

Resignificaciones religiosas en mundos apocalípticos. María Magdalena, vampiros y zombis

Elena Monzón Pertejo¹

Recibido: 6 de diciembre de 2022 / Aceptado: 10 de febrero de 2023

Resumen. En el panorama creativo del siglo XXI abundan las producciones apocalípticas, muchas veces protagonizadas por vampiros y zombis. En algunas de ellas, se elaboran toda una serie de resignificaciones religiosas, vinculando el cristianismo con el vampirismo y lo zombi. En este contexto, la figura de María Magdalena aparece, en ocasiones, reformulada con importantes connotaciones feministas. Así sucede tanto en la película *Jesucristo Cazavampiros* (Lee Demarbre, *Jesus Christ Vampire Hunter*, 2001) como en el cortometraje *Zombie Jesus* (Carla Siegle, 2014). Ambas producciones, a las que se unen otras para demostrar que las mismas no son una excepción, presentan un conocimiento tanto de las Escrituras como de los estudios procedentes de la teología feminista, aspectos que configuran el foco principal de atención en el presente estudio.

Palabras clave: Apocalipsis; cine; María Magdalena; teología feminista; vampiros; zombis.

[en] Religious Resignifications in Apocalyptic Worlds. Mary Magdalene, Vampires and Zombies

Abstract. Apocalyptic productions are plentiful in the creative panorama of the 21st century, often starring vampires and zombies. In some of them, a whole series of religious resignifications are elaborated, linking Christianity with vampirism and the zombie. In this context, the figure of Mary Magdalene appears, on occasions, reformulated with important feminist connotations. This is the case both in the film *Jesuschrist Vampire Hunter* (Lee Demarbre, 2001) and in the short film *Zombie Jesus* (Carla Siegle, 2014). Both productions, to which others join to demonstrate that they are not an exception, present a knowledge of both the Scriptures and studies from feminist theology, aspects that make up the main focus of attention in this study.

Keywords: Apocalypse; cinema; Mary Magdalene; feminist theology; vampires; zombies.

Sumario. 1. Introducción. 2. Objetivos y materiales. 3. María Magdalena como revulsivo del heteropatriarcado. 4. Jesús, superhéroe. 5. María Magdalena, superheroína. 6. El cristianismo y el mundo zombi. 7. Zombie Jesus y los evangelios no aceptados en el canon. 8. Conclusiones. 9. Bibliografía. 10. Ediciones críticas de las fuentes. 11. Literatura de ficción. 12. Filmografía.

Cómo citar: Monzón Pertejo, E. (2023). Resignificaciones religiosas en mundos apocalípticos. María Magdalena, vampiros y zombis, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 28, e-85030. <https://dx.doi.org/10.5209/ilur.85030>.

1. Introducción

El siglo XXI ha sido especialmente propicio para escenarios apocalípticos², con ejemplos tan destacados como la serie *The Walking Dead*, entre otras muchas que hoy en día se siguen produciendo, como es el caso de *The Last of Us*. Se trata de unas décadas en las que tanto por la llegada del nuevo milenio y las distintas teorías y profecías que se manifestaron en su momento, como por el antes y después que supusieron los atentados del 11S (2001), así como la crisis bursátil de 2008, a lo que ahora se podría añadir la pandemia del SARS-COV-2,

¹ Universitat de València.

Correo electrónico: elena.monzon@uv.es

ORCID iD: [0000-0003-4133-3146](https://orcid.org/0000-0003-4133-3146)

² Se entiende por escenarios apocalípticos no necesariamente el fin del mundo o de la humanidad, sino situaciones en las que aparecen seres que amenazan la vida occidental tal y como era conocida hasta su llegada. De este modo, la presencia de vampiros o zombis altera el orden social establecido entendiéndose de esta manera el término escenario apocalíptico. Las producciones estudiadas presentan la diferencia de que en una de ellas el protagonismo recae en quienes luchan contra la amenaza vampírica mientras que en la otra producción el protagonismo lo ostenta el grupo zombi.

han dado lugar a un auge de producciones culturales, especialmente cómic y audiovisual, que plantean futuros apocalípticos. Este vínculo entre un mundo cambiante lleno de incipientes peligros y el auge de producciones apocalípticas se dio también en la segunda mitad del siglo XX con la amenaza nuclear derivada de las tensiones de la Guerra Fría.³ Al mismo tiempo, en estos mundos imaginados surgen superhéroes y superheroínas que luchan contra las plagas, tiranías y catástrofes que amenazan el orden social establecido y, en ocasiones, la supervivencia de la humanidad o una parte de ella. De hecho, existen diversas publicaciones que vinculan el impacto de los atentados del 11 de septiembre con el incremento de las temáticas vampíricas en la cultura popular, así como los roles socioculturales que estos personajes adquieren⁴. Lo mismo sucede en relación a los zombis y la crisis financiera, como apunta Luis Pérez Ochando al señalar que «los muertos vivientes representan a la ingente masa de excluidos que genera estructuralmente el capitalismo», entendiendo las invasiones zombis en el plano económico y político, como un «retorno siniestro de los reprimidos»⁵.

¿Cómo se relaciona todo ello con María Magdalena y con el cristianismo en general? En estas temáticas, hay casos en los que se introducen las figuras de Jesús y de la Magdalena funcionando como esos héroes y heroínas en contextos apocalípticos. En concreto, son frecuentes las producciones audiovisuales que desarrollan sus tramas en mundos dominados por vampiros y zombis. Los primeros se caracterizan por beber la sangre de los humanos, los segundos por comer su carne. Además, su condición de no-muertos o de muertos vivientes les vincula con la resurrección.

Esta conexión del vampirismo y del mundo zombi con el cristianismo se basa en la propia Biblia, en concreto en el Evangelio de Juan cuando se explica la instauración de la eucaristía por medio de las siguientes palabras de Jesús: «El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna» (Juan 6,54). Estas cuestiones fueron también desarrolladas por la patrística en diversos textos –reproducidos en las siguientes líneas–, en los que al tiempo que se trata de explicar el significado de estas palabras, se enfatiza el hecho de comer carne y beber sangre, intensificándose, aún más, el sustrato para la posterior vinculación con el vampirismo y el mundo zombi. Así sucede en algunos sermones de san Agustín, quien señala que el Señor se preparó a sí mismo como alimento, indicando «sea comido Cristo» haciendo referencia a la resurrección: «‘Quien me come vive en mí’. Cuando se come a Cristo, se come la vida. (...) Él da la vida a los muertos»⁶. Igualmente, Cirilo de Alejandría refiere a Cristo como alimento, invitando a los fieles a comerlo para participar de la carne y la sangre:

‘Venid, comed mi cuerpo –exhorta– y bebed el vino que he mezclado para vosotros. Yo mismo me he preparado como alimento y me he mezclado para los que lo desean. Voluntariamente me he hecho carne a mí mismo que soy la vida, y además he querido participar de vuestra carne y de vuestra sangre...’⁷.

