

INTRODUCCIÓN

Este libro tuvo su origen una noche de verano, en un café de Broadway. Había estado intentando hacer una continuación de un artículo de Schüssler Fiorenza, «María Magdalena, Apóstol de los Apóstoles»¹, en el que esta autora urgía, con el fin de superar las distorsiones impuestas por las imágenes en uso de la Magdalena, a volver al origen del problema para redescubrirlo y reescribirlo. Pero, tras pasar el día entero buscando material en la biblioteca del Union Theological Seminary, no había podido encontrar más que un puñado de desfasados y píos trabajos sobre la prostitución. Finalizada la jornada, y sentada ya ante una taza de café en compañía de mi amigo Harvey Klein, defendía con entusiasmo el acertado artículo de Beverly Harrison, «El poder de la ira en la obra del amor»². Años más tarde, transcurrida ya más de una década, las obras y artículos

¹ «Mary Magdalene, Apostle to the Apostles», *Union Theological Seminary Journal* (abril 1975) 5-6.

² B. W. Harrison y C. S. Robb (eds.), «The Power of Anger in the Work of Love», *Making the Connections*, Beacon, Boston 1986; reimpresso en P. Plaskow y C. P. Christ (eds.), *Weaving the Visions*, Harper & Row, San Francisco 1989, pp. 214-225.

sobre la Magdalena no sólo aparecen por todas partes³, sino que he podido comprobar que incluso entonces había ya más de un trabajo importante sobre el tema. La presente obra es deudora de aquellos primeros estudios que abrieron el camino⁴. En la actualidad, incluso la poesía sobre el tema ha adquirido nuevos bríos y mayor calado: «Woman, Why are you Weeping?»⁵ (Jane Kenyon), «St. Mary Magdalene Preaching at Marseilles»⁶ (Eilean Ni Chuilleanain), «Las Horas de Belén – A Book of Hours»⁷ (Catherine Sasanov), «Trinity»⁸ (Susan Ludvigson).

Lo cierto es que la escurridiza figura de María Magdalena supera incluso a la industria de Hollywood, que no ha acertado a ver en ella más que una ambigua mezcla de belleza, deseo y sexo, o locura, arrepentimiento, lealtad, creencia y santidad. Es la mujer desplazada, ya en el límite de la marginalidad, prisionera de la imagen de Jesús crucificado, y prisionera asimismo de Jesús resucitado. Símbolo por excelencia del convencimiento de una deficiencia en la mujer, aunque creada a imagen de Dios, María Magdalena se vuelve emblemática del mal, de una humanidad pecadora y esclava. Pero las mujeres también pueden hallar el perdón⁹, y lo erótico puede ser controlado. Las fantasías masculinas sobre la Magdalena inflamaron la imaginación de los pintores, convirtiéndola en instrumento de fácil propaganda eclesiás-

³ Se ha producido incluso una cierta comercialización y acomodo de la figura de María Magdalena (Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, Continuum, Nueva York 2000, n. 2, p. 2).

⁴ Véase P. Thimmes, «Memory and Revision: Mary Magdalene Research since 1975», *Currents in Research: Biblical Studies* 6 (1990) 198-226.

⁵ *The Atlantic Monthly* (marzo 1999) 75-76.

⁶ *The Magdalene Sermon*, Gallery Press, Loughcrew Oldcastle County Meath, Irlanda, 1989.

⁷ «Las Horas de Belén» (presentado por las Mabou Mines en la ciudad de Nueva York, el 15 de mayo de 1999) explora las vidas de mujeres apartadas en el Recogimiento de Belén, «santuario creado por la Iglesia católica en la ciudad de México en 1683 con el fin de proporcionar refugio a mujeres solteras sin medios propios de subsistencia».

⁸ «The Gospel According to Mary Magdalene», *Trinity*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1996.

⁹ E. A. Johnson, *She Who Is*, Crossroad, Nueva York 1992, p. 35 (trad. esp. *La que es: el misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona 2002).

tica y símbolo de una vida equívoca. Aquí trataremos de ir tras sus pasos, intentando discernir cómo ha ido pasando de ser primero ignorada, rechazada y denostada, como meretriz/endemoniada/instigadora, para ser después reconvertida y reutilizada, al tiempo que menospreciada y patentemente rechazada, postergada incluso, siendo en el presente una figura para redescubrir, recuperar y dotar de palabra, en una auténtica resurrección¹⁰. Ahora bien, si resulta que la historia de la mujer no tiene interés para ti, si opinas que la historia en general carece de sentido, y si crees, además, que ni el cristianismo ni la religión han evolucionado con el paso del tiempo, y que mejor sería no tocar esas cuestiones, no voy a tener argumento alguno que te haga cambiar de idea y te lleve a interesarte por este singular personaje.

Un aviso respecto a la estructuración del libro. Los capítulos se suceden en orden inverso (de atrás hacia delante), algo insólito en mi área de Estudios bíblicos, hecho al que se suma una licencia para aventurarme en campos que me son palmariamente ajenos. En primer lugar, la presentación y descripción de mi acompañante en el proyecto, Virginia Woolf. Segundo, las casi nulas posibilidades de explorar Migdal (Magdala) como lugar geográfico en la moderna Palestina/Israel. Tercero, el análisis, en profundidad y en hondura, de componentes y mecanismos presentes en las múltiples leyendas en torno a la figura de María Magdalena, tanto en las versiones antiguas como en las modernas. Cuarto, el examen y escrutinio de escritos disponibles en la actualidad, sean de carácter gnóstico o apócrifo, en los que María (Magdalena) aparece como figura central y, sorprendentemente, bajo una luz muy distinta a la de las leyendas al uso, revelándose a un tiempo objeto de admiración y figura de oposición como mujer que conocía y sabía (demasiado)¹¹. Quinto, se da un repaso a las principales dificultades históricas y literarias relativas a las

¹⁰ Véase I. Maisch, *Between Contempt and Veneration: Mary Magdalene, The Image of a Woman through the Centuries*, Liturgical Press, Collegeville, Minn., 1998.

¹¹ Véase T. Modleski, *The Women Who Knew Too Much: Hitchcock and Feminist Theory*, Methuen, Londres 1988.

fuentes originales del Testamento cristiano que se ocupan de esta figura, incluyendo también distintas investigaciones realizadas por cinco especialistas actuales. Sexto, se hace frente a toda esa serie de dificultades mediante un bloque de alternativas plurales, dentro de un encuadre feminista. Séptimo, sobre la base de un panel de posibilidades, viene mi lectura de la narración sobre la crucifixión/tumba vacía/apariciones a la luz de la tradición mística judía. Termino con una lectura de Juan 20, como inclusiva de una fuente en la que María Magdalena es vista como sucesora profética de Jesús.

