

Quem é Maria Madalena? – Reflexões sobre o *Evangelho segundo Maria*

Eleonora Graziani¹

Sumário

Este trabalho analisa a personagem de Maria Madalena, a partir da leitura de alguns versículos extraídos do "Evangelho de Maria" apócrifa. O Evangelho foi encontrado dentro de outros textos de Nag Hammadi, em 1945. O trabalho sublinha a importância para a teologia feminista deste e de outros textos apócrifos, considerados em oposição àqueles que são aceites na leitura pública da liturgia. O "Evangelho de Maria" descreve o processo de exclusão da autoridade da "palavra" de mulheres, através do conflito entre Maria Madalena e o apóstolo Pedro. O evangelho revela a grande importância de Maria Madalena dentro do movimento cristão gnóstico; uma corrente que quase desapareceu no século 2 d.C. Depois do Concílio Vaticano II, a correção parcial da representação de Maria Madalena na Igreja Católica parece mais um sinal da evidência de sua importância do que a admissão de um erro histórico.

Palavras-chave: Evangelho de Maria, Madalena, Gnosticismo, representação, mulheres no Cristianismo.

Introdução

Neste trabalho, analisarei como a figura de Maria Madalena aparece no evangelho apócrifo chamado *Evangelho segundo Maria*,² encontrado no Egito em 1896.

Este papiro, codificado com o número 8502, contém o *Evangelho de Maria*, o *Apócrifo de João*, a *Sophia de Jesus Cristo* e os *Atos de Pedro*. O Evangelho somente foi publicado em 1955, depois de ter sido encontrado na biblioteca de Nag Hammadi. Nesta única cópia conhecida do texto, faltam as páginas 1 a 6 e 11 a 14. O texto está escrito em língua copta, que remonta ao século II depois de Cristo (cerca de 150 d.C.),³

¹ Estudante do Programa de Doutoramento em Estudos Feministas oferecido pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra em colaboração com o Centro de Estudos Sociais.

² Para as informações históricas sobre este evangelho e as adversidades que acompanharam a sua descoberta, baseei-me em Pagels, 1999, e em De Boer, 2000. As citações dos outros evangelhos canônicos e apócrifos também foram retiradas desses livros.

³ Ainda há debates sobre a datação.

e provém de um prototexto anterior nunca encontrado, mas muito difundido e conhecido entre as primeiras comunidades cristãs. Este evangelho perdeu-se com a extinção do gnosticismo e, por séculos, eram conhecidas apenas algumas breves passagens citadas pelos Padres da Igreja para refutar as teses gnósticas. Segundo os especialistas, trata-se de um evangelho de Maria Madalena. De facto, não poderia ser outra Maria, tampouco a mãe de Jesus, uma vez que Maria de Magdala, Madalena, é universalmente reconhecida como a mulher que mais aparece numa interação muito estreita com Jesus, nos evangelhos apócrifos, e como a primeira a vê-lo depois da ressurreição, nos evangelhos canónicos.⁴

Os critérios exegéticos e historiográficos que inserem o texto na tradição cristã já foram estabelecidos pela Igreja católica, numa primeira divisão dos evangelhos entre canónicos e apócrifos. Os motivos pelos quais algumas narrativas da vida de Jesus de Nazaré e dos seus ensinamentos são rejeitadas como “heréticas”, ao passo que apenas os quatro evangelhos canónicos devem ser considerados “ortodoxos”, são complexos e têm implicações sociais, políticas e religiosas de amplo alcance.

A luta contra a heresia caminha lado a lado com a consolidação da religião cristã como religião institucional. Contra a concepção esotérica gnóstica embate-se o célebre discurso de Ireneu de Lyon (130-202 d.C.), que sentiu a necessidade de esclarecer, entre outras coisas, que a Verdade é acessível a todos e não é secreta ou reservada aos poucos que a compreendem.⁵ Por volta de 200 d.C., de facto, no interior do lento processo de unificação da fé cristã, a Igreja de Roma assumiu um papel preponderante.

Ireneu indica, portanto, a rede da sucessão apostólica como garantia para perseverar na palavra do Senhor e depois concentra-se naquela Igreja que foi “fundada e constituída em Roma pelos apóstolos Pedro⁶ e Paulo,⁷” dando importância à fé que chega até hoje pelos Apóstolos por intermédio das sucessões dos bispos. E o ponto imprescindível para Ireneu é precisamente a tradição apostólica: são os bispos, em

⁴Jó 20, 11-18.

⁵Em sua obra *Adversus haereses (Contra as heresias)* (170d.C.), composta por cinco livros, o bispo tenta refutar as principais expressões do movimento filosófico gnóstico.

⁶“Tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja. [...] E eu te darei as chaves do reino dos céus” (Mt 16,18-19).