De este modo, los vampiros se alimentan de la sangre y los zombis comen carne humana, por lo que el vínculo entre estas cuestiones, en principio tan alejadas entre sí, se efectúa a través de las palabras de Jesús y se refuerza por los escritos de los Padres de la Iglesia.

2. Objetivos y materiales

El foco de atención de este texto recae en el papel que juega María Magdalena en este panorama creativo y cómo es construida en dicho contexto. Para ello se analizarán dos personajes cinematográficos que se configuran como actualizaciones de la Magdalena, mostrando cómo se ha modificado su construcción tradicional y, en consecuencia, cómo ello conlleva toda una serie de implicaciones feministas en el audiovisual que hacen uso de los estudios procedentes de la teología feminista. A estos materiales se unen otros que completan y ayudan a establecer el marco creativo en el que las resignificaciones religiosas se producen en contextos apocalípticos, mostrándose así su variedad y profusión, evidenciando que las dos producciones audiovisuales principales no son una excepción en las primeras décadas del siglo XXI.

Los materiales principales de análisis son un cortometraje realizado en el año 2014 y una película de serie Z del año 2001. El cortometraje lleva por título *Zombie Jesus*, y fue escrito y dirigido por Carla Siegle, una profesora universitaria de economía que se dedica desde hace unos años a la creación audiovisual. El largometraje es una producción canadiense titulada *Jesucristo Cazavampiros*, dirigida por Lee Demarbre en el año 2001. Ambas producciones se insertan en el ámbito de la serie Z y del género de la comedia. A pesar de los establecidos prejuicios en relación a estas categorías cinematográficas, los filmes demuestran un conocimiento de los estudios bíblicos para así poder subvertirlos. De hecho, en *Jesucristo Cazavampiros*, se muestra a un Jesús con una actitud progresista, liberal en cuestiones sexuales y muy crítico con la Iglesia. En este sentido, en diversas ocasiones, se realizan interpretaciones actualizadas de elementos propiamente bíblicos –como la sustitución del agua bendita por cerveza escupida por Jesús– o con aspectos directamente relacionados con

³ Negut 2020, 7-16.

⁴ Pollard 2016 y Gilpin 2012, 3-18.

⁵ Pérez Ochando 2017, 40s.

⁶ Agustín, *Sermones*, 132 a, 1, trad. esp. Merino Rodríguez 2012, 377.

⁷ Cirilo de Alejandría, *Sobre la Santa Cena*, 10, PG 77, 1017-1021, trad. esp. Merino Rodríguez 2012, 336.

cuestiones sexuales y de identidad de género, como es el caso de la reactualización de la parábola del buen samaritano (Lc 10,29-37) protagonizada, en este caso, por una persona trans. Con este tipo de ejemplos encaja a la perfección la afirmación de Mary Anne Beavis al considerar que “la película muestra un considerable conocimiento bíblico que en ocasiones se convierte en memorables exégesis”⁸.

Asimismo, el hecho de que ambas producciones estén elaboradas en clave de comedia es lo que otorga la libertad para realizar todas estas subversiones debido al poder redentor de la risa y la libertad que ofrece la parodia. Peter L. Berger indica las estrechas relaciones entre las esferas de lo sagrado y de lo cómico, apuntando cómo ambas pueden convertirse, al ser introducidas en el orden social establecido, en dispositivos que actúan como disruptivos de la aparente solidez del orden social. De este modo, lo cómico se convierte “en una amenaza potencial (...) para el orden social” por su capacidad de rebelión y sublimación de las ideas dominantes de cada momento.⁹

En otro orden de cosas, cabe destacar que a finales del siglo XX se calculó que la Biblia había sido traducida a más de dos mil lenguas, además de ser el libro que más traducciones visuales ha tenido en Occidente, entendiéndose que “cada momento de traducción es en sí mismo un movimiento interpretativo”¹⁰. En este proceso, el audiovisual ha jugado un papel importante, ya que desde los inicios del cinematógrafo los personajes y las tramas de los textos bíblicos han sido fuente temática para las películas, tanto por la familiaridad del público con ellas como por la ausencia de derechos de autor. En este sentido, se puede entender que la Biblia ha pasado a formar parte de la cultura popular siendo a su vez objeto de numerosas interpretaciones que conllevan resignificaciones: “Popular culture, in its clashes and interactions with the Bible, thus itself already performs a kind of exegesis –perhaps not the traditional exegesis as carried out by some biblical scholars but, rather, a popular form of exegesis”¹¹. Partiendo de esta base, en la presente investigación se entienden los textos no sólo bíblicos sino también extra-canónicos como pre-textos para las interpretaciones audiovisuales que resultan en nuevas significaciones del personaje aquí estudiado, María Magdalena. Así, el pre-texto, siguiendo lo explicado por Laura Copier, se entiende como lo que “comes before, *but does not fully determine*, a later text”. Es decir, los textos bíblicos y extra-canónicos conllevan una polisemia que es reinterpretada desde diversos prismas, interesando en este caso las traducciones que de los mismos se hacen en las producciones audiovisuales analizadas. Dicho en otras palabras:

a pre-text can function as a source for the later text (...) which means that the pre-text will initially be recognized as such, but, more importantly, this recognition will be followed by the observation of *differences* between the two texts.¹²

Es precisamente esto último lo que permite la subversión del androcéntrico mito de la Magdalena creado por la patrística, la resignificación del misógino constructo de la mujer de Magdala como pecadora arrepentida que dedica su vida a la penitencia para convertirla en una líder y heroína. En definitiva, se plantea un análisis audiovisual en diálogo no sólo con las fuentes bíblicas y extra-canónicas, sino también con los elementos procedentes del campo de la teología feminista. Asimismo, se tiene en cuenta el proceso de construcción del mito de la Magdalena que, como se ha indicado, es subvertido y resignificado en este tipo de filmes.

