

Raúl Dorra \*

## ¿La retórica contra la magdalena?

EN SU *Manual de retórica literaria*,<sup>1</sup> Heinrich Lausberg enseña que en la cultura de la latinidad existían cuatro normas<sup>2</sup> para determinar la corrección en el uso de los vocablos: la *ratio*, según la cual tal corrección debe fundarse en la lógica (basada, a su vez, en la analogía o en la etimología); la *vetustas*, que establece que la antigüedad del vocablo es lo que otorga legitimidad a su uso; la *auctoritas*, para la cual el sentido correcto es el que se obtiene siguiendo el que le atribuyeron los autores más notables; y por último la *consuetudo*, norma para la cual la corrección gramatical debe basarse en el consenso. Evocando a Quintiliano, Lausberg subraya que para la *Latinitas* esta última norma está por encima de las otras tres y por ello “el que se guía por la *consuetudo* no caerá en el error”. Desde luego no se trataba de un consenso extendido a los vulgares hablantes sino del *consensus eruditorum* puesto que para la antigüedad clásica el hablante vulgar no hacía número.

Estas normas conservaron su vigencia a lo largo de los siglos y la cuarta, en particular, fue incluso ampliándose conforme la sociedad ampliaba el número de cla-

\* Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, UAP.

<sup>1</sup> Gredos, Madrid, 1966 (t. I), 1967 (t. 2) 1968 (t. 3); trad. de José Pérez Riesco.

<sup>2</sup> Ver “*Latinitas*”, en Cap. II, t. 2, (463-527).

ses reconocidas como protagonistas de los procesos históricos. Expandida, pues, gradualmente hasta abarcar—claro que no sin conflicto— un *consensum* más o menos extendido a todos los miembros de la sociedad, la *consuetudo* gobierna nuestros criterios de evaluación de las operaciones lingüísticas. Es sin duda apelando a esa norma poderosa que los diccionarios, por ejemplo, nos autorizan a asociar la palabra “magdalena” con la imagen de una pecadora deshaciéndose en lágrimas de arrepentimiento. También un *consensus* muy antiguo nos induce a pensar que, tratándose de una “mujer”, el “pecado” no puede ser sino pecado de lujuria, abuso carnal. Los diccionarios se hacen eco asimismo de este segundo consenso. “Mujer penitente o muy arrepentida de sus pecados”, dice en la entrada /magdalena/ el *Diccionario de la Real Academia Española*, y con esa definición invoca dicho consenso al tiempo que, sin vacilaciones, reproduce la idea de que el significado de esa palabra resulta de la actividad de una doble antonomasia: la lujuria es por antonomasia el pecado de la mujer así como la magdalena es, también por antonomasia, la mujer arrepentida de ese pecado. El *Petit Robert*, diccionario investido de *auctoritas* en la actual cultura francesa, llega todavía más allá: “pécheresse célèbre de l'Évangile”, indica al comienzo de la entrada /madedeïne/ sugiriendo con ello que el origen de esta antonomasia se encuentra en los evangelios. Al respecto, uno podría preguntarse si con esa indicación el *Petit Robert* está aludiendo a la *auctoritas* del propio Evangelio o a la de sus intérpretes, o si se limita a señalar una atribución respaldada en la *vetustas*, es decir en la tradición. Dado que los evangelios no dicen —al menos de manera directa— que María de Magdala fuera una pecadora arrepentida y dado que sus intérpretes investidos de autoridad cuando discutieron este tema no alcanzaron un *consensus*,<sup>3</sup> hemos de convenir que la

<sup>3</sup> La identificación de María de Magdala con una prostituta fue sostenida, aunque no unánimemente, por la tradición de intérpretes latinos, y sobre todo por la autoridad de San Gregorio Magno, pero las iglesias

atribución y la antonomasia fueron elaborados por la tradición popular y que es de tal tradición que se hacen eco los diccionarios.

Al parecer, esta antonomasia se origina a su vez en un desplazamiento operado en la lectura de los evangelios; o sea que en el origen de la antonomasia existen, se diría, complejas operaciones metonímicas. Hay entre los relatos de *Mateo*, *Marcos* y *Juan* un episodio conocido como “La unción en Betania”:<sup>4</sup> los dos primeros refieren que, mientras Jesús cenaba en casa de Simón el leproso, “una mujer” entró a la sala con “un vaso de alabastro” que contenía “perfume de nardo puro de mucho precio”, y lo quebró delante de él para enseguida derramarlo sobre su cabeza, mientras *Juan* sitúa el hecho en casa de Lázaro e indica que la portadora del perfume era su hermana María, y que con él “ungió los pies de Jesús”. Quien sienta afición por el estudio de los desplazamientos y el juego de las identidades en los relatos evangélicos, encontrará aquí bastante material para sus elucubraciones: ¿es que Simón el leproso y Lázaro el resucitado son la misma persona o es que son dos personajes diferentes que actúan un mismo papel?; ¿es que María de Betania es aquella “mujer” de *Marcos* y *Mateo* o se trata de mujeres de diversa identidad pero unidas por una semejanza de orden actancial?; ¿es que entre la cabeza de Jesús —lugar donde la “mujer” derrama el perfume— y el extremo de sus pies —lugar donde lo derrama María— debemos ver una continuidad del mismo efecto simbólico o, por el contrario, una ruptura o una transformación? ¿Cuándo debemos situarnos sobre un eje de operaciones metafóricas y cuándo sobre un eje de operaciones metonímicas? Si uno previamente ubicara este episodio en el doble recorrido simbólico-narrativo trazado por los evangelios no podría menos que advertir la fundamental importancia que el episodio reviste para uno y para otro. Siguiendo el recorrido

griegas nunca la aceptaron. En la actualidad esta identificación es rechazada por la mayoría de los exégetas.

