

EL CUERPO DE MARÍA MAGDALENA
EN UN DEVOCIONARIO NOVOHISPANO:
LA CORPORALIDAD FEMENINA EN LA HISTORIA
DE SALVACIÓN DEL SIGLO XVIII

Estela ROSELLÓ SOBERÓN
Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México
estela.rosello@gmail.com

En el año de 1637 los cofrades de San Benito de Palermo en la ciudad de la Nueva Veracruz solicitaron a las autoridades eclesiásticas el permiso para celebrar la fiesta de su patrono el día de María Magdalena. El santo negro no fue canonizado sino en 1807, por lo que en el siglo XVII aún no contaba con una fecha propia para ser festejado. Esta situación explica la petición de los hermanos de la cofradía, pero no así la elección precisa del día de María Magdalena para homenajear al Etíope.

La cofradía de San Benito era una corporación de negros y mulatos, libres o esclavos, bozales o criollos, vecinos del puerto de Veracruz. La mayor parte de sus miembros eran mujeres que tenían una participación muy activa en la administración, el gobierno y la organización de la hermandad. No es difícil inferir que fueran estas negras y mulatas las responsables de elegir la fecha particular para celebrar a su santo patrón.

En el universo simbólico de la Contrarreforma, María Magdalena fue un personaje ejemplar para todos los pecadores arrepentidos; desde la Edad Media, su historia personal la había acercado a los grupos más rechazados y marginados de las sociedades cristianas y en este sentido no es de extrañar que los negros y los mulatos de San Benito hayan tenido un vínculo especial con la beata peccatrix.

Efectivamente, el personaje de María Magdalena fue central en el universo de las devociones del catolicismo tridentino. Por un lado, la santa simbolizó, como nadie, al pecado y a la penitencia. Por otro, representó la capacidad de los pecadores para ejercer su responsa-

bilidad individual, el libre albedrío que permitía arrepentirse y ganar la vida eterna.

Muchos pintores de la Contrarreforma privilegiaron la presencia de la Magdalena en sus obras. Artistas como Rubens, El Greco, José Ribera o Pedro de Mena representaron la vida de la santa en diferentes momentos de su legendaria existencia.¹ Si bien estos artistas la pintaron al pie de la cruz, en algunos pasajes de su vida contemplativa, en la cena del fariseo o en la escena de la resurrección, la mayor parte de ellos buscó exaltar el tema de la penitencia y el arrepentimiento. Dentro del imaginario contrarreformista, Magdalena era la mujer que renunciaba a las vanidades del mundo para convertirse y seguir el buen camino de la salvación.²

La santa penitente fue modelo para muchos: Santa Teresa de Ávila la recordaba cada vez que comulgaba, San Ignacio de Loyola la incluyó en la meditación de los misterios de la vida de Cristo Nuestro Señor de sus *Ejercicios espirituales*, San Francisco de Sales insistió en su papel como modelo de conversión.³

Ahora bien, más allá de su importancia como símbolo de la penitencia y la redención, más allá de su carácter de personaje marginal, es muy posible que las negras y las mulatas de San Benito hayan sentido hacia María Magdalena otro tipo de afinidad profunda, una especie de complicidad que les permitió encontrar un nicho en el universo iconográfico del cristianismo, pero sobre todo, un lugar propio en la historia de salvación. Y es que al igual que ellas, esta mujer del Nuevo Testamento había vivido su cuerpo de una manera particular al hacer de la sensualidad y de la sexualidad activa una de las características más importantes de su persona y de su experiencia cotidiana.

Del mismo modo que entre muchas madres y doncellas novohispanas la Virgen fue modelo de ternura y de castidad, María Magdalena fue ejemplo para un sector de la población femenina que vivió su cuerpo desde realidades y condiciones diferentes.

¹ Desde la Edad Media y el Renacimiento, muchos pintores tuvieron gran interés en representar a la santa. En el siglo XVI, Tiziano fue uno de los artistas que inmortalizó la imagen de la Magdalena en sus pinturas, Susan Haskins, *María Magdalena. Mito y metáfora*, Barcelona, Herder, 1996, p. 296.

² En este mismo sentido, el tema de las lágrimas de María Magdalena fue muy socorrido entre los predicadores contrarreformistas que exaltaron el valor del arrepentimiento y de la culpa, Haskins, *María Magdalena...*, p. 302.

³ Haskins, *María Magdalena...*, p. 283.

Desde el siglo XIII María Magdalena se convirtió en la santa de las prostitutas de muchas ciudades europeas; al protegerlas, abrió para ellas la posibilidad de tener esperanza y fe en la redención. No obstante, María Magdalena no sólo surcó el camino para sus hermanas de oficio. En realidad, esta santa pecadora estuvo cerca de muchas mujeres más. Y es que fue precisamente ella quien dio un lugar especial a la dimensión femenina del cuerpo joven, sensual y lozano de todas aquellas que, sin ser prostitutas, vivieron su corporalidad desde la sexualidad y el encuentro físico con los hombres.

Este artículo tiene el propósito de reconstruir qué significado tuvo el cuerpo de María Magdalena en la devoción popular hacia dicha santa. En él se retoma la historia de los orígenes del culto para explicar cómo las imágenes del cuerpo de María Magdalena que se presentan en un devocionario novohispano de la primera mitad del siglo XVIII hacen pensar en el proceso de construcción cultural de un lugar simbólico que no rechazó ni condenó la sensualidad ni la sexualidad femeninas, sino que les dio un significado particular para reconocer su existencia desde el imaginario del catolicismo.

El artículo busca, por un lado, trazar las continuidades existentes entre la devoción medieval europea y la devoción novohispana tridentina, pero por otro, propone que el reconocimiento que hizo la Iglesia de estas realidades corporales favoreció que muchas mujeres seglares de los sectores menos favorecidos de la población hayan podido integrar las experiencias cotidianas de su cuerpo al universo católico y contrarreformista de la Nueva España.

La devoción de la discípula amada de Cristo

Existe en el fondo reservado de la Universidad Nacional Autónoma de México un pequeño devocionario, impreso en México en 1744 por la viuda de don Joseph Bernardo de Hogal, dedicado a María Magdalena. El autor de la obrita es el jesuita Ignacio Tomai (1681-1757). El padre, de origen italiano y cuyo verdadero nombre era José María Genovese, vivió en la Nueva España, donde escribió varios tratados piadosos y ascéticos entre los que destacaron *El devoto de San Juan Evangelista* y su *Breve método de la vida espiritual*.⁴

⁴ José Toribio Medina, *La imprenta en México (1539-1821)*, Santiago, Chile, Casa del Autor, 1907, p. 348.

