

Bignerres

Publicació de
l'Associació Cultural Font Bona
-Centre d'Estudis Locals-
Banyeres de Mariola

NÚMERO 9
2014
5€



Granado.

La coberta és obra de l'artista Manolo Granado, realitzada expressament per a esta revista. Per a la seua confecció ha utilitzat la tècnica de transferències, *collage* i acrílic.

Vicente Ferrero

Desde el tiempo. Contra el tiempo.
Una lectura visual de *Història gràfica de Banyeres de Mariola*

Visiones interiores

Banyeres i les danses:
una mirada retrospectiva

Parc Natural del mes

La cultura musical en Banyeres de
Mariola como exponente del
patrimonio local

El campaniforme a la capçalera
del riu Vinalopó

San Juan Bautista y San Juan Evan-
gelista de la iglesia de Banyeres de
Mariola

Macrobiótica:
alimentación natural y energética

La agricultura de Banyeres de Mariola

Restauración del Pergamino
«Incorporación del lugar de Banyeres
a la villa de Bocairent» siglo XV

Restauración del cáliz de la antigua
iglesia de Banyeres de Mariola

El Regnum Gothorum: El culto a los
santos y a las reliquias

Cómo intentar conocer la fecha de
una fotografía

La compravenda agrària en el Dret
Civil Foral Valencià

La emigración en Extremadura.
(1950-1970)

Gent del poble

Banyeruts pel món

Algunes efemèrides

La nostra gastronomia

Fotogrames del passat

Bignerres

Publicació de
l'Associació Cultural Font Bona
(Centre d'Estudis Locals)

Número 9
2014

ASSESSOR EDITORIAL
Ximo Genis Cardona

CONSELL EDITORIAL
Juan Castelló Mora
Francisco Esteve Molina
Antonio Mataix Blanquer
Fco. Javier Mira Calatayud
Primitivo J. Pla Alberola
Miguel Sempere Martínez
José Luis Vaño Pont
Pedro Vilanova Mora

PROMOCIÓ
M^a del Carmen Ferre Francés

COL-LABORADORS

Felipe Vte. Garín Llombart, Manolo Granada, Josep Sempere i Castelló, Ignacio Palmer González, Loretta González de Bustos, Societat Musical Banyeres de Mariola, Agrupació Musical La Nova, Josep Pascual Beneyto, Vicente Ferrero Molina, Fanny Sarrió Martín, Sonia Ferre García, Asociación Agraria de Jóvenes Agricultores (ASAJA), Carmen Bernal García, Jorge Molina Cerdá, Adelardo Lozano, M^a Loreto Rojo García, Patricia Real Machado, José Ignacio Catalán, Inmaculada Traver Badenes, Javier Barceló Doménech, Javier García Alberó, Fernando Cantos Millán, Manuel Cantos Millán, Sandra Torá Martínez, Elea Belda Beneyto, Patro Belda Ferre, Luisa Tortosa Gimeno, Eloisa Sosa Navarro, Dámaso Francés Molina, Antonio Sempere Bernabeu, Vicente Alberó Ferre i Restaurant Venta El Borrego.

Esta revista compta amb el suport de



Ajuntament de
Banyeres de Mariola



i la Fundació D. José Valor Amorós



Associació Cultural Font Bona
CENTRE D'ESTUDIS LOCALS

EDITA

Associació Cultural Font Bona (Centre d'Estudis Locals)
Apartat Postal, 105 | 03450 Banyeres de Mariola (Alacant)
Tels. 966 567 408 - 626 304 238
www.banyeres.com/fontbona | info@acfontbona.es

COBERTA

Realitzada per l'artista Manolo Granada
expressament per a esta revista.

DISSENY I MAQUETACIÓ
javier mira Tel. 966 567 408

IMPRESSIÓ

Vilsor Impresores, S.L.

Depòsit Legal: A-83-2006
ISSN: 1886-2748

La revista **Bignerres** no es fa responsable, ni s'identifica amb l'opinió dels seus col·laboradors, ni amb els productes i continguts dels missatges publicitaris que hi apareixen, els quals son exclusiva responsabilitat de les empreses anunciantes.

Cap part d'esta publicació no pot ser reproduïda, emmagatzemada o transmesa, de cap manera ni per cap mitjà, sense l'autorització prèvia i escrita de l'editor, tret de les citacions en revistes, diaris o llibres si se n'esmenta la procedència. Si necessita fotocopiar o escanejar algun fragment d'esta obra ha de dirigir-se a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org).

sumari

- 3 Vicente Ferrero. Felipe Vte. Garín Llombart
- 6 Desde el tiempo. Contra el tiempo.
Una lectura visual de Història gràfica de Banyeres de Mariola. José Luis Ferris
- 8 Visiones interiores. Manolo Granada
- 11 Banyeres i les danses: una mirada retrospectiva. Josep Sempere i Castelló
- 17 Parc Natural del mes. Ignacio Palmer González
- 19 La cultura musical en Banyeres de Mariola como exponente del patrimonio local. Loretta González de Bustos
- 24 El campaniforme a la capçalera del riu Vinalopó. Josep Pascual Beneyto
- 28 San Juan Bautista y San Juan Evangelista de la iglesia de Banyeres de Mariola. Redacció Bignerres
- 30 Macrobiótica: alimentación natural y energética. Sonia Ferre García
- 34 La agricultura de Banyeres de Mariola. ASAJA
- 45 Restauración del Pergamino «Incorporación del lugar de Banyeres a la villa de Bogairent» siglo XV. Patricia Real Machado
- 47 Restauración del cáliz de la antigua iglesia de Banyeres de Mariola. Redacció Bignerres
- 49 *El Regnum Gothorum*: El culto a los santos y a las reliquias. Jorge Molina Cerdá
- 56 Cómo intentar conocer la fecha de una fotografía. Loreto Rojo García
- 61 La compravenda agrària en el Dret Civil Foral Valencià. Javier Barceló Doménech
- 72 La emigración en Extremadura (1950-1970). Adelardo Lozano
- 80 Gent del poble. Pedro Vilanova Mora
- 83 Banyeruts pel món. Francisco Esteve Molina
- 85 Algunes efemèrides. Redacció Bignerres
- 86 La nostra gastronomia. Hotel Restaurant Venta El Borrego
- 87 Fotogrames del passat. Redacció Bignerres