⁷Segundo os Atos dos Apóstolos, ele foi o primeiro missionário do evangelho de Jesus entre os pagãos gregos e romanos.

comunhão com o bispo de Roma, os herdeiros, continuadores e guardiães da Tradição, que é “pública”, “única”, “pneumática”, isto é, guiada pelo Espírito Santo. Desse modo, para Ireneu e para a Igreja universal, a sucessão episcopal da Igreja de Roma torna-se o sinal, o critério e a garantia da transmissão ininterrupta da fé apostólica, obtida com a condenação e o expurgo das inúmeras crenças e práticas religiosas que constelavam o horizonte cristão. A partir desse momento, na Igreja de Roma, “O cristianismo tornara-se uma instituição encabeçada por uma hierarquia tripla de bispos, padres e diáconos, que se consideravam os guardiães da única fé verdadeira” (Pagels, 1979: 21).

A sucessão apostólica como base e garantia da fé cristã será confirmada várias vezes no Concílio de Constantinopla (381 d.C.), mas a figura de Ireneu coloca-se como momento fundamental da história da Igreja por sua indicação clara da identidade dos apóstolos, que vai definir a história oficial da Igreja católica romana como uma estrutura hierárquica imanente e transcendente completamente masculina. Trata-se de uma passagem fundamental, levando em consideração o *Evangelho segundo Maria* como texto que descreve claramente a contestação, por parte de Pedro, da missão apostólica de Maria Madalena. Em seu livro, *All'inizio, lei era* (2013), Luce Irigaray delinea as consequências filosóficas da exclusão do feminino não apenas do sagrado, mas também do *logos*:⁸ “Portanto, um Deus, único e no masculino, ocupou o lugar do êxtase criado e guardado por ela. Desde então, o mundo está fechado sobre si mesmo, e está preparado o caminho para o inferno em ação na nossa época” (Irigaray, 2013: 11).

Só é possível analisar o texto, portanto, partindo de um ponto de vista diferente, portador de “outro” *logos* não oficialmente aceite, mas, pelo contrário, obrigado a se calar, silenciado, escondido. Elisabeth Schüsser Fiorenza indica as várias passagens de uma possível hermenêutica feminista crítica dos textos sagrados (Toldy, 2010: 171-183). Parte da “hermenêutica da suspeita”, que procede identificando o carácter e a dinâmica androcêntricos do texto e da sua interpretação, revisão da história que não é tanto um processo histórico-crítico, teológico ou filosófico, mas um processo poético, uma reformulação retórica do lugar das mulheres nos textos. Passa pela “hermenêutica da imaginação”, que procura dar uma nova interpretação dos textos bíblicos, uma

⁸Nesse texto, questionando a filosofia dos pré-socráticos, a autora descreve como o homem, para emergir da origem materna, elaborou um discurso de controle e construiu para si um mundo que se afastou cada vez mais da vida e do seu cuidado e partilha.

interpretação não androcêntrica, criativa. Chega, por fim, a uma “hermenêutica do desejo”, que busca uma reconstrução dos textos, ou melhor, do contexto deles.⁹ Esta moldura teórica não apenas legitima um discurso feminino a partir do próprio desejo, mas eu diria a partir do próprio interesse, na medida em que é claro que houve uma espécie de expropriação teológica e até violenta por parte do masculino, pois o processo de difamação e anulação da imagem e do papel das mulheres no interior da religião cristã foi contínuo e doloroso. Redescobrir textos que, embora não aceites como canônicos, descrevem esse processo como histórico e não originário (como pode ser, ao contrário, a figura de Eva) é um precioso instrumento de pesquisa para a construção de uma imagem feminina alternativa à secularmente veiculada pela Igreja.

Aplicar a hermenêutica da suspeita significa, antes de tudo, relacionar o texto com algumas concomitâncias históricas, como a verdadeira batalha entre cristãos gnósticos e cristãos ortodoxos e a contemporânea e radical perda de importância do papel das mulheres na Igreja primitiva, até chegar ao efetivo “silenciamento das mulheres” praticado por Paulo que invoca uma suposta inferioridade delas estabelecida desde a criação e, portanto, natural, uma vez que “o corpo” (a mulher) não pode comandar a “cabeça” (o homem): “A cabeça de todo o homem é Cristo, a cabeça da mulher é o homem, e a cabeça de Cristo é Deus” (1Cor 11,3).

Pedro e Maria Madalena

Partindo da análise dos versículos do *Evangelho segundo Maria* que descrevem a relação entre Pedro e Madalena, pode-se inferir que o que está em jogo é precisamente a autoridade da palavra feminina na Igreja primitiva. De facto, nos versículos 10,1-9, a cena representa Madalena interpelada por Pedro em relação a um conhecimento, a um saber que lhe é exclusivo em virtude do amor que o Salvador sentia por ela:

⁹ Um exemplo de texto construído com base na hermenêutica do desejo é *Il vangelo secondo Maria Maddalena. Una rilettura in chiave femminile della storia di Gesù* de Mary Ellen Ashcroft, em que a autora imagina que as discípulas que acreditaram na mensagem de Cristo se reúnem no Sábado Santo para chorar a sua morte e reviver o seu primeiro encontro com Jesus.

