

Un episodio en la vida de María Magdalena*

An Episode in Mary Magdalene's Life

ÁLVARO ALONSO MIGUEL

Departamento de Literaturas Hispánicas y Bibliografía. Facultad de Filología, edificio D. Universidad Complutense de Madrid. Ciudad Universitaria. 28040 Madrid (España).

alvaroalonso@filol.ucm.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6008-059x>

Recibido: 15-1-2019. Aceptado: 26-4-2019.

Cómo citar: Alonso Miguel, Álvaro, “Un episodio en la vida de María Magdalena”, *Castilla. Estudios de Literatura* 10 (2019): 538-558.

Este artículo está sujeto a una [licencia “Creative Commons Reconocimiento-No Comercial” \(CC-BY-NC\)](#).

DOI: <https://doi.org/10.24197/cel.10.2019.538-558>

Resumen: El propósito de este artículo es estudiar un episodio de la leyenda de María Magdalena que no aparece en el *Flos sanctorum* renacentista. El episodio presenta tres variantes: a) María Magdalena se convierte gracias a las palabras de su hermana Marta; b) la Magdalena se convierte al oír predicar a Cristo; c) Marta convence a su hermana para que acuda a oír predicar al Mesías. Se analizan estas tres variantes en la literatura italiana y francesa de la Edad Media, y se estudia su éxito en la literatura española del siglo XVI.

Palabras clave: María Magdalena; Marta; sermones; conversión; siglo XVI.

Abstract: This article will focus on an episode of Mary Magdalene's legend which isn't mentioned in *Flos sanctorum*. There are three different variants of the legend: a) Mary Magdalene repents after listening to her sister's words; b) Mary repents after listening to Christ's preaching; c) Martha persuades her sister to listen to the Messiah's sermons. I will study these topics in Italian and French Middle Age literatures, as well as its success in 16th century Spanish literature.

Keywords: Mary Magdalene; Martha; sermons; conversion; 16th century.

INTRODUCCIÓN

En la compleja evolución de la figura de María Magdalena, un momento fundamental es el de su identificación con la anónima pecadora que en *Lucas 7.37* entra en casa de Simón el Fariseo, donde ha sido

* Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación, financiado por MINECO (Ref. FFI2015-63625-C2-1-P) y FEDER, UE. Supported by the Spanish Ministry of Economy and Competitiveness, Grant MINECO (Ref. FFI2015-63625-C2-1-P) and FEDER.

invitado Jesús junto con otros comensales, y se arroja a los pies del Mesías para pedirle perdón por sus pecados (Pinto-Mathieu, 1997: 3-44 y 209-233; Jansen, 2001: 168-196). Ya desde época muy temprana, se interpretó que la mujer sin nombre del pasaje de San Lucas era la misma María Magdalena que había acompañado a la Virgen al pie de la Cruz, y se tejió en torno a ella una de las leyendas de amor a Dios y de arrepentimiento más famosas de la hagiografía cristiana. Del episodio de la conversión de la Magdalena me interesan aquí sus preliminares, es decir, los sucesos que tienen lugar antes de que la pecadora entre en casa del Fariseo. El texto evangélico apenas dedica unas líneas a esos acontecimientos, pero sobre ese brevísimo relato la tradición construyó una historia mucho más articulada, que me propongo estudiar en las páginas que siguen. Analizaré primero varios textos no castellanos de los siglos XIII al XVI, necesarios para explicar lo sucedido en la Península en el siglo XVI. Pasaré luego a las narraciones castellanas y terminaré con algunas consideraciones sobre los mecanismos psicológicos de la conversión.

1. JESÚS COMO PREDICADOR

Como ya he apuntado, el texto de *Lucas 7.37* relata simplemente que Jesús va a comer a casa del Fariseo, y mientras está reclinado ante la mesa llega la pecadora: “Et ecce mulier, quae erat in civitate peccatrix, ut cognovit quod accubisset in domo pharisaei, attulit alabastrum unguenti” (*Biblia Sacra*, 1994: 1019).

Pero ya algunas biografías de la santa relacionan su arrepentimiento con la predicación de Cristo, y la *Leyenda dorada* recoge esa idea: “Sed cum Christus illic et alibi predicaret, illa nutu inspirata diuino, ad domum Symonis leprosi [...] properauit” (Varazze, 2007: I, 706).

En realidad, el texto no dice que la Magdalena oyera predicar a Cristo y más bien se limita a sugerir que había oído hablar de sus sermones. Pero algunas versiones de la obra son más explícitas al respecto. Así, una adaptación francesa del relato de Vorágine, fechable hacia 1320-1330, explica:

Avint ke Jhesus un jour precha,
Dunt ele conceut tel douceur la
E tele repentance en quer li munt
K' ele ne lessa pur nule hunt
Ke ele ne vynt veanz tuz

A l'ostel Simon le Leprous (Collet, Messerli 2007: 357 y 361).

Y una versión copiada a mediados del siglo XV, pero sin duda anterior, deja igualmente clara la relación entre la predicación de Cristo y la conversión de la Magdalena:

Mais quant Jhesucrist la endroit preschoit, Marie, qui sa predication volentiers ooyt et d' icelle inspiree estoit, oÿ dire qu' Il estoit en la mayson de Simon [...] Tantost par gran desir d' avoir merchy de ses pechiez vint sur le mangier [...] (Collet, Messerli 2007: 421 y 430).

Partiendo de esas sobrias indicaciones, algunos textos desarrollan esa idea de manera mucho más pormenorizada. Así, en uno de sus sermones catalanes (Ferrer, 1971: 192), San Vicente Ferrer relata cómo la muchedumbre elogia la predicación de Cristo, lo que despierta la curiosidad de la Magdalena. Esta se viste con sus mejores galas y acude a uno de los sermones en actitud arrogante, con la cabeza bien alta (“pensat que estave axí, ab lo cap alta”). Cristo la descubre entre el auditorio y construye su sermón, que fray Vicente reproduce en estilo indirecto, pensando en ella y en la forma de convertirla. Arrepentida, la Magdalena pronuncia un primer monólogo en el que expresa su dolor por los pecados cometidos y vuelve a su casa. Allí se despoja de sus ricas vestiduras y, pobremente vestida, acude a casa del Fariseo. Un relato parecido se encuentra en uno de los sermones latinos del santo (Ferrer, 1539: 84r).

