

# PECADO, CONVERSIÓN Y GRATITUD DE MARÍA DE BETANIA

ANTONIO VICENT CERNUDA  
Iglesia Nacional Española  
Roma

## *Resumen*

A María de Betania, para no infamarla, la hizo Lucas la anónima arrepentida de la primera unción. Sus *muchos pecados* consistieron sobre todo en el escándalo que produjo el perfume carísimo que usaba, y que recibía en casa de Anás. La segunda unción fue debida, por gratitud, a la resurrección de Lázaro. Magdalena (*torre*) era el apodo popular de María, a causa de su esbelta figura.

## *Summary*

In order not to defame Mary of Betany, Luke made her the anonymous repentant of the first anointing. Her numerous sins consisted mainly in the scandal caused by the expensive perfume that she used and received at Annas'. The second anointing was due, for the sake of gratitude, to the resurrection of Lazarus. Magdalene (= *tower*) was the popular nickname of Mary, owing to her tall and slim figure.

El título manifiesta simplemente el resultado del presente estudio. Éste identifica y unifica a la mujer que unge por dos veces, y razones sucesivas, a Jesús. Se consigue esta demostración penetrando en los recovecos y disimulos de los lugares evangélicos que hacen al caso, incluidos los referentes a la *magdalena* María (Lc 24,10), que se revela también como la hermana de Lázaro. Pero antes de entrar en el análisis de la secreta relación que existe entre esos lugares, debemos describir el conflicto generalizado en que se ven envueltas, frente a frente, la crítica literaria y la instancia histórica.

I. LA TENSION ENTRE LAS FORMAS LITERARIAS  
Y EL SOTERRADO FONDO HISTÓRICO

Ya en la antigüedad se anticipó el multiforme e infinito debate moderno sobre la unción o unciones que recibió Jesús de una o diferente mujeres. Mientras Orígenes profesó en cierto momento una especie de ingenuidad exegética: "Forsitan ergo quis dicet quattuor fuisse mulieres, de quibus conscripserunt evangelistae; ego autem magis consentio tres fuisse"<sup>1</sup>; Tertuliano sugirió la unicidad sintética de la crítica más acendrada: "[...] Dominus, ut cum peccatrici feminae etiam corporis sui contactum permittit lauanti lacrimis pedes eius et crinibus detergenti et unguento sepulturam ipsius inaugurangi"<sup>2</sup>.

Al presente, los que se dirían eco tardío de la intuición de Tertuliano, reflexionan sobre el vestigio pecador de la ungidora de Betania. Así, para B. P. Robinson la cabellera al aire es un síntoma convincente de ello: "Mary's unrestrained hair is, therefore, good evidence for her being a sinner woman"<sup>3</sup>. J. D. M. Derrett atribuye, en cambio, al costosísimo perfume derramado el signo inequívoco de la mujer de vida airada: "An expensive, a very expensive, container of 'ointment' in the hands of a woman recently living on the earnings of prostitution would be in any case one of the most valuable and significant objects she would possess"<sup>4</sup>. Pero

<sup>1</sup> *Lat. Comm. Ser. 77* (CGS Orig. 11, 180). Pero este elástico comentario de Orígenes no agota su veleidad exegética sobre las unciones de Jesús, influida desde luego por su vocación alegórica. Cf. sobre el particular M.-J. Lagrange, "Jésus a-t-il été oint plusieurs fois et par plusieurs femmes?": *RB* 9 (1912) 508-513, que al final de su exposición concluye benévolo: "Il semble donc bien qu'Origène n'admettait qu'une seule onction et une seule femme, et il allait du premier coup à l'identification la plus difficile, celle de la pécheresse de Luc et de Marie de Béthanie (Jo.), à cause du symbolisme des pieds, mentionnés dans Luc et dans Jean. Mais la mention d'une pécheresse et d'une femme qui n'avait pas péché lui imposait en quelque sorte de distinguer la femme de Matthieu et de Marc et celle de Luc, et cette distinction prenait corps en histoire, d'autant que Luc ne situait sa scène ni si tard que les deux autres synoptiques, ni comme eux à Béthanie. Ceux qui ne souciaient pas de demeurer dans la imprécision ont compris qu'Origène distinguait deux femmes" (p. 513).

<sup>2</sup> *De pudicitia* XI, 1 (CCL II. II, 1301). Lagrange comenta: "Mais on ne saurait prétendre que Jean n'est pas dans la perspective de Tertullien. Il a simplement confondu le repas de Luc avec celui de Béthanie" (*ibid.*, 517).

<sup>3</sup> "The Anointing by Mary of Bethany (John 12)": *DowR* 115 (1997) 101.

<sup>4</sup> "The Anointing at Bethany", en F. L. Cross (ed.), *StEv* II (TU 87; 1964) 175.

la tentadora identificación de la pecadora lucana y María de Betania ha inducido a pensar que la única unción histórica fue la de la segunda, motivada por gratitud, como lo afirma, no sin timidez, J. Coakley: "If Jesus performed a miracle in favor of Lazarus (to say nothing more), then Mary's gratitude supplies a reasonable motive"<sup>5</sup>, mientras que en la historia lucana, de hecho, no "was an 'anointing'"<sup>6</sup>, cosa que ya sostuvo R. Bultmann: "dem Gleichnis und seiner Anwendung [...] den Grundbestand des Stückes zu sehen, zu dem dann alles Übrige als szenische Einkleidung hinzukomponiert worden wäre auf Grund von Mk 14,3-9"<sup>7</sup>.

Se diría a primera vista que son las mallas sutiles de la crítica literaria moderna las que impiden concebir dos unciones históricas, y que, en virtud de ellas, se debiera preferir como real, teóricamente, el episodio de Betania y no el lucano, pero Tertuliano no estaba sujeto a ninguna red crítica y, sin embargo, unió ya indisolublemente ambos hechos. Esto quiere decir que, en el fondo, más allá de la metodología crítica, es el sorprendente gesto en sí lo que desaconseja al exegeta dar por buena la repetición real. Es cierto, desde luego, que ungir y perfumar los pies resulta más bien raro y extravagante, y que, en todo caso, se podría aceptar como ocurrido una vez (Tertuliano), pero mejor aún tomarlo como tradición legendaria, según afirma Bultmann refiriéndose al relato de Marcos: "ohne damit ihren legendarischen Charakter zu bestreiten"<sup>8</sup>. Pero esta conclusión radical significa no tener presente el polvo de las calzadas antiguas y la casi desnudez de los pies del caminante que las recorría. Por consiguiente, que la cortesana con que el cliente fuera a yacer comenzase por perfumarle los pies, luego de habérselos lavado, era casi obvio, y que este amable servicio lo conociera la mujer o mujeres que ungieron a Jesús no puede sorprender en principio a nadie.

Coakley hizo bien en aportar entre los ejemplos con que ilustra la unción joanea<sup>9</sup>, el más antiguo de todos: el de la anciana nodriza Euriclea, que al retorno de Ulises lava sus pies y los unge<sup>10</sup>; pero A. Le-

<sup>5</sup> "The Anointing at Bethany and the Priority of John": *JBL* 107 (1988) 246.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 256<sup>77</sup>.

<sup>7</sup> *Die Geschichte der Synoptischen Tradition* (Göttingen <sup>2</sup>1931) 19s.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 283.

<sup>9</sup> "Anointing", 247.

<sup>10</sup> Homero, *Odisea*, 19, 505.

gault se resistía a conceder que esta costumbre pudiera aducirse a favor de algo ocurrido con Jesús, pues "this gesture [...] was absolutely unknown in the Orient and is never mentioned in the Bible, apart from this text in Jn and the Anointing in Galilee, related by Lk"<sup>11</sup>. Ahora bien, los caminos de Palestina eran tan polvorientos como los de Grecia, y es notorio que en los tiempos de Jesús la vida judía había asimilado no pocos hábitos del helenismo.

Pero junto a estos rasgos de historia que iluminan, se quiera o no se quiera, las unciones lucana y joanea sobre todo si hubiera actuado en ellas la misma persona, hay que añadir otros que han quedado como avasallados o engullidos por la crítica literaria. Si Mc 14,8s "sekundär sind" (Bultmann)<sup>12</sup>, perdería su incomparable valor la observación de M.-J. Lagrange sobre la unción joanea: "Marie est nommée, tandis que Mc. et Mt. avaient tu son nom. Et cependant ils avaient fait dire à Jésus — ce que Jo. n'a pas — que son action serait racontée dans le monde entier en mémoire d'elle. Ils savaient donc qui elle était et avaient sans doute des raisons de ne pas la nommer, ce que Jo. fait sans difficulté"<sup>13</sup>. A esta justa valoración histórica se acerca A. Jülicher, cuando (menos extremado que su antiguo alumno Bultmann)<sup>14</sup> declara: "Dies Wort Mc 14,7: 'Arme habt Ihr allezeit bei Euch' ist so unerfindbar wie nur eins in den Evangelien und die Wahrheit der Situation ist dadurch gesichert. Ein Motiv, diese Geschichte Mc 14 in die Form von Lc 7 umzugießen, lässt sich nicht ausdenken. Worte wie die kleine Parabel Lc 7,41f. und der Spruch 47 sind nicht minder echt als Mc 14,6-8; bei derselben Salbung wie Mc 14 können sie nicht gefallen sein"<sup>15</sup>.

Pues bien, si la ungidora de Betania hubiera sido la misma pecadora de Lucas, aunque en un momento posterior de su vida, una razón para que los dos primeros evangelistas callaran su nombre habría podido ser exactamente la que indujo al cauto tercero a omitir su identidad: no infamar a una arrepentida. Pero a esta causa personal se habría añadido además otra,

<sup>11</sup> "An Application of the Form-Critique Method to the Anointings in Galilee (Lk. 7,36-50) and Bethany (Mt 26,6-13; Mk 14,3-9; Jn 12,1-8)": *CBQ* 16 (1954) 138.

<sup>12</sup> *Tradition*, 283.

<sup>13</sup> *Évangile selon saint Jean* (Paris 1925) 320.

<sup>14</sup> "Habilitation 1912 in Marburg bei A. Jülicher" (W. Schmithals, "Bultmann, Rudolf", en *TRE* 7, 387).

<sup>15</sup> *Die Gleichnisreden Jesu II* (Tübingen <sup>2</sup>1910) 301.

la familiar, que desaconsejaba mentar a Lázaro y los suyos. Si Marcos no se había atrevido a decir siquiera quién era el joven que en Getsemaní se alzó del lecho soliviantado por el ruido y las luces de la tropa, y ese innominado personaje no era otro que Lázaro, como hemos expuesto no hace mucho<sup>16</sup>, no puede extrañar que en el tratamiento de la unción de Betania adoptase un estilo en cierto modo evasivo, lo que, por desgracia, en nuestros días iba a servir de pasto al escepticismo de la crítica literaria, ajeno a la sospecha de que tras ciertas anónimas presencias se podría esconder uno o más dramas íntimos que no había por qué exhibir.