3. María Magdalena como revulsivo del heteropatriarcado

En *Jesucristo Cazavampiros* (Lee Demarbre, *Jesus Christ Vampire Hunter*) [Fig. 1], la acción se sitúa a comienzos del tercer milenio, en la ciudad de Ottawa. Como consecuencia de una serie de ataques vampíricos dirigidos exclusivamente a mujeres homosexuales, es necesaria la acción de Jesús para frenar las agresiones dado que la Iglesia, al tratarse de mujeres que llevan una vida no aceptada por la moral eclesíastica, permanece pasiva ante los ataques. Por el contrario, un Jesús molesto afirma que «la Iglesia debería aprender a no juzgar tan rápidamente» ya que el amor nunca puede ser retorcido y se dispone a preparar estacas de madera para enfrentarse a los vampiros.

En el primer encuentro entre Jesús y la Magdalena, éste piensa que la mujer es una enemiga, iniciando una pelea que gana la Magdalena quien le dice «estoy de tu lado, rabino», y le enseña su tarjeta de visita: «Mary Magnum. Apóstol de los apóstoles». La mujer explica que ha acudido para ayudarle y le muestra su investigación en todo lo relativo a los vampiros consultando datos científicos en su ordenador portátil:

La archidiócesis no tiene el monopolio de la fe, rabino. Y la rama de la Iglesia a la que pertenezco ha trabajado mucho tiempo a la sombra. La posición de la mujer en la Iglesia no ha sido siempre horizontal. Nuestra investigación ha llegado a la conclusión de que el vampirismo es, en realidad, una infección.

⁸ Beavis, M. A. 2010, 53-54. Para un análisis completo de las interpretaciones dadas en la película a las enseñanzas de Jesús, véase la totalidad del texto de esta autora.

⁹ Berger, P. L. 1998, 119-131.

¹⁰ Steiner 2004, 14-15.

¹¹ Copier, Kooijman, and Vander Stichele 2010, 192.

¹² Copier, Kooijman, and Vander Stichele 2010, 192-193.



Figura 1. *Jesucristo Cazavampiros*, Lee Demarbre, 2001

En esta presentación de Mary Magnum destacan tres aspectos principales: ella es más moderna y más fuerte que Jesús, le gana en la pelea física y su plan de acción contra los ataques vampíricos están orientados desde el punto de vista de la ciencia. Asimismo, con sus palabras alude a cuestiones propias de la teología feminista¹³, ya que está haciendo referencia a los evangelios no admitidos en el canon, donde María Magdalena adquiere liderazgo y protagonismo, además de una mayor sabiduría. En tercer lugar, Mary Magnum es presentada como apóstol de los apóstoles, la *apostola apostolorum*.

Con ello se aprecia cómo una producción audiovisual perteneciente a lo que de manera tradicional se ha denominado «cultura popular», sin entrar en el debate que esta denominación supone, se hace eco de cuestiones propias del ámbito académico, y en concreto del campo de estudios de la teología feminista en su relectura, alejada de exégesis misóginas y androcéntricas, de los textos bíblicos. Así, se recurre al papel de la Magdalena como *apostola apostolorum* tal y como aparece en las distintas narraciones neotestamentarias¹⁴. Esta función de la Magdalena ha contado con pocas manifestaciones visuales, siendo en los libros medievales¹⁵ donde más frecuentemente aparece [Fig. 2]. No obstante, con el paso de los siglos, esta faceta se verá reemplazada por el auge de la penitente.

Al avanzar la trama de la película, Mary Magnum se siente fuertemente atraída por la vampira Maxime, siendo mordida por ésta, convirtiéndose en vampira y en su pareja sentimental. Hasta ahora se ha presentado a una Magdalena bella, fuerte, inteligente y también vampira y lesbiana. La relación entre vampirismo y lesbianismo cuenta con una larga tradición procedente de la literatura, especialmente a partir de la obra *Carmilla* de 1872 de Sheridan Le Fanu¹⁶. En el cine, esta relación aparece desde muy temprano –*La hija de Drácula* (Lamber Hillyer, *Dracula's Daughter*, 1936)–, inicialmente con sutiles referencias que, poco a poco, se incrementan hasta llegar al explícito erotismo lésbico de las producciones de la Hammer. Mientras que en estas películas el lesbianismo es construido «de acuerdo con el imaginario masculino que refuerza actitudes negativas» hacia el mismo, y teniendo como objetivo ofrecer placer al espectador varón heterosexual, las escenas no dejan de estar protagonizadas por mujeres vampiro que, aunque muy atractivas, suponen una amenaza para la cultura patriarcal y por ello deben ser exterminadas¹⁷. En décadas posteriores, continuándose las escenas lésbicas en el cine de vampiros, como es el caso de *La reina de los condenados* (Michael Rymer, *Queen of the Damned*,

¹³ Bernabé 1994; Schaberg 2008; King 2002; Marjanen 1996.

¹⁴ Mt 28,9-10; Mc 16,9-11; Lc 24,9-11; Jn 20,17-18.

¹⁵ Esta faceta de María Magdalena puede encontrarse en libros como el *Salterio de St. Albans*, ca. 1123 (St. Godehard's Church, Hildesheim) o en el *Evangelario de Enrique el León*, ca. 1180 (Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel).

¹⁶ Le Fanu 1872 (2005).

¹⁷ Weinstock 2012, 35s.

2002) o *Underworld* (Len Wiseman, 2003), hay casos en los que el lesbianismo no es construido como una amenaza sino como un modo de liberación para las mujeres¹⁸.