El Regnum Gothorum: El culto a los santos y a las reliquias

Jorge Molina Cerdá

Licenciado en Historia, Máster en Arqueología

Introducción

En el número anterior de esta revista, por falta de espacio en la misma, se publicó la primera parte del presente artículo donde se habló de los calendarios y martirologios, de las fuentes arqueológicas, de los concilios visigóticos, de los santos y su culto, de la cruz y su culto, del culto de santos bíblicos y del culto a los apóstoles: de origen romano y oriental.

En esta ocasión, continuamos desarrollando la investigación de forma más extensa, que comprende desde el apartado VIII hasta el XII, donde se habla de San Jorge y su procedencia, de los mártires y su culto, de las vías de propagación del culto y de los pasionarios.

Palabras clave: Reino visigodo, culto a los santos, reliquias, San Jorge

VIII Mártires no hispanos y su culto

Los mártires romanos que tuvieron culto en época visigoda fueron: Santa Cellilia, Santa Eugenia, San Hipólito, San Lorenzo y acaso Santa Inés, San Sebastián y San Clemente. Los demás que figuran en calendarios mozárabes son de introducción posterior.

Los mártires africanos citados en los pasionarios del siglo X y XI: San Cipriano, Santos Ciriaco y Paula, Santa Salsa, Santa Marciana, San Agustín y San Félix de Tibiucia, el de silos contendría San Favio de Cesarea y San Espartano y compañeros, pero esto no es óbice para que anteriormente estuviesen en el santoral.

En la Galia merovingia, Santa Columba, San Julián de Brioude y San Ferreol de Vienne, San Ginés de Artlés, San Saturnino de Tolosa.

En Oriente, Santos Adrián y Natalia, San Bábilas, Santos Cosme y Damián, San Cristóbal, los Durmientes de Efeso, Santos Julián y Basilisa, San Murcio de Bizancio, San Pantaleón, San

Quircio, San Román y San Tirso. Otro santo oriental conocido en la Galia ya en el siglo VI era **San Jorge**, mártir probablemente histórico pues su culto está atestiguado en Oriente desde época muy remota, pero que se convirtió en héroe de una famosa leyenda y uno de los más populares santos militares. Según el Turonense había reliquias cerca de Limoges.¹ En Hispania los testimonios de culto son tardíos, pero su leyenda debía leerse en monasterios del Bierzo en el siglo VII ya que Valerio nombra varios personajes de la misma –Jorge, el César, Crispo y la reina Alejandra– en su tratado *De vana saeculi sapientia*.²

San Jorge nació en el siglo III, hacia el año 275 o 280 en Capadocia, región que pertenecía al Imperio Romano; era hijo de Geroncio y de Policromía, de religión cristiana. Al morir el padre de este, viajará con su madre a Palestina, al pueblo de *Lydda* en Dióspolis. En Palestina recibirá el pasará a formar parte del ejército ecuestre, como tribuno, siendo menor de treinta años, toda una hazaña por aquel entonces. Pasó a formar parte de la guardia personal del emperador Diocleciano (285-305), este mismo emperador es el que persiguió a los cristianos. Pero Jorge se confesó cristiano y fue decapitado por orden del gobernador Daciano en el año 303.

El emperador Constantino I construyó una iglesia en honor al santo convirtiéndolo en un beato para la iglesia ortodoxa griega. Uno de los primeros Papas de la Iglesia le canonizó en el año 494 y fue el papa Gelasio I, señalando como fiesta de San Jorge el día que murió degollado, el 23 de abril e inscrito en el santoral católico. En el siglo VI, un abad irlandés, Adomnanus de la isla de Iona se

¹ GREGORIO DE TOURS, *De gloria martyrum*. 100 MGH. SSm. I. 2, p. 557. - BROWN, P., "Relics and social status in the ages of Gregory of Tours", *Society and the holy in late antiquity*, Berkeley & Angeles, 1989.

² Cap. 4, Ed. FERNÁNDEZ POUSA, R. *San Valerio*. Instituto A. Nebrija. Madrid 1942. p. 148 V. Apéndice n. 43.

hizo con los relatos del obispo de Galia, en que Arkulf peregrinó a Tierra Santa hacia el año 680 y trajo consigo la leyenda.

En este ambiente es donde se localiza la vida y hechos de Teodoro de Siceon, quien a través de sus acciones, de su cercanía física a la comunidad, se convertirá, según su hagiógrafo, en una figura venerada



San Jorge

primero a nivel local y casi inmediatamente a nivel regional, desarrollándose en torno suyo una serie de prácticas religiosas *quasi* ceremoniales que pueden ser interpretadas como indicios de culto. Como se comprende del prólogo de la *Vita*, la verdadera intención del hagiógrafo es presentar a Teodoro como un héroe, como un santo taumaturgo, para así consolidar entre la población gálata el recuerdo de este *confessor* y lograr el mantenimiento económico de las comunidades fundadas por Teodoro, dedicadas la mayoría al mártir San Jorge.³