La historia escondida de Lázaro era la del joven que había entrado al servicio de Anás y que había continuado en él después de la Pascua cristológica. Discípulo útil para los apóstoles no sólo por su sabiduría teológica, sino también por hallarse en el seno del cuartel general del adversario, y útil asimismo para Anás y sus negocios, la aparente hipocresía de tal comportamiento lo hizo insoportable al común de los primeros cristianos, y ello aconsejó no referirse a él, como atestiguan los evangelios sinópticos, dejando así en el aire el motivo concreto que determinó la condena y muerte inmediata de Jesús. Si Juan reparó más adelante esta deliberada laguna fue precisamente para que no hubiera dudas sobre las causas que impulsaron a las autoridades judías a perpetrar la fulminante eliminación del Maestro galileo<sup>17</sup>; pero también él dijo de Lázaro lo menos que pudo, como lo demuestra sobre todo la no identificación del discípulo que hizo entrar a Pedro en el patio del sumo sacerdote (18,15s), y que constituye la piedra de toque literaria de todo un entramado de silencios, justo porque tal mutismo enlaza al misterioso acompañante del apóstol con la casa de Anás<sup>18</sup>.

Ahora bien, como la crítica literaria vigente ignoraba en absoluto este trasfondo personal e histórico, cuidadosamente velado por los sinópticos, ha tenido a bien concluir que Lázaro era más bien una invención joanea,

---

<sup>16</sup> Cf. A. Vicent Cernuda, "El desvaído Lázaro y el deslumbrador discípulo amado": *EstBib* 52 (1994) 464-471.

<sup>17</sup> "Si el Evangelio postrero obró de otro modo, contando siquiera la vuelta a la vida del hermano de Marta y María, fue, al menos en gran parte, para evitar que prosperase la hipótesis de que la violenta protesta de Jesús en el Templo fuera entendida, a falta de otra explicación, como la causa del acuerdo homicida que tomaron las autoridades contra el profeta galileo (Vicent Cernuda, "De la hostilidad galilea a la conjura final contra Jesús": *EstBib* 56 (1998) 474.

<sup>18</sup> *Íd.*, "Lázaro", 456-464.

pues, como ya advertía A. Loisy: "Luc n'avait pas dit que les deux soeurs habitassent Béthanie, et il n'avait pas dit non plus qu'elles eussent un frère" <sup>19</sup>; pero además la sospecha de ficción incidía especialmente en nuestro caso, porque como ha hecho notar con toda formalidad R. Holst: "The addition of names to a tradition is a well-known form-critical axiom" <sup>20</sup>, de suerte que: "The names of Lazarus and Martha are probably Johannine additions which serve to connect the anointing story with the signe of the raising of Lazarus" <sup>21</sup>. Holst estaba muy lejos de suponer que si "Lazarus, Martha, Mary, [...] are named in the Fourth Gospel but are not mentioned in any of the synoptic anointing stories" <sup>22</sup>, es porque los tres primeros evangelistas debían callar por sistema sobre la familia de Betania.

En resumen: los sinópticos se hallaban ante una razón genérica para guardar una metódica reserva sobre estos amigos singulares de Jesús: la ambigüedad de la vida social de Lázaro, aunque éste en el fondo fuera absolutamente fiel tanto a Jesús como a Anás; pero además, en cuanto, por lo que hemos observado ya hasta aquí, se empieza a vislumbrar la posibilidad de que la ungidora de Betania, María, fuera asimismo la anónima pecadora lucana (y por eso principalmente el tercer evangelio habría omitido la cena en casa de Simón el leproso), aflora otra razón poderosa que suscitaba suma cautela en este asunto, y ella habría inducido a Mateo y Marcos a abstenerse de decir el nombre de la impulsiva hermana de Lázaro: sencillamente porque enunciarlo equivalía a infamarla.

Formuladas estas tensiones y presunciones, podemos ya adentrarnos en el estudio de los paralelos, pero al tiempo heterogéneos pasajes.

---

<sup>19</sup> *Le Quatrième Évangile* (Paris <sup>2</sup>1921) 338. Por nuestra parte, hemos advertido sobre esta vaguedad de Lucas: "Así, cuando trata de Marta y María (10,38-42), evita tanto citar a su hermano como el lugar donde habitan; y que esta doble omisión es deliberada lo confirma elocuentemente el hecho de que la cena de Betania que celebra la resurrección de Lázaro, según Jn 12,1s, Lucas la suprime sin contemplaciones" ("Hostilidad", 471).

<sup>20</sup> "The One Anointing of Jesus: Another Application of the Form-Critical Method": *JBL* 95 (1976) 437.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*

## II. LA REALIDAD LATENTE TRAS EL DISIMULO EVANGÉLICO

Se ha querido ver en la presentación de la mujer anónima (Lc 7,37) una construcción semfítica: "ἀμαρτολῶς ist daher nicht als Prädikat zu ἦν, sondern als Apposition zu γυνή zu ziehen"<sup>23</sup>. Por eso H. Schürmann traduce: "eine Frau, die in der Stadt war, eine Sünderin"<sup>24</sup>. Es indudable desde luego que la oración subordinada adjetiva a mujer: *la mujer que estaba en la ciudad*; y que, por lo tanto, *pecadora* no es un atributo de *que*; pero, por lo mismo, reducir a un inciso la sintaxis relativa está fuera de lugar; su carga expresiva se manifiesta justamente en cuanto caracteriza a la mujer en tanto ésta *estaba* en la ciudad. En rigor, lo único que disuena a nuestros oídos lingüísticos es el seco y rotundo ἀμαρτολῶς. La idea es, sin embargo, transparente: estaba en la ciudad *para pecar* o *pecando*. Ahora bien, que *en la ciudad* es un rasgo particularmente enfático se advierte además porque el anfitrión que precede (v. 36) es anterior, marginal al lugar del pecado. En fin, si *en la ciudad* no pretendiera un intenso relieve, apenas tendría sentido una indicación local que, por paradójica, es imprecisa. Ello es indicio seguro de que el evangelista, pese a la vaga apariencia, sabía perfectamente de qué ciudad se trataba, pero no la quería decir para no señalar, ni indirectamente siquiera, la identidad de la pecadora penitente. Si ésta era María, resultaría bastante claro que la ciudad sería Jerusalén, adonde ella iría desde Betania para pecar. El disimulo deliberado sobre la identidad de la mujer y el lugar donde peca se corrobora además por el paralelo del anonimato artificial con que se presenta al fariseo que invita y del que luego se menciona con naturalidad el nombre (v. 40). Como éste era Simón, igual que en Mc 14,3 y Mt 26,6, y la invitación no parece celebrarse en la misma ciudad donde la mujer pecaba, porque, como ya hemos indicado, el anfitrión no se vinculaba a ella, se postula Betania, y perentoriamente, como el escenario del episodio. Es natural, por lo demás, que Lucas, puesto a disimular sobre María y Betania, no llame a Simón *el leproso*, como hicieron Marcos y Mateo, y tampoco puede sorprender que su mentalidad fuera farisea, como probablemente lo sería la de Lázaro y sus hermanas antes de intimar con Jesús. Pero cuando J. N. Sanders se

<sup>23</sup> Strack-Billerbeck <sup>2</sup>II, 162.

<sup>24</sup> *Das Lukasevangelium* I (Freiburg-Basel-Wien <sup>2</sup>1969) 430.

preguntaba "whether Simon was their father and was a leper whom Jesus had cured" <sup>25</sup>, sin duda se excedía, porque los tres hermanos parecen más bien los huérfanos de una familia venida a menos, y que por eso han entrado en relación con la casa de Anás, arrendándole quizá Getsemaní y trabajando a su servicio <sup>26</sup>. Por su parte, el mote de *leproso* podía ser heredado, o haber sobrevenido a causa de manchas o rugosidades en la piel, o a deformidad en las manos, o a que mostrase una activa preocupación por los enfermos de lepra. Pero desde luego, sí se puede dar por cierto que era un allegado a los tres hermanos, una especie de tío o protector, con mejor posición económica que ellos. Eso explicaría la extrema facilidad con que la ungidora de Marcos y Mateo, que es María, según Juan, procede en casa de Simón el leproso; y que la pecadora anónima lucana acceda hasta los comensales sin obstáculos. Schürmann y Lagrange argüían con razón: "Aber dass [...] in solcher Weise in die Tischgemeinschaft des Pharisäerhauses einzubrechen wagt, ist doch keineswegs etwas Alltägliches"; "Une prostituée de bas étage n'aurait pas été admise par la domesticité" <sup>27</sup>. ¿Pero habría sido admitida acaso una cortesana de lujo, a menos que hubiera sido conocida de la casa? Pues por eso el hecho de que Lucas haya caracterizado a la aparente intrusa como *ἀμαρτωλὸς* y no como *πορνή*, unido a la desenvoltura con que se mueve tanto la anónima en casa del fariseo Simón como la también sin nombre en la de Simón el leproso (Marcos y Mateo), dan a entender que esta María joanea más que una mujer que se vende al primer postor es una entretenida cuyo único amante reside en Jerusalén. Si Simón, que ejercería una especie de tutela sobre los tres hermanos, ha invitado a Jesús en el episodio de Marcos, apenas se puede dudar de que no fue por mera curiosidad farisea, sino sobre todo por el éxito que el galileo tenía entre sus tres protegidos. Pero no contaba con la irrupción, a todas luces embarazosa, de la imprevisible María. Si Simón conocía a ciencia cierta las andanzas de su casquivana sobrina en la vecina capital, o al menos las sospechaba, lo que a veces es peor, tiene perfecto derecho a cavilar en fariseo y preguntarse sobre su pasivo invitado: *Si éste fuera profeta...* (v. 39). Que María iba y venía de Jerusalén con costosísimos perfumes, que

<sup>25</sup> "Those whom Jesus loved": *NTS* 1 (1954-55) 40. En la antigüedad ya circuló la mismá hipótesis, según Teofilacto (*Enar. Ev. Mt.* 26; PG 123, 436).

<sup>26</sup> Cf. Vicent Cernuda, "Lázaro", 465-471.

<sup>27</sup> *Lukas*, 431; *Évangile selon saint Luc* (Paris 1921) 228.



ella no se podía pagar, era indicio de que algún poderoso intentaba seducirla. Pero tal vez Marta ha puesto a Simón al corriente de lo que la preocupaba su hermana. En fin, aunque el anfitrión no sepa mucho de la actividad pecadora de la joven, la acción que desarrolla ahora cabe Jesús le incómoda, lo solivianta, como es natural, y frunce el ceño sin poderlo remediar. Jesús sabe seguramente más que Simón de los pasos de María en la ciudad, acaso por confidencias que le ha hecho llegar Lázaro, y ahora, ante el escandalizado Simón, debe justificarla y justificarse a sí mismo, o, lo que es lo igual, sacar al desconcertado anfitrión del superlativo azoramiento que le produce lo que están contemplando sus ojos. Porque, al fin y al cabo, la joven en apariencia desconocida dependía no poco moralmente de él.

