



¿Quen foi María Magdalena?

Carmen Bernabé Ubleta

A figura de María Magdalena está de moda. Hai xa uns anos que a teoloxía feminista comezou a tomala como obxecto de estudo, e os grupos eclesiais de mulleres como “matrona” do seu movemento en pro do recoñecemento da igual dignidade e da maioría de idade das mulleres na Igrexa. Deuse unha recuperación da súa figura e da súa importancia entre os discípulos de Xesús e no cristianismo primitivo, e hoxe conta con numerosos estudos rigorosos sobre a súa figura tanto na literatura canónica coma na extracanónica.

Este interese aparece tamén á literatura de ficción, con pretensións máis ou menos declaradas de historicidade, que, inspirándose nos escritos extracanónicos, lidos ou non, constrúe unha figura onde priman os aspectos románticos e novelescos. O último exemplo é a exitosa novela *O Código Da Vinci* onde María Magdalena aparece como esposa de Xesús e nai dos seus fillos, unión e descendencia que se interpretan como o santo graal da lenda, o masculino e o feminino en Deus.

Pero, ¿quen foi María Magdalena? ¿que sabemos dela? ¿onde se nos informa sobre ela? O seu nome, tal como aparece nas fontes máis temperás, os evanxeos canónicos, era Miryam. Aínda que de significado discutido, foi un nome popularizado de tal forma polas princesas asmoneas que era moi común entre as mulleres da época e varias nos evanxeos o levan, o que explica a confusión entre mulleres, as “Marías”, que a tradición interpretativa –protagonizada case sempre por homes– tivo. O seu segundo nome, Magdalena, é un

¿Quen foi María Magdalena?

apelativo que procede, con toda probabilidade, do seu lugar de orixe, Magdala –a Tariquea de Flavio Josefo–, unha cidade situada na beira occidental do Lago de Galilea, entre Cafanaum e Tiberiades, coñecida pola súa industria de salgadura, pola súa grande flota pesqueira e pola resistencia aos romanos nos albores da primeira guerra xudía do ano 70.

¿Pero ónde se fala dela e qué se di? As noticias históricas son case inexistentes se se exceptúan os evanxeos canónicos. Celso, menciónaa e chámaa “histérica” para facer ver que a crenza na resurrección de Xesús que profesan os cristiáns non ten fundamento. Os outros escritos que falan dela son aqueles que quedaron fóra do canon polas súas tendencias gnóstica e encratita, e algúns escritos disciplinarios eclesiásticos. Aínda que a lectura destes textos ha de ser crítica e nunca literalista, ofrécennos algunhas noticias interesantes sobre a súa figura e a súa influencia no cristianismo primitivo.

1. María Magdalena nos escritos canónicos

A moderación de datos sobre esta muller débese á especial natureza destes escritos e ao punto de vista androcéntrico desde o que están narrados o que fai que as mulleres sexan invisibles en boa medida e só sexan mencionadas cando se trata dunha excepción. Pero a pesar diso, os evanxeos canónicos presentan esta muller mediante unha serie de trazos moi importantes que hai que analizar detidamente.

María Magdalena faise visible nos evanxeos xa ao final (exceptuando en Lucas); aparece, xunto con outras mulleres, na narración da paixón –un relato tradicional que se considera moi antigo– e alí é presentada como discípula, testemuña da crucifixión e a sepultura e como receptora dunha aparición do resucitado e dun envío a anunciar.

a) Discípula

Os Sinópticos utilizan os verbos característicos do discipulado: seguir (*akoloutheō*) e servir (*diakoneō*) para describir a María Magdalena (Mc 15,41; Mt 27,55; Lc 8,1-3; 23,49), aínda que non

todos os utilizan da mesma forma. Marcos e Mateo utilízanos de forma positiva para indicar o discipulado das mulleres, Lucas modifica o seu uso de xeito sutil, pero o resultado é unha imaxe das mulleres moito máis convencional. Xoán, debido ao seu plan literario e teolóxico, preséntaa como discípula, pero de forma diferente.

María Magdalena parece atopar a Xesús en Galilea, por onde o seguiu, escoitou e aprendeu existencialmente en qué consistía o reino de Deus. Uniuse ao seu grupo e converteuse en testemuña cualificada do seu ensino e a súa actuación. O que se di dos discípulos aféctalle tamén aínda que no comezo do Evanxeo non sexa visible. A súa aparición ao final e a mención de que estaba desde o principio fan que quen le ou escoita volva a vista cara a atrás para encher ese oco.