<sup>4</sup> Mt. 26, 6-13; Mr. 14, 3-9; Jn. 12, 1-8.

simbólico —trazado en realidad por interpretaciones que a su vez habría que interpretar tomando como texto la lectura más que la escritura de los evangelios—, puede verse en esta “unción” el momento en que Jesús se transforma en el Ungido —el Mesías—, y queda así investido de su regia autoridad para enfrentar los acontecimientos que no tardarán en venir a su encuentro; tal transformación o, más bien, tal interpretación tiene, como es fácil de ver, consecuencias muy vastas. Siguiendo el recorrido propiamente narrativo —es decir el recorrido que traza el relato al desarrollar su propio programa— el episodio resulta fundamental para el desenlace de la historia: *Mateo* y *Marcos* coinciden en que los discípulos, lejos de aprobar la escena de la unción, responden, por el contrario, con una ruidosa protesta argumentando que aquella mujer, al derramar un perfume que “podía haberse vendido por más de trescientos denarios” había cometido una injustificable dilapidación; *Juan*, por su parte, consigna que el que protestó fue “Judas Iscariote, hijo de Simón”. Si este hombre era el tesorero de la secta, y si otorgamos a los participantes del episodio su dimensión psicológica, podemos imaginar que el tal “Judas Iscariote” debió de haber visto en esa dilapidación —y tal vez sobre todo en la complacencia de Jesús— una especie de burla o por lo menos un gesto de desconsideración para sus afanes de ecónomo. De cualquier modo, los evangelios de *Marcos* y *Mateo* vuelven a coincidir informándonos que el siguiente acto de Judas fue dirigirse “a los principales sacerdotes” para acordar con ellos los términos de su traición.

Así, considerando por una parte la interpretación que de este episodio hicieron los exégetas y, por otra, la que hicieron los discípulos, debemos decir que ambas quedan reunidas en la figura de la antítesis: los primeros, obrando desde afuera y apoyándose en la interpretación del propio Jesús (“Dejadla; ¿por qué la molestáis? Buena obra me ha hecho”), entienden que el episodio debe entenderse “a lo divino” y que sólo entendiendo las cosas de ese modo se revela la naturaleza regia y el

divino poder del Ungido; los discípulos, que obran en el interior de la situación y están en este caso atentos a los gestos de la mujer, toman las cosas “a lo humano” y ven en el hecho una especie de distracción que no hace más que revelarles una debilidad de su Maestro y, en el caso de Judas, una debilidad decepcionante. De una o de otra manera, en el relato evangélico este episodio constituye lo que Barthes llamó una “función cardinal” o sea uno de los “momentos de riesgo del relato”.<sup>5</sup> Incluso, habida cuenta de la disparidad entre la interpretación interior de los discípulos y la exterior de los intérpretes, y de las consecuencias a que en uno y otro caso estas interpretaciones dan lugar, diría yo que estamos quizá ante la función cardinal más importante en el relato evangélico. Como si dijéramos que la “Unción de Betania” es la “función cardinal” por antonomasia.

¿Pero qué tiene que ver esta otra antonomasia con nuestra magdalena? Si nos hemos detenido sobre ella es porque dio lugar a complejas operaciones metonímicas como resultado de las cuales la identidad de “la mujer” se superpuso a la de María de Betania y ambas, desplazándose, se reunieron en la de María Magdalena. Seguramente en todo proceso de elaboración y transmisión del sentido se dan de manera continua estas operaciones que aquí llamamos retóricas porque queremos situarlas en la discursividad y porque tales procesos constituyen figuras equivalentes a aquellas que la retórica nos enseñó a ver en la discursividad verbal. Seguramente esas figuras no se presentan por azar sino, al contrario, por necesidad puesto que el sentido no puede emerger sino bajo la forma de oposiciones, paralelismos, analogías, desplazamientos, etcétera. El discurso neutro, aquel que presenta el “grado cero” de la figura y cuya necesidad postularon los formalistas de todos los tiempos siempre llevados por razones metodológicas, no sólo

<sup>5</sup> “Introducción al análisis estructural de los relatos” en *Comunicaciones* núm. 8, Ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970; trad. Beatriz Dorriots; p. 21.

debe ser imaginado como un discurso de naturaleza teórica sino que además debe ser concebido como resultado antes que como origen. Lo original —o, si se quiere, lo “natural”— es el uso retórico del lenguaje, la producción de figuras que los retóricos describieron como “figuras de uso”. Tales figuras suponen procesos de inteligibilidad de lo real que no sólo se expresan en la discursividad verbal sino en todo el universo de la discursividad o —dicho de otro modo— en toda manifestación del sentido. Dado que los sujetos se comunican para actuar unos sobre otros es natural que los mensajes construyan, por encima del nivel gramatical, un espacio cargado de potencia retórica en donde los hablantes ensayan sus estrategias, organizan sus deseos, sus expectativas o sus políticas, no siempre conscientes, y en donde, sobre todo, la economía de lo social toma forma discursiva. En ese espacio emergen continuamente las figuras de uso, esas figuras que deberían constituir —según la propuesta que en 1970 hizo Jean Cohen<sup>6</sup> evocando a Bally— el objeto de la estilística o que —según la reciente propuesta de François Rastier<sup>7</sup> deberían incorporarse a los análisis de la semántica textual.

Entre la oscura seguidora de Magdala que evocan los evangelios y la imagen de la Santa formada por la tradición, hay un río de figuras. Esa tradición que tomó, o creyó tomar, como fuente a los evangelios seguía en realidad una “política” en cuyo avance intervinieron factores como la fe, la necesidad doctrinaria, el impulso misional, los hábitos de la imaginación hagiográfica, el deseo, incluso el accidente. Para que “la mujer” y María de Betania terminaran identificándose con María de Magdala el paso previo fue identificar a ambas con la “pecadora” y a ésta con la magdalena, identificación que al parecer fue propiciada —o posibilitada— por una disposición, acaso accidental, de los capítulos del evange-

<sup>6</sup> Ver “Teoría de la figura” en *Investigaciones retóricas II, Comunicaciones* núm. 16, Ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1974.

<sup>7</sup> Ver “Tropos y semántica lingüística”, en *Morphé* núm. 7, Universidad Autónoma de Puebla, 1993.