Según la *Vida de Teodoro de Siceon* en la Anatolia de los siglos VI y VII se practicaban las dos modalidades de culto conocidas en los primeros siglos de la cristiandad: el *culto institucional* y el *culto martirial* de carácter fundamentalmente local al que hay que añadir aquí, como característica de estos siglos, el culto que según el autor de esta *Vita* se daba aún en vida a ese santo-monje que es Teodoro.⁴ De Teodoro tuvo frutos duraderos y consistentes pero paradójicamente no en el ámbito monástico creado y desarrollado por nuestro protagonista sino en Constantinopla donde, gracias a testimonios tardíos en todo caso no anteriores al siglo IX, sabemos que por orden del emperador Heraclio fueron trasladados sus restos junto con las reliquias de San Jorge y depositadas en un santuario dedicado al santo militar.⁵

Venancio Fortunato (536-610), obispo de Poitiers, menciona en su *Carmina* la existencia de una basilica dedicada a San Jorge en Maguncia⁶ y Beda el Venerable lo menciona ya en el siglo VII aunque aparece en poemas anglosajones más antiguos.⁷

En lo que concierne a **San Jorge**, hay que decir que no tiene nada que ver los primeros siglos de su culto, hasta llegar al siglo

XI, por medio de los cruzados. Simbólicamente el dragón enlaza con la idea oriental, especialmente sumeria, del gran adversario, y del caos primigenio de la cosmología mesopotámica. En el texto de la «leyenda dorada» de Jacobo de la Vorágine, dominico de origen italiano, que fue arzobispo de Génova en el siglo XIII, reunió en su obra la colección más importante de vidas y leyendas de los santos, y su famosa leyenda del dragón. En la batalla de Alcoraz, en el año 1096, cerca de Huesca, es en donde se aparece el santo en la batalla, ganada por los cristianos, que por aquel entonces era rey de la Corona de Aragón Pedro I.

Santo del pueblo de Banyeres, que anteriormente sería otro, pero se carece de documentación, ya que ésta en su mayor parte fue destruida en la guerra de Sucesión por la corona Española en el siglo XVIII.

IX Mártires hispánicos y su culto

La Bética

San Acisclo, Santos Fausto, Jenaro y Marcial, San Zoilo, Santas Justa y Rufina, San Félix de Sevilla, San Geroncio, Santos Servando y Germán, San Crispín y Santa Treptes.

La Gallaecia

Santos Caludio, Lupercio y Victorio, Santos Facundo y Primitivo.

La Cartaginense

Santa Leocadia, Santos Justo y Pastor, y San Vicente.

La Lusitania

San Verísimo, Máxima y Julia, Santos Vicente, Sabina y Cristeta, Santa Eulalia de Mérida.

La Tarraconense

San Cucufate, San Félix de Gerona, Santos Fructuoso, Augurio y Eulogio, Santa Engracia, Santos Emeterio y Celedonio, y San Prudencio.

X El culto

Desde que en la segunda mitad del siglo III, en Egipto se verifica una evolución religiosa de la *anakhóresis*, con la figura posterior de Antonio como símbolo, tanto del monacato como el culto a los santos van a extenderse por Occidente. Éste se basó en un principio en el culto a los mártires, que para el caso hispano encuentra poética recopilación en el *Preristephanon* de Prudencio. La etimología de la palabra mártir nos lleva al concepto de testigo y testimonio que, en principio, es lo que define en primer lugar al mártir de la muerte como testimonio. Más allá de las primeras muertes, puede situarse un punto de partida cronológico en el siglo II, con documentos como las cartas de la iglesia de Esmirna, que relata el martirio de Policarpo (155) y la de la iglesia de Lyon que narra los avatares de sus mártires del año 177. A partir de ahí, el culto

³ VALLEJO GIRVÉS, M., *Inuentio y desarrollo del culto de San Jorge pre-militar y caballero en Galatia*, POLIS, 13, 2001, p. 142.

⁴ *Ibidem*, p. 145.

⁵ *Ibidem*, p. 153.

⁶ LEONARDI, Claudio (dir.), *Diccionario de los Santos. San Pablo*, Madrid, 2008, p. 1.209.

⁷ DIGBI, Kenelm Henry. *The broad stone of honour: or, the trae sense and practice of chivalry*. Eduard Lumley, Londres, 1846, pp. 68-69 y n. 2.

cristiano va a manifestar una espacial actividad hacia las tradiciones que hacen referencia a un determinado mártir y, desde luego, al *locus* donde se depositan sus reliquias que, a menudo, van a comenzar a aparecer en lugares dispersos. Es el origen del culto de los santos, sean mártires o confesores, ampliamente desarrollado en la Antigüedad Tardía y consolidado en la época medieval. El culto a los santos, en general, entra tanto en el campo de lo público como de lo privado, puesto que incluye procesiones de la comunidad en camino hacia el *locus* donde se venera al santo, y al mismo tiempo, encuentra amplio eco en el intimismo de las gentes y en el mundo funerario.⁸

Durante el siglo VI Occidente va a manifestar una proliferación de sepulcros de santos, comúnmente instalados en las necrópolis extramuros de las distintas ciudades.⁹

Las disposiciones conciliares dan una idea de la amplitud de las fundaciones privadas de basílicas, que revela un extraordinario desarrollo del culto a los santos en los siglos VI y VII.

Estas iglesias fundadas por devoción de los fieles, como las demás iglesias debían consagrarse en domingo; el III Concilio de Zaragoza denuncia severamente la omisión de esta norma.¹⁰

La consagración de basílicas en el siglo VII llevaba ya incluido el rito de la deposición de las reliquias.