El libro se articula así porque me acerco a los textos de los evangelios canónicos desde la perspectiva de su *Nachleben*, o vida posterior, al mismo tiempo que desde su andadura previa. Hubo un tiempo en el que solía pensar en los relatos y leyendas de la prostituta como escombros de los que había que librarse. Ahora tengo la perspectiva del arqueólogo: hay una parte que es basura, y que hay que desechar, y otra que es materia útil y muy preciada, que hay que conservar; la selección se impone. Selección que en este caso conlleva una autodefinición: sí meretriz/prostituta, y sí mujer trastornada, tal como todas nosotras corremos el peligro de ser etiquetadas, o ya lo estamos; y sí por estar aún en proceso de redefinir y recuperar nuestra sexualidad y nuestra cordura¹². La «meretrización» de María Magdalena significa que los textos del Testamento cristiano donde ella aparece¹³ han sido leídos, y todavía siguen leyéndose, desde el prisma de la leyenda. Su testimonio personal: de carácter romántico, emocional, trastornado; su influencia: sin importancia, menor, prescindible. Una parte no desdeñable de la investigación contemporánea se me antoja contaminada subliminalmente: ¿Es que todo va a reducirse a la palabra de una prostituta? Lo que sea para evitar que todo dependa de

¹² Véase K. Peterson-Iyer, «Prostitution: A Feminist Ethical Analysis», *JFSR* 14 (1998) 19-44, para el análisis de dos enfoques feministas sobre la prostitución, que ella etiqueta como el enfoque liberal/contractual y el enfoque dominación/sujeción; y respecto a la importancia de escuchar a las propias prostitutas.

¹³ Como distinción de los textos que no se referían a ella, pero que fueron fusionados (véase más adelante, pp. 119-125).

su palabra, palabra de lunática y de meretriz; o, en general, de la experiencia visionaria de una mujer. María Magdalena es la mujer enajenada —trastornada en su furor—, oculta y olvidada en el desván del cristianismo por ese secreto proclamado a voces, infravalorado; y también por razón de sus repercusiones en el núcleo central del cristianismo: fueron los discípulos del sexo masculino los que huyeron, no así las mujeres.

Hubo un tiempo en que entendía los textos apócrifos como la prolongación de un tronco canónico; ahora creo que canónicos y apócrifos surgen de las mismas raíces; su biología es interactiva, radicalmente simbiótica. El perfil de la María Magdalena gnóstica/apócrifa apenas parece guardar relación con el personaje que encontramos en el Testamento cristiano. Pero ha empezado a hacerse evidente que los orígenes de ese conflicto entre diferentes formas del cristianismo primitivo, particularmente en lo relacionado con María Magdalena y Pedro, son más antiguos y más profundos de lo que se creía. María Magdalena encarna el poder profético de las mujeres dentro de la literatura gnóstico/apócrifa, también presente en unos orígenes rescatados en Juan 20. Hay estudiosos del tema, como Bovon, que opinan que si la literatura gnóstica fue declarada heterodoxa y, en consecuencia, relegada al olvido, no fue tanto por su contenido doctrinal como por esa preeminencia concedida a María Magdalena respecto a los discípulos y, más en particular, con relación al propio Pedro. En el *Evangelio de María*, es ella la que instruye y exhorta a los demás (cometido de Pedro en Lucas 22,31-32), siendo Pedro el que entra en conflicto con ella. Las interrelaciones y las disonancias entre las posibles maneras de entender cuerpo, resurrección, muerte, vida y género, en distintos textos y las familias a las que pertenecen, están siendo en la actualidad objeto de minuciosos análisis e investigaciones. La postura de Käseman respecto a la «apocalíptica como madre de toda teología cristiana»¹⁴ adquiere nueva relevancia si se contempla la *basileia* (el Reino) de Jesús y sus acompañantes desde la perspectiva de una sabiduría apocalíptica de carácter inclusivo; y si

¹⁴ E. Käsemann, «The Beginnings of Christian Theology», *JTC* 6 (1969) 40.

todos los motivos y símbolos propios de la gnosis, y la apocalíptica, se encuadran en el contexto de la tradición mística judía.

Una de las tareas que me he impuesto aquí ha sido precisamente la de aunar criterio y crítica entre historia, erudición y visión personal. Mi licenciatura en Estudios bíblicos se proyectó desde una plataforma literaria, y soy además poeta en activo. Tuve como profesores, en el Union Theological Seminary, a Raymond E. Brown, J. Louis Martin y J. A. Sanders. Mi formación teológica tuvo lugar en el seno de un programa de doctorado, de muy corta vida, en Estudios bíblicos, esto es, en ambos Testamentos, dirigido por Sanders. El interés de Sanders en la crítica midrásica devino interés propio, enlazándolo con el estudio de textos comparados. Las cuestiones histórico-críticas relativas a los orígenes (autores, intenciones, encuadres, antiguos significados, acontecimientos) y las distintas etapas de su composición me resultan tan fascinantes como las cuestiones relativas a la cualidad literaria, el uso del lenguaje, la coherencia de las formas finales, y la relación entre texto y lector¹⁵. Opto aquí por no elegir entre las distintas alternativas planteadas. El partidismo desvirtúa las posibilidades, y dificulta una lectura con fruición. Algo parecido ocurre con el énfasis posmoderlista en los límites de la razón y la necesidad de mostrarnos humildes, o con la insistencia feminista en subrayar la incidencia en lo político y lo personal. He querido dar cabida aquí a una amplia gama de voces y timbres: así encontraremos el tono irritado y un tanto pedante de los que se afanan por el «dato» y la precisión, fascinados por los detalles más nimios hasta un agotamiento exacerbado; pero también contaremos con la voz sencilla de la perplejidad y la reflexión, o del ensimismamiento, la estupefacción y el horror. La imaginación y el análisis histórico han estado presentes por igual en la producción de un libro que en nada es novela, sino un muy meditado trabajo de investigación académica que anhela inspirar ponderada sobriedad.

¹⁵Véase Danna Nolan Fewell y David M. Gunn, comentario de los editores a la serie *Literary Currents in Biblical Interpretation*, en Elizabeth A. Castelli, *Imitating Paul*, Westminster/John Knox, Louisville 1991, p. 9.

Me reconozco afortunada al estar trabajando dentro de la presente fase del movimiento de la mujer, en el que la investigación bíblica feminista está abriéndose camino, labrando nuevos campos que florecen con inusitado esplendor. Y soy a un tiempo tremendamente deudora tanto de la mujer contemporánea como de mis colegas feministas, como se irá haciendo evidente a lo largo del libro. Confío en todas ellas y en las que habrán de surgir en el futuro para hacer un uso crítico —o no— de la evidencia reunida y las propuestas teóricas que se siguen, y hacer incluso un mejor aprovechamiento de este intento de nueva lectura.