Podemos dar por prácticamente seguro que San Vicente no inventó este desarrollo, que debe de corresponder a una versión europea y que debe de remontarse al siglo XIV, cuando no al siglo XIII. Se trata, en todo caso, de un desarrollo ajeno a la obra de Jacobo de Vorágine y a sus más directas derivaciones renacentistas.

2. LA INTERVENCIÓN DE MARTA

En varias versiones, la visita a casa del Fariseo va precedida de una intervención de Marta, ajena también a la *Leyenda dorada*. Ya algunas piezas teatrales de zonas germanoparlantes presentan desde el siglo XIII el motivo de Marta que, normalmente junto a Lázaro, reprocha a su hermana su vida de pecado (Rossano, 2008: 38-42; Anderson, 2012: 66 y ss.). En el ámbito románico, uno de los primeros testimonios, si no el primero, de la intervención de Marta se encuentra hacia 1330 en la obra del dominico fra

Domenico Cavalca (Anderson, 2012: 62-64). En su *Vite dei Santi Padri* introduce un episodio en el que Marta y Lázaro reprochan a María su mala vida. Sus palabras hacen mella en la Magdalena, que se arrepiente de sus pecados:

Marta favellando e predicando miracoli di questo benedetto Maestro e la sua bontà, nondimeno guardava Maria Maddalena nel volto e vedeva la mutazione ch'ella mostrava nella faccia [...] E la Maddalena, udendo queste cose, incominciò a piangere e a turarsi el volto (Cavalca 1841: 178).

Conmovida, María pronuncia un monólogo de arrepentimiento y decide pedir perdón a Cristo en casa del Fariseo. El motivo gozó de una difusión notable y dio origen incluso, si bien de manera excepcional, a alguna representación pictórica (Anderson, 2012: 49).

En la versión de Cavalca, la intervención de Marta es independiente del motivo “María se convierte al oír predicar a Cristo”, ya que bastan las palabras de su hermana para convertir a la Magdalena. Pero los dos motivos aparecen fundidos en varios textos posteriores. Pinto-Mathieu da noticia de un pasaje de la *Passion d' Auvergne* (representada en Montferrand en 1477), que resume de la siguiente forma¹:

Curieuse encore [...] la prise de conscience de la pécheresse [...]. Marthe et Lazare ont élaboré un complot pour pousser leur soeur à aller entendre la prédication de Jésus. Ils connaissent sa curiosité et vont faire naître en elle l'envie de voir cet homme plein de miracles et vertus. Marie-Madeleine hésite puis se décide et c' est là qu' à l' écoute d' un sermon taillé sur pièce pour les pécheurs comme elle, elle prend conscience de son infamie (Pinto-Mathieu, 1997: 265).

Un planteamiento parecido se encuentra en una *sacra rappresentazione* editada en Florencia en 1516, aunque en ella interviene sólo Marta (ya sin Lázaro), y el argumento que utiliza para convencer a su hermana no es tanto la curiosidad como la vanidad de María y su misma atracción por los hombres:

Io so che ti diletta e da piacere

¹ La Pasión ha sido editada modernamente por Runnalls: *Passion d' Auvergne*, ed. Graham A. Runnalls, Ginebra, Droz, 1982 (Textes Littéraires Français, 303). Una versión electrónica incompleta del libro de Runnalls puede verse en Google Books. El diálogo Marta-Lázaro-Magdalena corresponde a las páginas 135-137 (vv. 1178-1231).

vedere un giovan di gentile aspetto,
 e quanto io posso intendere e sapere
 da molti esser veduta hai gran diletto (*Rappresentazione*, 1872: 395).

Poco después, en la década de los treinta, *Dell'umanità di Cristo*, de Pietro Aretino, vuelve a retomar los dos motivos. Magdalena se deja convencer por Marta para que vaya a escuchar a Cristo; se viste ricamente y se dirige orgullosa al sermón: “Et uscita del suo palagio tuttavia ballando con gli occhi teneva alto il viso” (Aretino, 1645: 218r-221r). Pero nada más llegar, su mirada se cruza con la de Cristo y su actitud cambia por completo. El sermón termina de operar el cambio que se ha iniciado con la mirada, así que, impresionada por los ojos y las palabras de Cristo, la pecadora vuelve a su casa acompañada por Marta y pronuncia un largo parlamento de arrepentimiento (Aretino 1645: 231r-233r).

Tenemos, por tanto, tres versiones diferentes de la conversión de María:²

1. Marta reprocha a su hermana su vida de pecado y ésta se arrepiente. Es la versión que ofrece fra Domenico Cavalca hacia 1330.

2. La Magdalena oye hablar a la gente de los sermones de Cristo y, movida por la curiosidad o la vanidad, acude a oírlo. El sermón de Cristo la conmueve y se arrepiente de sus pecados. La versión se insinúa en la *Leyenda dorada*, pero sólo se desarrolla con detalle en textos ajenos a esa tradición, como el de San Vicente, en la transición del siglo XIV al XV.

3. Marta reprocha a María su vida de pecado pero esta desoye sus consejos. Marta, entonces, aconseja a su hermana que vaya a oír a Cristo. Movida por motivos que tienen que ver más con la curiosidad y la coquetería que con la devoción, la Magdalena acude a oír al Mesías y se convierte. Es la versión que recogen la *Passion* de 1477, la *sacra rappresentazione* de comienzos del XVI y el relato del Aretino.