La obra que nos ocupa esta vez llevaba el título de *La devoción de la discípula amada de Cristo Santa María Magdalena* y, de acuerdo con el autor, “el fin y motivo” de la misma era “propagar la devoción a Santa María Magdalena y encender en el amor y veneración de esta gran santa los ánimos de los fieles...”.⁵ La tarea, continuaba el padre, no era sencilla, ya que “he de ceñir en un pequeño volumen la desmedida grandeza de las gracias, excelencias y prerrogativas de esta discípula tan amada de Cristo Nuestro Señor”.⁶

Para la religiosidad barroca, la práctica de la meditación en personajes sagrados fue un ejercicio común y recurrente.⁷ Meditar en la vida de Cristo, de su madre y diversos santos tuvo la función de conmover al individuo para modificar su voluntad y acercarlo a la virtud y a la salvación.⁸ Para lograrlo, el orante debía seguir una metodología con varios pasos: rezar, meditar, reflexionar y arrepentirse. El ejercicio asociaba varias ideas, sentimientos y emociones de manera que el individuo se movía emocional e interiormente.⁹ El primer paso para conseguir dicho objetivo era la composición de lugar, es decir, imaginar con los sentidos y las emociones aquello en lo que se estaba meditando.

El manual del padre Tomai pertenecía a esta tradición religiosa. Escuchar la narración de la vida de María Magdalena y practicar los ejercicios de oración que le acompañaban era la manera de guiar a quienes lo hacían por una experiencia meditativa que acercara a los fieles a los sentimientos de amor y arrepentimiento asociados con esta santa.

¿Por qué promover su devoción?, se preguntaba retóricamente el miembro de la Compañía: porque María Magdalena tenía poderosa y eficaz intercesión para con el rey de la Gloria. “Y cuán íntimo y familiar trato haya tenido en la tierra con el verbo humanado esta sierva discípula y esposa” era precisamente lo que el manual de devoción pretendía mostrar.

⁵ Ignacio Tomai, *La devoción de la discípula amada de Christo, María Magdalena*, México, impresa por la viuda de Joseph Bernardo de Hogal, 1744, p. 1.

⁶ Tomai, *La devoción...*, p. 4.

⁷ Entre las meditaciones más conocidas se encontró la de los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola. Recientemente, Rosalba Loreto ha hecho interesantes reflexiones en torno al tema de la meditación como una metodología espiritual propia de la religiosidad del mundo moderno.

⁸ Loreto, “La espiritualidad barroca y las meditaciones. Una constelación espiritual (Una versión preliminar)”, texto en borrador, p. 11.

⁹ Loreto, “La espiritualidad...”, p. 16.

Amor, trato íntimo y familiar son conceptos clave para rastrear la importancia que tuvo el cuerpo de María Magdalena en la construcción de su leyenda y su devoción popular.

Un antecedente más

Antes de entrar de lleno al análisis del significado que tuvo el cuerpo de María Magdalena en su devoción, vale la pena detenerse en el contexto en que el padre Tomai escribió su manual.

Desde fines del siglo XVII, las autoridades civiles y religiosas de la ciudad de México habían mostrado interés en abrir una institución que se ocupara de “las mujeres de la mala vida”. Para 1692, el alcalde de la Sala del Crimen, Francisco Zaraza y Arce, logró abrir el Recogimiento de María Magdalena para prostitutas, pero al parecer, la casa no encontró mucho apoyo y para 1730 ésta se encontraba en franca ruina económica.¹⁰

A partir de ese momento, la Congregación Mariana de la Buena Muerte, a cargo de los jesuitas, se propuso auxiliarla. Y así lo hizo desde entonces hasta la expulsión de la Compañía en 1767.¹¹ Cabe suponer que la publicación de la obra del padre Tomai en 1744, así como su intento de promover la devoción a la Magdalena no haya sido casualidad, sino parte de ese proyecto de apoyo al Recogimiento de mujeres públicas en el que estaban involucrados los jesuitas en aquel momento.

Magdalena: de cuerpo pecador a cuerpo redimido

En su pequeño manual, el padre Tomai recogió diversas versiones e imágenes que provenían de diferentes tradiciones de devoción hacia la santa. En su narración hagiográfica, el jesuita tomó pasajes de la *Leyenda dorada* de Santiago de la Vorágine y del Nuevo Testamento, pero también recurrió a fuentes menos ortodoxas como los *Evangelios Apócrifos*, el gnosticismo y la tradición popular oral.

¹⁰ Josefina Muriel, *Los recogimientos de mujeres: respuesta a una problemática social novohispana*, México, UNAM, 1974, p. 111-113.

¹¹ Muriel, *Los recogimientos de mujeres...*, p. 113.

El resultado fue la construcción de una María Magdalena discípula y predicadora, pero también, pecadora y santa arrepentida. En su devocionario, el padre Tomai no sólo mostró estos aspectos de la personalidad de la figura legendaria, sino que también dejó ver a una mujer con un conocimiento y una sensibilidad particular para los asuntos de la corporalidad femenina, lo mismo que con una capacidad especial para acercarse al cuerpo de Cristo como nadie más.

El conocimiento y la sensibilidad para el tema de la carne fueron aspectos compartidos por muchas mujeres de la Nueva España que también vivieron su cuerpo lejos de la pureza virginal. Es muy probable que para ellas, María Magdalena fuera vista como cómplice y modelo a seguir.

Una de las primeras imágenes que aparece en el texto de Tomai muestra a la santa como discípula favorita y predicadora del mensaje divino. Al presentarla ante sus lectores, el jesuita explicaba: "Amó Cristo a la Magdalena con especialísimo amor, no solamente como a su criatura, sino como a su favorecida discípula y regalada Esposa".¹²

Durante siglos, la Iglesia medieval y más tarde la tridentina habían intentado mitigar la imagen de la santa como apóstol de Jesús y prefirieron enfatizar el carácter de pecadora arrepentida de aquel personaje.

Es interesante pensar que, a pesar de ello, y rescatando otras tradiciones de la devoción popular, el padre novohispano tuvo interés en destacar cómo la santa había dejado todo para convertirse en seguidora del Señor: "...y era tanto el amor que tenía esta fervorosa discípula a su divino maestro que siendo ella noble, rica y delicada le seguía a pie, con sumo gusto y alegría, olvidada de las comodidades y regalos de su casa y de los trabajos de tantos caminos por las villas y lugares por donde iba predicando el Reino de Dios".¹³

Con estas imágenes, el jesuita intentaba entusiasmar a su público para invitarlo a seguir el ejemplo de la pecadora arrepentida. Si bien en su introducción el jesuita exhortaba a todos los pecadores, hombres y mujeres, a escuchar la historia de la santa, resulta evidente que Tomai tenía especial interés en atraerse la atención de sus escuchas mujeres. Lo anterior puede suponerse al leer los siguientes pasajes, seleccionados por el jesuita en su narración:

¹² Tomai, *La devoción...*, p. 25.

¹³ Tomai, *La devoción...*, p. 12.

...muchas mujeres después de haber oído a los apóstoles acudían a la Magdalena y ella las enseñaba e instruía en la Doctrina Evangélica; y porque esta fervorosa discípula del Señor con el don de los milagros tenía dominio de todas las enfermedades y sanaba ciegos, mudos y tullidos con el poder de las manos sobre sus cabezas...muchas mujeres recurrían a ella para estos beneficios corporales.¹⁴

Al reproducir esta escena, el jesuita hacía referencia al poder de convocatoria que María Magdalena siempre había tenido entre las mujeres. Por otro lado, Tomai introducía, también, un elemento interesante en la construcción de su personaje sagrado, lo mismo que en la atmósfera emocional necesaria para generar sentimientos de identidad y empatía entre muchas mujeres novohispanas y la santa.