lio de Lucas. Porque sucede que *Lucas* hace su propio relato del episodio de la unción y que al hacerlo introduce una variante que sería definitiva: en este caso el episodio tiene lugar en la casa del fariseo Simón y esta vez la portadora del perfume es una “pecadora” que, entrando de la calle, se recoge a los pies de Jesús y no sólo los unge con el perfume sino sobre todo los baña con sus lágrimas y los enjuga con sus cabellos para obtener una palabra de perdón que no tarda en brotar de la boca del Maestro. ¿Por qué habríamos de pensar que esa llorosa es María de Magdala si la casa de Simón, de acuerdo con los otros evangelios, está ubicada lejos, en Betania? Como sabemos, cada evangelio recoge una materia que, en términos generales, es la misma —los hechos y los dichos de Jesús— pero a la que cada uno le da un orden particular y una disposición propia y, al parecer, en muchos casos aleatoria. Así, el evangelio de Lucas, después de haber cerrado su episodio de la Unción y cerrado con él el capítulo séptimo, inicia el octavo señalando que “Aconteció después que Jesús iba por todas las ciudades y aldeas” acompañado por “los doce” y por “algunas mujeres” que lo acompañaban y servían para mostrarle su gratitud. Entre aquellas mujeres se contaba “María, que se llamaba Magdalena, de la que habían salido siete demonios”. ¿La identificación de esta María con aquella prostituta es entonces el producto de una metonimia que consistió en asociar lo representado con la representación, esto es en deducir que lo que está próximo en la trayectoria del texto (la prostituta del perfume, la lista de mujeres encabezada por María Magdalena) puede ser tomado como una indicación de que esa aproximación también se verifica en la realidad representada? ¿Esta asociación habrá encontrado refuerzo en la noticia de que María Magdalena había estado poseída por siete demonios y en la inmediata suposición de que, tratándose de una mujer, por lo menos alguno de esos demonios —seguramente el más fuerte— tenía que ser el de la lujuria puesto que el desvío de la mujer es el desvío de su sexualidad, con lo cual

volvemos a la antonomasia del comienzo? Pero en la tradición judía un cuerpo habitado por multitud de demonios es el cuerpo de una víctima de trastornos nerviosos. Los evangelios de Marcos (5, 1-20) y de Lucas (8, 26-39) consignan que Jesús curó a un infeliz gadareno que andaba desnudo entre los sepulcros lastimándose con las piedras y profiriendo gritos, y al que ni cadenas ni grillos podían sujetar pues los destrozaba animado por un poder que le venía del terrible demonio que se había posesionado de su cuerpo; consignan también que cuando, después de la cura, Jesús quiso saber cómo se llamaba tal demonio, éste le contestó con una figura que se haría justamente famosa: “Mi nombre es Legión”. Y, en efecto, en el momento en que los demonios abandonaron a su víctima precipitadamente entraron en el cuerpo de unos cerdos que andaban por ahí, los cuales, en medio de gritos, se despeñaron hacia el mar. Estos cerdos, según la contabilidad de Marcos, “eran como dos mil”. Nuestra pobre magdalena no estaba habitada por una legión de demonios pero sin duda con siete tendría trastornos suficientes como para que su desdicha fuera continua. Su desdicha encontró fin por una intervención seguramente milagrosa, pero la mala fama que a consecuencia de ella contrajo ya nunca la abandonaría: es más, se convertiría en ella misma. Si la magdalena era, como resulta previsible, una hebrea temerosa de Dios, quizá hubiera preferido quedarse con el azote de sus siete demonios antes que sentar fama de pecadora.

La metonimia que convirtió a la histórica en una prostituta obró en un momento en que ya ni el propio Jesús estaba en condiciones de intervenir. Seguir el proceso de esta figura —en el que actuaron desde los deseos inconscientes hasta las necesidades de una doctrina siempre en transformación, y en el que intervinieron generaciones de hombres— es tarea ardua y empresa casi perdida si uno no cuenta con la certeza —con el alivio— de que lo que se propone es tan sólo un ejercicio escolar. En el recorrido que va de la posesión a la que regó

con su llanto los pies de Jesús —los puntos fuertes, o más bien los extremos, de la identificación— está la hermana de Lázaro, y si bien ésta posee un interés secundario en el proceso de identificación, su condición de puente entre ambos extremos la convierte en una pieza obligada. Existe, pues, una identificación instrumental (María Magdalena/María de Betania) y una identificación deseada, terminal (María Magdalena/prostituta que llora) que hacen de esta persona triádica una figura revestida de un nuevo y poderoso simbolismo contra el que nada pudieron, hasta ahora, las empresas “deconstructivistas” que se han venido ensayando. En este tema, la voz de los exégetas ha corrido la suerte que le espera a la voz de cualquier teórico. La identificación, pues, que ha sido materia de discusión por parte de la *auctoritas*, ha encontrado desde el principio su *consensus* en la tradición popular, siempre más firme que la teoría, y como consecuencia de ello el mundo católico reserva el 22 de julio para la celebración de la fiesta de Santa María Magdalena, la pecadora arrepentida, la ungidora de Betania, la hermana de Marta y de Lázaro. Por eso, cuando uno se entera de que, por ejemplo, los eruditos autores de la *Biblia de Jerusalén*, en las notas al episodio de la llorosa pecadora de Lucas exhortan a pie de página: “No debe identificarse a la pecadora de este episodio ni con María de Betania, hermana de Marta, ni tampoco con María Magdalena”, inevitablemente se pregunta si no está ante una advertencia atentatoria contra el simbolismo resguardado por la tradición popular, o en todo caso ante una advertencia más o menos inútil. Claro que el discurso de los eruditos sigue su propia deriva, deriva que a veces lo aproxima y a veces lo aleja de las intuiciones de la tradición popular, y que elabora sus propias figuras. Para lo que nos interesa, diremos que la triple identificación magdalena-pecadora-hermana de Lázaro creció profusamente en la iconografía y en las leyendas hagiográficas por lo que constituye una especie de conquista de la imaginaria colectiva. En su libro *Iconografía de los santos*, Juan Fernan-

do Roig señala que el “atributo personal y constante —en las representaciones de María Magdalena— es el tarro o vaso de perfumes con los que ungiere los pies de Jesús”,<sup>8</sup> e indica otros de carácter secundario: los ricos vestidos de cortesana o, por el contrario, la larga cabellera con la que cubre la vergüenza de su cuerpo desnudo; el rosario o el salterio que cuelga de sus manos; la cruz tosca y la tosca calavera ante las que se arrodilla, pensativa; el jarro y el mendrugo de pan que le dieron sustento durante su vida penitente; la corona de espinas y los clavos que desgarraron la carne de Jesús. También señala momentos que pautan el trazo de su vida: ante la cruz con “el discípulo amado” y María la madre, en el desierto entregada a la penitencia, desembarcando en el puerto de Marsella, recibiendo la comunión de manos del obispo Maximino, subiendo al cielo llevada por los ángeles. Cada uno de estos atributos o momentos representa a su vez historias particulares que la tradición no ha dejado de narrar. La célebre recopilación de textos hagiográficos publicada por Santiago de la Vorágine con el título de *La Legenda Aurea* — que conocemos como *La leyenda dorada*—,<sup>9</sup> en la medida en que se propuso ser una *summa* de las “vidas de santos” en circulación, justifica y expone con detalle la presencia de todos aquellos atributos y la existencia de aquellos momentos a los que alude, en nuestro siglo, la *iconografía* de Juan Fernando Roig. Santiago de la Vorágine publicó su libro en el siglo XIII pero por lo menos durante las dos siguientes centurias *La leyenda dorada* no cesó de enriquecerse con reediciones que llevaron los ciento ochenta y dos relatos de la edición original a los aproximadamente cuatrocientos que contenían las ediciones del siglo XV. Como es previsible, la historia de “Santa María Magdalena” aglutina, en su caso, epi-

<sup>8</sup> Ediciones Omega, Barcelona, 1950; p. 189.

