Revista Agustiniana 178-179 (2018) 7-28

"MUJER, ¿POR QUÉ LLORAS?" (Jn 20,13) EL ROSTRO DE MARÍA MAGDALENA EN LOS TEXTOS EVANGÉLICOS

IANIRE ANGULO ORDORIKA

1. LA TRANSFORMACIÓN DE UN ROSTRO

Una novela reciente de Pedro Miguel Lamet atribuye a María Magdalena los siguientes recuerdos:

> "Despertábamos admiración en los viandantes y me parecía flotar y soñar con que quizás ella iba a ser la madre que siempre había anhelado, mi guía hacia la felicidad, y yo la reina de un cuento persa de reyes y princesas [...]¡Iba a vivir en un prostíbulo! Y mi madre, mi futura madre, era la *meretrix* de aquel establecimiento, que así se llama en Roma a la dueña o jefa de las prostitutas" [1].

Así, el libro de este jesuita refuerza una idea incrustada en la mente de una gran mayoría de personas: que esta santa se vio abocada a ejercer la prostitución y que abandonó esta actividad tras conocer a Jesús. Se trata de un claro ejemplo de cómo permanece fija en el imaginario popular una representación que, por otro lado, en el seno de la Iglesia se ha ido transformando de forma determinante en las últimas décadas.

Si hay un personaje bíblico cuyo rostro ha variado de manera significativa a lo largo del tiempo este es, sin duda, María Magdalena [2]. Si bien su

1 Cf. LAMET, P. M., *No sé cómo amarte. Cartas de María Magdalena a Jesús de Nazaret*, Ediciones Mensajero, Bilbao 2016, 35.

2 Para una mirada panorámica a cómo se ha ido percibiendo este personaje a lo largo del tiempo, BURNET, R., *María Magdalena. Siglo I al XXI. De pecadora arrepentida a esposa de Jesús. Historia de la recepción de una figura bíblica*, Descleé de Brouwer, Bilbao 2007.

imagen de meretriz arrepentida, que aún perdura en muchas personas, fue la habitual hasta mediados del siglo pasado, tras la reforma litúrgica promovida por el Concilio Vaticano II se reconoció que tal concepción era un error histórico alejado del perfil que de ella dibujan los textos evangélicos.

La restitución de esta santa continuó cuando, el año 2016 y por iniciativa del Papa Francisco, la Congregación para el Culto Divino determinó que la celebración de María Magdalena fuera *fiesta* y no solo *memoria obligatoria*. Esta variación litúrgica se realizó a través de una declaración que recuperaba para ella el título de *"la apóstol de los apóstoles"* que Santo Tomás de Aquino también empleó [3]. Denominar así a esta mujer implica considerarla como testigo del Resucitado y anunciadora de esta buena nueva a los Doce, rasgos que sí corresponden con el rostro que de ella nos ofrece la tradición evangélica.

No es difícil deducir que esta notoria transformación en la comprensión de la Magdalena está estrechamente vinculada con un regreso a las fuentes neotestamentarias. Un retorno que ha hecho patente la relevancia de este personaje, arrinconado a lo largo de los siglos como un mero modelo de conversión, y que le ha otorgado un protagonismo indiscutible en cientos de estudios teológicos [4]. Pocas actividades hay tan difíciles como intentar escribir sobre una cuestión de la que abundan los estudios, cual es el caso. De ahí que nuestra pretensión no será ofrecer una nueva perspectiva sobre esta mujer, sino realizar precisamente aquello que propició el cambio en su percepción que hemos descrito: regresar a los textos evangélicos en los que es nombrada para descubrir en ellos los contornos que dibujan su faz.

La frecuencia con la que el Nuevo Testamento remite a mujeres que se llaman *María*, con la confusión que esto supone [5], confirma que se trataba

---

3 http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/articolo-roche-maddalena_sp.pdf (consulta 28 enero 2018)

4 Además de las obras que iremos citando y para hacernos una idea de esta basta bibliografía, Perroni y Simonelli hacen balance de los estudios más significativos en, PERRONI, M., y SIMONELLI, C., *María de Magdala. Una genealogía apostólica*, San Pablo, Madrid 2017, 16-21. La recuperación de la Magdalena camina de modo inseparable junto al despliegue de estudios realizados sobre la mujer en el Nuevo Testamento. Estévez realiza una mirada panorámica a este desarrollo en, ESTÉVEZ, E., *Las mujeres en los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2012, 13-46.

5 De hecho, el imaginario de la Magdalena como prostituta quedó reforzado por un equívoco entre "Marías". La unción a Jesús, que en Marcos la lleva adelante una mujer anónima (Mc 14,39), en Lucas es una pecadora pública (Lc 7,36-50), mientras que en Juan la realiza María de Betania (Jn 12,18). La fusión entre María de Betania y María Magdalena acaba terminando en la identificación de esta última con la pecadora del tercer evangelio.

de un nombre frecuente en la Palestina del cambio de era [6]. A nuestro personaje no se le menciona en relación a ningún varón de la que fuera esposa o madre, lo que podría implicar cierta independencia jurídica, sino que queda determinada por el apelativo *la Magdalena* (ἡ Μαγδαληνὴ).

Lo habitual es considerar que este sobrenombre apunta hacia el topónimo *Magdala*, localidad a la que ella estaría vinculada y que se suele identificar con Tariquea. Esta ciudad a la orilla occidental del lago Tiberíades era conocida por su industria de salazón de pescado y parecía gozar de un ambiente sociocultural helenístico. Con todo, algunos autores proponen que tras el término *la Magdalena* se oculta el participio pasado del verbo *hacer grande* en hebreo (גדל) [7]. De esta manera, María sería calificada no tanto por su lugar de procedencia como por el hecho de "haber sido engrandecida, magnificada".

Nuestra protagonista es nombrada en doce ocasiones por el Nuevo Testamento, convirtiéndose en uno de los personajes más mencionados y en la única mujer, junto con la madre de Jesús, que aparece en los cuatro evangelios. Esta frecuencia, que ya nos permite sospechar que no estamos ante alguien irrelevante, queda subrayada por el acuerdo que presentan las tradiciones evangélicas respecto a los lugares literarios en los que se remite a ella. Junto con la unanimidad de los cuatro evangelistas a la hora de mentarla empleando su nombre y sobrenombre, también hay cierta conformidad al recurrir a nuestra protagonista en el contexto de pasión, muerte y resurrección.

Quienes entienden de teatro o cine saben muy bien la importancia que ostenta el escenario en el que se encuadran los actores. El contexto espacial ofrece matices sobre los personajes y la trama narrativa que resultan indispensables. Esto también sucede en los relatos bíblicos, en los que el espacio resulta elocuente y alcanza connotaciones teológicas. La centralidad que adquieren los relatos sobre la muerte y resurrección de Jesús explica que Martin Kähler acuñara la clásica afirmación de que los evangelios son "narraciones de la pasión con una extensa introducción".