María Magdalena é pois testemuña ocular e directa do ministerio de Xesús: da súa vida e o seu ensino. Ela experimentou cómo era o Deus do que Xesús falaba en parábolas; escoitou de labios de Xesús e viviu no seu grupo os novos valores que este propoñía e que supoñían un reto á sociedade patriarcal na que vivía: o cambio do concepto da honra que tanto sufrían as mulleres, aínda que tamén os homes que non cumprían os estándares de masculinidade. Ela asistiu ás curacións de Xesús, signos da chegada do reino de Deus e efectos da súa proximidade humanizadora manifestada en Xesús. Acompañou a Xesús e aos outros na proclamación da chegada do reino de Deus como boa noticia de salvación e liberación, sobre todo para os excluídos, os oprimidos, os sen honra. Algo que ela con toda probabilidade chegou a experimentar persoalmente como muller. Pois as mulleres estaban, de forma especial, encerradas e oprimidas polos esquemas e as normas socio-relixiosas que encadraban as persoas. Sen dúbida o encontro con Xesús transformara a súa vida. E sen dúbida, tamén, ela, como os demais discípulos, compartiu a estigmatización á que someteron a Xesús os que vían perigar a súa posición e a forma en que as cousas “foran sempre” ante a mensaxe de Xesús (Mc 3,22; Lc 7,34). Foi discípula de Xesús ata o final.

É moi probable que a referencia á posesión demoníaca de María Magdalena sexa un elemento redaccional de Lucas (Lc 8,2). Agora

ben, as posesións eran un mecanismo inconsciente de protesta, o único posible, ante a opresión do sistema socio-relixioso e familiar que sufrían certas persoas vulnerables (mulleres, nenos, escravos, homes baixo un réxime moi opresivo). A posesión demoníaca non levaba consigo entón o matiz de falta moral que adquiriu despois. Desa forma Lucas presenta a María Magdalena como unha muller que se sentía –quizais non moi conscientemente– en desacordo profundo co sistema e sufría a súa forza opresiva. Xesús e a súa mensaxe sácana desta situación ao escoitar os berros do seu corpo e darlle a razón á vez que lle facilitaba un novo horizonte de comprensión e de autocomprensión¹. Quizais, aínda que o dato da posesión non fose exacto puidese ser unha tradución de Lucas para o seu tempo do especial carácter desta muller que a levou a seguir a Xesús e a aceptar a estigmatización que supoñía.

Lucas separa os dous verbos típicos do discipulado e sitúa o *servir* ao comezo (8,1-3) e o *seguir* ao final (23,55) do seu evanxeo. O verbo *servir* acompaña o termo “cos seus bens” (huparjontôn) e fai receptores del, ademais de Xesús, a todos os discípulos homes que el denomina os Doce. Desa forma as mulleres quedan convertidas en matronas agradecidas polas súas curacións que apoian economicamente ao grupo. Esta é unha imaxe que corresponde máis á comunidade de Lucas que á situación daquelas primeiras discípulas de Xesús, pero a Lucas, debido ao seu plan teolóxico, interésalle proxectar a situación da súa comunidade naquel primeiro momento e propoñer xa, naquelas primeiras discípulas que tiñan a autoridade dos primeiros momentos, un comportamento que quería promover na súa comunidade. Do mesmo xeito, ao poñelo só, o verbo seguir perde forza e a imaxe de María Magdalena e as outras mulleres, como discípulas dilúese.

¹ Tratei este tema e desde esta perspectiva en *Mary Magdalene and the Seven Demons in a Social-Scientific Perspective*, en I.R. Kitzberger, *Transformative Encounters*. Brill, Leiden 2000. En castelán tratei o asunto desde a mesma perspectiva, aínda que sen o aspecto de xénero, en *El endemoniado de Gerasa*, en R. Aguirre, *Los milagros de Jesús*. Verbo Divino. Estella, 2004.

b) *Testemuña da morte e destino de Xesús*

Este é un trazo importante da presentación de María Magdalena nos evanxeos (Mc 15,40-47; Mt 27,55-61; Lc 23,49-56; Xn 19,25).