<sup>9</sup> *La leyenda dorada*, versión española de Fray José Manuel Macías, ha sido publicada en 1982, en dos tomos, por Alianza Forma. El relato de Santa María Magdalena corresponde al capítulo xcvi y se encuentra en el primer tomo.

sodios tomados de otras narraciones hagiográficas y exhibe tal cantidad de desplazamientos, paralelismos, antítesis, incluso de pleonasmos que su análisis merece ser tema de un ejercicio aparte. Varios pasajes de esta narración recuerdan los ambientes descritos por la novela cortesano-caballeresca, razón por la cual puede pensarse que este relato o bien fue enriquecido o bien fue directamente agregado con bastante posterioridad a la edición de Santiago de la Vorágine quien no por ello deja de ser para nosotros su autor puesto que, ejercitados por la retórica, sabemos que el autor es al cabo una *figura* del texto. Lo que de todos modos cuenta, pues, este autor en la *Leyenda dorada* está dirigido a aclarar el origen de la triple identidad y a ilustrar sobre las consecuencias de la conversión de María Magdalena, sin cuidarse de pequeñas incongruencias y pequeñas transposiciones que algún abusivo racionalista pudiera reprocharle. Mujer de gran abolengo, María descendía de una familia de reyes y durante su juventud tuvo su residencia en el castillo de Magdalo que le pertenecía por herencia. Dicho castillo estaba situado en Betania y por esa razón no existe incompatibilidad alguna en la afirmación de que ella, María de Betania, era también María Magdalena, la señora del castillo de Magdalo. Esta María era hermana de Lázaro, hombre consagrado a las artes militares y cuya residencia estaba emplazada en “la capital del reino”, y de Marta, hacendosa y prudente mujer, señora del “pueblo de Betania”, seguramente la persona de mayor equilibrio en la familia. Prudente y responsable como era, Marta debía ocuparse de administrar no sólo sus propios bienes sino también los de sus hermanos puesto que Lázaro, distraído en las ocupaciones de la guerra, se olvidaba incluso de pagar a sus soldados, mientras María optaba por desentenderse de todo para dedicarse a una vida de tal modo disoluta que los habitantes de la comarca pronto reemplazaron su nombre por el apodo de “La pecadora”. Del castillo de Magdalo salió una vez María rumbo a la casa de Simón el leproso puesto que se había enterado de

que allí estaba Jesús, cenando con “algunos hombres justos y famosos por su severidad”, y entró a la sala con un “riquísimo perfume” para que ocurrieran las cosas que describe Lucas en 7,36. Después de su llanto y de su conversión, María Magdalena vivió una vida larga y llena de aventuras y milagros entre los que se cuentan persecuciones y viajes y la conversión de muchos grandes pecadores como el gobernador de Marsella y su esposa —a quien no sólo convirtió sino además había hecho resucitar—, una pródiga vida alimentada por su piadosa amistad con Maximino, y que terminaría en el retiro del desierto donde permaneció treinta años sin probar alimento y acompañada de los ángeles quienes siete veces al día la llevaban al cielo para que allí se nutriera de “sustancias celestiales” y para que allí presenciara los oficios y oyera con sus “oídos corporales los cánticos jubilosos de los bienaventurados en honor de Nuestro Señor Jesucristo” como un anticipo de los que siguió escuchando después, cuando fue definitivamente sacada de este mundo.

Este género de relatos formados por desplazamientos, aglutinaciones y recomposición de motivos es, como se sabe, característico de las narraciones populares. Construidas sobre el registro de la hipérbole y relatadas sobre el tono del *emphasis* (de la “dicción” y del “pensamiento”) estas narraciones de asombrosa capacidad asociativa implican, aun más que preferencia por la metonimia, la continua actividad de una imaginación sinecdótica: un detalle común a dos situaciones o dos personajes permite identificar ambas totalidades y por lo tanto pasar de una a otra; este sencillo expediente es una llave que puede abrir el relato hacia múltiples direcciones y enriquecerlo con incesantes analogías, como si la realidad no fuera otra cosa que una epifanía de textos. El libro de Santigao de la VoráGINE depara a este respecto una incesante enseñanza. Lo que pudo favorecer la identificación de María de Betania con la pecadora de Lucas es el llanto con que la primera demandó la resurrección de Lázaro y la segunda el perdón de sus

pecados —o sea otra resurrección. De María Magdalena no nos consta que lloró solicitando a Jesús la expulsión de los siete demonios que la atormentaban pero sí que lloró contemplando el tormento de Jesús y sobre todo que lloró después ante su tumba. Este segundo llanto de la magdalena, de menos porvenir que el llanto de la pecadora en las narraciones populares, es sin embargo el modelo de los otros llantos pues si María de Betania solicitó llorando la resurrección de Lázaro y la prostituta su propia resurrección, el llanto de la magdalena es el agente de la resurrección del propio Jesús convertido en el Cristo.