Figura 2. *María Magdalena anuncia la resurrección de Jesús, Salterio de St. Albans, siglo XII*

En el caso de *Jesucristo Cazavampiros*, aparecen distintas posturas respecto al lesbianismo: por un lado, la ya mencionada actitud de intolerancia de la Iglesia; por otro, la tolerancia y respeto de Jesús así como su actitud pro-amor no discriminatoria que es, en opinión de Dan W. Clanton Jr., la clave de que «Jesús tenga éxito en el siglo XXI».¹⁹ En medio de todo ello se encuentra Mary Magnum, personaje de largos cabellos y delicada belleza –características tradicionalmente asociadas al constructo que es la feminidad–, al tiempo que unas habilidades y fuerza física más propias –hablando en términos tradicionales– de la masculinidad. Pero no sólo eso, sino que ella, como también se ha comentado, es más hábil, moderna e inteligente que el propio Jesús. Además, es activa sexualmente, no dudando en realizar un gesto de admiración y placer la primera vez que se encuentra con Maxime. Si a ello se añade que tras ser mordida por Maxime se convierte en una vampira que lucha contra Jesús, en Mary Magnum se concentran algunos de los elementos tradicionalmente negados, en el pensamiento misógino y patriarcal, para la mujer: fuerza física combinada con dulce belleza, inteligencia superior derivada de la investigación científica y liberación sexual de orientación homosexual. Por todo ello, se trata de una Magdalena que supone un auténtico revulsivo contra el heteropatriarcado.

4. Jesús, superhéroe

No es Lee Demarbre el único en recuperar la figura de Jesús como superhéroe. Dos años después de su película, se estrena el film *Ultrachrist!* (Kerry Douglas Dye, 2003), cuyo argumento también gira en torno a una segunda venida de Jesús para extender su ministerio. Sin embargo, a su llegada, nadie le reconoce y su mensaje no llega a la población. Es gracias a Molly, su nueva compañera, con la que aprenderá a relacionarse con las personas del tercer milenio. En este caso también se incluye el tema de la homosexualidad, respecto a lo que Jesús afirma que «todo el amor es sagrado a los ojos de Dios». En la difusión de su mensaje, Molly juega un papel fundamental, aconsejándole buscar en su propia humanidad para comunicarse con las personas. Otra similitud con el Jesús canadiense es su aceptación de la sexualidad, incluso la suya propia, desde una postura de máxima tolerancia.

Distintos autores han identificado la caracterización de Jesús como superhéroe no como una novedad sino como la continuidad de proyectar las características «de la tradición religiosa al plano de la aventura y la fanta-

¹⁸ Pérez Gañán 2014, 82.

¹⁹ Clanton Jr. 2010, 53.

sía, usando el cristianismo del mismo modo que Marvel o DC usan los elementos del panteón de las tradiciones paganas»²⁰. Por lo tanto, en el mundo del cómic y de la novela gráfica Jesús también aparece como superhéroe. Así aparece en la obra *Loaded Bible: The 'Jesus vs. Vampires' Gospels*, de Tim Seeley, en la que, en un futuro apocalíptico derivado de una catástrofe nuclear, se enfrentan dos fuerzas contrarias, el Vaticano y los vampiros, representadas por Jesús y Lilith respectivamente²¹. Otro ejemplo se encuentra en *Jesus Christ In the Name of Gun*, donde Jesús lucha en esta ocasión contra los nazis, temática ésta bastante recurrente²². Son éstas sólo dos muestras del uso de la figura de Jesús en el cómic, pero ¿qué sucede con María Magdalena? ¿Tiene también ella presencia en este tipo de producciones?

5. María Magdalena, superheroína

La mujer de Magdala también es presentada como superheroína en algunas de estas producciones. En 2010, se publica el primer número de *The Magdalena* [Fig. 3], cómic en el que la protagonista, inicialmente defensora de la Iglesia católica, tendrá que luchar contra diversos enemigos, entre ellos los vampiros²³. Sin embargo, la primera aparición del personaje se dio en junio del año 1998 en el cómic *The Darkness*.²⁴ Al igual que en el film de 2001, Magdalena es una cazadora de vampiros que se encuentra con un caso de vampirismo como resultado de una enfermedad vírica. La actitud de intolerancia de la Iglesia católica hacia las mujeres está patente a lo largo de todo el cómic.



Figura 3. Portada del cómic *The Magdalena*, 2010

Otro ejemplo es el cómic japonés *Chrono Crusade* de Daisuke Moriyama, aparecido por primera vez en 2004, a partir del que se creó una serie de anime con el mismo título²⁵. En el Nueva York de los años veinte, las hermanas de la Orden de la Magdalena se enfrentan a toda una serie de criaturas de la noche y espíritus diabólicos. La protagonista es asociada en diversas ocasiones a María Magdalena, hasta que en el capítulo vigésimo

²⁰ Arnaudo 2013, 40.

²¹ Seeley 2008.

²² Peterson 2009. Respecto a las herencias de Jesús en superhéroes de cómics, véanse Forbes 1997 y Koslovic 2002. Un análisis de la relación entre los evangelios y el mundo del cómic se encuentra en Elliot 2008, 103-124 y Elliott 2011, 123-147.

²³ Benítez 2010.

²⁴ Wohl 1996.

²⁵ Moriyama 2004.

primero se explica que es heredera directa de ésta, presentándola en una habitación únicamente iluminada por una vela, recreando así el ambiente de las obras de George de la Tour [Fig. 4]. De este modo, se aprecia cómo se continúan tradiciones, tanto las procedentes de siglos anteriores, como las que están en auge en el propio momento.