Conviene señalar que el relato del sermón es casi idéntico allí donde aparece aislado (tipo 2) y donde se asocia a la intervención de Marta (tipo 3). En San Vicente Ferrer:

a) María se dirige al sermón movida por el deseo de oír a un predicador famoso y por la vanidad de exhibirse. Algo semejante ocurre en la *sacra rappresentazione*, que utiliza incluso expresiones prácticamente idénticas: “per tal que.ls seus enamorats la vessen e la mirassen” dice San Vicente

² Alonso (2018) se ocupa de esas tres variantes en la poesía épica del siglo XVII.

(“ut viderent” en su versión latina); “da molti esser veduta hai gran diletto” explica la obra italiana.

b) María se viste sus mejores galas, y otro tanto hace en el relato del Aretino (Aretino, 1645: 217r). La *Rappresentazione* no presta mucha atención a ese detalle, pero sí indica que la Magdalena va a escuchar a Cristo “ornata et accompagnata con ancille” (*Rappresentazione*, 1872: 397).

c) Cristo la ve entre la muchedumbre y habla para ella. El autor reproduce en estilo indirecto el contenido del sermón de Cristo, en la versión catalana, y en estilo directo, en la versión latina (pero el contenido es idéntico en ambas). También los dos textos teatrales incluyen ese sermón (Pinto-Mathieu, 1997: 264; *Rappresentazione*, 1872: 398) y lo mismo hace el Aretino, quien aclara que Cristo habla para la Magdalena, “tutto converso in lei” (Aretino, 1645: 224r).

d) Impresionada por la prédica, la Magdalena se arrepiente de sus pecados. En la versión latina no dice nada; en la catalana se incluye un breve monólogo de arrepentimiento. Un monólogo parecido se recoge en la *Rappresentazione*. El Aretino desplaza el monólogo de arrepentimiento al momento en el que María llega a su casa (Aretino, 1645: 229r).

e) Regresa a su casa, se despoja de las ricas vestiduras que lleva puestas y se dirige a casa de Simón. De nuevo, la situación es la misma en la obra francesa y en el Aretino (Pinto-Mathieu, 1997: 265; Aretino, 1645: 228r).

Desde el punto de vista de la cronología, cabe preguntarse si son anteriores los dos relatos simples, que se combinaron luego en los de tipo 3, o si, por el contrario, la versión más compleja (es decir, la que asocia intervención de Marta + sermón de Cristo) es la primera en el tiempo. Me parece más natural la primera hipótesis, que tiene a su favor, además, la fecha tan tardía de la Pasión francesa y del texto italiano³. Pero en una leyenda tan extendida y tan ramificada como la de María Magdalena, cualquier afirmación de esa naturaleza debería tomarse con mucha cautela.

³ Convendría explorar la tradición alemana, que mi desconocimiento de la lengua me impide estudiar. Conviene recordar, no obstante, que dos de los textos más famosos de esa tradición, la *Benediktbeurer Passionsspiel* y la *Wienerpassionsspiel* pertenecen al primer grupo: incluyen los reproches de Marta pero excluyen el sermón de Cristo, ya que en ambos textos la conversión de la pecadora se produce gracias a la intervención de un ángel (Orel, 1926: 80).

En cualquier caso, vale la pena retener la distinción conceptual entre las tres versiones, sea cual sea su cronología relativa.

3. TESTIMONIOS CASTELLANOS

En las letras castellanas no he podido documentar testimonios del preámbulo a *Lucas 7* antes de 1514. El *Flos sanctorum* renacentista recoge la versión del texto de Varazze, es decir, apenas insinúa, y no de forma demasiado clara, la relación entre la predicación de Cristo y la conversión de la Magdalena: “Pues predicando Nuestro Redemptor Jesucristo en tierra de Judea, fue esta sanctíssima María Magdalena alumbrada por la gracia del Espíriu Sancto y vino para la casa de Simón Leproso” (*Flos*, 1558, 312r).⁴

Los principales testimonios a los que remiten Walsh y Thompson no recogen el episodio (Walsh y Thompson, 1986: 2, n. 7 y 8): lo ignoran Alfonso X (1984: 196), fray Martín de Córdoba (1974: 164 y 205), Álvaro de Luna (Luna, 2009: 178), Alonso Núñez de Toledo (Del Piero, Gericke, 1964: 26-27) y Juan de Padilla (Padilla, 1912-1915: I). Menos claro es el caso de fray Ambrosio Montesino. Como se sabe, su romance sobre María Magdalena presenta dos versiones publicadas con más de veinte años de diferencia. En la primera, la Magdalena relata de la siguiente forma su conversión:

A mí, su sierva María,
por este arte me ha sanado:
sabed que con unas voces,
de silencio muy callado,
despertó mi letargía
y me dio nuevo cuidado.
Con *unas voces secretas*
hizo ilustre mi nublado,
con frechas de yerba fina
mis entrañas ha ganado (Bustos, 2015: 142).

Las expresiones “voces de silencio muy callado” y “voces secretas” no se corresponden con un sermón y parecen aludir más bien a una voz interior o una intervención íntima del Espíritu Santo, como sugiere el *Flos*

⁴ Formulaciones idénticas o muy parecidas se encuentran en otras versiones del *Flos sanctorum*, por ejemplo, *Flos*, 1578: 168v o *Flos* 1540, 303v.

Sanctorum. Sin embargo, en la segunda versión esas dos expresiones han desaparecido:

Dios curó mi letargía, y el dormir de mi pecado,
 en mirarme de sus ojos con semblante mesurado,
 y de la primera vista me puso nuevo cuidado,
 y con sus luces secretas hizo claro mi nublado.
 Con flechas de nuevo amor mis entrañas ha calado,
 de sus palabras muy altas mi sentido fue trabado (Bustos, 2015: 147).