Jülicher, aunque estaba lejos de suponer la familiar relación de la anónima pecadora con Simón, y de éste con Jesús por medio de los tres hermanos, observó con agudeza que el anfitrión pudo sentir vivo disgusto por lo que ocurría: "das οὐτος εἰ ἦν kann ebenso gut betrübten, enttäuschten Herzens als mit Genugthuung gesprochen worden sein"<sup>28</sup>; porque los pensamientos que asaltaban su mente eran fáciles de descifrar: "der pharisäische Wirt eine prinzipielle Gleichgültigkeit Jesu gegen das Reinigkeitsideal seiner Schule für unmöglich hält; nur *Unwissenheit* betreffs der Unreinheit jenes Weibes kann bei Jesus vorliegen" aclarará Jülicher<sup>29</sup>. La intervención inevitable de Jesús es comprensiva, no es áspera ni pretenciosa; de nuevo Jülicher: "Auf die Gedanken Simon's giebt nun 40 Jesus eine Antwort, die in den Formen damaliger Höflichkeit eingeleitet wird; er erbittet sich vom Wirt das Wort [...] keineswegs unehrerbietig [...] wohl eher: 'Ich kann Dir da etwas sagen [...] er ist eben zur *Antwort* gerüstet"<sup>30</sup>.

La percepción de Jülicher fue sorprendentemente exacta: "ich bemerke nicht einmal etwas von ungünstiger Stimmung gegenüber seinem Gast"<sup>31</sup>. Simón reacciona en el fondo única y exclusivamente contra la insolencia de su sobrina, porque, antes de poner en evidencia a Jesús, es a él a quien pone en ridículo y en su propia casa. Mas no entra en los

<sup>28</sup> *Gleichnisreden*, 292.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, 292s.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 292.

cálculos del evangelista, ni mucho menos, ser explícito sobre el particular, porque quiere contar la historia del perdón de Marfa, pero sin aludir en absoluto a las conexiones que median entre los personajes que la componen.

De ahí la descomunal desorientación que provoca en el lector la parábola que propone Jesús a su anfitrión (vv. 41s) por su contradictoria aplicación: *Se le perdonan muchos pecados porque amó mucho* (v. 47)<sup>32</sup>. ¿Ha amado mucho y por eso se le perdonan los pecados; o, porque se le perdonan los muchos pecados, a tenor de la parábola, ha amado mucho? En este último caso, el *porque* quedaría vaciado de causalidad y reducido a certificar la expresión del perdón (deformado en un pseudo-porque: *por-lo-que* amó mucho). Schürmann advierte que: "Das reale Kausalverständnis wagen nur wenige zu wahren"<sup>33</sup>, y aunque critica abiertamente la exégesis de la "Erkenntnisgrund"<sup>34</sup>, supone que la pecadora "die Vergebung ihrer 'vielen Sünden' (v. 47) einer vorausgegangenen Jesusbegegnung verdankt"<sup>35</sup>. Pero un eslabón de esta importancia capital ¿no habría sido intercalado por el evangelista, siquiera por un inciso? Al revés, la inusitada, impetuosa, estremecida expansión de Marfa da más bien a entender que todo, perdón y amor, están prorrumpiendo ahora, al menos en su plenitud, como lava incandescente. Al enterarse la mujer de que Jesús viene a Betania y está invitado por Simón, los perfumes recibidos del potentado de Jerusalén le arden en las manos y siente la necesidad imperiosa de darles otro destino. Quizás ha sido avisada por su hermano Lázaro, que trabaja para la casa de Anás<sup>36</sup>: *Jesús va a pasar por Betania y quisiera verte*. Un proceso de arrepentimiento surge entonces y va inundando hora a hora o día tras día la conciencia conturbada. Por supuesto, en el aviso de Jesús y en la germinal fermentación de

---

<sup>32</sup> R. K. Orchard se hacía eco de la fácil tentación: "The parable and the story (both of which appear to be authentic in themselves) must be considered as independent pieces of tradition which somehow have been wrongly connected" ("On the composition of Luke vii 36-50": *JTS* 38 [1937] 243). J. Wellhausen la había formulado con naturalidad: "Das Gleichnis ist wertvoller, darum aber noch nicht ursprünglicher an diese Stelle" (*Das Evangelium Lucae* [Berlin 1904] 31).

<sup>33</sup> *Lukas*, 437<sup>42</sup>.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 437.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 431.

<sup>36</sup> Cf. Vicent Cernuda, "Lázaro", 465-471.

ella están ya incoados el perdón y el amor. El mundano amor por los perfumes se trastoca en encendido amor religioso; y el perfume va a ser sacrificado, en consecuencia, en honor de Jesús. *Se le perdonan los muchos pecados* —declara éste— *porque amó mucho*. El estallido de la unción es el desenlace de una crecida de arrepentimiento y amor. La dialéctica de la parábola no es, sin embargo, incongruente. Mientras que en el corazón de María arrepentimiento y amor se intensifican confundiendo, hasta exigirle el descaro de airear su pecado en público, como atestigua la reacción íntima de Simón, el ejemplo que Jesús propone a éste es proléptico y teleológico: anticipa la disposición a perdonar y la réplica amorosa; y adivina el derrame cordial que provoca el pleno perdón. En rigor desde que se inicia el movimiento interior de María, de arrepentimiento y amor, no se halla exento de éste la gratitud, porque en la llamada dulce de Jesús, en que se apoya la parábola, se hallaba ya predispuesto el perdón. Pero éste se formaliza en virtud del amor inflamado que María demuestra a los pies de su amigo. En la medida en que no es rechazada por él como cínica pecadora (lo que hubiera agradado al rencor de Simón, que se siente ofendido por el comportamiento sospechoso de su insensata sobrina), sino acogida, aceptando su rendido y descarado homenaje sin remilgos, el perdón se constituye. A. Schlatter lo expuso atinadamente: "Das hatte die volle Deutlichkeit einer sichtbaren Tatsache; denn Jesus verstieß sie nicht. Seine Gemeinschaft mit ihr, nichts anderes, ist die Wegnahme ihrer Schuld, ihre Befreiung von Zorn und Gericht, ihre Einführung in die Schar derer, die zu Gottes Reich gelangen" <sup>37</sup>.

La sentencia lo declara lapidariamente: *Se le perdonan muchos pecados* [ahora], *porque amó mucho* [desde que empezó el proceso de arrepentimiento hasta este desenlace final]. El contraste entre los verbos es apreciado por Schürmann: "Der Aorist ist komplexiv und lässt auf das konkrete Tun der Sünderin schauen, das Perfekt meint keine davorliegende Zeitstufe, sondern ist durativ, die Nachwirkung am Subject zeichnend" <sup>38</sup>. Pero es necesario insistir en que la *complejidad* del aoristo no es sólo *actual*, sino que proviene desde que se inicia en el ánimo de la pecadora el *Tun*, el movimiento de conversión, al estilo del hijo pródigo (Lc 15,17-20).

<sup>37</sup> *Das Evangelium des Lukas* (Stuttgart 1931) 263.

<sup>38</sup> *Lukas*, 437.

La interesada escucha el veredicto y comprende la parábola: porque sabe en su interior que en la llamada benévola e indirecta de Jesús estaba la raíz de todo lo que le ocurrió e hizo luego. El fariseo, al revés, se entera de que en el comportamiento disparatado de María había, en vez de un cínico desatino, un fondo inefable de conversión. Si hubo algún retintín en las palabras de Jesús rectificando a Simón, fue en éstas: *porque amó mucho*; es decir, porque amó hasta ponerse en evidencia. Al quedar interpretada la acción sorprendente de María como explosión amorosa, ella recibe la paz y el fariseo anfitrión, la prueba de su radical error.

El reproche precedente dirigido por Jesús directamente al anfitrión (vv. 44-46), aunque dando cara a la mujer, prepara a Simón, con alto humor hiperbólico, para que reconozca su equivocación. No se trata en absoluto de que el anfitrión haya faltado lo más mínimo a las reglas de cortesía por más que a eso suenen las palabras. Como observó Jülicher: "Das Waschen der Füße war wohl bei einem von der Reise kommenden Gast gewöhnlich, keineswegs bei jedem zur Mahlzeit geladenen"<sup>39</sup>; y lo mismo, más o menos, hizo valer para los demás aspectos del aparente, cariñosamente irónico reproche<sup>40</sup>. En una palabra, concluía Jülicher: "die Taktlosigkeit hat Jesus (auch nach Lc) nicht begangen, als Gast seinem Wirt grobe Unhöflichkeiten aufzurechnen; sein Interesse richtet sich ausschliesslich darauf, die ganz aussergewöhnliche Grösse der Liebesthaten des Weibes zu veranschaulichen"<sup>41</sup>.

### III. EL DADIVOSO DE LOS PERFUMES

Dada la minuciosidad con que Lucas ha referido la acción espectacular de la pecadora junto a Jesús, debe extrañar que no aluda a la superlativa calidad del perfume que usó para la unción; porque su excelencia habría enaltecido definitivamente la descripción del extraordinario gesto. Pues bien, el motivo de ese silencio no parece que pueda ser otro que disimular quién era el amante jerosolimitano de la desconocida. Si Lucas hubiera dicho, como Mc 14,3, que el perfume era de nobilísima condición habría

---

<sup>39</sup> *Gleichnisreden*, 296s.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 297.

<sup>41</sup> *Ibid.*

sugerido que el presunto seductor de María era todo un potentado, señalándolo casi con el dedo. El evangelista disimula pues, deliberadamente, como en los demás elementos del pasaje; pero, de todos modos, al llamar *alabastro* al recipiente del perfume, deja entrever que éste no era un producto vulgar. Es verdad que *alabastro* (= frasco) podía ser el nombre de cualquier recipiente de perfume, como hace justamente notar E. Gallig: "im griechischen Sprachgebrauch jedes henkellose Salbgefäß gleich welchen Materials als Alabastron gilt"<sup>42</sup>; pero la ambigüedad implícita en el uso de la voz *alabastro* no es sino el último perfil del sagaz disimulo lucano. En una palabra, por el nombre, en principio, se podía entender que el perfume era corriente; pero por analogía con Mc 14,3 y Jn 12,3 se debe concluir que no lo era, si, como parece, la persona que ungió a Jesús una y otra vez fue la misma. Porque el frasco de verdadero alabastro era el indicado para guardar los perfumes de lujo, y aunque no hay gran necesidad de justificarlo, no será ocioso recordar la variante textual que trae Plinio: "Vnguenta optima seruantur in alabastris"<sup>43</sup>, que parece preferible a la rutinaria edición crítica que lee *optime*<sup>44</sup>, y ello tanto por el contexto inmediato como por el lejano: "[...] in alabastris, odores in oleo, quod diuturnitati eorum tanto utilius quanto pinguius, ut ex amygdalis [...] Et ipsa unguenta uetustate meliora"; "Hunc aliqui lapidem alabastriten uocant, quem cauant et ad uasa unguentaria, quoniam optume seruare incorrupta dicatur"<sup>45</sup>. Los perfumes baratos ni se conservarían mucho tiempo por razones intrínsecas, ni interesaría que durasen.