---

[6] Algunos autores plantean que este nombre recuerda a Mariamme, la esposa asmonea de Herodes el Grande que él mismo mandó asesinar. De esta manera, tras su abundante uso en la época podrían latir expectativas nacionalistas y deseos independentistas. Cf. SCHABERG, J., *La resurrección de María Magdalena. Leyendas, apócrifos y Testamento cristiano*, Verbo Divino, Estella 2008, 107-108.

[7] Se explica esta hipótesis en, PERRONI, M., y SIMONELLI, C., *o.c.*, 47-48.

Que la Magdalena aparezca en este contexto tan relevante no es un dato baladí [8].

A la hora de describir el rostro evangélico de la Magdalena, el marco en el que los evangelistas la sitúan no resulta indistinto, sino que determina los rasgos que ella adquiere en el relato bíblico. Ya que la puesta en escena de este personaje se procude en la cruz, el sepulcro y la resurrección, estos tres escenarios fundamentales serán los que estructuren nuestro artículo, de modo que, al transitarlos, recorreremos también las ocasiones en que esta mujer es mencionada de modo explícito en el Nuevo Testamento.

2. Primer escenario: la cruz

Los evangelios no fueron redactados siguiendo el orden habitual de cualquier libro, que comienza con el principio y va avanzando de modo progresivo. En el caso de la tradición evangélica lo primero que se fijó por escrito fue el relato de la pasión. Según esto, podríamos afirmar que fueron compuestos "de atrás hacia delante". Así la sombra de la cruz arropa el conjunto del relato, permaneciendo latente en cada una de sus líneas. Esto explica que en este primer escenario situemos, no solo las ocasiones en las que la Magdalena es presentada literalmente ante el Crucificado, sino también una referencia lucana al seguimiento que nuestro personaje hace de Jesús y que le encamina hacia el Calvario.

2.1. "Mirando desde lejos"

El argumento del *testimonio múltiple* es uno sobre los que se sostiene la plausibilidad de que un dato bíblico sea o no histórico. Este criterio late tras el testimonio de la presencia de María Magdalena durante la crucifixión, pues de ella dan fe dos sinópticos y el cuarto evangelio, el cual afirma lo siguiente:

> *"Junto a la cruz de Jesús (παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ Ἰησοῦ) estaban su madre y la hermana de su madre, María, mujer de Clopás, y María Magdalena" (Jn 19,25).*

[8] Brown ofrece un cuadro muy visual en el que se aprecian los personajes mencionados en los cuatro evangelios antes o después de la muerte de Jesús. En él se aprecia el papel relevante de María Magdalena. Cf. Brown, R. E., *La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el Sepulcro. Tomo II: Comentario a los relatos de la pasión de los cuatro evangelios*, Verbo Divino, Estella 2006, 1205.

A este versículo le sigue la especial relación que, según Juan, el mismo Crucificado establece entre el discípulo amado y su madre (Jn 19,26-27). Este desarrollo teológico típicamente joánico provoca que la referencia a la Magdalena quede en un segundo lugar. Esto no es así en el caso de Mateo y Marcos [9]:

> *"Había allí muchas mujeres mirando desde lejos (ἀπὸ μακρόθεν), aquellas que habían seguido a Jesús (ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ) desde Galilea (ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας) para servirle (διακονοῦσαι αὐτῷ). Entre ellas estaban María Magdalena, María, madre de Santiago y de José, y la madre de los hijos de Zebedeo" (Mt 27,55-56).*
>
> *"Había también unas mujeres mirando desde lejos (ἀπὸ μακρόθεν), entre ellas, María Magdalena, María la madre de Santiago el menor y de Joset, y Salomé, que le seguían (ἠκολούθουν αὐτῷ) y le servían (διηκόνουν αὐτῷ) cuando estaba en Galilea (ὅτε ἦν ἐν Γαλιλαίᾳ), y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén (συναναβᾶσαι αὐτῷ εἰς Ἱεροσόλυμα)" (Mc 15,40-41).*

Conociendo las prácticas romanas, resulta más probable que hubiera gente contemplando la escena en la distancia (ἀπὸ μακρόθεν) a que permanecieran *junto* (παρά) a los ajusticiados, como plantea Juan [10]. Ambos sinópticos ponen a María Magdalena a la cabeza del elenco de nombres propios que ejemplifican al grupo de mujeres que miran desde lejos, lo que podría apuntar hacia una superioridad de esta. De hecho, que el nombre de Pedro sea el que encabeza la lista de quienes configuran el grupo de los Doce ha servido como argumento para justificar su primacía frente a los demás (cf. Mt 10,24; Mc 3,16-19; Lc 6,13-16). Por esta misma regla de tres, que el nombre de nuestra protagonista inicie la enumeración de las mujeres que acompañan a Jesús podría sugerir su preeminencia con respecto al resto [11].

Tanto Mateo como Marcos describen las acciones que desempeñan las mujeres con dos verbos que en los evangelios adquieren carácter de tecnicismo con respecto al discipulado: *seguir* (ἀκολουθέω) y *servir* (διακονέω) [12].

---

9 Lucas conserva un versículo paralelo que presenta a las mujeres contemplando desde la distancia, pero en el que no se especifica la presencia de la Magdalena: "Todos sus conocidos y las mujeres que le habían seguido desde Galilea se mantenían a distancia, viendo estas cosas" (Lc 23,49).

10 Sobre esta cuestión, BROWN, R. E., *o.c.*, vol. II, 1216-1219.

11 María Magdalena es mencionada en primer lugar también en Mc 16,1; Lc 8,1-3; 24,9-12.

12 Si bien el carácter discipular del verbo *seguir* (ἀκολουθέω) puede resultar evidente, *servir* (διακονέω) es realizar la misma tarea que Jesús, pues no vino "a ser servido sino a servir" (Mt 20,28; Mc 10,45).

Eso sí, ambos lo emplean con matices algo distintos. En el pasaje mateano, el uso del aoristo en el verbo *seguir* presenta esta acción como algo terminado y puntual, y cuya finalidad se expresa con el participio del verbo *servir*. Así, este evangelista parece insinuar que el movimiento *desde Galilea* (ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας) hasta la cruz está impulsado por estas dos tareas.

Marcos, en cambio, utiliza el imperfecto para subrayar el carácter de continuidad que adquieren las acciones de *seguir* y *servir* que, además, quedan enmarcadas en la zona de Galilea (ὅτε ἦν ἐν Γαλιλαίᾳ). El modo geográfico en que se organiza este evangelio parece explicar la curiosa diferenciación que se sugiere entre las mujeres que *siguen y sirven* en Galilea y aquellas que *suben con él* hacia Jerusalén. Calificamos de "curiosa" esta distinción marcana porque, al situarlas mirando al Crucificado en el Gólgota, el mismo texto parece romper esa frontera espacial en la que encuadra el seguimiento y el servicio de estas mujeres.