Es posible que en esta nueva versión Montesino esté pensando realmente en un sermón. Así parece sugerirlo el hecho de que la conversión se inicie con una mirada de Cristo (“en mirarme de sus ojos”, “y de la primera vista me puso nuevo cuidado”), igual que en el relato del Aretino y de algunos otros que veremos más adelante. Solo en un segundo momento, las palabras, que ahora ya no son “calladas”, actúan sobre la pecadora. Pero la interpretación dista de ser segura.

Así que el primer texto castellano que incorpora con seguridad el motivo del sermón de Cristo es la anónima *Historia de la bendita Magdalena* que fue publicada en Burgos en 1514 (*Historia*, 1514)⁵. María lleva la vida disipada que le atribuye la tradición, y Marta intenta apartarla de ella, diciéndole entre lágrimas: “¡O hermana!, ni me dexa el dolor ni la vergüença consiente que yo te diga lo que sufre mi alma” (*Historia*, 1514: a4v). Pero María, aunque se entenece con las palabras de Marta, persevera en su vida de pecado. La conversión de la Magdalena requiere, por lo tanto, un segundo paso, es decir, el sermón de Cristo.

Terminado el primer capítulo con el fracaso de Marta, el segundo se abre con la fama de predicador de Cristo:

Predicava a la sazón en Hierusalem y por las otras partes aquel soberano profeta Jesús, hijo de Dios [...] y crecía la fama de gran predicador cuya virtud traspasava los secretos del alma [...] Moviose por ende la pecadora [...] y como mujer ganosa de novedades más que por devoción se fue para ver y oír al santo profeta (*Historia*, 1514: a5r).

El relato del anónimo pertenece, por tanto, a los del tipo 3, es decir, agrupa el motivo de las súplicas de Marta y el del sermón. Sin embargo,

⁵ Agradezco a Álvaro Bustos que haya llamado mi atención sobre este texto, y que me haya permitido consultar su trabajo (Bustos, en prensa).

se limita a yuxtaponerlos, es decir, omite el nexo que, en las versiones más conocidas, permite saltar de un motivo a otro: las palabras de Marta que convencen a María para que vaya a escuchar a Cristo. Es esta la única versión que he podido encontrar en la que los dos motivos no se relacionan a través del consejo de Marta. En este sentido, la narración de la *Historia* se comporta como los relatos del tipo 2: al igual que en San Vicente Ferrer, por ejemplo, es la *vox populi*, y no la de su hermana, la que induce a Magdalena a acudir al sermón. El anónimo sigue relatando cómo la pecadora escucha las palabras del Maestro (que construye su argumentación pensando en ella) se convierte y decide acudir a la casa del Fariseo, donde sabe que volverá a encontrar a Cristo.

De manera que la *Historia* se presenta como un texto innovador, pues incorpora por primera vez en castellano (al menos hasta donde he podido documentar) el doble motivo de la intervención fallida de Marta y del sermón de Cristo, aunque, según hemos visto, lo haga de forma muy peculiar.

Aproximadamente treinta años después de la *Historia*, en los años centrales del siglo, varias obras recogen ya el doble episodio. En 1549, Pedro de Chaves empieza explicando:

Y otros le seguían con curiosidad de ver los miraglos que hacía y las palabras altas que hablaba [...] desta manera se puede creer que iba a oír a Nuestro Redemptor María Magdalena, conviene saber por curiosidad de oírle (Chaves: 72).

Aquí, como en las versiones del tipo 2, Magdalena es arrastrada por la fama popular del Maestro. Pero Chaves añade (al igual que en las versiones de tipo 3) una referencia a la intervención de Marta, ya que Magdalena va a escuchar a Cristo “induzida también por su hermana Marta, que [...] muchas veces, por apartarla del mal camino en que andava: ‘Oh hermana mía, si fueses a oír a Jesús que predica en el templo’”. La continuación es idéntica a las versiones más conocidas: María acude al sermón y Cristo, que la descubre entre los oyentes, predica pensando en ella. Al igual que San Vicente Ferrer, Chaves incluye las palabras del predicador en estilo directo. María se convierte al oírlas y regresa a su casa decidida a pedir perdón a Cristo a la primera ocasión.

Cinco años después, el episodio aparece en los *Sermones* de fray Domingo de Valtanás (Valtanás, 1554: f. 29r). Aquí la opinión pública no

tiene ya ningún papel en la decisión de María: es sólo Marta quien convence a su hermana:

Conociendo la gran eficacia de las palabras de su Majestad [Marta] combidó a Magdalena su hermana a que le oyesse en un sermón; la cual [...] aceptó el combite de su hermana, y por ventura más por ver y ser vista de vanos, vino al lugar [...] (Valtanás, 1554: f. 29r).

Los móviles de María son los de la frivolidad y se expresan en una sola frase, “para ver y ser vista”, muy próxima a las que ya nos resultan familiares, “por tal que.ls seus enamorats la vessen e la mirassen” de San Vicente, “da molti esser veduta hai gran diletto” en la *sacra rappresentazione*. Valtanás no dice nada de la forma en la que iba vestida la Magdalena, ni reproduce las palabras de Cristo. Sí incluye, en cambio, un primer monólogo de arrepentimiento de la pecadora en el que ésta, entre otras cosas, pide a Dios que cree un nuevo infierno solo para ella, donde purgue no sólo sus pecados pasados sino también los de los hombres a los que arrastró al vicio. Después, como es inevitable, María regresa a su casa, renuncia a su vida pasada despidiendo a todos sus amantes y decide ir a casa del Fariseo.

A mediados de siglo, el episodio aparece no solo en sermones o textos doctrinales, sino también en textos teatrales y poéticos. Así, en el *Aucto de la conversión de la Magdalena* los acontecimientos se desarrollan de la forma convencional (*Aucto*, 1979: 49-66). Marta reprocha a María su mala vida y la invita a escuchar a Cristo; en el sermón María se convierte, expresa esa conversión renunciando a sus ricas vestiduras y se dirige a casa del Fariseo pronunciando un primer monólogo de arrepentimiento. Conviene recordar que el doble motivo (intervención de Marta + sermón de Cristo) se documenta inicialmente en textos dramáticos, la representación francesa de 1477 y la *sacra rappresentazione* italiana de 1514; de manera que cabe preguntarse si el auto castellano estaba trabajando sobre versiones más o menos narrativas (por ejemplo, las que ofrecían los predicadores) o si no será el representante de una tradición teatral hispana que, como la francesa o la italiana, se remonte a finales del XV o primerísimos años del XVI.