Y es que al igual que la Magdalena, muchas mestizas, negras y mulatas también se dedicaron a curar y a sanar a otras mujeres, estableciendo complicidades y relaciones de solidaridad con aquéllas que también se beneficiaban corporalmente de sus saberes.

La leyenda y la devoción

A pesar de lo que pudiera creerse, el Nuevo Testamento no habla mucho de María Magdalena ni da grandes detalles sobre su persona. Es decir, las fuentes ortodoxas de la Biblia mencionan a diferentes mujeres que seguían a Cristo, entre las que se encontraba María Magdalena, pero en realidad, cuando los evangelistas hablan de ella, éstos dicen poco o casi no la mencionan por su nombre.

Fue en el siglo III d. C. que los padres de la Iglesia comenzaron a construir el personaje de María Magdalena, a darle forma y a llenar su vida y su personalidad con sucesos y detalles que no aparecen en las fuentes del Nuevo Testamento.

Poco a poco, los eclesiásticos dejaron de hablar de ella como la discípula de Cristo para convertirla en una pecadora y una ramera. El papel de primera apóstol pronto se eclipsó bajo la sombra de estas dos condiciones.¹⁵ En realidad, los Evangelios oficiales no daban indicios para afirmar que María Magdalena fuera ninguna de las dos cosas. Sin embargo, desde el siglo III d. C. los padres y exégetas que

¹⁴ Tomai, *La devoción...*, p. 16.

¹⁵ Haskins, *María Magdalena...*, p. 36.

comenzaron a construir las leyendas de su hagiografía fundieron la personalidad de tres mujeres bíblicas que confluyeron en la de la famosa santa.

Por un lado, se asoció a Magdalena con la mujer pecadora que aparece en la siguiente escena del Evangelio de San Lucas 7, 36-39: “Y... una mujer pecadora que había en la ciudad, al saber que él estaba comiendo en la casa del fariseo, llevó consigo el frasco de alabastro lleno de perfume y poniéndose detrás de él a sus pies y llorando comenzó a bañárselos con lágrimas y con sus propios cabellos se los iba secando; luego los besaba y los ungió con el perfume”.¹⁶

A pesar de que Lucas nunca llamó a dicha mujer con el nombre de Magdalena, desde el siglo III la cristiandad comenzó a identificarlas como la misma persona. La única razón que justificaba dicha filiación era que en el siguiente capítulo, Lucas mencionaba a María Magdalena como seguidora de Cristo.¹⁷

Lo mismo sucedió con la identificación de Magdalena con otras dos mujeres: María de Betania, hermana de Lázaro y otra más, anónima, que aparece en el Evangelio de San Mateo 26. En el primer caso, San Juan refiere la historia: una vez que Jesús resucitó a su hermano, Martha y María de Betania ofrecieron una cena en su casa y allí, ésta ungió con un perfume de nardo los pies del señor y también los secó con su pelo.¹⁸

En el segundo caso, el episodio lo narran Marcos y Mateo y tiene lugar en casa de Simón el leproso. Allí, una mujer anónima se acercó a Jesús y derramó sobre su cabeza un perfume de mucho valor que traía en un frasco de alabastro.¹⁹ Para muchos, esta mujer no era otra que María de Betania, es decir, María Magdalena. A partir del siglo VI la teoría de la identificación de estas tres mujeres se hizo oficial cuando San Gregorio Magno estableció que la pecadora de Lucas, María de Betania y María Magdalena eran la misma persona.²⁰

¹⁶ Haskins, *María Magdalena...*, p. 36.

¹⁷ Katherine Ludwig Jansen, *The making of the Magdalen. Preaching and popular devotion in the Later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 148.

¹⁸ Evangelio de San Juan, 12:3.

¹⁹ Haskins, *María Magdalena...*, p. 45.

²⁰ Estas ideas se conocieron como la teoría de la unidad. En 1517, el dominico francés Jacques Lefevre de Etaples concluyó que no había evidencias para sostener dichas ideas. Su objeción le valió la excomuniación. Jansen, *The making of the Magdalen...*, p. 11.

Sea como sea, poco a poco, María Magdalena fue cobrando vida y personalidad. Al llegar la Edad Media, las imágenes y leyendas en torno a la santa eran consistentes y nadie dudaba de su congruencia y unidad.²¹ En ellas se destacaba la cercanía física que dicha mujer había tenido con Cristo; las imágenes medievales plasmaban la sensualidad femenina como el vehículo que había acercado a la pecadora con el salvador. La humedad de los besos y el llanto con que cubrió al maestro, el perfume del nardo, la suavidad del aceite con que acariciaba la piel y la cabeza de Jesús apelaban al tacto, al oído, a la vista, al olfato y al gusto. En efecto, eran el cuerpo de María Magdalena y la sensualidad de su persona los medios que le habían permitido aproximarse al redentor.

Para el cristianismo, el cuerpo de las mujeres era frágil y débil, un reflejo de la inestabilidad espiritual femenina. Ya en el siglo VI San Isidoro de Sevilla había expresado cómo los cuerpos de las mujeres eran eco de su irracionalidad y de su inferioridad emocional y moral.²² Estos cuerpos frágiles eran proclives a la lascivia y al deseo, ya que la naturaleza fría de los mismos los movía a buscar la unión carnal con los hombres.

En el imaginario medieval el cuerpo femenino era sinónimo de lujuria. En muchas ilustraciones este pecado se representó con el cuerpo de mujer pero también, más específicamente, como María Magdalena.²³ Por ejemplo, en la *Summa Praedicatorum* del siglo XIV, la santa pecadora aparecía representando a la lujuria al lado de otras mujeres como Dalila, Jezabel y Herodíades. La santa simbolizaba la debilidad de las mujeres, pero sobre todo, mostraba cómo lejos de evitar la tentación, Magdalena, como otras, se había entregado a ella.²⁴

²¹ Si bien la hagiografía medieval consolidó a María Magdalena como un personaje bien definido, es importante señalar que muchas veces, la historia y la imagen de la santa se confundieron con las de María Egipcíaca. Esta última también había sido prostituta durante algunos años de su vida. Exhortada por una imagen de la Virgen, Santa María Egipcíaca se retiró al desierto a purgar sus pecados, lugar en el que vivió hasta el día de su muerte. Si bien puede haber ciertas similitudes entre una santa y otra, como su pasado vicioso, la penitencia en el desierto y la larga cabellera que cubrió el cuerpo de ambas en sus últimos días, lo cierto es que hubo muchas diferencias entre ambos personajes. Véase *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 271.

²² Jansen, *The making of the Magdalen...*, p. 152.

²³ Entre ellas, por ejemplo, se encuentra una representación del infierno de Taddeo di Bartolo, en San Geminiano, donde la lujuria tiene unas trenzas doradas que se enroscan a la cola de un demonio que le lame los órganos genitales para castigar al cuerpo con que había pecado. Haskins, *María Magdalena...*, p. 177.