En Occidente, siguiendo el ejemplo de Roma, el desarrollo del culto de las reliquias fue más moderado que en Oriente, pues tardó en introducirse la costumbre oriental de la división y traslado de los restos de los mártires. El afán de los emperadores bizantinos de enriquecer los santuarios de la capital con reliquias favoreció esa disposición en Oriente.¹¹ En Roma todavía en tiempo de Gregorio Magno se consideraba una falta de respeto a los mártires. Que en Roma y todo el Occidente se consideraba un sacrilegio el tocar los cuerpos de los mártires; a falta de otras reliquias se solían colocar sobre el sepulcro lienzos o algodones colocados en una caja, que

se utilizaba luego en la consagración de iglesias. Esta situación cambiaría en Roma en el siglo VII al trasladarse los restos de los mártires al centro de la ciudad desde las basílicas suburbanas.

Se sabe que en el siglo VI al menos había basílicas en que se habían depositado reliquias. Al referirse a la consagración de iglesias reconstruidas, el Papa Vigilio (537-555) en carta a Profuturo de Braga, distingue entre basílicas de santos con reliquias (*sactuaría*), para las que la ceremonia consistiría en la reposición de las reliquias y la celebración de la misa, e iglesias sin reliquias, para las que bastaba la misa; en ningún caso se requería la aspersion de agua bendita para iglesias reparadas.

La existencia de iglesias con reliquias del canon 68 del II Concilio bracarense, que prohíbe la celebración de misas por los difuntos sobre los sepulcros; deberán celebrarse en la iglesia o en una basílica en la que haya depositadas reliquias de mártires.¹²

Los santuarios de Oriente ejercerán atracción especial. Gregorio de Tours alude a diversos casos de traslado de reliquias de Oriente a la Galia por peregrinos, clérigos y servidores de grandes personajes como la reina Radegunda, enviados expresamente con ese fin. Paulino y en el siglo V, mencionaba a una dama aquitana, Silvia, que había aportado muchas reliquias de mártires de una peregrinación a Oriente. El propio Gregorio de Tours envió un diácono a los Santos Lugares a buscar reliquias y otro a Roma.

El culto de las reliquias, además de la veneración en las iglesias y la utilización para la consagración de alteres, comprendía las procesiones. Nos da a conocer este uso un canon del III Concilio de Braga, en el año 675: desde antiguo en esa región en las fiestas de los mártires se llevaban sus reliquias en procesión en un arca a hombros de los diáconos, recuerdo de las procesiones litúrgicas del antiguo Israel. El concilio reprueba la presunción de ciertos obispos que se hacían llevar a hombros con las reliquias colgadas al cuello. Si quieren llevarlas ellos mismos, decreta el concilio, deberán hacerlo a pie, rodeados del pueblo.¹³

El II Concilio de Braga del año 572, hacía mención, a unas procesiones que se celebraban durante tres días por las basílicas de los santos, pero no parece que fueran con reliquias. En este caso, se trataba más bien de unas letanías penitenciales para comenzar la Cuaresma.¹⁴

En la obras de Gregorio de Tours se encuentran diversos ejemplos de otros tipos de manifestaciones de devoción. En la Galia existía la costumbre de colgarse reliquias al cuello: el padre de Gregorio pidió a un sacerdote antes de emprender un largo viaje

⁸ CASTELLANOS, S., *Hagiografía y sociedad en la Hispania visigoda. La vita Aemiliani el actual territorio riojano (siglo VII)*, Gobierno de la Rioja. Instituto de estudios Riojanos. Logroño, 1999, p. 129.

⁹ BROWN, P., *The Cult of the Saints. Its rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, 1981, pp. 9ss.

¹⁰ VIVES, J., *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, CSIC. Madrid. 1963. Concilio Caesaraugusta, III, canon I. Año 691

¹¹ Para Occidente existen trabajos que se han ocupado del tema concreto del culto a las reliquias, la mayor parte de ellos a cargo de autores de lengua alemana: F. PISTER: *reliquienkult im Altertum*, 2 vols., Giessen, 1909-1912; J. BRAUN: *Die Reliquiare des christlichen Kultes und ihre Entwicklung*, Freiburg, 1940; A. GRABAR: *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, París, 1946; H. FICHTENEAU: «Zum Reliquienwesen im früheren Mittelalter», *MICEG* 60 (1952), 60-89; B. KÖTTING: «Reliquienverehrung, ihre Entsehung und ihre Formen», *Trierer theologische Zeitschrift*, 67 (1958), 321-334; E. DASSMANN: «Ambrosius und die Märtyrer», *JbAC*, 18 (1975), 49-68; N. HERRMANN-MASCARD: *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, París, 1975; M. HEINZELMANN: *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout, 1979; A. LEGNER (ed.): *Reliquien. Verehrung und Verklärung. Skizzen und Noten zur Thematik und Katalog zur Ausstellung der Kölner Sammlung Louis Peters im Schnütgen-Museum*, Köln, 1989.

¹² VIVES, J., op. cit. Concilio Braga II, canon 68 año 572.

¹³ VIVES, J., op. cit. Concilio Braga. III, canon 5 año 675.

¹⁴ VIVES, J., op. cit. Concilio Braga, II, canon 9 año 572.

unas reliquias que colocó en un relicario de oro y llevaba siempre consigo; después de su muerte, su esposa lo llevó también colgando al cuello. El hermano del obispo de Tours estando enfermo pidió polvo de la tumba e San Julián de Brioude para hacerse un relicario. El propio Gregorio de Tours, llevaba siempre sobre sí una cruz con reliquias de la Virgen, de los apóstoles y mártires.

Las fiestas de los santos debían reunir en las basílicas de su título a numerosos devotos, al menos de las regiones vecinas. Como en todos los tiempos, estas numerosas agrupaciones de gente daban ocasión a abusos, pues a veces degeneraban en diversiones demasiado profanas. No sólo lo da a entender Liciniano de Cartagena en una carta a Vidente de Ibiza, sino más claramente alude a esos casos el canon 23 del III Concilio de Toledo año 589, que pide a los sacerdotes hagan todo lo posible para eliminar la irreligiosa costumbre del pueblo de celebrar las fiestas con bailes y cantos licenciosos que estorbaban los oficios litúrgicos, en lugar de asistir a ellos.¹⁵ Tales excesos reprendía en la Galia San Cesáreo de Arlés.