Ahora bien, ¿por qué Virginia Woolf (1882-1941)? Su nombre y su influencia rara vez aparecen en la investigación bíblica más seria¹⁶. Sin embargo, es realmente mucho lo que puede aportar al campo de los Estudios religiosos, y tengo además la firme convicción de que, a su vez, los Estudios religiosos tienen algo que aportar a los estudios sobre Virginia Woolf. «El corpus total de su obra nos revela a una autora interesada [al igual que lo estamos nosotras] en aquello que pueda [o no] decirse; en aquello que pueda [o no] asumirse; en aquello que pueda [o no] ser cuestionado, y en aquello que pueda [o no] presentarse como conclusión»¹⁷. Ella consideraba el cristianismo el «principal enemigo» de la libertad intelectual¹⁸, y cantera de predicadores, charlatanes y criminales asesinos. Opinaba, además, que la energía que le es propia a la fe, había sido y podía volver a ser usada para bien. La sospecha y la crítica de la religión organizada, en el modo en que ella lo asumió, son aproximaciones con arraigo y amplia difusión en el ámbito de los Estudios religiosos, tanto dentro como fuera de las propias organizaciones religiosas; su historia es, realidad, sumamente dilatada, y la propia Virginia Woolf no vaciló en servirse

¹⁶ Pero ha de verse E. Schüssler Fiorenza, *Rhetoric and Ethic: the Politics of Biblical Studies*, Fortress, Minneapolis 1999, p. 19; Ingrid Rosa Kitzberger, Introducción a *The Personal Voice in Biblical Interpretation*, Routledge, Londres 1999, pp. 4, 6, 8.

¹⁷ K. Reatcliffe, *Anglo-American Feminist Challenges to the Rhetorical Traditions: Virginia Woolf, Mary Daly, Adrienne Rich*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1996, p. 62.

¹⁸ V. Woolf, *Diario íntimo*, 1. 165.

de ella¹⁹. La sospecha y la crítica se fortalecen más y más cada día, ayudadas por la progresiva difusión de la conciencia feminista y la necesidad de dar respuestas a reacciones patriarcales.

Al citar ocasionalmente a Virginia Woolf no pretendo estar interpretando fielmente sus propios textos, ni tampoco pretendo apropiarme de su persona con fines propios. Lo que sí tenemos es un contrapunto útil. Sus interrogantes en cuanto al género, la presencia o ausencia de límites interpersonales, la muerte y la pervivencia («Quizá, quizá»²⁰) podrían servir para redirigir nuestra atención, distanciándonos de las formas en que suelen ser tratadas todas esas cuestiones por la tradición. Con un espíritu atormentado por las dudas y la necesidad de experimentar, Virginia Woolf tuvo que enfrentarse a una rabia latente, al imperativo del dominio, a la «memoria ancestral» de las mujeres²¹ y a la conciencia dividida de la extraña²². Ella anhelaba una transformación radical de la cultura y de la sociedad, para hombres y mujeres por igual, iniciando para ello el análisis conjunto de clasicismo y sexismo. Leonard Woolf se mostró en cambio crítico con una

¹⁹ Véase el trabajo de Jane Marcus, citada en el capítulo 1, y C. Frola, «St. Virginia's Epistle to an English Gentleman; or, Sex, Violence and the Public Sphere in Virginia Woolf's *Three Guineas*», *Tulsa Studies in Women's Literature* 13 (1994) 27-56; V. Neverow, «Tak[ing] our stand openly under the lamps of Picadilly Circus" Footnoting of the Influence of Josephine Butler on *Three Guineas*», D. F. Gillespie y L. K. Hankins (eds.), *Virginia Woolf and the Arts: Selected Papers from the Sixth Annual Conference on Virginia Woolf*, Pace University Press, Nueva York 1997, pp. 13-24; C. J. Marshik, «Virginia Woolf and the Feminist Intellectual History: The Case of Josephine Butler and *Three Guineas*», L. Davis y J. McVicker (eds.), *Virginia Woolf and Her Influences: Selected Papers from the Seventh Annual Conference on Virginia Woolf*, Pace University Press, Nueva York 1998, pp. 91-97. En el siglo XIX, Butler luchó para facilitar oportunidades en la formación académica y profesional de las mujeres, y desarrolló una afortunada campaña contra del Acta de Enfermedades Contagiosas que resultaba opresiva para las prostitutas. No creo (en oposición a Marshik, 95-96) que, al replantear la figura de Josephine Butler, Virginia Woolf realmente «oscureciera» el papel de la religión, o que secularizara una figura tradicionalmente identificada con la Iglesia patriarcal. La Sociedad de las Extrañas (Society of Outsiders) de Virginia Woolf será objeto de discusión más adelante dentro del capítulo 1.

²⁰ Clarissa en la obra de Virginia Woolf, *La señora Dalloway*, Lumen, Barcelona 2003, p. 212.

²¹ V. Woolf, *Tres guineas*, trad. Andrés Bosch, Lumen, Barcelona 1999, p. 183.

²² V. Woolf, *Una habitación propia*, Seix Barral, Barcelona 2001, p. 131.

dimensión suya que considero valiosa: «Ignora por completo la idea —única que protege mente y cuerpo— de que, en definitiva, todo carece de importancia. Espera demasiado de este mundo y de la gente que en él pulula»²³. Pero, para un libro interesado primariamente en una muerte y una resurrección, ese amor —intenso y preciso— que Virginia Woolf profesaba a lo más bello de este mundo viene a ser núcleo vital.

Ella describió la absurda procesión patriarcal, prácticamente demente en su pensamiento, haciendo lo posible por poner de relieve el modo en que se repite por todas partes: en el hogar, en los Estados fascistas, en la Iglesia, en la propia Universidad. «¡Qué difícil me resulta escribirte! Es todo por culpa de Cambridge —ese detestable lugar y sus ap-s-les [apóstoles] son algo irreal, al igual que lo son sus intereses, y, sin embargo, supongo que tiene que seguir ahí— afanosa bajo el sol, y puede que no sea todo tan malo como lo imagino. Pero cuando pienso en ello, vomito, un vómito verdusco, que se mezcla con la tinta y llena de pústulas el papel»²⁴. En ocasiones, al pensar yo, ahora, en otros apóstoles, anteriores y posteriores, veo cómo mi tinta va adquiriendo también un tono verdusco.