²⁴ Jansen, *The making of the Magdalen...*, p. 152.

A pesar de que el Evangelio nunca aclara de qué tipo eran los pecados de la mujer que ungió a Jesús, los exégetas dedujeron que éstos eran sexuales. De esta manera, María Magdalena se convirtió en el símbolo de la sexualidad femenina desmesurada y libertina. Así se le representó, por ejemplo, en el *Carmina Burana* cuando ella misma declaraba abiertamente que quería arder en placeres mundanos.²⁵ “...en la dicha mundana terminaré mi vida. Viviré de acuerdo con el bienestar temporal. Sin preocuparme de otra cosa, cuidaré mi cuerpo y lo adornaré con diversos colores”.²⁶

Para los exégetas medievales, la conversión de la discípula de Cristo en pecadora y prostituta se dio a partir de tres condiciones relacionadas con su cuerpo: la vanidad, la juventud y la belleza. Los hagiógrafos medievales de la santa hablaron de ella como una rica heredera de la ciudad de Magdala, joven, frívola y muy bella.

Muchos tratados y sermones medievales dedicaron páginas enteras a describir a esta reina de las vanidades, famosa por los adornos de sus vestidos, joyas, cosméticos, bailes y gestos ligeros.²⁷ En palabras de un monje cisterciense del siglo XII, María Magdalena era “...resplandeciente en la maravillosa belleza de su cuerpo, excesivamente bonita, su rostro encantador, su pelo maravilloso”.²⁸

Ya en el siglo XVIII, y desde la Nueva España, el padre Tomai recuperó aquellas leyendas medievales en su librito de devoción. Muertos los padres de la Magdalena, contaba el jesuita, ésta se había deslizado “...en vanidades, en amores poco honestos, en pláticas y conversaciones de galanes y mancebos livianos y como moza noble, rica y hermosa y sin freno de sugestión”.²⁹

María Magdalena era el cuerpo femenino que tentaba a los hombres con su belleza y su liviandad, pero no sólo eso: la Magdalena era la pecadora más famosa y peligrosa de todas porque sus pecados eran públicos.³⁰ Si bien el carácter público de los actos de María Magdalena había estado presente desde las leyendas medievales, lo cierto es que las imágenes tridentinas de la santa insistieron aún más en este rasgo.

²⁵ Haskins, *María Magdalena...*, p. 190.

²⁶ Haskins, *María Magdalena...*, p. 190.

²⁷ Jansen, *The making...*, p. 153.

²⁸ Haskins, *María Magdalena...*, p. 184.

²⁹ Tomai, *La devoción...*, p. 6.

³⁰ Desde la Edad Media, muchos predicadores insistieron en el carácter público de los pecados de María Magdalena, Jansen, *The making of the Magdalen...*, p. 172.

Para el proyecto político y religioso de la Contrarreforma el pecado público y escandaloso fue una preocupación central.³¹ El Concilio de Trento había expresado la urgencia de llevar a cabo la reforma de las costumbres y en ese sentido, la lucha contra este tipo de pecados se convirtió en parte sustancial de la pastoral de la Iglesia.³² Las malas conductas escandalosas eran mucho más peligrosas que las privadas porque daban mal ejemplo e inducían a los otros a caer en tentación.³³

María Magdalena era pecadora pública y escandalosa, mujer que podía inspirar a otras dándoles ocasión de pecar. Por ello, el padre Tomai calificaba a la santa como “tropiezo y lazo de Satanás”. Al referirse a Magdalena el padre reconstruía las leyendas medievales, pero les daba un nuevo toque contrarreformista al introducir el tema del escándalo de esta manera: la Magdalena había logrado que “muchos con su trato y conversación se enredasen y perdiesen. Y por eso venía a ser el escándalo de toda la ciudad en la que vivía y era llamada la pecadora, como dice San Lucas”.³⁴

De acuerdo con Jaime Corella, el escándalo sólo se podía causar por actos, palabras u obras externas, más no por actos internos, como eran el pensamiento o la voluntad. Siguiendo estas ideas, el padre Tomai explicaba que las acciones pecaminosas de la Magdalena sólo habían sido exteriores, mientras que en su interior, la santa siempre había conservado los afectos de la humildad y de la contrición.³⁵ De allí que la santa “nunca hubiera contaminado su cuerpo en toda su vida con obra de impureza que fuera pecado mortal”.³⁶

El cuerpo de la Magdalena había pecado, pero en su interior, la santa había experimentado vergüenza, humildad y arrepentimiento. En este sentido, el padre Tomai narraba cómo en casa del fariseo, llena de amor y dolor, la Magdalena se acercó al Señor “y como la vergüenza y la confusión de sus pecados no la permitieron aparecer

³¹ Jorge Traslosheros, “El pecado y el delito. Notas para el estudio de la justicia criminal eclesiástica en la Nueva España del siglo XVI”, *Alegatos*, UAM Azcapotzalco, n. 50, 2004, p. 473.

³² En su tercer decreto el Concilio de Trento estableció que la Iglesia debía ocuparse de la reforma de las costumbres y la corrección de los errores en la observancia de la ortodoxia católica, Traslosheros, “El pecado y el delito...”, p. 472.

³³ Así lo explicaba Jaime de Corella en su tratado de teología moral, Traslosheros, “El pecado y el delito...”, p. 473.

³⁴ Tomai, *La devoción...*, p. 6.

³⁵ Tomai, *La devoción...*, p. 10.

³⁶ Tomai, *La devoción...*, p. 7.

delante los ojos purísimos de Cristo, rodeó por sus espaldas y vino a postrarse a sus divinos pies".³⁷

El jesuita del siglo XVIII retomaba las imágenes bíblicas y medievales, pero llenaba de sentimientos y emociones propios de la religiosidad y el dramatismo contrarreformistas a la gestualidad de María Magdalena. En su devocionario, esta estrategia narrativa logró que poco a poco, el cuerpo de la pecadora se fuera convirtiendo en el cuerpo redimido de la santa.

A lo largo del devocionario, el padre Tomai no se cansa de presentar las imágenes del acercamiento físico entre la discípula y su maestro. En ellas, el cuerpo lujurioso, pecador, sexual de la Magdalena se transforma en el cuerpo amoroso y sensual de la santa arrepentida. De esta manera, el contacto físico de María Magdalena y Jesús deja a un lado su expresión pecaminosa para manifestar, en su lugar, el inmenso amor que la discípula sentía hacia su maestro.

A decir verdad, el jesuita presentaba dicha transformación gestual y corporal siguiendo muy de cerca las palabras de San Bernardino de Siena que ya en el siglo XV recomendaba a los fieles imitar el ejemplo de la Magdalena: "dejen que el amor profano e infructuoso sea transformado en la plenitud del amor sagrado".³⁸

Para mostrar aquel amor sagrado, la Magdalena había utilizado el lenguaje de su cuerpo desde una dimensión distinta. El padre Tomai recuperaba las escenas clásicas de la *Leyenda dorada* de Santiago de la VoráGINE para recrear los pasajes donde la santa se volcaba corporalmente sobre su maestro.