Se puede afirmar que en Hispania se celebraban fiestas de mártires al menos desde el siglo IV; pero el modo de la celebración debió evolucionar paralelamente a la liturgia. En la época primitiva no existían textos litúrgicos especiales para cada fiesta como en el siglo VII. El culto litúrgico de los santos se incluye en la evolución de la liturgia hispana.

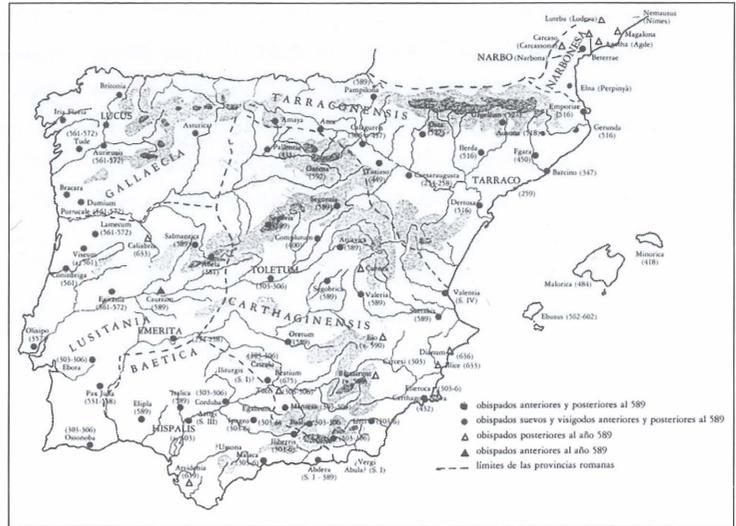
XI Vías de propagación del culto

En la difusión del culto de los santos dentro y fuera de la Península Ibérica, hay que tener muy en cuenta las vías romanas tuvieron para la penetración del cristianismo en la Península en los tres primeros siglos; puede en una análoga influencia en la difusión del culto de la situación geográfica de los centros de veneración de los mártires.

El movimiento comercial pudo también facilitar la difusión. Mérida era un centro importante del comercio tanto marítimo, a través del río Guadiana como terrestre, por la gran vía transversal. El culto a Santa Eulalia existía ya en el siglo V en puntos tan alejados como Zaragoza, la Galia Narbonense y el Norte de África.

Dos medios importantes de difusión del culto de los santos fueron los textos hagiográficos y las reliquias.

Se puede constatar como un elemento de difusión popular devota ambulante, es decir, monjes vagabundos (citados en algunos Concilios), peregrinos, mendigos, que se reunían en los santuarios



Sedes episcopales en el siglo VI

de los mártires y transmitirían de una región a otra toda clase de noticias, propagando la devoción popular.

Los traslados de reliquias y la costumbre de depositarlas en las iglesias para su consagración fueron el principal elemento de la difusión del culto, tanto de los mártires hispanos como de los extranjeros.

Otro factor sería la influencia monástica como difusión del culto. En el siglo VII junto a casi todos los sepulcros de mártires hispanos se habían fundado monasterios. Los monjes, custodios de las reliquias, procurarían dar la mayor solemnidad al culto de sus patronos.

Otro factor, son las relaciones entre los obispos de las diversas diócesis como medio de intercambio de los aniversarios y reliquias. Esto es válido igualmente para el culto de santos de otros lugares que, introducido en una ciudad hispana, se transmitiera a otras ciudades.

1 Intercambios culturales

En los contactos con el exterior y los intercambios que produjeron las mismas circunstancias y elementos que en el movimiento de difusión del culto dentro de la Península: por una parte, las relaciones motivadas por circunstancias geográficas de proximidad, favorecidas por las vías de comunicación terrestre y marítima, el comercio, etc. Por otra parte, las circunstancias históricas, invasiones y persecuciones que provocaron emigraciones; ocupaciones territoriales con contactos administrativos y culturales; relaciones entre diversos estados; guerras, alianzas y relaciones culturales. Las circunstancias específicamente religiosas: concilios que ponen en contacto a obispos de Hispania y otros países; movimientos de peregrinación a los Santos Lugares con el consiguiente reflujo de noticias, reliquias y culto de los santos de aquellas regiones; expansión de la vida monástica, etc.

¹⁵ VIVES, J., op. cit., Concilio Toledo, III, canon 23 año 589.

Como focos de influencias recíprocas se puede examinar en primer lugar los más próximos: África y la Galia, después Italia y Oriente, en el que hay que distinguir lo propiamente bizantino de la influencia palestino-Siria y la egipcia. Hay etapas sucesivas en esas influencias e intercambios.

En el siglo III África disfrutaba de gran autoridad moral al punto de recurrir a San Cipriano los cristianos de Mérida no satisfechos por la decisión papal en el caso de los obispos libeláticos. En el siglo IV Agustín atraería a Hipona a clérigos hispanos como Orosio, ávidos de confrontar con su doctrina sus opiniones.

Los intercambios se acrecentarían por la presión de las invasiones bárbaras. Cuando los bárbaros irrumpieron en la Península a principios del siglo V muchos hispanos huyeron a África, entre ellos muchos sacerdotes.

El movimiento inverso se produjo más tarde, desde el año 426, cuando los vándalos ocuparon el norte de África y sobre todo, a fines del siglo V, cuando se produjeron las persecuciones contra los católicos. Se conoce el caso del abad Donato, que con setenta monjes y una nutrida biblioteca, pasó a Hispania fundando en el Levante el monasterio Servitano.