Pese a esa rabia, aborrecimiento y asociación con lo ridículo, ella daba muestras en ocasiones de una suerte de compasión para con los inquilinos de esa «torre inclinada», rehenes de su propia formación y de su cultura. «Imaginemos que... de verdad estamos dentro de una torre inclinada y notamos esa sensación». Nos damos cuenta de que la perspectiva está inclinada, que aparece de lado, nos sentimos incómodos, nos compadecemos de nosotros mismos, y esa autocompasión se torna en «ira contra el constructor y contra la sociedad, por hacernos sentir tan a disgusto». Pero de nada vale renegar de la sociedad en su

²³ Descripción que hace en 1911 Leonard Woolf de Virginia Stephen, citada por G. Spater e I. Parsos, *A Marriage of True Minds: an Intimate Portrait of Leonard and Virginia Woolf*, Jonathan Cape, Londres 1977, p. 61.

²⁴ V. Woolf a L. Stratchey, L. Woolf y J. Stratchey (eds.), *Letters*, Hogarth Press, Londres 1956, p. 38.

conjunto mientras sigamos beneficiándonos de ella, por eso hay que encontrar un chivo expiatorio. «Rabia, autocompasión, balidos de chivo exculpatorio, profusión de excusas: tendencias naturales; si estuviéramos en su lugar, tenderíamos a hacer lo mismo. Pero no lo estamos... A la torre hemos llegado tan sólo en nuestra imaginación. Podemos por eso dejar de imaginar. Podemos descender hasta el suelo. Son ellos los que no pueden hacerlo». Ni siquiera cuando se dieron cuenta de que la torre tenía su fundamento en la injusticia y la tiranía, y asimismo cuando predicaban furiosos y sin convencimiento contra la injusticia. En su anhelo por ser humanos y capaces, se ven «atrapados por su formación académica, lastrados por su abundancia» permaneciendo en lo más alto de su torre inclinada²⁵. Esa torre que ella describía era la torre de la clase media más privilegiada, y la costosa preparación académica de los escritores del siglo XIX y sus herederos; esa torre sólo se mantuvo en pie hasta agosto de 1914. Ese juicio suyo es también aplicable a torres aún más sólidas y aún más inclinadas. Todavía podemos encontrar a algunas mujeres y hombres buenos atrapados en su interior.

Mi deseo es que este libro haga de puente entre los Estudios bíblico-religiosos y los Estudios feministas en general. La sospecha por parte de buen número de intelectuales y pensadores de que todo aquel que se interese por la religión ha de ser por fuerza fundamentalista, reaccionario y/o débil mental viene a resultar en exceso extendida, ignorante y desafortunada. Me gustaría asimismo que les fuera útil a las feministas que son hostiles o sospechan de la religión, e igualmente a las feministas ocupadas en el estudio de la religión. Espero que los capítulos que siguen despejen esa triple acusación lanzada por Plaskow: «1) que la religión juega un papel capital en la dinámica de la opresión de la mujer (y también en su liberación), y que la comprensión de esa dinámica es tarea central en los

²⁵ V. Woolf, «The Leaning Tower», en R. Bowlby (ed.), *A Woman's Essays: Selected Essays*, vol. 1, Penguin, Londres 1992, pp. 168-169.172-173. Ponencia presentada en la Workers' Educational Association, Brighton, mayo de 1940.

estudios sobre la mujer; 2) que los estudios sobre la mujer en religión es un campo sólidamente establecido, vital y tremendamente interesante; y que 3) en un grado mayor de lo que es el caso en otras muchas áreas de los estudios de la mujer, las feministas en el ámbito de la religión mantienen fuertes nexos de unión con otras mujeres fuera del entorno académico»²⁶. Las feministas necesitan «grandes narraciones históricas», que pormenoricen las particularidades del sexismo a través de los tiempos y en distintas sociedades», y asimismo narraciones que «perfilen una visión del futuro»²⁷. El ciudadano de a pie necesita ser instruido en los Estudios religiosos feministas²⁸. El interés por la espiritualidad, la historia sagrada y el poder inconmensurable de lo religioso no tiene por qué ser algo privativo. Y, si lo es, «invadamos de inmediato esa privacidad»²⁹. La invasión ya ha empezado, con el trabajo de Alicia Ostriker³⁰, Martha Nussbaum³¹ y otras.

El presente libro se edifica sobre la base de mis experiencias con otro anterior, *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation*

²⁶ J. Plaskow, «We are Also Your Sisters: The Development of Women's Studies in Religion», *Women's Studies Quarterly* 21 (1993) 9-21.

²⁷ E. A. Clark, «Ideology, History and the Construction of "Woman" in Late Ancient Christianity», *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994) 163, citando a N. Fraser y L. J. Nicholson, «Social Criticism without Philosophy», en L. J. Nicholson, *Feminism/Postmodernism* (ed.), Routledge, Nueva York 1990, p. 34.

²⁸ Véase el debate planteado por E. Schüssler Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, pp. 74-75.

²⁹ V. Woolf, «The Leaning Tower», p. 178. Está ahí citando el consejo dado por su padre, Leslie Stephen, para paseantes: «Cada vez que veas un letrero advirtiéndote que «Aquellos que traspasen los límites serán perseguidos de acuerdo a la Ley», traspásalos de inmediato».

³⁰ A. S. Ostriker, *Feminist Revision and the Bible*, Blackwell, Cambridge, Mass., 1993; *The Nakedness of the Fathers: Biblical Visions and Revisions*, Rutgers University Press, New Brunswick 1994.

³¹ M. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, capítulo 3. Véase también P. Chesler, «Introduction Twenty-Fifth Anniversary Edition», *Women and Madness, Four Walls Eight Windows*, Nueva York 1997, pp. 5, 23; M. E. Katzenstein, *Faithful and Fearless: Moving Feminist Protest Inside the Church and Military*, Princeton University Press, Princeton 1998, y una diversidad de artículos en el *Journal of Feminist Studies in Religion*.

tion of the Infancy Narratives of Matthew and Luke³². Mi postura entonces era que esas narraciones canónicas transmitían una tradición según la cual Jesús fue concebido (de forma normal y no milagrosa) siendo su madre todavía una prometida virgen, con toda probabilidad mediante violación, dado que los textos parecen alusivos a la ley sobre violaciones de Deuteronomio 22,23-27. Y mi tesis era que podía vislumbrarse pese a todo un destello de teología en esos textos del Testamento cristiano; que Dios no abandonó a su suerte ni a esa mujer ni a ese niño. El dar continuidad a un libro sobre la Virgen María con otro sobre María Magdalena no deja de ser algo natural: tratar de hacer frente a los dos extremos del espectro de una presentación errónea de la mujer desde una óptica masculina, como virgen y como prostituta. María de Nazaret y María Magdalena son las dos mujeres más sobresalientes en el Testamento cristiano, y su imagen ha tenido una repercusión enorme en el pensamiento, en la imaginación, en el arte y en distintos dispositivos sociales. Pero están ahí en juego además otras cuestiones muy distintas a esa simple progresión de ideas.

