

INÉS ANDREA SOLLITTO

Instituto de Investigación de Filosofía, Historia, Letras

y Estudios Orientales (IIFHLEO)

Universidad del Salvador

ines.a.sollitto@gmail.com

ORCID: 0009-0009-8329-502X

PALIMPSESTO Y REESCRITURA:

LA PASIÓN DE MARÍA MAGDALENA EN YOURCENAR

PALIMPSEST AND REWRITING:

THE PASSION OF MARY MAGDALENE AT YOURCENAR

PALABRAS CLAVE:
María Magdalena,
intertextualidad,
palimpsesto,
reescritura, relato.

Son innegables e incalculables las maneras específicas en las que los textos literarios se tienden puentes recíproca y atemporalmente. El concepto de intertextualidad junto con la idea de literatura como palimpsesto se despliegan como herramientas operativas fecundas para pensar los vínculos entre hipotextos e hipertextos (Genette, 1989). En esta línea, no puede soslayarse el derrame de la ficción sobre la cultura y las vidas particulares. Partiendo de estos supuestos, intentaremos deshilar la figura religiosa de María Magdalena del tejido intertextual que se configura en el relato “María Magdalena o la Salvación” de Marguerite Yourcenar. Recorreremos los hipotextos del cuento al tiempo que examinaremos los procedimientos narrativos esenciales que logran anudar orgánicamente esta reescritura al entramado imaginario que constituye María Magdalena.

KEYWORDS:
Mary Magdalene,
intertextuality,
palimpsest,
rewriting, story.

The specific ways in which literary texts establish reciprocal and timeless connections are undeniable and immeasurable. The concept of intertextuality, along with the idea of literature as a palimpsest, emerges as a fertile operational tool for analyzing the relationships between hypotexts and hypertexts (Genette, 1989). In this regard, the overflow of fiction on culture and individual lives cannot be neglected. Based on these premises,

this study aims to unravel the religious figure of Mary Magdalene within the intertextual fabric constructed in Marguerite Yourcenar's short story "Mary Magdalene, or Salvation". We will explore the hypotexts of the story while examining the essential narrative strategies that organically integrate this re-writing into the imaginary framework that shapes the figure of Mary Magdalene.

La diseminación de sentidos y la proliferación de narraciones a las que dio lugar la figura religiosa de María Magdalena conforma un auténtico caleidoscopio que demuestra límpidamente la elemental necesidad de narrar(se) del ser humano a partir de unas historias particulares que le vienen dadas y que están destinadas, en última instancia, a la vejación, a la translocación y a la tergiversación de cualquier “verdad” que se quiera imponer. Las narraciones vitales se instauran en los sentidos y discursos y circulan entre las capas geológicas de lo humano debido a que contienen una fuerza potencial que, a veces, queda latente y, otras veces, encuentra vías para estallar. Esta fuerza es una potencia porque tiene la virtud de explicar las cosas y los seres, es decir, tiene la habilidad de echar una luz diáfana sobre lo oscuro, lo confuso, lo caótico. De este modo, la reescritura es una actividad constitutiva de lo humano, casi una necesidad; la reescritura como modo de explicar una vida, como modo de existir: los seres humanos, sostiene Eco, “nos sentimos tentados continuamente a dar forma a la vida usando esquemas narrativos” (1996: 111). Este “dar forma” responde a una voluntad de configuración y de ordenamiento de los acontecimientos vitales; hay una “propensión a construir la vida como un relato” (142). El juego, en este sentido, tiene la misma función que la ficción; los niños aprenden a vivir en ese simulacro reglado que es la vida lúdica y los adultos “a través de la ficción narrativa, adiestramos nuestra capacidad de dar orden tanto a la experiencia del presente como a la del pasado (145). Una de las consecuencias más formidables de este atributo de la ficción, capaz de infundir orden donde hay caos, es la aptitud para romper con las cronologías a partir de la recíproca influencia de las historias. En otras palabras, aludimos a la capacidad de los hipertextos de modificar, alterar y dislocar a los hipotextos, siguiendo la terminología propuesta por Genette. Tal y como detalla Eco: “[N]o renunciaremos a leer obras de ficción, porque en los mejores casos es en ellas donde buscamos una fórmula que dé sentido a nuestra vida. En el fondo, nosotros buscamos, en el transcurso de nuestra existencia, una historia originaria, que nos diga por qué hemos nacido y hemos vivido” (1996: 152).

En muchas ocasiones, en esa “búsqueda de una historia originaria”, la reescritura de la que hablábamos se materializa en textos, en autores, en intertextualidades. El caso que trataremos en el presente trabajo responde a este modo de reescritura. El término “reescritura” no guarda una acepción peyorativa; muy por el contrario: con esta noción enfatizamos la imposibilidad, muchas veces, de hallar la fuente pretendida “original”; en este sentido, nos inclinamos sobre la idea según la cual no existe un original cerrado. A este respecto, seguimos a Derrida (1975) en sus concepciones del origen como artificio y como ocultación de pluralidades:¹

Singular plural que ningún origen singular habrá precedido jamás, germinación, diseminación. No hay primera inseminación. La simiente es primero dispersada. La inseminación “primera” es diseminación. Huella, injerto cuyo rastro se pierde. Se trate de lo que se denomina “lenguaje” [...] o de inseminación “real”, cada término es un germen, cada germen es un término. El término, el elemento atómico, engendra dividiéndose, injertándose, proliferando. Es una simiente y no un término absoluto (453-454).

Por tal motivo, decíamos al comienzo que estas historias trastocan otras historias y no *la* historia; por tanto, todo texto es reescritura. Es por ello que la figura del palimpsesto será la metáfora central de este escrito. Este término refiere a los papiros o manuscritos en los que aún pueden vislumbrarse las huellas de escrituras anteriores. Lorenzo Arribas explica que “*palin*” significa en griego “de nuevo” y “*pseo*”, “raspar o frotar”; y agrega que “el objetivo de raspar lo ya escrito, no era tanto la ocultación [...], sino la economía”. Imagen que, por cierto, nos esclarece también lo mencionado acerca de la función de las narraciones. Es decir, el principio rector que configura la necesidad de reescritura en los humanos o la necesidad de concebir su vida como un relato es, asimismo, un principio económico que tiende a la condensación, a la superposición y a la mezcla y contaminación de relatos; esta “lógica de la contaminación” (Derrida 1975: 227) regirá toda relación transtextual.