La calidad incomparable del perfume a que se refieren Mc 14,3 y Jn 12,3, y por analogía el de Lc 7,37, invitan a pensar en el obsequio u obsequios de una egregia personalidad como la de Anás, y no sólo por el subido coste, el origen exótico y la singularidad del regalo; téngase en cuenta ante todo que en la segunda unción María repite el gesto con otro frasco seguramente intacto y que, como había quedado convertida a raíz de la primera unción, si se hubiera tratado de cualquier amante de inferior

<sup>42</sup> *Biblisches Reallexicon* (Tübingen 1937) 13.

<sup>43</sup> *HN* 13,3.

<sup>44</sup> Se comprende fácilmente que el manuscrito más antiguo traiga *optime* (Moneus, s. V-VI), quizá por influjo de 36,12 (v. *infra*); e igualmente que importantes ms. posteriores (Vaticanus, s. XI; Leidensis, s. X; Parisinus, s. IX-X) aceptasen *optima* con mayor reflexión.

<sup>45</sup> *HN* 13,3 y 36,12.

categoría (por ejemplo, de alguno de los hijos de Anás), el regalo o los regalos recibidos le habrían sido devueltos como signo inequívoco de ruptura. Pero al sumo sacerdote por antonomasia que era Anás<sup>46</sup> ¿quién podía atreverse a devolverle nada sin agraviar peligrosamente su intocable supremacía social? La única forma de acabar con la relación equívoca se debía limitar a no aparecer más por Jerusalén, en particular por la residencia de Anás. María pudo empezar a frecuentar ésta para llevar a su hermano, que trabajaba para la casa y era hombre de confianza del sumo sacerdote<sup>47</sup>, la ropa limpia o acaso algún manjar; pero seguramente prestó también pronto servicios domésticos fijos o eventuales.

El halago de los perfumes costosísimos pudo deslumbrar a la joven e inocente doncella y desconcertar a sus familiares. Si el anfitrión lucano de Jesús muestra visible irritación por la presencia inoportuna de María, a quien considera desde luego pecadora, pudo ser sobre todo porque sabía muy bien de donde provenía el perfume que traía consigo. Pero no hay que suponer que en ningún momento anterior se atreviera a decir a la favorecida: "Dame esos *alabastros*, que yo se los devolveré a quien te los regala, ya que tú no sabes rechazarlos".

En cuanto al presunto comportamiento seductor de Anás, conviene ser más bien cautos. Como había sido sumo sacerdote en ejercicio hasta el año 15, y desde el 6, en el correr de los años 30 andaría al menos entre los 50 y los 60. María podía significar para él un mero y casi platónico pasatiempo, mejor que una inflamada pasión andropáusica. Es verdad que los *muchos pecados* del episodio lucano dan a entender que algo muy grave había ocurrido. Pero no hay que perder de vista que Lucas pone el adulterio por delante del homicidio en el pasaje del pobre rico (18,20), y que, aunque Anás fuera a la sazón viudo, dejarse halagar por un sumo sacerdote de su importancia y al margen de toda perspectiva matrimonial, constituía por sí mismo una multitud de pecados, no siendo el menor de ellos el del escándalo.

Es oportuno traer a colación a la jovencuela y luego mística santa Teresa de Jesús, que no pudo conseguir que su "trato con quien por vía de casamiento me parece podía acabar bien"<sup>48</sup> (uno de su primos)<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Cf. Vicent Cernuda, "Jesús ante Anás", en R. Arnau-García / R. Ortuño Soriano (eds.), *Cum vobis et pro vobis*. Homenaje M. Roca Cabanellas (Valencia 1991) 53-71; esp. 55-59.

<sup>47</sup> Vicent Cernuda, "Lázaro", 456-471.

<sup>48</sup> *Libro de la vida*, 2,9.

fuera "tan secreto que no hubiese harta quiebra de mi honra y sospecha en mi padre" <sup>50</sup>, por lo cual éste resolvió a los "tres meses que andava en estas vanidades" <sup>51</sup> llevarla "a un monasterio que havía en este lugar, adonde se criavan personas semejantes, aunque no tan ruines como yo" <sup>52</sup>. Pues bien, todo empezó también por los perfumes: "Comencé a traer galas y a desear contentar en parecer bien, con mucho cuidado de manos y cabello y olores y todas las vanidades que en esto podía tener, que eran hartas, por ser muy curiosa" <sup>53</sup>.

La diferencia principal entre el caso de Teresa y el de la pecadora lucana consiste en que la huérfana abulense (había perdido a su madre tres años antes) podía adquirir por su cuenta los *olores*, mientras que la joven de Betania tuvo que recibir los *alabastros*, dado su imponente coste, de un extraño sumamente adinerado <sup>54</sup>. Pero el padre de Teresa *que sospecha* tiene su réplica exacta en el deudo Simón de Betania; y si Teresa encontró su salvación en el monasterio de Santa María de Gracia, María la halló en la providencial visita de Jesús a Betania. En el escándalo de Teresa, que indujo a su padre a recogerla en el monasterio agustino, parece seguro que fue más el ruido que las nueces: "Y pues nunca era inclinada a mucho mal —porque cosas deshonestas naturalmente las aborrecía—, sino a pasatiempos de buena conversación, mas puesta en la ocasión, estaba en la mano el peligro y ponía en él a mi padre y hermanos" <sup>55</sup>. Pues en el escándalo de María de Betania debió de ocurrir otro

<sup>49</sup> *Ibíd.*, 2,2.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, 2,6.

<sup>51</sup> *Ibíd.*

<sup>52</sup> *Ibíd.*

<sup>53</sup> *Ibíd.*, 2,2.

<sup>54</sup> Seguramente acertaba E. M. Smallwood cuando suponía que la deposición de Anás en el año 15 no respondió a un real conflicto entre gobernador y sumo sacerdote (*The Jews under Roman Rule* [Leiden 1976] 159). Pero a esta intuición se podría añadir que a Anás le convino su cese convencional para poder dedicarse mejor de lleno a sus actividades mercantiles, hasta convertirse en el proverbial plutócrata que sin duda fue, escondido tras el título de sumo sacerdote, cultivado con esmero. Es más, el hecho de que los *hijos de Anás* fueran los titulares de los negocios de la familia da a entender que el padre gustaba sagazmente de actuar en la sombra, de suerte que la copiosa riqueza no empañase su altísima y nominal jerarquía. Cf. J. Gutmann, "Ananos, Sohn des Seth": *Encyclopaedia iudaica* 2 (Berlin 1928) 766; y Vicent-Cernuda, "JesúsAnás", 62<sup>38</sup>.

<sup>55</sup> *Vida*, 2,6.

tanto: alarmas por las apariencias y nada o poco más; porque no es verosímil que Anás se hubiera propasado más de la cuenta con la hermana de un dependiente tan querido y probo como tenía en Lázaro. Anás no podía exponerse a provocar el enfado de éste y la pérdida irremediable de su colaboración.

Pero si la conducta de la pecadora lucana no sobrepasó el terreno de la ligereza en aceptar regalos, sin pizca de malicia, ¿cómo explicarse entonces el arrebató penitente de María cabe Jesús y la expresiva alusión de éste a los *muchos pecados* perdonados? Una explicación parecida conviene a que Teresa dijera en el contexto que hemos reproducido, refiriéndose a "una parienta que tratava mucho en casa [...] Hasta que traté con ella [...] no me parece había dejado a Dios por culpa mortal ni perdido el temor de Dios, aunque le tenía mayor de la honra"<sup>56</sup>. Sencillamente, los temperamentos cálidos como el de María o Teresa, en trance de arrepentimiento o conversión, abultan inevitablemente las propias faltas, y pueden sentir la necesidad de humillarse públicamente como lo hizo María. Se objetará: pero es el propio Jesús el que sentencia: *Se le perdonan muchos pecados porque amó mucho*. Esta objeción se puede neutralizar, sin embargo, observando que el énfasis del aserto está en el amor, de modo que los *muchos pecados* están subordinados, o son correlativos, del *mucho amó*. De ahí, en última instancia, que a continuación Jesús, recobrando el hilo lógico de la parábola, agregue: *al que menos se le perdona, menos ama*. Pero además, y sobre todo, el incisivo *amó mucho*, que constituye la clave del entero pasaje, está dirigido como un dardo a Simón, que no había podido comprender que los tarros de perfume valiosísimo no hubieran tenido un precio moral muy subido por parte de María. Pues bien, el perfume, que era el cuerpo del delito, se había convertido en expresión indubitable del mucho amor, sepultando los supuestos *muchos pecados* que sospechaba el fariseo anfitrión y reconocía de alguna manera la conmovida penitente; pero no, por cierto, Jesús, quien, cuando a continuación se dirige propiamente a la convertida, evita desde luego el *muchos*: *te son perdonados los pecados*. La ironía cariñosa que despliega Jesús ante Simón culmina cabalmente en el *muchos pecados*, cuya última intención denuncia veladamente la perspectiva absolutamente

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, 2,3.



errada del deudo de María. Por su parte al evangelista, una vez que ha dejado sin nombre a la penitente y disimulado todo lo demás, le interesa sobre todo recalcar la idea del perdón, y no tiene mayor inconveniente en que suene como bueno el error de Simón, aunque está al cabo de la calle, por supuesto, de la casi inocencia de María. E. Osty observó certeramente: "Luc et Jean semblent avoir, pendant un certain temps au moins, fréquenté les mêmes milieux féminins: Marie de Magdala, la mère de Jésus, Marthe et Marie"<sup>57</sup>. Es, en sustancia, el original e impresionante gesto de María a los pies de Jesús lo que aprovechó Lucas al máximo para transfigurar a la convencional infame en el dechado de la penitencia y el perdón.

#### IV. LA REPETICIÓN DEL GESTO

Parece imposible que en la vida de la misteriosa pecadora lucana pudiera ocurrir otro acontecimiento, y no tardando mucho, que la impulsase a repetir el gesto, de por sí inusitado, de ungir a Jesús. Sin embargo, la vida sorprende a veces con esos caprichos, y María se encontró, a raíz del milagro de su hermano Lázaro, con que no podía agradecer mejor a Jesús lo que había hecho por los tres hermanos que derramar otra vez perfume y gratitud sobre el maestro y amigo.

