaraban. ¿Cómo ser hoy más científico que los científicos de ayer? Para sobresalir, se inventa un complot: lo que se va a decir, algunos ya lo sabían, pero lo tenían oculto.

*Fidelidad, luego iniciación.*— ¿Cómo pudo María Magdalena seguir a Jesús tan fielmente sin recopilar algunas informaciones inéditas, sin beneficiarse de enseñanzas privilegiadas? Igual que el maestro transmite sus más preciados descubrimientos a su discípulo preferido, así Cristo debió hacer partícipe a Magdalena de sus revelaciones más importantes y por tanto las más secretas.

*Proximidad, luego sexualidad.*— El paso por los gnósticos ha preparado el camino: se habla de la pareja mística, de unión con Cristo. En adelante, las cosas están claras, y por decirlo de un modo crudo, Magdalena se acostó con Jesús.

Porque, se quiera o no, uno no podría romper totalmente con el curso de la historia; y la figura contemporánea lleva todavía, incluso de manera latente, el peso de la reprobación unida a la cortesana. *Nolens volens*, Magdalena ha dejado en los recuerdos —y en las representaciones pictóricas!— la memoria de una figura turbadora. Pero la diferenciación de la pecadora ha permitido liberar a la Magdalena de la cuestión del arrepentimiento y de la contrición. De pronto ella es mucho más libre en sus movimientos pues queda fuera de los planteamientos de la moral. Esto la convierte en una heroína positiva.

## Decodificar el código

Complot, sexualidad, iniciación: todos los ingredientes están a punto. Es verdad que los hilos de la identificación de María Magdalena con el Grial son burdos y uno está en condiciones de guarsearse diciendo: “cuanto más burdo es algo, mejor funciona”. En realidad la intriga de Dan Brown y del grupo reunido en torno de Henry Lincoln no sirve más que como catalizador de los descubrimientos que la evolución de la figura de María Magdalena venía preparando desde hacía tiempo. Ya como una figura marginal, ya utilizada en los ataques contra la Iglesia, era una figura a la sombra, totalmente dispuesta a plegarse a todas las teorías del complot. “Esto funciona”, porque esto no puede sino funcionar; los ánimos están dispuestos, el horizonte de espera está dispuesto a creer en la identificación, las conexiones más difíciles para situarla ya existen.

Que quede claro que todo esto se basa en algunas confusiones cuidadosamente mantenidas que facilitan los pasos un tanto laboriosos y que son otros tantos modos de forjar los eslabones de una cadena aparentemente indestructible. Algunos quedan un poco deslavazados. Así, en un pasaje de *Holy Blood...*, los autores aseguran que Luis XI “consideraba a la Magdalena como una fuente de la línea real francesa<sup>1</sup>”, refiriéndose al libro de Lacordaire. Ahora bien, la única referencia que hace Lacordaire a Luis XI es muy pobre: “Luis XI, el primero que une la corona de los Capetos a la de los condes de Provenza, dio ejemplo de una veneración sin límite a santa Magdalena. Él la trató como una hija de Francia, y legó a sus descendientes su peregrinación como la peregrinación propia de la monarquía francesa<sup>2</sup>.” ¿Es por la dificultad de traducir “hija de

---

1. *Louis XI regarded the Magdalen as a source of the French royal line.* M. BAIGENT, R. LEIGH & H. LINCOLN, *op. cit.*, p. 406.

2. H. LACORDAIRE, *op. cit.*, p. 132.

Francia”? ¿Es por la presencia en la misma frase de una alusión a la descendencia de Luis XI? De todos modos siempre es cierto que Lacordaire no dice nada sobre el tema de la filiación magdalenense.

Además de esta pequeña confusión detallada aquí porque ilustra un cierto planteamiento voluntariamente nebuloso, hay dos deducciones que revisten una importancia particular en la reconstrucción de Lincoln *et alii*: la leyenda de la “Sangre Real” y la existencia del Priorato de Sión.