Otra noción que reviste interés en el presente trabajo es la de intertextualidad. Genette, en su obra *Palimpsestos* (1989), define la intertextualidad “como una relación de copresencia entre dos o más textos, es decir, eidética y frecuentemente, como la presencia efectiva de un texto en otro” (10); reconoce, en este sentido, que su definición es más restrictiva que la

¹ Véase, por ejemplo, de este autor, *El monolingüismo del otro (o la prótesis de origen)* (1996).

de Kristeva, quien propone que Bajtín fue el primero en distinguir este término al concebir que “todo texto se construye como mosaico de citas, todo texto es absorción y transformación de otro texto. En lugar de la noción de intersubjetividad se instala la de *intertextualidad*, y el lenguaje poético se lee, por lo menos, como *doble*” (3). De modo que las imágenes asociadas con *mosaico*, *caleidoscopio* y *palimpsesto* conforman la idea de literatura; así, la textualidad: “[P]uede representarse mediante la vieja imagen del palimpsesto, en la que se ve, sobre el mismo pergamino, cómo un texto se superpone a otro al que no oculta del todo sino que lo deja ver por transparencia. Pastiche y parodia, se ha dicho justamente, ‘designan la literatura como palimpsesto’” (Genette: 495).

A partir de lo hasta aquí expuesto, nuestro objetivo será, entonces, delinear las presencias de Magdalena en los hipotextos más evidentes del relato de Marguerite Yourcenar llamado “*Marie-Madeleine ou le salut*” (“María Magdalena o la Salvación”) contenido en el volumen *Feux* publicado en 1935. En una segunda instancia, presentaremos el complejo entramado intertextual del cuento de esta autora —que funciona como hipertexto— para explorar de qué manera la propuesta narrativa se apropia del personaje bíblico y le anexa nuevos sentidos diferenciales de las interpretaciones canónicas.

Las versiones de María Magdalena

Son muchas las fuentes a través de las cuales conocemos a este personaje bíblico; si bien decir “bíblico” ya restringe otras versiones. Elegimos la palabra “versión” porque remite a la idea de traducción pero, además y esencialmente, porque nos señala que hay una transformación, una traslación en cada traducción; de manera que su antónimo sería la idea de origen u originalidad. En este sentido, acordamos con Derrida cuando expone que, de existir una relación entre “original” y traducción o versión, nunca puede ser una relación de representación o de reproducción (2017: 244). Así pues, lo que este autor registra y problematiza en las traducciones admite el traslado hacia el campo de las intertextualidades: los hipertextos no se gestan como reproducciones de hipotextos. Ahora bien, esta cuestión parecería una obviedad, puesto que un hipertexto no busca la “fidelidad” sino el desvío en relación con otra historia. No obstante, el inconveniente aflora si concebimos a los “originales” o las historias de base como procesos acabados; muy por el contrario, el hipotexto, el original “está él mismo

en proceso de transformación. El original se da modificándose, este don no lo es de un objeto dado, aquél vive y sobrevive en mutación” (Derrida 2017: 246). En esta ocasión, entonces, recurriremos a las versiones de Magdalena que germinaron en contextos bíblicos.

Para comenzar, registraremos la presencia de esta mujer en los evangelios canónicos² y en los apócrifos no de manera exhaustiva, sino que relevaremos aquellos pasajes que luego tendrán incidencia en nuestra lectura del texto de Yourcenar. Respecto de los primeros, María Magdalena aparece, por lo general, vinculada a los hechos de la pasión de Cristo y al Domingo de Resurrección siempre conservando la idea de una fiel seguidora de Jesús. Así, en Mateo 27: 55-56 se dice que María Magdalena era una de las muchas mujeres que estaba presenciando la muerte de Jesús y vuelve a ser mencionada unas líneas después al momento de la sepultura (Mateo 27: 61). A continuación, en Mateo 28: 1 tiene una nueva y esencial aparición al ser la primera testigo, junto con María, del sepulcro vacío y la responsable de llevar la noticia de la resurrección. En esta línea, es en Juan 20: 11-18 en donde se nos cuenta que Magdalena tuvo el privilegio de percibir la aparición de Jesús, quien la exhorta a difundir la buena nueva. En Juan 19: 25 se ubica la presencia de María Magdalena en la crucifixión y en Marcos 15: 47 se la sitúa junto al sepulcro. Otro hecho fundamental es el que figura en Lucas 8: 1-2: “Le acompañaban [a Jesús] los Doce y algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos y enfermedades: María, llamada Magdalena, de la que habían salido siete demonios”.

En cuanto a los evangelios apócrifos, en el Evangelio de Pedro se dice que: “A la mañana del domingo, María la de Magdala, discípula del Señor [...], tomó a sus amigas consigo y vino al sepulcro en que había sido depositado” (Santos Otero: 202). Aquí, por tanto, ya conocemos que el nombre por el que se la reconoce proviene de la ciudad de la que es oriunda: Magdala. Lo cual indica que el nombre María (a veces también “Míriam” o, como se verá, “Mariham”) alcanza una polisemia tal que dará lugar a unas peculiares operaciones de condensación de estas figuras. Por otro lado, el Evangelio de Tomás, estructuralmente organizado en “logia” (Santos Otero: 369), nos trae una escena conocida en torno a la polémica sobre el lugar que debía habilitársele a Magdalena en el círculo íntimo de Jesús y a las posibles disputas internas sobre la condición femenina y el apostolado: “Simón Pedro les dijo: ‘¡Que se aleje Mariham de nosotros!, pues las muje-

² Fue utilizada la versión digital de la Biblia de Jerusalén en su cuarta edición en español aprobada en 2009; para las citas se tomarán como referencia los capítulos y los versículos.

res no son dignas de la vida'. Dijo Jesús: 'Mira, yo me encargaré de hacerla macho, de manera que también ella se convierta en un espíritu [πνεῦμα] viviente, idéntico a vosotros los hombres: pues toda mujer que se haga varón, entrará en el reino del cielo'" (Santos Otero: 385).

Hay quienes, sin embargo, no identifican a esta Mariham con Magdalena. En el Evangelio de Felipe, también organizado en *logia*, sí se la reconoce como Magdalena: "Tres (eran las que) caminaban continuamente con el Señor: su madre María, la hermana de ésta y Magdalena, a quien se designa como su compañera [κοινωνός]. María es, en efecto, su hermana, su madre y su compañera" (294-395). Término, *koinonós*, del todo complicado y controversial para pensar la relación entre Magdalena y Jesús.

Tomaremos, por último, el Evangelio de María Magdalena que Santos Otero introduce de la siguiente manera:

Este escrito gnóstico lleva el título de *Evangelio según María* en el colofón de los principales testigos en que su texto ha llegado hasta nosotros. Que esta mujer sea *María Magdalena*, se deduce del contexto y encaja además perfectamente en la ideología gnóstica, que considera a María de Magdala como depositaria privilegiada de las confidencias de Jesús resucitado, por haber sido su predilecta (9).