Como se dixo, os evanxelistas –agás Lucas– nomean a María Magdalena por primeira vez na escena da crucifixión, aínda que se fai evidente que estivo con Xesús antes. Esta muller, xunto coas demais, son presentadas asistindo á crucifixión de Xesús, mentres os discípulos homes parecen desaparecer. Só Lucas, polo seu plan teolóxico, pon no lugar a todos os seus coñecidos.

Os relatos narran como María Magdalena permaneceu no lugar ata saber qué pasaba co corpo de Xesús. O relato da paixón, e en concreto o da sepultura, está profundamente teoloxizado –relido á luz da fe e do A.T. – pero parece indubidable que María Magdalena e as outras mulleres discípulas tiveron un papel importante como testemuñas das últimas horas de Xesús. As mulleres non podían ser testemuñas na sociedade pero parece que son as únicas coas que podía contar a comunidade para lembrar os últimos momentos do mestre. Pasase o que pasase co corpo de Xesús, María Magdalena e as demais son lembradas como testemuñas do seu final.

c) *Receptora da primeira aparición do Resucitado*

Segundo Mateo 28, 9-10 e Xoán 20,14-18 María Magdalena foi a destinataria da primeira aparición do resucitado, ben soa (Xn) ou ben ao lado da outra María (Mt). Nin Lucas nin Marcos o narran. Lucas porque debido á súa idealización das orixes e á súa concepción da autoridade pon a Pedro como receptor; Marcos porque non narra as aparicións (no final tardío, porén, si se asume a tradición da primeira aparición a María Magdalena).

Os catro evanxelistas, porén, son unánimes en situar a María Magdalena, soa ou acompañada, en relación co coñecemento do acontecemento pascual (sexa como visita á tumba e encontro cos seres anxélicos, como aparición do resucitado ou como as dúas). E é que os dous relatos intentan expresar unha experiencia profunda, o coñecemento de que Xesús non quedara na morte senón que estaba con Deus (“Deus resucitáralo”, “Deus exaltáralo”, “estaba

sentado á destra de Deus”, todas estas expresións son maneiras tomadas daquela cultura que intentaban expresar esa realidade). María Magdalena tivo un papel moi importante na orixe do coñecemento comunitario desa realidade que denominamos resurrección/exaltación de Xesús que a comunidade confesa recibido do alto e por iso pon o seu anuncio en boca dos seres celestiais.

Pero este aspecto das aparicións leva consigo, como é doado de entender, a cuestión da autoridade comunitaria. E é por iso polo que Lucas pon a Pedro como o primeiro en recibir unha aparición. Nos escritos extracanónicos aparece moito máis claramente e a máis a miúdo esta cuestión da autoridade² baixo a forma dunha rivalidade entre Pedro e María Magdalena.

d) *Apóstolo*

María Magdalena aparece tamén como receptora dun saber sobre o destino e a nova situación de Xesús, e é enviada polo resucitado coa misión de contalo (soa ou coa outra María). Apóstolo significa “enviado”. Este é un trazo moi importante e que adoita pasar desapercibido ou ben adoita ser rebaixado ao dicir que só foi enviada aos discípulos. Cando Paulo xustifica a súa reivindicación de ser apóstolo, alude a que recibiu unha aparición do resucitado e a que foi enviado por el.

María é enviada a anunciar o que sucedeu con Xesús e as consecuencias que isto ten. Hai que volver a Galilea e seguir coa misión. O envío por parte do resucitado: “vai e di...” valeulle nos primeiros séculos da Igrexa o título de Apóstola dos Apóstolos. E é este aspecto de receptora dun saber e dun envío o que foi moi desenvolvido nos escritos extracanónicos.

e) *Relevancia comunitaria*

Este trazo dedúcese da forma na que María Magdalena é nomeada no grupo de mulleres. Sempre o é en primeiro lugar, agás na escena da crucifixión de Xoán que o fai en último lugar; probablemente

² Sobre o tema da autoridade e as aparicións, cfr. Ann Graham Brock, *Mary Magdalene, the First Apostle. The Struggle for Authority*. Harvard University Press. Cambridge, 2003.

para establecer un nexo narrativo coa escena seguinte da cristofanía. Na Biblia a orde en que se cita un personaxe nunha lista é significativa da súa importancia na comunidade. Isto indícanos que María Magdalena era unha figura de referencia importante para as comunidades.