Pedro disse a Maria: “Irmã, sabemos que o Salvador te amava mais do que às outras mulheres. Diz-nos as palavras do Salvador de que te recordas, aquelas que conheces, mas nós não; aquelas que nem sequer ouvimos”.

Maria respondeu e disse: “Aquilo que vos está escondido, eu vos direi”. (Evangelho de Maria 10,1-9)

As palavras que Pedro lhe dirige assumem um significado diferente daquele que a uma primeira leitura pode parecer de admiração, à luz do conflito que em seguida se desencadeará entre Madalena e Pedro. Não se trata de admiração, e sim de inveja e irritação por esta preferência (“te amava mais do que às outras mulheres”). Uma preferência que, provavelmente, os apóstolos apenas suportavam, mas não aceitavam plenamente, e que, certamente, Pedro não compreendia. Até porque se trata de uma preferência vivida não apenas como exclusiva de Madalena e Jesus, mas também como excludente dos outros (“Diz-nos as palavras do Salvador de que te recordas, aquelas que conheces, mas nós não; aquelas que nem sequer ouvimos”). Nestes primeiros versículos é atribuído o reconhecimento de um saber superior de Madalena, em virtude da proximidade amorosa com o Salvador. Além disso, admite-se a convivência entre os dois, a fecundidade cultural de seu encontro, o facto de que o relacionamento entre eles foi o alicerce de um conhecimento superior. Tal atribuição é aceite e ratificada pela interlocutora, que se põe como detentora de saberes não conhecidos, vetados aos outros e que só ela pode revelar e transmitir (“Aquilo que vos está escondido, eu vos direi”). O diálogo também alude indubitavelmente ao facto de que o ensinamento do Salvador contém uma parte não revelada, “escondida”. Um esoterismo condenado quase imediatamente pela Igreja católica como impossível, precisamente em virtude do universalismo da mensagem cristã, que, por estar destinado a todos, é completamente revelado através das Escrituras.

Esse argumento é ainda hoje invocado pela Igreja católica, não obstante apresente um forte elemento de fragilidade, já que as próprias Escrituras aludem a um tipo de ensinamento dirigido a todos e a um reservado aos iniciados. De facto, Jesus responde aos discípulos mais próximos que lhe perguntam porque Ele fala às multidões por parábolas: “Porque a vós é dado compreender os mistérios do Reino dos céus, mas a

eles não” (Mt 13,11); “A vós é revelado o mistério do Reino de Deus, mas aos que são de fora tudo se lhes propõe em parábolas” (Mc 4,11).

O evangelho apócrifo de Filipe também sublinha e confirma a importância e a autoridade da Madalena, descrevendo-a

como o companheiro mais íntimo de Jesus, o símbolo da Sabedoria divina: [...] O companheiro [do Salvador] é Maria Madalena. [Mas Cristo amava-a] mais que [a todos] os discípulos, e costumava beijá-la [frequentemente] na [boca] dela. Os restantes [discípulos sentiram-se ofendidos com isso] [...] Disseram-lhe: “Porque a amas tu mais do que a todos nós?” O Salvador respondeu dizendo-lhes: “Porque é que eu não vos amo e [amo] a ela?”. (Evangelho de Filipe 63.32; 64.5)

Também nesse texto, configura-se a forte tensão que a importância dessa mulher suscitava nos apóstolos, ciumentos e ofendidos pelo facto de que o Salvador pudesse preferir uma mulher a eles. O facto de Jesus ter respondido à pergunta deles com outra pergunta, que os convida a se interrogar sobre o motivo de tal preferência, permite pensar que os apóstolos tinham os instrumentos de conhecimento necessários para aceitar e partilhar a escolha do Salvador. No *Evangelho segundo Maria*, nos versículos sucessivos, descreve-se como o conflito é gerido de duas maneiras diferentes por dois personagens masculinos. Antes de tudo, parece degenerar naquela que se assemelha a uma “crise histórica” de Pedro:

Dessas mesmas coisas falou também Pedro. Pensou no Salvador: “Será que realmente ele conversou em segredo com uma mulher e não abertamente conosco? Temos de mudar nossas crenças e ouvi-la? Ele a preferiu a nós?”. (Evangelho de Maria 17,17)