Naturalmente, si se prescinde del milagro de Lázaro, la unción en vísperas de la muerte de Jesús oscila inevitablemente hacia ella. Esto ocurre desde luego en los relatos de Marcos (14,3-9) y Mateo (26,6-13), porque su tradición se había impuesto no tratar en absoluto del persistente y antiguo colaborador de Anás; pero Jn 12,1-8 rescata esta segunda unción de la aplicación funeraria que hace de ella Jesús en los dos sinópticos citados, para, respetándola (vv. 7s), poner el llamativo hecho en contacto inmediato con la comida que se ofrece al amigo de Lázaro por haberlo devuelto a la vida (vv. 1-3.9-11). Juan no manifiesta expresamente que la acción, siempre insólita, fuera un gesto de gratitud de María, porque habría resultado superfluo decirlo, dadas las circunstancias; pero antes ha declarado, al presentar a Lázaro y sus hermanas (11,1s), que María era la que ungió a Jesús, lo que remite espontáneamente a la primera unción,

---

<sup>57</sup> "Les points de contact entre le récit de la Passion dans saint Luc et saint Jean": *RSR* 39 (1951; *Mélanges J. Lebreton I*) 154.

aunque sólo la conozcamos por la reservada exposición lucana<sup>58</sup>. Aquella acción inaudita, que ni Marcos ni Mateo contaron con arreglo a su metódica omisión de cuanto atañese a Lázaro y sus hermanas, fue sobre todo silenciada también para no comprometer la fama de quien había de ungir de nuevo a Jesús en vísperas de su muerte; pero si finalmente se abstuvieron asimismo de decir el nombre de la mujer que unge esta segunda vez, a pesar de que saben quien es (Mc 14,9; Mt 26,13), es porque hubiera equivalido a referirse en el fondo a Lázaro, que era el tema vedado. La reticencia propia de Marcos es análoga a la que mostró en relación con el joven de Getsemaní que quedó desnudo y cuyo nombre no se dice, justo porque es el prohibido Lázaro<sup>59</sup>.

Juan gozó de mayor libertad, no sólo porque había pasado mucho tiempo y su evangelio se publicaba muy lejos, sino sobre todo porque parece natural que, habiéndolo compuesto entre los dos Juanes, la parte que toca a Lázaro y su familia fuera obra de Juan de Betania, o sea, del mismo Lázaro<sup>60</sup>. Éste puede haber sabido mejor que nadie lo que sucedió entre Anás y su hermana. El propio sumo sacerdote pudo haberle informado y convencido de que los perfumes con que obsequió a la inocente María no eran en última instancia sino la prolongación del afecto que le profesaba

---

<sup>58</sup> Cuando se pretende que el evangelista se refiere anticipadamente a la unción que va a contar luego, en 12,3 (Lagrange, *Jean*, 296; Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* [Göttingen 1964] 302), porque: "L'emploi du passé s'explique du point de vue de l'évangéliste et de la communauté, qui connaissent la scène racontée en 12,3" (D. Mollat, *Saint Jean* [BJ fasc. Paris 1960] 133d), en el fondo se argumenta a favor de la unción lucana, ya que el insólito hecho habría sido tan divulgado por doquier que no podía ser desconocido en ninguna comunidad ni tradición oral. Es verdad que Jn 11,2 reproduce las palabras de 12,3, identificándose así más con la secuencia de esta acción que con la lucana, pero esto no quiere decir sino que de la primera unción le interesa la sustancia, no los pormenores de la escena. Otra cosa es percibir el paralelismo verbal entre Jn 11,2 y 12,3 como la asunción de un segundo sentido, típicamente joaneo, que afectaría prolepticamente a la unción previa a la pasión. Es lo que viene a afirmar A. Feuillet: "puisque Jean a mis les verbes au passé, c'est qu'il a songé à l'onction de Lc VII en même temps qu'à celle encore future de Béthanie" ("Les deux onctions faites sur Jésus, et Marie-Madeleine": *RTh* 75 [1975] 378).

<sup>59</sup> Cf. Vicent Cernuda, "Lázaro", 464-471.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 486-488. "La estrecha colaboración literaria entre Lázaro y Juan Zebedeo que proclama el final del evangelio con toda solemnidad indica al primero como si pudiera ser el presbítero de Papías, de nombre Juan, de suerte que *Lázaro* fuera una última máscara evangélica, un sobrenombre para no señalar derechamente al ambiguo amigo de Anás" (*ibid.*, 488).

a él. Por todo ello, es decir, porque Juan-Lázaro contaba con que el escándalo que había despertado su hermana con los perfumes de lujo no escondía nada grave, no tuvo inconveniente en manifestar que esa María había efectuado la primera y sin duda cacareada unción. No alude al motivo por discreción elemental, pero conoce el hecho, que seguramente había presenciado como allegado próximo de Simón; y sabe que si su hermana armó aquel hermoso alboroto, en el fondo no tenía razón de ser. El evangelista no acierta a reprimir este aviso, cargado de ternura fraterna, aunque el lector ajeno a sus catequesis pueda quedar desconcertado por él. Pero el motivo principal de formularlo no es otro que éste: advertir que la que realizó aquel gesto insólito, lo repetirá luego, en virtud de la vuelta a la vida de su hermano, o sea, del mismo que escribe sin darse a conocer.

El empeño crítico en reducir a una sola las dos unciones ha inducido a considerar adventicios los comentarios que hizo Jesús sobre los pobres y sobre la resonancia histórica del inopinado hecho. Así, G. Bertram concluía a propósito "der Salbung": "Dieses letzte muss einmal isoliert umgelaufen sein. Sein intimer Wert wurde aber nicht geachtet, und so hat Lc es in einer ähnlichen Erzählung, in der er den Sünderheiland darstellte, aufgehen lassen"<sup>61</sup>; y Bultmann afirmaba: "Vor allem ist deutlich, dass die Verse 8 und 9 (etwa ausser den Worten ὁ ἔσχεν ἐποίησεν, V. 8a), durch die sie erst eine Beziehung zur Passion er erhält, sekundär sind"<sup>62</sup>. Ante la preponderancia hegemónica de la *Formgeschichte* resultaba vano que Jülicher hubiera observado precedentemente (como ya indicamos antes y merece la pena recordar) que la reflexión de Jesús sobre los pobres es con toda certeza genuina: "Also müssen wir wohl eine zweite frühere Salbung annehmen"<sup>63</sup>.

Pero si las veladuras históricas han podido inducir a engaño por algunas minúsculas e indecisas formas literarias, ciertos pormenores pueden revelar a su vez el verismo convincente de las dos diferentes unciones.

En primer lugar, la entrada de María en acción, a tenor de Jn 12,3, es lo más natural del mundo. Se diría que se halla en su casa y que pasa de

<sup>61</sup> *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult* (Göttingen 1922) 17.

<sup>62</sup> *Tradition*, 283.

<sup>63</sup> *Gleichnisreden*, 301.

una habitación a otra. Esto sería más comprensible, si Simón hubiera sido "Martha's husband", como sugería H. B. Swete<sup>64</sup> partiendo del hecho de que la hermana de María *servía* (v. 2). Pero si los tres hermanos eran huérfanos y venidos a menos, de suerte que habían tenido que entrar al servicio de la casa de Anás, es natural que si se trata de ofrecer una cena a Jesús después del milagro de Lázaro, el allegado Simón ceda su casa y la hacendosa Marta sirva, como en Lc 10,40. Mc 14,3 coincide con Jn 12,2 en que se trata de una comida; la diferencia estriba en que mientras Marcos la sitúa en casa de Simón el leproso, sin indicar el motivo (porque éste no es otro que el vedado Lázaro), Juan generaliza, sin nombrar a nadie: *le hicieron allí [en Betania] una cena* (v. 2). Se puede sospechar que Juan-Lázaro no menciona a Simón y su casa, porque no quiere dar a entender la relativa indigencia de los tres hermanos. No se puede olvidar que es precisamente este evangelista quien oculta con deliberación a Lázaro en 18,15s, cuando se muestra como un colaborador subalterno de Anás<sup>65</sup>, y que también omite el nombre de Getsemaní, porque se hallaba cerca de los comercios de los hijos de Anás, y éstos sin duda lo debían de utilizar, al menos en parte<sup>66</sup>. Mt 26,6 suprime incluso la idea de la cena, limitándose a precisar que Jesús estaba en casa de Simón el leproso, y por eso en su relato la aparición de la mujer anónima reviste un carácter casi fantasmal, legendario: *estando Jesús en Betania, en casa de Simón el leproso, se llegó a él una mujer...* El tercer sinóptico, Lucas, es el más radical de todos, y prescinde en absoluto de la segunda unción. Había exaltado tanto el pecado y el amor penitente en la primera, y había disimulado con tanta maestría la identidad de la protagonista que se siente sin fuerzas para volver sobre la María en paz; pero es que además este evangelista se había distanciado de Lázaro con especial empeño: ni lo había citado a él ni a su lugar en el pasaje de Marta y María (10,38-42), ni tampoco había usado el nombre de Getsemaní<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> *The Gospel according St Mark* (London <sup>2</sup>1908) 321.

<sup>65</sup> Cf. Vicent Cernuda, "Lázaro", 456-464.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 464-471.

<sup>67</sup> "Pero con Lucas cambia el panorama. Él sí se había arriesgado a hablar de Marta y María (10,38-42), y esto le indujo a ser radicalmente parco en lo demás, para que no se trasluciese nada en relación con la persona de Lázaro. Por eso no cuenta la unción de Betania o, si se prefiere, la traslada muy lejos (7,36-50), haciendo protagonista de ella a una pecadora anónima. Constatado esto, no puede sorprender que eluda

En segundo lugar, el contraste entre la brusca irrupción de María en el tratamiento lucano y el sosiego con que se desenvuelve en el joaneo valen, y mucho, para diferenciar la íntima actitud que anima a la mujer en una y otra ocasión. En Lc 7,37 parece que la desconocida ha llovido del cielo o ascendido del infierno. Es fácil, efectivamente, que la María de los perfumes hubiera dejado de aparecer por casa del importante pariente y que éste no la quisiera ver por ella. Si esta vez ha atravesado el umbral ha sido seguramente haciéndose una gran violencia, y no por otra cosa que por arreglar sus cuentas con Jesús. Jülicher recalca con razón que Lucas exagera al acentuar la exaltada irrupción de la mujer: "Das hyperbolische des Ausdrucks ist unverkennbar; das Gleiche gilt von der Zeitbestimmung: seit meinem Eintritt in Dein Haus"<sup>68</sup>; pero es más cierto que: "das Weib, erst als Jesus schon zu Tische lag, in das Haus eingetreten war"<sup>69</sup>. A decir verdad, el evangelista no precisa de donde venía la mujer; podía haber estado semiescondida cerca del comedor, en la misma casa, o en la de los tres hermanos, y hacerse presente justo cuando estuviesen todos acomodados a la mesa. La pecadora desconocida, según el encubrimiento de Lucas, se coloca detrás de Jesús, lo que quiere decir (más allá de la disposición corporal de los comensales) que está avergonzada. No se atreve a dar la cara, y rompe irremediabilmente en sollozos y lágrimas, y enjuga con su cabellera los pies de Jesús, que besa y perfuma. Pero es menester distinguir entre el plan preconcebido de la penitente y lo que le ocurre más allá de él, dominada por la irreprimible emoción. Pensaba desde luego usar el perfume como lo hizo, y por eso va provista de él. ¿No constituyan los *alabastros* el cuerpo del delito, el origen del escándalo? Pues bien, la pecadora quiere deshacerse de todo perfume, y reconocer su pecado derramándolo sobre los pies de Jesús. Ésta es su atrevida determinación. Entre los antecedentes de unción pedestre que Coakley ha aportado<sup>70</sup>, seguramente el más próximo al lucano es el de la hija del personaje de Aristófanes que lava y unge los pies de su padre, cuando éste vuelve a casa con su jornal<sup>71</sup>. Que el agua

---

el nombre de Getsemaní, pues decirlo era casi como señalar quién era su dueño, si éste era Lázaro" (*ibíd.*, 469).