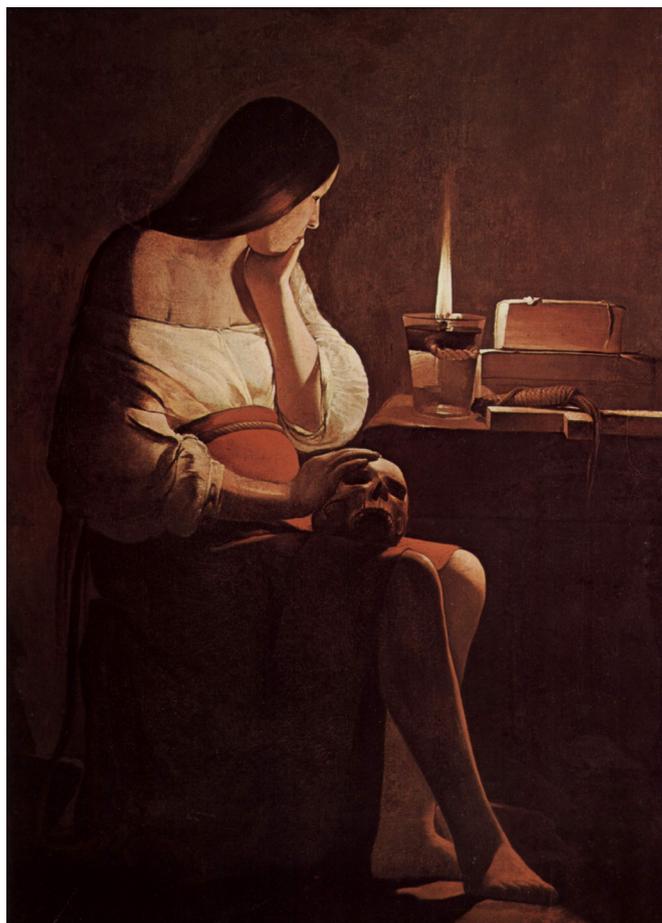


Figura 4. *Magdalena penitente*, Georges de la Tour, 1625-1650

En definitiva, tanto el cómic de *The Magdalena*, como la serie *Chrono Crusade*, muestran a unas herederas que luchan contra demonios, vampiros y criaturas de la noche. Lo mismo sucede con Mary Magnum quien, además, desafía los estereotipos de género, presentándose como una mujer de fortaleza física, gran capacidad intelectual y satisfecha de su orientación sexual que disfruta en libertad, todo ello en medio de una lucha contra los vampiros en la que las instituciones eclesiásticas mantienen una actitud de pasividad.

6. El cristianismo y el mundo zombi

El otro escenario apocalíptico es el que está dominado por los zombis y que también se vincula con el cristianismo a partir del Evangelio de Juan y la instauración de la eucaristía, en concreto con el tema de comer la carne de Jesús. En este sentido, son tres las principales vías por las que desarrollan las producciones audiovisuales que tratan esta cuestión: una es la constituida por las producciones que sitúan a Jesús luchando contra los zombis, es decir, como superhéroe dentro del apocalipsis zombi, como sucede en *Fist of Jesus* o en *Jesus Hates Zombies*. Otra vía es la de plantear la eucaristía en términos zombis, reflexionando sobre el rito cristiano en tramas de terror o parodia dominadas por zombis, como en *Zombies Vs. Jesus* (2012). Por último está la línea que representa a Jesús resucitando como zombi al tercer día. Esta es una de las vías más explotadas, con ejemplos como *3 Days Later: Jesus Christ Zombie Lord* (Clay Robeson, 2008) y *Corpus Delecti. The Passion of Zombie Jesus* (Ira Hunter, 2009). Es dentro de esta tercera vía donde se sitúa el cortometraje de Carla Siegle: *Zombie Jesus*.

7. *Zombie Jesus* y los evangelios no aceptados en el canon

Si bien es cierto que los zombis no son una creación nueva del siglo XXI –recuérdense los zombis iniciales, que no muertos vivientes, de películas como *Yo anduve con un zombie* (Jacques Tourneur, *I Walked with a*

Zombie, 1943) o los zombis de George A. Romero, origen de los del tercer milenio— se revela que, dada la gran cantidad de creaciones culturales centradas en la temática zombi, en el siglo XXI resulta difícil imaginar un futuro que no sea apocalíptico y, concretamente, que no sea un apocalipsis zombi.

Al igual que en *Jesucristo Cazavampiros*, en el cortometraje *Zombie Jesus* (Carla Siegle, 2014) se presenta una segunda venida de Jesús a la tierra. Sin embargo, este Jesús tiene unas características especiales, al igual que sus compañeros, Pedro y María Magdalena [Fig. 5]. La acción se inicia en el año 33 d.C., en el momento en que las mujeres se dirigen al sepulcro. Jesús aparece resucitado, indicándoles que no tengan miedo y que le den algo de comer. La cámara, tras un primer plano de la Magdalena asustada, pasa un primer plano de Jesús con el que se cierra la escena. A continuación, ya en el año 2014, en una tranquila calle residencial de Estados Unidos, aparecen tres zombis caminando: Jesús, Pedro y María Magdalena. En su misión evangelizadora, llaman a las distintas puertas del vecindario para presentar al Salvador que ha vuelto a la tierra. Sin embargo, en lugar de evangelizar, lo único que encuentran es temor hacia ellos, por lo que recurren al *Manual Zombie*. Aun así, su tarea no logra funcionar y el cortometraje termina con Jesús abandonando la cruz y tomando por guía una revista científica titulada *Evolution*.



Figura 5. *Zombie Jesus*, Carla Siegle, 2014

Son numerosas las cuestiones que se pueden tratar de este cortometraje, la más evidente, la última señalada: este Jesús, al igual que el de *Jesucristo Cazavampiros* o el de *Ultrachrist!*, necesita adecuar su mensaje a los nuevos tiempos, y en este caso lo hace por medio de la ciencia. En el cortometraje también se hace una crítica a distintas cuestiones de la sociedad contemporánea, como por ejemplo los cursos y libros de autoayuda, enumerando los distintos pasos para solucionar problemas que proponen este tipo de libros: el primer paso es reconocer que se tiene un problema, el segundo pedir ayuda, etc. No obstante, lo que aquí interesa son las cuestiones de género que aparecen en la película.

Ante el fracaso que está teniendo la misión, Pedro y María Magdalena discuten mirando un mapa sobre qué dirección han de tomar, discusión que necesita de la intervención de Jesús para frenar la disputa. Sin embargo, Pedro, en su deseo de liderar la misión, desprecia a la Magdalena considerándola una molestia y tomando él la iniciativa. La mujer, disgustada por la actitud de Pedro, es consolada por Jesús, quien le pide que tenga paciencia con Pedro al tiempo que la reconforta y recuerdan momentos de su pasado. María, dejando atrás los recuerdos, indica que lo que necesitan es organizarse, crear un programa que seguir paso a paso, pero Pedro insiste en expulsarla del grupo. Jesús, sin embargo, defiende la importancia de la mujer y su trascendencia en la misión que han de llevar a cabo. Más adelante, Jesús explica a uno de los miembros del vecindario que su tarea es compartir el mensaje de Dios, hablando de éste en términos masculinos, replicando la Magdalena que Dios bien podría ser una mujer.

