

Atalaya

20/2020

Puellae doctae en la corte de los Reyes Católicos (1470-1555): educación, literatura y mecenazgo

María Magdalena, abogada de Isabel I de Castilla. Un sujeto político femenino en la Querella de las Mujeres

Marie Madeleine, avocate d'Isabel I de Castille. Un sujet politique féminin au sein de la Querelle des Femmes

Mary Magdalene, Advocate of Isabel I of Castile. A Female Political Subject in the Querelle des Femmes

MARÍA DEL MAR GRAÑA CID

Résumés

Español Français English

Según se afirma en la obra anónima *Historia de la bendita Magdalena*, publicada en 1514, fue Isabel la Católica quien encargó una primera redacción manuscrita. Este trabajo estudia la parte del texto que se vincula a la promoción de la reina valorando sus contenidos desde una perspectiva política y mostrando cómo en él se construye un sujeto político femenino. Podría afirmarse que la reina participó en la Querella de las Mujeres como defensora del sexo femenino.

Comme indiqué dans l'ouvrage anonyme *Histoire de la bienheureuse Madeleine*, publié en 1514, c'est Isabelle la Catholique qui en a commandé une première rédaction manuscrite. Cet article étudie la partie du texte liée à la promotion de la reine, en valorisant son contenu d'un point de vue politique et en montrant comment un sujet politique féminin est construit. On pourrait dire que la reine a participé à la Querelle des Femmes en tant que défenseure du sexe féminin.

As stated in the anonymous work *History of the Blessed Magdalene*, published in 1514, it was Isabel the Catholic who commissioned a first manuscript version. This paper studies the part of the text that is linked to the promotion of the queen, valuing its contents from a political perspective and showing how a female political subject is built on it. It could be said that the queen participated in the *Querelle des Femmes* as a defender of the female sex.

Entrées d'index

Mots clés : Isabelle la Catholique, réginalité, Marie Madeleine, Querelle des Femmes

Keywords : Isabel the Catholic, Mary Magdalene, Querelle des Femmes, Queenship

Palabras claves : Isabel la Católica, reginalidad, María Magdalena, Querella de las Mujeres

Texte intégral

- 1 En 1514 se imprimía en Burgos una vida de María Magdalena por impulso de una señora anónima¹. El texto indicaba que había sido la reina Isabel I quien había «hecho sacar» y «escribir» a un religioso la vida de la santa; además, que la obra había formado parte del conjunto de sus libros personales, custodiados en su cámara real, y que dicho texto fue comprado por aquella misteriosa señora, la cual, era presentada como devota de Magdalena y amante «de la clara memoria de la muy alta y cristianísima reina». Se indica también que esa señora encargó a otro autor anónimo algunas modificaciones en la obra, entre ellas la inclusión de un prólogo y de algunos milagros *post mortem*. Estudios recientes han identificado a dicha mujer con Juana de Aragón, hija natural de Fernando el Católico y duquesa de Frías².
- 2 Esos mismos estudios tienden a considerar la referencia a doña Isabel como un recurso retórico³: sin duda, constituía un importante argumento de autoridad que validaba la obra y su impresión. Con todo, no hay indicios suficientes para negar su veracidad e, incluso, es posible encontrar algunos argumentos a favor. Resultan llamativas las marcas visibles de un texto en el que se especifican de forma muy precisa las partes que habrían sido añadidas en la versión nueva, su inicio y fin⁴, y las notables diferencias en forma y fondo entre una parte y otra. Además, la idea de que la reina hubiese encargado la obra encaja con su bien conocida actividad de mecenazgo literario⁵ y con su interés por conseguir vidas de santos para su lectura personal, tanto en compilaciones misceláneas⁶ como separadas de las mismas⁷. Sumemos a esto la particular devoción que doña Isabel tuvo por María Magdalena, tan importante para ella que la eligió como mediadora de su salvación. En su testamento del 12 de octubre de 1504, aun queriendo honrar de forma inclusiva a «todos los sanctos e sanctas de la corte del cielo» y solicitar su mediación, se encomendaba particularmente a sus «devotos e especiales patronos e abogados sanctos». Entre ellos solo había una figura femenina: «la bienaventurada sancta María Madalena, a quien asimismo yo tengo por mi abogada»⁸. Podría pensarse que, a punto de exhalar el último aliento, una reina famosa por su virtud manifestaba su preferencia por la pecadora arrepentida, sabedora de su necesidad de perdón tras una larga trayectoria política. Sin embargo, el indudable carácter religioso del vínculo rebasa la esfera de lo devocional. El testamento comportaba la visibilidad pública de la preferencia de doña Isabel y su identificación personal con esta santa como su abogada. Estos argumentos confieren verosimilitud a la afirmación textual de su responsabilidad como impulsora de la *Historia*⁹, si bien es cierto que, al menos por el momento, no podemos dejar de movernos en el terreno de las hipótesis.
- 3 La obra resulta intrigante por la imprecisión de los datos en torno a su composición y por sus llamativos elementos originales. No sabemos con exactitud de dónde «se sacó», cuándo o quién lo hizo. La vida de Magdalena fue muy popular en la hagiografía hispana medieval y circularon versiones independientes, algunas directamente extraídas de la *Legenda aurea* de Jacobo de la Vorágine¹⁰. Si admitimos el impulso reginal, parece claro que los textos que circulaban sobre Magdalena no debían satisfacer a doña Isabel y es preciso subrayar la importancia de que desease una nueva versión independiente. «Hacer sacar» la historia no solo implicaba traducirla, sino independizarla. «Escribirla» podía entrañar la confección de un relato nuevo o al que se le añadiesen partes y elementos al gusto de la reina, adaptados a sus necesidades y fruto de sus requerimientos¹¹. Así, pese a que la vida publicada en la *Historia* siga en general el patrón dibujado por Vorágine, ofrece, por otra parte, diferencias en la presentación, orden de los hechos¹² y tenor del discurso que conducen a afirmar que se trata de una nueva traducción con reformulaciones y añadidos¹³.
- 4 Queda pendiente la tarea de valorar qué elementos han podido ser tomados de otras versiones de la vida de Magdalena y para eso hacen falta estudios textuales pormenorizados, aunque ya podemos avanzar que algunas de esas peculiaridades no parecen tener paralelos¹⁴. A este respecto, resulta llamativa la «autoconciencia de originalidad» que se pone de manifiesto en la edición impresa, cuyo prólogo ofrece una explicación: la vida de Magdalena no había de buscarse en libros «de poca autoridad»,

sino en el Evangelio mismo, cuyos autores tuvieron especial cuidado «en escribir sus lloros». Como tema y propuesta, se planteaba lo que Cristo había dejado dicho: ella eligió la mejor parte y ninguno se la podría quitar (fol. 3^{ro}). La vida de Magdalena incluida en la *Historia* habría sido, pues, fruto de la exégesis de esta afirmación de Cristo y haría justicia a la atención que los evangelistas habían prestado a la santa. Esta nueva lectura, ¿pudo consistir en la simbiosis entre diferentes tradiciones literarias y las aportaciones del anónimo autor, aportaciones acaso en buena parte condicionadas por los concretos intereses del mecenazgo femenino?

- 5 ¿De qué contenidos estamos hablando? ¿A qué motivos obedecían? La falta de *incipit* o prólogo en la versión primera, o quizá su pérdida al refundirse el texto en la segunda versión, nos priva de un importante recurso informativo¹⁵. Ciertamente, es posible moverse en varios planos, sobre todo en el de las comparaciones textuales, intentando afinar en la delimitación de las diversas tradiciones literarias, así como en el análisis conceptual y discursivo, valorando el uso que se da a dichas tradiciones, su concreto significado y sus posibles reformulaciones y fusiones con otras pautas literarias y de contenido. No es posible realizar aquí un análisis exhaustivo de todas estas cuestiones, de ahí que proponga un planteamiento muy concreto partiendo de tres premisas fundamentales: 1) otorgo veracidad a lo que se afirma en la obra y admito la hipótesis del impulso reginal de la vida de Magdalena; 2) considero necesario realizar una lectura política del texto en sintonía con lo que se afirma en el prólogo, aunque en una clave distinta a la que este plantea; 3) me centro en la organización del discurso, sus contenidos y significados, especialmente en los que más llaman la atención por su originalidad o que perfilan un discurso peculiar, intentando valorar su significado; no lo hago tanto en las tradiciones literarias, porque el enfoque de este trabajo precisa valorar los contenidos de dicho discurso a la luz de su recepción, considerando su apropiación lectora y su significado político. Así, ofrezco una primera aproximación analítica de carácter temático en la que tendré en cuenta los diversos aspectos originales que otros autores han venido señalando, además de indicar otros que sea posible perfilar a partir del estudio comparativo con obras que la reina tuvo en su biblioteca o que sepamos pudo leer y que, por ello, se situarían en la esfera de sus intereses personales¹⁶. Con esta propuesta no pretendo agotar las múltiples interpretaciones que ofrece la obra, sino poner de manifiesto una de sus principales claves, la reginal, desde la perspectiva de una reina propietaria y soberana, «anomalía política» que, en mi opinión, pudo ser un destacado condicionante del texto.

¿Una obra partícipe de la Querella de las Mujeres?

- 6 Resulta plausible situar esta obra en los debates sobre la feminidad que, en plena eclosión en el marco cultural del Humanismo, suelen englobarse bajo el concepto «Querella de las Mujeres». Asimismo, formaría parte de los diversos escritos que teorizaron sobre la reginalidad y, en general, sobre la política de las mujeres, textos que habitualmente se incluyen también en la Querella¹⁷. Varias serían las razones:
- 7 El prólogo otorga un notable sentido político a la *Historia*: política y devoción figuran unidas en lo que se refiere a la capacidad de transformación personal y social que la vida de Magdalena propicia, a las funciones políticas de la reginalidad encarnadas en Isabel I y al vínculo entre ambas dimensiones. La habitual función de la santa como *speculum* de pecadores se plantea en una doble dimensión privada-pública que pone de manifiesto cómo lo privado es político (fol. 2^{ro}-3^{vo}), mientras se afirma con contundencia la autoridad y excelencia femeninas¹⁸. Su vida incide sobre lectores, oyentes y/o devotos: permite «componer la conciencia» y ofrece un camino de garantía de salvación, porque ella es «infalible señal» (fol. 2^{vo}-3^{ro}) de la esperanza de salvarse siguiendo sus pisadas. Su función transformadora de los individuos afecta a la vida social y esto es vinculado en el prólogo a la «intención» que pudo tener doña Isabel al decidir encargarse de la vida y, por añadidura, a la reginalidad tal como ella la encarnó¹⁹.

8 Así, una de las más importantes acciones políticas protagonizadas por la reina habría sido promover la difusión de vidas de santas, lo cual significaba trabajar en la exaltación cultural y social de la autoridad y excelencia de las mujeres además de emplearlas como instrumento de soberanía. Por ello, el prólogo sitúa a Magdalena en el grupo de «algunas santas» por las que doña Isabel había sentido especial devoción y cuya visibilidad habría promovido garantizando su función especular universal. Se ofrecía un fundamento de enorme interés: estas vidas femeninas eran como los espejos que cercaban el lavatorio del tabernáculo judío en el antiguo Israel. Se trataba de un espacio exclusivamente masculino y sacerdotal, pero en los atrios de la entrada podía haber mujeres. Pues bien, dichos espejos se ponían alrededor de las dedicadas a Dios para que los varones que iban a sacrificar pudiesen verse y conocer sus defectos (fol. 2v). Si el poder masculino debía mirarse en el espejo de la feminidad excelente, la devoción de la reina favorecía el conocimiento de la misma.

9 Este vínculo entre la ejemplaridad femenina y la acción política de doña Isabel tenía que ver también con su propia excelencia como fundamento de autoridad. Salomón había escrito sobre «las cosas que debe hacer la mujer perfecta para que sus loores estén tan firmes que ninguna detracción les pueda empecer» (fol. 2r). Entre otras, debía vestir a los de su casa «con dobladas vestiduras», esto es, ordenar lo perteneciente a cuerpos y almas, vida presente y futura, además de hacer otra vestidura para sí de diversos colores, pues la perfección virtuosa personal fundamentaba la soberanía de la reina al convertirla en ejemplo y permitirle mandar y reprender a los otros sin ser reprendida por ellos. Se trataba de una forma de acción política sexuada, diferente a la del rey, pero equiparada a él y que, además de buscar justicia, paz y quietud, alimentaba la conciencia de las gentes. «Todo esto se conoció por experiencia en la muy alta y cristianísima gran reina doña Isabel»: mientras don Fernando ponía «a España en su antigua libertad» y ampliaba los reinos sin abandonar el gobierno, la reina actuaba «como muy católica y perfectísima mujer qual el Sabio Salomón deseaba hallar» (fol. 2r). Es más, su ejemplaridad facultó que sus súbditos pudiesen estar largos tiempos «considerando» el hecho de la creación de la mujer, esto es, abrió las conciencias a la reflexión sobre la problemática de los sexos. Dios había afirmado que no era bueno que el hombre estuviese solo y quiso hacerle «una ayudadora» que le fuera «semejante». Tal era doña Isabel en la pareja regia: «ayudaba» al rey en el gobierno y era «muy semejante» a él (fol. 2v). Ciertamente que el prólogo no afirmaba la equiparación plena, pero estas ideas eran muy importantes en un contexto político que presentaba graves dificultades para reconocer la soberanía femenina. Se subrayaba además el carácter «cristianísimo» del rey y cabe preguntarse si acaso la política de doña Isabel no contribuía a hacer extensiva esta cualidad de su marido a los varones del reino. La acción de «considerar» tenía que ver con la «composición de la conciencia» individual y con el cambio personal autónomo. Para propiciar esto y que cada uno, «por sí mismo» (fol. 2r), pudiese saber si andaba mal vestido, la reina buscó espejos en los que mirarse, conocer sus defectos y saber enmendarlos.