El suceso que tiene como centro a este fundamental llanto de la magdalena está narrado con detalle en el capítulo 20 del evangelio de Juan. En otro trabajo<sup>10</sup> me he referido a él, tratando de describir sus procedimientos narrativos y sus técnicas de simbolización. Ese llanto recogido por el relato de Juan es, en mi opinión personal, la situación más decisiva en la historia del cristianismo. Además de la adecuación y el deslizamiento sinecdótico, ese llanto convoca factores antitéticos: la muerte y la resurrección, la desgracia y la bienaventuranza, la fidelidad y el abandono, la debilidad y la fuerza, etcétera. A un costado del sepulcro que había recibido el cuerpo venerado, nublados sus ojos y nublados sus sentidos, María Magdalena percibe lentamente las compasivas palabras que le dirige el dueño de la huerta donde se halla la tumba y oye en esa voz la voz de Jesús y al abrir los ojos, entre las lágrimas, no ve ya el rostro del hortelano sino el rostro del Señor. Un detalle, pues, le permite pasar de una persona a otra, realizar esa operación por la que una doble sinécdoque —particularizante la primera y generalizante la segunda— entrega una nueva totalidad que se enlaza metafóricamente con la totalidad inicial. Ubicada en uno de los términos de la antítesis, la fiel magdalena asiste al milagro de la resurrección en el momento en que los varo-

<sup>10</sup> “El cuerpo amado” en *Anamnesis* núm. 4, Dominicos, México, 1992.

nes —en el otro extremo—, derrotados y atemorizados, habían optado por abandonar el escenario. Con esta muerte y con este milagro termina la historia humana de Jesús y comienza la del Cristo divino y viviente. Si el desarrollo de los acontecimientos queda bajo el signo de la sinécdoque, su simbolización acusa la forma de la antítesis.

Acercar y asociar son tareas que la imaginación realiza profusamente valiéndose de nexos que encuentra por doquier. Ese afán de reunir en la imagen lo que la realidad presenta como separado es, no hace falta decirlo, el principio de la producción de figuras. En el caso de nuestras tres mujeres el lazo de unión fue el motivo del llanto, cosa que nada tiene de extraño pues el llanto es un motivo central en la *tópica* de lo femenino. El llanto de esas tres mujeres fue percibido como un reclamo idéntico y como la manifestación, sobre todo, de una continuidad de naturaleza, de una naturaleza cuyo atributo es la debilidad. El llanto es la manifestación sensible de la debilidad —la debilidad hecha *figura*— y la debilidad una antonomasia de la mujer. Pero en el juego de las representaciones uno de los tres llantos y una de las tres mujeres tuvieron que ser seleccionados como subordinante de los otros y eso dio motivo para que la imaginación colectiva obrara nuevos desplazamientos: seleccionó el llanto de la prostituta y se lo adjudicó a María Magdalena. Quizá debamos ver en esta *transmutatio* el intento de construir la figura femenina relacionando sus extremos. María Magdalena ocupa, entre las tres mujeres, el lugar de mayor preeminencia puesto que fue a ella a quien se le reveló el milagro de la Resurrección —lo que la hizo, como el propio Santiago de la Vorágine recuerda, “apóstola de los apóstoles”— mientras el llanto de la prostituta fue obrado en la mayor marginalidad y sobre todo desde la mayor debilidad. Fidelidad-centralidad de un lado y marginalidad-debilidad del otro son los términos extremos de la figura que recorre el ámbito de lo femenino. Aunque hagamos esta racionalización, de todos modos no deja

de llamar la atención que el llanto de la magdalena, de tan trascendentes consecuencias, haya sido oscurecido por el oscuro llanto de la prostituta. Es el llanto de la prostituta el que ha tenido mayor porvenir en el recuerdo y ello tal vez se explique porque es el que introduce de manera más plena el elemento central de lo femenino: la sexualidad. He ahí que la prostituta, más débil y más marginal que las otras dos mujeres, está sin embargo más plenamente cargada del valor por el que las mujeres se imponen a la imaginación. Tal vez, entonces, estas operaciones que insistieron en convencernos de que la “apóstola de los apóstoles” era una llorosa prostituta, no tenían como fin hacer de la magdalena una mujer de fama dudosa sino por el contrario exaltar doblemente su figura: la magdalena sería aquella a quien se le reveló el Resucitado porque Jesús nunca había dejado de ser sensible al imán de su sexo. El maestro de palabra vertiginosa, el que había hecho de la paradoja el principio de su doctrina, debía necesariamente advertir que en la debilidad femenina es donde reside su poder.

¿Fue en la sensibilidad de Jesús o en la de la imaginación colectiva donde el sexo femenino alcanzó su porvenir asociado a la imagen de María Magdalena? Lo cierto es que, si María Magdalena ha sido más recordada como exprostituta que como testigo-protagonista de la resurrección de Jesús es porque en la imagen de la prostituta —la mujer que, sinecdóquicamente, es toda ella su sexo— había, como ya lo dijimos, un elemento más favorable a la actividad de la imaginación. La vida sexual de María Magdalena, que no interesó a los evangelistas, ha dado sin embargo mucho tema para esos agentes de la comunicación que, también con una figura sinecdóquica, son popularmente caracterizados como “las malas lenguas”. Jacobo de la Vorágine recoge los dichos de una tradición que aseguraba que María Magdalena había sido novia de Juan el Evangelista y que, cuando ambos estaban “a punto de casarse”, el Maestro había llamado consigo a Juan, razón por la cual María,

“indignada contra Jesús porque le había arrebatado a su prometido, se marchó a casa y se entregó a una vida desenfadada” de la que el propio Jesús se encargaría más tarde de salvarla. Pero ésta es, digamos, una leyenda inocente. Si María Magdalena había llevado una vida de sucesos escabrosos y si tales sucesos fueron recogidos y exaltados por la imaginación popular era quizá previsible que esa misma imaginación, en la deriva de un tipo de actividad que la retórica conoció como *amplificatio*, tarde o temprano involucrara al propio Jesús. Quizá, incluso, esa exaltación de la sexualidad personificada en la magdalena secretamente apuntara, desde un comienzo, a la sexualidad de Jesús. En este sentido, la imagen de la magdalena-prostituta, que tanta tensión y tanto gasto imaginativo congregaron a su alrededor, debe ser vista, quizá, como una imagen sustituta, o una etapa preparatoria.