1. La leyenda de la Sangre Real está considerada en todas las obras que cultivan el misterio de la filiación crística como una leyenda muy antigua; en todo tiempo —dan a entender— se ha sabido que existía una dinastía originada en Jesús. En realidad este juego de palabras no procede del francés, sino del inglés y es más bien reciente. En los años 1450, Sir Thomas Malory (†1471), un hombre violento y sin escrúpulos, acusado de numerosos crímenes y condenado a prisión para la mayor parte de su vida, se lanzó a traducir la leyenda arturiana y en particular el último libro del ciclo, *La muerte de Arturo*. Su obra tuvo un éxito clamoroso y dio a conocer al público inglés las aventuras de los caballeros de la Mesa Redonda, que tenían ya más de dos siglos. Ahora bien, Malory tradujo el nombre Grial de un modo confuso. Sus lectores quedaron sorprendidos al constatar que se refería con frecuencia a la copa con la expresión *the Holy Grayle*, que es la traducción exacta del francés *le saint Graal* (en español: el santo Grial), y alguna vez traducía la expresión por *the Sankgreal* y le daba el sentido de *the blyssed bloode of our Lorde Jhesu Cryste*, la sangre bendita de Nuestro Señor Jesucristo<sup>3</sup>. La confusión se origina sin

---

3. R. S. LOOMIS, *The Grail: From Celtic Myth to Christian Symbol*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1991.

duda por la pronunciación de las palabras de este texto; santo Grial, pronunciado a la antigua, contiene efectivamente el fonema [sã], que se puede confundir con la palabra “sang” (sangre). Lejos de ser una leyenda de los tiempos merovingios conservada como un tesoro en los repliegues de la antigua lengua, la “Sangre real” nació de un error de traducción de un Inglés en uso durante el reinado de los Tudor.

En cuanto a la conexión con la línea de Clodoveo, parece que es aún más reciente, pues se remontaría a un libro de Walter Stein, *Das neunte Jahrhundert, Weltgeschichte im Lichte des Heiligen Gral*<sup>4</sup>, “el siglo IX: la historia mundial a la luz del santo Grial”. Su autor, muy influenciado por el filósofo espiritualista austríaco Rudolf Steiner (1861-1925), tuvo un destino turbio, que arroja cierta sombra sobre sus tesis. En efecto, formó parte de los ocultistas que fascinaban a Hitler antes de llegar al poder y le decidieron a financiar investigaciones secretas para descubrir el Arca de la Alianza, el Grial, etc. Habiendo huido de Alemania en 1933, fue luego reclutado por Churchill que le encargó la misión de vigilar las labores ocultistas de los Nazis. Walter Stein, que trabajaba sobre el ciclo alemán del Grial de Wolfram von Eschenbach, partió, él también, de la confusión de Thomas Malory. Esta confusión le permitía explicar las dudas de los sucesores de los Merovingios, los Carolingios que, con la bendición de la Iglesia, rompieron un pasado acuerdo tácito con el linaje crístico. Carlomagno, comprendiendo de modo confuso su falta de legitimidad, experimentó la necesidad, según Stein, de hacerse coronar emperador por el papa León III en el 800. Según él, los Merovingios no tenían ninguna necesidad de este apoyo eclesiástico, pues les bastaba la exce-

---

4. W. J. STEIN, *Das neunte Jahrhundert, Weltgeschichte im Lichte des Heiligen Gral*, Stuttgart, Orient-Occident-Verlag, 1928.

lencia de su linaje. Que esta coronación fuera para Carlomagno ante todo un gesto político frente al Emperador de Bizancio, no le arredra a Stein, quien hace así nacer la leyenda merovingia.

2. Sobre el Priorato de Sión, encargado de proteger los hijos de María Magdalena desde las Cruzadas, varios artículos de periódicos –en particular del *Temps* de Ginebra y del *New York Times*<sup>5</sup>– así como un portal de Internet muy documentado, <http://priory-of-sion.com> permiten hacerse una idea bastante exacta de la superchería.

El libro de Dan Brown se basa, como se ha dicho, sobre el *Holy Blood, Holy Grail*. Éste tiene como punto de partida<sup>6</sup> una obra de Gérard de Sède, *Le Trésor maudit de Rennes le Château* (reedición de *L'Or de Rennes-le-Château*<sup>7</sup>). Y éste último tiene también un punto de partida: las declaraciones de un tal Pierre Plantard (1920-2000), verdadero “inventor” de la historia del Priorato de Sión, sobre quien se basó Gérard de Sède, antes de marcar sus distancias veinte años después<sup>8</sup>. Él se había servido también de un libro de Robert Charroux quien elaboró la posibilidad de que el párroco de Rennes-le-Château, Béranger Saunière, hubiera descubierto el tesoro de los Templarios<sup>9</sup>.