10 Por esta razón política, el prólogo asevera que la Reina Católica habría ordenado escribir la vida de Magdalena a «un devoto religioso», aunque no explica por qué no llegó a publicarla. Esto fue responsabilidad de la «magnífica y muy noble señora» anónima, cuyo deseo era que todos tuviesen tal espejo para componer sus conciencias y, considerando que las vidas de los santos no deben acabar con su muerte, dado que en ese momento nacen a una doble vida, la celestial y la social, decidió añadir los milagros realizados por Magdalena. Además, deseaba proclamar la memoria reginal de la promoción de la obra, porque los que viesan aquel espejo debían saber qué era y «quién lo mandó labrar» para conocer su valor. Por este motivo, había decidido incluir un prólogo explicativo y «otras cosas pertenecientes a la misma vida», así como custodiar la obra en una caja (fol. 3r), como si de un tesoro se tratase, garantizando el conocimiento de la autoría del hecho y su memoria perdurable.

11 Al final del prólogo se incidía de nuevo en estas cuestiones sintetizándolas en cuatro razones por las que había que conocer esta vida y dejarse transformar por ella. Se vinculaba el deseo de Dios a la acción de Isabel I y la conciencia individual. Cada uno debía «alumbrar» y «componer» su conciencia con la vida de Magdalena dado que Dios la quiso poner por espejo y bandera para otorgar esperanza de salvación, pero también

por «respeto» a «su reina y señora». Ella, la «gran reina» doña Isabel, «escuela de saber y discreción, registro de todo bien y virtud», fue quien «eligió» esta historia para «dárnosla por espejo con que nos supiésemos ataviar». Aunque no concurriese otra causa, por su «sola santísima intención» (fol. 3^{vo}) se había de mover cada uno a saberla. Además, el tiempo que se invirtiese en componer la conciencia a semejanza de esta historia sería la mejor parte de la vida y nadie podría arrebatar el galardón que de ella se sacase (fol. 3^{ro}).

12 El prólogo vinculaba la historia de Magdalena, pues, a temas nucleares debatidos en la Querrela de las Mujeres como la excelencia, acción política y memoria femeninas, temas que figuraban concretados en dos ámbitos históricos de autoridad y poder de las mujeres como la santidad y la reginalidad, que a su vez era la palanca activadora de su reconocimiento y difusión. Cuestiones planteadas con llamadas explícitas a la problemática de los sexos. Todo esto invitaría a encuadrar la obra impresa completa, esta *Historia de la bendita Magdalena*, así como a su impulsora, la Duquesa de Frías, en el sector pro-feminista de la Querrela de las Mujeres.

13 ¿Podría decirse lo mismo de la parte atribuida al impulso de la reina, esto es, la vida terrena de Magdalena? En mi opinión, la respuesta sería afirmativa. El texto presenta ciertas peculiaridades en contenidos y exposición que podrían interpretarse en esa línea, como veremos en las páginas siguientes. Además, esas peculiaridades invitan a identificar esta parte como unidad literaria diferenciada del prólogo y del compendio de milagros y a refrendar la idea de su origen y autoría propios. Ciertamente que hay rasgos compartidos. Como en el prólogo, se percibe aquí una intencionalidad política, pero su tono es diferente, pues el foco se pone en la dignidad femenina de Magdalena y su evolución transformadora hacia la toma de la palabra pública y el ejercicio de la autoridad, en la importancia de la asociación femenina, los grupos de mujeres, y en la polémica y la reivindicación frente al mundo masculino. Todo ello se vincula a la autoconciencia y al cambio personal. Ciertamente también que se plantea la duda de si estas características eran aquellas «otras cosas pertenecientes a la misma vida» (fol. 3^{ro}) que habrían sido añadidas al texto por obra de la Duquesa de Frías. No es posible resolverla en el estado actual de los conocimientos, aunque ese tono literario y conceptual diferenciado y presente en buena parte de la vida podría hacernos pensar que no.

La construcción de un sujeto político femenino

14 Valorando la vida en su conjunto, resulta notorio que los cánones hagiográficos no solo son empleados para dibujar el proceso de conversión y santificación en las claves más habituales, sino que este proceso, dotado de contenidos peculiares, se corresponde con la creación y desarrollo de un sujeto político femenino. Pese al valor universal que el prólogo confiere a la historia y que sin duda tenía para sus lectores, esta se focaliza en femenino mostrando la posibilidad de revertir la realidad denostada y subordinada de las mujeres, enfatizando la capacidad personal de cambio. El tono es muy dinámico al plasmar el contraste entre la inicial situación de pecado y la santificación final y al alargar el relato del proceso de conversión. Se enfatiza su carácter sexuado mediante referencias polémicas a los comportamientos misóginos y dos énfasis que jalonan el texto: la dignidad femenina, rasgo notable que incluso aparece en la fase pecadora de Magdalena, y la importancia de la asociación entre mujeres.

La conversión: una toma de conciencia en polémica con el sistema de género

15 La conversión de Magdalena es presentada como transformación y «mudamiento» (fol. 5^{vo}) aunque, de forma llamativa, ofrezca cierta línea de continuidad con la realidad anterior. Significa la toma de conciencia femenina y la soberanía sobre sí. Los capítulos

que se le dedican contienen una notable carga reivindicativa al enfatizar las varias defensas de la santa que Jesús realiza, sobre todo frente al mundo masculino²⁰. Si conversión y reivindicación figuran vinculadas, es el amor a Cristo y la familiaridad que comporta lo que permite a las mujeres encontrarse a sí mismas y romper barreras. Este planteamiento en polémica con el sistema de género tiene una raíz clara en el relato evangélico y se nutre asimismo de la lectura que del mismo se hace en la *Legenda aurea*, aunque la construcción de la *Historia* ofrezca perfiles originales. Por otra parte, la cuestión de género también se deja ver en el gran peso que se le otorga a Marta, no solo en su caracterización individual, sino en el proceso de conversión y posterior cambio de vida de Magdalena. Por el momento, a falta de poder valorar la mayor o menor originalidad de este aspecto en la tradición textual, podemos indicar que constituye una decisiva clave de sororidad que condiciona la vida de la santa y le confiere una orientación peculiar en este relato.

16 Leer el texto en esta clave sexuada es necesario, en mi opinión, debido a estos énfasis temáticos y retóricos. Pero ello no significa dejar fuera las claves universal y alegórica. Todos los seres humanos, mujeres y varones, podían identificarse con la historia y dejarse transformar por ella. Además, ninguno de los aspectos señalados es incompatible con el valor alegórico que ambas figuras femeninas habían recibido en la tradición teológica desde los primeros comentaristas cristianos²¹. Antes al contrario, precisamente uno de los significados del peso de la asociación femenina sería la defensa del hermanamiento armónico entre vida activa y vida contemplativa, Marta y María²². Desde la clave reginal que planteamos, tiene sentido como propuesta política para Isabel I. Sería coherente con ello el hecho de que, en este caso, lo alegórico se encarne en el desarrollo de contenidos asociados a lo existencial y lo sexuado femenino y a las polémicas de género. Cuestiones desarrolladas a lo largo de una obra que aunarían varias funciones como *exemplum* hagiográfico, texto de espiritualidad incentivador de la contemplación y propuesta política.

17 Revisemos las distintas unidades temáticas que componen el relato a fin de subrayar sus peculiaridades y aportar posibles explicaciones.

18 La presentación de Magdalena y de su familia y la explicación de su caída en pecado y de la índole de este es cuestión que interesa mucho al autor y que ofrece interesantes elementos originales. Ya en esta parte de la *Historia* se formula la visión positiva de la feminidad que fundamenta toda la obra y que aparece personificada en las dos hermanas, Marta y María. Coincidiendo con Vorágine, Marta es un personaje de autoridad y con capacidades de gestión que se hace cargo de la hacienda de todos al fallecer sus padres, algo que Lázaro consiente a fin de dedicarse a la guerra y «porque en el gobierno de su heredad y de su hermana había cobrado nombre y fama de muy cuerda» (fol. 4ro). La referencia a la dedicación guerrera de Lázaro y la gestora de Marta conectaba con la presentación de la acción política de los Reyes Católicos en el prólogo de la *Historia*. Además, solo en esta se mencionaban el nombre y la fama públicos – cuestión importante en el Humanismo – que Marta había adquirido gracias a su labor. En la misma se incluía la gestión personal de Magdalena o, al menos, su intento. Pues, aunque era la hermana mayor, «no tenía autoridad» para corregirla «como a súbdita» (fol. 4vo). Se destacaba así la dimensión de hermandad en el vínculo entre los personajes. Una lectura alegórica ponía de manifiesto que la vida activa, pese a su autoridad como hermana mayor, no podía someter bajo su dominio a la contemplativa. Cabe subrayar el valor político de este inicial énfasis sororal, máxime considerando que no aparece en ninguno de los otros textos aquí revisados.

19 En línea con ello, no se plantea una dicotomía jerárquica: Magdalena figura desde el principio con «un innato fondo de bondad»²³ y se la exculpa de su caída en pecado. Incluso, la hermandad vuelve a usarse como argumento en referencia a esta importante cuestión. Así, tras mencionar su noble linaje, riqueza y belleza, el autor llamaba la atención sobre su vulnerabilidad: era una mujer joven que había perdido a sus padres de forma prematura, con tendencia personal a la libertad y, además, la compañía e igualdad de sus hermanos facultaba su atrevimiento (fol. 3vo). Huérfana joven y rica, muy hermosa y de «ánimo libre», acabó por entregarse al desorden, hecho suavizado por ser «donde muchos otros cayeron», máxime considerando su edad y la falta de guarda (fol. 4ro). Además, se culpabilizaba a los varones y se arremetía contra aquellos

que, mediante engaños, procuraban desviar del buen camino a las almas inocentes (fol. 4^{ro}). El cotejo con los otros textos muestra que en el *Flos sanctorum* de Menéndez Pelayo se culpa a Magdalena por tener «mucho vicio e la voluntad» y por seguir «todo deleite de su cuerpo»²⁴ y que tanto Álvaro de Luna como Isabel de Villena parten de esa presentación, pero la desarrollan de forma diferente. El primero elimina la capacidad de decisión del personaje y ofrece un punto de misoginia: Magdalena pecó por la abundancia de riquezas y por su gran hermosura, «que de ligero es aparejada a sobresalir». La segunda ofrece una justificación general y concreta, sin centrarse en el cuerpo: citando a Salomón, recuerda que la abundancia de riquezas en persona joven constituye una gran ocasión de pecar; además, Magdalena no tenía quien la reprendiese por ser la hermana mayor. También Villena subraya su voluntad.

20 Hay igualmente disparidad entre estos autores a la hora de establecer el tipo de pecado cometido. El desorden de índole amorosa–sexual sugerido en la referencia de la *Historia* a los varones formaba parte de una amplia panoplia de pecados que pudo propiciar. El anónimo quiere subrayar la envergadura de sus pecados concordando con el Evangelio y la tradición sobre la santa al afirmar que, no sin causa, Marcos afirma que Cristo expulsó de Magdalena siete demonios, entendiendo por este número todos los vicios por entero (fol. 4^{vo}). Incluso, lo fundamenta en el carácter agencial del personaje –tras haber comenzado a pecar– pese al sometimiento que ello comportaba, pues «siguió su voluntad por este camino tan avieso... hecha sierua de los vicios» (fol. 5^{ro}). El *Flos sanctorum* también parece ser más duro que otras versiones de la *Legenda aurea* al considerar que Magdalena siguió «todo deleite de su cuerpo», aunque rebaja su capacidad activa indicando que los diablos «la traían engañada e enbevida» en el pecado, mientras Luna la presentaba «biviendo fuera de castidad» y Villena no hablaba de pecado sexual, sino de vanidad, fiestas y convites²⁵.

21 Entre las consecuencias del pecado, ya Vorágine había señalado la cuestión del nombre otorgándole una dimensión pública: «como si careciera de nombre», las gentes la llamaban generalmente «la pecadora». En Villena figura conectada a la imagen pública y la fama incidiendo en la dificultad de las mujeres para que se hable bien de ellas a poco que hagan y por muy grandes que sean. La *Historia* parece en esto más fiel al *Flos sanctorum*, aunque podría pensarse que sugiere una distinción mayor entre lo personal y lo público: Magdalena perdió el «propio nombre de María» para adquirir en la ciudad «nombre de pecadora» (fol. 4^{vo})²⁶.

22 La dignificación femenina con que comienza la *Historia* coincide con otros rasgos originales sobre los que se ha llamado la atención en estudios recientes. Así, el hecho de que Magdalena lllore y cambie su indumentaria antes de convertirse, lo primero cuando su hermana Marta intenta convencerla para que abandone su vida de pecado y lo segundo cuando va a escuchar predicar a Jesús²⁷. Es muy llamativo el protagonismo de Marta: aunque los hermanos habían aborrecido a Magdalena, ella trabajaba por «retraerla» con humanidad, pues «el ánimo libre más con amor que con fuerza se doma»; leída en clave política, esta afirmación no dejaba de constituir todo un programa de acción. Por otra parte, su palabra impulsa el primer llanto de Magdalena, llanto que, al ser compartido por ambas (fol. 4^{vo}), contribuye a mostrar de nuevo la sororidad. No se han encontrado paralelos o tradiciones literarias coincidentes con estos contenidos. Si bien con la necesaria cautela, cabría pensar en una posible elaboración propia. Con este pasaje se incidía en la armonía entre ambas figuras y sus claves alegóricas y el tema de las lágrimas remitía a la autoconciencia y la expresión personal, dos aspectos presentados como innatos a la feminidad y que dignificaban a las mujeres por encima del pecado; además, brotaban en un contexto de palabra femenina y como respuesta a la misma.

23 La cuestión de la vestimenta se relaciona precisamente con este carácter agencial de Magdalena, otro rasgo positivo que jalona el relato y que se menciona en el momento decisivo de su encuentro transformador con Jesús. Es necesario resaltar el peso de la conversión en la *Historia*, porque, además de matizarse la cuestión del cambio de vestimenta, el proceso de transformación interior se alarga al incluir dos encuentros con Jesús y situar la decisión final sobre el cambio de vida después del segundo.