Contaba el jesuita a los fieles, cómo en casa de Simón el leproso Magdalena había tomado "...un vaso de unguento muy precioso y de gran valor porque era de la espiga de nardo, que es una hierba fragantísima y postrada en los pies de Cristo le limpió con sus cabellos y los ungió con aquel precioso unguento y no contenta de eso quebró el vaso para que no quedara gota y derramó todo aquel licor oloroso sobre su sagrada cabeza".³⁹

Además, en otra ocasión, en casa de Simón el fariseo, Magdalena "... comenzó a derramar tantas y tan copiosas lágrimas que bastaron para regar y lavar los pies del señor; luego los limpió con sus

³⁷ Tomai, *La devoción...*, p. 9.

³⁸ Sermón 46 de su *Opera omnia*, Jansen, *The making of the Magdalen...*, p. 146.

³⁹ Tomai, *La devoción...*, p. 48.

cabellos... y no contenta con esto, comenzó a besarlos con mucha devoción y a ungirlos con precioso unguento".⁴⁰

Desde la Edad Media, entre las imágenes plásticas más impresionantes y elocuentes del cuerpo de María Magdalena se encontraban aquéllas que hacían referencia a su pelo. En la tradición hebrea y medieval, el pelo de las mujeres se había relacionado con el pecado y con la lujuria. De acuerdo con la ley judía, las mujeres sólo podían mostrar el pelo suelto a sus esposos; dejarlo libre frente a otros hombres era signo de deshonestidad y podía ser causa de divorcio.⁴¹

En la Edad Media se conocía que sólo las prostitutas, las adúlteras y las mujeres libertinas llevaban el pelo suelto. Muchos teólogos y predicadores asociaron este gesto con la sexualidad y la vanidad. En sus sermones, los sacerdotes lamentaban los enormes gastos y la cantidad de tiempo que las mujeres destinaban al cuidado de su cabellera. Por ello, no dudaron en calificar de objetos diabólicos a los peines, tocados y broches con los que las mujeres se adornaban y arreglaban el pelo.⁴²

De acuerdo con estas ideas, como digna representante de su oficio y como mujer lasciva que era, María Magdalena siempre llevaba el pelo suelto. Sin embargo, la transformación de su cuerpo pecador en cuerpo amoroso también se vio reflejada en la utilización particular de su cabellera para con Jesús.

En muchas de las escenas en que la santa se acercó al maestro se narraba cómo ésta había utilizado su pelo para secar y limpiar los pies del Señor. En la versión del padre Tomai, ésta era la imagen correspondiente: "limpiar los pies del Salvador con sus cabellos, poner su cabeza debajo de sus divinas plantas, todo le parece poco".⁴³ Y el jesuita explicitaba: "No faltava a la Magdalena toalla para enjugar los pies del Salvador; pero la vehemencia del amor, y dolor, y la humildad de su corazón la estimularon a servirse para eso de la dorada madeja de sus cabellos, para que así pusiera su cabeza por refiza a los pies del Señor".⁴⁴

⁴⁰ Tomai, *La devoción...*, p. 9.

⁴¹ Bernard Merens, *María Magdalena, hija de Eva y de la gracia*. México, Planeta Mexicana, 1989, p. 95.

⁴² Jansen, *The making of the Magdalen...*, p. 158.

⁴³ Tomai, *La devoción...*, p. 48.

⁴⁴ Tomai, *La devoción...*, p. 9.

En efecto, para acercarse a Dios, María Magdalena optó por utilizar su cuerpo, un cuerpo cariñoso, expresivo y amoroso que manifestaba, ante todo, caridad. Gracias al arrepentimiento de la santa, su cuerpo pecaminoso se convirtió en un cuerpo caritativo, virtud con que Cristo había distinguido a su discípula predilecta en el momento en que ésta había decidido seguir el buen camino de la salvación. En palabras del padre Tomai: “Desde el principio de su conversión se abrazó al fuego de la caridad”. Y así: “Todos aquellos obsequios que hacía al Salvador de lavarle los pies con sus lágrimas, de limpiárselos con sus cabellos, de poner su cabeza a sus divinas plantas, de besarlas y ungirlas con precioso unguento todas eran llamas que salían del fuego divino que le ardía en el pecho”.⁴⁵

Tal como lo señalaba el padre Tomai, el contacto físico había sido central en la expresión del amor caritativo de María Magdalena hacia su maestro. La discípula lo había bañado con sus lágrimas, lo había acariciado con sus manos, lo había envuelto con su famosa cabellera, lo había tocado con la humedad de sus labios. Todo esto para manifestarle su amor, su inmenso cariño y crear una cercanía personal, única que no podía expresarse de otra manera. Era la sensualidad de su cuerpo femenino la que permitía que María Magdalena se aproximara y amara a Jesús con aquella intimidad especial.

En realidad, en la vida de Jesús, sólo la Virgen, otra mujer, pudo estar físicamente tan cerca de él como María Magdalena. Sin embargo, su contacto había respondido a la gestualidad materna. María había amamantado a Jesús, lo había sentado sobre su regazo, lo había acariciado con la dulzura y la protección propias de una madre. Magdalena no; en su lugar, la discípula se había acercado al Salvador desde un cuerpo femenino distinto: el de una mujer joven, bella, sensual.⁴⁶

Para muchas mujeres negras, mestizas, mulatas y de los sectores menos acomodados de la Nueva España, seguramente resultaba más

⁴⁵ Tomai, *La devoción...*, p. 45.

⁴⁶ A partir de la Edad Media, la piedad de muchas mujeres se expresó mediante diversos encuentros sensoriales y eróticos con Cristo. Místicas y santas experimentaron visiones que acercaron su cuerpo al del redentor. Angela de Foligno, Agnes de Montepulciano, Adelheid Langmann, Ida de Lovaina fueron sólo algunas de las mujeres que vivieron este tipo de uniones físicas con Jesús. Carolyne Walker Bynum, *Holy feast and holy fast : the religious significance of food to medieval women*, Berkeley, California University, 1987, p. 246. Ya en el siglo XVII, el misticismo femenino fue una experiencia fundamental en el universo de la religiosidad tridentina novohispana.

fácil identificar su cuerpo con el de María Magdalena que con el de la Virgen.⁴⁷ La segunda anulaba la posibilidad de la experiencia mundana del cuerpo; la primera le daba un lugar, abría la posibilidad de vivir aquella realidad femenina sin necesidad de negarla.

La tradición popular no se mantuvo ajena a la relación que existía entre esta cercanía física y especial de las dos mujeres con Jesús. María y Magdalena eran las únicas que habían gozado de aquella proximidad corporalmente amorosa en vida del maestro. En el devocionario del padre Tomai, esta condición se exaltaba al tomar ciertas imágenes medievales que, en la religiosidad tridentina, adquirieron mayor peso e importancia.