Se, para Pedro, é improvável que o Salvador tenha falado “em segredo e não abertamente”, chega a ser impossível que o tenha feito com uma mulher. Não mais “irmã”, como a chamara inicialmente, mas mulher. Considerando que as figuras de Pedro e de Madalena são respectivamente emblemáticas e representativas da Igreja (sendo Pedro o símbolo da “primeira pedra” sobre a qual se construiu a Igreja católica), é possível extrapolar o acontecimento, o facto, a “representação” colocada em cena. O

acontecimento é a negação, a anulação da possível importância da “palavra” desta (Madalena) e de qualquer outra mulher. Insere-se no processo de “exclusão das mulheres”, que caminha lado a lado com a afirmação da Igreja ortodoxa sobre a Igreja cristã gnóstica, concomitância que torna difícil desvincular os dois processos, que se mostram tão interdependentes. Como a história é escrita pelos vencedores, à sua maneira, a vitória dos ortodoxos sobre os cristãos gnósticos, condenados como hereges, implicou a total afirmação da hierarquia eclesiástica masculina na Igreja.

Diferente é a reação de Levi:

Levi tomou a palavra: “Pedro, sempre foste impulsivo. Agora vejo tua irritação com a mulher, como fazem os nossos adversários. Se o Mestre a tornou digna, quem és tu para a rejeitar? Seguramente, o Mestre conhece-a muito bem... Por isso, a amou mais do que a nós. Arrependamo-nos e tornemo-nos o ser humano perfeito. Deixemo-lo lançar raízes em nós e crescer como Ele pediu. Devemos anunciar o Evangelho sem estabelecer outras regras e outras leis, além das que nos deu o Mestre”. (Evangelho de Maria 8,1-21)

No fragmento está contida também a resposta à pergunta que se intui circular repetidamente entre os apóstolos, sobre o que o Salvador podia encontrar nela, sobre os motivos desse amor preferencial. É o conhecimento que Ele tem dela, o facto de ser digna. Os outros deveriam se envergonhar, diz Levi. A tarefa deles é a de se tornarem seres humanos perfeitos. Talvez ela, diferentemente dos outros, seja um ser humano ou simplesmente alguém que “vê”, que possui a visão.

A Visão

Nos versículos anteriores havia, de facto, a exposição de um ensinamento oculto que diz respeito à “visão”:

E ela começou a dizer a eles estas palavras: “Eu vi o Senhor numa visão, e disse-lhe: ‘Senhor, hoje vi-te numa visão’. Ele respondeu-me e disse: ‘Bem-aventurada és tu que não vacilaste quando me viste. Ali, de facto, onde está a mente, lá está o tesouro’. Eu disse-lhe: ‘Senhor, agora diz-me: quem vê a visão, vê-a através da alma ou através do espírito?’ O Salvador

respondeu e disse: ‘Ele não vê através da alma, nem através do espírito, mas a mente, que se encontra entre os dois, é essa que vê a visão’.” (Evangelho de Maria 18,15-17)

Os versículos apresentam uma clara impositação gnóstica porque confiam à visão, à imagem, o papel de guardião da verdade, privilegiando a atividade mental (a mente, que se encontra entre os dois, é essa que vê a visão). A mesma forma de pensamento é a impositação do gnóstico Valentim, que confia ao “*psíquico*” o contato com a plenitude, a totalidade, a inexprimível riqueza do Ser divino.

Os outros dois elementos da gnose de Valentim são o *pneumático* (ou espiritual), originário do Pai, e o *iliaco* (ou material), que será destruído (Le Goff, 1985: 168-169). Na sua evolução, o Cristianismo teve de gerir outro fenómeno cultural: a “visão” que é analisada e “categorizada”. A luta entre os cristãos gnósticos e os ortodoxos certamente contribuiu para o aumento da desconfiança da Igreja oficial em relação aos fenómenos não avaliáveis diretamente, por serem inerentes à esfera “privada” do crente e, portanto, fora da esfera de controle dos membros da hierarquia da Igreja primitiva.

Na busca da consciência do eu existencial e do divino interior, os gnósticos seguem um caminho substancialmente individual e não raro solitário. Ninguém podia dizer a outrem para onde ir, o que fazer, como agir. O gnóstico era incapaz de aceitar o que os outros diziam, a não ser como medida provisória, até ele descobrir o próprio caminho. Como diz o mestre gnóstico Heráclito: “as pessoas são inicialmente levadas a acreditar no Salvador através dos outros, ma quando amadurecem já não dependem de testemunhos meramente humanos, descobrindo a relação imediata que desfrutam como a própria verdade” (Fragmento n. 39, *apud* Pagels, 1979: 149).

Esses critérios, devido à avaliação subjetiva, mostram-se muito mais abrangentes que os estabelecidos pela Igreja ortodoxa que, por volta do final do século II, começou a definir critérios objetivos para a filiação de seus membros. “Quem confessasse o Credo, aceitasse o ritual do batismo e obedecesse aos prelados, era aceite como companheiro cristão” (Pagels, 1979: 117).