África interesa también como posible vía de penetración de influencias orientales. Hacia la mitad del siglo VII empieza la afluencia de fugitivos de la invasión árabe entre los que habría sacerdotes y monjes. La penetración del santoral bizantino se señala también en el citado calendario del Sinaí, pero podría datar de la ocupación bizantina en el norte de África.

Las vías romanas ofrecían un magnífico medio de comunicación tanto para el comercio como para toda clase de influencias. La vía *Augusta* que sería todo el litoral Hispano y continuaba por Pertus a través de la Galia hasta Roma. Dos vías importantes atravesaban la Galia de noreste a sudoeste: la primera, que sería más tarde el camino de Santiago, fue la vía seguida en gran parte por los invasores germánicos, desde Colonia por Soissons, París, Tours y Poitiers, luego Burdeos y desde allí a Hispania, por lo que es ahora Roncesvalles hasta *Pompaelo*, enlazando en Calahorra con la vía militar de León. La otra desde Tréveris por Langres, Chalon, Lyon y Viene, alcanzaba en Nimes la vía costera. Una tercera, paralela a las anteriores, iba desde Reims a Saint Bertrand de Cominges en el Pirineo, por Auxerre, Bourges y Limoges. Todas estaban unidas entre sí por numerosas vías secundarias.¹⁶

Si las circunstancias geográficas, ofrecían facilidades para la difusión del culto, mayor importancia de las históricas. La unión bajo el dominio visigodo de gran parte de la Galia, en lo que

en un principio pasó a denominarse el Reino de Tolosa y al estar federados con el Imperio Romano de Occidente. Durante el reino tolosano en el siglo V, se les dio permiso para establecerse en ese territorio a partir del año 418 en la provincia galorromana de Aquitania II y en algunos puntos de la Novempopulania y Narbonense I, pero con la rota de Alarico II, del año 507 frente al merovingio Clodoveo, pasaron a Hispania, aunque de la Galia, a los visigodos les quedó la Septimania. Esto serviría de intermediario de mutuas influencias; las relaciones casi constantes del reino visigodo y del reino merovingio, a veces amistosas, a veces hostiles, con alianzas matrimoniales y expediciones bélicas. Se conoce el caso concreto de la fundación de San Vicente en París por Childeberto, resultado de su expedición bélica a Hispania y del sitio de *Caesaraugusta*.

De la Historia *Francorum* de Gregorio de Tours, gracias a ella se conocen las frecuentes embajadas recíprocas y cómo esas embajadas ofrecían la ocasión de contactos especiales. El obispo Gregorio, aprovechaba la estancia en la residencia episcopal de Tours de embajadores de ambos reinos para informarse sobre la situación religiosa en Hispania. Son varias las embajadas a que alude en el período del año 579 al 587 en que Leovigildo, en lucha con los bizantinos en el sudeste, con los vascones y sus bagaudas, y los suevos en el norte y noroeste, busca la alianza de los reyes merovingios. En el año 579 llega a Hispania la embajada de Sigeberto de Austrasia quien envía a su hija Ingunda (*cum magno apparatu*) para casarse con el primogénito Hermenegildo. Un embajador de Brunequilda de Austrasia, el obispo Blafio, muere en el reino visigodo, siendo su cuerpo devuelto a su sede, Chalons sur Marne. Cuando las disensiones familiares y la sublevación de Hermenegildo amenazan la alianza con Austrasia, Leovigildo busca de Neustria por medio del matrimonio de su otro hijo Recaredo con Rigunta, hija de Chilperico.¹⁷

Estas relaciones políticas del siglo VI, seguirían durante todo el siglo VII. El mismo Gregorio de Tours, se interesaba por la liturgia y el santoral hispanos en sus conversaciones de sobremesa con los embajadores. Todas estas circunstancias eran favorables a un intercambio de cultos y tal vez de reliquias.

Por lo que respecta al culto de los santos interesan más las relaciones en la época visigoda que es cuando alcanza el mayor desarrollo. A la par de las relaciones políticas a que se ha aludido se mantenían contactos religioso-culturales.

Relaciones con centros religiosos, políticos o culturales de

¹⁶ MILLER, K. Itineraria Romana. Römische Reisewege an der hand der Tabula Peutingeriana dargestellt. "L'Erma" di Bretschneider-Roma, 1964.

¹⁷ Historia con detalle de los avatares entre los reinos merovingios en CASTELLANOS, S., *La Hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*. Fundación San Millán de la Cogolla, Logroño, 2004. p. 218 y ss.; LAREDO QUESADA, M.A. *Historia Universal Edad Media*, Vol. II, Vicens Vives, 2001, p. 115-124; GARCÍA MORENO, L.A. *Historia de España Visigoda*, Cátedra, 1998 p. 104-139.

Roma, Milán y Rávena. Se encuentran vestigios del santoral de Milán en la Bética y Levante. El culto de los Santos Gervasio y Protasio entraría en Hispania tal vez ya en el siglo V; sabemos que en esa época se había extendido por África, posiblemente por influencia de San Agustín. En la Galia también había reliquias, según el Turonense.

La influencia de Rávena, que en el siglo VI era la capital bizantina del Occidente, se ha señalado la influencia artística bizantina a través de Rávena, incluso en regiones hispanas que nunca estuvieron sometidas al dominio del Imperio Bizantino, como Mérida y el noroeste de Hispania, tal vez León, y asimismo en la Tarraconense. Lo más seguro de Rávena, es que procedieran las reliquias del mártir Vidal que existían en Dianium, perteneciente a la provincia de *Spania* Bizantina; el culto no pasaría de ser local y se introduciría en esa región durante la ocupación bizantina, entre el 552 y primer cuarto del siglo VII.

Más importante sería la influencia de Roma, las relaciones con esta, serían las religiosas.