24 Magdalena había decidido ir a escuchar la predicación de Jesús como mujer «ganosa de ver novedades más que por devoción» (fol. 6^{ro}–6^{vo}). Subrayemos que este episodio

aparece por primera vez en castellano en la *Historia* y que, además, no figura en las vidas más conocidas, aunque sí en otras fuentes literarias, como los sermones de San Vicente Ferrer y en la obra de Villena²⁸. La presentación que aquí se hace coincide en la falta de devoción con que acude Magdalena, pero difiere en la vanidad y ostentación con que estos textos la presentan. Por el contrario, es otro rasgo original de la *Historia* el hecho de que se indique que Magdalena acudió en secreto, cubierta por un mantillo y confundida entre la muchedumbre del pueblo. La razón era el afán de ocultarse y la vergüenza por su mala fama pública; el cambio de ropa y el hecho de que se sentase «entre las pobrecitas» (fol. 5ro) no dejaba de figurar una posible incipiente autoconciencia como pecadora por obra de la palabra de su hermana²⁹ (¿un especial subrayado alegórico en la bondad de la vida activa?), aunque también su debilidad como sujeto, debilidad que después trocará en fortaleza. Por ello, adquiere importancia la dimensión proactiva, el trabajo, dado que tuvo que esforzarse más para ver el rostro de Jesús y oírlo. La mutación personal culminaba entonces: primero, un renacer por el oído que presenta ciertas reminiscencias con el relato evangélico de la encarnación, pues las palabras del Maestro hablaron dentro de su corazón y «dieron vida» (fol. 5vo) a su alma. Después, tras la escucha, la autoconciencia por la mirada: los ojos de Jesús la hirieron en el alma y, en el resplandor de aquella mirada, «súbitamente» fue consciente de todos sus pecados³⁰. Este definitivo despertar de la conciencia de sí engrandece al ser femenino y lo dota de visibilidad. El hecho remitía al sentimiento de vergüenza y culpa y se plasmaba gráficamente: aunque cubierta por el mantillo, creía que todo el mundo la veía.

25 La autoconciencia femenina gusta a la divinidad: el autor indica que, cuando comenzó a conocerse y a no gustarse, fue cuando le gustó a Dios. Además, trae aparejada la defensa de la dignidad de las mujeres. El relato desarrolla tres episodios en los que Magdalena es defendida públicamente por Jesús, triple defensa que se subraya de forma expresa y que, aun coincidiendo en esto con la *Legenda aurea*³¹, ofrece características propias.

26 Conocimiento, sentimiento y deseo figuran unidos. Magdalena se va del sermón sabiéndose pecadora y sintiéndose doliente. Por ello, deseando sanar, vuelve a decidir ver a Jesús, esta vez con la idea de hacerle algún servicio. Se muestra así que la relación con él conduce a la plena restitución del yo. Pero la autonomía decisoria de Magdalena se combina con el deseo del Salvador de sanarla y el hecho de ser «traída» por él (fol. 6ro). Deseo mutuo que no deja de ser un planteamiento de equiparación en la acción y que igualmente revela la postura favorable de Cristo al afianzamiento de la subjetividad femenina³². Ello se da en relación con él y, en este primer momento, en oposición a los varones del mundo, que ocupan un espacio que a ella no le corresponde; su entrada en el mismo es enfatizada de forma peculiar. Es así como se plantea el episodio del encuentro en casa de Simón, episodio que, fundado en el texto de Lucas 7, 37-38, es lugar común en las historias de Magdalena, pero que aquí ofrece rasgos propios.

27 Primero, es en este encuentro cuando se da la plena conexión con Jesús, plasmada en el fuego del amor por la mirada³³: ella alza los ojos, se encuentran sus miradas «y tal fuego de amor le encendió con su vista en las entrañas, que por la súbita seguridad que el corazón sintió en la presencia del Señor, luego le reconoció» (fol. 6ro-vo). Reconocerlo como Dios conduce a reconocerse a sí misma y a recuperar la voz, que se expresa a través del llanto³⁴: se echa a sus pies y comienza a besarlos llorando, de modo que «hablaban los gemidos y las lágrimas pedían lo que la lengua no sabía» (fol. 6vo). La recuperación del sujeto y de su voz, aunque todavía no de su palabra, se presenta como modelo universal, ella es «ejemplo de arrepentirse» para todos. El autor expone estas ideas al estilo de un sermón, dirigiéndose a un auditorio general al que invita con verbos como «considerad»³⁵. En este foro público hace visible, o más bien cabría decir que proclama, la dignidad femenina, hecho del que figura inseparable el cuerpo. Si Magdalena había pecado con él, ahora le daba un uso diferente y se demora en describir en esta clave sus distintas partes, algo que tampoco encontramos en los demás autores aquí analizados. Con el arrepentimiento y la autoconciencia, la belleza del cuerpo pasaba a manifestar la excelencia femenina y ya no era instrumento de pecado u objeto

de oprobio. El hecho de ofrecerlo a la consideración detenida de los lectores manifiesta la función transformadora de las conciencias que pretendía tener la *Historia*.

28 La forma como se desarrolla el episodio remite a la Querrela de las Mujeres, tanto porque la voz y el cuerpo de las mujeres eran temas nucleares del debate como por el trasfondo polémico del relato. Un relato que está presentando de forma muy gráfica las dificultades del sexo femenino en el sistema de géneros. Sistema de poder que, sin embargo, es posible anular mediante la relación con Cristo. El autor manifiesta la conciencia de Magdalena y la maldad masculina y contrapone su figura a la del fariseo en relación con Jesús de forma reivindicativa. Se ofrece una doble defensa, la del anónimo autor y la del propio Cristo, enfatizando dramáticamente unos contenidos que, además, se desarrollan en varios capítulos haciéndose así más visibles.

29 El autor relata y amonesta. Magdalena es muy consciente del negativo juicio masculino, sabe que se adentra en un espacio de hostilidad cuando llega a la casa de Simón, pues «gran afrenta era venir la mujer tan difamada pecadora ante los ojos de jueces que a sí mismos tienen por justos» (fol. 5^{ro})³⁶. Esta afirmación, con el subrayado «a sí mismos tienen» no dejaba de plasmar el debate sobre la feminidad y el sistema de género, el hecho de que el frente misógino, tradicionalmente compuesto por doctos y teólogos, denostase públicamente al sexo femenino vinculándolo al pecado. Su componente crítico es evidente si se compara con Vorágine, que se limita a decir que, dada su mala fama, Magdalena no se atrevía «a entrar ostensiblemente» en la sala donde Jesús comía «con algunos hombres justos y famosos por su severidad», dando por hecho que eran justos, al igual que las versiones del *Flos sanctorum* –«non osava parecer ante los justos»– o Luna. De forma significativa, en la *Historia* Magdalena se dirige a la casa mirando al suelo y entra sin llamar³⁷, pero sin querer pasar inadvertida ni situarse directamente a espaldas de Jesús. Es un planteamiento diferente al de los otros textos manejados y constituye una forma muy gráfica de plasmar la idea de que, pese al temor y la conciencia de indignidad, el deseo del encuentro con Cristo impulsa a las mujeres a abrir la puerta de acceso a los espacios de dominio masculino sin afán de ocultarse. ¿Cabría vincular a esto el hecho de que se afirme que la casa de Marta estaba junto a la del fariseo? (fol. 6^{ro}). No encontramos esta referencia en los otros autores. Si se valora en clave alegórica y reginal, acaso podría pretender manifestar la proximidad entre los espacios de gobierno femeninos y masculinos e, incluso, equiparar aquellos con los espacios del poder soberano, tradicionalmente masculinos.

30 Los allí reunidos comienzan a murmurar en su contra cuando lava los pies a Jesús. El anónimo se explaya contra el fariseo, dirigiéndole una admonición en la que lo denomina «verdaderamente soberbio y falsamente justo», afirmando que juzga «a la triste que llora» y duda del poderío del Señor «porque la acoge». Le reprocha haber pensado que Cristo «no conoce la mujer» cuando, en realidad, «sabe lo que tú piensas y reprenderá en ti lo que en ella juzgabas» (fol. 7^{ro})³⁸. Esta afilada crítica es coherente con la tradición del texto evangélico tal y como es recogida también en la *Legenda aurea*, pero los énfasis retóricos en la feminidad arrepentida frente a la masculinidad soberbia e injusta no dejan de invitar a considerarla en clave de género. Sería coherente con ello su culminación con la contraposición femenino–masculina, por lo demás también presente en Lucas 7, 44–46, aunque no con esos contenidos. Así, compara la alta humildad de la pecadora «que tú desprecias», a la baja soberbia de él y la falsa justicia de la que presume además de considerar que tiene envidia de sus lágrimas. En concreto, fija la atención en que la desprecia tanto siendo pecadora como después de arrepentirse, planteando el hecho de la constante condena masculina de la feminidad. Todo en un marco de valoración de Magdalena que supone otra contraposición implícita: la falsa doctrina del fariseo hacía amargos sus manjares; en cambio, ella era el manjar que Jesús esperaba por la dulzura de su vergüenza y sus lágrimas (fol. 6^{vo}–7^{vo}), manifestando indirectamente su veracidad.

31 También Jesús defiende a Magdalena³⁹. Aquí el relato sigue siendo muy fiel a Lucas 7, 40–50 y señala que le dirige una parábola sobre dos deudores que no tenían con qué pagar y que fueron perdonados por su acreedor (fol. 7^{vo}–8^{vo}). A la pregunta de cuál lo amó más, el fariseo responde que el que más debía. Jesús contesta «derechamente juzgaste» y, señalando a Magdalena, «ve esta mujer» (fol. 8^{ro}). Cristo fuerza así a los misóginos a reconocer a las mujeres como sujetos. En esta tesitura, comenzaba un

aserto comparativo: había entrado en su casa, pero, si él no le dio agua para sus pies, ella los lavó con sus lágrimas y los secó con sus cabellos; no le dio paz, pero ella desde que entró no cesó de besar sus pies; no ungió su cabeza con aceite y aguas bien olientes y ella ungió sus pies. Se dirige entonces a Magdalena diciéndole que sus pecados han sido perdonados, que su fe la ha hecho salva y que se vaya en paz. La defensa de la excelencia femenina, defensa que implicaba la comparación crítica con las carencias masculinas, quedaba así rematada sin necesidad de interpretar la Escritura, prácticamente parafraseándola, porque allí se registraba que Jesús había defendido a una mujer poniendo de manifiesto la dignificación de la feminidad aportada por la era de redención. El relato culminaba con una nueva admonición del autor insistiendo en todo lo dicho. Cabría pensar que estas dos intervenciones directas del anónimo, antes y después del episodio, contribuyen a situarlo en la perspectiva que le interesa, coincidiendo con la polémica humanista sobre los sexos.

32 Es tras esto cuando Magdalena cambia de vida. Lo hace de forma consciente y asertiva, eliminando lo que ya no desea. Se deshace (fol. 8 vo-9ro) de trajes, afeites, manjares y «hablas», que ella entendía como «sepultura de mi alma», para vestirse «de paños soeces y hábitos conformes a la vida llorosa» (fol. 8vo) mediante ayunos, vigiliias, oraciones y silencio. Si el cambio de vestimenta que ya se daba en el primer encuentro con Jesús no concordaba con el cambio personal y de vida, en este caso la concordancia ya era plena⁴⁰.

Una nueva vida en clave sororal que construye la palabra femenina

33 Otro aspecto muy significativo de esta *Historia* y de la nueva vida de Magdalena es el peso de la sororidad, el hecho de que su conversión la acerca a las demás mujeres y cohesiona al colectivo femenino. La integración del personaje en el mismo se presenta de forma progresiva, como si la restitución del sujeto implicase la del grupo social «mujeres» o, al menos, su visibilidad. El primer paso es su decisión de irse a vivir con su hermana Marta «en hábito muy trocado» (fol. 9ro-9vo), importante referencia a la vestimenta que remata lo anterior y lo ya dicho sobre el cuerpo. Por lo demás, la idea de unión y equiparación entre vida activa y contemplativa se enfatiza en este hecho de vivir juntas las hermanas al tiempo que se subraya el valor especial de la primera porque es en casa de Marta donde pasa a residir Magdalena, algo que no encontramos en los demás autores⁴¹.

34 El vínculo con Jesús sigue afianzando y cohesionando la feminidad, esta vez en esta línea social: las hermanas lo hospedaban frecuentemente y, así, «tovieron por muy amigas las mujeres devotas que le seguían» (fol. 9ro), integrándose en el discipulado femenino de Jesús, fenómeno novedoso en la sociedad hebrea que otorgaba dignidad y visibilidad pública al colectivo mujeres y que reforzaba los vínculos entre ellas. El contacto personal directo con él abría una nueva dimensión a la realidad femenina. Por eso, a diferencia de la defensa reivindicativa que Jesús realiza ante el fariseo, el relato de la segunda defensa, esta ante Marta, huye de toda dicotomía misógina. Así, mientras Marta prepara el convite, Magdalena escucha las palabras del Maestro a sus pies. El autor, siguiendo el hilo argumental de Lucas 10, añade paralelos conceptuales entre una y otra con referencias al alimento y al hambre, material y espiritual. En este marco, la protagonista vuelve a aparecer en clave proactiva, hambrienta y golosa de la palabra de vida (fol. 9ro-vo). Ante las protestas de Marta, él, sin menospreciar su servicio, alaba el deseo de Magdalena nombrándola por primera vez «María». Si esto era así también en Lucas 10, 42, la ubicación de esta referencia en la concreta construcción del relato, sobre todo si se pone en relación con lo afirmado en su inicio, manifiesta que la conversión y el cambio de vida habían permitido a Magdalena recuperar su nombre. Este hecho decisivo está vinculado a su afirmación de que había elegido «la mejor parte», aunque el autor no establecía una dicotomía jerárquica entre las formas de vida de las hermanas ni entre ellas. Antes bien, afirmaba que ambas, tanto la vida activa como la contemplativa, muestran el camino a la gloria⁴², pero que una es trabajosa y peligrosa y

la otra es reposada y más segura⁴³. Muy probablemente, teniendo en cuenta el tenor del relato, porque la contemplación faculta la familiaridad con él y el reconocimiento de sí. Cabe pensar que el texto aunaba el sentido alegórico de aplicación universal que la tradición teológica había brindado a ambas figuras desde los santos padres⁴⁴ con el contexto existencial en el que la protagonista lo vivía, en casa de su hermana y residiendo junto a ella. Lo cual, sumado al énfasis del autor en un marco alimenticio que cultural y socialmente se asociaba a la feminidad⁴⁵, podría estar manifestando en este caso, aun sin perder el referente general, un concreto llamado al mundo de las mujeres y su función ejemplar para ellas⁴⁶.