En *Illegitimacy* intenté situar «las dimensiones familiares de una cuidadosa exégesis textual... al servicio de un lectura feminista matizada», reconociendo «tanto las ironías y las trampas potenciales inherentes al esfuerzo por reproducir unas intenciones autoritativas», y reconociendo que las intenciones y los significados no han sido aún fijados y no pueden ser conocidos con certeza. Castelli se encontraba entre aquellos que encontraban mi lectura persuasiva: «Su exégesis rescata una historia reprimida... y esboza el perfil de la transformación teológica de la figura de María»³³. Pero ese libro fue considerado

³² Harper & Row, San Francisco 1987; ediciones en rústica Crossroad, Nueva York 1992; Sheffield Academic Press, Sheffield 1994.

³³ Elisabeth A. Castelli, «Heteroglossia, Hermeneutics, and History: a Review Essay of Recent Feminist Studies of Early Christianity», *JFSR* 10 (1994) 88. Véase también Vernon K. Robbins, «Socio-Rhetorical Criticism: Mary, Elizabeth and the Magnificat as a Test Case», en E. S. Malbon y E. V. McKnight (eds.), *The New Literary Criticism and the New Testament*; Sheffield Academic Press, Sheffield 1994, pp. 183-184; G. Lüdemann, *Jungfrauen Geburt: Die wirkliche Geschichte von Maria und ihrem Sohn Jesu*, Radius, Stuttgart 1997; D. Landry, «Narrative Logic in the Lucan Annunciation Story», *JBL* 114 (1995); L. Schottruff,

por otros muchos dentro de la corriente imperante, como es el caso de Raymond E. Brown, John Meier y J. H. Charlesworth, como escandaloso y teológicamente insostenible³⁴. Me convertí en objeto de represión antifeminista tanto por parte del mundo académico como a nivel popular, incluso con un cierto componente de violencia, por atreverme a tocar un icono tan poderoso como lo es el de la Virgen, la creencia en la concepción virginal, el énfasis católico romano en esa creencia, esto es, como asunto central en la comprensión tanto de la mujer como del propio Jesús, y por debatir temas de contenido sexual dentro de ese contexto³⁵. Diversas sensibilidades se sintieron ofendidas. Harold Bloom ha comentado al respecto que hay una gran diferencia entre decir que la Madre Teresa fue violada y decir que lo ha sido la cantante Madonna. O algo así.

Sabía de antemano de la importancia, y lo inevitable, del enfoque y de la perspectiva en el ámbito de la interpretación, siendo además consciente de la incesante actividad de un poder político-institucional en el campo de la investigación³⁶. Ahora he podido experimentar personalmente la auténtica magnitud de la propuesta de Schüssler Fiorenza: «La falta de acuerdo entre distintas lecturas... sólo puede ser dirimida desde un paradigma retórico-político de indagación, y no sobre la base del esquema “literalista” y científico»³⁷. Por eso he puesto ahora el máximo cuidado en dejar meridianamente claro que sólo estoy planteando mi propia reconstrucción de algunas situaciones históricas y la posible actitud mental de los autores; cuidado que ha sido incluso más exquisito a la hora de presentar mis presupuestos teóricos y los distintos enfoques feministas. Sigo sin estar convencida de que las

Lydia's Impatient Sisters: A Feminist Social History of Early Christianity, Westminster/John Knox, Louisville 1995, pp. 200-203.

³⁴ Referencias en J. Schaberg, «Feminist Interpretations of the Infancy Narrative of Matthew», *JFSR* 13 (1997).

³⁵ Véase J. Schaberg, «Backlash Against Feminism», *Biblicon* 1 (1999).

³⁶ Véase E. A. Castelli, «Interpretations of Power in 1 Corinthians», *Semeia* 54 (1992) 199-200.

³⁷ E. Schüssler Fiorenza, *The Book of Revelation. Justice and Judgment*, Fortress, Minneapolis ²1998, p. 205; n. 5, p. 229.

herramientas del maestro no puedan ser utilizadas en la demolición de parte del entramado general o, al menos, en causarle un daño importante mediante un uso feminista. Algunos de los postulados del método histórico-crítico son claramente inaceptables e inservibles para el pensamiento feminista y posmoderno: que el experto pueda ser verdaderamente objetivo, que su entorno social o punto de partida no influya en la exégesis; que pueda llegar a tenerse certeza absoluta respecto a significados, intenciones y hechos del pasado; que esa certeza sea algo deseable, y base de unidad y conformidad humana. Otros postulados sí serían en cambio aceptables: la idea de que la historia cuenta de alguna manera y que merece ser actualizada; y que una lectura atenta demanda y deriva beneficio de metodologías y análisis literarios, históricos y filológicos. Todo eso puede proporcionar una perspectiva compartida como algo básico en lecturas críticas que establezcan un diálogo. La posibilidad de luchar por una lectura más adecuada, y por una mejor percepción del desarrollo histórico, está ahí. Pero no hay por qué convertirlo en batalla campal y en pura carnicería.

No puedo negarlo. Es muy cierto que, de alguna manera, fui «victimized», y eso me desestabilizó. Pero el verme atacada tuvo el efecto impensado de hacer que me interesara de forma más personal y comprometida por los procesos de censura y silenciamiento. Me proporcionó además reservas de ira y energía para seguir adelante. Sé en lo más profundo de mí misma hasta qué punto es grave la oposición a la visión de la mujer y su revisión de los hechos. Sé ahora más acerca de las estrategias de la supresión. Y creo que todo ello puede serme de mucha utilidad al enfrentarme a las distintas tradiciones sobre una María Magdalena denostada como prostituta, lunática, visionaria alucinada, mujer ávida de poder, personaje irreal que acabó convertida en varón. Sé más también acerca de la capacidad para resistir, y de la capacidad de recuperación y reacción. Debo mencionar dos factores sobre mi persona: vivo en Detroit y soy católica romana.