La imaginación se mueve impulsada por una continua gravedad y por ello es un continuo rechazo del vacío. Desde esta perspectiva, dar cuenta de la realidad significa establecer los nexos a través de los cuales sus elementos se reúnen, atar los cabos sueltos: un relato tiene que ser explicado por otro relato, un relato está destinado a producir otro relato. La imaginación procede como una máquina de asociar —por analogía, por contigüidad, por implicación, por antítesis— y a causa de ello su actividad espontánea es la elaboración de relatos y la construcción de figuras. Diríamos que está cargada de una potencia retórica porque su horizonte es la discursividad, una discursividad que no encuentra reposo. Los evangelios nos presentan a Jesús tomando siempre el partido de los débiles y, entre éstos, el de la mujer, pero —como en el caso de la magdalena— nada informan sobre su propia sexualidad<sup>11</sup> y ello a la larga resulta

<sup>11</sup> Quienes afirman que Jesús practicaba la abstinencia sexual, y la prescribía para sus discípulos, no disponen sino de un comentario —“hay eunucos que a sí mismos se hicieron eunucos por causa del reino de los cielos” (Mt. 12, 8)— hecho por Jesús para responder a una pregunta sobre el adulterio. Este comentario, ambiguo en su tema como en su carácter, no puede razonablemente ser invocado como una prueba.

intolerable: la imaginación tiene horror al vacío. Así, pues, en algún momento la sexualidad de María Magdalena, siguiendo la ruta de las asociaciones, estaba llamada a encontrarse con la sexualidad de Jesús, a revelar una “vida secreta” del Maestro. No hace falta recordar cuánto insistió el romanticismo en imaginar esta oculta atracción carnal, aunque sí tal vez señalar que lo hizo no siempre por el afán de contradecir sino más bien de complementar la narración evangélica. ¿Cómo admitir que Jesús no fuera tocado por el amor humano? ¿Cómo admitir que no fuera íntegramente hombre quien había sido íntegramente dios?

Jesús, en su persona y en su doctrina, es un continuo ejemplo de la *coincidentia oppositorum*: un dios hecho hombre, un maestro que dice: para salvarse es necesario perderse, para entrar primero es necesario ser el último. Así pues, nada puede extrañar que todo lo que se refiera a él esté dominado por la idea de que cada cosa encuentra su explicación en el término opuesto. En *La última tentación*, Nikos Kazantzakis desarrolla la idea de que la divinidad de Jesús no puede sostenerse sino en su plena humanidad. Por lo tanto, Jesús fue sujeto de numerosas tentaciones, la última de las cuales lo asaltó en plena crucifixión, en el momento en que, desolado, reclamaba a su Padre el abandono al que lo había reducido. Jesús pronuncia en ese momento cuatro palabras arameas (“Eloi, Eloi, lama sabactani”) y, en el hiato producido entre la segunda y la tercera, imagina una vida entera en la que conoce el placer de la carne, en la que se casa, en la que tiene hijos, en la que plácidamente envejece junto a su mujer, María Magdalena, la hermana de Marta y de Lázaro, la antigua prostituta que se había abrazado a sus pies. El relato es una trama de antítesis: entre dos unidades de una frase se desarrolla una vida, en el tormento halla lugar el placer, en el instante se despliegan los días y los años de una dilatada existencia, en la tentación de lo humano está el reclamo de lo divino.

Muchos enigmas hay en el cielo y en la tierra, aseguró

a su amigo Horacio, famosamente, el taciturno Hamlet. Muchos enigmas hay en los libros, pensó el hidalgo manchego, Don Alonso Quijano, y queriendo develarlos se hizo él mismo enigma. Los enigmas del cielo y de la tierra conducen a la ciencia. Los enigmas de los libros conducen a otros libros. El enigma es por lo pronto una figura —o una contelación de figuras— a la que no puede llegar sino una mirada para la que lo real, tanto como lo libresco, se da a conocer sólo bajo la forma del discurso. Ver el cielo o los libros como enigma, es decir, como figura, es proponer el desencadenamiento de nuevas figuras en la superficie de la discursividad. En 1943 Pío XII promulgó una encíclica<sup>12</sup> en la que recomendaba a los “exégetas católicos” volver sobre los muchos enigmas que contienen las Escrituras, puesto que Dios —como ya San Agustín lo había advertido— sembró de dificultades los libros que él mismo había inspirado a fin de que los hombres tuvieran motivo para escudriñarlos pero también para que experimentaran los límites de su propia inteligencia. Así, pues, el propio Dios es la fuente de un poder retórico llamado a no tener fin puesto que la inteligencia no puede asomarse al misterio del discurso o al misterio de sí misma sino sostenida por ese mismo poder. Siguiendo la recomendación de Pío XII, el exégeta católico Manuel Asensio volvió sobre la figura de María Magdalena en una erudita y apasionada investigación<sup>13</sup> en la que hubo de concluir que si sobre esta mujer se habían dicho muchas cosas, las verdaderamente importantes estaban todavía por decirse. Dios sembró de dificultades el texto de los evangelios y bajo esa siembra ocultó, según Manuel Asensio, las siguientes revelaciones: María Magdalena, la testigo de la Resurrección, es a su vez María de Betania, la ungidora, y la pecadora arrepentida. Esta María Mag-

<sup>12</sup> *Divino Afflante Spiritu* (“Sobre el promover oportunamente los estudios de la Sagrada Biblia”); encíclica promulgada el 30 de septiembre de 1943. La cita está tomada del libro de Asensio.

<sup>13</sup> Véanse Manuel Asensio, *María Magdalena*, La Rama Dorada, Madrid, 1984.

dalena habitó una espaciosa casa en Jerusalén donde se celebró la Última Cena y donde después siguieron reuniéndose los discípulos por lo que esa casa de hecho constituyó la primera iglesia cristiana. El núcleo familiar de esa casa estaba formado por María Magdalena, por su hijo Juan Marcos —quien es el autor del segundo y del cuarto evangelios pero además, y sobre todo, el enigmático “discípulo al que Jesús amaba”— y por Jesús de Nazareth, su esposo carnal y simbólico, un dios que fue “plena e íntegramente hombre”. Siendo así las cosas, Manuel Asensio no puede menos que sugerir que las palabras del agónico Jesús, “Madre, he ahí a tu hijo”, *pudieron* haber estado dirigidas no a su madre sino a su esposa, a quien le estaría confiando el cuidado de su hijo.