Existe, de esta forma, casi unanimidad en la posición privilegiada que ocupaba Magdalena en el entorno afectivo de Jesús y no sólo en la ideología gnóstica, como Santos Otero señala, sino que, además de ser santa para muchas de las religiones del libro, en 1988, Juan Pablo II en su carta apostólica *Mulieris Dignitatem* destaca la virtud y la ejemplaridad en las acciones de María Magdalena, llamándola "*apostolorum apostola*" (la apóstol de los apóstoles) y destacando que, en la Crucifixión, las mujeres se mostraron más fuertes: "*Ut patet, in hoc durissimo fidei et fidelitatis discrimine, mulieres fortiores apostolis se ostenderunt: in eiusmodi discriminibus qui 'multum amant' timorem vincere sciunt*" (23).³

El Evangelio según María se compone de dos fragmentos en griego y otros en copto; la sumatoria permite, en gran medida, conocer el contenido de estos papiros incompletos. Santos Otero refiere que el argumento del primer fragmento versa sobre enseñanzas relativas a la "materia" y

³ En la versión española proporcionada por el Vaticano: "Como podemos ver, en ésta que fue la prueba más dura de la fe y de la fidelidad las mujeres se mostraron más fuertes que los apóstoles; en los momentos de peligro aquellas que 'aman mucho' logran vencer el miedo" (25).

el “pecado” que Jesús impartió a sus discípulos. Luego de indicarles que difundan su palabra, Jesús parte, dejando abatidos a los apóstoles, quienes reciben palabras de aliento de Magdalena. El segundo fragmento consiste en la solicitud de Pedro hacia Magdalena de narrar las revelaciones que ella había recibido de Jesús concernientes a los secretos del alma y su descanso. Al respecto, tanto Andrés como Pedro manifiestan su abierta incredulidad, en parte por el propio contenido y, por otro lado, por el recelo de que Jesús hubiera contado unas verdades fundamentales a una mujer. Existe, posteriormente, una laguna en este diálogo que es posible complimentar con el texto copto. Según este escrito, María se lamenta al notar la desconfianza de sus oyentes, en seguida, Leví exclama el siguiente discurso en defensa de la mujer:

Leví dice a Pedro: “Siempre tienes la cólera a tu lado, y ahora mismo discutes con la mujer enfrentándote con ella. Si el Salvador la ha juzgado digna, ¿quién eres tú para despreciarla? De todas maneras, Él, al verla, la ha amado sin duda. Avergoncémonos más bien, y, revestidos del hombre perfecto, cumplamos aquello que nos fue mandado. Prediquemos el evangelio sin restringir ni legislar, (sino) como dijo el Salvador” (40).

Para cerrar este apartado, nos parece oportuno señalar que algunas de las resonancias más considerables desligadas de estos textos están en vínculo con la condición de Magdalena dada por su género. Dicho de otro modo, a partir del hecho de que es mujer, se despliegan una serie de cuestionamientos: qué posibilidades tiene una mujer de ser apóstol, sería Magdalena la fiel más amada por Jesús, por qué una mujer fue la testigo ocular privilegiada para ver a Cristo resucitado y recibir sus enseñanzas, qué sentido tiene el término “compañera” (κοινωνός) en el Evangelio de Felipe, y un extenso etcétera.

La leyenda dorada de Santiago de la Vorágine

La leyenda dorada o áurea es un libro que consiguió no poca notoriedad en la Edad Media, sus copistas “no daban abasto a la demanda” del pueblo (Macías: 15) porque —y aquí radica parte de su popularidad— no se trató de un volumen destinado a unos pocos religiosos eruditos. Una vez inventada la imprenta, las nuevas ediciones no se hicieron esperar. Santiago de la Vorágine fue un clérigo dominico y obispo de Génova que *circa* 1250

comenzó la escritura, que continuaría por treinta años, de una hagiografía que se erigió como fundamental para el saber católico de la época. El dominico escribió 182 capítulos, no obstante, el volumen con el tiempo aumentó ya que los copistas “fueron añadiendo a modo de suplemento algunos otros, compuestos por autores cuyos nombres desconecemos” (Macías: 15). En el prefacio de la versión española,⁴ el doctor Graesse enfatiza la popularidad del autor en su tiempo y añade que, iniciado el siglo xv, el texto y el mismo autor fueron cuestionados debido al componente fabulador y mágico de las historias, manifestándose un apego al realismo cuando se trata de educar en materia católica. Sin embargo, su fama no se debilitó puesto que muchos aún reconocían que, bien leídas, aquellas historias fantásticas podían *docere et delectare*. Continúa el doctor Graesse: “El hecho de que nuestro Santiago recoja en su compilación numerosas historietas más o menos fantásticas no significa, ni mucho menos, que él las tenga por verdaderas o que pretenda que nosotros las aceptemos como tales” (13). Es sustancial lo que queda aquí acentuado: se puede aprender y enseñar con rigurosidad (en este caso, religión) a partir de fábulas, de historias; en otras palabras, no se necesitan relatos “verdaderos” para aprehender el *sentido último* de la prédica religiosa. Desestimando asuntos de autoría, algo usual durante el Medioevo, se nos presenta un libro cuyo artífice es, primeramente, un autor religioso, luego el azar encarnado en una serie de personas desconocidas anexa historias de tal manera que el conjunto entero se trasvasa al saber popular y, a la postre, se constituye un saber fabulador (aunque no por eso un saber mentiroso) sobre ciertas vidas de santos y mártires que hacen mella profundamente en la historia religiosa y estética occidental. Si, siguiendo a Derrida (2007), la traducción constituye una instancia de crecimiento del original que viene a culminarlo, es porque el original solicita un complemento. A su vez, si hay espacio para este reclamo es porque el original “no estaba ahí sin carencias, lleno, completo, total, idéntico a sí mismo. Desde el origen del original a traducir hay caída y exilio” (252). Ahora bien, en lugar de “traducción” bien podríamos colocar “hipertexto”, es decir, si podemos continuar narrando historias sobre otras historias a la manera del palimpsesto es porque el hipotexto lo reclama y lo espera; la posibilidad de anexar historias a un volumen —como sucede con *La leyenda dorada*— designa la cualidad constitutiva de los hipotextos. En otras palabras, la condición de posibilidad de su existencia es, precisamente, la disposición a dejarse engordar; en dicha disposición,

⁴ De Alianza Editorial.

además, se esclarece su condición de apertura, de proceso abierto, por un lado; y, por otro, también se evidencia su capacidad para deslizarse a través del tiempo.