35 Se insistía en ello al relatar la resurrección de Lázaro (fol. 9vo-10vo), donde, si bien se seguía el Evangelio de Juan, se añadía el hecho de que Magdalena creía «cuanto nuestro Redentor decía» a diferencia de Marta, lo cual figuraba relacionado con que aquella se hacía cada día «más amiga y familiar» de Jesús (fol. 10vo). En todo caso, el episodio mostraba la capacidad de las mujeres para ser escuchadas por Dios y obtener respuesta a su palabra, pues, en coherencia con Juan 11, 3, el Maestro había acudido respondiendo a la petición de las dos hermanas, que le habían enviado un mensajero, lo que también pone de manifiesto la capacidad activa de la oración⁴⁷.

36 Estos episodios se incluían entre el primero en casa de Simón y el último, situado en el mismo lugar (fol. 10vo-11ro), que de nuevo situaba en primera línea el énfasis polémico trayendo a colación, aunque de forma indirecta, la controversia entre los sexos. Mientras Marta servía el convite, al que en esta ocasión asistían los discípulos, Magdalena derramaba unguento sobre la cabeza del Maestro⁴⁸. Judas comenzó a regañarla por haberlo malgastado en vez de venderlo y repartir el dinero entre los pobres. Jesús, mostrando su amor por ella, la defendía ante los discípulos por haber hecho una buena obra, máxime considerando que a él no lo tendrían siempre y a los pobres sí. El autor subrayaba: «ésta fue la tercera vez que nuestro Redentor defendió a la Magdalena» (fol. 11ro). El episodio difiere de otras versiones no solo en la referencia al lugar del encuentro, sino también en la presencia de Marta, que enfatiza el peso del marco relacional femenino tras la conversión, y en que la arenga de Jesús no sea tan dura con los discípulos como, por ejemplo, en la versión de Isabel de Villena⁴⁹. El hecho de diferir igualmente del relato de Marcos 14, 9 y no mencionar que el episodio sería anunciado en memoria de quien lo hizo, podría entenderse quizá en esta misma clave de matización del enfrentamiento con los discípulos. Además, da la impresión de que la trascendencia pública de la figura de Magdalena se quiere dejar para más adelante, para otro momento más avanzado en el proceso de transformación vital del personaje. ¿Quizá porque primero tenía que desarrollar la relación con la Virgen?

37 Ciertamente, este episodio servía de preámbulo a un momento fundamental en esta segunda fase del proceso de cambio, coincidente con el acceso de la protagonista a la palabra pública y con la intensificación de las referencias al colectivo femenino, que se presenta en clave de acompañamiento por razón de hermandad o servicio. La figura de la Virgen dinamiza el discurrir de los acontecimientos.

38 También las referencias a María se inscriben en un marco femenino colectivo. Tras su llegada a Jerusalén con sus hermanas María Jacobi y María Salomé, Magdalena y Marta la acompañan y sirven (fol. 11ro-12ro) perfilando un modelo relacional que rememora las cortes de reinas y aristócratas y que no encontramos en otros textos o no con ese énfasis en la colectividad femenina, pues Villena sí presenta a Magdalena sirviendo a María, aunque en un momento anterior, tras el primer encuentro con Jesús en casa de Simón⁵⁰. En la *Historia*, mientras Marta cuidaba y gobernaba la casa, Magdalena jamás se separaba de la Virgen, referencia que la equiparaba a Jesús si bien partiendo de este trasfondo de sororidad. Por lo demás, los hechos suponen un hito en la dignificación de la persona de Magdalena que el autor subraya: sintió enorme gozo al ser acogida en la compañía de la Madre de su Maestro cuando poco antes no se hallaba digna ni de acercarse a su hermana. Se insiste en que era amada y defendida por el Hijo, que la había perdonado, y en que era sierva y compañera muy amada de la Madre. El acompañamiento entrañaba identificación y equiparación con la feminidad excelente que encarnaba la Virgen. La relación con Jesús y María completa la dignificación de Magdalena.

39 En esta fase vital se produce la plena asunción de la palabra tras la inicial forma de autoexpresión del llanto. Constituye un aspecto original de la *Historia* en comparación con los textos aquí revisados. Se enfatiza la forma de hablar de Magdalena vinculando cuerpo y palabra; además, se destaca su dimensión pública en referencia a posibles oyentes y, precisamente, también su honestidad, anulando la habitual identificación misógina entre palabra pública femenina, desnudez y deshonestidad⁵¹. «Quién oyera», dice el autor, el dulzor y suavidad de las palabras que procedían de su boca y la honesta desenvoltura de aquella lengua. La referencia al cuerpo atañía también a Jesús, pues «se hizo tan elegante», precisamente, «besando los pies del Señor» (fol. 11v^o). Este contacto cuerpo a cuerpo faculta la palabra femenina⁵². Se acompañaba de una loa a la palabra magisterial de la Virgen: «quién oyera por otra parte las consolaciones y consejos de la Señora que le daba y las enseñanzas de virtud que de aquella reina de los cielos procedía» (fol. 11v^o), máxime considerando que tiempo después informaría a los apóstoles. El texto incidía en la unión entre acompañamiento femenino, palabra y construcción del sujeto. Con sus lloros y gemidos bien empleados, Magdalena había merecido alcanzar la compañía que para siempre la hizo alegre al convertirse en allegada y familiar de la Virgen y no abandonarla nunca.

40 Su presencia y enorme protagonismo durante la Pasión (fol. 12r^o-13r^o) ofrece más elementos originales para los que habría que buscar posibles fuentes. Sobre el telón de la fortaleza y el dinamismo continuos del personaje, el hilo de los hechos permite al autor trazar una nueva comparación femenino-masculina que dignifica a las mujeres. El comportamiento de Magdalena es contrario al de los apóstoles, que, salvo Juan Evangelista, habían desamparado a Jesús (fol. 12r^o); ella, junto a la Virgen y sus hermanas, constituyen el grupo femenino que sigue en todo momento sus pasos. Por otra parte, destaca el notable protagonismo que asume Magdalena⁵³ en el marco de su acompañamiento fiel a la Virgen: con frecuencia la lleva de la mano y, cuando cae en el suelo por el dolor, la levanta y consuela. Ambas lloran, dan voces y aullidos mientras clavan al Hijo en la cruz manifestando su dolor de forma equiparada, libre e intensa. Magdalena, además, no deja de hablar, loando al Crucificado o consolando a la Madre, hecho que contrasta abiertamente con su anterior mudez en casa del fariseo. En un gesto de gráfica identificación, va hacia la cruz a besar a Jesús y vuelve ensangrentada a consolar a María⁵⁴: también este beso remite al episodio en casa de Simón por lo que respecta a su vínculo identificativo con Cristo y, además, mantiene la equiparación con María. Esto último, no solo porque se indica que es merecedora de ser su «compañera» (fol. 11v^o) en sus angustias, sino también porque la presencia activa al pie de la cruz hablando, consolando a otros y teniendo contacto físico con ella y con la sangre del Crucificado las encarnaba habitualmente la Virgen en otros textos de la época⁵⁵. El proceso de dignificación personal de Magdalena alcanza en este punto su plena expresión⁵⁶.

41 La santa se implica activamente en cuanto sucede. Al descolgar a Jesús de la cruz, ayuda a sostener el cuerpo en la falda de la Madre y no cesa de besar los pies⁵⁷; incluso, ayuda a llevarlo al sepulcro, lo envuelve en el sudario y lo ata con las vendas⁵⁸. Aunque los discípulos y los demás se van, el grupo femenino se mantiene fiel junto al sepulcro⁵⁹ hasta que deciden volver a la ciudad con María desfallecida. Esta reivindicación de la fidelidad femenina sirve de preámbulo a los capítulos dedicados a la Resurrección (fol. 13r^o-14r^o).

42 El colectivo femenino alcanza en esta parte su mayor protagonismo y dignidad asumiendo voz y función públicas. Si algún aspecto es equiparable a los varones, otros los sobrepasan. Además, el relato se inicia con la Virgen consolando a los apóstoles, que llegaban llorando, acusándose y pidiendo perdón. Esta imagen de inclinación masculina ante una mujer a la que se reconoce autoridad supone un contrapunto a la femenina de Magdalena ante Jesús en casa del fariseo y marca ese momento de inflexión.

43 Tras ir a comprar con las dos hermanas de la Virgen la tarde del sábado los aceites y licores necesarios para preparar ungüentos, al amanecer del domingo Magdalena y ellas se dirigen al sepulcro para ungir el cuerpo. Por el camino, la protagonista vuelve a ejercer la palabra en un entorno femenino dando forma al *via crucis*. Iban rememorando los tormentos y aflicciones que Jesús sufrió por donde pasaban; en cada lugar se arrodillaban, besaban la tierra y ella, entre lloros y gemidos, decía lo que habían

visto. Mencionaba también a la Virgen y a las demás mujeres; por ejemplo, al afirmar «aquí se volvió el Maestro a las mujeres que tras nosotras venían llorando cuando les dijo “oh, hijas de Jerusalén, no lloréis sobre mí mas sobre vosotras mismas llorad y sobre vuestros hijos”» (fol. 13vo). El colectivo femenino, singularizado por el dolor, era visibilizado por la palabra de Jesús y de Magdalena. El texto la presenta como testigo, testimonio y memoria⁶⁰.

44 El relato de la llegada fusiona los relatos evangélicos de Mateo, Lucas y Juan además de añadir más elementos. El autor destaca que, al llegar al sepulcro, las mujeres ven la piedra vuelta, a un ángel sentado y a otro que les dice que no tengan temor, que Jesús ha resucitado y que comuniquen esto a los discípulos, especialmente a Pedro, además de que lo verán en Galilea. Ellas no se lo creen, piensan que alguien ha robado el cuerpo y van a por los discípulos para que lo busquen con ellas. El hecho refleja una primera equiparación entre los sexos en la acción colaborativa. Otro añadido pone énfasis en la veracidad de la palabra femenina, pues Pedro y Juan van corriendo «y hallaron el sepulcro como Magdalena les había dicho» (fol. 14ro). El texto no desarrolla lo que allí le ocurrió al Evangelista y que sí figura en Juan 20, 2, tan solo indica que ellos acaban marchándose. De nuevo, es el grupo de mujeres el que no abandona.

45 En este marco se presenta el primer sermón de Magdalena, que es un lamento en el que se unen llanto y palabra (fol. 14vo–15vo). Es muy significativo que tenga como motor principal la queja contra los judíos, a quienes atribuye el robo del cuerpo de Jesús; también se dirige a él, se lamenta de lo que le va a decir a la Virgen y habla de la muerte, entre otros temas. Es un sermón cuyo auditorio no está presente en la escena, pues se trata de ella misma, de los judíos y de Dios, así como de los lectores de la *Historia*. Es importante vincular esta toma de la palabra a todo el proceso vital que ha restituido a Magdalena su voz y que acaba convirtiéndola en predicadora en este momento cumbre. Predicación, en todo caso, estrechamente vinculada a la oración y el llanto.

46 Se relata después su encuentro con Cristo (fol. 15vo–17ro), que empieza a mostrarse tras ella y al que no reconoce. Se explica que esto fue así porque todavía no tenía fe perfecta en la resurrección: el amor hizo que lo viese, pero el dudar le hacía no conocerlo. Siguiendo el evangelio de Juan, él le pregunta por qué llora y a quién busca, pero Magdalena responde demandándole que, si se lo ha llevado, le diga dónde lo ha puesto para poder llevárselo ella (Juan 20, 15). Es muy reveladora la apostilla del autor: «Oh, osadía de mujer, no teme demandar donde está pensando llevarlo consigo, ca ligera cosa parece al amor lo que a la flaqueza mujeril suele poner espanto» (fol. 16vo). Esto es, se hace eco del tópico misógino de la debilidad femenina, pero afirma que el amor vuelve osadas a las mujeres, transforma y anima a la acción. El autor lo refrendaba con otra comparación femenino–masculina en la que salían ganando ellas: si José, un varón principal de la ciudad, «no osa» bajar de la cruz a Jesús sin licencia de Pilato y hasta la noche, «Magdalena acuerda sola y de día llevarlo do quiera que lo halle» (fol. 16ro).

47 El relato evangélico de Juan permitía al autor volver a jugar con la cuestión del nombre propio y el reconocimiento del sujeto femenino, hecho subrayado de forma expresa. Así, al ver Cristo que no lo conocía llamándola «mujer», decide dirigirse a ella empleando su nombre «María», lo cual permite que Magdalena conozca «dentro de sí», «por su nombre», al que la llama. De nuevo se da una experiencia interior de reconocimiento del otro que va ligada al propio. Como quien «torna en sí», reconociendo, confesando y adorándolo, se echó a sus pies llorando. Pero Cristo impide que se los bese porque todavía no creía en su divinidad. Antes de desaparecer, le encomienda que vaya a contar «a mis hermanos» que ha resucitado y que subirá a los cielos «viéndolo ellos» (fol. 17ro).