No hace falta decir que, para resolver esos enigmas, Manuel Asensio debió recurrir a complejas asociaciones por desplazamiento, analogía, implicación, paralelismo o antítesis. Tampoco hace falta decir que debió crear otros, acaso incluso más arduos que los que creyó resolver. El cuarto evangelio consigna que ante la cruz se hallaban María la madre, otra María que era hermana de ésta, y una tercera María, la magdalena, que, según nuestro investigador, era su nuera. Tanta reiteración de nombres y proximidad de funciones era al parecer propicia para el traspaso de identidades. ¿Cómo y cuándo se operó esa fatal *permutatio* entre nuera y suegra? El cuarto evangelio —es decir Juan, el discípulo— informa sin reticencias que “Jesús, viendo a su madre y junto a ella al discípulo a quien amaba, dijo a su madre: Mujer, he ahí tu hijo” (19,26). ¿Quizá en esa hora de abandono y confusión el propio Juan atribuyó a una “mujer” las palabras que estaban destinadas a otra y por lo tanto el lugar donde se produjo esa figura fueron sus oídos? ¿Quizá oyó entonces bien pero, pasados los años, cuando ya en su vejez escribió o dictó aquel relato su memoria no distinguía a una “madre” de la otra y fue por lo tanto el estado de su memoria lo que motivó tal figura? ¿Quizá oyó bien y recordó bien pero a la hora

de narrar aquel acontecimiento pensó que la maternidad de la madre de su padre englobaba a la de su propia madre y que si recurría a ese desplazamiento la frase de Jesús serviría para nombrar no sólo a las dos madres a la vez sino también a los dos hijos con lo cual la comunicación se habría enriquecido con nuevas figuras? Manuel Asensio, por su parte, no se preguntó estas cosas pero es obvio que no se puede conjeturar lo que él conjeturó sin dejar la puerta abierta para nuevos sucesos del discurso.

Como quiera hayan ocurrido las cosas, los exégetas, y toda la tradición, piensa Asensio, al no advertir que el Evangelio entero se encamina, en lo profundo, a colocar a María Magdalena en el centro de la revelación, y siguiendo la deriva de aquella original *permutatio*, dieron ese lugar a María la madre, una hebrea que no parece haber vivido muy convencida de la trascendencia de la persona y del mensaje de su hijo, puesto que cuando iba tras él lo hacía más bien con la intención de convencerlo de que debía retornar a casa, alegando que ese hijo se hallaba “fuera de sí”.<sup>14</sup> María Magdalena habría sido postergada durante siglos como consecuencia de esta operación discursiva que puso en el centro lo que estaba en la periferia (la figura de María la madre) y en la periferia lo que estaba en el centro. El resultado de esta *permutatio* sería que todo el gasto de la imaginación se invirtió en la construcción de una *mariología*, construcción que se levantó sobre el sitio en que debía haberse levantado una *magdalenología*.

Las realidades históricas son muchas veces, como sabemos, fruto de la actividad discursiva; y la transformación de los discursos, resultado de realidades históricas. Para este cambio de lugares y de figuras del texto de los evangelios no mediaron, al parecer, solamente circunstancias discursivas sino también factores de esta última clase. Discretamente, Manuel Asensio describe un panorama de tensiones en la que las diferencias de

<sup>14</sup> La cita es de Mc. 3,21. Véase también Mt. 12, 46-50; Mc. 3, 31-35; y Lc. 8, 19-21.

interpretación procedían de “rivalidades teológicas”, de “antagonismos político-eclesiásticos” y daban lugar a astucias personales como aquella “clamorosa manipulación del Concilio de Efeso en 431” donde el obispo Cirilo de Alejandría logró que se aprobara la tesis de la “maternidad divina de María” antes de que llegaran los representantes de la iglesia de Antioquía a defender la tesis contraria.<sup>15</sup> Todo ello, es de suponer, generó una rica cosecha de figuras porque al cabo las rivalidades y las tensiones tenían que expresarse en ejercicios dialécticos, o sea en muy complejos trabajos de la razón argumentativa. Como quiera haya sido su origen, la mariología se desarrolló desde muy temprano en la especulación de teólogos —que suele producir relatos con forma de silogismos— asociada a la imaginación popular —que suele producir silogismos con forma de relatos. Esta imaginación se dedicó de inmediato a llenar todo vacío o, mejor dicho, a inventar incesantes vacíos para que las narraciones destinadas a llenarlos fueran también incesantes. Alrededor de la Virgen María, la imaginación fue elaborando una verdadera épica compuesta a su vez de diferentes ciclos que correspondieron a los diversos episodios de su vida. Como ocurre con los héroes, la imaginación entendió que la figura presentada por el texto-base es una sugestión sinecdótica, la parte visible de una existencia cuya totalidad debe ser develada. Los evangelios apócrifos y los diferentes ciclos hagiográficos que la tienen como sujeto nos fueron informando quiénes habían sido sus padres y los padres de sus padres, cómo se había desarrollado cada uno de los episodios de su vida terrena y qué episodios había protagonizado —sigue protagonizando— en su vida de ultratumba. Este tipo de imaginación está sobre todo animada de una vasta energía metonímica. Si, como propone Manuel Asensio, el futuro debe —felizmente— depararnos una magdalenología asistiremos sin duda a una nueva explosión de relatos a través de los cuales

<sup>15</sup> Manuel Asensio, *op. cit.*, pp. 17-18.

encontrarán su satisfacción preguntas que aún no han sido hechas. Al parecer, la historia de María Magdalena espera ser contada para que esta vez la potencia retórica almacenada en la imaginación colectiva le dé una reivindicación que ojalá no sea definitiva.

#### ADDENDA

La idea original de este ensayo fue sugerir, partiendo de la primera acepción que los diccionarios registran para la palabra *magdalena*, las transformaciones discursivas —es decir, las operaciones retóricas— operadas por la tradición a partir de la María Magdalena de los evangelios. Seguramente, todos los sustantivos de una lengua expresan una fuerza semiótica expansiva por virtud de la cual su significado es una proliferación de asociaciones, como si cada sustantivo fuese el héroe de actuales o potenciales relatos. Las otras acepciones de la palabra *magdaléna* continúan ese trabajo de expansión. Los diccionarios franceses que tengo a la mano coinciden en informar que “magdalena” —*madeleine*— es también el sobrenombre que reciben los frutos que maduran precozmente, aquellos que están listos para ser saboreados hacia el 22 de julio, en la celebración de la fiesta de Santa Magdalena. Comer uno de esos frutos —una ciruela, un damasco, un durazno-magdalena—, además de regalarse con la primicia de unos jugos deliciosos (¿tendrán ellos algo que ver con el sexo de la pecadora?), supone saborear una inefable metonimia, siglos de trabajos discursivos y de afanes hermenéuticos. Todos los diccionarios coinciden en que —en otra acepción— la magdalena es una pequeña galleta o bizcocho, hecho —según la receta registrada por el DRAE— “con los mismos materiales que el bizcocho de confitería, pero con más harina y menos huevo”. El *Nouveau dictionnaire étymologique* de la lengua francesa informa que “quizá” (*peut-être*) ese nombre proviene del de su inventora Madeleine Paulmier, la cocinera de Madame de Bar-

