

Estudio crítico

Hagiografía

David Paniagua Aguilar



Biblioteca Virtual Ignacio Larramendi de Polígrafos

ESTUDIO CRÍTICO FHL

© Del texto: el autor.

© De la edición: [Fundación Ignacio Larramendi](#).

Madrid, 2011.



Es una edición electrónica de [DIGIBÍS](#).

ESCRITORES VISIGÓTICOS

HAGIOGRAFÍA

DAVID PANIAGUA AGUILAR

Miembro del Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas (IEMYR).

Universidad de Salamanca

La hagiografía o el género hagiográfico, como se prefiera llamar, es una creación de la literatura cristiana de carácter muy heterogéneo por cuanto su adecuación a patrones historiográficos, panegíricos, legendarios, aretológicos, biográficos e incluso épicos hace de éste un género muy cambiante y fácilmente moldeable por el autor. Tamaña cantidad de eventuales ingredientes y los cambios contextuales y de finalidad que experimenta el género en el devenir histórico serán los principales responsables de que las obras hagiográficas sean de naturaleza muy variada y que, en consecuencia, resulte difícil tarea caracterizar de manera general y completa la pieza hagiográfica.

Habitualmente las obras hagiográficas responden a dos paradigmas generales; las *uitae* de santos y las *passiones*. Existen otros de menor importancia y presencia tales como *obitus*, *inventiones*, *translationes* y relatos de milagros, aunque en la hagiografía hispana por regla general éstos últimos se suelen encontrar incluidos dentro de las *passiones* mismas.

1. PASSIONES

Se da la denominación de *passiones* a las composiciones hagiográficas que transmiten el relato de los *gesta martyrum* como conmemoración y celebración imperecedera de los mártires cristianos en su camino hacia el martirio y que se plantean como objetivo secundario, de uno u otro modo, la estimulación del sentido religioso y la devoción.

No obstante, hay que tener presente en todo momento que la *passio* es una creación de la literatura cristiana que comprende producciones escritas en un periodo de tiempo considerablemente amplio. Desde la aparición de las primeras *passiones* como narración lacónica, desnuda, casi notarial del proceso judicial al que son sometidos los mártires a la manera de Actas no oficiales de martirio, hasta la redacción de las *passiones* de época medieval sembradas de imaginación desenfrenada y fabulación de lo increíble en las que apenas se mantiene contacto con la realidad, son muchas las piezas hagiográficas que se encuentran recogidas bajo el nombre de *passiones*.

Las condiciones históricas en las que se escribe la *passio* determinan de manera definitiva la motivación y la finalidad de ese relato y precisamente a partir de esa motivación y de esa finalidad el hagiógrafo echa mano de los elementos más oportunos para su propósito. Así, no puede ser igual una *passio* escrita en época de las persecuciones que una *passio* visigótica. La inevitable y progresiva transformación del género produce el debilitamiento y la pérdida de algunas de las características básicas de la *passio* en su manifestación original, al tiempo que incorpora y desarrolla otros elementos estructurales, temáticos y funcionales que no existían en su concepción primitiva. En pocas palabras, la *passio* muta.

De modo general se puede establecer una gran distinción en dos grupos entre *passiones* históricas y *passiones* artificiales. En realidad, así se definen los dos polos que delimitan un *continuum* en el que se mueve toda *passio*: por un lado, el fundamento plenamente histórico, y en el otro extremo, la invención absoluta. De la mayor proximidad a uno u otro polo vendrá dada la determinación de una *passio* como más histórica o más artificial.

Esta separación taxonómica realizada sobre la base del contenido también está determinada de manera decisiva por criterios cronológicos; aunque no es una tendencia constante, en términos generales, cuanto más alejadas del momento del martirio y menos dependientes de datos directos y documentos contemporáneos mayores son las posibilidades de que pierdan historicidad y añadan dosis de invención para compensar.

En este sentido las *passiones* visigóticas y mozárabes suelen responder más bien al tipo de *passiones* de artificio, excepto en aquellos casos que no relatan martirios de época romana, sino martirios contemporáneos como, por ejemplo, en el caso de la *Passio Pelagii*.