La *Leyenda dorada* de Santiago de la Vorágine contaba que todos los días, los ángeles llevaban a María Magdalena al cielo, y allí, “ella escuchaba con las orejas del cuerpo los conciertos gloriosos de las legiones celestes”.⁴⁸ El padre Tomai recuperaba aquella escena de la siguiente manera: “...y porque su punza era más celestial que humana, los santos Ángeles la veneraban y singularmente la amaban y trataban finalmente con ella y con privilegio singularísimo y que no se lee en algún otro santo, siete veces cada día la levantaban tan alto en el aire que oía las músicas y los cantos celestiales”.⁴⁹

Hasta aquí, la coincidencia es evidente. Sin embargo, no contento con retomar aquella fuente medieval, el padre Tomai también introdujo otras imágenes de los Evangelios apócrifos y de la devoción popular italiana. Así, para enfatizar la relación amistosa entre María y María Magdalena, el jesuita contaba a sus feligreses lo siguiente: “Y María Santísima, madre de la misma pureza y reina de todas las vírgenes trataba y conversaba familiarmente con ella y la amaba con tan singular amor que en prenda de él la enriqueció con la más preciosa e inestimable joya de su corazón que fue la sagrada reliquia de la Circuncisión”.⁵⁰

Imaginar a la Virgen y a María Magdalena conversando en el Cielo permite recrear la relación amistosa que pudo haber existido

⁴⁷ Tanto María como Magdalena fueron personajes fundamentales en la inclusión del cuerpo femenino en la historia de salvación. En el caso de María Magdalena, la inclusión se vivía desde la penitencia, en el caso de la Virgen, desde la inocencia. Sobre los dos ejemplos de inclusión para las mujeres en la historia de salvación, véase Jansen, *The making of the Magdalen...*, p. 239.

⁴⁸ Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza, 1982, p. 53.

⁴⁹ Tomai, *La devoción...*, p. 19.

⁵⁰ Tomai, *La devoción...*, p. 10.

entre ambas mujeres. La intensidad de este vínculo femenino se hace evidente a partir del regalo que la Madre de Cristo obsequió a la discípula.

En realidad, la narración de la escena que vinculaba a María Magdalena con la Virgen y el santo prepucio no era una casualidad. Desde la Edad Media, la amistad entre la santa y la Virgen era situación bien conocida entre los fieles devotos. Más aún, que María Magdalena hubiese sido privilegiada al recibir el Santo prepucio de Cristo también era una creencia generalizada en muchas zonas de Europa.

Las versiones de cómo la santa había adquirido la reliquia variaban de región en región y tenían fuentes diferentes. Por ejemplo, *El evangelio árabe de la infancia* hablaba de una anciana hebrea que se lo había regalado en un pomo de perfume de nardo. En Italia se decía que había sido la propia Virgen quien había obsequiado a María Magdalena el pedazo de piel sagrada.⁵¹

Al parecer, el padre Tomai conocía estas versiones medievales de la vida y devoción de la santa y no dudó en incluirlas en su librito varios siglos después.

El culto a las reliquias fue central en la piedad jesuítica del siglo XVII novohispano.⁵² Dentro del universo cultural de la Contrarreforma, la circuncisión de Cristo fue una de las favoritas.⁵³ Zurbarán y Angelo Nardi pintaron varias escenas con dicho tema y Lope de Vega escribió un auto sacramental alrededor del mismo.

La santa circuncisión se relacionaba con la corporalidad de Cristo, así como con el derramamiento de su sangre; ambos fueron tópicos fundamentales para la devoción del Concilio de Trento.⁵⁴ Al ser un remanente de la verdadera carne del Señor, a veces se veneró al santo prepucio incluso más que a la Eucaristía.⁵⁵

⁵¹ Agradezco a Pablo Escalante la ayuda que me brindó para rastrear esta información.

⁵² Ya desde 1544 los dominicos habían traído a la Nueva España las reliquias de las once mil vírgenes que los protestantes habían despreciado. En 1573 fray Alonso de la Veracruz trajo a estas tierras un trozo de la Cruz de Cristo y las reliquias de San Pedro y San Pablo, pero fueron los jesuitas quienes más insistieron en este culto religioso y quienes en 1578 promovieron con especial entusiasmo las celebraciones para festejar el arribo de muchas reliquias que Roma envió a las iglesias mexicanas. Antonio Rubial, "La violencia de los santos en Nueva España", *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, France, Centre d'études médiévales Saint Germain d'Auxerre, n. 2, 2009., p. 3

⁵³ John Beusterien, "Lope de Vega's Auto sacramental de la circuncisión y sangría de Cristo", *Hispanic Review*, summer 2004, p. 363.

⁵⁴ El Concilio de Trento hizo de la Pasión de Cristo y del dogma de la Transubstanciación dos de sus banderas más importantes.

⁵⁵ Beusterien, "Lope de Vega's...", p. 365.

La imagen de Tomai está llena de simbolismo. La Virgen, madre de Dios, la mujer que llevó en su vientre al Verbo encarnado, obsequia a María Magdalena, la mujer que tuvo mayor cercanía física con Cristo, un pedazo del cuerpo del mismo. Con este regalo, María Magdalena recibía simbólicamente, el privilegio de una relación especial con aquel cuerpo divino.

Efectivamente, María Magdalena no sólo tuvo una relación especial con su propio cuerpo, sino también, con la corporalidad de Jesús. Este lazo particular se reflejó en dos momentos esenciales de la vida de la santa. El primero de ellos, en la Pascua de Resurrección, el segundo, antes de morir al recibir la Eucaristía.

De acuerdo con el Evangelio de San Juan, María Magdalena fue la primera en ver el sepulcro de Cristo vacío. Frente a su hallazgo, la discípula lloró desconsolada. Entonces aconteció la escena que inspiró muchas pinturas de los siglos XVI y XVII. Un jardinero que en realidad era Jesús, le preguntó: "Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas?" y ella le respondió: "Señor, si tú te lo llevaste, dime dónde lo pusiste y yo lo recogeré". Entonces, Jesús la llamó por su nombre y ella lo reconoció.⁵⁶

Llena de alegría, Magdalena se puso a sus pies e intentó asirle, pero él le respondió con su famoso *Noli me tangere*: "No me toques, que todavía no he subido al Reino de mi Padre".⁵⁷ En la versión del padre Tomai la escena se refiere de la siguiente manera: Frente al llanto de la Magdalena, el hortelano le pregunta "Mujer, ¿por qué lloras, a quién buscas? Tienes dentro de ti a quien buscas por fuera. Tu corazón es mi monumento en que yo reposo no muerto sino eternamente vivo. Tu corazón es mi huerto donde yo hallo mis delicias".⁵⁸

El padre Tomai coloca a Cristo dentro del corazón de la Magdalena, mostrando nuevamente esa unión de cuerpos que en este caso parecería referirse a la unión mística de la santa con Dios. En todo caso, siguiendo la tradiciones bíblica y medieval, el devocionario jesuita hizo de la Magdalena la primera testigo de la Pascua, la primera en anunciar el milagro de la resurrección.