Las lecturas interpretativas que puedan hacerse desde el Detroit actual están por fuerza enmarcadas en una experiencia vital de clasicismo, colonialismo, racismo, sexismo, pobreza, y también de deses-

peranza y de coraje, por parte de todos aquellos que están atrapados en esas estructuras asfixiantes. A pesar de un esfuerzo inicial por conseguir un puesto «mejor», me sé ahora afortunada por realizar mi trabajo en un aula tan ricamente plural, y tan ajena a posibles elitismos, que incluso la propia Virginia Woolf le daría su aprobación. Un lugar en el que gran parte del alumnado está integrado por pobres (o los que casi lo son, o los que lo han sido recientemente)³⁸, con los que trato de ser co-aprendiz en un intento por desenmascarar estrategias opresivas del tipo «raza blanca», y por dar un reconocimiento a la capacidad de resistencia. Helmut Koester insiste con razón en que: «La interpretación de la Biblia tan sólo tiene justificación si es venero de renovación política y religiosa, porque si no, no merece la pena el esfuerzo... Si la Biblia tiene algo que decir respecto a la justicia y la libertad, será el saber bíblico el que tenga que mostrarse capaz de cuestionar el entramado del poder fáctico, y hacer evidente su injusticia y su potencial destructivo»³⁹. Para llevar a cabo esa tarea, uno tiene que tratar de ser lo que Oyasande Obery Hendricks califica de «exegeta de guerrilla», sin pararse a esperar o siquiera desear «un toque de gracia hegemónica»⁴⁰.

³⁸ Por «pobre» me refiero aquí a aquellos a los que les ha sido negado el acceso a los recursos económicos necesarios para vivir en una sociedad democrática. Según M. Orfield (*Detroit Metropolitics: A Regional Agenda for Community and Stability*, informe para la Archidiócesis de Detroit [enero 1999] 5), Detroit es un 85% afroamericana, y experimentó un incremento del 93% en la tasa de pobreza de 1980 a 1990, mientras que un 40% de sus ciudadanos viven sumidos en la pobreza.

³⁹ H. Koester, «Epilogue», en B. A. Pearson (ed.), *The Future of Early Christianity*, Fortress, Minneapolis 1991, p. 475. En referencia a la obra de Broten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue*, Scholars Press, Chico, Calif., 1982, dice lo siguiente, «A no dudar, el programa político es evidente, pero es exactamente ese programa político lo que ha llevado a nuevos hallazgos académicos» (p. 476).

⁴⁰ O. O. Hendricks, «Guerrilla Exegesis: "Struggle" as a Scholarly Vocation: A Postmodern Approach to African-American Interpretations», *Semeia* 72 (1995) 82. Acuña el término *ghettocentricity*, que viene a significar usar «el restringido y crudo prisma del gueto. Donde las consecuencias de la supremacía blanca son más acusadas, y ello tanto cuantitativa como cualitativamente» (87). Véase G. O. West, *The Academy of the Poor* (Sheffield Academic Press, Sheffield 1999), «What (Socially Engaged) Biblical Scholars Do», pp. 63-78.

Verse en el Gólgota⁴¹ de Detroit es todo un reto para no alejarse corriendo del sufrimiento o incluso de la propia corporeidad. Demanda una fe en la resurrección que no justifica el sufrimiento, que no embota el sentido de justicia, que no resta calidad a la compasión y que no insensibiliza ante el temor a la muerte, sino que, muy por el contrario, impulsa a actuar, aun a pesar de la evidencia. La María Magdalena del Testamento cristiano es aquella que se mantiene fiel al que ha muerto, al injustamente acusado y ejecutado; imposible ungir a nadie ahora en la tumba vacía del desaparecido. Pero con su sola presencia, se transforma en el verdadero lugar, la exacta y justa localización, que no ya mero símbolo, de un Dios que se pensaba que abandonaba, pero que no abandona. Valerie Saiving resalta «la transformación de la cualidad misma del dolor ante la presencia pletórica de vida de otros seres humanos» en nuestro morir⁴². Todos desearíamos la presencia de una Magdalena en nuestro descenso hacia la muerte, haciéndonos compañía hasta el final. Digo esto pensando en un cáncer, y la memoria de aquellos con los que no estuve hasta el final, aquellos a los que amaba que murieron en soledad. Pero aún más que todo eso: está aquella que no cesó en su amor al que había muerto, la que lo mantuvo vivo en su memoria⁴³. La reconstrucción de su trayectoria puede ayudarnos a estar nosotros también presentes, a no darnos la vuelta y huir.

Me enfrento al tema de la resurrección con desasosiego y precavida reserva. Esos textos se ocupan de una (quizás la) creencia fundamental del cristianismo, enraizada en el convencimiento de ciertos judíos del siglo I. ¿Qué se entiende por esa creencia? Y (peor aún) ¿es cierta? ¿Lo es para mí? No creo que sea más sofisticado, o inteligente, o valiente, desentenderse de esas cuestiones. Resulta difícil saber qué incluir en un libro de estudio bíblico respecto a la propia creencia o la falta de ella. Es un tema del que rara vez hablan ni los expertos ni el

⁴¹ Véase J. Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, Harper & Row, San Francisco 1990.

⁴² V. Saiving, «Our Bodies/Our Selves», *JFSR* 5 (1989) 125.

⁴³ Cf. el Testamonium Flavianum: Josefo, *Ant.* 18.63: «aquellos que habían llegado a amarle en un primer momento, nunca cesaron en su afecto por él»

común de las personas, salvo que se vean enfrentadas a un cristianismo explícitamente ortodoxo y tradicional. Pertenezco al grupo de supervivientes que han experimentado el «privilegio» de constatar su propia mortalidad: primero, de niña, por un problema cardiovascular, y, posteriormente, ya a los cuarenta, por un cáncer de mama de grado 3. Pero todo lo que recuerdo de esa segunda experiencia es un miedo cerval a morir, la lucha por vencer la muerte, la voluntad de vivir, el amor a la vida. El haber tenido que enfrentarme a semejante miedo no me llevó a una fe más articulada, sino tan sólo, en ocasiones, a una mejor comprensión de esas frases que repetimos como mantras, del tipo «ahora y en la hora de nuestra muerte» y el «Shemá Yisrael» (Escucha, Israel), y al aprecio de la presencia y el apoyo de los buenos amigos. Nada más, pero nada menos.

Mi madre, católica de toda la vida, pero que, sin embargo, podía mostrarse más cínica y desinteresada que mi padre ateo, se estaba muriendo de enfisema pulmonar. Cierta noche iniciamos una conversación acerca de un tema que nunca habíamos tratado. Me preguntó si, a la luz de mi trabajo, creía en la resurrección y en la existencia de otra vida después de la muerte. «¿Crees que algo de eso es verdaderamente cierto?» Desconcertada y un tanto incómoda por el cariz de la pregunta, balbucí algo no muy coherente relativo al Apocalipsis. Ahora siento vergüenza —o algo muy similar— por esa incoherencia mía. Este libro aspira a ser una especie de continuación de esa conversación fallida. Aunque ya demasiado tarde.