1.1. El Pasionario Hispánico

El *Pasionario Hispánico* es el libro que recopila todas aquellas *passiones* que forman parte del acervo hispánico de mártires hispanos de época romana, visigótica y mozárabe como instrumentos de edificación de la fe por el carácter paradigmático del mártir cristiano a través de sus dimensiones cristológica, eclesiológica, ejemplarizante, escatológica e intercesora y como elementos de propaganda y motivación religiosa. Y aunque el *Pasionario Hispánico* no puede ser considerado en sentido estricto como un libro litúrgico, parece que su aplicación en la liturgia contempla la lectura de la *passio* con ocasión de la celebración anual de la festividad de los santos dentro del oficio, en maitines o insertados en la misa. Sería precisamente en virtud de esa utilidad litúrgica del *Pasionario Hispánico*, por lo que las *passiones* aparecen recogidas siguiendo una

disposición en orden cronológico, en la que se indican el día y el mes de su conmemoración anual dentro del calendario litúrgico.

La compilación de estas *passiones* que da forma al *Pasionario Hispánico* comienza a confeccionarse en la última etapa visigótica por iniciativa de los grandes obispos del siglo VII. Es fácil conjeturar que las *passiones* por su carácter uniforme circularan en algún modo de forma conjunta. Ya en el *Liber Peristephanon* de Prudencio se puede contemplar esta tendencia a agrupar las tradiciones de las *passiones* en un *corpus* unitario. Y del mismo tipo parece ser la llamada Compilación hagiográfica de Valerio del Bierzo, confeccionada hacia el año 680-685, que, en este caso, es una recopilación de *Vitae* (cf. VALERIO DEL BIERZO).

A principios del siglo IX el autor del Martirologio de Lyon parece conocer la existencia de esta colección como libro litúrgico. Sin embargo, el proceso de elaboración y formalización del *Pasionario* se prolonga en el tiempo como *corpus* abierto a nuevas incorporaciones hasta su configuración definitiva a finales del siglo XI, que viene a coincidir con la sustitución de la liturgia mozárabe por la liturgia romana ejecutada por orden del papa Gregorio VII (1073-1085). De manera que en el *Pasionario* encuentran cabida tanto las *passiones* redactadas en época romana, como las *passiones* redactadas en época visigótica y las redactadas en época mozárabe. En el momento de la supresión del rito mozárabe el *Pasionario Hispánico* estaba formado en total por ciento siete *passiones* de mártires (la enorme mayoría de ellas de origen extranjero) y por ocho actas de confesores.

En la presente introducción solamente serán tomadas en consideración las *passiones* que tienen como marco geográfico la antigua provincia romana de Hispania, compuestas todas ellas en la Península Ibérica, puesto que las *passiones* de procedencia extranjera que fueron incluidas en el *Pasionario* no parecen ser obra de hagiógrafos hispanos, sino de otros autores igualmente extranjeros.

A. Fábrega en su edición del *Pasionario Hispánico* recoge en total diecisiete *passiones* hispánicas: la de los mártires Acisclo y Victoria, martirizados en Córdoba y conmemorados el 17 de noviembre; Facundo y Primitivo, martirizados en Sahagún y conmemorados el 27 de noviembre; Leocadia, martirizada en Toledo y conmemorada el 9 de diciembre; Eulalia, martirizada en Mérida y conmemorada el 10 de diciembre; Fructuoso, Augurio y Eulogio, martirizados en Tarragona y conmemorados el 21 de enero; Vicente, martirizado en Valencia y conmemorado el 22 de enero; Eulalia, martirizada en Barcelona y conmemorada el 12 de febrero; Emeterio y Celedonio, martirizados en Calahorra y conmemorados el 3 de marzo; Torcuato y compañeros, martirizados en Guadix y conmemorados el 1 de mayo; Justa y Rufina, martirizadas en

Sevilla y conmemoradas el 17 de julio; Cucufate, martirizado en Barcelona y conmemorado el 25 de julio; Félix, martirizado en Gerona y conmemorado el 1 de agosto; Justo y Pastor, martirizados en *Complutum* (Alcalá de Henares) y conmemorados el 6 de agosto; Fausto, Jenaro y Marcial, martirizados en Córdoba y conmemorados el 13 de octubre; Servando y Germano, martirizados en el *fundus Ursianus* (propiedad sin identificar) y conmemorados el 23 de octubre; Vicente, Sabina y Cristeta, martirizados en Ávila y conmemorados el 28 de octubre; y los Innumerables de Zaragoza, martirizados en dicha ciudad y conmemorados el 3 de noviembre. Quedan fuera de esta presentación por motivos cronológicos las *passiones* redactadas en época romana; a saber, la *passio* de Fructuoso, Augurio y Eulogio, y la de Vicente.