48 Magdalena se junta con las Marías, «sus compañeras» (fol. 17ro–17vo), que no habían visto nada por estar apartadas en una esquina de la huerta. Se plantea la idea de que Cristo necesita sujetos femeninos conscientes al afirmar el autor que solo se aparece a quienes con diligencia y muchos lloros lo buscan, implicando la autoconciencia del deseo y del propio pecado. En cualquier caso, la autoridad testimonial de Magdalena se plasma en relación con las mujeres, pues a ellas dirige en primer lugar el anuncio de la resurrección contándoles lo ocurrido. Cuando van juntas a comunicarlo a los apóstoles,

merecen que Cristo se les aparezca por el camino y las salude diciendo «Dios os salve» (fol. 17vo). Alumbradas por la fe y certificadas de la resurrección, pudieron tocar y besar sus pies. Por si esto fuera poco, además de animarlas a no temer más, les encomendó que lo contasen todo a los apóstoles. Los hechos seguían el relato de Mateo 28, 9–10, pero su peculiar exposición ponía de manifiesto que Magdalena adquiriría su fe plena en un marco colectivo femenino y en el momento en que el encargo del anuncio pasaba también a ser colectivo.

- 49 Fueron así las mujeres quienes comunicaron la noticia de la resurrección a los apóstoles. El autor añadía que, con su acción, de muy tristes «los hicieron» muy alegres (fol. 17vo), un subrayado interesante en la capacidad femenina de incidir en otros y transformarlos. Esta visión positiva no se encontraba en los evangelios, que precisamente se hacían eco de la incredulidad masculina, y conecta con la de sor Isabel de Villena, que enfatizaba la alegría de los apóstoles ante la buena nueva traída por las mujeres⁶¹. La *Historia* seguía afirmando que, por ello, obtuvieron dignidad de «apóstolas», hecho que presentaba en contraposición a la acción de Eva, que era una cuestión central en los debates sobre la feminidad:

[...] y por eso se dice apóstolas, que quiere decir mensajeras o enviadas, especialmente la Magdalena, ca así como al primer hombre la mujer trujo con el fruto del árbol la embajada de la muerte, así esta trajo del sepulcro la bienaventurada nueva de la vida (fol. 17vo).

- 50 Ciertamente, la idea de base la comparte este autor con otros⁶², pero aquí se enfatizaban la agencia femenina, la palabra de las mujeres y el carácter colectivo del anuncio. El problema de Eva y la tentación quedaba resuelto ante la novedad del Resucitado, con la que se iniciaba una nueva era, anunciada por las mujeres. Así se desactivaba uno de los principales frentes de crítica y oposición a la feminidad. Subrayemos este protagonismo del colectivo femenino, incluso en la denominación plural «apóstolas», que no encontramos en los otros textos⁶³ y que incide en la dimensión social y relacional característica de la *Historia*. Esta versión difiere también del relato de Villena en el hecho clave de que en él es la Virgen la primera conocedora de la Resurrección.

- 51 El relato prosigue señalando que Magdalena estuvo con los discípulos y con María hasta después de Pentecostés (fol. 17vo–19ro). Si el grupo masculino se singularizaba cuando finalmente ellos fueron a predicar por el mundo, ocurría lo mismo con las discípulas, pues Magdalena y las otras que habían seguido a Jesús tomaron a la Virgen por «caudillo» en una interesante imagen militar que nos recuerda a Isabel de Villena⁶⁴. Sobre todo, María y Magdalena, que no se separaban, ofrecen un modelo relacional femenino de amor y confianza. Para el autor, «es de creer» que estuvieron juntas en el monte Sión, en la celda que la Virgen mandó hacer entre los dos lugares donde Jesús fue crucificado y subió al cielo. También «algunas otras» mujeres la acompañaron sirviéndola y consolándola (fol. 18ro). Allí ejerció María su magisterio público, pues a los discípulos que iban continuamente a hablar con ella para informarse les reveló gran parte de los misterios divinos obrados en su vida.

Palabra pública y poder

- 52 Magdalena accedió finalmente a una posición de acción pública y política cimentada en la palabra. Su condición de «apóstola» hizo de ella una predicadora y una activista cristiana a un nivel superior a los apóstoles. La *Historia* sigue a partir de aquí mucho más fielmente el relato de Vorágine, pero esta pérdida de originalidad no deja de ser aparente, porque, en el fondo, la inserción de estos hechos en el hilo del relato, teniendo en cuenta el proceso de transformación personal vivido por la santa, les otorga un significado diverso. Todavía más si asumimos la perspectiva del impulso reginal. El ejercicio público de la predicación y la acción pastoral puede leerse también en una clave de culminación del énfasis en el vínculo sororal entre Marta y Magdalena, vida activa y contemplativa. La santa acaba personificando dicho vínculo cuando inicia su vida independiente.

53 Así, tras la muerte y Asunción de la Virgen, en un contexto de persecución a los cristianos, los judíos obligaron a Magdalena y a sus hermanos, junto a San Maximino y algunas personas más, a subir a una barca sin gobierno con la intención de que muriesen en el mar⁶⁵. La compañía de San Maximino viene justificada por Vorágine mediante una doble referencia de autoridad masculina, pues el santo se habría hecho cargo de Magdalena por indicación de San Pedro. La *Historia* se hace eco de ello en otro momento del relato y lo presenta de forma algo ambigua: San Pedro «había encomendado» (fol. 18ro) a Magdalena a San Maximino, pero el hecho de que acto seguido afirmase que ella no se separaba de María tras la muerte del Hijo podría indicar un cierto grado de independencia o emancipación del vínculo con aquel⁶⁶. En todo caso, no volvía a ser mencionado hasta el viaje a Marsella. La llegada milagrosa coincide en las distintas versiones, así como su instalación en total pobreza bajo el portal de un templo pagano. Fue allí donde Magdalena inició su predicación pública. Pese a que el hilo conductor sea el mismo, el anónimo autor no deja de introducir apostillas propias.

54 Incidía de nuevo en el vínculo entre el cuerpo femenino y la palabra. Aunque en este caso se inspiraba directamente en el texto de Vorágine, ni la forma de presentar el hecho ni su insistencia son casuales considerando los habituales discursos contrarios. Belleza, dulzura y sabiduría se unían en la predicación de Magdalena, lo cual maravillaba a las gentes. El autor volvía a realizar una afirmación comparativa: hablaba mejor que cualquier otro porque su boca había besado los pies de Aquel que puso la sabiduría en la lengua de los profetas (fol. 19ro–19vo). Pese al paralelo con Vorágine al vincular el beso con la capacidad parlante, ya mencionado páginas atrás, el uso que se hace de esta referencia en la *Historia* magnifica mucho más la figura de Magdalena y la resitúa en relación con el mundo masculino, cosa que no aparece en la *Legenda aurea*.

55 Esta predicación es política y se dirige al pueblo y al príncipe del lugar en un doble registro: palabras dulces y sabias en su manifestación directa y admoniciones terribles en forma de comunicación extraordinaria en las que se presenta como figura poderosa. Estas últimas las inicia en femenino al aparecerse en sueños a la mujer del príncipe amenazando con la ira de Dios si dejan morir de hambre a los pobres en la calle y mandando que tome medidas. El episodio no deja de reconocer la influencia política de las esposas. Ante la falta de respuesta, acaba apareciéndose iracunda a la pareja tildando al príncipe de «tirano» y reprochando a la mujer que no le dijese «lo que ella le mandó» (fol. 19vo). Es la palabra femenina la que se impone sobre un hombre poderoso: el príncipe queda convencido de la necesidad de hacer lo que les ha ordenado por no incurrir en la ira de aquel Dios.

56 Con todo, el triunfo aparece matizado. Siguiendo el relato de Vorágine, el príncipe necesita pruebas para creer: pregunta a Magdalena si puede probar lo que predica – aunque añade también «y defender»–. Ella responde que puede y de nuevo se introduce una referencia a San Pedro, al que presenta como referente de autoridad por sus milagros y predicación y al que llama «mi maestro» (fol. 19vo). En este pasaje, el texto de la *Historia* es bastante fiel al *Flos sanctorum*⁶⁷. No obstante, difiere en la afirmación siguiente: el príncipe se compromete a obedecer a Magdalena si consigue que tenga un hijo y ella contesta que lo pedirá a Dios y se pone en oración por ellos (fol. 19vo); este subrayado en el protagonismo femenino difiere del *Flos*, donde la santa afirma «todos lo pidamos al mío Señor Jhesu Christo» aunque luego incida en la oración de ella y la denomine «Santa María». Es así, en relación con la oración de petición, como se presenta el inicio de la capacidad taumatúrgica de Magdalena, hecho coincidente en todos los textos que analizamos salvo en Villena, que no desarrolla esta fase de su vida. Siguiendo el hilo del relato de la *Historia*, se muestra así que la palabra de Magdalena ya no solo es pública, sino poderosa, y es esta palabra orante capaz de incidir en la realidad cambiando las cosas la que da inicio al desarrollo de la santidad milagrera.

57 Pero el milagro del embarazo no basta para que el príncipe otorgue credibilidad a la palabra femenina y decide ir a Roma, conocer a San Pedro y verificarlo todo. Su esposa quiere acompañarlo y optan por ir juntos. A este planteamiento equitativo de la relación matrimonial le sigue otro dato interesante y que no figura en otros relatos: antes de partir, reciben la bendición de Magdalena, que «les hace» la señal de la cruz en las espaldas para que el enemigo no les estorbase en el camino (fol. 20ro)⁶⁸. Se trata de una referencia ambigua: por cómo se dice, parece indicar un gesto sacerdotal encarnado en

una figura apostólica femenina, aunque más adelante, coincidiendo con Vorágine, se haga referencia a una cruz en el hombro como signo protector y distintivo.

58 El viaje de la pareja, con dramáticas vicisitudes (fol. 20ro–23vo), sigue el habitual relato hagiográfico y constituye un *exemplum* de que Dios siempre socorre a quienes ve trabajados en su servicio. La esposa muere de parto y el marido abandona al cadáver con el niño entre sus pechos en una isla, aunque encomendándolos a Magdalena, a cuya palabra reconoce poder sobrenatural: «si el Dios que tú predicas, en el cual nosotros creímos, es tan poderoso y piadoso que te oyó para que nos lo diceses, bien podrá salvar si tú le ruegas el alma de la madre y la vida del hijo que aquí quedan so tu amparo».

59 El príncipe llega finalmente a Roma, donde lo recibe San Pedro. La *Historia* sigue el relato del *Flos sanctorum* cuando afirma que el apóstol autoriza a Magdalena diciendo al recién llegado «tú creíste consejo muy sano» (fol. 22vo)⁶⁹. Las historias coincidían en el relato del viaje del príncipe y San Pedro a Jerusalén. Dos años después, aquel volvía a la isla y encontraba al niño vivo por gracia divina a ruego de la santa, a la que pedía que resucitase a su esposa confiando plenamente en su capacidad de obrar el milagro, que efectivamente se producía. Además, contrapesando la acción de verificación masculina, la esposa comunicaba al marido que ella también había estado en Jerusalén viéndolo todo y acompañada por Magdalena. También había coincidencia en la afirmación de que, al regresar el matrimonio a Marsella, encontraron a la santa predicando con los discípulos. El relato plasmaba la idea de que las mujeres constituyen un grupo diferenciado pero equiparado a los varones al realizar sus mismas actividades.

60 Con el bautizo de la pareja y la cristianización de Marsella culminaba y finalizaba la exitosa actividad pública de Magdalena, que entonces decidía retirarse al yermo para hacer vida eremítica (fol. 23vo–25ro). El autor seguía muy de cerca el relato de Vorágine, pero, en línea con su postura habitual, subrayaba más el carácter proactivo del personaje en la fuerza de su deseo y en su capacidad de decisión. Magdalena estaba «muy ganosa» de allegarse más a su Maestro y «codiciosa» de soledad, de modo que «escogió» (fol. 23vo) un lugar sin vegetación ni agua pasando a residir en una cueva. Los relatos coinciden en prácticamente todo lo demás. Allí se convirtió en contemplativa extática que recibía manjares celestiales del Señor; cada día, los ángeles la alzaban al cielo siete veces para devolverla después a la cueva.

61 Después de treinta años, poco antes de su muerte, vuelve a ejercer la palabra veraz cuando certifica a un sacerdote que se había construido una celda cercana que ella era aquella mujer «a la que llamaban pecadora» (fol. 24ro) que lavó los pies de Cristo y fue perdonada por él tal como aparecía en el Evangelio. Resulta interesante la justificación que se expresa en la *Historia* y que no aparece en otros textos: el Señor, por el bien de las gentes, ordenó que las secretas maravillas de Magdalena se manifestasen «algunas veces» al pueblo cristiano y por eso permitió que el sacerdote viese cómo la santa subía y bajaba del cielo. Tanto el *Flos sanctorum* como las versiones actuales de Vorágine se limitan a relatar el hecho afirmando que el Señor le permitió ver aquello. La valoración pastoral y política es característica de la *Historia*. Volviendo al diálogo entre ambos personajes, Magdalena comunicaba al sacerdote que el Señor le había anunciado su muerte, por lo cual le encargaba pedir a San Maximino que el domingo siguiente se quedase solo en maitines, porque ella iría allí llevada por ángeles. Esta petición es presentada como «mandado» que el clérigo está presto a cumplir e igualmente San Maximino «lo que Magdalena le mandara» (fol. 24vo). Es una aportación del texto que parece estar asociándola nuevamente al poder, en este caso encarnando un modelo profético y visionario femenino.

62 Cuando el obispo se puso aquel domingo en oración, la vioalzada sobre la tierra entre coros de ángeles, con las manos hacia el cielo y el rostro resplandeciente. Ante toda la clerecía le dio la comunión. Después, echándose ante él, Magdalena murió. Su cuerpo quedó con gran olor durante siete días manifestando públicamente su santidad. Finalmente, fue sepultada por San Maximino con muchas olorosas especias, acción que solo la *Historia* presenta como respuesta lógica a la diligencia que ella puso en la sepultura de Cristo, su maestro (fol. 24vo–25ro).

La feminidad y la política: ¿un modelo para la reina?

63 Aunque no podamos afirmarlo de forma rotunda por falta de pruebas, cabe la posibilidad de que el interés personal de Isabel I impulsase la redacción de esta obra. De haber sido así, el hecho de hacer escribir la historia de Magdalena y no limitarse a copiar alguna de las ya existentes, sumado a los aspectos originales revisados, indicaría que se trató de un trabajo deudor de sus preferencias o necesidades.