Lo que me interesa aquí es tratar de elaborar un pensamiento parecido a eso que Derrida (escribiendo acerca de la obra de Louis Marin) define como «lo marginal dentro del ámbito de lo doctrinal, lo dogmático y lo evangélico, respecto al hecho de la resurrección; lo anterior y más originario...»⁴⁴. Me decantaré aquí por una fe en la resurrección que tiene que ver con una justicia hecha no sólo al cuerpo, sino a la persona misma, al Ser corporativo, a la Justicia suprema, y puede que también a la misericordia. Mi reconstrucción va a ser simple. Al afirmar

⁴⁴ J. Derrida, «By Force of Mourning», *Critical Inquiry* 22 (1996) 180.

que Dios había levantado a Jesús, es muy probable que María Magdalena hablara totalmente en serio, no como mujer trastornada o embustera. Ella hablaba/pensaba/creaba sobre la base de su propia experiencia desde dentro de una *basileia* de tendencia apocalíptica, y la experiencia de la ejecución de Jesús, y eso otro que, a falta de mejor término, conocemos como inspiración o percepción propia. El que uno acepte o no esa afirmación como verdadera dependerá de la manera en que sea entendida, y de la posibilidad de que pueda experimentarse de alguna manera en la propia existencia. Fortuna y decisión parecen venir a ser parte de esa aceptación/no aceptación o rechazo.

¿Creo en la resurrección de los muertos? Sí, creo. También sé que moriré. Para mí, la resurrección es, en palabras de Neil Gillman, un «mito vivo y quebrantado», una esperanza inusitada fundamentada en la creencia en un Dios que da vida a los muertos⁴⁵. Y un anhelo que se nutre de esos momentos únicos de obstinada lucha contra una opresión que se manifiesta múltiple y contra una infausta autojustificación. El conocimiento científico, en mi opinión, no convierte esa fe en algo más absurdo o escandaloso de lo que ya lo era en tiempos pretéritos, cuando las gentes tenían un conocimiento más íntimo y directo del hedor y la podredumbre de la muerte y de la injusticia. A través de los siglos, y en el curso de la existencia, las cambiantes actitudes hacia el cuerpo, la sexualidad, la propia esencia, la muerte y el amor han ido influyendo y afectando a la comprensión que se tiene del hecho de la resurrección. Pero, por muy absurda que parezca la idea de la resurrección, para Carolina Walter Bynum «supone todo un concepto de supremo coraje y sublime optimismo. Posiciona la redención allí donde el horror último se acantona: en el dolor, la mutilación, la propia muerte y la desintegración»⁴⁶.

⁴⁵ N. Gillman, *The Death of Death: Resurrection and Immortality in Jewish Thought*, Jewish Lights, Woodstock, Vt., 1997, pp. 30-31. «Los mitos no “son” verdaderos o falsos, más bien “se vuelven” verdaderos o falsos, cuando, y si, conducimos nuestra vida colectiva o comunitaria en consonancia con su contenido» (p. 28).

⁴⁶ Véase C. W. Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, Columbia University Press, Nueva York 1995, p. 343.

Respecto a ser católica: primero, una refutación. Opino de la afiliación religiosa, al igual que del nacionalismo, en términos de «lealtades irreales», tal como lo analiza Virginia Woolf; y, en ese sentido, reniego de ella, y me considero una Extraña. Pero no niego ser católica, ni ciudadana norteamericana, y ello en tanto que continúo disfrutando de la riqueza de ambas instituciones, aunque en la medida en que yo, de forma leal, pero responsable, hago frente a sus respectivas injusticias institucionales. Retrotrayéndome a ese tiempo primitivo anterior a la escisión entre judaísmo y cristianismo, a la integridad que muestra una parte del pensamiento ateo y a la visión feminista, afirmo, yo también, mi derecho a una religión propia.

A lo largo de estos últimos cuarenta años, el catolicismo oficial ha ido identificándose de forma progresiva con los poderes conservadores de la derecha, desligando la enseñanza social católica de un posible interés a favor de las mujeres y las «cuestiones que les atañen». Contemplando el movimiento internacional de las mujeres con misoginia y suspicacia, las jerarquías clericales de la Iglesia se han acantonado en una torre que se inclina hacia el lado de la derecha. El catolicismo oficial se alineó en las conferencias de las Naciones Unidas, celebradas respectivamente en El Cairo y en Beijing, con los fundamentalistas islámicos en sus restricciones al acceso de los desposeídos de la fortuna a una atención sanitaria para la reproducción y planificación familiar, identificándose en los Estados Unidos con las prioridades políticas del GOP y con los cristianos evangélicos fundamentalistas y otros grupos de oposición a la libre elección. Los católicos conservadores de buena posición ejercen una tremenda influencia en el ámbito tanto de lo privado como de lo público. Durante el verano de 1998, con ocasión de la ratificación pública por parte de los bautistas del sur de los Estados Unidos de una obligada sumisión de las mujeres al «liderazgo en servicio» de sus maridos, el papa Juan Pablo II convirtió en parte integrante de la ley canónica la denegación a la ordenación de mujeres en el seno de la Iglesia católica romana, reafirmando la proscripción de 1976 e incluso ratificándose posteriormente en su negativa a una continuidad en el debate de esa cuestión. El esfuerzo por

ejercer el control sobre los teólogos de los Estados Unidos cobró ímpetu en 1992, dando como resultado el requisito obligado de conformidad con la normativa para todo católico que imparta enseñanza teológica⁴⁷ en escuelas de grado superior, y en las distintas universidades católico-romanas de los Estados Unidos, dependiendo para ello del correspondiente «Mandatum» que autorice sus enseñanzas, en conformidad con las enseñanzas propias del Magisterio⁴⁸ de la Iglesia: un juramento de lealtad. A pesar de los esfuerzos publicitados por amortiguar el impacto de ese decreto, es opinión de la mayoría que su cumplimiento hace imposible el ejercicio serio y responsable de la labor teológica dentro de las instituciones católicas⁴⁹. Mi tinta está empezando a adquirir un tono «verdusco».

No puedo admitir sin más un poder que se esgrime para enervar, intimidar, echar por tierra esfuerzos, afectar conciencias y herir cuerpos, sensibilidades y gentes. Allí donde Virginia Woolf en *Tres guineas* hace referencia a las fotografías que muestran el horror de la guerra, lo que se ofrece al lector es una serie de fotos de personajes vestidos con los ropajes de la realeza, o con el atuendo propio de la Magistratura, la Universidad, el Ejército y la Iglesia. Al comienzo de la primera gran guerra del tercer milenio (11 de septiembre de 2001), sus tentativas de respuesta a la pregunta crucial —¿Cómo puede evitarse la guerra?— no encuentran el eco de una respuesta.