En lo que concierne a Oriente, las influencias en Hispania, es necesario hacer distinciones, no sólo la influencia bizantina propiamente dicha, sino también, de Palestina, Siria y Egipto.

En las relaciones con Oriente el comercio representaría un elemento importante. Las circunstancias políticas serán de interés, sobre todo en el momento de la ocupación bizantina en la Península Ibérica. Especialmente hay que considerar los contactos religiosos, las relaciones eclesíásticas, las peregrinaciones, las corrientes monásticas.

Los Concilios visigodos mencionan entre la población a la que dirigen sus decretos, o sea, aquellos que podían considerarse súbditos del reino visigodo: godos, hispanorromanos, sirios, griegos y hebreos.

En las relaciones con Oriente hay que tener en cuenta sobre todo circunstancias religiosas. Desde antes de la creación del Imperio Bizantino como tal, Palestina, el Asia menor y Egipto eran focos importantes de la vida cristiana. Palestina ejercía especial atracción por los recuerdos de la vida de Cristo; Jerusalén, enriquecida con las basílicas constantinianas, atraía numerosos peregrinos de todo el Imperio romano. Esta es una circunstancia de primera importancia para la difusión del culto de los santos orientales. A la atracción de Jerusalén como centro de devoción hay que añadir a fines de siglo IV y principios del V la de la personalidad de San Jerónimo, establecido en Belén. A Jerónimo acudían presbíteros de Hispania como Avito y Orosio, que retenidos fuera de Hispania por las invasiones bárbaras, intervinieron en la vida religiosa palestinense y contribuyeron a propagar en Occidente el culto y reliquias de San Esteban.

Para la Galia se tienen otra vez testimonios de Gregorio de Tours «el culto de los santos orientales» —según Ebersolt— siguió los cami-

nos recorridos por los peregrinos. Se implantó en los lugares en que estos piadosos viajeros depositaron los restos venerables que habían adquirido con mucho trabajo y peligros. Las reliquias de los mártires orientales no dejaron de influir en el arte y la literatura en el occidente, contribuyeron a multiplicar las imágenes de los santos, a difundir ampliamente su leyenda a crear incluso nuevos lugares de culto.¹⁸

Tanto las peregrinaciones como los monjes contribuirían a difundir textos legendarios sobre apóstoles y mártires orientales. Ya en el siglo IV o V se debían conocer en Hispania algunas de esas «Pasiones», Prudencio para su poema sobre San Román se inspira en la «Passio» griega; también ha huellas de la leyenda oriental de Cipriano el Mago en su himno de San Cipriano. Asimismo debería conocer la obra de Eusebio donde hay tantos datos sobre mártires orientales; al menos parece haber tomado de esa fuente para su himno de San Quirino de Siscia.

Los priscilianistas del noroeste de Hispania, es decir Gallaecia, leían apócrifos apostólicos de origen oriental como las Actas de Santo Tomás, de San Andrés, San Juan y otros. En el siglo VII, en la región del Bierzo al menos, parece que se conocían leyendas orientales, pues Valerio alude a la de **San Jorge**.

XII Pasionarios

El impulso que el culto a los santos recibió en la iglesia visigoda del siglo VII procede de dos corrientes convergentes: los Padres y los Concilios. Se sabe que los creadores de la liturgia visigoda, aquellos obispos hispanos que, desde los tiempos de san Isidoro de Sevilla hasta la muerte de san Julián de Toledo (año 690), fueron estructurando la liturgia hispana.

Sin duda alguna, en tiempo de san Gregorio de Tours, en la Liturgia galicana se leían las Actas o Pasiones de los mártires no sólo durante el Oficio divino, sino también durante la misa.¹⁹

El Pasionario y el Legendario, al menos en la literatura hagiográfico-litúrgica de Hispania, constituyen dos unidades substancialmente diversas. Al paso que el Pasionario es un libro esencialmente litúrgico, el Legendario no pasa de ser un libro exclusivamente destinado a la lectura piadosa. El Pasionario de por sí estaba destinado a contener las Actas o Pasiones de mártires que se leían en la ocurrencia de su aniversario dentro del Oficio nocturno, o alguna vez dentro de la misa, dispuestas a salvo en el ms. Esc. B-I-4, apéndice del siglo XI del Pasionario de Cardeña, por orden cronológico de su conmemoración anual dentro del calendario litúrgico.

En cambio los Legendarios mozárabes, de por sí, no contienen

¹⁸ EBERSOLT, J. *Orient y Occident. Recherches sur les influences byzantines et orientales en France avant les Croisades*. Paris-Bruxelles, G. van Oest, 1928, p. 12.

¹⁹ FÁBREGA GRAU, A., *op. cit.* p. 282., MGH, Epist. Carol. Aev., III, Epist. Variorum 20, c.5, p. 330.

ninguna Pasión propiamente dicha. Su contenido se reduce a vidas y relatos de milagros de abades y monjes, vidas de obispos y santos confesores, vidas de algunas vírgenes, tratados ascéticos y morales de varones ejemplares en santidad, ya en forma suelta, ya en forma de epístola, y algunas de las principales reglas monásticas.