Enquanto os gnósticos desconfiavam das forças cegas predominantes no universo (Enciclopédia Einaudi, 1994: 88-89), que, afinal, são as fontes constitutivas do corpo, os ortodoxos consideravam que os processos de biologia humana eram parte integrante de

uma criação “boa” e, desse modo, implicavam responsabilidades éticas vitalmente importantes. Gradualmente desenvolveram-se rituais de acompanhamento e ratificação dos momentos fundamentais da existência biológica: a alimentação na eucaristia; a sexualidade no casamento; o nascimento no batismo; a doença na unção; a morte no funeral.

Na formação do Cristianismo havia, portanto, um conflito entre as pessoas que seguiam um caminho solitário em busca de si mesmas e toda uma estrutura institucional. Esta última conferia a garantia religiosa e a direção ética de uma vida em conjunto para alcançar a maioria dos fiéis: “A sua correspondência perfeita, porque inconsciente, com as necessidades e aspirações da humanidade comum” (Nock *apud* Pagels, 1979: 153).

Com a adaptação ao modelo de organização militar e política e o apoio imperial no século IV, o cristianismo ortodoxo continuou a crescer e consolidou uma estrutura hierárquica estável e duradoura. Paradoxalmente, a excessiva importância que os evangelhos gnósticos atribuem a Madalena pode ter tido uma influência negativa no debate sobre o papel das mulheres na Igreja primitiva.

A cosmologia gnóstica de Valentim descreve Deus como uma dualidade sexuada, Pai e Mãe de tudo, em que “pai Silêncio” é feminino (alogia), por ser o ventre que recebe a semente pela “fonte inefável”, gerando pares de energia masculina e feminina. Assim, é compreensível que alguns textos gnósticos dêem muita importância às mulheres. De facto, o evangelho apócrifo *O diálogo do Salvador* (139, 12-13) não se limita a incluir Maria Madalena entre os três discípulos escolhidos para receber ensinamento especial, mas também a louva mais do que aos outros dois, Tomé e Mateus: “[...] ela falou como mulher que conhece o Todo”.

Num outro texto gnóstico, o *Pistis Sofia* (36,71), lê-se que Madalena se queixa diretamente a Jesus do comportamento de Pedro: “Pedro faz-me hesitar; receio-o, porque ele odeia a raça feminina”. No entanto, também para os gnósticos, o facto de Madalena ser de “raça feminina” a faz parecer um perigo nas suas potenciais “obras femininas”, isto é, as relações sexuais e a procriação.

Homens e mulheres devem transcender a natureza humana e tornar-se “Seres humanos perfeitos”. De facto, nos versículos sucessivos do *Evangelho de Filipe*, o

Salvador, à pergunta sobre a sua preferência por Madalena, responde: “Porque não vos amo como a amo? Um cego e um vidente não são diferentes quando estão no escuro. Quando haverá a luz, quem vê verá a luz e o cego ficará no escuro” (Evangelho de Filipe, 64,1-10). Para responder à atormentada pergunta dos apóstolos, o Salvador recorre à metáfora do cego e do vidente e da luz e da escuridão, indicando que, naquele momento (historicamente escuro), a distinção entre os dois não é evidente, mas, quando vier a luz, isto é, o Reino de Deus, apenas o vidente o poderá compreender.

Esses versículos, desautorizando todas as hipóteses de tramas amorosas, atribuem a Madalena capacidades especiais de compreensão decorrentes da “visão”. Em outras palavras, ela é uma “iluminada” e, portanto, ao menos na opinião dos gnósticos, não pode ter o papel de simples seguidora, mas apenas o de guia espiritual. Permanece a dúvida sobre o que teria acontecido se não tivesse ocorrido uma aliança misógina de gnósticos e ortodoxos para impedir as mulheres da Igreja primitiva de ter funções importantes.

A representação de Maria Madalena

De facto, a indiscutibilidade do juízo do Salvador coloca-a na situação de ser completamente aceite como líder, apesar de ser mulher, ou de ser rejeitada (ou, ainda pior, difamada), como de facto aconteceu. Houve uma inegável anulação histórica desta personagem, em virtude da distorção de sua imagem: uma hábil combinação de dados bíblicos fez com que a Maria Madalena, citada no Novo Testamento simplesmente como Maria, correspondessem várias personagens: Maria de Magdala, a pecadora que ungiu os pés a Jesus (Lc 7,37), e a irmã de Marta e Lázaro (Lc 10,38-42 e Jo 11,5). O historiador Jacques Dalerun, em seu *Olhares de clérigos*, descreve assim “a inexistência histórica da Santa”:

Tal como o Ocidente a venera a santa não existe, enquanto indivíduo, nos *Evangelhos*. Distinguem-se aí três personagens femininas, que darão nascimento à Madalena: Maria de Magdala, da qual Cristo expulsa sete demónios, que o segue até o Calvário e que se julga a primeira testemunha da sua ressurreição; Maria de Betânia, irmã de Marta e Lázaro: a pecadora anónima que, em casa de Simão, o Fariseu, banha os pés de Cristo com as suas

lágrimas, enxuga-os com os seus cabelos, cobre-os de beijos, unge-os de perfume. Algumas pontes permitiam ligar uma ou outra destas mulheres. O Oriente absteve-se disso. No Ocidente, Gregório Magno fundiu-as definitivamente numa única: Maria Madalena tinha nascido. (Dalarun, 1993: 47)

Um dos “pontos” que facilitou a união de diversas figuras deveu-se ao facto de, na Bíblia, quase todas as mulheres terem o nome de “Maria”. Isso implicou uma facilidade de fusão que, porém, demorou séculos. Com efeito, os primeiros teólogos, como Tertuliano (c.160-c.223) e Hipólito (c.170-235) (Hipólito, *Refutação de todas as heresias*, V,7,1) não tinham dificuldade em chamar abertamente Maria Madalena de discípula e apóstola.

Dalarun afirma que a Igreja oriental continuou a descrever Madalena como discípula e apóstola, ao passo que a tradição ocidental, a Igreja católica e apostólica, no século V d.C., identificou-a definitivamente como a pecadora do Evangelho de Lucas. Não obstante, sua presença no momento da crucifixão e seu testemunho da Ressurreição continuam inegáveis por serem atestados pelos evangelhos canônicos, mas a Igreja transformou-a numa figura feminina “penitente”. A estudiosa Susan Haskins escreve a esse respeito:

E assim a metamorfose de Maria Madalena estava completa. De figura evangélica, com um papel ativo, como arauto da vida nova – apóstola antes dos apóstolos – tornou-se prostituta penitente e modelo cristão da redenção. Uma figura manipulável e dominável, uma efetiva arma e um meio de propaganda contra o mesmo sexo. (Haskins *apud* De Boer, 2000: 2)

Em 1521, a exegeta humanista Jacques Lefèvre d’Étaples foi condenado pela faculdade de teologia de Paris por ter publicado o tratado *De Maria Magdalena et triduo Christi disceptatione* (Haskins *apud* De Boer, 2000: 19), no qual afirmava que a pecadora, a irmã de Marta e Maria Madalena eram três figuras bíblicas diferentes.

Só em 1970, depois do Concílio Vaticano II, a Igreja admitiu o erro exegético e apagou a palavra “penitente” do Missal romano. De facto, na revisão do calendário dos santos, a necessidade do “arrependimento” não existe, não por falta de provas, mas simplesmente porque o tema nunca foi tratado. Na revisão do Missal romano, o

Concílio Vaticano II retifica a imagem da pecadora, afirmando que o dia dedicado a ela: “Celebra apenas ela a quem Cristo apareceu depois da Ressurreição e de maneira nenhuma a irmã de Santa Marta, nem a pecadora a quem o Senhor perdoou os pecados” (*Calendarium Romanum Generale*, SD: 97-98 e 131).

Foram necessários vários séculos para restabelecer um pouco de verdade, mais que os empregados para a destruir. Mas o erro e sua admissão não receberam muita publicidade e, portanto, poucos além dos estudiosos conhecem o facto.

Como afirma Martin Blythe (2002: 286): “Hoje, claramente, a Igreja católica ainda permite que tais histórias sejam consideradas ficcionais, ao passo que, desde o século XVI, a Igreja Ortodoxa Oriental e a maioria dos estudiosos humanistas entenderam que as muitas Marias descritas na Bíblia eram mulheres diferentes”.

Na contramão dos poucos “estudiosos humanistas”, no imaginário coletivo, Madalena continua a ser a “pecadora convertida”, devido também às suas representações nas obras de arte ocidentais, que a retratam como uma bela e voluptuosa mulher, com o olhar voltado para o céu, ou como uma mulher sofrida e emaciada, com o corpo encoberto pelos cabelos compridos. Inúmeros são os artistas que a representaram, tanto na pintura como na escultura: Canova, Donatello, Gentileschi, Caravaggio, Reni e outros (Mosco, 1986). No campo literário, também há contos e romances inspirados na *Legenda Aurea* (ou *Legenda Sanctorum*). Jacopo de Varazze reúne na personagem da Madalena as três figuras clássicas: a pecadora, a irmã de Marta e a da “amiga particular” de Jesus (De Varazze, 1995: 472).