Es habitual entre los autores percibir una estructura interna en el segundo evangelio que diferencia entre los acontecimientos vividos en Galilea (Mc 1,16–8,26), aquello que acontece durante el camino hacia Jerusalén (Mc 8,27–10,52) y cuanto sucede en esta capital (Mc 11,1–16,8). Cada uno de estos tres escenarios que jalonan la trama evangélica de Marcos adquiere su propio significado e intención teológica. Los diversos matices que, según este evangelista, adopta el discipulado en Galilea y en el camino hacia Jerusalén podrían explicar la distinción entre las mujeres que siguen a Jesús en ambos lugares.

Mientras que los capítulos que se circunscriben a la zona de Galilea muestran un seguimiento masivo de Jesús y el "éxito" en su actividad, la subida a Jerusalén está marcada por una enseñanza privada a los discípulos sobre los exigentes requisitos que implica caminar en pos del Galileo. Aquel grupo de féminas que contemplaban desde lejos la muerte del Maestro no solo estaba conformado por quienes vivieron las mieles de su auge pastoral durante los inicios, sino también por aquellas que *subieron con* Él hacia su pasión [13]. Las mujeres, entre las que parece destacar la Magdalena, cumplen el criterio fundamental del discipulado, pues abandonan Galilea para ir en pos de Jesús hasta la cruz [14].

---

[13] La preposición σύν, que indica compañía y se incluye en el verbo συναναβαίνω que emplea Marcos, insiste en que esta subida a Jerusalén es *con Jesús*. Así se subraya las connotaciones discipulares que tiene para el evangelista acompañar al Galileo a esta ciudad.

[14] Este es el argumento de Andrea Taschl-Erber para considerarlas discípulas a pesar de no ser denominadas así. Cf. TASCHL-ERBER, A., "María de Magdala ¿primera apóstol?", en NAVARRO, M., y PERRONI, M. (eds.), *Los evangelios. Narraciones e historia*, Verbo Divino, Estella 2011, 438. No deja de ser llamativo que los evangelios no empleen nunca el nom-

Marcos es con toda probabilidad el evangelista más crítico con respecto a los discípulos, pues no tiene reparo en presentarlos caminando hacia Jerusalén con miedo (Mc 10,32) y abandonando al Maestro en Getsemaní (Mc 14,50). Con esta insistencia marcana en que el seguimiento no es "apto para todos los públicos", pues se encuentra siempre bajo la sombra de la cruz hacia la que Él se dirige, resulta aún más llamativa la mención a quienes contemplan en la distancia. Permanecer ante el Crucificado, aunque sea mirando desde lejos, es haber completado el camino prepascual del discípulo. Esto explica que incluyamos en este escenario de la cruz otra mención a la Magdalena propia de Lucas.

2.2. "De la que habían salido siete demonios"

Entre los manuscritos gnósticos encontrados en Nag Hammadi a mediados del siglo pasado se halló el llamado *evangelio de Felipe*. En él se puede leer esta referencia a la Magdalena [15]:

> "Tres (eran las que) caminaban continuamente con el Señor: su madre María, la hermana de esta y Magdalena, a quien se designa como su compañera. María es, en efecto, su hermana, su madre y su compañera" (EvF 32) [16].

---

bre femenino *discípula* (μαθήτρια). Muchos autores explican esta ausencia porque no hay un término equivalente en hebreo ni en arameo. Con todo, no hay duda de la existencia de seguidoras de Jesús, aunque estas quedaran incluidas de modo implícito en el plural masculino *discípulos* (οἱ μαθηταί), como sucede en la mayoría de las lenguas. Sobre esta cuestión, MEIER, J. P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Compañeros y competidores*, vol. III, Verbo Divino, Estella 2003, 98-105; PERRONI, M., y SIMONELLI, C., *o.c.*, 64-72.

[15] Es importante considerar la relevancia que María Magdalena adquiere dentro de esta herejía, pues era considerada la mujer gnóstica por excelencia. Sobre el papel de la Magdalena en la gnosis, M. ALCALÁ, *Los evangelios de Tomás, el Mellizo, y María Magdalena*, Ediciones Mensajero Bilbao 1999, 176-181. No es difícil encontrar pasajes apócrifos en los que ella, como representante de este grupo cismático, se enfrenta con Pedro, prototipo de la Iglesia oficial. Bernabé presenta esta lucha de autoridad en, BERNABÉ UBIETA, C., "María Magdalena: La autoridad de la testigo enviada", en BERNABÉ UBIETA, C. (ed.), *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguuo*, Verbo Divino, Estella 2007, 19-47. Resulta llamativo que la Magdalena vuelva a recuperar un papel preponderante en novelas pseudoreligiosas como icono reivindicativo del papel femenino en la Iglesia. Sobre el papel de este personaje bíblico en los llamados "apócrifos posmodernos", GUEVARA, M. J., *Los apócrifos posmodernos*, Ediciones Khaf, Madrid 2012, 174-183.

[16] Tomamos este y los siguientes textos apócrifos que presentaremos de, SANTOS OTERO, A. de, *Los evangelios apócrifos. Edición crítica y bilingüe* (BAC 148), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996.

Este pasaje apócrifo deja constancia de una percepción discipular de María Magdalena que, como hemos visto, se encuentra implícita en las referencias a su presencia ante el Crucificado y que Lucas mencionará de forma explícita en el siguiente texto:

> "Recorrió a continuación ciudades y pueblos, proclamando y anunciando la Buena Nueva del Reino de Dios; le acompañaban los Doce y algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos y enfermedades (τεθεραπευμέναι ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἀσθενειῶν): María, llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios (ἀφ' ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξεληλύθει), Juana, mujer de Cusa, un administrador de Herodes, Susana y otras muchas que les servían con sus bienes (αἵτινες διηκόνουν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς)" (Lc 8,1-3).

Existen ciertas semejanzas entre este pasaje y aquellos de Mateo y Marcos que nos situaban mirando a la cruz desde lejos [17]. En este sumario que concentra la actividad evangelizadora de Jesús, el tercer evangelista también menciona a la Magdalena como la primera de un elenco de mujeres que acompañan al Maestro. Con Él, estas seguidoras y los Doce configuran el grupo que recorre aldeas y ciudades.

Este pasaje concentra ciertos gustos lucanos que nos permitirán comprender mejor el alcance de sus versículos [18]. Por una parte, este evangelista otorga mucha importancia a las sanaciones y exorcismos como parte de la acción mesiánica de Jesús, tal y como proclama solemnemente en la sinagoga de Galilea (cf. Lc 4,18-19). De ahí que no resulte extraño que la acción curativa del Señor sea el detonante que provoque la incorporación de las mujeres nombradas a su movimiento itinerante.

La diferenciación entre los Doce y las demás compañeras también refleja la querencia de este evangelio a reservar el título apostólico de modo exclusivo a estos varones (cf. Lc 6,13). Lo mismo sucede con la especificación de que el *servicio* femenino al Maestro ya no es una acción genérica vinculada al discipulado, como sucedía con los otros dos sinópticos, sino que se realiza con los bienes. Con mucha probabilidad nos encontramos ante el reflejo del rol social que desempeñaban las mujeres en la comunidad a la que se dirige el evangelista.