Santiago de la Vorágine cuenta las versiones de María Magdalena en el capítulo XCVI denominado “Santa María Magdalena”. Aludiendo a la simbología religiosa del número tres,⁵ comienza esta sección explicando que tanto “María” como “Magdalena” significan tres cosas; y asocia el destino y derrotero de este personaje a la etimología de su nombre:

María significa tres cosas: mar amargo, iluminadora e iluminada. Estas tres significaciones nos ayudan a interpretar correctamente las tres partes que esta santa óptimamente eligió, a saber: la parte de la penitencia, la parte de la contemplación interior y la parte de la gloria eterna. [...]. Magdalena, su segundo nombre, puede significar tres cosas: si suponemos que esta palabra deriva de *manens rea*, querrá decir algo así como *fue tenida por rea*; en ese sentido Magdalena sería lo mismo que *culpable*; pero si suponemos que el vocablo Magdalena procede de otros, su significado sería o bien el de *fortificada*, o para el caso *invicta*, o bien el de *magnífica*. Estas tres significaciones denotan respectivamente lo que fue esta mujer antes de convertirse, en su conversión y después de convertida (382-383).

A continuación, se enumeran diez relatos sobre la vida de la santa que el autor recoge de la tradición bíblica, de los evangelios apócrifos así como también de saberes populares y heterodoxos. Compilación que, forzosamente, evoca las imágenes del “mosaico de citas” o del palimpsesto. Lo notable de esta colección se debe a que fue realizada por una persona perteneciente al clero, una persona docta y con autoridad aglutina relatos, los modifica y confecciona la imagen de Magdalena que es la idónea para legar a la posteridad. Creemos que este gesto es de una elocuencia destacable y que esclarece, en buena medida, la idea de intertextualidad.

La tripartición de la vida de Magdalena es el elemento más reincidente, momento de vida disoluta, licenciosa y entregada a los apetitos carnales; luego, la penitencia; por último, el desborde de gracia y virtud: “a ella podemos aplicarle con evidente propiedad estas palabras del Apóstol: ‘Allí donde antes sobreabundó el pecado, posteriormente sobreabundó la

⁵ El número tres “expresa un orden intelectual y espiritual [...] sintetiza la tri-unidad del ser vivo [...], es el número del cielo [...], la expresión de la totalidad [...], para los cristianos, el acabamiento de la unidad divina: Dios es uno en tres Personas. [...] los reyes magos son tres [...], tres también las virtudes teológicas” (Chevalier: 1016).

gracia’” (Vorágine: 383). La condensación de varias figuras en Magdalena, por otra parte, es la operación escrituraria (y de reescritura) por excelencia y una de las fuentes de discrepancia más habituales. En esta misma línea, por ejemplo, el papa Gregorio Magno efectúa una operación de condensación en su homilía 33 (1239: 1592-1593) del año 591: “*Hanc vero quam Lucas peccatricem mulierem, Joannes Mariam nominat, illam esse Mariam credimus de qua Marcus septem daemonia ejecta fuisse testatur*”;⁶ así Magdalena, María la pecadora y María de Betania quedan unificadas en un mismo imaginario. En el caso de Santiago de la Vorágine, él crea una nutrida miscelánea en la que conviven la Magdalena descendiente de reyes, cuyo nombre se debe al castillo de Magdala; la hermana de Marta y Lázaro, la insigne prostituta que recibía la displicencia de todo el pueblo y que era conocida con el mote de “la pecadora”; la que lavó los pies a Jesús con sus cabellos en la casa de Simón el fariseo; la que Jesús libró sacándole siete demonios; quien acompañó a Cristo durante la Pasión y, luego, al sepulcro; la que tuvo la venturosa oportunidad de atestiguar la aparición de Jesús antes de saber sobre la resurrección; la que se apropió de manera estoica la promesa de evangelizar, convirtiéndose en la “apóstola de los apóstoles” (384); la que catorce años después de la pasión arribó a las costas de Marsella y predicó la palabra de Dios allí; la santa que se retiró a un desierto y que siete veces al día los ángeles la ascendían para que asistiera a los oficios divinos; la que, cuando expiró y su alma ascendió al cielo, su cuerpo emanó un perfume celestial que duró siete días; y un prolongado etcétera. La mixtura de este personaje nos señala que Magdalena es un copioso entramado textual cuyas resonancias son incontables para la historia occidental cristiana y católica; y, por si fuera poco, la trama se complejiza ya que los hilos argumentales mencionados no son excluyentes entre sí. La historia enlistada en el número 6 dice así:

Dicen algunos que María Magdalena y Juan Evangelista fueron novios; que cuando ya estaban a punto de casarse Cristo llamó a Juan y lo convirtió en discípulo suyo, y que ella, despechada e indignada contra Jesús porque le había arrebatado a su prometido, se marchó de casa y se entregó a una vida desenfrenada. Quienes afirman esto añaden que el Señor, para evitar que el llamamiento de Juan pudiese dar ocasión a que Magdalena se condenase, usó de misericordia con ella, la convirtió, la puso en camino de penitencia; y

⁶ Pero esta mujer que Lucas denomina pecadora y Juan [denomina] María, aquella creemos que es la María de la cual Marcos testifica que fueron expulsado siete demonios (la traducción es nuestra).

que al arrancarla de los placeres carnales a que se había entregado, la colmó más que a nadie de las espirituales satisfacciones que derivan del amor a Dios (Vorágine: 391).

Y este es, exactamente, el argumento de base que retoma Marguerite Yourcenar.

La ígnea Magdalena de Yourcenar

Yourcenar recoge en su libro *Feux (Fuegos)* unos relatos o poemas en prosa que tienen, en la mayoría de los casos, como hipotexto los mitos griegos. La excepción es la historia “*Marie-Madeleine ou le salut*”. El libro contiene, asimismo, fragmentos extraídos de un diario íntimo. Una vez más, este ejemplar nos reconduce a la trabajada idea del caleidoscopio de narraciones, al palimpsesto que constituye toda vida y toda literatura. Aquí se añade, además, un supuesto elemento autobiográfico. Decimos “supuesto” porque, más allá de la génesis que tuvieron estos relatos, Yourcenar y sus intenciones no son objeto de estudio posible ni deseable. Una interpretación no puede estar guiada por la promesa de desvelamiento de las intenciones del autor, debe considerar en cambio, “la dinámica abstracta por la que el lenguaje se coordina en textos según leyes propias y crea sentido independientemente de la voluntad de quien enuncia” (Eco 1992: 30). En todo caso, lo que parece adecuado es tomar las clasificaciones⁷ que el crítico italiano propone y concebir al “autor modelo” como un estilo o una voz que se manifiesta en estrategias narrativas conducentes a ser orientaciones para el “lector modelo” (1966: 22-23). En este aspecto, el prefacio de *Feux* es la urdimbre fabricada por la estrategia narrativa que constituye el autor modelo.

El prefacio se presenta, entonces, como un texto sustancioso que pretende ser un faro y fijar ciertos modos posibles de lectura. Según se indica en el susodicho, los hipotextos son historias que están “*destinées à servir au poète de supports à travers le temps*” [destinadas a servir de soporte al poeta a través de los tiempos] (Yourcenar: 10)⁸ y, por otro lado, los hipertextos “*modernisent le passé*” [modernizan el pasado] (11) y dialogan con

⁷ Véanse *Los límites de la interpretación* (1987) o *Lector in fabula* (1979).