Así, aparecen dos elementos que atañen directamente a cuestiones de género: la idea de que Dios pueda ser una mujer y, la más importante en relación a María Magdalena, la disputa con Pedro por el liderazgo de la misión. En relación a esto último, tanto Pedro como María Magdalena se muestran muy cercanos a Jesús y, sin embargo, entre ellos existe una fuerte tensión auspiciada por Pedro. En distintas ocasiones, Pedro rechaza a María, despreciando sus iniciativas, intentando expulsarla del grupo y deseando para sí el liderazgo. De este modo, en un cortometraje de humor y temática zombi, se presenta, como uno de los temas centrales, la disputa entre Pedro y María, del mismo modo que sucede en el *Evangelio de María*, en donde el liderazgo y la autoridad de la Magdalena es cuestionada por Pedro.

El *Evangelio de María*, aunque conocido desde finales del Ochocientos, empieza a ser estudiado a partir de los años setenta del siglo XX, prestando especial atención a la figura de María Magdalena. Ello se debe, como apunta Marjanen, a la publicación de los documentos encontrados, dos décadas antes, en Nag Hammadi, que propiciaron un incremento de la información respecto al personaje²⁶. A ello hay que unir el surgimiento de nuevas perspecti-

²⁶ Marjanen 1996, 4s.

vas de investigación en relación a las mujeres y el cristianismo. Respecto al contenido del texto, la acción se sitúa en el periodo que abarca desde la resurrección de Jesús hasta la ascensión. Los protagonistas son María Magdalena –cuyo nombre aparece en el texto copto como *Mariam*–, Pedro, Andrés y Leví, quienes realizan preguntas a Jesús y reciben de éste el encargo de salir a predicar. El texto se estructura en cinco partes: un prólogo, en el que se presenta a Jesús con María Magdalena y el resto de apóstoles en los momentos posteriores a la resurrección; una primera parte titulada *Palabras de Jesús*, en donde éste trata el tema de la materia, el pecado y da sus últimos preceptos; seguido del *Intermedio*, en el que el narrador explica el estado de ánimo de los discípulos tras la marcha de Jesús. *Mariam* es la que se mantiene firme, sin dudas y sin temor, alentando al resto de discípulos a llevar a cabo la misión encomendada por Jesús. De este modo, es la discípula la que recoge el testigo del liderazgo:

Entonces *Mariam* se levantó, los saludó a todos y dijo a sus hermanos: “No lloréis no os entristezcáis; no vaciléis más, pues su gracia descenderá sobre todos vosotros y os protegerá. Antes bien, alabemos su grandeza, pues nos ha preparado y nos ha hecho hombres”. Dicho esto, *Mariam* convirtió sus corazones al bien y comenzaron a comentar las palabras del [Salvador].

En el segundo fragmento surge otro de los aspectos clave de estos textos a la hora de perfilar a María Magdalena como la preferida del Salvador, la que tiene mayor capacidad de entendimiento y por ello recibe enseñanzas directamente de Jesús de las que el resto de la comunidad queda excluida. A raíz de esta cuestión, se muestra la disputa con Pedro, quien ataca directamente a *Mariam* por ser una mujer: « “¿Ha hablado con una mujer sin que lo sepamos, y no manifiestamente, de modo que todos debamos volvernos y escucharla? ¿Es que la ha preferido a nosotros?” ».

En otro texto extra-canónico, *Pistis Sophia*, se hace incluso más explícito el rechazo de Pedro hacia María Magdalena: « “Señor mío, no podemos soportar a esta mujer que ocupa nuestra oportunidad y no nos deja hablar a ninguno de nosotros. Ella, en cambio, habla a menudo (I-36) ».

Más adelante, la actitud misógina de Pedro se hace extensiva no sólo a la Magdalena sino a todas las mujeres: « Pedro dijo: “Señor mío, haz que las mujeres dejen de preguntar, para que también nosotros podamos interrogar” » (IV-146). Entre los especialistas, existe diversidad de interpretaciones en lo que a estos textos refiere. Por una parte, las teólogas Carmen Bernabé y Deirdre Good se sitúan en una perspectiva similar al considerar que el enfrentamiento entre Pedro y María no representa una tensión entre los propios personajes, sino el enfrentamiento entre distintos grupos con posturas diferentes, siendo María la representante de la comunidad gnóstica y Pedro de la pro-ortodoxa²⁷.

De diferente opinión son Antti Marjanen y Jane Schaberg. El primero indica que María Magdalena aparece como «inequívocamente la interlocutora más prominente de Jesús», la más capacitada y con mayor comprensión que el resto. Marjanen encuentra dos motivos en el rechazo de Pedro a María: por un lado, su superioridad, por otro, el “género” que ella representa. ¿Qué significa en este contexto el término “género”? Marjanen señala que son múltiples sus significados, pudiéndose referir al género humano en su totalidad, significado que el autor rechaza para este fragmento. Otra posibilidad sería el género femenino, significado que Marjanen entiende como posible dado que encajaría con la misoginia demostrada por Pedro en otros escritos como, por ejemplo, el ya mencionado *Evangelio de María* y el *Evangelio de Tomás*²⁸. Jane Schaberg comparte esta opinión indicando que Pedro, para referirse a María en I-36 no lo hace como compañera o hermana, sino como «esta mujer», con lo que, en su opinión, está creando una ruptura y un distanciamiento al diferenciarla como mujer. Así, Schaberg considera que el origen de la actitud de Pedro se encuentra, no en desacuerdos respecto a temas doctrinales sino en sus celos, misoginia y rechazo absoluto a que la mujer tenga algún tipo de autoridad²⁹.

Por lo tanto, se hace patente cómo en el cortometraje se incluyen fuentes del cristianismo y no sólo eso, sino que se introduce también el debate existente entre los especialistas sobre el liderazgo en las primeras comunidades cristianas, presentándose María Magdalena y Pedro como rivales en dicho liderazgo. Este conflicto se ha convertido en uno de los epicentros del debate en torno a estos textos, la figura de María y el clima de las comunidades cristianas de los primeros siglos. Entre los autores consultados, se aprecian dos líneas interpretativas generales: por una parte, aquéllos que hacen una lectura de la situación desde la perspectiva del conflicto masculino-femenino, es decir, en clave de género; por otra, los que interpretan esta rivalidad como representación de un conflicto entre la línea hegemónica de la Iglesia naciente y las comunidades gnósticas.