María Magdalena simbolizó al cuerpo femenino joven, sensual y lozano. Al ser la portadora de la buena nueva, este cuerpo de

⁵⁶ Juan 20, 14-26.

⁵⁷ Haskins, *María Magdalena...*, p. 30.

⁵⁸ Tomai, *La devoción...*, p. 34.

mujer anunció el renacimiento de la vida.⁵⁹ Si María, madre de Dios, había permitido que el Verbo se encarnara para cumplir con su misión redentora, Magdalena hizo posible la continuidad de la historia de salvación al comunicar el máximo misterio del cristianismo: la resurrección del cuerpo del Señor.

Esta relación estrecha entre la Magdalena y la corporalidad de Cristo también se hizo presente en otro pasaje del devocionario del padre Tomai. Contaba el jesuita que desde niña, la santa había tenido interés en entender el misterio de la encarnación, "porque siendo doncellita oyó decir que Dios avía de nacer de una virgen y ella quería saber más y preguntaba a sus padres, quienes le respondían que era tradición de sus mayores que Dios Santo nacerá de una Virgen y aparecería vestido de humana carne sobre la Tierra".⁶⁰

María Magdalena gozaba de una sensibilidad especial para los asuntos de la carne, no sólo de la suya, sino también de la de Cristo. Al promover su devoción, el padre Tomai intentó presentar la importancia de su cuerpo y la importancia de dicha sensibilidad. Siguiendo la tradición medieval, el jesuita novohispano reconstruyó la personalidad de la santa a partir de imágenes que reflejaran la naturaleza de su cuerpo pecador y su cuerpo caritativo, pero también, de su cuerpo penitente.

La leyenda medieval de la vida de Magdalena refería que en sus últimos días, ésta "se retiró a la cima de una montaña escarpada y allí permaneció treinta años en un lugar que había sido preparado por los ángeles. No había en el paraje ni árboles, ni yerba, con objeto de demostrar así que el Salvador quería sostenerla no de alimentos terrestres, sino de nutrición divina".⁶¹

El cuerpo de la Magdalena era especial, un cuerpo capaz de ayunar durante treinta años y sobrevivir de nutrimento celeste. No sólo esto, durante los años de su penitencia, María Magdalena perdió sus vestidos y tuvo que resignarse a vivir semidesnuda, cubierta, únicamente, por su larga cabellera. Así lo narraba el padre Tomai a sus feligreses: Vivió la Magdalena "en un perpetuo ayuno y abstinencia de todo manjar terreno; en continuas vigiliás, lágrimas y

⁵⁹ Para el cristianismo, la resurrección se relaciona con la fertilidad. Muchas metáforas que aluden al hecho mencionan frutos y semillas. Carolyne Walker Bynum, *The resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336*, New York, Columbia University, 1995, p. 24. No es gratuito que haya sido una mujer la reveladora del misterio más importante del cristianismo.

⁶⁰ Tomai, *La devoción...*, p. 6.

⁶¹ Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, p. 53.

desnudez porque rotos los vestidos le crecieron por virtud divina los cabellos hasta los pies con los cuales se cubría".⁶²

Con esta descripción, el jesuita introducía la importancia del ayuno como práctica penitencial muy socorrida en la religiosidad de la Contrarreforma.⁶³ Por otro lado, en su narración, el padre también incluyó el tópico de la desnudez y de la vergüenza en torno al cuerpo de la santa.⁶⁴ Es curioso pensar que durante los treinta años de su penitencia, la cabellera de María Magdalena también sufrió una transformación: el pelo que en otro tiempo le ayudara a pecar se manifestaba ahora como símbolo de su pudor, como vestido para cubrir su vergüenza.

En la versión del padre Tomai, la santa se refugió en una gruta donde cumplió su penitencia. Ciertamente, el padre siguió muy de cerca la devoción popular medieval, pero también en este caso, añadió y seleccionó algunos detalles que cobraban mayor importancia dentro del universo novohispano y contrarreformista que en ningún otro.

De acuerdo con el jesuita, cuando la santa moró en la gruta, ésta no vivió de otra cosa que "de una continua contemplación de las cosas celestiales y de los misterios de nuestra redención que tenía figurados en una Cruz que le puso San Miguel delante de la puerta de aquella gruta para defensa de los infernales espíritus".⁶⁵

El padre Tomai contaba que aquel arcángel había defendido a la santa frente a un Dragón que estaba en la gruta, junto con otros animales ponzoñosos. En realidad, llama la atención la presencia de San Miguel al lado de María Magdalena, así como la historia que el padre refiere sobre ellos.

Cabe suponer que la inclusión de San Miguel en un lugar central de la hagiografía novohispana haya tenido más que ver con las pro-

⁶² Tomai, *La devoción...*, p. 21.

⁶³ Caroline Walker Bynum ha estudiado la importancia de dicha práctica en la piedad femenina de la Edad Media. Muchos teólogos y predicadores, hablaron de María Magdalena como el máximo ejemplo del ayuno extremo, Walker Bynum, *Holy feast...*, p. 338.

⁶⁴ En la pintura del siglo XVI, el cuerpo de María Magdalena penitente casi siempre se representó semidesnudo. Muchos reformadores pidieron que no se mostrara a la santa desnuda, sino con gestos recatados y paños que cubrieran su cuerpo. A pesar de las restricciones que se intentó poner, la Iglesia permitió y en ocasiones incluso fomentó este tipo de pinturas. Haskins, *María Magdalena...*, p. 289. Es curioso que Tiziano pintó dos versiones diferentes de la pecadora arrepentida: la primera, de 1533, anterior al Concilio de Trento, muestra los senos descubiertos de la pecadora. La segunda, de 1560, es decir, posterior al Concilio, representa a la santa con el pecho cubierto.

⁶⁵ Tomai, *La devoción...*, p. 39.

pías tradiciones y devociones populares locales que con otra cosa. Desde los primeros tiempos de la conquista espiritual, San Miguel había sido un personaje central en la religiosidad de la Nueva España.⁶⁶ En el siglo XVII, el culto a dicho personaje se promovió aún más a partir de su aparición al indio Diego Lázaro. En la cultura contrarreformista de la Nueva España, San Miguel representó la victoria de la Iglesia sobre el Demonio. No es extraño que el jesuita haya buscado ponerlo al lado de la pecadora redimida.

Al mismo tiempo, en la cultura popular novohispana, es probable que San Miguel haya estado relacionado con la costumbre de colgar una cruz en la puerta de las casas para ahuyentar a Satanás.⁶⁷ Parecería que el jesuita consideró conveniente tomar aquel préstamo de la religiosidad cotidiana para recrear la historia legendaria de su personaje.

Una vez más, haciendo uso de las tradiciones populares medievales, el jesuita novohispano contó cómo Jesús favorecía a su amada discípula “con muy frecuentes visitas” en la gruta. Este detalle de la historia se introducía para enfatizar la cercanía y familiaridad con que ambos personajes se trataban y querían.