<sup>68</sup> *Gleichnisreden*, 296.

<sup>69</sup> *Ibíd.*

<sup>70</sup> "Anointing", 247s.

<sup>71</sup> *Las avispas*, 607s.

debía preceder al perfume en general, lo demuestra que el propio Jesús invoca el llanto de la pecadora como espléndido sucedáneo de aquella. Ahora bien, que la penitente hubiera prescindido del agua previa corrobora por su parte que el alabastro y su contenido constitufan su única obsesión.

La rareza, más aún, el desgarró que hay en el gesto explosivo de María se podría entender bien, si suponemos que sus *alabastros* los recibía luego de haber prestado con ellos algún servicio a quien se los regalaba. No será ocioso por eso recordar que la parábola lucana que llama Lázaro a un infeliz (16,19-31), coloca a éste frente a un rico que no parece ser otro que Anás<sup>72</sup>. Ahora bien, la parábola no se limita a decir que el rico se regalaba con diarias comilonas; como se corre el riesgo de colegir del contraste con el hambre correlativa del indigente Lázaro. La fórmula: εὐφροινόμενος καθ' ἡμεραν λαμπρῶς (v. 19) va mucho más allá de los placeres de la mesa. El propio Lucas distingue expresamente en 12,19: φάγε, πίε, εὐφραίνου = *come, bebe, diviértete*. Dt 24,5 usa el verbo naturalmente para el disfrute conyugal: εὐφρανεῖ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ; y no hace sino seguir las huellas de Homero: εὐφραίνετε γυναῖκας κουριδίας καὶ τέκνα (Od 13,44). No es necesario pretender que el potentado de la parábola fuese por su vida de sibarita en busca de la mujer ajena, pero tampoco puede extrañar que Anás le pidiese a la hermana de Lázaro, sin duda en calidad de sirvienta de la casa, que le lavara los pies y se los perfumase, y luego el potentado dejase en poder de la sierva el frasco usado con el contenido sobrante.

El plutócrata, saduceo y sumo sacerdote, verosímilmente de origen alejandrino, como creía sin duda J. Derenbourg<sup>73</sup>, demostraría recibiendo estos cuidados de una joven camarera su personal helenización, pues como recuerda Ateneo: ἔθος δ' ἦ τῆς Ἀθήνησι καὶ τοὺς πόδας τῶν τρυφόντων ἐναλείφειν μύροις<sup>74</sup> = *Había costumbre en Atenas de ungir con perfumes también los pies de los sibaritas*. Por supuesto, el

<sup>72</sup> Cf. Vicent Cernuda, "Lázaro", 508-511.

<sup>73</sup> "On ne dit rien sur l'origine de Hanan, mais probablement il n'était pas plus Palestinien que son prédéceseur" (*Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine* [Paris 1867] 196). Este era un Boeto, con certeza alejandrino. Derenbourg observa sobre la familia de Anás: "Cette famille dut même l'emporter, par son influence, sur celle de Boethos et des Kamhit" (*ibid.*, 201).

<sup>74</sup> *Dipnosophistiae*, 12,553.

ejercicio de esta costumbre incidía inevitablemente en las relaciones eróticas, y el propio Ateneo aduce este lugar sobre ello: εἶτ' οὐ διακαίως εἰμι φιλογύνης ἐγὼ / καὶ τὰς ἑταίρας ἠδέως πάσας ἔχω; / τουτί γὰρ αὐτὸ πρῶτον ὃ σὺ ποεῖς παθεῖν / μαλακαῖς καλαῖς τε χερσὶ τριφθῆναι πόδας, / πῶς οὐχὶ σεμνὸν ἔστιν <sup>75</sup>; = "¿Pues no soy yo cabalmente mujeriego y tengo a mi disposición desde luego a todas las rame-ras? ¿Qué por cierto que tú esto antes recibas de tiernas manos acariciado-ras el frotar los pies, no es por completo estupendo?" Pues bien, resulta muy cómodo concluir de esta cita que la pecadora María utilizó con Jesús el mismo perfume que habitualmente aplicaba a sus amantes. Así, explícitamente, hace Robinson: "Mary, we can conjecture, was a well-to-do courtesan who kept expensive ointment to apply to the feet of her clients. The extravagant gesture of pouring some of her supply over Jesus's feet perhaps betokened a decision to break with her past" <sup>76</sup>. Pero si las cosas hubieran sido simplemente así, la acción de la pecadora habría tenido un cariz más bien cínico y, por lo mismo, absurdo; porque era tanto como colocar a Jesús a nivel de los clientes amatorios. En cambio, si nos atenemos al hecho de que María haya ungido inocentemente a Anás (más o menos como la hija del personaje de Aristófanes a su padre), y luego haya usado para su uso y vanidad personal el rico perfume sobrante, el gesto insólito a los pies de Jesús se ofrece como una vehemente protesta contra los que se han escandalizado, sospechando una relación erótica con Anás que no existió nunca.

Vengamos ahora a las lágrimas. Éstas estaban fuera de programa, aunque eran de prever. Pero como Lucas indica que el llanto bañaba los pies de Jesús, y por eso la penitente tuvo que secarlos con sus cabellos, una de dos: o la hipérbole del evangelista sobrepasa aquí todos los límites, dando pábulo para que se piense, al estilo bultmaniano, que todo es una leyenda (porque por abundantes que fueran las lágrimas, nunca habrían podido constituir una especie de cortina húmeda); o hay que concluir, más cuerdamente, que la formidable emoción que acomete a María no sólo provoca llanto y sollozos, sino que a las lágrimas de los ojos se unen seguramente otras humedades menos cristalinas de boca y nariz, que manchan y ensucian los pies limpios de Jesús, que se deseaba únicamente

<sup>75</sup> *Ibid.* El fragmento pertenece a Antifanes, s. IV a. C.

<sup>76</sup> "Anointing", 102.

perfumar. Pues bien, como María no va provista de agua y toalla para lavarlos y secarlos, se ve forzada a hacerlo con su cabellera. Lucas se limitó a decir lágrimas y besos por razones de buen gusto, de delicadeza; pero si hubiesen caído sólo lágrimas del conmovido rostro de la ungidora, la sensación caótica, convulsiva que produce la descripción evangélica, no tendría lugar: *llorando (κλαίουσα) comenzó a inundar de lágrimas sus pies, y con los cabellos de la cabeza enjugaba y besaba sus pies y con perfume ungió* (v. 38).

En la repetición del gesto que precede a la pasión no hay lágrimas ni besos; no hay conmoción, sino una gratitud serena. Ciertamente que a primera vista extraña que María enjague también esta vez los pies de Jesús con la cabellera; pero en el fondo no hay ningún misterio; ni tampoco debe desconcertar que Mateo y Marcos unjan la cabeza y sólo Juan prefiera los pies. Para entender estas discrepancias basta poner en juego la conocida precaución sinóptica que omite o disimula al máximo cuanto atañe a Lázaro y su familia. Para Marcos y Mateo perfumar los pies recordaba vivamente la primera unción, que no habían tratado precisamente para no infamar a María. Se limitan pues al perfume sobre la cabeza, que sin duda existió y que es muestra de la serena paz que ahora inspira a la hermana de Lázaro. Pero pretender que este amable gesto de perfumar la cabeza en clara señal de agradecimiento por la resurrección del hermano tenga algo que ver con una unción real es absolutamente descabellado. R. Pesch rechaza la idea como algo evidente: "Von einer messianischen Königs-salbung ist nicht die Rede"<sup>77</sup>. Por su parte a Juan, o sea, a Lázaro, no le interesa la cabeza perfumada ni el sosiego que su hermana demuestra, sino que ésta repitiese la insólita unción de los pies y los enjugase con la cabellera, como la vez anterior. ¿Habría realmente necesidad de ello? Seguramente sí, por la abundancia de líquido derramado. La rotura del cuello del frasco que declaran Mc 14,3 y Mt 26,6 son reveladoras en ese sentido<sup>78</sup>. María no quiere que el perfume gotee blandamente, sino gas-

<sup>77</sup> *Das Markusevangelium* II (Freiburg-Basel-Wien 1977) 332.

<sup>78</sup> Desenfocaba visiblemente la situación Galling, cuando afirmaba: "Das übliche werden in hellenistisch-römischer Zeit Glasfläschen gewesen sein, die man zum Öffnen am Halse abbrach (vgl. Mc 14,3)" ("Alabaster", 13). El precioso unguento de María estuvo depositado sin duda alguna en un recipiente de verdadero alabastro, según lo que expusimos con anterioridad *supra*; y no se puede generalizar sobre la violenta rotura del cuello de los frascos de vidrio, pues lo natural es que fueran regulamente destapados. La apreciación de E. Renan está más cerca de lo que realmente ocurrió en nuestro



tarlo, consumirlo todo, y como para la sola cabeza es demasiado, repite deliberadamente el gesto de la primera unción, volcando sobre los pies cuanto queda, que es mucho, sin lágrimas y sollozos; pero debe aplicar su cabellera a continuación, por el exceso de líquido, de suerte que su cabeza resulte impregnada del perfume que ha empapado los santos pies del taumaturgo. El último alabastro remanente-del escándalo se convierte así en el lazo de amor reconocido que une a María con Jesús, y la impotencia exegética que proclamaba Coakley queda suficientemente superada: "the question why Mary chose to wipe the ointment with her *hair* is still unanswered, and probably cannot be answered" <sup>79</sup>.

Pero nuestra entera argumentación y en particular cuanto acabamos de exponer resultaría inconsistente, si la cabeza desnuda fuera síntoma indiscutible de una mujer de la vida, como sostiene con firmeza Robinson, según hicimos constar ya al principio: "Mary's unrestrained *hair* is, therefore, good evidence for her being a sinner woman" <sup>80</sup>. La primera unción podría soportar aún este aserto, ya que se trataba de una pecadora penitente, pero en la segunda, la actitud pecaminosa está olvidada al menos objetivamente, y María aparece sin embargo con el pelo al aire.