Estes são apenas alguns dos inúmeros exemplos da atuação do imaginário coletivo masculino, que se baseou num “erro histórico” e aproveitou a carência de fontes históricas certas. Tal erro foi muito útil à Igreja para construir uma imagem feminina que não representasse a Virgem e Mãe, mas a “pecadora”:

Como todos sabem, há apenas dois papéis aceitáveis para as mulheres no mundo bíblico: mães e virgens, que idealmente estão juntos na mesma pessoa, aquela da Maria Virgem; [...] depois há o papel inaceitável: a puta, a outra Maria, Maria Madalena – apesar de ser redentora. (Blythe, 2002: 190)

As poucas fontes históricas certas da Igreja oficial sobre a Madalena são, como já vimos, os evangelhos canónicos, que a veem aos pés da cruz e como primeiro testemunho da Ressurreição. Uma figura importante, portanto, certamente muito próxima a Jesus. Uma figura incômoda. O “erro histórico” serviu para situar Madalena em continuidade com a personalidade de Eva. Os primeiros teólogos cristãos, como dissemos, ainda reconhecem o apostolado de Madalena (de facto, era muito difícil negá-lo), mas, ao mesmo tempo, aperfeiçoaram a misoginia paulina, construindo uma imagem das mulheres como “porta do Diabo”.

Conclusões

Pelo facto de esta mulher ser importante, era preciso neutralizá-la, colocá-la ao lado do mal. Pecadora por dinheiro ou por prazer, sucessivamente penitente, provavelmente eremita, esposa ou amante de Jesus, durante os muitos séculos da história da Igreja católica, foi representada de várias maneiras, mas jamais como figura importante no âmbito intelectual e espiritual do primeiro Cristianismo. É de estranhar que Maria Madalena, que aparece nos evangelhos canónicos como figura importante nos momentos cruciais da crucifixão e da ressurreição de Jesus, desapareça completamente dos Atos dos Apóstolos.

Enquanto a Virgem Maria é representada como uma anti-Eva, aquela que, sendo concebida sem pecado, redime a falta da primeira mulher, Maria Madalena *deve ser* uma segunda Eva. “A sexualidade feminina sempre foi conceptualizada na base de parâmetros masculinos” (Irigaray, 1985: 23).

A complementaridade das imagens da Virgem Maria e de Madalena (respectivamente o feminino sagrado e o feminino profano) parece corresponder à necessidade de dar uma representação à alteridade feminina que, de facto, não tem acesso ao “sagrado”. Entenda-se por “sagrado” uma esfera completamente separada da vida comum, que, por isso, tem contatos com o “divino”, o lado da religiosidade normalizada na e pela profissionalização do clero (Scaraffia e Zarri, 1994: 182).

Na tradição cristã dos anos imediatamente subsequentes à morte de Cristo elaborou-se um modelo feminino de Maria, mãe de Jesus, virgem e mãe, de facto inatingível e inimitável, juntamente com a representação de Maria Madalena, que, no decorrer dos

séculos, reuniu as prerrogativas negativas atribuídas pelos Padres da Igreja e pelos teólogos cristãos não apenas a ela, mas também a todas as mulheres.

Para melhor representar a imagem da Madalena como pecadora arrependida por sua liberdade sexual, foi preciso eliminá-la quase completamente nos textos canônicos. Aliás, sua personagem foi reescrita *ex novo*, uma vez que sua presença nos momentos fundamentais da vida de Jesus teria sido embaraçosa. A ambivalência da pecadora arrependida reflete o pensamento masculino sobre a sexualidade feminina, admitida apenas quando neutralizada pelas características de “virgindade” e “maternidade” ou quando, como no caso da Madalena, “arrependida”.

Os únicos textos que permanecem fiéis a uma imagem diferente da Madalena como mulher ativa e propositiva da “esfera do sagrado” são os evangelhos apócrifos, não considerados pela Igreja oficial. O *Evangelho segundo Maria* representa-a sob um ponto de vista diferente. O autor ou a autora toma a palavra de maneira implícita através da fala das quatro personagens: Pedro, André, Levi e Madalena. Depois do discurso de Pedro (versículos 19-23), Madalena chora: “Então Maria chorou e disse a Pedro: ‘Pedro, meu Irmão, o que tens na cabeça? Acreditas que eu sozinha, na minha imaginação, inventei esta visão ou que, em relação ao nosso Mestre, eu diga mentiras?’” (Evangelho de Maria 18,1-4).

Apesar de continuar a chamá-lo de “meu irmão”, Madalena chora, porque sabe que Pedro “projeta” nela os seus pensamentos. A sua acusação, nem sequer muito velada, é que ela inventa coisas. A única motivação possível para um engano tão grave é que a Madalena teria um imenso poder pessoal, caso os outros apóstolos tivessem acreditado nela. Pois Maria era a única detentora dos conhecimentos diretamente revelados pelo Salvador. Levi, defendendo-a, enfatiza que o pensamento de Pedro é o dos “adversários”, ou seja, dos ortodoxos, dos quais Pedro será a figura fundamental.

Nos primeiros trinta anos da vida da Igreja, apenas a Tradição, ou seja, o testemunho apostólico, foi utilizada como ensinamento de Jesus relacionado aos seus fiéis e transmitido de geração em geração.