En efecto, la intimidad entre la santa y el Señor garantizaba la eficacia de la intercesión de Magdalena por todos sus fieles devotos. Así lo afirmaba el padre Tomai en su librito: “Y ahora que está en el Cielo sea más íntima esta comunicación no hay quien lo pueda dudar”.⁶⁸ Si alguien era capaz de negociar con Cristo en el Más Allá a favor de los pecadores, ésa era la discípula amada de Cristo.

Algunas consideraciones finales

Ciertamente, el librito del padre Tomai era una pieza más en el entramado de la religiosidad tridentina, promotora del culto a los santos y su poder de intercesión. En él se puede advertir el interés del

⁶⁶ La figura de San Miguel fue muy popular entre los frailes mendicantes, mismos que emprendieron la misión de vencer la idolatría entre los indios. Rubial, “La violencia de los santos...”, p. 8.

⁶⁷ En Morelos, hoy en día subsiste la tradición popular de colgar cruces en las puertas de las casas el 29 de septiembre, día de San Miguel Arcángel. Se supone que el día de su fiesta, el Arcángel se emborracha y descuida su misión de cuidar que el demonio no entre en las casas de los cristianos, por ello, es conveniente tomar la precaución de colgar una cruz que ahuyente a Satanás. Agradezco a Pablo Escalante la información.

⁶⁸ Tomai, *La devoción...*, p. 64.

jesuita en mover a sus fieles a la devoción de la santa para fortalecer los valores de la penitencia y el arrepentimiento, ambos fundamentales en la pastoral del Concilio de Trento.

En la Nueva España, las narraciones milagrosas y los relatos de la vida de los santos fueron especialmente populares entre lectores y escuchas acostumbrados a imaginar y recrear la personalidad de personajes sagrados a quienes era necesario seguir e imitar. En el caso de la vida de María Magdalena, ésta pudo haber sido inspiración para todos los pecadores, hombres y mujeres que buscaran enmendar el camino.

Ahora bien, en efecto, la devoción a la santa no era excluyente de los devotos masculinos, pero resulta obvio que ésta tenía un carácter particular que pudo haber llamado más la atención de la piedad femenina: el lugar que ocupó el cuerpo de la pecadora arrepentida en su historia personal.

Desde los primeros tiempos del cristianismo, el cuerpo femenino había generado miedo y preocupación.⁶⁹ Muy pronto, los teólogos y primeros padres de la Iglesia llegaron a la conclusión de que para evitar el peligro con que amenazaban, las mujeres debían ser vigiladas; casarlas o meterlas al convento eran los dos medios más eficaces para garantizar su control.⁷⁰

Sin embargo, en la realidad, no todas las mujeres podían convertirse en esposas o en monjas. En el caso de la Nueva España, muchas de ellas vivieron su cotidianidad de manera muy distinta a la deseada por las autoridades religiosas. Así fue, por ejemplo, entre las negras y mulatas de San Benito de Palermo, pero también entre muchas otras más.

Y es que no todas las mujeres novohispanas pudieron acceder al matrimonio o a la vida conventual. Muchas de ellas vivieron amancebadas, viudas o solteras; pocas contaban con los recursos económicos y los requisitos étnicos para ingresar a un convento. En ese sentido, es probable que en su cotidianidad, muchas de ellas

⁶⁹ La sensualidad femenina era considerada una amenaza para el matrimonio, una distracción para amar a Dios. Por ello, las mujeres que se daban a la pasión y al amor sensual eran vistas con recelo y temor, Sara F. Matthew Grieco, "The body, appearance, and sexuality" en Natalie Zemon Davis, *A History of Women. Renaissance and Enlightenment Paradoxes*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, p. 67.

⁷⁰ Para el cristianismo, las mujeres tenían que estar recluidas en el espacio doméstico, ser obedientes, silenciosas y sumisas con sus maridos. Lisa Vollendorf, "Good sex, bad sex: women and intimacy in early modern Spain", *Hispania*, v. 87, n. 1 (marzo, 2004), p. 4

hayan vivido su cuerpo desde experiencias lejanas al ideal de virtud femenina propio del catolicismo.

Cabe suponer que entre los sectores menos acomodados de la Nueva España las mujeres hayan tenido mayor libertad y autonomía para vivir su cuerpo y que, por lo tanto, entre ellas, la sexualidad y la sensualidad hayan sido parte constitutiva de una identidad femenina distinta.⁷¹

La Iglesia no estaba ajena a estas realidades y sabía de la necesidad de dar un lugar especial a todas aquellas mujeres que quedaban fuera del ideal femenino de la esposa o la monja católicas. María Magdalena fue muy importante en este sentido. Y es que teólogos, sacerdotes y predicadores hicieron de María Magdalena el símbolo perfecto para crear una conciencia corporal particular entre aquéllas que sabían poseer un cuerpo joven, sexualmente activo, capaz de generar y experimentar deseo. El padre Tomai construyó a su personaje también con ese afán.

Al igual que muchas mujeres como las cofrades de San Benito de Palermo, María Magdalena había vivido sin la tutela o vigilancia de ninguna figura masculina.⁷² La discípula de Cristo pudo vivir su autonomía e individualidad de manera mucho más cotidiana que las mujeres casadas o las monjas. En un principio, las autoridades masculinas enfatizaron el temor y el rechazo de aquella condición de la vida de la Magdalena, pero al mismo tiempo, dichas autoridades pronto hicieron de aquella peculiaridad el atributo que llevó a la santa a la salvación eterna.

Los predicadores presentaron a María Magdalena como la mujer lozana que hizo de su cuerpo lujurioso y promiscuo un cuerpo piadoso y sensual. La misma autonomía que le había permitido pecar le había abierto, también, la oportunidad de ejercer su responsabilidad individual, su libre albedrío para modificar y transformar su experiencia corporal.

Bajo aquella construcción narrativa, una vez que María Magdalena había decidido seguir a Jesús, ésta había decidido, también, vivir su cuerpo de otra manera. Esta visión de la vida de la santa colaboraba en la construcción de una conciencia corporal diferente

⁷¹ De acuerdo con Sara Matthew Grieco, la construcción de la identidad femenina ha estado siempre condicionada por la percepción cultural que las mujeres han tenido de su cuerpo, Sara Matthew Grieco, "The body, appearance and sexuality", p. 47.

⁷² Jansen, *The making...*, p. 150.

y en consecuencia de una nueva identidad femenina que desde el cuerpo, ofrecía un camino para que las mujeres se acercaran de una manera particular a Jesús.

Y es que María Magdalena no había anulado la sensualidad de su cuerpo, sino simplemente le había dado un valor y un significado distintos. Su cuerpo pecador transformado, la sensibilidad especial para con los asuntos del cuerpo y de la carne le ganaron un lugar privilegiado en el Más Allá y una relación única con el Señor.

Aquel vínculo extraordinario se había tejido desde la intimidad física, desde una cercanía sensual que Magdalena aprendió a vivir desde el amor incondicional y la caridad. Dos aspectos fundamentales en la construcción de diversas identidades femeninas dentro del universo cultural de la Nueva España contrarreformista.

Artículo recibido el 26 de junio de 2009
y aprobado el 1 de diciembre de 2009