Un relato muy parecido se encuentra también en el breve poema épico en octavas, de autor anónimo, que se incluye en la *Primera parte del tesoro de divina poesía* de Esteban de Villalobos (Villalobos 1587: 37r-39v).

Estos cinco testimonios (la anónima *Historia* de 1514, Chaves, Valtanás, el auto y el poema épico) corresponden a versiones del tipo 3, es decir, las que asocian al motivo de la intervención de Marta con el sermón de Cristo. Da la impresión de que la fusión de los dos motivos, muy coherente desde el punto de vista narrativo, triunfa sobre las versiones que sólo recogen uno de ellos: las del tipo 1, que hacen que Marta convenza directamente a María, y las del tipo 2, que explican que María acude a escuchar a Cristo inducida por el prestigio que le concede el pueblo. De hecho, no me ha sido posible documentar en la España del siglo XVI ni una sola versión del primer tipo; y en cuanto a las del segundo es posible que estén en el trasfondo de algunas referencias muy rápidas de los poetas líricos o los predicadores. Curiosamente el motivo no aparece desarrollado en el famoso texto de Malón de Chaide, quien apenas insinúa: “Oye la Magdalena la palabra de Cristo, cotejó lo que había hecho con lo que había oído y conoció que iba errada” (Malón de Chaide, 1949: II, 70). Pero se trata de una referencia tan alusiva que bien puede ser una versión del *Flos sanctorum*. Otros textos son más explícitos. Así, el poema de Baltasar de Escobar, “Labró Cristo, en testimonio”:

María, forçada vais,
y muy porfana, al sermón
de vuestra gran conversión:
pues en lo que rehusáis
está vuestra salvación (Bru de la Madalena, 1591: 13).

La expresión “vais muy profana al sermón” guarda relación, casi con toda seguridad, con dos aspectos del relato que nos interesa: la Magdalena va a escuchar a Cristo ricamente vestida y, quizá, movida por motivos mundanos. Menos claro es el término “forçada”, pero si se entiende como “empujada o animada por otro” habría que ver en esas palabras una mención al discurso previo de Marta. Si eso es así, de nuevo los dos motivos aparecerían relacionados en este pasaje.

En cualquier caso, las cinco versiones extensas a las que me he referido se desarrollan al margen del *Flos sanctorum* renacentista, donde de ninguna forma se menciona la intervención de Marta y sólo muy de pasada se alude al sermón decisivo de Cristo. El doble motivo aparece, sin embargo, en el *Flos sanctorum* de Alonso de Villegas publicado en 1578. Villegas se acomoda ya a las nuevas orientaciones historiográficas que marca el Concilio de Trento, caracterizadas por una mayor minuciosidad

en la búsqueda de las fuentes pero también por un mayor rigor en su crítica (Aragüés: 2000: 349-353 y 2004). Se explica así que Villegas conozca el episodio que nos ocupa pero que lo incorpore con toda suerte de cautelas. Empieza relatando que después de una vida de pecado la Magdalena se convirtió a Dios y explica⁶:

La ocasión que para esto tuvo, sólo ay d' ello conjeturas. Pudo ser que la persuadiesse su hermana Marta, desseando verla enmendada, y santa, y que fuesse a oír un sermón de los que Cristo predicava. [...] Si fue este el principio de su conversión, bien es de creer que en el sermón le diría Jesucristo razones que le tocasen en el alma. (Villegas, 1588: 232v)

Con el escrúpulo de veracidad histórica que le caracteriza, Villegas da sólo como posible tanto la intervención de Marta como la prédica de Cristo. Pero esa inseguridad no es obstáculo para que relate el arrepentimiento de la Magdalena y el monólogo que pronuncia después de escuchar a Cristo. Ese soliloquio coincide básicamente con el de otras versiones, e incluso añade un detalle muy preciso que ya hemos encontrado en Valtanás “No hubiera sido mejor, Dios mío, aver dado con esta desventurada alma en los infiernos, para que assi ella sola se perdiera, y no que aya sido ocasión que tantas otras se ayan condenado”.

Con Villegas, por tanto, el episodio se incorpora al *Flos sanctorum*, y cabe suponer (pero sería necesario verificarlo sobre los textos del siglo XVII) que esa circunstancia consagra definitivamente el doble motivo.

4. LA CONVERSIÓN DE LA MAGDALENA: *COUP DE FOUDRE* Y EVOLUCIÓN GRADUAL

Tal y como aparece relatado en los textos anteriores, el sermón constituye el eje alrededor del cual gira la conversión del personaje. Pero los textos difieren sobre el elemento concreto que desencadena todo el proceso. De hecho, todo este episodio puede leerse en relación con la vieja disputa sobre la prioridad de la vista y el oído, y sobre su necesaria complementaridad (Ynduráin, 1983; Morrás, 1996; Maravall, 2001; Benay y Raffanelli, 2014-2015; Alonso, 2018). Esa colaboración entre los sentidos queda muy clara en la versión de Pedro de Chaves, que explica:

⁶ Ante la falta de ejemplares de la edición de 1578, manejo la edición que me resulta más accesible, la madrileña de 1588.

La primera cosa, pues, que podemos creer que dio ocasión a María Magdalena para convertirse, fue venir a oír a Cristo [...]. Y la segunda fue poner los ojos en este mismo señor, porque [...] era tanto el resplandor y la magestad que se mostrava en su cara, que era bastante para convertir y atraer a sí a todo el mundo [...] La tercera fue la eficacia de sus palabras de vida eterna (Chaves 2009: 72).