Se consideran *passiones* redactadas en época visigótica las de Justa y Rufina, los Innumerables de Zaragoza, Leocadia, Justo y Pastor, Eulalia de Barcelona, Félix de Gerona, Vicente, Sabina y Cristeta, Cucufate y Eulalia de Mérida. El resto serían *passiones* redactadas en época mozárabe.

A este elenco de las *passiones* que recoge Fábrega en su edición hay que añadir además las de Argénteo, Mancio, Víctor de Cerezo y Pelayo de Córdoba, que, aunque son objeto de controversia en su cronología, parece que deben ser incluidas con las anteriores como *passiones* de época mozárabe, con excepción de la pasión de Mancio, la cual, según estudios recientes, se considera de época visigótica. También hay que añadir la *passio* de Verísimo, Máxima y Julia que Fábrega fecha hacia finales del siglo X, pero que no incluye en su edición, quizás por estimar que al ser mártires lisboetas no deben ser considerados hispánicos. Así pues, el número total de *passiones* que aquí son recogidas es de veinte.

Por otro lado queda igualmente fuera de la incumbencia de esta presentación la *Passio Victoris Bracarenensis* (DÍAZ 852), del s. XI, por exceder el margen cronológico propuesto.

No obstante, es preciso hacernos eco de la opinión del profesor Díaz en su consideración de que las cronologías de las *passiones* hispánicas, su seriación y sus interdependencias distan aún bastante de ser solucionadas definitivamente.

1.2. Las Pasiones en otros documentos

La conmemoración de los mártires y sus tribulaciones están presentes en otros testimonios que resultan de un interés fundamental para el conocimiento de las tradiciones culturales. Desde esta perspectiva una de las obras más ricas e importantes para el estudio de las tradiciones martirológicas hispanas es el *Liber Peristephanon* del

poeta calagurritano Prudencio, de finales del siglo IV y principios del V, auténtico martirologio poético de los santos hispanos de época romana. De esta obra procede la mayor parte de la información de que se dispone acerca de los martirios de los santos hispanos en época romana y, justamente por esa razón, desempeña el papel de fuente básica para los hagiógrafos hispanos en la recopilación de datos sobre los mártires.

Por detrás en importancia pero no en interés hay que situar las obras de Agustín de Hipona, de Gregorio de Tours y de otros escritores cristianos desde los últimos años del Imperio Romano de Occidente hasta los autores visigodos y mozárabes, como Isidoro de Sevilla, Ildefonso de Toledo, Eugenio II de Toledo o Eulogio de Córdoba, por mencionar sólo a algunos de ellos.

Entran también en juego en esta arqueología hagiográfica los documentos de naturaleza epigráfica que independientemente de su funcionalidad transmiten informaciones útiles sobre el culto y la presencia, de una u otra manera, de los santos en regiones bien determinadas. Y todo ello sin olvidar los distintos Martirologios y los demás libros litúrgicos como Himnarios, Oracionales, Sacramentarios, Salterios, Homilarios y Antifonarios, que pueden servir al propósito de rastrear la presencia de un santo o de un culto en la liturgia hispánica de un periodo determinado.

Todas ellas son obras con las que se intenta reconstruir la tradición oral o literaria sobre la que construye sus cimientos cada una de las *passiones* de los mártires hispánicos recogidas en el *Pasionario*. Y precisamente la consulta de todas estas eventuales fuentes de información resulta de incomparable utilidad a la hora de determinar la originalidad, esto es, los datos particulares que tenía a su disposición el hagiógrafo para componer cada *passio*.

De manera independiente, puesto que en rigor no puede ser incluida en el grupo de *passiones* indicado anteriormente, hay que señalar la hipotética existencia, en los términos en los que lo ha propuesto Fábrega, de una pieza hagiográfica anterior a la propia existencia del *Pasionario Hispánico*, a la que denomina *Passio de communi*. El estudio de los textos litúrgicos revela que había un grupo de santos hispánicos cuyo culto era mínimo y consistía en una serie de fórmulas vagas y poco precisas en la narración del martirio, debido a que se trataba de santos de cuya vida y martirio no se sabía prácticamente nada. La comprobación ulterior de las *passiones* de estos mismos santos, compuestas todas ellas en la primera mitad del siglo VII, permite a su vez la constatación de que todas ellas comparten un núcleo de contenidos y una estructura interna similar que indican una fuente común. Se trata de las *passiones* de Félix, Cucufate, Eulalia de Barcelona, los Innumerables de Zaragoza, Justo y Pastor, Leocadia, y Vicente, Sabina y Cristeta.