¿Quién era este Pierre Plantard? Numerosos documentos nos permiten hacernos una idea del personaje. Aunque de origen

---

5. P. BRIEL, “Pierre Plantard, fondateur du Prieuré de Sion, un illuminé en quête d’une descendance royale”, *Le Temps*, 15 marzo 2004; L. MILLER, “The Last Word: The Da Vinci Con”, *The New York Times*, 22 febrero 2004.

6. M. BAIGENT *et alii*, *Holy Blood...*, *op. cit.*, p. 12.

7. G. DE SÈDE, *Le Trésor maudit de Rennes le Château*, París, J'ai Lu, L'aventure mystérieuse, 1968. Este libro es la reedición de G. & S. DE SÈDE, *L'Or de Rennes ou la vie insolite de Béranger Saunière curé de Rennes-le-Château*, París, Julliard, 1967.

8. G. DE SÈDE, *Rennes-le-Château, le dossier, les impostures, les phantasmes, les hypothèses*, París, Laffont, 1988.

9. R. CHARROUX, *Trésors du monde, enterrés, emmurés, engloutis*, París, Fayard, 1962.

modesto –su padre era ayuda de cámara y su madre vivió con su pensión<sup>10</sup>– él no dejó continuamente de darse a conocer y de reclamar orígenes nobles. A los diecisiete años funda una sociedad anti-semita y contra la francmasonería llamada “La Unión Francesa”; luego, bajo Vichy, anima un movimiento de apoyo a la política de Pétain, titulado “Alpha Galates”, que se dota de un órgano de prensa, *Vaincre*. La policía de Vichy, concedora de su caso por una carta que él había enviado al Mariscal para denunciar un complot judío<sup>11</sup>, lo describe como “uno de esos jóvenes iluminados y pretenciosos, jefes de agrupaciones más o menos ficticias, que pretende darse importancia y que aprovechan el movimiento actual a favor de la juventud para que el Gobierno los tome en consideración<sup>12</sup>”. Aparentemente no molestrado en la Liberación, parece que llegó a ser dibujante, a calificarse como periodista<sup>13</sup> y a ser condenado en 1953 por abuso de confianza. En 1956 se celebra el primer acto del acontecimiento: la fundación de una asociación llamada el Priorato de Sión, cuya sede estaba en Annemasse. Estaba dotada de un órgano llamado *Circuit* (Circuito) y de unas armas que representan una flor de lis sobre un circuito. Su objetivo era:

“La constitución de una Orden católica, destinada a restituir con una forma moderna y conservando su *carácter tradicionalista*, la *antigua caballería* que fue la promotora por su acción de un ideal altamente moralizador y elemento de una mejora constante de las reglas de vida de la personalidad humana<sup>14</sup>.”

---

10. Según el informe de la policía citado a continuación.

11. Carta con fecha del 16 de diciembre de 1940 y reproducida en <http://piorary-of-sion.com>.

12. Informe de la policía del 8 de febrero de 1942, reproducido en <http://piorary-of-sion.com>.

13. Estatuto del priorato de Sión

14. *Journal Officiel de la République Française* 167, 20 julio 1956, p. 6.731.

Con un espíritu católico tradicionalista –los estatutos prohíben la entrada en la orden a todos los que han sido excomulgados (*sic*)– esta asociación prevé una jerarquía estricta de nueve grados, que va desde Novicio a Sénéchal y Nauronier\* o Gran Maestro. La asociación se disolvió rápidamente. Plantard, que se hace llamar Pierre Plantard de Saint-Clair, Pierre de Francia o simplemente Chyre, sigue dirigiendo su cruzada y se entrega a la actividad de vidente y lector de cartas<sup>15</sup>. En 1961 se crea una nueva versión del Priorato. A partir de 1964 se forma la leyenda<sup>16</sup>. Un tal “Henri Lobineau, genealogista”, muy probablemente el mismo Plantard, publica en Ginebra en 1956 una *Genealogía de los reyes merovingios y origen de las diversas familias francesas y extranjeras de raíz merovingia*, depositada luego en la Biblioteca Nacional entre los pergaminos conocidos como los “Dossieres secretos de Henri Lobineau”, que da todos los nombres de los grandes maestros de este priorato; sólo faltaba retomarla y completarla. En los años ochenta, Jean-Luc Chaumeil<sup>17</sup> revela el turbio pasado de Plantard, que dimite del Priorato de Sión el 10 de julio de 1984. Plantard, desacreditado, contraataca aportando en 1989 una nueva versión del Priorato, fundado según él en Rennes-le-Château en 1681 y no en Jerusalén en 1099<sup>18</sup>. Monta una nueva lista de Grandes Maestros del Priorato, que le perderá pues incluye en ella el nombre de Roger-Patrice Pelat. Al investigar la muerte del amigo del presidente Mitterrand, el juez de instrucción Thierry Jean-Pierre