Por otra parte, la mayoría de películas de temática zombi no dejan de ser un intento de imaginar un futuro para la humanidad, o su desaparición. Esta necesidad de pensar el destino del ser humano es un elemento que aparece constantemente en el mundo occidental, donde lejos de ser una excepción, «las historias sobre “el final son especialmente predominantes», y parte de estas historias «se basan en los textos sagrados» así como en el terreno de la cultura popular³⁰. De hecho, la obra de Carla Siegle no es una excepción en el panorama audio-

²⁷ Bernabé 1994, 219 y Good 1994, 703.

²⁸ Marjanen 1996, 174-180.

²⁹ Schaberg 2008, 267-273.

³⁰ Morehead 2012, 101.

visual de las dos primeras décadas del siglo XXI, especialmente en lo que refiere al mundo de Internet. Esta cuestión se traslada también al ámbito del cómic, como en la novela gráfica *Jesus Hates Zombies* de Stephen Lindsay en donde Jesús vuelve a la tierra para luchar contra los muertos vivientes y salvar a la humanidad³¹. No obstante, la presencia de Jesús zombi en la red no termina en el terreno de las películas y los cómics, sino que en este medio se crean y difunden otro tipo de materiales. Por ejemplo, son abundantes las viñetas y *memes* en los que aparece Jesús como zombi quien, recién resucitado y hambriento, sale en busca de cerebros para alimentarse. Asimismo, están también las *Zombie Walks*, en donde es frecuente encontrar a Jesús, o incluso a las denominadas *Cristas*. La tradición de las *Cristas* procede de los años setenta, en donde una serie de artistas comenzaron a representar la crucifixión, fundamentalmente en esculturas, no con el cuerpo de un hombre sino con el de una mujer, para denunciar la opresión y tortura que sufren las mujeres en las sociedades patriarcales, todo ello al tiempo que se producía la segunda ola del feminismo y el desarrollo de la teología feminista. Junto a todo ello, hay que añadir también el fenómeno que viene de celebrar el día de la resurrección de Jesús como el *Zombie Jesus Day*, de lo que se puede encontrar numerosos vídeos en la red, algunos haciendo reflexiones sobre el tema, otros criticando la idea y otros simplemente celebrando del día de Jesús zombi con canciones festivas.

8. Conclusiones

Con el análisis de estas producciones culturales en conjugación con las investigaciones de la teología feminista, se ha demostrado cómo el personaje de María Magdalena se articula en el siglo XXI como una figura subversiva, alejándose de las tradicionales construcciones patriarcales que han dominado el occidente cristiano y su visualidad artística. De este modo, la creación audiovisual reformula diferentes cuestiones de las Escrituras, haciéndolo en clave de humor en las obras analizadas. Cultura popular, teología feminista y exégesis confluyen a la hora de generar escenarios apocalípticos en los que los textos, en su polisemia, son explotados para mostrar nuevas visiones de la mujer de Magdala. No obstante, las comentadas son únicamente algunas de las producciones más relevantes que se han creado hasta ahora, configurándose como un ámbito que no ha llegado a su final, ni ha terminado de ser explotado, sino todo lo contrario, ya que continúan surgiendo nuevas producciones que pueden ser objeto de estudio dentro del ámbito de las resignificaciones religiosas en mundos apocalípticos.

Un buen ejemplo de ello, en la línea de cristianismo y vampirismo concretamente, así como en las herencias en sus personajes, es la serie *Misa de Medianoche* (Mike Flanagan, *Midnight Mass*, 2021) estrenada en Netflix. Respecto a la primera cuestión, está clara simplemente por la temática de la serie, pero también se hace uso de las fuentes en la producción, tanto del propio evangelio como de algunos comentarios de la patrística. En relación a los personajes, destaca el sacrificio salvífico del protagonista, no sin antes dejar a la protagonista como encargada de la salvación de la comunidad, convirtiéndola así en la *apostola apostolorum* de PortRock, pequeña localidad en la que se desarrolla la trama. Asimismo, también se podría estudiar la pareja de adolescentes que se salvan al final de la serie en relación al Génesis y el tema de encuadre en la escena de la muerte de la hija del sacerdote que alude directamente al esquema compositivo de una piedad.

En relación a María Magdalena, lejos de mantenerse la tradicional construcción del personaje sobre los cimientos de la exégesis patrística que convirtió a esta figura en un híbrido caracterizado por el pecado, la prostitución, el arrepentimiento, la penitencia y la redención, en estas producciones adquiere unas características mucho más próximas a los estudios procedentes de la teología feminista. Así sucede en *Jesucristo cazavampiros*, donde se demuestra un considerable conocimiento bíblico, presentando a una Magdalena inteligente y con fuerza física, al tiempo que como una mujer bella de largos cabellos y libre en su orientación sexual y en la expresión de la misma. Es decir, está asociada a la sexualidad pero no para castigarla, sino para empoderarla. Además, en la creación del guion es su personaje el que refiere a diversas proclamas feministas, especialmente al origen no patriarcal del cristianismo. En el caso del cortometraje, las proclamas feministas también se presentan claras y con una explícita alusión a los evangelios no admitidos en el canon, mostrando la sabiduría y liderazgo de María Magdalena sobre Pedro.

De este modo, las primeras décadas del siglo XXI se muestran llenas de angustia, incertidumbre, nuevas estrategias geopolíticas, violencia, plagas y pandemias, contexto en el que se produce un auge de historias sobre “el final” en producciones que imaginan futuros apocalípticos. Como señala Wayne Yuen, «The end of the world rarely is the end, at least in popular culture. Instead, it’s the beginning of a new world»³². Todo este panorama creativo se configura como un campo de estudio que no hace sino incrementarse con el tiempo, por lo que se convierte en un vasto ámbito en el que se pueden continuar estudiando numerosos aspectos aún por tratar desde una perspectiva interdisciplinar que no sólo abarca cuestiones de visualidad y textualidad sino que también implica aspectos como el poder subversivo de la risa como estrategia del activismo feminista, la

³¹ Lindsay 2007.

³² Yuen 2012, xiii.

resignificación de aspectos propios del cristianismo y la fuerza que todo ello tiene en la denominada cultura popular como agente de cambio.