---

[17] Fitzmyer considera este texto lucano una prefiguración del papel de estas mujeres en la pasión. Cf. FITZMYER, J. A., *El evangelio según Lucas. Traducción y comentario capítulos 1-8,21*, vol. II, Ediciones Cristiandad, Madrid 1986, 710.

[18] Esto no es extraño, pues existe cierta unanimidad a la hora de considerar que estamos ante un trabajo redaccional del evangelista. FITZMYER, J. A., *o.c.*, 708; BOVON, F., *El evangelio según san Lucas. Lc 1-9*, vol. I, Ediciones Sígueme, Salamanca 1995, 561.

De especial interés para nosotros resulta la referencia que se hace de María Magdalena como "de la que habían salido siete demonios" (ἀφ' ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξεληλύθει) [19]. Que el pasaje inmediatamente anterior a estos versículos lucanos sea la unción de Jesús por una pecadora pública (Lc 7,36-50) ha propiciado que esta frase se interprete de forma moral y muy alejada de la percepción bíblica de las posesiones demoníacas, propiciando el imaginario popular de que había ejercido la prostitución [20].

La cuestión de las posesiones de espíritus no deja de ser un tema extraño a nuestra mentalidad occidental y moderna, pero en las culturas preindustrializadas se percibe que la realidad está animada por fuerzas sobrenaturales que inciden en el actuar de las personas [21]. Del mismo modo que el Espíritu de Dios impulsa la acción humana para que esta sea concorde al querer divino, también otros *espíritus* pueden propiciar comportamientos que desestabilizan el *status quo* social.

El estudio comparado de este fenómeno en diversos grupos humanos ha posibilitado extraer algunos denominadores comunes. Entre ellos que las "víctimas" suelen ser personas que sufren una tensión muy fuerte entre sus deseos y las posibilidades reales que las circunstancias les permiten. De este modo, las posesiones parecen ser la interpretación cultural de expresiones tras las que laten diversos problemas socio-culturales. Se trata, por tanto, de un modo inconsciente de protesta en el que los afectados,

---

19 Esta referencia se repite en el apéndice de Marcos: "Jesús resucitó en la madrugada, el primer día de la semana, y se apareció primero a María Magdalena, de la que había echado siete demonios (παρ' ἧς ἐκβεβλήκει ἑπτα δαιμόνια)" (Mc 16,9). Este final canónico del segundo evangelio (Mc 16,9-20) es una adición posterior, lo que explica que no nos ocupemos de forma explícita de este versículo que menciona a la Magdalena.

20 Suele atribuírsele a Gregorio Magno el inicio de esta confusión que se prolongó en el tiempo y ha permanecido fija hasta el día de hoy. Este santo en una de sus homilías afirmó sobre la Magdalena lo siguiente: "A esta mujer, Lucas la llama una pecadora, Juan la nombra como María, y nosotros creemos que se trata de esa María de la que Marcos asegura que habían sido expulsados siete demonios. Ahora bien, ¿qué designan los siete demonios sino el conjunto de los vicios? [...] María había tenido siete demonios porque estaba llena de todos los vicios". Texto recogido en, VVAA, *Figuras de María Magdalena* (Documentos en torno a la Biblia 34), Verbo Divino, Estella 2008, 24.

21 La antropología cultural nos ofrece pistas importantes a la hora de intepretar estas cuestiones. Una obra referente para este tema es, MIQUEL PERICAS, E., *Jesús y los espíritus. Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús* (BEBm 13), Ediciones Sígueme, Salamanca 2009. Bernabé hace una aplicación de las claves antropológicas de la obra de Miquel a la Magdalena en, BERNABÉ, C., "María Magdalena y los siete demonios", en GÓMEZ-ACEBO, I. (ed.), *María Magdalena. De apóstol a prostituta y amante*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2007, 21-59.

en su mayoría mujeres, consiguen cierto alivio en una situación que experimentan como opresiva. La sanación consistía, por tanto, en que los poseídos restablecieran una relación armónica con los demás y volvieran a comportarse como se esperaba de ellos.

La totalidad que muestra el número siete en la mentalidad bíblica parece apuntar a la extrema gravedad en la que se encontraba la Magdalena antes del encuentro con Jesús. Aunque no se especifica en qué consistía su posesión, el texto lucano nos presenta a una mujer totalmente alienada por fuerzas externas y con pocas expectativas de ser curada.

Lo llamativo es que la sanación de María no la devuelve al grupo humano del que procedía, sino que le impulsa a incorporarse a la comunidad itinerante que se gesta en torno al Maestro. De este modo, el discipulado que inicia tras el exorcismo parece ser un elemento salvífico más. Si la antropología demuestra que los contextos opresivos son caldo de cultivo para expresiones que ciertas sociedades interpretan como posesiones, el seguimiento de Jesús resulta ser el ámbito liberador de una mujer que existencialmente parecía haber tocado fondo, pues no era un espíritu sino siete los que se habían adueñado de ella.

La Magdalena, como miembro de la "nueva familia" que conforman los seguidores de Jesús, también asumirá el rol social que correspondía a las mujeres cuando fallecía un familiar, tal y como muestra el segundo escenario en el que se menciona a nuestra protagonista.

3. Segundo escenario: la sepultura

El Óscar a la mejor película de habla no inglesa del año 2009 fue para un filme japonés que en España llevó el título de "Despedidas". El protagonista era un joven músico que pierde su trabajo, se ve obligado a regresar a su pueblo y termina empleado preparando los cadáveres como parte del ritual fúnebre tradicional. A lo largo de los minutos de metraje, la actitud de este personaje va cambiando a medida que va descubriendo el valor de una despedida adecuada y la dignidad de su tarea al honrar a un difunto.

En nuestra sociedad occidental se ha perdido la importancia que en otras épocas y culturas ostentaban estos últimos gestos con los que los familiares y allegados despedían a un muerto. Así sucedía en la cultura mediterránea del cambio de era, donde las últimas expresiones de cariño, de reconocimiento y de vinculación con el fallecido adquirían una especial densidad. Esto explica que el hecho de que María Magdalena y otras mujeres sean mencionadas por Marcos y Mateo en relación a la tumba de Jesús no sea un dato baladí.

3.1. "Se fijaban dónde era puesto"

Los cuatro evangelios dan testimonio concorde de que fue José de Arimatea quien pidió el cuerpo del Galileo y el que se encargó de la sepultura (Mt 27,57-60; Mc 15,43-46; Lc 23,50-53; Jn 19,38-41). Con todo, Marcos culmina la narración del enterramiento con una frase en la que nombra a la Magdalena y que podría parecer superflua:

> "María Magdalena y María de Joset se fijaban dónde era puesto (ποῦ τέθειται)" (Mc 15,47).