⁸ Las traducciones del francés al español son nuestras; sólo las citas extensas se traducirán en nota al pie de página; para las restantes, se ofrecerá entre corchetes la traducción dentro del cuerpo del texto.

los textos precedentes de manera que rompen con una cronología lineal y textual posible. Por otra parte, en este preámbulo se explicita que se tomó una de las versiones de Magdalena presentadas por Santiago de la Vorágine, aquella que ya fue mencionada. Se insiste, además, en las modificaciones a las que se ven expuestos los personajes al ser reescritos y reelaborados. Serán estas nuevas figuraciones, en efecto, las que les otorguen a aquellos un tinte de eternidad: “[L]e Proche-Orient évoqué dans ce récit en marge des Evangiles apocryphes est celui d’avant-hier et de toujours, mais des métaphores ou des doubles-ententes sémantiques y introduisent ça et là d’anachroniques modernismes” (Yourcenar: 13).⁹

“María Magdalena o la Salvación” es una historia que se vertebra a partir del derrotero de Magdalena cuando su prometido, Juan, la abandona en el lecho nupcial para seguir las enseñanzas de Jesús.¹⁰ Tratamos, entonces, con la Magdalena hermana de Lázaro y Marta cuya procedencia es Magdala. El relato de Yourcenar, como también lo propone Santiago de la Vorágine, puede dividirse en tres partes, pero con sustanciales variaciones respecto de la tradición. La primera es narrativamente breve y responde a la Magdalena comprometida con Juan y a esa promesa de vida juntos que, finalmente, nunca acontece. La segunda es la vida de prostituta que comienza con el abandono de Juan en mitad de la noche de bodas;¹¹ Magdalena huye de la cámara nupcial, ocurre el primer arañazo a su inocencia y comienza a resquebrajarse el ideal y a trocarse por una realidad de borrachos, de vómitos, de alcahuetas, de infinitas voluptuosidades; de modo que antes de lanzarse a los brazos del teniente romano por despecho, la caída de la inocencia ya había comenzado. En esta segunda parte, entonces, Magdalena se arroja a una vida cuyo timón y sentido pierde. Se entrega sin pavor y con notable virtuosismo a los placeres. Así, un patrón le enseña “*la cuisine du désir*” [la cocina del deseo] (Yourcenar: 121); consi- gue, además, viajar por el mundo con un camellero beduino y con un marino, y visita El Pireo, Esmirna, Jerusalén y Cesarea. La clausura de esta parte comienza cuando la protagonista se propone seducir a Jesús y cumplir, por fin, con su venganza:

⁹ El Oriente Próximo evocado en esta narración, al margen de los Evangelios Apócrifos, es el de antaño y el de siempre, pero metáforas y dobles sentidos semánticos introducen, aquí y allá, modernismos anacrónicos.

¹⁰ “Jesús” y “Dios” son usados indistintamente en el relato.

¹¹ Juan responde a su vocación al tercer llamado de Dios, convirtiendo este número, nuevamente, en un símbolo.

Je n'avais tant roulé que pour donner à ce terrible Ami une rivale moins naïve : séduire Dieu, c'était enlever à Jean son support éternel ; c'était l'obliger à retomber sur moi de tout le poids de sa chair. Nous péchons parce que Dieu n'est pas : c'est parce que rien de parfait ne se présente à nous que nous prenons les créatures. Dès que Jean comprendrait que Dieu n'était qu'un homme, il n'aurait plus de raison de ne pas lui préférer mes seins. Je me parai comme pour un bal ; je me parfumai comme pour un lit. Mon entrée dans la salle du banquet arrêta les mâchoires ; les Apôtres se levèrent en tumulte de peur d'être infectés par le frôlement de ma jupe : aux yeux de ces gens de bien, j'étais impure comme si j'avais continuellement saigné (123-124).¹²

El haber “rodado tanto” se refiere, por supuesto, a los hechos precedentes en los cuales Magdalena ejerció de prostituta. Como se ve, el texto en su integridad está imbuido en el campo semántico del erotismo, de la sensualidad y de la seducción. Las sinestesias están al servicio de ello: “*ils lapaient mon sourire ; leurs regards me palpaient comme un fruit presque mûr*” [lamían mi sonrisa; sus miradas me palpaban como si fuera una fruta casi madura] (113). Las cadenas metafóricas en torno a *lo lleno, lo colmado, el derrame, el desborde, el desfallecimiento* están esparcidas por todo el texto. Asimismo, la sensualidad está lexicalizada en el binomio enfermedad-salud; los Apóstoles podían “infectarse” del erotismo que derramaba Magdalena y ella se deja empapar del calor erótico de un marino marsellés: “*je me laissais gagner par le chaud tremblement de la mer écumante*” [me dejaba contaminar por el cálido temblor del mar espumoso] (122). La apertura del tercer momento sucede con el encuentro frente a frente con Jesús. Magdalena cae embelesada, irreparablemente, por la imponente presencia de Cristo. Se da cuenta de que no puede seducirlo, pues él no la esquivo, además, encuentra que ambos tienen algo en común, el hecho de pertenecer a todos:

¹² No había rodado tanto sino para darle, a ese terrible Amigo, una rival menos ingenua: seducir a Dios era arrebatárle a Juan su respaldo eterno; era obligarlo a recaer sobre mí con todo el peso de su carne. Pecamos porque Dios no existe: es porque nada perfecto se nos presenta que nos aferramos a las criaturas. En cuanto Juan comprendiera que Dios no era más que un hombre, no habría ninguna razón para que no prefiriese mis senos. Me arreglé como para un baile; me perfumé como para el lecho. Mi entrada en la sala del banquete detuvo las mandíbulas; los Apóstoles se levantaron en tumulto por temor a ser infectados por el roce de mi falda: a los ojos de esos hombres yo era tan impura como si estuviera sangrando continuamente.