Gustaríanos saber que pasou con ela, pero só caben especulacións. Non temos escritos que falen da sorte posterior dos discípulos de Xesús, exceptuando os Feitos dos Apóstolos, que se centra en Pedro e Paulo. Probablemente María Magdalena –como os demais– formaría parte dalgunha comunidade, quizais no seu Galilea natal, como testemuña da primeira hora.

2. María Magdalena nos escritos extracanáonicos ou Apócrifos

Algúns textos posteriores aos evanxeos canónicos (s. II-III) falan de María Magdalena³ e en moitas ocasións desenvolven aspectos que xa se viron naqueles. Estes textos son moi diversos e, aínda que, con toda probabilidade, non nos dean noticias históricas sobre esta muller ofrécennos un reflexo das polémicas eclesiales das que é produto e que se deron nun momento no que a ortodoxia non estaba definida senón en formación. Polémicas sobre a autoridade, o papel do espírito e as revelacións como lexitimadores da autoridade, o papel das mulleres na Igrexa.

Estes escritos mostran a importancia e a autoridade que tivo esta muller nos primeiros tempos da Igrexa pois varios deles invocan a súa autoridade para lexitimar as súas posicións prácticas e doutrinais que, nalgúns casos, parece que chocaban co que ía conformándose como a “grande corrente eclesial”. Outros escritos evocaban a autoridade doutros discípulos de primeira hora: Pedro, Tomás, Bartolomé, ...

³ Estudouse a identidade da María que aparece nestes escritos e a maioría identifica a figura chamada Mariam ou Mariamme que aparece en moitos deles con María Magdalena. Ultimamente publicouse unha obra que reflicte no seu título este tema. Cfr. F.S-N. Jones (ed.), *Which Mary? The Marys of Early Christain Tradition*. Brill. Leiden, 2003.

O *Evanxeo de María*, o *Evanxeo de Tomé*, o *Evanxeo de Filipe*, a *Pistis Sofía*, a *Sabedoría de Xesucristo*, os *Feitos de Filipe* son algúns dos escritos onde aparece María Magdalena, ás veces como a discípula predilecta, outras veces como *alter ego* e compañeira de Xesús. Neles, aparece predicando, indo en misión ou recibindo unha revelación especial que logo transmite aos demais discípulos a quen acompaña e anima. O mesmo Xesús chámala “bendita”, “muller de espírito”, “muller que comprendeu todo”. Defínea como valente e intelixente.

Estes escritos son diferentes uns doutros en tendencias e mesmo na presentación máis ou menos positiva que fan de María Magdalena. No *Evanxeo de Felipe*, un escrito que parece ter influencias gnósticas valentinianas, María Magdalena é presentado como a “compañeira” de Xesús, a quen este “adoitaba bicar a miúdo na boca”, o que lle daba a fertilidade espiritual da Sabedoría. En *Feitos de Filipe*, unha obra de tendencias ascéticas encratitas, María Magdalena aparece predicando ás mulleres a renuncia ao matrimonio polo que o acusan de “seducir mulleres”, algo que se dicía do cristianismo.

Hai outros escritos onde se pode observar certa polémica e rivalidade entre Pedro e María Magdalena. Unha polémica que versa, no fondo, sobre a autoridade de cada un. Nalgúns casos parece estar a aludir á polémica entre grupos que apelaban a Pedro –en representación do que se ía conformando como a grande corrente eclesial–, e outros que apelaban a María Magdalena e ían quedando como minoritarios. No *Evanxeo de María*, esta recibe unha revelación do resucitado antes de “subir ao Ceo”. Pedro pídlle que lles conte as palabras do Señor que só ela sabe e que Xesús lle dixo porque lle “quería máis que aos demais”. Cando María Magdalena o fai, Pedro e Andrés non a queren crer porque non admiten que Xesús falase en segredo cunha muller sen sabelo eles e acúsana de dicir cousas estrañas. Leví sae na súa defensa facéndolles ver que é a envexa a que os leva a meterse con ela. Tamén no *Evanxeo de Tomé 114*, aparece Pedro pedindo a Xesús que María saia de entre eles porque “as mulleres non son dignas da vida”. Xesús dille que el “a guiará ata facela un home perfecto”. Aparece aquí o *topos* clásico do “feminino como debilidade” que é

superado evitando as obras “da feminidade” e chegando a ser “home perfecto”, algo que se lles pide tamén a algúns homes. Na *Pistis Sofia* tamén se describe unha polémica entre eles. Pedro di ao señor que “María non deixa falar aos varóns” porque sempre se adianta a interpretar as palabras do resucitado; María Magdalena chega a dicir que ela non se atreve a dar o significado porque teme a Pedro que “odia ao noso xénero”. É significativo que sexan Pedro e María Magdalena os protagonistas da polémica.