Este versículo sirve como bisagra que articula la constatación de la muerte del Maestro que supone la tumba con el pasaje siguiente del anuncio de la resurrección. El evangelista recurre al mismo vocablo griego (θεωρέω) para describir tanto que las mujeres *miraban* al Crucificado desde lejos (Mc 15,40), como el modo en que ahora *observan* dónde descansan sus restos (Mc 15,47). Se trata de un verbo que ofrece un matiz de atención que no tiene el que se emplea habitualmente para remitir a la visión (ὁράω).

Con este término compartido en cuya acción María Magdalena participa, Marcos parece vincular dos momentos diferenciados pero conectados entre sí y determinantes: la cruz y el sepulcro. El sepulcro no es solo la consecuencia lógica del ajusticiamiento del Maestro. Se trata de la consumación de su entrega y adquiere tal relevancia para la primera comunidad cristiana que se menciona en el credo y no se omite por obvio en las fórmulas kerigmáticas (cf. 1Cor 15,3-4) [22].

La sucinta descripción del evangelista reduce los rituales funerarios a un sencillo envolver en un lienzo (Mc 15,46), lo que no parece responder a la costumbre habitual. Como si de un recién nacido se tratara, también las mujeres eran quienes llevaban adelante la tarea de lavar, perfumar y vestir el cadáver antes de ser enterrado [23]. Así se comprende que, si bien José de Arimatea era el protagonista en el sepelio del Galileo, María Magdalena y María de Josét serán las encargadas de fijarse en el lugar donde se ha depositado al muerto para, con probabilidad, subsanar las carencias de un

---

22 Sobre el valor kerigmático de la sepultura habla Perroni en, PERRONI, M., "«Murió y fue sepultado». La contribución de las discípulas de Jesús a la elaboración de la fe en la resurrección", en NAVARRO PUERTO, M. (ed.), *En el umbral. Muerte y teología en perspectiva de mujeres*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2006, 172-177.

23 Para hacerse una idea de estos rituales y del papel femenino en ellos, GÓMEZ-ACEBO, I., "Mujeres y ritos funerarios en Palestina", en NAVARRO PUERTO, M. (ed.), *En el umbral. Muerte y teología en perspectiva de mujeres*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2006, 87-145.

entierro tan precipitado [24]. El versículo siguiente presentará a las mujeres, con la Magdalena a la cabeza, llevando aromas al sepulcro (Mc 16,1).

Mientras la frase marcana parece remitir a un incompleto tratamiento del cuerpo que se busca enmendar, Mateo sugiere otra práctica que también resulta característica de las situaciones de duelo y de la que ahora nos ocupamos.

3.2. "Sentadas frente al sepulcro"

El texto apócrifo que suele denominarse *evangelio de Pedro* desarrolla y amplía las escenas de la pasión y la resurrección [25]. Entre sus líneas podemos encontrar lo siguiente:

> "A la mañana del domingo, María la de Magdala, discípula del Señor –atemorizada a causa de los judíos, pues estaban rabiosos de ira, no había hecho en el sepulcro del Señor lo que solían hacer las mujeres por sus muertos queridos–, tomó a sus amigas consigo y vino al sepulcro en que había sido depositado. Mas temían no fueran a ser vistas por los judíos y decían: «Ya que no nos fue posible llorar y lamentarnos el día aquel en que fue crucificado, hagámoslo ahora por lo menos junto a su sepulcro. Pero, ¿quién nos removerá la piedra echada a la puerta del sepulcro, de manera que, pudiendo entrar, nos sentemos junto a él y hagamos lo que es debido? Pues la piedra era muy grande y tenemos miedo no nos vaya a ver alguien. Y si (esto) no nos es posible, echemos al menos en la puerta lo que llevamos en memoria suya; lloremos y golpeémonos el pecho hasta que volvamos a nuestra casa»" (EvPe XII, 50-54).

Según este texto, no es el cuidado físico del cadáver lo que acerca a las mujeres hasta la sepultura el primer día de la semana, sino la urgencia por realizar otra acción que también configura los rituales funerarios y que "solían hacer las mujeres": llorar y lamentarse. Se trata de una práctica que aún hoy caracteriza los ritos fúnebres de Oriente Próximo y cuya ausencia resultaría tan anómala como para convertirse en un llamativo gesto profé-

---

[24] Esto mismo parece sugerir la versión lucana aunque sin especificar que la Magdalena se encuentra entre las mujeres que se fijan en el modo en que es tratado el cadáver: "Las mujeres que habían venido con él desde Galilea fueron detrás y vieron el sepulcro y cómo era colocado el cuerpo (*ὡς ἐτέθη τὸ σῶμα αὐτοῦ*). Luego regresaron y prepararon aromas y mirra. Y el sábado descansaron según el precepto" (Lc 23,55-56).

[25] Para una mirada panorámica sobre este documento, SANTOS OTERO, A. de, *o.c.*, 369-373.

tico (cf. Ez 24,16). Esta costumbre parece estar latente tras la consideración mateana de que algunas mujeres permanecían ante la tumba de Jesús:

> "Estaban allí María Magdalena y la otra María, sentadas frente al sepulcro (καθήμεναι ἀπέναντι τοῦ τάφου)" (Mt 27,61).

Lo único que hace plausible que la Magdalena y su compañera se mantuvieran ante la tumba después del sepelio es que estuvieran realizando aquello que el *evangelio de Pedro* dibuja como una práctica fémenina propia del duelo: lamentarse y llorar por la muerte de Jesús [26].

La *Misná* nos ofrece pistas sobre esta actividad propia del luto a través de la que se canalizaba el dolor:

> "¿Qué significa hacer lamentación? Que todas se lamentan simultáneamente. ¿Qué significa entonar endechas lúgubres? Que una entona y las otras responden, puesto que está escrito: para que enseñéis a vuestras hijas a lamentarse y enseñen unas a otras endechas" (Tratado Mo`ed qaṭán 3,9).

Nos encontramos, por tanto, ante una actividad grupal que resulta propia de los ritos funerarios de Israel, que realizan las mujeres y que se aprende de generación en generación. De este modo, la tradición oral que subyace bajo los tratados de la *Misná* da testimonio de una práctica que sería la habitual también a comienzos de nuestra era y que podría explicar qué hacen dos mujeres ante un sepulcro.

Llorar y lamentarse son formas de descoser la pena que se incrusta en el alma cuando fallece alguien cercano. Dos mujeres que han compartido la pérdida de un ser querido y que se encuentran sentadas frente a su tumba, no podrían menos que expresarse su dolor y buscar cómo aliviarlo juntas. Las elegías, como un modo presente en distintas culturas de gestionar las pérdidas, se dirigían bien a Dios o bien al mismo fallecido. En ellas se recordaba quién era el difunto, qué había aportado al grupo humano

---

26 Más tarde, la *Misná* vetará esta acción una vez que se haya enterrado el cadáver. Con todo, la misma necesidad de prohibirlo supone que se realizaba. "En los novilunios de la fiesta de la dedicación y de Purim pueden hacer lamentación y batir palmas, pero no pueden entonar endechas lúgubres. Después de enterrar al muerto no se hacen lamentaciones ni se baten palmas" (Tratado Mo`ed qa án 3,9). De aquí en adelante tomaremos la traducción castellana de, VALLE, C. del (ed.), *Misná* (BEB 98), Ediciones Sígueme, Salamanca 1997,

que le extrañaba y cómo su ausencia pesaba en el corazón de quienes permanecían con vida [27].