Il avait supporté la compagnie de bandits, le contact des lépreux, l'insolence des hommes de police : il consentait comme moi à l'affreux destin d'être à tous. Il posa sur ma tête sa grande main de cadavre qui semblait déjà vide de sang : on ne fait jamais que changer d'esclavage : au moment précis où les démons me quittèrent, je suis devenue la possédée de Dieu. Jean s'effaça de ma vie comme si l'Évangéliste pour moi n'avait été que le Précurseur : en face de la Passion, j'ai oublié l'amour. J'ai accepté la pureté comme une pire perversion : j'ai passé des nuits blanches, grelottante de rosée et de larmes, étendue en plein champ au milieu des Apôtres, tas de moutons transis amoureux du Pasteur (Yourcenar: 125-126).¹³

En esta cita se configura una de las operaciones de originalidad más destacables del escrito: la pureza puede ser una pervisión, una pasión erótica. Magdalena trasvasa sus movimientos eróticos al plano religioso y encuentra que el padecimiento y la pureza son anverso y reverso, que son un mismo compuesto que alcanza su cumbre dolorosa cuando ella se torna “posea de Dios”. Bataille en su libro *El erotismo* explica que el erotismo no puede pensarse por fuera de la historia de la religión: “los movimientos de la religión cristiana y los impulsos de la vida erótica aparecen en su unidad” (9). Los seres humanos son seres *discontinuos* que “mueren aisladamente en una aventura ininteligible” (16) pero que, no obstante, provienen de un estado de cosas *continuas*; hecho que les infunde una tenaz nostalgia de la continuidad perdida. Esta nostalgia es la que configura tres tipos de erotismos, uno de ellos el erotismo sagrado, en el cual nos concentraremos exclusivamente.¹⁴ En estas circunstancias, las personas, aún aferradas a su individualidad discontinua buscarán, empero, experiencias de unión, de fusión, de disolución y entrega a lo uno, a lo continuo. Sostenemos que Magdalena se encuentra guiada por este dictamen, que a ella la conmueve menos el susodicho móvil de venganza que el ansia de

¹³ Había soportado la compañía de bandidos, el contacto de los leprosos, la insolencia de los policías: consentía, como yo, en el terrible destino de pertenecer a todos. Puso sobre mi cabeza su enorme mano cadavérica, que parecía ya vacía de sangre: no hacemos más que cambiar de esclavitud: en el preciso momento en que los demonios me abandonaron, me convertí en posea de Dios. Jean desapareció de mi vida como si el Evangelista no hubiera sido para mí más que el Precursor: frente a la Pasión, olvidé el amor. Acepté la pureza como la peor de las perversiones: pasé noches en vela, tiritando de rocío y de lágrimas, tendida en pleno campo en medio de los Apóstoles, montones de corderos enamorados del Pastor.

¹⁴ El erotismo de los cuerpos y el erotismo de los corazones son las otras dos clasificaciones restantes.

fusión con algún ser o acontecimiento que la colme, de una vez para siempre, de sentido. Se trata de una sed ontológica que encontrará mitigación en Cristo y que dejará a Magdalena en un estado de embelesamiento irrevocable. El erotismo, así, al igual que la vivencia religiosa de esta protagonista, será una experiencia que sustituirá la discontinuidad del ser por un sentimiento de profunda comunión: “[L]a búsqueda de una continuidad del ser llevada a cabo sistemáticamente más allá del mundo inmediato, designa una manera de proceder esencialmente religiosa; bajo su forma familiar en Occidente, el erotismo sagrado se confunde con la búsqueda o, más exactamente, con el amor de Dios” (Bataille: 16-17).

En efecto, el anhelo de lo continuo encuentra su cauce en la búsqueda espiritual. El erotismo, entonces, es sagrado porque escapa del registro de lo mundano y discontinuo; es una transgresión que diluye todo límite racional y toda frontera con lo otro, “una disolución de las formas instituidas”:

Toda la operación del erotismo tiene como fin alcanzar al ser en lo más íntimo, hasta el punto del desfallecimiento. El paso del estado normal al estado de deseo erótico supone en nosotros una disolución relativa del ser, tal como está constituido en el orden de la discontinuidad. Este término de disolución responde a la expresión corriente de vida *disoluta*, que se vincula con la actividad erótica (14 y 18).

Magdalena, antes de encontrarse con Jesús, ya estaba entregada a una vida disoluta gobernada por un deseo erótico, la operación diferencial es que permuta el objeto de deseo; ahora será Dios el objeto de amor que, sin embargo, ejercerá tal yugo que ella quedará poseída; la vida de esta mujer continúa siendo *disoluta* sólo que cambia el sujeto-objeto de devoción. Además, ella descubre que este modo de la pasión erótica es más cautivante, más absoluto y más irremediable que los otros modos de vivir a sus objetos de amor, propios de la etapa precedente en donde sólo podía “aferrarse a las criaturas”.

A continuación, la protagonista narra los eventos bíblicos pero vividos desde su primera persona como una devota de Dios que, sin embargo, no muestra anuencia ni fe respecto de lo que acontece. La resucitación de Lázaro; la Santa Cena; la preferencia del pueblo por Barrabás, la Crucifixión, la consolación a María, el episodio de Jesús con Dimas; el sepulcro de José de Arimateas, la resurrección. Así, Magdalena, sufriente, advierte que Jesús no fue como los otros amantes que se dejaban caer sobre su cuerpo sin preocuparse por su alma; a la inversa, Dios dejó su alma candente:

J'étais de nouveau plus vide qu'une veuve, plus seule qu'une femme quittée. Je connaissais enfin toute l'atrocité de Dieu. Dieu ne m'avait pas que volé l'amour d'une créature, à l'âge où l'on se figure qu'elles sont irremplaçables, Dieu m'a-vait pris jadis mes nausées de gros-sesse, mes sommelis d'accouchée, mes siestes de vieille femme sur la place du village, la tombe au fond de l'enclos où mes enfants m'auraient couchée. Après mon innocence, Dieu m'a sous-trait mes fautes [...]. Comme le pire jaloux, il a détruit cette beauté qui m'exposait aux rechutes sur les lits du désir : mes seins pendent ; je ressemble à la Mort, cette vieille maîtresse de Dieu. Comme le pire maniaque, il n'a aimé que mes larmes. Mais ce Dieu qui m'a tout pris ne m'a pas tout donné. Je n'ai reçu qu'une miette de l'amour infini (Yourcenar: 133-134).¹⁵

Y, sin embargo, la salvó. Jesús le mostró una noción de amor que no es cuantificable, que no es una transacción, un amor que la despojó de todo aquello que la definía, la etiquetaba y la ordenaba; la pasión amorosa aquí es desestabilizante y conducente a la disolución, a la fusión y pérdida de fronteras. Este extravío de los límites está en relación con el concepto de “contaminación” que con recurrencia trabaja Derrida;¹⁶ si los binomios que creíamos irreconciliables están, en realidad, constituidos de fronteras porosas, ellos devendrán mezcla. En este sentido, Magdalena, bajo ciertos carices, aparecerá como una mujer amenazante por ser la que señale la imposibilidad de lo puro sin contaminación. Lo erótico y lo sagra-

¹⁵ Estaba de nuevo más vacía que una viuda, más sola que una mujer abandonada. Conocía, por fin, toda la atrocidad de Dios. Dios me había robado no sólo el amor de una criatura, a la edad en la que se cree que son irremplazables, sino que también me había arrebatado mis náuseas de embarazada, mis sueños de puerpera, mis siestas de anciana en la plaza del pueblo, la tumba al fondo del prado donde mis hijos me hubieran sepultado. Después de mi inocencia, Dios me arrebató mis culpas [...]. Como el peor de los celosos, destruyó esta belleza que me exponía a recaer en las camas del deseo: mis senos penden, me parezco a la Muerte, esa vieja amante de Dios. Como el peor de los maníacos, sólo amó mis lágrimas. Sin embargo, ese Dios que todo me lo quitó, no me lo ha dado todo. No he recibido más que una migaja de amor infinito.