64 El análisis del hecho del encargo y de los contenidos del relato nos hace encuadrarla en la Querella de las Mujeres, concretamente en el sector feminista. Dichos contenidos reafirman el carácter ejemplar de Magdalena y su peripecia vital, pero, aunque indudablemente la mantengan, rebasan su habitual función como *speculum* de pecadores y muestran una clara dimensión política en clave de género y poder. ¿En qué sentidos? Revisemos algunos de los que han ido surgiendo a lo largo de este trabajo.

65 Ante todo, la *Historia* muestra la construcción de un sujeto político femenino. Es evidente la dimensión procesual y el énfasis en la transformación que guían el relato. Se trata, indudablemente, de un proceso de conversión y santificación integrado por la toma de conciencia, el arrepentimiento, el perdón, el cambio de vida y la acción benéfica en el mundo. Pero también, tal como muestran sus diversos acentos, de la conciencia de la propia dignidad, del acceso a la palabra y a la capacidad de acción autónoma de un personaje femenino que acaba siendo protagonista y agente de su peripecia vital, así como una figura poderosa y con autoridad reconocida y acatada por los varones. Ciertamente, la obra se construye a partir de las ya existentes, incorpora los relatos del Evangelio y la vida contenida en las versiones castellanas de la *Legenda aurea*, además de otros posibles que habrá que ir determinando, como si quisiera hacer suya la tradición sobre el personaje. No obstante, independientemente de otras posibles influencias, la construcción final es peculiar: incide en el desarrollo de la transformación personal, esto es, la conversión, alargando el proceso; también en la descripción de la nueva vida que se abraza y en cómo la protagonista sigue avanzando y desarrollándose a lo largo de la misma antes de la muerte de la Virgen. Estas cuestiones presentan los contenidos más originales.

66 Su lectura, enriquecida por las llamadas de atención del autor a la consideración de algunos de sus pasajes más relevantes, constituía un instrumento al servicio de la meditación espiritual, pero también de la reflexión intelectual. La mujer lectora podía verse interpelada, despertar su autoconciencia y cuestionar aspectos que la afectaban tan decisivamente como la pecaminosidad que culturalmente se asociaba a su sexo, el cuerpo, la belleza, la palabra, la autoridad, el poder y las relaciones sociales, con otras mujeres y con los varones. En suma, su lugar en el mundo y su capacidad para cambiarlo. Que todo esto se hacía en una clave positiva vendría probado por el hecho de que desde el principio se parta de una perspectiva de dignidad y dignificación del personaje pese a su ser pecador. No hay referencias misóginas ni se cargan las tintas sobre los errores de Magdalena. Sin minimizar su pecado, antes al contrario, se ofrece una explicación a su caída en el mismo y se la exculpa. En esta misma línea de positividad se desarrollan los eventos posteriores.

67 La posible clasificación de esta obra en el sector pro-feminista de la Querella de las Mujeres vendría facultada por dos aspectos fundamentales. Por una parte, el posicionamiento polémico del autor en lo que atañe al mundo masculino. El paso de pecadora denostada a mujer reconocida que recupera su nombre se ve jalonado por las tres defensas de Jesús que, si bien recogidas por la tradición y fieles a los evangelios, reciben una orientación propia. Sobre todo la primera sitúa el escenario de la confrontación con los varones en la casa del fariseo, espacio de dominio masculino donde se encuentran los jueces del mundo y que representaría los ámbitos del poder donde se cuestiona a las mujeres; allí será, precisamente, donde se sitúe también la tercera. Estos énfasis otorgan un sentido nuevo al hecho de que sea el lugar donde Jesús se manifiesta públicamente a favor de una mujer. En concreto, en la primera defensa carga el autor su más acerada crítica empleando una doble voz al incluir la suya propia

en defensa de Magdalena. También es necesario hacer notar la dinámica de comparación entre los sexos que aflora en varias partes de la *Historia*.

68 El segundo aspecto sería la visión positiva del sexo femenino que jalona todo el texto y que no solo se plasma en la exculpación de Magdalena o en esa incipiente toma de conciencia previa al encuentro con Jesús, sino en el papel fundamental de otras mujeres en su vida y en el protagonismo de los grupos femeninos. El peso de la sororidad, el acompañamiento y el servicio entre mujeres sitúan la figura de la protagonista en un contexto femenino grupal que bien podría constituir una llamada de atención a su pertenencia al colectivo social constituido por las mujeres. ¿Como si lo que se relata sobre ella estuviese condicionado por su ser mujer y pudiera hacerse extensible a otras? Independientemente de que la respuesta sea afirmativa o no, el énfasis en las relaciones y agrupaciones femeninas dibuja un espacio de autoridad y desarrollo personales. Hemos hecho notar que, precisamente, es esta una de las características más singulares del relato. No deja de ser llamativo en este sentido el hecho de que el gran protagonismo de Magdalena sea compatible con la presentación colectiva del anuncio de la resurrección y el hecho de que se hable de «apóstolas» en plural mientras, al tiempo, se muestra cómo ya se ha superado el pecado de Eva, cuestión candente en la Querrela.

69 La *Historia* no sería únicamente una obra destinada a fomentar la devoción, sino un texto focalizado en la transformación del personaje protagonista y en el que se ofrecían herramientas para facultar la de sus potenciales lectores, especialmente lectoras. Un texto cuya lectura reflexiva y contemplativa podía contribuir a afianzar la subjetividad femenina alimentando la conciencia de la propia dignidad y autoridad, de la capacidad personal de mejora y de acción social.

70 Pese a que de forma evidente se entienda aquí que lo personal es político y que la capacidad de cambio individual tiene repercusiones externas, es posible realizar otras lecturas de este vínculo entre devoción y política. Así, sobre todo, la tradicional lectura alegórica de las figuras de Marta y María, vida activa y contemplativa. Tal como hemos indicado, esa importante dimensión sororal del texto estaría traduciendo su defensa de la unión e identificación entre ambas, sin establecer jerarquías. La autoridad de la vida activa es asimismo enfatizada mediante los subrayados en la importancia de Marta, modelo femenino de gobierno. La eclosión final del personaje de Magdalena como mujer activa y contemplativa muestra que su maduración personal implica la unión de ambas dimensiones en su persona. Por lo demás, aunque se presenten de forma sutil, el texto ofrece varias llamadas a la equiparación entre los sexos en la acción: vemos así a la santa cooperando con los varones en el descendimiento y sepultura de Jesús, bendiciendo como un cuasi-sacerdote, o bien siendo equiparada en autoridad al propio San Pedro además de actuar como predicadora en unión a los demás discípulos. Son acciones que coinciden con dicha eclosión de la madurez. Si el poder taumatúrgico final constituye ya una clave de excepcionalidad, teniendo en cuenta este hilo conductor adquiriría una dimensión que completaría la habitual función hagiográfica de maravillar al auditorio para mostrar un sujeto político femenino con autoridad sobre los poderes masculinos.

71 Isabel I, en cuanto titular soberana de la corona, necesitaba herramientas conceptuales e ideológicas en las que apoyarse y sobre las que fundamentar su autoridad o, mejor, con que construir la reginalidad. Su devoción especial por Magdalena, devoción que quiso hacer pública y manifiesta en su testamento, adquiere una dimensión política peculiar. Sería coherente con ella su posible promoción de la *Historia*. Sin duda, hacían falta textos que alimentasen personalmente a la reina en su dedicación política.

72 Si admitimos su impulso, queda pendiente otra observación: no fue ella quien llevó este manuscrito a la imprenta y acaso ni siquiera se lo propuso. La obra se encuadraría, pues, en la dimensión exclusiva de las lecturas privadas destinadas a la reflexión, meditación y oración. Ello significa que el discurso contribuiría a alimentar su subjetividad, formación y conciencia política en femenino. Hemos comprobado que se construía en polémica con el sistema de género, que proclamaba la dignidad femenina y, entre otros aspectos, mostraba el camino de acceso a la palabra y la autoridad públicos. La amistad y familiaridad con Cristo abría la puerta a la dimensión trascendente con tres importantes consecuencias: permitía a las mujeres irrumpir en los espacios de

dominio masculino, favorecía la relación con las demás mujeres y equiparaba a los sexos facultando la superioridad femenina. El sujeto femenino recuperaba nombre, lugar y autoridad para el crecimiento y la acción pública y política cimentada en la palabra, el ejercicio de la retórica que los humanistas negaban a las mujeres⁷⁰. Ello encajaría con otras acciones de doña Isabel que nos inclinan a hacerla partícipe de la Querrela de las Mujeres como miembro del sector de defensa del sexo femenino⁷¹.

73 Mas, por otra parte, aun admitiendo el carácter privado de esta obra, el peso de los colectivos de mujeres y el marcado carácter cortesano de algunos de sus pasajes invitan a pensar en otro posible objetivo: la lectura y apropiación del texto por el círculo femenino más próximo a doña Isabel, tanto parientas como damas de corte⁷². Si ello contribuía de forma notable a la construcción de la reginalidad al afianzar uno de sus puntales de apoyo más importantes, facultaba asimismo la autoconciencia y la subjetividad política de las mujeres de la corte. Lo cual, a fin de cuentas, acababa repercutiendo en la esfera de lo público.

74 Para finalizar, un último apunte: aun cuando pueda negarse la responsabilidad de la reina en esta promoción literaria y valorar su afirmación en el texto como retórica, quedaría fuera de duda la condición política del mismo. El hecho de que perfile la construcción de un sujeto político femenino se muestra en los contenidos y se vincula a la figura de doña Isabel, una reina propietaria y gobernante, ofreciendo fundamentos teóricos al acceso de las mujeres a la soberanía y a su ejercicio, cuestiones sobre las que también se debatía en la Querrela.

Bibliographie

ALONSO MIGUEL, Álvaro, «Vida activa y vida contemplativa: una fuente de Rodrigo Sánchez de Arévalo», en: ISABELLA TOMASSETTI (COORD.), ROBERTA ALVITI, AVIVA GARRIBBA, MASSIMO MARINI, DEBORA VACCARI (ED.), *Avatares y perspectivas del medievalismo ibérico*, San Millán de la Cogolla: Cilengua, 2019, p. 661-672.

ALONSO MIGUEL, Álvaro, «Un episodio en la vida de María Magdalena», *Castilla. Estudios de Literatura*, 10, 2019, p. 538-558.

ANÓNIMO, *Flos sanctorum*, Biblioteca de El Escorial, ms. H-II-18.

ANÓNIMO, *Historia de la bendita Magdalena*, Burgos: por Fadrique Alemán de Basilea, 1514.

BAÑOS VALLEJO, Fernando, «Para Isabel la Católica: la singularidad de un *Flos sanctorum* (ms. H.II.18. de El Escorial)», en: PEDRO CÁTEDRA et al. (COORD.), *Los códices literarios de la Edad Media: interpretación, historia, técnicas y catalogación*, Salamanca: Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, 2009, p. 161-193.

BAÑOS VALLEJO, Fernando; URÍA MAQUA, Isabel, *La Leyenda de los Santos (Flos Sanctorum del ms. 8 de la Biblioteca de Menéndez Pelayo)*, Santander: Asociación Cultural Año Jubilar Lebaniego, Sociedad Menéndez Pelayo, 2000.

BOON, Jessica A., «Una paradoja voluptuosa: María Magdalena como prostituta, apóstol, virgen y asceta contemplativa», en: GABRIELE FINALDI, ELENA CENALMOR BRUQUETAS (COORD.), *Jusepe de Ribera's Mary Magdalen in a New Context*, Dallas: Meadows Museum; Madrid: Museo del Prado, 2011, p. 191-211.

BUSTOS, Álvaro, «Sobre la reina Isabel, Juana de Aragón y la hagiografía femenina: la *Historia de la bendita Magdalena* (Burgos, 1514)», en: JOSÉ CARLOS RIBEIRO MIRANDA (ORG.) Y RAFAELA DA CÂMARA SILVA (REV.), *En Doiro antr'o Porto e Gaia. Estudos de Literatura Medieval Ibérica*, PORTO: Estratégias Criativas, 2017, p. 269-283.

BYNUM, Caroline W., *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1987.

CONSTABLE, Giles, «The Interpretation of Mary and Martha», en: ID., *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

GIBSON, Joan, «Educating for Silence: Renaissance Women and the Language Arts», *Hypatia*, 4 (1), 1989, p. 9-27.

GRAÑA CID, María del Mar, «Teólogas de una nueva memoria evangélica en el Renacimiento hispano. Jesucristo como defensor de las mujeres (Isabel de Villena y Juana de la Cruz)», en: GABRIELLA ZARRI, NIEVES BARANDA LETURIO (COORD.), *Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc. XV-XVII*, Firenze: Firenze University Press; UNED, 2011, p. 49-72.

GRAÑA CID, María del Mar, «Isabel I de Castilla y los monasterios de clarisas: el cuerpo político de la reina», *Hispania Sacra*, en prensa.

HASKINS, Susan, *María Magdalena. Mito y metáfora*, Barcelona: Herder, 1993.

KELLY, Joan, «Early Feminist Theory and the Querelle des Femmes», en ÍD., *Women, History and Theory. The Essays of Joan Kelly*, Chicago: University of Chicago, 1984, p. 65-109.

LA TORRE Y DEL CERRO, Antonio de; Engracia ALSINA, Vda. de La Torre, *Testamentaria de Isabel la Católica*, Barcelona: Vda. de Fidel Rodríguez Ferrán, 1974.

LUNA, Álvaro de, *Libro de las virtuosas e claras mujeres*, Julio VÉLEZ-SAINZ (ed.), Madrid: Cátedra, 2009.

MORRÁS, María, «Under Suspicion: Mary Magdalene in Late Medieval Castile, Virtuous and Illustrious?», en: María MORRÁS, Rebeca SANMARTÍN BASTIDA, YONSOO KIM (ed.), *Gender and Exemplarity in Medieval and Early Modern Spain*, Leiden-Boston: Brill, 2019, p. 63-90.

MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela, «La conversión como patrón antropológico, Lucas 736-50 (Imágenes de María Magdalena en la cultura medieval)», en: Isabel GÓMEZ-ACEBO (ed.), *María Magdalena. De apóstol, a prostituta y amante*, Bilbao: Desclée de Brower, 2007, p. 179-204.

MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela, «*Plantus Mariae*: mujeres, lágrimas y agencia cultural», *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, 13 (2), 2006, p. 237-261.

PIERA, Montserrat, «Mary Magdalene's Iconographical Redemption in Isabel de Villena's *Vita Christi* and the *Speculum Animae*», *Catalan Review*, XX, 2006, p. 313-328.

RIVERA GARRETAS, María-Milagros, «Parentesco y espiritualidad femenina en Europa. Una aportación a la historia de la subjetividad», *Revista d'Història Medieval*, 2, 1991, p. 29-49.

RIVERA GARRETAS, María-Milagros, «El cuerpo femenino y la "Querrela de las Mujeres" (Corona de Aragón, siglo XV)», en: Georges DUBY, Michelle PERROT (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente*, vol. 2, *La Edad Media*, Madrid: Taurus, 1992, p. 593-606.

RUIZ GARCÍA, Elisa, *Los libros de Isabel la Católica. Arqueología de un patrimonio escrito*, Salamanca: Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, 2004.

SALVADOR MIGUEL, Nicasio, *Isabel la Católica. Educación, mecenazgo y entorno literario*, Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2008.

SALVADOR MIGUEL, Nicasio; Cristina MOYA GARCÍA (ed.), *La literatura en la época de los Reyes Católicos*, Madrid: Universidad de Navarra; Iberoamericana-Vervuert, 2008.

SÁNCHEZ CANTÓN, Francisco Javier, *Libros, tapices y cuadros que coleccionó Isabel la Católica*, Madrid: CSIC, 1950.

SURTZ, Ronald E., «The Reciprocal Construction of Isabelline Book Patronage», en: Barbara F. WEISSBERGER (ed.), *Queen Isabel I of Castile. Power, Patronage, Persona*, Woodbridge: Tamesis, 2008, p. 55-70.

VARGAS MARTÍNEZ, Ana, *La Querrela de las Mujeres. Tratados hispánicos en defensa de las mujeres (siglo XV)*, Madrid: Fundamentos, 2016.

VILLENA, Isabel de, *Vita Christi*, Josep ALMIÑANA VALLÉS (ed.), València: Ajuntament de València, 1992.

VORÁGINE, Jacobo de la, *La leyenda dorada*, Madrid: Alianza, 1982.

WALSH, John K.; THOMPSON, B. Bussell, *The Myth of the Magdalen in Early Spanish Literature: with an Edition of the «Vida de Santa María Magdalena» in Ms. h-1-13 of the Escorial Library*, New York: L. Clemente, 1986.

Notes

1 *Historia de la bendita Magdalena*, Burgos: por Fadrique Alemán de Basilea, 1514.

2 Véase la identificación realizada en el revelador estudio de Álvaro BUSTOS, «Sobre la reina Isabel, Juana de Aragón y la hagiografía femenina: la *Historia de la bendita Magdalena* (Burgos, 1514)», in: José Carlos RIBEIRO MIRANDA (org.) y Rafaela da CÂMARA SILVA (rev.), *En Doiro antr'o Porto e Gaia. Estudos de Literatura Medieval Ibérica*, Porto: Estratégias Criativas, 2017, p. 269-283.

3 Aunque no desechan la posibilidad (A. BUSTOS, «Sobre la reina Isabel...», p. 275).

4 El texto indica claramente que la parte encargada por la reina era la *vita* de la santa. También identifica su final mediante la referencia «aquí feneció la historia el primero que la escribió» (fol. 25r^o), esto es, el devoto religioso que, como se afirma en el prólogo, escribió la vida de Magdalena.

5 Nicasio SALVADOR MIGUEL, *Isabel la Católica. Educación, mecenazgo y entorno literario*, Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2008, p. 220-236.

6 Fernando BAÑOS VALLEJO, «Para Isabel la Católica: la singularidad de un *Flos sanctorum* (ms. H.II.18. de El Escorial)», in: Pedro CÁTEDRA et al. (coord.), *Los códices literarios de la Edad Media: interpretación, historia, técnicas y catalogación*, Salamanca: Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, 2009, p. 161-193. Sobre los libros manuscritos encargados por la reina: Elisa RUIZ GARCÍA, *Los libros de Isabel la Católica. Arqueología de un patrimonio escrito*, Salamanca: Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, 2004, p. 197-203. El marco literario

general, entre otros, en: Nicasio SALVADOR MIGUEL y Cristina MOYA GARCÍA (ed.), *La literatura en la época de los Reyes Católicos*, Madrid: Universidad de Navarra; Iberoamericana–Vervuert, 2008.

7 Además de los distintos ejemplares de *Flos sanctorum* que custodiaba en su biblioteca, la reina poseía una *Leyenda de los santos* en francés y vidas de santos independientes de estos florilegios (Francisco JAVIER SÁNCHEZ CANTÓN, *Libros, tapices y cuadros que coleccionó Isabel la Católica*, Madrid: CSIC, 1950, p. 25).

8 Antonio de LA TORRE Y DEL CERRO y Engracia ALSINA, Vda. de La Torre, *Testamentaria de Isabel la Católica*, Barcelona: Vda. de Fidel Rodríguez Ferrán, 1974, p. 61–63.

9 Otros estudios recientes admiten esta posibilidad. Jessica A. BOON, «Una paradoja voluptuosa: María Magdalena como prostituta, apóstol, virgen y asceta contemplativa», in: Gabriele FINALDI, Elena CENALMOR BRUQUETAS (COORD.), *Jusepe de Ribera's Mary Magdalen in a New Context*, Dallas: Meadows Museum; Madrid: Museo del Prado, 2011, p. 191–211, *vid.* p. 195.

10 Teniendo en cuenta que «debe hablarse más propiamente de versiones de la *Legenda aurea* que de traducciones» (F. BAÑOS, «Para Isabel la Católica...» 2009, p. 166). Véase la edición del capítulo dedicado a Magdalena, procedente del manuscrito 8 de la Biblioteca Menéndez Pelayo, en Fernando BAÑOS VALLEJO, Isabel URÍA MAQUA, *La Leyenda de los Santos (Flos Sanctorum del ms. 8 de la Biblioteca de Menéndez Pelayo)*, Santander: Asociación Cultural Año Jubilar Lebaniego, Sociedad Menéndez Pelayo, 2000, p. 207–215. También la edición y el panorama crítico trazado por John K. WALSH y B. BUSSELL THOMPSON, *The Myth of the Magdalen in Early Spanish Literature: with an Edition of the «Vida de Santa María Magdalena» in Ms. h-1-13 of the Escorial Library*, New York: L. Clemente, 1986, p. 42–47 y p. 1-5.

11 Puede ser significativo, en esta línea, el hecho de que el *Flos sanctorum* identificado por Fernando Baños como el encargado a los jerónimos de Guadalupe por la reina no contuviese ninguna vida de Magdalena. Véase Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial, ms. H-II-18.

12 Álvaro ALONSO MIGUEL, «Un episodio en la vida de María Magdalena», *Castilla. Estudios de Literatura*, 10, 2019, p. 538–558.

13 A. BUSTOS, «Sobre la reina Isabel...», p. 272, 274.

14 A. ALONSO, «Un episodio...», p. 554.

15 Véase el interesante análisis realizado en esta línea por Ronald E. SURTZ, «The Reciprocal Construction of Isabelline Book Patronage», in: Barbara F. WEISSBERGER (ed.), *Queen Isabel I of Castile. Power, Patronage, Persona*, Woodbridge: Tamesis, 2008, p. 55–70.

16 Sería el caso de Julio VÉLEZ-SAINZ (ed.), Álvaro de LUNA, *Libro de las virtuosas e claras mujeres*, Madrid: Cátedra, 2009. Véase el interesante estudio sobre el personaje de Magdalena en esta obra realizado por María MORRÁS, «Under Suspicion: Mary Magdalene in Late Medieval Castile, Virtuous and Illustrious?», in: María MORRÁS, Rebeca SANMARTÍN BASTIDA, Yonsoo KIM (ed.), *Gender and Exemplarity in Medieval and Early Modern Spain*, Leiden–Boston: Brill, 2019, p. 63–90. No es posible valorar aquí los numerosos ejemplares de *Flos sanctorum* de la reina (Vid. E. RUIZ GARCÍA, *Los libros de Isabel la Católica...*, p. 453–455) y nos centraremos tan solo en dos. Por un lado, el que la crítica reciente ha identificado como fruto de su promoción, ya citado en la nota 11. Asimismo, emplearemos la edición del *Flos Sanctorum* del siglo xv realizada por Baños y Uría: ambos han indicado que se trata de una versión de la *Legenda aurea*, pero no del texto latino, sino de otro en romance. Por ello, la cotejaremos con una de las ediciones modernas del texto latino: Jacobo de la VORÁGINE, *La leyenda dorada*, Madrid: Alianza, 1982. También haremos referencia a la *Vita Christi* de sor Isabel de Villena, otro texto vinculado a la reina (Isabel de VILLENA, *Vita Christi*, Josep ALMIÑANA VALLÉS (ed.), València: Ajuntament de València, 1992).

17 Joan KELLY, «Early Feminist Theory and the *Querelle des Femmes*», in: *Id., Women, History and Theory. The Essays of Joan Kelly*, Chicago: University of Chicago, 1984, p. 65–109. Para el ámbito hispano: Ana VARGAS MARTÍNEZ, *La Querrela de las Mujeres. Tratados hispánicos en defensa de las mujeres (siglo xv)*, Madrid: Fundamentos, 2016.

18 Hecho bien conocido y documentado. Un ejemplo, en Montserrat PIERA, «Mary Magdalene's Iconographical Redemption in Isabel de Villena's *Vita Christi* and the *Speculum Animae*», *Catalan Review*, 20, 2006, p. 313–328, *vid.* p. 323–324.

19 Es muy significativo el título del prólogo: «De la intención que parece haber movido a la muy católica reina a hacer sacar esta historia y por qué causas se ha de mover cada uno a quererla saber» (fol. 2^o).

20 Es una clave importante para entender otros textos como el de Villena –María del Mar GRAÑA CID, «Teólogas de una nueva memoria evangélica en el Renacimiento hispano. Para la cuestión de Jesucristo como defensor de las mujeres, véase Isabel de Villena y Juana de la Cruz», in: Gabriella ZARRI, Nieves BARANDA LETURIO (coord.), *Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc. xv–xvii*, Firenze: Firenze University Press; UNED, 2011, p. 49–72, cuyo vínculo con la Querrela de las Mujeres ha sido analizado por María–Milagros RIVERA GARRETAS, «El cuerpo femenino y la “Querrela de las Mujeres” (Corona de Aragón, siglo xv)», in: Georges DUBY, Michelle PERROT (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente*, vol. 2, *La Edad Media*, Madrid: Taurus, 1992, p. 593–606.

21 Véase el repaso detenido de autores y posturas en Giles CONSTABLE, «The Interpretation of Mary and Martha», in: *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 1–141.

22 Aunque sea una cuestión pendiente de más estudio, parece que este planteamiento no coincide con otros pensadores hispanos de la época (Álvaro ALONSO MIGUEL, «Vida activa y vida contemplativa: una fuente de Rodrigo Sánchez de Arévalo», in: Isabella TOMASSETTI (coord.), Roberta ALVITI, Aviva GARRIBBA, Massimo MARINI, Debora VACCARI (ed.), *Avatares y perspectivas del medievalismo ibérico*, San Millán de la Cogolla: Cilengua, 2019, p. 661–672).

23 Así lo indica A. ALONSO, «Un episodio...», p. 553.

24 F. BAÑOS, I. URÍA, *La Leyenda...*, p. 207. Sería una versión más severa de la *Legenda aurea*, donde Vorágine, sin exculpar a Magdalena, ofrecía una justificación generalista, el hecho de que las riquezas y los placeres suelen estar bien avenidos, y, además, presentaba a un personaje que tomaba conciencia de su belleza y riquezas y decidía satisfacer sus caprichos y apetitos (J. DE LA VORÁGINE, *La leyenda...*, p. 383).

25 F. BAÑOS, I. URÍA, *La Leyenda...*, p. 208; A. de LUNA, *Libro de las virtuosas...*, p. 509; I. DE VILLENA, *Vita Christi...*, p. 450. En la edición moderna de Vorágine se habla de «satisfacción de caprichos» y «apetitos carnales». J. DE LA VORÁGINE, *La leyenda...*, p. 383.

26 En el *Flos Sanctorum* de la Menéndez Pelayo se afirma que «perdió el nombre propio». F. BAÑOS, I. URÍA, *La Leyenda...*, p. 207.

27 A. ALONSO, «Un episodio...», p. 553.

28 Este previo acudir de Magdalena a la predicación de Jesús no aparece en Vorágine ni en Luna, pero sí en Ferrer y Villena. Se ha señalado una posible influencia europea –¿quizá francesa?– en los sermones del santo que acaso pudiera hacerse extensible a la abadesa clarisa. Sobre la presentación que de este episodio realiza San Vicente y la originalidad de la obra que comentamos al incluir la predicación de Jesús, véase Álvaro ALONSO, «Un episodio...», p. 540, 542–543, 545. Sobre el pasaje de la conversión en Villena: Ángela MUÑOZ, «La conversión como patrón antropológico, Lucas 7, 36–50 (Imágenes de María Magdalena en la cultura medieval)», in: Isabel GÓMEZ-ACEBO (ed.), *María Magdalena. De apóstol, a prostituta y amante*, Bilbao: Desclée de Brower, 2007, p. 179–204, *vid.* p. 196–202. Ha subrayado la importancia de la figura de Magdalena en la obra de Villena: M. PIERA, «Mary Magdalene's...», p. 323.

29 Álvaro Alonso interpreta este hecho como la manifestación de que «la Magdalena se sitúa al borde mismo de la conversión ya antes del momento decisivo de su encuentro con Cristo», entre otras cosas por efecto de la labor previa de su hermana Marta invitándola a la conversión (A. ALONSO, «Un episodio...», p. 553).