En el relato del martirio se suceden una serie de temas tópicos generales: las virtudes del santo mártir: la fe (*credulitas, fides, fiducia*); el temor a Dios (*timor, timoratus*) y la vida santa entregada a Dios y a los hermanos (*sanctimonia*); el amor, la caridad fraterna (*karitas, dilectio, affectus, misericordia, unanimitas, humanitas*); la fidelidad (*fidelitas, integritas, stabilitas*); la justicia (*rectitudo, iustitia*) y la prudencia (*sapientia, prudentia*); la fortaleza (*fortitudo, tolerantia, sufferentia*), la humildad (*mansuetudo, humilitas*) y la valentía el afrontar el martirio a veces por propia voluntad.²⁰

Piezas de un Pasionario pasaron acomodadas al Legendario, y piezas de éste pasaron, acomodadas también, al Pasionario.²¹

El Pasionario hispánico de Silos del siglo XI, en cuanto a la referencia de los mártires de las iglesias orientales, **Jorge**, en Capadocia (24 abril). Referido en todos los calendarios. Incidentalmente inserto en el Jeromiano, ya que sólo le mencionan los códices *ple-niores*, y aun éstos al día 23, no al 24, en que le festeja la liturgia visigoda. Sus Actas en el Legendario Madrid, Bibl. Nac. 822 (s. X), fol. 29a y ss. –Acta SS. Prop. Dec., p. 152.²²

El Pasionario Hispánico en Cardeña del siglo XI, en la lista de santos insertos en el Add. 25.600, hay que añadir los santos, que aparecen en el ms. B.I.4., por lo que a nosotros solo nos interesa **Jorge** (24 abril).

En el siglo XI se aumentaron en cincuenta y siete pasiones más, en lo que corresponde a las festividades orientales: Longinos, Anastasia Teudote y tres hijos, Nicolás, Justo y Habundio, Tecla, Policarpo, Castísima, Timoteo y Maura, Nicéforo, Agacio, **Jorge**, Felipe, Judas obispo, Isidoro de Alejandría, Juliana, Mariana, Maura, Macabeo, Memes, Caludio y comp., Víctor y Corona, Justina y Cipriano, Cándida, Sergio y Baco, Simón apóstol.

Hacia la segunda mitad del siglo XI, es decir, allá por los años de la supresión del rito visigodo o mozárabe a fines del siglo XI, el Pasionario hispano estaba integrado por 26 festividades de mártires hispanos, 13 de santos romanos, 8 festividades de las iglesias italianas (excepto Roma), 11 santos de las Galias, 9 de África, 47 festividades e mártires orientales, y 1 de la región centro-europea.

Conclusiones

En la época de las persecuciones, comienza a hacerse objeto de los mártires de una veneración especial. El culto tuvo un desarrollo con las traslaciones de las reliquias.

La propagación y difusión del culto a los santos, ya sea por medio de las vías, el comercio, los textos hagiográficos, la influencia monástica, los obispos, los intercambios culturales y los concilios.

En el siglo XI, la existencia de los Pasionarios hispánicos, son incrementados al doble, las pasiones de santos y mártires.

BIBLIOGRAFÍA

- BROWN, P., *The Cult of the Saints. Its rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, 1981.
- BROWN, P., «Relics and social status un the ages of Gregory of Tours», *Cociety and the holy in late antiquity*, Berkely & Angeles, 1989.
- CASTELLANOS, S., *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania Visigoda. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza*. Universidad de la Rioja, Logroño, 1998.
- CASTELLANOS, S., *Hagiografía y sociedad en la Hiapania visigoda. La vita Aemiliani el actual territorio riojano (siglo VI)*. Gobierno de la Rioja. Instituto de estudios Riojanos. Logroño, 1999.
- CASTELLANOS, S., *La Hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*. Fundación San Millán de la Cogolla, Logroño, 2004.
- DELAHAYE, H. *Sanctus. Essai sur le culte es saints dans l'antiquité*, Bruxelles, 1927; Subsidia hagiographica.
- DIGBI, Kenelm Henry. *The broad stone of honour: or, the trae sense and practice of chivalry*. Eduard Lumley, Londres, 1846.
- EBERSOLT, J. *Oient y Occident. Recherches sur les influences byzantines et orientales en Frances avant les Croisades*. Paris-Bruxeles, G. van Oest, 1928.
- FÁBREGA GRAU, A. *Pasionario hispánico (siglos VII-XI)*. (Momumenta Hispaniae Sacra, Serie Litúrgica, vol VI). Madrid-Barcelona, 1953.
- FERNÁNDEZ POUSA, Cap. 4. Ed. R. San Valerio. Instituto A. Nebrija. Madrid 1942.
- GARCÍA MORENO, L.A., *Historia de España Visigoda*, Cátedra, 1998.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto de los Santos en la España Romana y Visigoda*. CSIC, Monografías de Historia Eclesiástica Vol. I Madrid 1966, p. 107 según Passio Fructuosi, c. 4.
- GREGORIO DE TOURS, *De gloria martyr*. 100 MGH. SSrm. I. 2.
- LAREDO QUESADA, M.A., *Historia Universal Edad Media*, Vol. II, Vicens Vives, 2001.
- LEONARDI, Claudio (dir.). *Diccionario de los Santos*. San Pablo, Madrid. 2008.
- MILLER, K. *Itineraria Romana. Römische Reisewege an der hand der Tabula Peutingeriana dargestellt*. «L'Erma» di Bretschneider-Roma, 1964.
- RIESCO CHUECA, P., *Pasionario Hispánico*, Universidad de Sevilla, 1995.
- VELÁZQUEZ, I., *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania Visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias*, Cuadernos Emeritenses, 32, Museo Nacional de arte romano, Mérida, 1995.
- VALLEJO GIRVÉS, M., «Inuentio y desarrollo del culto de San Jorge pre-militar y caballero en Galatia», *POLIS*, 13, 2001.
- VIVES, J. *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Madrid-Barcelona, 1941-1942.
- VIVES, J. «Santoral visigodo en calendarios e inscripciones» *Anacleta sacra Tarraconensis* 14, 1941 p. 46.
- VIVES, J., *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*. CSIC. Madrid. 1963.

²⁰ RIESCO CHUECA, P., *Pasionario Hispánico*, Universidad de Sevilla, 1995, p. 12.

²¹ FÁBREGA GRAU, A., *op. cit.* p. 12-13.

²² *Ibidem*, p. 233.