La frase de Mateo que podría pasarnos desapercibida y que sitúa a la Magdalena junto a otra María ante el sepulcro de Jesús, sugiere ya la semilla de la que germinará lo que después será la fórmula kerigmática pascual [28]. Recordar quién era aquel a quien habían seguido desde Galilea, rememorar sus palabras y sus acciones, traer a la memoria del corazón su trágica ejecución se convierten en el frágil pero fundamental inicio de una tradición oral que adquirirá densidad existencial y sentido teológico tras la experiencia de la resurrección.

La estrecha vinculación entre las mujeres y los ritos funerarios es un lugar común en diversas culturas a lo largo de la historia. Esta no parece alejada de la relación entre la tumba y el útero materno, así como de la percepción del final de la vida como un nuevo nacimiento [29]. De estas conexiones, que también se hacen evidentes en los relatos evangélicos, brota el planteamiento de cierta predisposición femenina a percibir que la muerte no tiene la última palabra [30]. Así, las mujeres que acudan al sepulcro el primer día de la semana serán tierra propicia para acoger e interpretar de modo creyente lo vivido en la mañana de resurrección.

4. Tercer escenario: la resurrección

Resulta una costumbre frecuente en la religiosidad popular representar en una procesión el encuentro entre el Resucitado y su madre. Es proba-

---

27 Sobre estos lamentos fúnebres, Gómez-Acebo, I., "Mujeres y ritos funerarios en Palestina", en Navarro Puerto, M., (ed.), *En el umbral. Muerte y teología en perspectiva de mujeres*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2006, 126-132.

28 Esta cuestión la ha investigado con detalle Carmen Bernabé en, Bernabé Ubieta, C., "Duelo y género en los relatos de la visita a la tumba", en Bernabé, C., y Gil, C. (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre orígenes del cristianismo. Libro homenaje a Rafael Aguirre en su 65 cumpleaños*, Verbo Divino, Estella 2008, 307-352.

29 El hecho de "devolver a la tierra" a los difuntos vincula la muerte con el nacimiento. Eliade ofrece una visión global de cómo la tierra, la mujer y la fecundidad quedan vinculadas en las diversas tradiciones religiosas a lo largo del tiempo, conectando el ciclo vital al humus. Cf. Eliade, M., *Tratado de historia de las religiones*, vol. II, Ediciones Cristiandad, Madrid 1974, 11-35.

30 Esta es la hipótesis que defiende Perroni en, Perroni, M., "«Murió y fue sepultado». La contribución de las discípulas de Jesús a la elaboración de la fe en la resurrección", en Navarro Puerto, M. (ed.), *En el umbral. Muerte y teología en perspectiva de mujeres*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2006, 149-180.

ble que el sustrato evangélico que subyace a esta tradición no sea otro que la recurrente ubicación de otra María, la Magdalena, en el escenario de la resurrección. El título de *"la apóstol de los apóstoles"* se sustenta sobre el testimonio unánime de los evangelistas, que la sitúan ante la tumba vacía y la dibujan anunciando lo que ahí ha experimentado.

Entre los textos que mencionan a esta mujer, hay una diferencia notable entre los sinópticos y el cuarto evangelio. Juan será el que desarrolle de modo mucho más amplio el papel de la Magdalena en la resurrección. Este evangelista la convertirá en protagonista de la única aparición individual del Resucitado que se relata en el Nuevo Testamento. Esto explica que nos ocupemos de modo diferenciado de los pasajes sinópticos y de este texto joánico.

4.1. La tumba vacía

Los cuatro evangelios presentan a mujeres yendo hacia el sepulcro el primer día de la semana, pero cada uno lo hace ofreciendo sus propios matices. Como ha sido su tónica a lo largo del relato de la pasión, Lucas sigue sin indicar ningún nombre de las que se dirigen a la sepultura [31]. En cambio, Mateo y Marcos mencionan a María Magdalena con otra u otras compañeras. Como ya adelantábamos, Juan reserva para nuestro personaje todo el protagonismo de la escena.

> "Pasado el sábado, al alborear el primer día de la semana, María Magdalena y la otra María fueron a ver el sepulcro (θεωρῆσαι τὸν τάφον)" (Mt 28,1).
>
> "Pasado el sábado, María Magdalena, María la de Santiago y Salomé compraron aromas para ir a embalsamarle (ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν). Y muy de madrugada, el primer día de la semana, a la salida del sol, van al sepulcro" (Mc 16,1-2).
>
> "El primer día de la semana ya María Magdalena de madrugada al sepulcro cuando todavía estaba oscuro, y ve la piedra quitada del sepulcro. Echa a correr y llega a Simón Pedro y al otro discípulo a quien Jesús quería y les dice: «Se han llevado del sepulcro al Señor, y no sabemos dónde le han puesto»" (Jn 20,1-2).

Si bien Marcos explica la visita al sepulcro en relación con el tratamiento del cadáver (ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν), Mateo la justifica como un simple "ir a ver" (θεωρῆσαι τὸν τάφον). De este modo, ambos evange-

[31] El texto lucano dice lo siguiente: "El primer día de la semana, muy de mañana, fueron al sepulcro llevando los aromas que habían preparado" (Lc 24,1).

listas resultan coherentes con el papel femenino que sugieren en los ritos funerarios y del que ya hemos hablado en el apartado anterior. Juan, por su parte, condensa en dos versículos el relato que los sinópticos describirán con detalle. En la frase que el cuarto evangelio pone en labios de la Magdalena se muestra la interpretación errónea que realiza de la tumba vacía y subraya su búsqueda, anticipando así la escena del encuentro con el Resucitado y de la que hablaremos más adelante.

La pretensión de descubrir el rostro que se dibuja de la Magdalena nos empuja a fijarnos en el modo en que Mateo y Marcos, los evangelios que la mencionan de forma explícita ante la tumba vacía, describen la noticia de la resurrección dada a las mujeres y el envío a anunciarlo. En el segundo evangelio será un misterioso joven el responsable de interpretar la ausencia del cadáver, mientras que en el primero tal personaje se identificará con un ángel [32].