30 Sobre la cuestión oído–vista en la conversión de Magdalena, véase la revisión textual que realiza A. ALONSO, «Un episodio...», p. 550. Sería importante subrayar que el encuentro de las miradas figura en el texto de Villena como la clave de la transformación, el hecho que despierta el amor en Magdalena, su llanto y su cambio de vida y de vestimenta (I. DE VILLENA, *Vita Christi*, p. 451).

31 Vorágine menciona las tres ocasiones en que Jesús defendió a Magdalena ante Simeón, Marta y Judas respectivamente, aunque solo desarrolla, de forma breve, la primera. J. DE LA VORÁGINE, *La leyenda...*, p. 384. El *Flos sanctorum* emplea el término «escusóla» (F. BAÑOS, I. URÍA, *La Leyenda...*, p. 208). Ni siquiera lo menciona Luna. Villena desarrolla los hechos.

32 Resulta revelador comparar este planteamiento con el de los otros textos. La *Legenda aurea* describe este encuentro como el primero y arrebatada capacidad decisoria a la protagonista al indicar que acudió «movida por el Espíritu divino» o «por gracia de Espíritu Santo» en la versión del *Flos Sanctorum*, planteamiento que sigue Luna. Villena, sin embargo, expresa dicha capacidad (J. DE LA VORÁGINE, *La leyenda...*, p. 383; F. BAÑOS, I. URÍA, *La Leyenda...*, p. 207; A. de LUNA, *Libro de las virtuosas...*, p. 509; I. DE VILLENA, *Vita Christi*, p. 454).

33 No aparece en la *Legenda aurea* ni en Luna y hemos visto que la conexión por la mirada se da en el episodio anterior en el relato de Villena.

34 El reconocimiento es tema fundamental en Villena. Véanse los comentarios de A. MUÑOZ, «La conversión...», p. 199. Sobre las lágrimas, véanse Susan HASKINS, *María Magdalena. Mito y metáfora*, Barcelona: Herder, 1993, p. 257–327 y Ángela MUÑOZ FERNÁNDEZ, «Plantus Mariae: mujeres, lágrimas y agencia cultural», *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, 13 (2), 2006, p. 237–261.

35 Uno de los rasgos estilísticos del relato (A. BUSTOS, «Sobre la reina Isabel...», 272).

36 Esta referencia no aparece en Álvaro de Luna. Por lo demás, este autor no incluye la defensa que Jesús hace de Magdalena, hecho a nuestro juicio significativo.

37 La *Legenda aurea* afirma que entró «disimuladamente, procurando que los comensales no la vieran» (J. DE LA VORÁGINE, *La leyenda...*, p. 383). Luna no explica la entrada, solo incide más en la jerarquía de la situación, pues «non osando parecer en medio de los justos», Magdalena se acercó por detrás a Jesús, siguiendo en esto último el relato evangélico (A. de LUNA, *Libro de las virtuosas...*, p. 509). Es precisamente este encuentro el que interesa a Villena, que apenas menciona la entrada de Magdalena en la casa; la autora quiere dejar claro que es Jesús quien conscientemente se pone de espaldas a la puerta, lo cual determina que la protagonista se sitúe tras él (I. DE VILLENA, *Vita Christi*, p. 454). La abadesa clarisa se demora en la descripción de este encuentro y del diálogo interior que entablan ambos personajes.

38 La *Legenda aurea* ofrece contenido similar, pero mucho más escueto (J. DE LA VORÁGINE, *La leyenda...*, p. 384), y todavía más escueta es la versión del *Flos sanctorum* (F. BAÑOS, I. URÍA, *La*

Leyenda..., p. 208).

39 La defensa de Jesús era subrayada en el texto de Villena (M. M. GRAÑA CID, «Teólogas...», p. 51-53).

40 Villena sitúa el abandono de los afeites tras el primer encuentro con Jesús (I. DE VILLENA, *Vita Christi*, p. 452). Es una cuestión que no desarrollan Vorágine ni Luna.

41 Para Villena, Magdalena estaba en su propia casa –y son sus hermanos quienes van a la misma a encontrarse con Jesús, lo mismo que Vorágine. Luna ni siquiera menciona este tema y la casa no aparece en el *Flos sanctorum*. (I. DE VILLENA, *Vita Christi*, p. 462, 570; J. DE LA VORÁGINE, *La leyenda...*, p. 384; F. BAÑOS, I. URÍA, *La Leyenda...*, p. 208).

42 Coincide con Isabel de Villena (M. M. GRAÑA, «Teólogas...», p. 53). Este tándem hacia la vida eterna aparece en otros textos de la época revisados por WALSH y THOMPSON, p. 6-8. Pero María parece identificarse con la Virgen. Ciertamente, la abadesa clarisa expresaba el amor entre las hermanas, aunque no convertía este vínculo en uno de los hilos conductores del relato (I. DE VILLENA, *Vita Christi*, p. 524).

43 A diferencia de autores medievales como San Alberto Magno, no dice que sea «más honorable». Véase sobre esta diferencia jerárquica, con referencias a autores españoles Á. ALONSO, «Vida activa...», p. 662.

44 Un repaso detenido de autores y posturas, en Giles CONSTABLE, «The Interpretation of Mary and Martha», in: ID., *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 1-141.

45 Caroline W. BYNUM, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1987.

46 La combinación entre las virtudes de María y Marta formó parte de la descripción de grandes damas medievales y santas nobles como Santa Isabel de Hungría habrían encarnado la simbiosis de ambas figuras (G. CONSTABLE, «The Interpretation...», p. 39-40, 107).

47 Villena subraya el especial amor que Jesús sentía por Magdalena y la especial concordancia entre ambos en esta clave, enfatizando la preeminencia de aquella sobre Marta (I. DE VILLENA, *Vita Christi*, p. 484-488).

48 Esta misma composición de lugar, incluida la presencia de Marta, aunque no la referencia a la casa de Simón, se encuentra en Villena (I. DE VILLENA, *Vita Christi*, p. 493).

49 M. M. GRAÑA, «Teólogas de una nueva memoria...», p. 51-52.

50 Lo menciona tras el primer encuentro en casa de Simón (I. DE VILLENA, *Vita Christi*, p. 462).

51 María-Milagros RIVERA GARRETAS, «Parentesco y espiritualidad femenina en Europa. Una aportación a la historia de la subjetividad», *Revista d'Història Medieval*, 2, 1991, p. 29-49.

52 Aparece también en la *Legenda aurea*, pero no en este momento, sino cuando Magdalena predica en Marsella y con una referencia más piadosa que elegante: «no debe extrañarnos que de unos labios que tan delicada y piadosamente habían cubierto de besos los pies de Cristo brotase la palabra de Dios con especialísima unción» (J. DE LA VORÁGINE, *La leyenda...*, p. 385). La referencia del *Flos Sanctorum*, ubicada en el mismo pasaje: «e esto non era maravilla, que la boca que besara los pies de Jhesu Christo convenía que muy dulcemente predicase la palabra de Dios, más que todos los otros» (F. BAÑOS, I. URÍA, *La Leyenda...*, p. 209).

53 J. A. BOON, «Una paradoja...», p. 195. Villena no deja de referirse a ella, pero no le otorga tanto relieve individual y la incluye en el grupo de mujeres que acompañan a la Virgen en todo el doloroso proceso. En este caso, la protagonista indiscutible es la Madre (I. DE VILLENA, *Vita Christi*, p. 601, entre otras).

54 En la *Legenda aurea* solo se indica, y de forma rápida, que «permaneció junto a la cruz de Cristo durante su Pasión» (J. DE LA VORÁGINE, *La leyenda...*, p. 384), referencia no aparece en el *Flos Sanctorum* (F. BAÑOS, I. URÍA, *La Leyenda...*, p. 208). El episodio tampoco se documenta en Villena, cuya protagonista es María y que subraya que Magdalena estaba más muerta que viva y tenía que hacer gran esfuerzo para ayudar a la Virgen (I. DE VILLENA, *Vita Christi*, p. 668).

55 Resulta significativo el tratamiento que da a estos hechos el *Flos sanctorum* encargado por doña Isabel a los jerónimos de Guadalupe. Aquí es la Virgen la única que tiene contacto físico con la cruz y la sangre del Hijo y Magdalena es un personaje más en el escenario de los hechos. Biblioteca de El Escorial, ms. h-II-18, fol. LXIIvº.

56 En el relato de Villena es Jesús quien encomienda a su Madre a Magdalena poco antes de entrar en Jerusalén (I. DE VILLENA, *Vita Christi...*, p. 521).

57 Villena la presenta «afferrada» a los mismos (I. DE VILLENA, *Vita Christi*, p. 683).

58 Con esta acción iría más allá que todos los discípulos y que la Madre. J. A. BOON, «Una paradoja...», p. 195. Contrasta con el hecho de que en el relato de la pasión y muerte Villena tienda a presentar a Magdalena en clave de subordinación respecto a María (I. DE VILLENA, *Vita Christi*, p. 679, 683).

59 Cuestión que sí es resaltada por la tradición, aunque se focaliza en Magdalena y no en el grupo femenino (F. BAÑOS, I. URÍA, *La Leyenda...*, p. 208; J. DE LA VORÁGINE, *La leyenda...*, p. 384. Luna se ciñe a ella. A. DE LUNA, *Libro de las virtuosas...*, p. 509).

60 Villena destaca la concordancia entre las tres mujeres en dolor y amor y el hecho de que iban rememorando lo acaecido. Magdalena no es la protagonista e, incluso, pierde la capacidad de hablar por el dolor, siendo consolada por sus acompañantes (I. DE VILLENA, *Vita Christi*, p. 726).

61 I. DE VILLENA, *Vita Christi*, p. 731.

62 De ella se hace eco también, en parte, el *Flos sanctorum* de El Escorial, fol. XCIII^{ro}. El paralelo con Eva figura asimismo en I. DE VILLENA, *Vita Christi*, p. 730.

63 VoráGINE destacaba a Magdalena en singular como «apóstola de los apóstoles». J. DE LA VORÁGINE, *La leyenda...*, p. 384. De forma llamativa, el *Flos sanctorum* de la Menéndez Pelayo afirmaba que «fue predicadora con los apóstolos» tras la Ascensión (F. BAÑOS, I. URÍA, *La Leyenda...*, p. 208).

64 En su relato, Cristo afirma que su Madre es la «capitana e regidora» de Magdalena y de las mujeres en lugar de él tras haber resucitado (I. DE VILLENA, *Vita Christi*, p. 756).

65 La *Historia* tiende a enfatizar de forma especial la cuestión de los judíos. También parece tener más fuerza en Luna que en VoráGINE, pero es cuestión pendiente de análisis (A. de LUNA, *Libro de las virtuosas...*, 509–510; J. DE LA VORÁGINE, *La leyenda...*, p. 384; F. BAÑOS, I. URÍA, *La Leyenda...*, p. 208).

66 No deja de ser ambigua la referencia del *Flos sanctorum* de Menéndez Pelayo: «come[n]darálo a sant[a] María Madalena». Sus editores entienden que es San Maximino quien es encomendado a la santa por San Pedro (F. BAÑOS, I. URÍA, *La Leyenda...*, p. 208, 45).

67 Véase en F. BAÑOS, I. URÍA, *La Leyenda...*, p. 209.

68 Se sigue casi al pie de la letra la *Legenda aurea*, que también señala que el esposo quiso ir a Roma para «comprobar por sí mismo si lo que Magdalena decía acerca de Cristo coincidía con lo que el apóstol enseñaba, en cuyo caso aceptaría como verdadera la doctrina que aquella mujer predicaba». No obstante, este texto desarrolla más el diálogo entre el matrimonio y afirma que la esposa logra imponer su voluntad sobre el marido apelando «al recurso que las mujeres suelen usar en semejante casos: la porfía y las lágrimas» (J. DE LA VORÁGINE, *La leyenda...*, p. 386). El texto del *Flos sanctorum* reza «ella era muy afincada, e bien como mujer, non quería mudar su demanda». Por otra parte, Magdalena se habría limitado a colocar sobre los hombros de ambos «sendas cruces para que el Señor durante la travesía los protegiera de los ataques del enemigo infernal», sin mentar la bendición, referencia de la que también se hace eco el *Flos*: «púsoles la señal de la cruz amos en las espaldas por que el diablo non los enbargase en la carrera» (F. BAÑOS, I. URÍA, *La Leyenda...*, p. 210). Luna afirma que la mujer «contendía de yr con él» y que Magdalena les puso en los hombros la señal de la cruz (A. de LUNA, *Libro de las virtuosas...*, p. 511).

69 «Creíte a consejo muy sano». F. BAÑOS, I. URÍA, *La Leyenda...*, p. 211. En la versión moderna de VoráGINE se otorga toda la responsabilidad del viaje al príncipe y Pedro le dice que ha obrado cuerdamente al conservar la confianza (J. DE LA VORÁGINE, *La leyenda...*, p. 387).

70 Joan GIBSON, «Educating for Silence: Renaissance Women and the Language Arts», *Hypatia*, 4 (1), 1989, p. 9–27.

71 Así se defiende en María del Mar GRAÑA CID, «Isabel I de Castilla y los monasterios de clarisas: el cuerpo político de la reina», *Hispania Sacra*, en prensa.

72 Muy atinadamente, se ha señalado que el texto parece «confeccionado para un público femenino» (Á. BUSTOS, «Sobre la reina Isabel...», p. 275).

Pour citer cet article

Référence électronique

María del Mar Graña Cid, « María Magdalena, abogada de Isabel I de Castilla. Un sujeto político femenino en la Querrela de las Mujeres », *Atalaya* [En ligne], 20 | 2020, mis en ligne le 21 juillet 2020, consulté le 22 juillet 2020. URL : <http://journals.openedition.org/atalaya/5086>

Auteur

María del Mar Graña Cid

Universidad Pontificia Comillas, Madrid

Droits d'auteur



Atalaya est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.