En realidade esta polémica non parece reflectir a realidade histórica destes dous personaxes senón a de certos grupos que apelaban á autoridade dun ou do outro como lexitimación das súas doutrinas e as súas prácticas. Trátase dunha polémica sobre a autoridade e en varios casos alúdese á revelación recibida por parte do resucitado como a base desa autoridade. Isto pode axudar a comprender por qué o evanxeo de Lucas, que ten unha eclesiología tan concreta, non menciona a aparición do resucitado a María Magdalena, esvae o seu papel en torno á revelación do sepulcro e á resurrección e introduce a Pedro nos dous momentos.

Algúns destes grupos gnósticos, aínda que non tiñan unha idea moi positiva sobre o feminino (o feminino como debilidade) posto que compartían as ideas filosóficas máis habituais na súa cultura, parece que tiñan unha praxe comunitaria na que as mulleres ensinaban, bautizaban, eran bispos ou celebraban a eucaristía, como sabemos polos ataques e as críticas de Hipólito, Oríxenes, Tertuliano⁴ ou Irineo de Lyon. Hai que ter en conta que estamos a falar dos s. II-III, cando aínda a Igrexa se estaba a conformar e definindo doutrinas, ministerios e estruturas, cando a ortodoxia se estaba a facer e a pluralidade era unha realidade.

⁴ “Estas mulleres herexes. ¡Cánta audacia teñen. Non teñen modestia. Son o suficientemente intrépidas para ensinar, argumentar, facer exorcismos e curacións, e pode que mesmo bautizar!” (De Praesc. 41). Noutra obra escribe: “Non está permitido a unha muller falar na igrexa, nin ensinar, nin bautizar, nin ofrecer a eucaristía, nin reclamar compartir unha función masculina, nin mencionar o oficio sacerdotal!” (De Virgines Velandis, 9).

3. María Magdalena nos escritos eclesiásticos

O nome e a autoridade de María Magdalena tamén foron utilizados por sectores da grande corrente eclesial para xustificar a posición que se lle estaba a dar á muller e a súa exclusión do ámbito directivo e organizativo, nunha institución que ía pasando ao ámbito público/político e tiña que acomodarse aos esquemas culturais, polo menos a algúns deles, como eran os esquemas que definían os papeis de cada sexo⁵.

Detrás de quen pretenden promover estes escritos podemos ver, precisamente, os aspectos que estaban sendo discutidos. Se se prohibe algo e se promove outra cousa é porque o que se prohibe se facía e porque o que se promove constituía un problema. Na *Didascalia Apostolorum* (s. III), no cp. 25 alúdese a María Magdalena para, mediante unha lectura nesgada de Lc 8, 1-3 (nótese que é precisamente Lucas) negar ás mulleres a posibilidade de ensinaren e de seren mestras na Igrexa (“se o señor quixese mandaría a María Magdalena e os demais a predicar cos discípulos, pero non o fixo”). Pero o problema persistía, e así nos canons eclesiásticos dos Apóstolos (s. IV), ponse en labios de María Magdalena a razón pola que as mulleres non podían presidir a Eucaristía, e que non era outra que o *topos* da debilidade das mulleres (“non foi porque rin senón porque, como dixo cando estaba connosco, o débil debía ser salvado polo forte”).

Como se pode ver, uns escritos e outros, aqueles dos grupos minoritarios e gnósticos ou aqueles dos cales representaban a grande corrente eclesial, utilizan a figura desta muller e a súa autoridade, que parece ser grande para amplos sectores dos cristiáns, para lexitimar unha ou outra postura en relación a certas prácticas e doutrinas.

4. ¿María Magdalena prostituta?