> "El ángel se dirigió a las mujeres y les dijo: «Vosotras no temáis (μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς), pues sé que buscáis a Jesús, el Crucificado; no está aquí, ha resucitado, como lo había dicho. Venid, ved el lugar donde estaba. Y ahora id enseguida a decir a sus discípulos (εἴπατε τοῖς μαθηταῖς): 'Ha resucitado de entre los muertos e irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis'. Ya os lo he dicho». Ellas partieron a toda prisa del sepulcro, con miedo y gran gozo (μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς μεγάλης), y corrieron a dar la noticia (ἀπαγγεῖλαι) a sus discípulos" (Mt 28,5-8).
>
> "Pero él les dice: «No os asustéis (μὲ ἐκθαμβεῖσθε). Buscáis a Jesús de Nazaret, el Crucificado, ha resucitado, no está aquí. Ved el lugar donde le pusieron. Pero id a decir a sus discípulos y a Pedro (εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ) que irá delante de vosotros a Galilea; allí le veréis, como os dijo». Ellas salieron huyendo (ἔφυγον) del sepulcro, pues un gran temblor y espanto (τρόμος καὶ ἔκστασις) se había apoderado de ellas, y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo (οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν ἐφοβοῦντο γάρ)" (Mc 16,6-8).

En ambos textos se les informa a las mujeres, entre las que está la Magdalena, que el Maestro ha resucitado, que Galilea es el lugar donde podrán verle y que han de contar esta noticia a los discípulos. En la versión marcana se subraya la importancia de Pedro al nombrarle de manera diferenciada (εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ). La exhortación a no

---

32 Mateo introducirá después una aparición directa del Resucitado a las mismas mujeres y con el mismo mensaje: "En esto, Jesús les salió al encuentro y les dijo: «¡Salve!» Y ellas, acercándose, se asieron de sus pies y le adoraron. Entonces les dice Jesús: «No temáis. Id, avisad a mis hermanos que vayan a Galilea; allí me verán»" (Mt 28,9-10).

temer que encabezan las palabras del mensajero es un tópico de los pasajes bíblicos que relatan manifestaciones divinas.

La aparente contradicción en los sentimientos que embargan a las dos Marías en el relato mateano, temor y gozo (μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς μεγάλης), suaviza el miedo paralizador que presenta Marcos y que impulsa a nuestras protagonistas a no contar nada a nadie (οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν ἐφοβοῦντο γάρ). Este final abierto en el segundo evangelio, que propició la posterior inclusión del apéndice canónico (Mc 16,9-20), interpela al lector y le exige preguntarse por su propia misión evangelizadora. Refleja también la ironía que caracteriza al evangelista [33], pues si este relato ha llegado hasta nosotros, se debe a que esas primeras testigos contaron algo a alguien.

Lucas, que ha evitado nombrar a la Magdalena, sí la mencionará cuando narre la repercusión que el anuncio de las mujeres tendrá en los discípulos, dando por supuesto que ella formaba parte del grupo que había encontrado el sepulcro vacío (Lc 24,1-8):

> "Regresaron, pues, del sepulcro y anunciaron todas estas cosas a los Once y a todos los demás. Las que referían estas cosas a los apóstoles eran María Magdalena, Juana y María la de Santiago y las demás que estaban con ellas. Pero a ellos todas estas palabras les parecían desatinos (ἐφάνησαν ἐνώπιον αὐτῶν ὡσεὶ λῆρος τὰ ῥήματα ταῦτα) y no les creían (καὶ ἠπίστουν αὐταῖς)" (Lc 24,9-11).

Si el miedo había paralizado a las mujeres en la versión marcana, el tercer evangelio insiste en las dificultades de los otros discípulos para acoger el mensaje que ellas traen. Consideran que las suyas son ***palabras sin sentido*** (λῆρος), carentes de credibilidad. No nos debería extrañar esta reacción, pues, además de lo sorprendente que resulta afirmar que un muerto ha resucitado, el testimonio femenino contaba en ese tiempo con una escasa valoración [34].

Si bien los cuatro evangelios dibujan a la Magdalena como testigo privilegiado de la resurrección y anunciadora de esta noticia, Juan ofrece un desarrollo teológico mucho más complejo que otorga a nuestra protagonista un papel central. Este texto joánico se merece una especial atención.

---

33 Sobre el uso de la ironía en Marcos, CAMERYA-HOGGATT, J., *Irony in Mark's Gospel. Text and subtext* (SNTSMS 72), University Press, Cambridge 1992.

34 De hecho a las mujeres no se les permitía declarar en los juicios, pues se las consideraba mentirosas por naturaleza. Cf. JEREMIAS, J., *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1985, 386.

4.2. "Mujer ¿por qué lloras?"

Los sujetos de las apariciones del Resucitado que se narran en los evangelios son siempre un grupo de personas, excepto en el pasaje del cuarto evangelio que tiene a la Magdalena como sujeto de tal experiencia. Analizar con detalle ese denso pasaje joánico desborda con mucho el objetivo de este artículo [35], de ahí que solo pretendamos subrayar dos aspectos que se vuelcan en nuestro personaje de los muchos que se podrían extraer de Jn 20,11-18: los ecos a la amada del Cantar y el carácter procesual de su discipulado.

El mismo título de la novela que citábamos al comienzo de este artículo, "No sé cómo amarte", evidencia que la imagen de mujer enamorada para describir a la Magdalena ha ido adquiriendo relevancia y haciéndose presente en la literatura [36]. Esto no es una originalidad moderna, pues la consideración gnóstica de que ella había sido iluminada por Jesús adquiere con frecuencia tintes sensuales, como se observa en este texto del *evangelio de Felipe*:

> "La 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?»" (EvFe 55).

Pero las raíces de esta imagen de María como amada está latente ya en el cuarto evangelio, pues la perícopa en la que ella experimenta una Cristofanía está transida de ecos al Cantar de los cantares [37]. El texto joánico del que la Magdalena es protagonista dice así:

---

35 Entre los estudios que se ocupan de María Magdalena en este pasaje, BERNABÉ UBIETA, C., *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo* (ISJ 27), Verbo Divino, Estella 1994, 146-174; NAVARRO PUERTO, M., "Las Marías del cuarto evangelio: plural de singulares en plural", en GÓMEZ-ACEBO, I. (ed.), *María Magdalena. De apóstol a prostituta y amante*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2007, 91-111; PICÓ, C., "«He visto al Señor» (Jn 20,18a). La palabra autorizada de María Magdalena", *Estudios Eclesiásticos* 90 (2015) 41-73; PERRONI, M., y SIMONELLI, C., *o.c.*, 113-132.

36 Para una mirada panorámica a esta cuestión, GÓMEZ-ACEBO, I., "María Magdalena en la narrativa contemporánea", en GÓMEZ-ACEBO, I., (ed.), *María Magdalena. De apóstol a prostituta y amante*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2007, 291-322.