¹⁶ Véase el texto “En este momento mismo en este trabajo heme aquí” recogido en el libro *Psyché. Invenciones del otro* (2017): “Habitualmente ésta [la contaminación] implica la mancha y el envenenamiento en el contagio de un cuerpo impropio. [...]. El contacto sería *a priori* contaminante. Todavía más grave, el riesgo de contaminación aparecería *antes* del contacto [...]. La contaminación entonces no es ya un riesgo sino una fatalidad que hay que asumir. Los nudos de la serie contaminan sin contacto, como si a distancia los dos bordes restableciesen la continuidad gracias al simple estar frente a frente sus líneas. Además no se trata ya de bordes puesto que ya no hay línea, sólo puntas enhebradas absolutamente separadas de una orilla a la otra de la interrupción” (205).

do pueden ser una misma amalgama; lo profano y lo sagrado puede ser un compuesto indiscernible, mujer prostituta y santa pueden encarnarse, en esta lógica, en un mismo ser. En efecto, lo que muestra Magdalena es la voluble y artificiosa voluntad taxonómica humana; en definitiva, nada es enteramente puro, nada es enteramente pecaminoso. La contradicción se yergue en el centro de lo humano y se vuelve constitutiva del mismo. Empero, esta “lógica de la contaminación” (Derrida 1975: 227) y mezcla no conduce a una caída estrepitosa de toda estructura, sino que en el caso que aquí tratamos nos desvela, en realidad, una implicancia quizás olvidada, a saber: la lógica de coexistencia sin disyunción. Magdalena es santa y pecadora; Magdalena es mujer pero también apóstol; Magdalena es mujer y la depositaria del saber cristiano. El goce del cuerpo es la prohibición cristiana por antonomasia, pero el erotismo y la experiencia religiosa lo reclaman; el *desfallecimiento* tanto erótico como místico solicita y necesita una corporalidad: “[J]’évite la fade erreur d’être nécessaire à Dieu. J’ai bien fait de me laisser rouler par la grande vague divine ; je ne regrette pas d’avoir été refaite par les mains du Seigneur. Il ne m’a sauvée ni de la mort, ni des maux, ni du crime, car c’est par eux qu’on se sauve. Il m’a sauvée du bonheur” (Yourcenar: 135).¹⁷

Un amor, entonces, que prescinde de la necesidad del amado, que salva pero de la felicidad; ¿a qué felicidad se refiere Magdalena? Recordemos el comienzo: “*Jean et moi, assis le jour du mariage sous le figuier de la fontaine, sentions déjà sur nous l’intolérable poids de soixante-dix ans de félicité. Les mêmes airs de danse serviraient aux noces de nos filles ; je me sentais déjà lourde des enfants qu’elles allaient porter*” (43).¹⁸

Dios la salva del hastío de una vida calculada, limitada, decorosa, pudorosa, ordenada, predecible y sin riesgos ni pasiones; de una vida que sólo podía aterrizar en un *taedium vitae*. Aunque esta salvación la deje con sentimientos abismales de vacío y sufrimiento, Magdalena, a la manera de Bataille, prefiere abismarse hacia la fusión, hacia la confusión de límites en una vida donde exista la pasión, el riesgo, el amor y el dolor.

¹⁷ Evito el insípido error de serle necesaria a Dios. Hice bien en dejarme arrastrar por la gran ola divina; no me arrepiento de haber sido rehecha por las manos del Señor. No me salvó de la muerte, ni del mal, ni del crimen, porque es a través de ellos que nos salvamos. Él me ha salvado de la felicidad.

¹⁸ Juan y yo, sentados el día de la boda bajo la higuera de la fuente, sentíamos ya sobre nosotros el intolerable peso de setenta años de felicidad. Las mismas melodías de baile servirían para las bodas de nuestras hijas; ya me sentía abrumada por los niños que ellas iban a tener.

Se trazó un camino discursivo que hizo un seguimiento de las representaciones de María Magdalena en los textos elegidos propios de la cultura occidental; procuramos que la estructura expositiva siguiera el orden del palimpsesto, una versión sobre otra versión. Indudablemente, se trata de una figura de gran impacto en la religión y en el arte occidental, pero esencialmente, en las vidas de las personas, en los modos de narrar una creencia, una vivencia, una historia. Las versiones de Magdalena se trasvasaron a la vida corriente, a la memoria colectiva, de forma que ha conformado y contribuido a los modos de pensar occidentales; a ciertos modos de ser y de actuar. Esta es, a nuestro juicio, la fuerza proyectiva de los hipotextos: su potencia de narrar y de infundir vitalidad logra trascender y *hablar* a todas las épocas, pero no sólo hablar, sino que también consigue hacer partícipe de la ficción al propio lector: “Apropiarse de una obra por la lectura es desplegar el horizonte implícito del mundo que envuelve las acciones, los personajes, los acontecimientos de la historia narrada. El resultado es que el lector pertenece a la vez al horizonte de experiencia de la obra imaginativamente y al horizonte de su acción, realmente” (Ricoeur: 15).

Por ello insistimos en el dinamismo y apertura de toda obra literaria. Al respecto, Ricoeur expone las implicancias del concepto aristotélico de “*Mythos*” o “trama” y señala que, bajo este nombre, cabría entender no sólo “fábula”, sino también “historia bien construida”: “Lo que Aristóteles denomina trama, no es una estructura estática, sino una operación, un proceso integrador, un proceso que sólo llega a su plenitud en el lector o espectador [...]. Por proceso integrador entiendo el trabajo de composición que dota a la historia narrada de una identidad, digamos, dinámica” (10).