mond. Sobre la clasificación definitiva de esta figura clásica, que consiste en dar a la obra el nombre de su autor, no hay unanimidad entre los gramáticos y retóricos pero parece que de cualquier modo ella, según la perspectiva desde la que se la mire, puede ser analizada como una sinécdoque o una metonimia. Remotamente, podría ser una metáfora si imagináramos que aquella Magdalena Paulmier tenía el gesto dulce o las mejillas regordetas. Si este diccionario tuviera razón, estaríamos ante una acepción que se separa de todas las tradiciones que parten del evangelio, como si la coincidencia en los nombres de la cocinera y de la prostituta fuera un simple caso de homonimia. Sin embargo el *Diccionario étimológico* de Corominas —que también comienza su explicación con un adverbio de duda— se inclina por enlazarla con las tradiciones evangélicas. Según Corominas, la magdalena es un bizcocho “Probablemente llamado así porque se emplea para mojar, y entonces gotea ‘llorando como una Magdalena’, alusión a la santa arrepentida”. Este diccionario, no sé si con mejores argumentos o sólo con mayor felicidad, imagina un nuevo gasto de figuras retóricas en torno a nuestro personaje. Partiendo, en efecto, de una antonomasia elevada a la tercera potencia (todo lo que llora es magdalena/toda magdalena es una llorosa pecadora/toda llorosa pecadora es una arrepentida de sus excesos sexuales) esta nueva configuración ofrece una combinación de metáfora (el bizcocho, por su forma, es *como* un rostro o un ojo; las gotas de té son *como* lágrimas; el espectáculo de las gotas-lágrimas cayendo del bizcocho-rostro es *como* el del arrepentimiento) con sinécdoque (el rostro por la persona, las lágrimas por el arrepentimiento, el arrepentimiento por María Magdalena) y, en fin, con una alusión —que es, dicen los tratados, una “figura de pensamiento”. Todavía tendríamos que agregar que en esta sabrosa definición el propio Corominas, al describir a María Magdalena no como a una pecadora arrepentida sino, por el contrario, como a una “canta arrepentida”, incurre en un oxymoron, en una figura

que tiene algo de sacrílega. ¿Cómo podría arrepentirse una santa, y de qué? Sin tomar las cosas a la tremenda, quizá deberíamos ver en esta figura la síntesis de un proceso expresado mediante un desplazamiento del orden temporal: la magdalena primero se arrepintió (de sus pecados) y luego se hizo santa; el arrepentimiento fue causa de su santidad; leamos entonces: “*alusión a la —que se volvió— santa —porque estaba arrepentida —de sus pecados—*”.

Un diccionario y otro señalan que la acepción /bizcocho/ para “magdalena” data de mediados del siglo XIX, época hacia la que el bizcocho se inventó, o empezó a conocerse en Francia. Leyendo el famoso pasaje de *En busca del tiempo perdido*, donde se habla de “esos bizcochos cortos y regordetes que llaman Pequeña Magdalena y que parecen haber sido moldeados en la ranurada valva de una concha de Santiago”,<sup>16</sup> desgraciadamente nos quedamos sin saber si Proust asociaba el nombre de ese bizcocho con la cocinera o con la pecadora o si, a pesar de haber sido tan sensible a lo recóndito de las palabras, esta vez no se entretuvo en el saboreo de un nombre porque había concentrado su atención en otro tipo de saber. Marcel llevó a su boca una cucharadita de ese té en el que había disuelto unos pedazos de aquella magdalena y poco después fue asaltado por una descarga de impresiones metonímicas que lo trasladaron al cuarto de su tía Leoncia y a “la vieja casa gris” donde había ese cuarto, “y con la casa, la ciudad, desde la mañana hasta el atardecer y en todo tiempo, la plaza, a donde me mandaban antes de almorzar, y las calles por donde iba a hacer mandados, y los caminos que seguíamos cuando hacía buen tiempo”.<sup>17</sup> Esas asociaciones eran de la misma naturaleza y sobre todo estaban dotadas del mismo poder que aquellas otras que hicieron rodar el nombre de María Magdalena a través de tantos dichos y leyendas. Eran también como

<sup>16</sup> *Du côté de chez Swann*, Gallimard, París, 1954; p. 55.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 58.

las que habían labrado la fama, más débil pero menos equívoca, de la cocinera francesa.

No sabemos si el escritor, ante la disyuntiva de asociar ese milagroso bizcocho a una de aquellas mujeres, se hubiese pronunciado por la cocinera o por la pecadora. La cocinera era su paisana y la otra, al cabo, sólo una hebrea remota. Pero para nosotros, literatos, —aunque los diccionarios lo ignoren con descortesía elocuente— la magdalena —digo el bizcocho, no el sustantivo— es el escritor, ese escritor para quien un sabor fugaz vino asociado al océano del tiempo. Nuestra imaginación de hombres cultos está hecha, en el fondo, de los mismos recursos que la imaginación popular. Sus procesos, su manera de llenar los vacíos, son idénticos. El adulto Marcel no llevó la magdalena hasta su boca. Llevó una cucharadita de ese té invernal donde había disuelto unos pedazos. El saber que le había dejado ese té lo instaló en aquel otro sabor que dejaba en la boca del niño Marcel la magdalena empapada en una “infusión de thé ou de tilleul” que la tía Leoncia le daba a probar en la casa de Combray, los domingos a la mañana. Ese niño lo condujo a aquella casa y a todo lo que sabemos, sobre todo a ese libro que se incorpora al océano de nuestros propios recuerdos. Hemos recurrido, una vez más, a la metonimia para llegar a donde queríamos llegar, después de haber creado el vacío que necesitábamos crear. Para nosotros es el adulto Marcel, el escritor, el que lleva el bizcocho hasta sus labios y lo que allí descubre es el deseo; un deseo particular: el deseo de escribir. La magdalena es el deseo de la literatura, lo que quiere decir, también, el deseo de la figura o, mejor, el deseo de pasar de la figura “de uso” a la figura “de invención” para que la imaginación pueda continuar el despliegue de sus leyes y sus lujos. Así, la palabra magdalena nos remonta a la pecadora arrepentida pero el objeto magdalena —ese bizcocho cuyo sabor no hemos necesitado paladear porque nos ha bastado con leerlo— nos conduce a la literatura que quizá es otro pecado, pero un pecado sin arrepentimiento.