37 Este pasaje no es el único en el que parece que Juan remite al Cantar. Bernabé hace un recorrido por cómo esta referencia bíblica recorre el cuarto evangelio en, BERNABÉ UBIETA, C., *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo* (ISJ 27), Verbo Divino, Estella

> "El primer día de la semana ya María Magdalena de madrugada al sepulcro cuando todavía estaba oscuro, y ve (βλέπει) la piedra quitada del sepulcro. Echa a correr y llega a Simón Pedro y al otro discípulo a quien Jesús quería y les dice: «Se han llevado del sepulcro al Señor, y no sabemos dónde le han puesto» [...] Estaba María junto al sepulcro fuera llorando. Y mientras lloraba se inclinó hacia el sepulcro, y ve dos ángeles de blanco, sentados donde había estado el cuerpo de Jesús, uno a la cabecera y otro a los pies. Dícenle ellos: «Mujer, ¿por qué lloras?» Ella les respondió: «Porque se han llevado a mi Señor, y no sé dónde le han puesto». Dicho esto, se volvió y vio a Jesús (θεωρεῖ τὸν Ἰησοῦν), de pie, pero no sabía que era Jesús. Le dice Jesús: «Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas? (τίνα ζητεῖς;)» 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». Jesús le dice: «María». Ella se vuelve y le dice en hebreo: «Rabbuní» –que quiere decir: «Maestro»–. Dícele Jesús: «Deja de tocarme (μή μου ἅπτου), que todavía no he subido al Padre. Pero vete a mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre a mi Dios y vuestro Dios». Fue María Magdalena y dijo a los discípulos: «He visto al Señor (ἑώρακα τὸν κύριον)» y que había dicho esas palabras" (Jn 20,1-2.11-18).

Entre las líneas de la perícopa de Juan se reconocen resonancias que nos permiten vincular esta escena con aquella descrita en el Cantar:

> "En mi lecho, por la noche, busqué al amor de mi alma, lo busqué y no lo encontré. Me levanté y recorrí la ciudad, calles y plazas; busqué al amor de mi alma, lo busqué y no lo encontré. Me encontraron los guardias que hacen ronda en la ciudad: «¿Habéis visto al amor de mi alma?» Apenas los había pasado, cuando encontré al amor de mi alma. Lo agarré y no lo soltaré hasta meterlo en la casa de mi madre, en la alcoba de la que me concibió" (Cant 3,1-4).

Una mujer que, corriendo, busca a un Amado que adquiría rasgos mesiánicos en el judaísmo del momento, la mención al huerto y sus resonancias en el Cantar, la noche como contexto, la pregunta dirigida a otros antes de encontrarse con el Resucitado y pretender agarrarlo son detalles que recuerdan con fuerza al pasaje del Antiguo Testamento. Parece evidente que el desarrollo narrativo que hace el cuarto evangelio de la expe-

---

1994, 160-172. Se ocupa de Jn 20,1-2.11-18 en las pp. 165-172. No es extraña estas alusiones al Cantar, pues muy pronto el judaísmo hizo una interpretación mesiánica de este libro. Esta manera de comprenderlo impulsó que se leyera en Pascua, ya que era en esta fiesta cuando se esperaba la venida liberadora del Mesías.

riencia de resurrección que tiene María se realiza desde las coordenadas del Cantar de los cantares.

Juan convierte a la Magdalena en la representación de toda la comunidad joánica que, como ella, se deja encontrar por el Amado-Cristo y es introducida en un nuevo saber al que solo se accede por la fe. Esto nos sitúa ante el otro rasgo de nuestro personaje que resaltamos: su condición de paradigma en el paso de la fe prepascual a la pospascual.

Los primeros versículos del capítulo y aquellos en los que nuestra protagonista se encuentra con el Resucitado escoltan una escena en la que Pedro y el discípulo amado entran al sepulcro vacío. Los paralelismos que Juan dibuja entre la Magdalena y ese seguidor prototípico que denomina *discípulo amado* nos lleva a reconocerlos en relación. Ambos corren (Jn 20,2.4) y se inclinan hacia el sepulcro (Jn 20,5.11), pero lo más importante es que los dos parten de una situación de *no conocer* (Jn 20,2.9) y que, gracias al órgano de la visión (Jn 20,8.18) [38], comienzan a creer. En esta clave, también María se presenta como el modelo del proceso creyente que estamos todos invitados a experimentar.

Las connotaciones discipulares del pasaje se refuerzan de distintas formas. La pregunta que le lanza el Resucitado sobre quién es el objeto de su búsqueda (τίνα ζητεῖς;) recuerda a aquella planteada por Jesús al inicio del evangelio a sus primeros discípulos (cf. Jn 1,38). Como las ovejas reconocen la voz del pastor (cf. Jn 10,3-5), también la Magdalena reconoce al que confiesa como Maestro cuando le llama por el nombre (Jn 20,16). Con todo, la situación ha variado tras la resurrección, por lo que hacer la transición hacia la fe pascual va a exigir a María que no se aferre a su experiencia previa (μή μου ἅπτου). Completar el proceso creyente, que va desde *ver* (βλέπει) la piedra retirada, pasando por *ver a Jesús* (θεωρεῖ τὸν Ἰησοῦν) sin conocerle, hasta poder decir que *ha visto al Señor* (ἑώρακα τὸν κύριον), solo es posible si renuncia a retenerle.

---

38 Sobre esta cuestión, M. VÖLKEL, "θεορέω", en H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, vol. I, Ediciones Sígueme, Salamanca 1996, 1871-1873. Ya Ignace de la Potterie planteaba este capítulo joánico en clave de profundización en la fe en la que los verbos de visión tienen una relevancia especial. Se pasa de la constatación (Jn 20,1.5: βλέπω), a fijarse (Jn 20,6.12.14: θεορέω) hasta la fe pascual plena (Jn 20,18.25: ὁράω). Citado por BERNABÉ UBIETA, C., *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo* (ISJ 27), Verbo Divino, Estella 1994, 147.

5. Discípula, testigo y apóstol

La variedad de matices con los que retratan los evangelios a María Magdalena podrían sintetizarse en afirmar que ella es discípula, testigo y apóstol, lo que no siempre corresponde con el imaginario popular que se tiene de ella. Los espacios en los que se menciona su nombre la convierten en garante de la profesión de fe, pues apuntan al centro del kerigma cristiano. Así lo evidencia la fórmula que nos llega por Pablo y que él mismo recibe como tradición:

> "Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado, y que resucitó al tercer día según las Escrituras" (1Cor 15,3-4).

La Magdalena se incardina en la nueva familia de los seguidores de Jesús impulsada por una experiencia salvífica. Esta le pone en camino tras el Maestro hasta completar la ruta prepascual del discípulo ante la cruz, pero no se queda ahí. Los relatos evangélicos, al describirla ante el sepulcro sugiriendo su participación en los ritos funerarios, la presentan como germen de la tradición oral. El testimonio unánime de los evangelios considera a María testigo privilegiado de la resurrección y anunciadora de esta buena nueva a los demás. Esta percepción adquiere hondura teológica en manos de Juan, pues la convierte en una figura corporativa que representa a toda la comunidad encontrándose con el Amado-Mesías y en paradigma de una fe que ha de ser vivida siempre en proceso. Teniendo a esta mujer como modelo, también nosotros podremos afirmar que "hemos visto al Señor".

iangulo@comillas.edu