De forma menos explícita la mayoría de los textos suelen combinar las referencias a la vista y el oído, aunque la balanza suele inclinarse más del lado del segundo. El propio Pedro de Chaves, poco después de enumerar las tres causas de la conversión, aclara: “la tercera y más principal cosa que hizo convertir a María Magdalena fueron las palabras de Christo” (Chaves 2009: 74). En el límite, algunos textos omiten cualquier referencia a la belleza o al majestuoso aspecto del predicador y se concentran sólo en lo que dice. Así, San Vicente Ferrer resume el sermón de Cristo y concluye simplemente: “e aquestes paraules eran sagetes que anavan a ella” (Ferrer 1971: 192).

No obstante, aunque menos numerosos, algunos relatos parecen conceder prioridad a la vista. La anónima *Historia* de 1514 se construye, desde sus primeras líneas, sobre la oposición (y colaboración) entre los sentidos: Cristo recorre Jerusalén seguido de la muchedumbre y “aquellos que el ciego corazón no comprendía con palabras en muchos días, veían los ojos en los milagros a cada momento” (*Historia*, 1514: a5r). El oído es más torpe que la vista y lo que la segunda revela “a cada momento” el primero tarda varios días en comprenderlo. Más adelante, ya en el episodio que nos ocupa, la Magdalena se sienta ante el predicador “aparejando más las orejas que los ojos para mirar el rostro de aquél”. Sin embargo, el desarrollo de los hechos invalida esa prioridad inicial del oído:

E así, escuchando la pecadora las palabras que davan vida a su alma [...] alçó [los ojos] con harta vergüença, con deseo de ver el rostro que dentro de su corazón le hablava y no tan presto lo levantó quanto con aquellos fue ferida el alma y ante los quales ninguna cosa se esconde; en el resplandor de cuya vista súbito todas sus llagas e manzillas parecieron ante sí (*Historia*, 1514: a5v).

Este cruce de miradas no es un invento del anónimo. Aparece, como ya he apuntado, en Pietro Aretino, aunque con una nota de *terribilità* que falta en el texto español: “Gli occhi di Cristo si offersero agli occhi suoi en el primo incontro sfavillarono lume terribile. Onde ella ne ebbe più paura

cha non ha il reo nella sempianza di un giudice severo” (Aretino, 1645: 223).

Los dos sentidos superiores desempeñan, por tanto, un papel fundamental en el episodio. Por el contrario, el *Flos sanctorum* renacentista atribuye la conversión a la inspiración divina o a la presencia del Espíritu Santo; y para Santo Tomás de Villanueva, la voz de Dios es todavía una metáfora o una experiencia interior, tal y como, siguiendo a San Bernardo, explica en su sermón sobre la Magdalena: “Vox est non sonans, sed penetrans; no loquax, sed efficax; non auribus obstrepens sed affectibus blandiens. Haec vox convertit Paulum, Matthaëum, Magdalenam et publicanum” (Villanueva, 1572: 28v).

El episodio de Cristo como predicador convierte ese sonido del silencio en voz audible y presencia visible, es decir asigna a la experiencia sensorial una eficacia espiritual que el concilio de Letrán primero, y más tarde el de Trento, no se cansaron de destacar. Si la interpretación que he sugerido como posible para el romance de Montesino es correcta, el paso de la primera a la segunda versión indicaría una evolución parecida.

En cualquier caso, es claro que la Magdalena que abandona el sermón no es la misma que entra en él. No obstante, algunos textos presentan a la pecadora descontenta con su vida ya antes de ver y escuchar a Cristo. Así, el *Aucto de la conversión de la Magdalena* el personaje entra en escena con estas palabras:

Entra la Magdalena, muy galana

Si es contento ser amada,
mucho mayor descontento
es de todos ser notada.

¡Mundo falso, todo viento,
toda tu gloria es prestada! (Rouanet, 1979: 49)

Aunque enseguida ahoga esas dudas y vuelve a su vida de siempre:

Pero, ¿qué hago, qué digo?

¿Puede ser mayor dulçor
que gozar de dulce amigo? [...]

Quiero vestirme y tratarme,
pulirme, regocijarme (Rouanet, 1979: 49).

Ese esquema psicológico previo al sermón (vaga desazón del personaje pero reafirmación en su pecado) es convencional. De nuevo

Pietro Aretino presenta un paralelo con el anónimo: “Nel suo cuore [el de Magdalena] entrò un certo dubbio et un cotal desio nuovo che tutta la commosse” (Aretino, 1645: 213).

Pero esas vacilaciones no son obstáculo para que Magdalena celebre una gran fiesta en la que exhibe su belleza y recibe a todos sus amantes: “Maddalena, raccolta nella alterezza della sua gran beltade, ordinò un convito molto sontuoso. E fu l’ ultima cena che le facesse fare il peccato della superba lascivia” (Aretino, 1645: 215).

Una confirmación de que la pecadora, con dudas o sin ellas, sigue apegada a la mala vida es que acude al sermón vestida con sus mejores ropas y adornada con sus joyas más ricas. Solo después de haber visto y escuchado a Cristo el personaje renuncia solemnemente a sus ricos trajes, sus perfumes y sus adornos para vestirse con humildad y dirigirse así, ya pobremente vestida, a casa de Simón el Fariseo. El motivo indumentario adquiere, por tanto, un relieve fundamental pues, sean cuales sean las vacilaciones previas, solo el cambio de ropa marca su decidida voluntad de cambiar también de vida. Y esa transformación se produce, en la casi totalidad de los textos, después del sermón.

No obstante, hay una obra excepcional que altera el orden de la narración. El anónimo de 1514 presenta a la Magdalena profundamente descontenta con la vida que lleva:

La cual [Magdalena] sintiendo el dolor de la hermana [Marta que la invita a arrepentirse] llorava con ella sin responderle, partíase a la postre sin darle razón [...] ¡O Dios bueno, cuán sojuzgada y cuán atada la tenían las cadenas del pecado! (*Historia*, 1514: a4v).