Coakley estima que como los niños van con la cabeza descubierta (*b. Ned.* 30b) "might naturally be read as including unmarried women" <sup>81</sup>. Pero conviene pensar también, a propósito de la primera unción, que María, espíritu muy libre, había aireado su cabellera precisamente para presumir del aroma que despedía por el espléndido perfume que, inverosímilmente, estaba usando, y esa fue sin duda la principal fuente del escándalo. En cuanto al segundo episodio, estando en casa del deudo Simón, y acariciando la idea de repetir el gesto de la primera unción, recurriendo a su propio pelo en vez de una toalla, María debía entrar en acción con la cabeza descubierta.

Por lo demás, también esta vez Jesús tiene que salir al paso de los que atacan a María, porque entienden su gesto dispendioso como un despilfarrero inútil. El afecto y benevolencia que Jesús mostró en la primera unción

---

caso: "Elle cassa ensuite le vase, selon un vieil usage qui consistait à briser la vaisselle dont on s'était servi pour traiter un étranger de distinction. — J'ai vu cet usage se practiquer encore à Sour" (*Vie de Jésus* [Paris 1863] 373 y nota 1).

<sup>79</sup> "Anointing", 251.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 101.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 250<sup>51</sup>.

se sublima ahora, alcanzando un nivel de teológica ternura. Porque Marfa podía temer por la vida del maestro a causa de la resurrección de su hermano, pero la gratitud que la impulsa a derramar el perfume sobre el cuerpo de Jesús es ajena en absoluto a toda idea funeraria, por no decir macabra. Es la imaginación salvadora de Jesús la que ennoblece poéticamente el gasto cuantioso de Marfa, infundiendo en él, con iluminada prolepsis, la unción del cuerpo muerto.

#### V. MARÍA MAGDALENA, MÁSCARA POPULAR DE MARÍA DE BETANIA

La primera manera de disimular la identidad de Marfa de Betania fue la lucana, que la ocultó bajo el velo de una mujer anónima (7,37-50). Apenas hubo tratado de ésta, el mismo evangelista alude a Marfa Magdalena, que encabeza el grupo de mujeres que acompañaban y servían a Jesús y los Doce en los itinerarios de Galilea (8,1-3). Pues bien, la primera cuestión, si se pretende ver detrás de Marfa Magdalena a la hermana de Lázaro y la pecadora arrepentida, es preguntarse qué podía hacer la joven de Betania tan lejos de Jerusalén y su aldea. La respuesta es más bien obvia: después del escándalo que culminó en la escena de la conversión, tratada con disimulo magistral por Lucas, y que ocurrió en casa de Simón de Betania, Marfa, aconsejada por todos decidió ausentarse de Judea por una larga temporada y se fue con Jesús, sus discípulos y las otras mujeres que estaban con ellos (v. 3). La segunda incógnita que hay que despejar es la de los siete demonios que habían salido de Marfa Magdalena (v. 2). Esta caracterización del nuevo personaje induce espontáneamente a pensar en una epiléptica o algo por el estilo, curada por Jesús, más o menos como el muchacho de Lc 9,38-42. Lo cierto es, sin embargo, que pese a la importancia máxima que iba a tener Marfa Magdalena, ni se cuenta esa presunta curación, ni siquiera se dice que los siete demonios hubieran sido expulsados por la autoridad de Jesús, sino, muy impersonalmente, muy descomprometidamente, se apunta sólo que habían salido de ella. No parece que el evangelista esté haciendo otra cosa que proseguir el disimulo con que había tratado a la pecadora anónima: no dijo su nombre, ni la ciudad donde iba a pecar, ni la relación que había entre ella y el anfitrión Simón... Pues ahora Lucas ha podido disimular tras los siete demonios el pecado o escándalo que acabó en el episodio de

la unción, donde ciertamente habrían abandonado a la endemoniada. Obsérvese que el mismo Lucas poco antes, en 7,33, se refería a Juan Bautista como poseedor de un demonio, según sus críticos, porque ni comía ni bebía; y en este caso el supuesto demonio imponía un determinado comportamiento moral, no una enfermedad o trastorno físico. Por su parte, Porfirio, según recuerda oportunamente W. Foerster, reconocía: "dass die bösen Dämonen sich mit Blut und Fleisch in der Körper des Menschen einschleichen, um böse Begierden zu erwecken"<sup>82</sup>. Más aún: J. Lightfoot alega que los siete demonios lucanos pueden ser entendidos "according to the Jewish sense, who were wont to call vices by the name of devils: as 'An evil affection is Satan: Drunkennes by new wine is a devil'"<sup>83</sup>. Según todo esto, Lucas estaba en su perfecto derecho, y en virtud de su metódico disimulo, para encubrir los *muchos pecados* con los *siete demonios*. Obsérvese la correlación de los dos superlativos. Además, insistamos, como no se dice que Jesús había causado la expulsión, se da a entender que los demonios habían salido porque la poseída los había rechazado en la unción penitente y amorosa, donde, por cierto, la habrían abandonado para siempre.

Ahora bien, ¿de dónde le venía a esta María acompañante de Jesús el sobrenombre de Magdalena? Lightfoot se inclina a pensar que como "was a town called Magdala very near Jerusalem"<sup>84</sup>, la hermana de Lázaro podía ser perfectamente María Magdalena; es más, confiesa paladinamente: "But I am apt to think that Bethany itself might go under the name of Magdala"<sup>85</sup>. Pero los demás autores hacen caso omiso de la aproximación que hacia Lightfoot entre Magdala y Jerusalén basándose en el rápido ir y venir de una especie de levita entre una y otra<sup>86</sup>, y estiman que María era llamada Magdalena porque procedía de la Magdala vecina de Tiberíades<sup>87</sup>. Pero lo cierto es que esta presunta procedencia nunca se afirma en los evangelios, o, dicho de otro modo, jamás se llama a María Magdalena *María de Magdala*, y por eso no es extraño que se haya

<sup>82</sup> "δαίμον, δαιμόνιον...", en TWNT 2,5.

<sup>83</sup> *A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica* 3 (Grand Rapids, MI 1979) 87.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 375.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 375.

<sup>87</sup> Strack-Billerbeck I, 1046s.

buscado algún otro origen al sobrenombre, tal como *peinadora o peluquera*. Lagrange rechaza filológicamente esta interpretación y hace notar al tiempo que la antigua Magdala es modernamente *el-Mejdel (la tour)*<sup>88</sup>. Ahora bien, *torre*, מגדל, aparece por tres veces en Cant: *como la torre de David es tu cuello* (4,4); *tu cuello es cual torre de marfil* (7,5); *mis pechos eran como torres* (8,10). La sugestión de bella firmeza, no exenta de intención erótica, resulta clara, y de ahí es fácil inducir que María de Betania recibiera el apodo popular de Magdalena por su figura esbelta, si se quiere como de estatua. Es decir, *Torre*, la localidad de la ribera del lago, y *Torre*, la vecina de Betania; sin que el seudónimo de ésta dependiera del nombre de aquella. Parece evidente que el mote en cuestión no pudo ser un invento evangélico para ocultar la infamia de la hermana de Lázaro, sino que puesto en circulación por las gentes del pueblo, entre admiradas e irónicas, lo aprovechó la tradición cristiana para alejar la herofna de la pascua cristológica de la pecadora anónima y María de Betania. Es más, la atractiva figura de la hermana de Lázaro debió de favorecer en gran medida el escándalo popular, una vez que ella empezara a hacer gala de los preciadísimos perfumes que recibía de regalo. La gente, maliciosamente, no pensaría que a la interesada le venían de manos del venerable sumo sacerdote, por más que ella explicase que debía perfumarle los pies, sino de uno o más de sus hijos, y no precisamente por un humilde servicio. Pero el escándalo, una vez iniciado crece vertiginosamente y la actitud de María en la unción lucana, en cierto modo desesperada, puede y debe interpretarse como el alegato personal contra aquellas calumniosas, infundadas habladurías. El pecado de María, los *muchos pecados* del evangelista, consistieron sin duda en haber dado pábulo, con su juvenil vanidad, a aquel caudal de comentarios y suposiciones, que repercutiría inevitablemente en el desprestigio de toda la familia: Lázaro, colaborador infatigable de Anás, con tal de mantenerse en su puesto se prestaba a que su alocada hermana, servidora al menos eventual en el mismo palacio, se envileciese. La verdad es que si hubieran sido reales los graves pecados que suponía la maledicencia humana, la pecadora habría escogido para su reconciliación una ocasión más recatada.

La necesidad moral de que la vehemente y afectiva María de Betania estuviera presente en los momentos críticos de la crucifixión y del sepul-

---

<sup>88</sup> *Luc*, 235.

cro vació la argüía Lightfoot perentoriamente: "for if Mary Magdalene was not the same with Mary the sister of Lazarus, the either Mary the sister of Lazarus was not present at the crucifixion of Christ, and at his burial, or else she is passed over in silence by the evangelist, both which are improbable"<sup>89</sup>. Sospechar que María de Betania podía estar acobardada por la situación estaría poco acorde con su idiosincrasia audaz, pero además hay que tener presente que su hermano Lázaro-Juan fue el discípulo amado que estuvo al pie del patíbulo<sup>90</sup> y, por consiguiente, parece natural que su intrépida hermana no anduviera muy lejos. Efectivamente, Jn 19,25 declara que estaban junto a la cruz la madre de Jesús, la hermana de ésta, María de Cleofás, y María Magdalena. Los sinópticos, en cambio, dejan a las mujeres lejos de la cruz, porque les está vedado hablar de Lázaro, y por lo tanto no pueden referirse a las tres que él ha aproximado. Es más, Lucas, quien se siente especialmente obligado a disimular, puesto que había reducido a María de Betania a una simple pecadora anónima, se resiste ahora a mencionarla con la máscara de María Magdalena, y por eso sin duda *generaliza* tanto en la escena de la cruz (23,49) como al borde de la sepultura (23,55).

Pero más elocuente es todavía que cuando las mujeres informan a los Once de la resurrección, y Lucas se decide por fin a mencionar algunos de sus nombres (24,10), empieza aludiendo a María Magdalena, pero nombrándola *la Magdalena María*. Es decir, no usa Magdalena como sobrenombre, sino como adjetivo, que viene a confirmar el valor que advertimos en el apelativo en cuestión. El evangelista parece decir: *la apuesta* o *la gallarda* María. No puede decir con claridad que se trata de la hermana de Lázaro, fundamentalmente porque éste y sus hermanas como tales (según demuestra Lc 10,38-42) estaban proscritas de la tradición sinóptica; pero se resiste a denominarla como lo hacía el pueblo, pues le repugna hacerse eco del mote impuesto por éste. De todos modos,

---

<sup>89</sup> *Horae hebraicae et talmudicae* 2 (Oxford 1859) 372s.