Como vimos, Maria Madalena não aparece nos Atos dos Apóstolos. A descoberta do *Evangelho segundo Maria* abre novas pistas sobre a origem do Cristianismo, porque é

um testemunho das tensões existentes entre os apóstolos no âmbito da criação da Igreja primitiva.

À luz dos factos, creio que é possível afirmar que as acusações de Pedro eram uma “projeção”, pois era ele quem queria o imenso poder, que afinal conseguiu obter, dividindo-o com os outros ortodoxos. Os gnósticos eram os únicos dotados de pensamento realmente capaz de se contrapor ao cristianismo ortodoxo. Este último foi fundamental para a construção do pensamento da Igreja católica. O conflito entre Pedro e Maria descrito no *Evangelho de Maria* é evidente e continua inegável a coincidência histórica da imagem da mulher na história do Catolicismo e a reversão da figura de Maria Madalena.

De facto, na representação do gênero humano, muitas vezes ligados à esfera religiosa, os “erros” históricos ou gramaticais, nunca realmente corrigidos, difundiram um ponto de vista neutro de uma falsa universalidade masculina, pondo entre parênteses, apagando, difamando e ridicularizando a alteridade feminina. A transversalidade do uso dos “erros”, isto é, meias-verdades e mentiras completas empregadas para construir um conhecimento “científico” e/ou de tradições religiosas destinado a legitimar a ordem simbólica masculina em detrimento da feminina. O procedimento utilizado é o de reconduzir o conhecimento, Deus, toda a realidade, ao Um, eliminando a pluralidade através de um processo de abrangência progressiva que engloba as alteridades de geração em geração.

A estudiosa Elisabeth Moltmann-Wendel, no capítulo dedicado a Madalena do livro *Le donne che Gesù incontrò* de 1980, alude a uma “caricatura intencional”, afirmando: “Quem ama a Maria Madalena bíblica e a compara com a cristã deve ficar com raiva. E a primeira coisa a fazer é dar espaço para aquela raiva” (*apud* De Boer, 2000: 23).

Tentando superar a legítima “raiva”, sublimando-a com a calma e o distanciamento que são virtudes dos fortes, creio que, pelo menos, é importante aplicar a hermenêutica da suspeita no estudo dos textos sagrados de instituições como a católica, cujas origens são “suspeitas”.

Ao final desta breve pesquisa, tenho consciência de que encontrei apenas as respostas sobre quem “não” era Maria Madalena. Quero, portanto, propor mais uma vez, e com força, a pergunta: “*Quem é Maria Madalena?*”

Tradução para o português de Carlo Dastoli

Bibliografia

- Ashcroft, Mary Ellen (1997), *Il vangelo secondo Maria Maddalena. Una rilettura in chiave femminile della storia di Gesù*, trad. it. de Maria Grazia Bianchi Oddera. Milano: Sperling and Kupfer.
- Blythe, Martin (2002), “The Mary Magdalen Mystique – Sacred Prostitute?” *Emergences*, 2, 285-291.
- Calendarium Romanum Generale*, SD: 97-98 e 131.
- Dalarun, Jacques (1993), “Olhares de clérigos”, in Duby Georges- Perrot, Michelle (org.), *História das mulheres no ocidente*, Porto: Afrontamento, (2), 29-63.
- Da Varazze, Jacopo, (1998), *Legenda aurea*, [1ª ed.1298].
- De Boer, Esther, (2000), *Maria Maddalena. Oltre il mito*, trad. it. de Thomas Soggin, Torino: Claudiana.
- Enciclopédia Einaudi, (1994), Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, ,12, 88-89.
- Ippolito (2012), *Confutazione di tutte le eresie*, a cura di Aldo Magris, Brescia: Morcelliana [1ª ed.1851].
- Ireneu de Lyon (2009), *Adversis Haereses*, Roma: Città Nuova [1ª ed.170 d.C.].
- Irigaray, Luce (1985), *This Sex that is not One*, Ithaca: Cornell University.
- Irigaray, Luce (2013), *All’inizio, lei era*, trad. it. de Antonella Lo Sardo, Torino: Bollati Boringhieri.
- Le Goff, Jacques (1998), *L’immaginario medievale*, trad. it. de Anna Salmon Vivanti, Bari: Laterza.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth (2003), *Le donne che Gesù incontrò*, Brescia: Queriniana.
- Mosco, Marilena (org.) (1986), *La Maddalena tra il sacro e il profano*, Firenze: Casa Usher.
- Pagels, Elaine (1999) *Os evangelhos gnósticos*, trad. de Luís Torres Fontes, Porto: Via Óptima [1ª ed.1979].
- Scaraffia, Lucetta e Zarri, Gabriella (org.) (1994), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Roma/Bari: Laterza.

Toldy, Teresa Martinho (2010), “A violência e o poder da(s) palavra(s): A religião cristã e as mulheres”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 89, 171-183.