A imaxe de María Magdalena máis popularizada é a de pecadora arrependida. Pecado que, no caso dunha muller, unha sociedade patriarcal non pode deixar de pensar en relación co sexo, e que deu

⁵ Véase para este tema a interesante obra de K. Torjensen, *Cuando las mujeres eran sacerdotes*. El almendro. Córdoba, 1998.

lugar á imaxe da prostituta arrependida coa melena solta e facendo penitencia nunha cova. Porén, como se puido ver, nin nos escritos canónicos nin nos extracanáonicos aparece esta visión sobre ela. Entón, preguntáronos, ¿cal é a orixe desta imaxe que configurou as imaxinacións, os sermóns, as artes, e mesmo a liturxia ata o Vaticano II que a modificou?.

María Magdalena pasou de testemuña, discípula e receptora dunha cristofanía a prostituta arrependida mediante un proceso paulatino que se completou nos s. VI-VII con Gregorio Magno, aínda que xa se produciran algúns episodios anteriores.

Primeiro identificouse a María de Betania coa muller pecadora de Lc 7, 36-50 da cal se supón que era unha prostituta aínda que Lucas non utiliza o termo grego específico para iso como fai noutras ocasións. A identificación deuse porque se conta a mesma acción en dous momentos diferentes e por dúas mulleres que parecen diferentes. Nunha época na que non se coñecían os métodos histórico-críticos que propoñen unha tradición utilizada de formas diferentes polos evanxelistas, os intérpretes intentaron diferentes explicacións segundo estaban na mesa de estudo ou no púlpito onde o *topos* da pecadora arrependida daba moito xogo. Chegouse a unha explicación que parecía solucionar a disparidade de momentos e mulleres: tratábase da mesma muller que fai dúas uncións, unha cando é pecadora (Lc) e outra cando chega a ser santa (Mc, Mt, Xn). Se Mc e Mt non dan o nome da muller é porque había algo vergonzoso na súa vida anterior.

O segundo paso foi identificar a María Magdalena con María de Betania que aparece ás portas da paixón cun papel tan importante que se entende que ten que estar presente tamén despois, aínda que sexa cun nome diferente.

O terceiro paso, que parece comezar en séculos anteriores pero que o consuma Gregorio Magno (s. VI-VII) identifica a María Magdalena coa pecadora de Lc 7. O tema da posesión demoníaca favorece esta identificación porque pecado e demo chegaran a ser case sinónimos e se entendía que a posesión facía referencia ás faltas morais.

Despois os arquetipos, a imaxinación, a proxección e os temores –sobre todo masculinos– fixeron o resto a través dos séculos propagando e solidificando na arte e os sermóns a imaxe de prostituta arrependida, esquecendo os trazos de discípula, testemuña, apóstolo, receptora da resurrección e a autoridade que todo iso levaba consigo e que lle era recoñecido nos primeiros tempos do cristianismo.

Con todo, esta transformación deuse só na tradición occidental porque na oriental sempre se diferenciaron estas mulleres. O Vaticano II volveu a diferencialas e eliminou dos himnos e as antífonas da liturxia da festa de María Magdalena (22 de xullo) aqueles trazos que favorecían a identificación e introduciu os aspectos de discípula e receptora da aparición do resucitado. A pesar diso, a imaxe da pecadora, da prostituta arrependida persiste aínda na imaxinación popular e nalgúns sermóns.

Carmen Bernabé Ubieta

Profesora de teoloxía da Universidade de Deusto

Bibliografía

Bernabé, C. *Las tradiciones de María Magdalena en el cristianismo primitivo*. Verbo Divino. Estella, 1993.

Bernabé, C. *Mary Magdalene and the Seven Demons in a Social-Scientific Perspective*, En I.R. Kitzberger, *Transformative Encounters. Jesus & Women Review*. Brill. Leiden, 2000.

Bernabé, C. *El endemoniado de Gerasa desde la antropología cultural*, en R. Aguirre, *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas diversas*. Verbo Divino. Estella, 1998.

Brock, A.G. *Mary Magdalene, The First Apostle*. Harvard University Press. Cambridge, 2003.

De Boer, E., *The Gospel of Mary*. T & T Clark. Edinburg, 2003.

Hearon, H.E. *The Mary Magdalene Tradition. Witness and Counter-Witness in Early Christian Communities*. Liturgical Press, Collegeville. Minnesota, 2004.

Haskins, S. *María Magdalena: mito y metáfora*. Herder. Barcelona, 1999.