En definitiva, si esta operación integradora demanda, para alcanzar algún tipo de culminación, la actividad lectora, imperiosamente toda obra deberá perseverar en su apertura hacia lectores de todas las épocas. De la “intersección del mundo del texto con el mundo del lector” emerge el sentido que un relato puede alcanzar para un lector determinado; por consiguiente, se le concede a la lectura una magnitud formidable: “Sobre él [el acto de lectura] descansa la capacidad del relato de transfigurar la experiencia del lector” (Ricoeur: 15). De este modo, vida y relato, reescrituras y experiencias humanas develan una solidaridad estructural y, por tal motivo, son innegables las reverberaciones que han alcanzado los relatos de Magdalena en las sociedades occidentales. A este aspecto se añade, además, la cuestión de la tradición (literaria), insoslayable cuando

se plantea el tratamiento de temas bíblicos. Ricoeur concibe la tradición como un juego dinámico e interactivo entre “sedimentación” e “innovación”. “*Marie-Madeleine ou le salut*” encarna textualmente este juego de fuerzas pendulares; oscilando entre fijeza y novedad, el relato logra una gradación precisa entre repetición e invención que le permite insertarse armónicamente en el bagaje cultural y estético occidental en la medida en que reconocemos esquemas narrativos habituales, pero también identificamos los riesgos que la narradora emprende (riesgos, en su mayoría, que encuentran su síntesis en el par erotismo-sacralidad).

El modo en que los humanos cuentan historias revela unos mecanismos que operan análogamente en la escritura: la condensación de personajes, el desplazamiento y la translocación de sentidos,¹⁹ la aglutinación de versiones, la lógica de la concatenación de acciones, entre otros factores.²⁰ Hacemos hincapié en que lo propio de la intertextualidad es la mixtura, la diseminación de sentidos,²¹ la torsión de significados; por eso, la búsqueda de un original es una actividad subsidiaria y, tal vez, prescindible. Los horizontes de pensamiento que se abren cuando se examinan estas transfiguraciones de sentidos son extremadamente potentes y hacen fecundo el análisis literario. Explorar los efectos textuales y de sentido que instauran figuras polivalentes como la de María Magdalena repercute mucho más de lo que se piensa en el *hic et nunc* de cada sociedad. Mencionamos que la idea de “tergiversación” nos resultaba ilustrativa para abordar las formas heterodoxas en las que puede ser tratado un tema clásico, pero *recalcábamos* que este movimiento de torcedura de sentidos no se yergue con relación a una “recta” verdad histórica. En este sentido, tal como expone Eco (1992):

¹⁹ Mecanismos —la condensación y el desplazamiento— que Freud ubicó como propios de los sueños en *La interpretación de los sueños* (1900); y que podríamos identificar, sin dificultades, como propios de las narrativas.

²⁰ Ricoeur (2006) denomina “cualidad pre-narrativa de la experiencia humana” a la pasibilidad de la vida de dejarse narrar; y todavía más: se concibe la vida como una pasión que demanda o exige ser narrada, siguiendo los mismos esquemas narrativos que la ficción (18).

²¹ Noción solidaria a la que propone Derridá en *La diseminación* (1975) y que, en parte, ya fue examinada al comienzo: “una de las tesis —hay más de una— inscritas en la diseminación es justamente la imposibilidad de reducir un texto como tal a sus efectos de sentido, de contenido, de tesis o de tema. No la imposibilidad, quizá, ya que *se hace* normalmente, sino la resistencia —diremos la *restancia*— de una escritura que no se hace más de lo que se deja hacer (15).

Uso e interpretación son, sin duda, dos modelos abstractos. Cada lectura resulta siempre de una combinación de estas dos actitudes. A veces sucede que un juego iniciado como uso acaba por producir lúcida y creativa interpretación, o viceversa. A veces tergiversar un texto significa desincrustarlo de muchas interpretaciones canónicas previas, revelar nuevos aspectos, y en este proceso el texto resulta mejor y más productivamente interpretado (45).

María Magdalena es un texto distorsionado, enredado, manipulado con el fin de “desincrustarse” de las exégesis tradicionales y de proponer nuevas derivas interpretativas en torno a esta figura. Esta lectura aparece como posibilidad en el relato de Yourcenar puesto que, como hemos visto, Magdalena se nos presenta bajo nuevas luces; aunque esto no es menos cierto para el caso de Santiago de la Vorágine. En definitiva, como la desfiguración de historias es el artilugio humano, el dispositivo narrativo por excelencia, la tergiversación es el *fatum* cuando los humanos se sientan a contar historias.

BIBLIOGRAFÍA

BATAILLE, GEORGES. *El erotismo*. Barcelona: Tusquets Editores, primera edición en libro electrónico, 2020.

Biblia de Jerusalén. Ubieta López, José Angel (dir.). Coords. Víctor Morla Asensio y Santiago García Rodríguez. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.

CHEVALIER, JEAN. *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

DERRIDA, JACQUES. *La diseminación*. Madrid: Editorial Fundamentos, 1975.

DERRIDA, JACQUES. *Psyché. Invenciones del otro*. Adrogué: Ediciones La Cebra, 2017.

ECO, UMBERTO. *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Editorial Lumen, 1992.

ECO, UMBERTO. *Seis paseos por los bosques narrativos*. Barcelona: Editorial Lumen, 1996.

GENETTE, GÉRARD. *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Madrid: Taurus, 1989.

- IOANNIS PAULI II. *Mulieris dignitatem*. Vaticano, 1988. Disponible en: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html> [2-III-2025].
- KRISTEVA, JULIA. “Bajtín, la palabra, el diálogo y la novela”, en *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*. Trad. y selección Desiderio Navarro, Colección Criterios. La Habana: UNEAC, 1997: 1-24.
- LORENZO ARRIBAS, JOSÉ MIGUEL. “Palimpsesto, y una coda con su corolario” en *Centro Virtual Cervantes* (16 de agosto de 2006). Disponible en: <https://cvc.cervantes.es/el_rinconete/antiores/agosto_06/16082006_01.htm> [2-III-2025].
- RICOEUR, PAUL. “La vida: un relato en busca de narrador”, en *Ágora. Papeles de Filosofía*, 25: 2 (2006): 9-22.
- SANTOS OTERO, AURELIO DE. *Los Evangelios apócrifos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- VORÁGINE, SANTIAGO DE LA. *La leyenda dorada*, 1. Trad. Fray José Manuel Macías. Alianza Editorial, 1982.
- YOURCENAR, MARGUERITE. *Feux*. Paris: Éditions Gallimard, 1974.

INÉS ANDREA SOLLITTO

Licenciada en Letras por la Universidad del Salvador (Argentina) y maestranda en Lenguas y Culturas Modernas en la Universidad de Granada (España), ha participado en diversos grupos de investigación y, actualmente, se desenvuelve como investigadora asistente del proyecto “Intermedialidad y metodologías comparatistas: categorías, usos y problemas para la literatura francesa del siglo XIX”, perteneciente al Instituto de Investigación de Filosofía, Historia, Letras y Estudios Orientales (IIFHLEO) de la Universidad del Salvador. Sus líneas de investigación se enmarcan en los estudios literarios franceses autobiográficos y los estudios de género. Su más reciente artículo es “Génesis y disputas en torno a *Mémoires de ma vie* de Mathilde Mauté” publicado en *Çédille, Revista de Estudios Franceses*.