---

\* Títulos de oficiales mayores del Reino de Francia en la Edad Media (N. tr.).

15. Anuncio en *Circuit* 9, 1960. Reproducido en <http://priory-of-sion.com>.

16. L. MILLER, “The Last Word: The Da Vinci Con”, *The New York Times*, 22 febrero 2004.

17. J.-L. CHAUMEIL, *La Table d'Isis*, París, Trédaniel, 1994. Ver su entrevista (diciembre 2003) en <http://gazette.portail-rennes-le-chateau.com>.

18. P. PLANTARD, Carta circular del 6 de julio de 1989 a todos los miembros del Priorato. Reproducida en <http://priory-of-sion.com>.



registra el apartamento de Pierre Plantard en 1993 y descubre en él los documentos que certifican que este último es el verdadero rey de Francia. Después del interrogatorio, Plantard admite su impostura y sale bien librado con una advertencia severa. Ya no volverá a intentar reactivar el mito del Priorato<sup>19</sup>.

Armada la superchería por un aficionado al misterio, el asunto del Priorato da con otra superchería: lo referente a Rennes-le-Château<sup>20</sup>. Fueron bastantes los que especularon sobre la fortuna del abate Béranger Saunière (1852-1917), párroco de Rennes-le-Château, una ciudad situada a unos cincuenta kilómetros de Carcaso; muchos creyeron que éste había descubierto el tesoro de los Templarios (y por tanto el del Priorato). ¿Acaso no había tenido también él conocimiento del misterio de María Magdalena? Por otra parte, argumentan los aficionados al misterio, la relación entre la Magdalena y la región se remonta a tiempos lejanos; el castillo cátaro de Montségur habría albergado el Grial, lo que prueba la relación con aquella que lleva la sangre de Jesús. En realidad la historia del descubrimiento del tesoro por el párroco de Rennes ha sido inventada por un tabernero interesado en dar publicidad a su establecimiento. La verdad es mucho más trivial: la fortuna del abate Saunière provendría de un tráfico de sacramento y de un acuerdo secreto con algunos ambientes antirrepublicanos dispuestos a apoyar a un abate refractario\* a la República<sup>21</sup>.

---

19. P. BRIEL, "Pierre Plantard, fondateur du Prieuré de Sion, un illuminé en quête d'une ascendance royale", *Le Temps*, 15 marzo 2004.

20. Todas las repercusiones de este asunto se pueden encontrar en dos portales: <http://www.portail-rennes-le-chateau.com/> y <http://www.rennes-le-chateau.org>.

\* Sacerdote que se negaba a jurar la constitución civil del clero durante la revolución francesa (N. trad.).

21. R. DESCADEILLAS, *Mythologie du trésor de Rennes*, 1968, Carcaso, Collot, 4ª ed. Abundante documentación en <http://www.octonovo.com>.

Por otra parte, la relación entre la región, el Grial y los Cátaros, tiene un origen todavía más sospechoso. El entusiasmo por los cátaros nace con la pluma de un chantre de la Occitania, Napoleón Peyrat; anticlerical, él fue el primero en exaltar en los años 1870 a los animosos occitanos que osaron alzarse contra Roma. La vedette de los espiritualistas, el amigo de Huysmans y de Baudelaire, el “Sar” Péladan, se adueñó de esta nueva moda y fue el primero que identificó el castillo cátaro de Montségur con Montsalvage de Wolfram d’Eschenbach<sup>22</sup>. Este último escribe los siguientes versos: “Los intrépidos caballeros permanecen en Montsalvage, donde se guarda el Grial. Estos son los Templarios, que caminan frecuentemente lejos, cabalgan a la busca de aventura<sup>23</sup>.” Esta teoría fue de nuevo puesta en el candelero por el nazi (era miembro de las SS) Otto Rahn (†1939), otro apasionado del Grial y autor de *Der Kreuzzug gegen den Graf*<sup>24</sup>, “la cruzada contra el Grial”. Luego aparecen numerosas obras para unir los Templarios, el Grial y la región pirenaica.