<sup>90</sup> "Los Doce que cenaron y que estuvieron luego en Getsemaní (cada uno a su modo), difícilmente podían estar al pie de la cruz, porque traicionaron (Judas) o huyeron abatidos (los Once). Es verdad que Pedro se unió a Lázaro a continuación para seguir de cerca los acontecimientos, pero ni siquiera él osó acercarse al lugar de la ejecución. En cambio [...] que *el otro discípulo*, conocido del sumo sacerdote, protestante en Getsemaní de la detención, tuviera arrestos para proseguir hasta el final, es perfectamente comprensible. Pero sabemos que este discípulo era Lázaro" (Vicent Cernuda, "Lázaro", 482).

no tiene otro remedio que identificarla con el apelativo adoptado por la tradición cristiana, aunque reduciéndolo a una forma meramente adjetiva. El estilo es el hombre: la exquisita delicadeza de Lucas se muestra rotundamente una vez más aquí<sup>91</sup>.

La notoria discrepancia que se observa entre la facilidad con que Lucas acepta la denominación vulgar de María Magdalena para designar a la pecadora anónima y la fiera resistencia con que la rechaza en ocasión de los acontecimientos pascuales es bien comprensible, si se tiene en cuenta que la primera vez se trataba de encubrir a María de Betania en beneficio de su fama, y para conseguirlo era bueno el apodo popular, como única manera de salir del paso; viceversa, en la segunda circunstancia, el evangelista se siente mucho más libre y de ahí que trueque y suavice Magdalena, el mote impuesto por la gente, por *la Magdalena María*, que, sin decir el nombre desnudo de María hermana de Lázaro, no cede, con todo, a la ingrata iniciativa social.

Juan se muestra también reacio al popular *Magdalena*, pues, a pesar de haberlo enunciado por imperativo ineludible de la tradición en 19,25 y 20,1, lo ahorra en 20,11, mencionando sólo el nombre familiar, María, o sea, el nombre de su hermana, porque quien esto escribe es sin duda Lázaro. Esta María de 20,11, cabe la sepultura de Jesús, y a punto de que éste reaparezca, estaba *κλαίουσα*, exactamente igual que la *κλαίουσαν* María de 11,33, cuando el propio Jesús se hallaba junto a ella, a punto de resucitar a su hermano. Es difícil, después de cuanto hemos expuesto, no intuir que el evangelista pretende identificar a una y la misma María. Jesús la llama con naturalidad María, en el v. 16, pero el pasaje se cierra retornando al nombre compuesto, María Magdalena, en el v. 18, donde anuncia a los discípulos lo ocurrido. Se diría que el nombre de la tradición en general es el compuesto, pero que Juan se permite la libertad de decir alguna vez el nombre de su hermana, sin concesiones a la calle. Es una actitud semejante a la que vimos en Lucas.

La identidad de María de Betania y María Magdalena se deduce finalmente de la desenvoltura con que ésta va y viene a la sepultura de Jesús. ¿Se concebiría un comportamiento tan espontáneo en una forastera? En

---

<sup>91</sup> "Celui qui part à la recherche des moyens artistiques mis en oeuvre par Luc est également frappé par les artifices très simples dont il dispose pour obtenir de grands effets" (W. C. van Unnik, "Éléments artistiques dans l'Évangile de Luc", en F. Neirynek (ed.), *L'Évangile de Luc*. Mémorial L. Cerfaux (Gembloux 1973) 138.

20,1 María Magdalena va hasta la tumba, cuando todavía es de noche, y observa que la lápida no está en su sitio. Vuelve sobre sus pasos y advierte a Simón Pedro y al discípulo amado (que es, por supuesto, su hermano Lázaro <sup>92</sup>) de lo que ocurre (v. 2). Vienen Pedro y Juan de Betania corriendo hasta la sepultura, comprueban el vacío y retornan a los suyos (vv. 3-10). María Magdalena permanece allí κλαίουσα (v. 11), como la pecadora anónima lucana (7,38) y la hermana de Lázaro en 11,33, según dijimos ya antes. Es casi imposible dudar de que no sean las tres la misma María de Betania: apasionada, emotiva, ingeniosa y resuelta como ella sola.

## VI. COROLARIOS Y COLOFÓN PATRÍSTICO

Seguramente los dos primeros evangelistas tenían buena noticia de la explosión de amor penitente que el tercero expuso en 7,37-50 y a la que aludió tímidamente el cuarto en 11,2; pero se abstuvieron de tratarla, a pesar de su indudable interés, por dos razones muy simples y complementarias: porque infamaba a la protagonista, María, hermana de Lázaro, conocida por la gente como Magdalena; y porque no se debía rozar cualquier asunto que tocara a Lázaro, pues su persistencia al servicio de Anás lo había hecho indeseable para el común de los cristianos. Sólo el tercer evangelista se sintió con arrestos para abordar el episodio, poniendo en juego su maestría en el disimulo. Éste se revela, por ejemplo, en el juicio contra Jesús, donde se las arregla para no nombrar a Caifás, supliéndolo por el colectivo del tribunal que interroga coralmente al reo (22,67.7-0.71) <sup>93</sup>; y también cuando, por evitar el milagro de Lázaro, se refiere a *todos los milagros que habían visto* las gentes que alababan a Jesús (19,37-39) <sup>94</sup>. En nuestro caso no se trata de multiplicar una sola persona o un hecho singular, sino, más bien al contrario, de difuminar en el

<sup>92</sup> Cf. Vicent Cernada, "Lázaro", 486-488.

<sup>93</sup> Es evidente que esto no fue así, pero Lucas orilla la figura siniestra de Caifás, en vista de que luego se convirtió al cristianismo, y no era cosa de infamarlo por culpas pasadas. Cf. *íd.*, "La condena inopinada de Jesús. II. La agresividad obtusa de Pilato y la política ignorada de Caifás": *EstBíb* 49 (1991) 74-86; "La conversión de Caifás y el hallazgo de sus huesos": *EstBíb* 54 (1996) 35-78.

<sup>94</sup> Cf. *íd.*, "Hostilidad", 469-474.

anonimato a una mujer bien conocida: Marfa de Betania. El hecho de que el cuarto evangelio diga de ella con naturalidad que ungió por segunda vez a Jesús, a raíz del milagro de Lázaro, tenía que ofuscar inevitablemente al lector antiguo y moderno. ¿Había habido realmente dos unciones y tanto una como otra las había llevado a cabo Marfa de Betania? ¡Evidente! La primera, como pecadora arrepentida; la segunda, como hermana agradecida por haber recobrado de la muerte a su hermano. Si Lucas se abstiene de exponer la segunda unción, no es porque la desconozca, sino porque no quiere que quien la hace quede manchada por la evocación de la primera. Es decir, su silencio no es, en última instancia, sino el reconocimiento implícito de que Marfa de Betania efectuó las dos unciones. Si Mateo y Marcos fingen ignorar el nombre de la ungidora en vísperas de la Pasión es por el mismo motivo: porque mencionarlo equivalía a remitir a la primera unción, pública y notoria, con su carga de infamia personal. Juan-Lázaro, despreocupado ya, por la distancia en el tiempo y el espacio, suministra un rasgo precioso al hacer público que quien unge a Jesús al final es su hermana Marfa; y es que él sabe que los *muchos pecados* lucanos se justificaban por la onda escandalosa, pero en sustancia no habían sido sino juvenil vanidad femenina. Repite Marfa el gesto de la anónima arrepentida, radiante de paz y gratitud, sin lágrimas esta vez, pero sin que su conciencia esté exenta de la compunción imborrable propia de quien sabe haber sido ocasión de escándalo, por mucho que haya sido olvidado por Dios.

San Agustín tuvo la feliz intuición de ver, considerando a la pecadora lucana, que *eandem Mariam bis hoc fecisse*<sup>95</sup>; pero Marfa Magdalena quedaba al margen de esa doble unción. Por su parte, San Gregorio Magno dio el paso que identificaba a las tres mujeres: *Hanc vero quam Lucas peccatricem mulierem, Joannes Mariam nominat, illam esse Mariam credimus de qua Marcus septem daemonia ejecta fuisse testatur. Et quid per septem daemoniae, nisi universa vitia designantur?*<sup>96</sup>. Pero el conspicuo Papa afirmó esto tratando exclusivamente de la unción lucana; de suerte que no consta si contaba con la segunda, según Agustín, o seguía fiel a una sola, como Tertuliano y la crítica moderna que se siente presa del prejuicio del *doblete*. Schürmann ha defendido de él a Lucas

<sup>95</sup> *De consensu evangelistarum* II, 79, 154 (CSEL 43, 261).

<sup>96</sup> *Homiliae in Evangelia* II, 33 (PL 76, 1239).



razonablemente: "Luk hat nicht unsern traditions- und literarkritischen 'Dubletten'-Begriff, so dass man nicht unterschieben darf, er habe beide Erzählungen als Dubletten erkannt, wie man oft lesen kann" <sup>97</sup>.

Lagrange pensaba por su parte que la unificación de las tres mujeres que simboliza en la antigüedad el aserto del Papa Gregorio es "probablement un de ce cas où l'instinct populaire a triomphé des précisions des savants" <sup>98</sup>. Pero se puede suponer también que Gregorio, del mismo modo que apreció que los siete demonios de María Magdalena no eran expresión de trastorno físico sino de maldad moral, pudo también comprender que era muy difícil que la explosión amorosa de la pecadora arrepentida hubiera marchitado, quedándose en un hecho mínimo en vez de proseguir en la adhesión perseverante y fervorosa a Jesús que caracteriza a la primera testigo de su resurrección. Quien sabe, en fin, si la sede romana no conservaría algún documento inédito, algún dato sobre la unidad secreta de las tres mujeres que Lucas quiso a toda costa disimular.

Sólo por cierto la certeza de que hay en este asunto, en la intención común de los evangelistas, una actitud sistemática de estricto disimulo (en primer lugar, por salvar la fama de María, pero también por quedar lejos del espinoso tema de la ambigüedad social de su hermano), podía abrir el camino hacia la seguridad de que las dos unciones fueron obra de María de Betania, y de que ésta recibía el apodo popular de Magdalena.

Se podría, en fin, sospechar que los evangelistas en general y Lucas en particular mintieran con tanto disimulo, pero cierto indicio de que no fue así es que un San Agustín o un San Gregorio fueron capaces, respectivamente, de captar las dos unciones hechas por la misma María y la identidad de las tres mujeres; y ni el uno ni el otro contaban con la categoría exegética del disimulo evangélico, la brújula segura que ha orientado la presente pesquisa.

---

<sup>97</sup> *Lukas*, 441<sup>67</sup>.

<sup>98</sup> "Jésus a-t-il?", 531.