9. Bibliografía

- Arnaudo, M. 2013, *The Myth of the Superhero*, Baltimore, The John Hopkins University Press.
- Beavis, M. A. 2010, “Jesus of Canada? Four Canadian Constructions of the Christ Figure”, en Leonard, Ellen M. y Merriman, Kate (eds.), *From Logos to Christos: Essays on Christology in Honour of Joanne McWilliam*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, pp. 53-54.
- Berger, P. L. 1998, *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*, Barcelona, Kairós.
- Bernabé Ubieta, C. 1994, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*, Estella, Verbo Divino.
- Clanton Jr., D. W. 2010, “‘Here, and Everywhere’: Images of Jesus in American Popular Culture”, en Philip Cullberston y Elaine M. Wainwright (eds.), *The Bible in/and Popular Culture. A Creative Encounter*, Atlanta, Society of Biblical Literature, pp. 41-60.
- Copier, L.; Kooijman, J., and Vander Stichele, C., 2010. “Close Encounters: The Bible as Pre-Text in Popular Culture”, en Philip Cullberston & Elaine M. Wainwright (eds.), *The Bible in/and Popular Culture. A Creative Encounter*. Atlanta, Society of Biblical Literature, pp. 189-196.
- Elliot, S. 2008, “Comic Testaments: Graphic Novels and the Biblical Imagination”; en Steve Berneking y Scott Elliot (eds.), *Translation and the Machine: Technology, Meaning, Praxis*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 103-124.
- Elliott, S. 2011, “Jesus in the Gutter: Comics and Graphic Novels Reimagining the Gospels”, *Postscripts*, 7 (2), 123-147. <https://doi.org/10.1558/post.v7i2.123>
- Forbes, B. D. 1997, “Batman Crucified: religion and Modern Superhero Comic Books”, *Media Development*, 4, s.p.
- Gilpin, V. 2012. “Vampires and Female Spiritual Transformation. Laurell K. Hamilton’s *Anita Blake. Vampire Hunter*”, en Kim Paffenroth y John W. Morehead (eds.), *The Undead and Theology*, Eugene, Pickwick Publications, pp. 3-18.
- Good, D. 1994, “Pistis Sophia”, en E. Schüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures. Volume Two: A Feminist Commentary*, Nueva York, Crossroad, pp. 687-707.
- King, K. L. 2002. “Why All Controversy? Mary Magdalene in the Gospel of Mary”, en Stanley F. Jones (ed.), *Which Mary? The Marys of the Early Christian Tradition*, Leiden-Boston, Brill, pp. 53-74.
- Koslovic, A. K. 2002, “Superman as Christ Figure: The American Pop Culture Messiah”, *Journal of Religion and Film*, 6 (1), sp.
- Negut, A. 2020. “From Zombie to Zombies, or How the Atomic Era Changed the Post-Apocalyptic”, *British and American Studies*, 26, pp. 7-16.
- Marjanen, A. 1996, *The Woman Jesus Loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and related Documents*, Leiden-Nueva York-Colonia, Brill.
- Morehead, J. W. 2012, “Zombie Walks, Zombie Jesus, and the Eschatology of Postmodern Flesh”, en Kim Paffenroth y John W. Morehead (eds.), *The Undead and Theology*, Eugene, Picwick, pp. 101-123.
- Pérez Gañán, M. R. 2014, *Arquetipos femeninos perversos en el cine de terror. El mito y la construcción de la mujer vampiro y su (re)producción en la sociedad occidental*, Santander, Editorial de la Universidad de Cantabria.
- Pérez Ochando, L. 2017, *Noche sobre América. Cine de terror después del 11S*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València.
- Pollard, T. 2016, *Loving Vampires: Our Undead Obsession*, Jefferson, McFarland & Company.
- Schaberg, J. 2008, *La resurrección de María Magdalena. Leyendas, apócrifos y Testamento cristiano*, Estella, Verbo Divino.
- Steiner, G. 2004. *Un prefacio a la Biblia hebrea*, Madrid, Siruela.
- Weinstock, J. 2012, *The Vampire Film: Undead Cinema*, Nueva York, Columbia University Press.
- Yuen, W. 2012, “Philosophy for the Dead” xiii-xv, en W. Yuen (ed.), *The Walking Dead and Philosophy. Zombie Apocalypse Now*, Chicago y LaSalle, Opencourt, xiii-xv.

10. Ediciones críticas de las fuentes

- García Bazán, F. 2007, *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos II. Pistis Sophia / Fe Sabiduría*, Madrid, Trotta.
- Merino Rodríguez, M. (ed.) 2012, *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento. Evangelio según san Juan, 4º*, Madrid, Editorial Ciudad Nueva.
- Piñero Saenz, A. y otros 1999, *Textos gnósticos. Biblioteca Nag Hammadi II. Evangelios, hechos, cartas*, Madrid, Trotta.
- Piñero Saenz, A. y otros 2000, *Textos gnósticos. Biblioteca Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid, Trotta.

11. Literatura de ficción

- Benitez, J. y otros 2010, *The Magdalena*, Los Angeles, Top Cow Productions.
- Lindsay, S. 2007, *Jesus Hates Zombies*, Levittown, Altema Comics.
- Peterson, E. 2009, *Jesus Christ: In the Name of Gun*, s.l., Bad Karma Productions.
- Le Fanu, S. 1872, *Carmilla*, Madrid, Siruela (2005).
- Seeley, T. y Englert, M. 2008, *Loaded Bible. The ‘Jesus vs. Vampires’ Gospels*, Berkeley, Image Comics.
- Wohl, D. y otros 1996, *The Darkness*, Los Angeles, Top Cow Productions.

12. Filmografía

- Demarbre, L. 2001, *Jesucristo Cazavampiros*, Canadá.
- Dye, K. D. 2003, *Ultrachrist!*, Estados Unidos.
- Hillyer, L. 1936, *La hija de Drácula*, Estados Unidos.
- Hunter, I. 2009, *Corpus Delecti. The Passion of Zombie Jesus*, Estados Unidos.
- Kaczmark, R. 2012. *Zombies Vs. Jesus*, Estados Unidos.
- Moriyama, D. 2004, *Chrono Crusade*, Houston, ADV Manga.
- Muñoz, D. y otros 2012, *Fist of Jesus*, España.
- Robeson, C. 2008, *3 Days Later: Jesus Christ Zombie Lord*, Estados Unidos.
- Siegle, C. 2014, *Zombie Jesus*, Estados Unidos.
- Wiseman, L. 2003, *Underworld*, Estados Unidos, Reino Unido, Alemania, Hungría.