### Una Magdalena inquietante

Está claro; la asimilación de la Magdalena al Grial se apoya en algunos lazos hipotéticos, en algunas manipulaciones de la realidad histórica y en una gran dosis de mala fe. Pero el ejercicio de descifrar al que uno se acaba de entregar, no convencerá a los defensores de la Magdalena “graálica”. La identificación con el Grial representa mucho más que una simple teoría romanesca;

---

22. S. O’SHEA, “Raiders of the lost Faith”, *The Guardian*, 7 octubre 2000.

23. *Ez wont manec werlichiu hant ze Munsalvaesche bi dem grât. Durch âventiur die alle mâl ritent manege reise, die selben templeise.* WOLFRAM V. ESCHENBACH, *Parzival* 468, 24-28.

24. O. RAHN, *Der Kreuzzug gegen den Graf*, Friburgo-Brisgovia, Urban, 1933.

llena una esperanza; es recibida como la buena nueva que se esperaba desde hacía lustros. María Magdalena ha abandonado desde hace mucho tiempo la órbita de la Iglesia para alcanzar el reino de la enigmática; nada será capaz de hacérselo abandonar.

Esta sed de misterio, este acuerdo secreto con lo arcano y lo oculto nos debe hacer reflexionar sobre la figura que nos remite a María Magdalena.

Hemos visto que la santa era sobre todo una figura de una maravillosa plasticidad, que en el decurso de su historia se presta a todas las contorsiones y a todas las manipulaciones. Muy hábil sería quien pudiera decidir de una vez por todas cómo fue verdaderamente; su destino proviene de su extrema discreción en los evangelios y de las confusiones de que ha podido ser objeto. Ella, como un espejo que alguien paseara a lo largo de todos los caminos de la historia, refleja la imagen de la época que se la apropia. Deja constancia más sobre los proyectos, las manipulaciones, los sueños de sus adoradores que sobre ella misma.

A falta de poder trazar una imagen clara de María Magdalena, podemos al menos ver qué imagen de nuestro tiempo refleja.

En primer lugar una imagen de perfección: perfección de su amor por Cristo, perfección de su entereza en la cruz, perfección de su iniciación divina. La Magdalena, que no conoce el decaimiento, impresiona pero no provoca la ternura, y cuando se la compara con algún eterno femenino o con una diosa madre, pierde incluso toda humanidad. ¿Hacia dónde se orientará este monstruo de excelencia, esta santidad sin humildad? La Magdalena gnóstica no es sino una belleza fría.

La figura graáfica no se manifiesta en modo alguno más simpática; esta historia de una sangre que hay que preservar contiene muchas peligrosas aproximaciones a las ideologías que proscriben

la mezcla de las razas. ¿Qué terrorífica aristocracia ha engendrado Magdalena y con qué finalidad hay que conservar la limpieza de sangre? ¿En qué nueva cruzada están soñando las sociedades secretas emanadas de los Templarios que la reclaman por patrona? En cuanto a los buscadores del Grial que aspiran al poder supremo, ¿qué representa para ellos la posesión de esta parcela del poder divino milagrosamente conservado en la tierra?

María Magdalena es un espejo que refleja las convulsiones de la sociedad que se la apropia. La máscara de perfección y de pureza racial con que se adorna, es la nuestra y esto no deja de interrogarnos sobre la ideología que domina nuestra sociedad. Es verdad; hay que ser bueno con el prójimo, manifestarle compasión, tener un comportamiento ético, pero ¿con qué fin, sino es el de reforzar una realización de su voluntad o de presentar una buena imagen para sí mismo y para los demás? La imagen antigua de la Magdalena, cualesquiera que fueran los excesos que cubrió con su autoridad, abrigaba dentro de ella una grieta constitutiva: la Magdalena había sido pecadora, había sido imperfecta. Por tanto su gloria no provenía de ella misma; ella no tenía otro mérito que el de haberse humillado y haber amado. El poeta francés Jean Desmarets de Saint-Sorlin (1596-1676) había titulado uno de sus poemas religiosos *María Magdalena o el triunfo de la gracia*. He aquí la gran ausente: la gracia ha desaparecido de los discursos modernos sobre la amiga de Jesús en beneficio de unos valores más psicológicos, como el amor y la piedad. La gracia, por tanto, constituye una de las claves principales de la figura de María Magdalena. Todo es gracia, proclama el relato de su vida; el individuo no puede quedar reducido a sus faltas o a su debilidad, no es prisionero de su pasado, su futuro se mide por su esperanza. ¿Por qué reducir a María Magdalena a la opresión femenina, cuando ella es una imagen de la liberación humana?