Da la impresión de que María está inclinada hacia el bien y que solo una debilidad de la voluntad le impide renunciar a una vida que ella misma considera insoportable. De hecho, el personaje llora ya en este momento, sin esperar a ver y escuchar a Cristo. Un segundo indicio apunta en el mismo sentido, porque el anónimo, con una notable coherencia artística, hace que la Magdalena se vista con sencillez no después del sermón, sino precisamente para acudir a él:

y porque la vida suya en aquella cibdad nombre tan vergonçoso avía cobrado, no le permitía parecer en lugar donde de la perfección del vivir se hablase, quiçá encubierta de algún mantillo [...] entre las pobrezitas se asentó (*Historia* 1514: a5r).

Es cierto que María renuncia a vestir con lujo porque teme que la multitud la rechace, pero el contraste con la arrogancia de otros relatos no puede ser mayor. De manera que el lector siente que esa modestia en la indumentaria tiene un significado más profundo, y que la Magdalena se sitúa al borde mismo de la conversión ya antes del momento decisivo de su encuentro con Cristo. Es como si el anónimo quisiera sugerir en el personaje un innato fondo de bondad que solo las circunstancias han torcido durante su juventud.

En cualquier caso, la *Historia* de 1514 es el único texto de los que conozco que antepone al sermón dos motivos fundamentales (las lágrimas de la Magdalena y su cambio de indumentaria) cargados de un profundo valor simbólico.

CONCLUSIONES

Al menos desde el siglo XIII, algunos relatos atribuyen la conversión de la Magdalena a las palabras de reproche de su hermana Marta. Otras versiones, quizás más tardías, pero documentadas ya en el siglo XIV, explican que la pecadora se arrepiente de su vida pasada al escuchar predicar a Cristo. El primero de esos motivos debió de ser muy raro, cuando no inexistente, en las letras españolas del siglo XVI; el segundo tampoco puede documentarse con facilidad durante el Renacimiento. Por el contrario, sí se encuentra con frecuencia un relato que funde ambos episodios, y que en las literaturas francesa e italiana se encuentra al menos desde finales del siglo XV.

Es posible que haya ecos de esa versión en el romance de fray Ambrosio Montesino sobre la Magdalena, pero el primer testimonio claro es la anónima *Historia* de 1514 que, sin embargo, presenta algunos detalles que la singularizan con respecto a la tradición.

Los relatos que incorporan el doble motivo son ya frecuentes a mediados del siglo XVI, y es fácil documentarlos en textos narrativos y teatrales que no difieren básicamente de los italianos y franceses de finales del siglo XV. Tanto la intervención de Marta como el desarrollo de la escena del sermón son ajenos a la *Leyenda dorada* y al *Flos sanctorum* renacentista, pero a partir de 1578 se incorporan al *Flos sanctorum* de Villegas.

En fin, la idea genérica de que el sermón de Cristo es la causa de la conversión de la pecadora se concreta de diferente manera en los diferentes autores. Algunos dan prioridad a la vista, es decir, al carisma divino de

Cristo; otros, los más, destacan el papel del oído, es decir, de las palabras del predicador. En cualquier caso, los sentidos desempeñan, gracias a este episodio, un papel fundamental, que está ausente de aquellas versiones en las que se atribuye la conversión de la pecadora a la gracia del Espíritu Santo o a la “volonté de Dieu”, como señalan algunas versiones francesas de la obra de Varazze. En otro orden de cosas, los textos difieren sobre el itinerario psicológico de la pecadora. Algunos presentan la conversión como una transformación repentina; otros sugieren que María Magdalena había comenzado a distanciarse de su vieja forma de vida antes de conocer a Cristo. Entre esos textos, el que más destaca la desazón inicial del personaje es el anónimo de 1514. No casualmente, es el único texto de los que he considerado aquí que sitúa las primeras lágrimas de María y su cambio de indumentaria antes y no después de su encuentro con Cristo.

BIBLIOGRAFÍA

- Alfonso X, *Setenario* (1984), ed. Kenneth H. Vanderford, estudio preliminar de Rafael Lapesa, Barcelona, Crítica.
- Alonso, Álvaro (2018), “*Las lágrimas de la Magdalena: texto y contexto de Lope de Vega*”, en Jesús Ponce Cárdenas (ed.), *Lope de Vega y el humanismo cristiano*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana Vervuert, 2018, pp. 157-175.
- Anderson, Joanne W. (2012), “Mary Magdalene and her Dear Sister: Innovation in the Late Medieval Mural Cycle of Santa Maddalena in Rencio (Bolzano)”, en Michelle A. Erhardt y Amy M. Morris (eds.), *Mary Magdalene Iconographic Studies from the Middle Ages to Baroque*, Leiden-Nueva York, Brill, pp. 45-75, https://doi.org/10.1163/9789004232242_004.
- Aragüés Aldaz, José (2000), “El santoral castellano en los siglos XVI y XVII. Un itinerario hagiográfico”, *Analecta Bollandiana*, 118, pp. 329-386, <https://doi.org/10.1484/J.ABOL.4.00077>.
- Aragüés Aldaz, José (2004), “Tendencias y realizaciones en el campo de la hagiografía en España (con algunos datos para el estudio de los legendarios hispánicos)”, *Memoria Ecclesiae*, 24, pp. 441-560.

Aretino, Pietro (1645), *Dell' humanità del figliuolo di Dio: Libri tre*, Venecia, Marco Ginammi.

Aucto de la conversion de la Magdalena (1979), en Léo Rouanet (ed.), *Colección de autos, farsas y coloquios del siglo XVI, III*, Hildesheim-Nueva York, Georg Olms [es reimpresión de la *Colección...* de Rouanet de 1901).