Al mismo tiempo, observando el panorama más allá de la jerarquía eclesiástica, se tiene la impresión de que el cristianismo está a punto de ver culminada una segunda Reforma, más amplia y profunda incluso que la primera. Los católicos desaprueban en un elevado porcentaje las enseñanzas oficiales de la Iglesia respecto a cuestiones tales como la contracepción, el aborto, la ordenación de

⁴⁷ Incluyendo ética, teología sistemática, estudios bíblicos, etc.

⁴⁸ Entendido de forma muy restringida como referido a los oficiales del Vaticano y los obispos.

⁴⁹ Véase ampliado, M. Dillon, *Catholic Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, el capítulo 3 en especial, sobre la enseñanza de la Iglesia oficial respecto a la homosexualidad, la ordenación de las mujeres, el aborto y el papel del teólogo; y el capítulo 4, con relación a los grupos pro-cambio.

mujeres y la homosexualidad. El poder jerárquico se revela incapaz de silenciar las voces disidentes. Se hace cada vez más evidente que el principal obstáculo para la reforma, la renovación y la recreación es «un problema de estructura y política eclesiástica que niega el acceso a la participación, la deliberación y la toma de decisiones, excepto para un pequeño núcleo de hombres que integran una jerarquía monárquica. Ese rígido sistema estructural tiene que ser cambiado»⁵⁰. Es ésta una cuestión de ideologías predominantes y dominadoras y asimismo de ideales muy elevados⁵¹. La Iglesia católica romana «oficial», vista ahora como un gran patriarcado, se ve enfrentada en la actualidad a realidades y necesidades comunales y a las progresivas dimensiones de su propia evolución histórica.

El colapso de la idea de una cultura mundial unificada y universal, cimentada sobre la base de valores occidentales euroamericanos, halla su paralelo en el colapso de la creencia en una cultura religiosa, católica y unificada, en el centro del poder. Esa ausencia de un centro se hace evidente: «El hecho más extendido en el orden mundial en la actualidad es que la mísera condición en que se encuentran los más hambrientos y necesitados es infinitamente más grave de lo que nadie podría haber imaginado, siendo el caso que no hay poder central mundial dispuesto o capaz de hacer algo al respecto»⁵². La Biblia y las historias que subyacen tras sus textos son fuente de unas metanarraciones que alientan la creencia de que el mundo y la humanidad podrían restaurarse, creencia extensible a un poder que podría restaurar lo perdido. El Corán fomenta una creencia parecida. Ahora bien, ¿podría verdaderamente llegar a existir un centro —o centros— de auténtico poder democrático, comprometido con hombres y mujeres, en perspectiva plural, dentro de un intercambio verbal y un

⁵⁰ E. C. Bianchi y R. R. Ruether (eds.), *A Democratic Catholic Church: The Reconstruction of Roman Catholicism*, Crossroad, Nueva York 1992. Véase 253-260 en relación con sus cinco principios de reforma (participación, conciliación, pluralismo, responsabilidad, diálogo).

⁵¹ Véase E. D. Genovese, *The Southern Front*, University of Missouri, Columbia 1995, capítulo 23: «nosotros los de la Izquierda» invitados a explicarnos.

⁵² C. Lemert, *Postmodernism Is Not What You Think*, Blackwell, Oxford 1997, pp. 33-34.

debate interactivo? ¿Podría utilizarse el arte, la teología, la mística y la acción positiva en pro de la justicia social para liberar recursos mediante una cooperación igualitaria? ¿Podría haber (o hay ya) una religión para Extraños? «Quizá, quizá.»⁵³

El cristianismo de la Magdalena supone una alternativa y un reto para un cristianismo petrino que se ha mostrado incapaz de silenciarlo. Un cristianismo que bien podría conducirnos hacia una religión de Extraños marginales.

Algunas partes de este libro proceden de artículos revisados que ya habían tenido una publicación previa: «Thinking Back Through the Magdalene», *Continuum* 1 (1991) 71-91; «How the Magdalene Became a Whore», *BR* (octubre 1992); «New Testament Criticism: the Case of Mary Magdalene», en H. Shanks (ed.), *Feminist Approaches to the Bible* (transcripción de un panel llevado a cabo en la Smithsonian Institution, octubre de 1994, Biblical Archaeology Society, Washington 1995); «Fast Forwarding to the Magdalene», *Semeia* 4 (1997); «The F-Word: Feminist Scholarship and the Media», *Journal of Feminist Studies in Religion* (en preparación).

Por limitaciones de espacio, el índice sólo incluye pasajes bíblicos, textos apócrifos y gnósticos. Mi agradecimiento a todos aquellos que leyeron partes del manuscrito y me fueron de ayuda con su apoyo, su capacidad crítica, sus sugerencias y sus invitaciones a hacerme oír: entre ellos cabe citar a Elisabeth Schüssler Fiorenza (este libro no habría sido posible sin ese trabajo suyo pionero de apertura de nuevas vías); a mis compañeras Gloria Albrecht y Stephanie Mitchem (por esas sesiones preparatorias de la edición los viernes por la mañana); a mis colegas del Detroit Writers Guild (especialmente a Anka Vlasopol, Kathe Koja y Patrick O'Leary); a Christopher Rowland, Alicia Ostriker, Tom Schindler, Harvey Klein, Holly Hearon, Frank Moloney, Carroll Saussy, Gail Godwin, George Aichele y Claire Brown. Estoy también agradecida al Grupo Weekapaug, y al Steering Committee of the Women, dentro de la sección Mundo

⁵³V. Woolf, *La señora Dalloway*, p. 212.

bíblico de la Society of Biblical Literature, por esa sensación de conexión con el mundo académico en su proyección mundial, contribuyendo de ese manera a aliviar la dureza de un trabajo en solitario. Gracias a la Society of Biblical Literature por esa beca de investigación en 1999. Por su generosa ayuda en los trabajos de investigación, a: Kat Al-Guweiri (Interlibrary Loans, Universidad de Detroit Mercy); Pat Hall-Thomas y su equipo (UDM); Bill Lockwood, Mary Oliver, Stuart Tucker, Kevin Sullivan, Seth Knox y Karla Scanlan. Por su comprensión y estímulo a lo largo del proyecto: a mi editor y amigo personal Justus George Lawler. Y gracias igualmente a Jerry Banninger, por esas veladas en el salón del Baker's Keyboard y por las salidas a la cabaña con Rappahannock, después de una larga jornada de trabajo.