#### ADDENDUM

En la primera edición de esta obra no habíamos conocido el notable artículo de Marie-Madeleine Fontaine, que hace balance sobre el lugar de María Magdalena en la corte del rey Francisco I<sup>o</sup>; los lectores que deseen profundizar en este tema pueden acudir a él. M.-M. FONTAINE, “Marie-Madeleine, une sainte courtisane pour les dames de cour”, en J. BRITNELL y A. MOSS, *Female Saints and Sinners. Saintes et Mondaines (France 1450-1560)*, Durham, Durham Moderne Language Series, University of Durham, 2002, p. 1.37. Nuestro agradecimiento a Elsa Kammerer por habernos dado a conocer este artículo y por habernos sugerido numerosas mejoras para este libro.







Director: Manuel Guerrero

1. *Leer la vida. Cosas de niños, ancianos y presos*, (2ª ed.) Ramón Buxarrais.
2. *La feminidad en una nueva edad de la humanidad*, Monique Hebrard.
3. *Callejón con salida. Perspectivas de la juventud actual*, Rafael Redondo.
4. *Cartas a Valerio y otros escritos*,  
(Edición revisada y aumentada). Ramón Buxarrais.
5. *El círculo de la creación. Los animales a la luz de la Biblia*, John Eaton.
6. *Mirando al futuro con ojos de mujer*, Nekane Lauzirika.
7. *Taedium feminae*, Rosa de Diego y Lydia Vázquez.
8. *Bolitas de Ants. Reflexiones de una maestra*, Isabel Agüera Espejo-Saavedra.
9. *Delirio póstumo de un Papa y otros relatos de clerecía*, Carlos Muñoz Romero.
10. *Memorias de una maestra*, Isabel Agüera Espejo-Saavedra.
11. *La Congregación de "Los Luises" de Madrid. Apuntes para la historia de una Congregación Mariana Universitaria de Madrid*, Carlos López Pego, s.j.
12. *El Evangelio del Centurión. Un apócrifo*, Federico Blanco Jover
13. *De lo humano y lo divino, del personaje a la persona. Nuevas entrevistas con Dios al fondo*, Luis Esteban Larra Lomas
14. *La mirada del maniquí*, Blanca Sarasua
15. *Nulidades matrimoniales*, Rosa Corazón
16. *El Concilio Vaticano III. Cómo lo imaginan 17 cristianos*,  
Joaquim Gomis (Ed.)
17. *Volver a la vida. Prácticas para conectar de nuevo nuestras vidas, nuestro mundo*, Joaquim Gomis (Ed.)
18. *En busca de la autoestima perdida*, Aquilino Polaino-Lorente
19. *Convertir la mente en nuestra aliada*, Sákyong Mípham Rínpoche
20. *Otro gallo le cantara. Refranes, dichos y expresiones de origen bíblico*, Nuria Calduch-Benages
21. *La radicalidad del Zen*, Rafael Redondo Barba
22. *Europa a través de sus ideas*, Sonia Reverter Bañón
23. *Palabras para hablar con Dios. Los salmos*, Jaime Garralda
24. *El disfraz de carnaval*, José M. Castillo
25. *Desde el silencio*, José Fernández Moratíel
26. *Ética de la sexualidad. Diálogos para educar en el amor*, Enrique Bonete (Ed.)
27. *Aromas del zen*, Rafa Redondo Barba
28. *La Iglesia y los derechos humanos*, José M. Castillo
29. *María Magdalena. Siglo I al XXI. De pecadora arrepentida a esposa de Jesús. Historia de la recepción de una figura bíblica*, Régis Burnet