Benay, Erin E. y Lisa M. Raffanelli (2014-2015), “Touch me, Touch me not: Sense, Faith and Performativity in Early Modernity: Introduction”, *Open Arts Journal Issue*, 4, pp. 2-7.

Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam (1994), 9ª ed., ed. Alberto Colunga y Lorenzo Turrado, Madrid, BAC.

Bru de la Madalena, Juan (1591), *Excellentias de María Magdalena*, Roma, Bonfandino.

Bustos, Álvaro (2015), “El ‘Romance de la sacratísima Magdalena de Ambrosio Montesino: escritura (1485), reescritura (1508) y censura’”, *Medievalia. Revista d' Estudis Medievals*, 18.2, pp. 119-151. (Número monográfico. *La construcción de la santidad femenina de los siglos XV al XVII*, ed. María Morrás).

Bustos, Álvaro (en prensa), “Sobre la reina Isabel, Juana de Aragón y la hagiografía femenina: la *Historia de la bendita Magdalena* (Burgos, 1514)”.

Cavalca, Domenico (1841), *Volgarizzamento delle vite de' Santi Padri*, 2ªed., Nápoles, Guttemberg.

Chaves, Pedro de (2007), *Libro de la vida y conversión de Santa María Magdalena*, ed. Jordi Aladro-Font, Barcelona, Publicacions de l' Abadía de Montserrat (Scripta et Documenta, 83).

Collet, Olivier y Sylviane Messerli (ed.) (2007), *Vies médiévales de Marie-Madeleine*, Turnhout, Brepols (Textes Vernaculaires du Moyen Âge, 3).

- Córdoba, Martín de (fray) (1974), *Jardín de nobles doncellas*, ed. Harriet Goldberg, Chapel Hill, University of North Carolina UP.
- Del Piero, Raúl A. y Philip O. Gericke (1964), “El Vençimieto del mundo. Tratado ascético del siglo XV. Edición”, *Hispanófila*, 21, pp. 1-29.
- Ferrer, Vicente (San) (1539), *Sermones de Sanctis*, Lyon, Mathia Bonhomme.
- Ferrer, Vicente (San) (1971), *Sermons, II*, Barcelona, Barcino.
- Flos sanctorum* (1540), Sevilla, Cromberger (BNE: R/13032).
- Flos sanctorum* (1558), Alcalá de Henares, Juan de Brocar (BNE: R/8029).
- Flos sanctorum* (1578), Medina del Campo (BNE: R/23998)
- Historia de la bendita Magdalena* (1514), Burgos, Fadrique de Basilea, 1514 (El ejemplar único de la BNE lleva una falsa portada *Vida de Santa María Magdalena e cómo sirvió a la Virgen Nuestra Señora*)
- Jansen, Katherine Ludwig (2001), *The Making of the Magdalen. Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton, Princeton UP.
- Luna, Álvaro de (2009), *Libro de las virtuosas e claras mujeres*, ed. Julio Vélez-Sainz, Madrid, Cátedra.
- Malón de Chaide, Pedro (1947), *La conversión de la Magdalena*, ed. Félix García, 3 vols., Madrid, Espasa Calpe (Clásicos Castellanos, 104, 105 y 130).
- Maravall, José Antonio (2001), “La concepción del saber en una sociedad tradicional”, en *Estudios de historia del pensamiento español*, I, José Álvarez Junco (ed.), Madrid, Cultura Hispánica, p. 217-285.

- Morrás, María (1996), “Una cuestión disputada: viejas y nuevas formas del siglo XV”, *Atalaya*, 7, pp. 63-102.
- Orel, Alfred (1926), “Die Weisen im ‘Wienerpassionsspiel’ aus dem 13. Jahrhundert”, *Mitteilungen des Vereines für Geschichte der Stadt Wien*, 6, pp. 72-95.
- Padilla, Juan de (1912-1915), *Retablo de la vida de Cristo*, en *Cancionero castellano del siglo XV*, Raymond Foulché Delbosc (ed.), Madrid, Bailly- Bailliere (NBAE, 19 y 22).
- Pinto-Mathieu, Elisabeth (1997), *Marie-Madeleine dans la littérature du Moyen Âge*, París, Beauchesne.
- Rappresentazione di un miracolo di S. Maria Maddalena* (1872), en Alessandro D’ Ancona (ed.), *Sacre rappresentazioni dei secoli XIV, XV e XVI*, vol. I, Florencia, Successori Le Monnier.
- Rossano, Bram (2008), “Visualizing the Magdalen: The Depiction of Mary Magdalen in Medieval Literature”, *Philologie im Netz*, 45, pp. 33-55.
- Valtanás, Domingo de (fray) (1554), *Vita Christi en que se tracta de la historia de la Encarnación [...] su doctrina y predicación, especialmente la conversión de la Magdalena*, Sevilla, Martín de Montesdoca.
- Varazze, Iacopo de (2007), *Legenda aurea, con le miniature del códice ambrosiano C240 inf.*, 2 vols., ed. Giovanni Paolo Maggioni, Florencia, Sismel-Galluzzo.
- Villalobos, Esteban de (1587), *Primera parte del tesoro de divina poesía*, Toledo, Juan Rodríguez.
- Villanueva, Tomás de (1572), *Conciones sacrae*, Alcalá, Juan de Lequerica.
- Villegas, Alonso de (1588), *Flos sanctorum y historia general de la vida y hechos de Jesucristo, Dios y Señor nuestro y de todos los santos [...]*, Madrid, Pedro de Madrigal.

Walsh, J.K. y B. Russell Thompson (1986), *The Myth of the Magdalen in Early Spanish Literature (with an edition of the Vida de Santa María Madalenain MS. h-I-13of the Escorial Library*, Nueva York, Lorenzo Clemente, 1986.

Ynduráin, Domingo (1983), “Enamorarse de oídas”, en *Serta Philologica Fernando Lázaro Carreter*, Madrid, Cátedra, pp. 589-603.