Fábrega propone que esta *Passio de communi*, compuesta hacia finales del siglo VI o inicios del VII, consistía más que en una *passio* en sentido estricto en una narración en términos bastante generales del itinerario sangriento que se suponía que había recorrido Daciano, el gobernador romano enviado a Hispania por los emperadores Diocleciano y Maximiano, para perseguir a los cristianos. En aquella narración debían de aparecer mencionados todos estos santos con las correspondientes ciudades de sus martirios como víctimas caídas a manos de Daciano en el cumplimiento de su cruenta empresa. La naturaleza de esta pieza hagiográfica también es cuestión de disputa, aunque si nos atenemos a la hipótesis de Fábrega parece que debía de tener una aplicación litúrgica en el Oficio Divino de las festividades de estos santos.

1.3. Generación de la *Passio*

Generalmente cuando el culto de un santo llegaba a su madurez o bien cuando se quería promocionar un culto débil o incluso inexistente, aparecían al punto las Actas de su martirio o su *Passio*, escritas para perpetuar su memoria, difundirla a otras sedes eclesiásticas y proponer un fundamento histórico del culto al santo celebrado. En cierto modo la composición de una *passio* aspira al objetivo de reinventar la historia, en este caso la historia de los cultos y las creencias cristianas, con nuevos protagonistas que antes de su composición no lo eran. Porque claramente el asentamiento y la tonificación del culto a un santo debe prever, sin duda, la aceptación del santo y de su condición de tal. Y aún más, el culto de un santo necesita de una legitimación en clave histórica y doctrinal no ya del culto en sí mismo, sino incluso del propio santo. En el año 633 se celebra el IV Concilio de Toledo, en cuyo canon segundo se decretaba la uniformidad de los oficios litúrgicos. Además el canon decimotercero de este mismo Concilio contiene la prohibición de componer y cantar himnos para conmemorar a los santos, que había sido motivada por su uso excesivo entre los priscilianistas. De esta manera comienzan a proliferar los himnos y las pasiones como instrumentos para fortalecer la instauración del culto de muchos santos que anteriormente no gozaban de culto propio, unos santos introducidos en la liturgia que en ocasiones podían resultar unos completos desconocidos para los feligreses. La composición de pasiones e himnos favorece el arraigo de un culto y su uniformidad a partir de un relato que sirve de referencia.

En consecuencia cuando se quería fomentar el culto de un santo nuevo o sin tradición se debía tejer contemporáneamente una *passio* que ensalzara su santidad, sus valores cristianos, su condición paradigmática y su concordancia con las posiciones teológicas en las que surge. Es así y no de otro modo como se explica la presencia en algunas *passiones* de cuestiones anacrónicas relativas a la concepción Trinitaria como poso de los conflictos con los arrianos, o relativas al judaísmo, reflejo de las controversias contra los judíos y probablemente influidas por los concilios toledanos y la legislación

visigótica antijudía. Otro elemento característico que aparece en virtud de la naturaleza propagandística de la *passio* es la etiología final que suele recordar la edificación de una basílica sobre la tumba del mártir caído, localizando de este modo el momento de creación del monasterio o iglesia dedicado al santo por la fervorosa devoción hacia él, o bien el traslado de las reliquias del mártir a un monasterio, fabricando de esta manera una legitimidad histórica para la adoración de los restos presentados como reliquias en los templos concernidos.

De esta forma coincidiendo con un periodo de impulso y promoción de santos hispanos no muy conocidos y con poca, si no ninguna, tradición, la primera mitad del siglo VII ve aparecer una gran cantidad de *passiones*, a menudo acompañadas por los himnos correspondientes, que situaban en el mapa a estos santos haciendo que pasaran de ser personajes desconocidos a ser auténticos modelos de virtud cristiana. Y de ahí inmediatamente pasaban a ser incluidos en el calendario general de la liturgia. Pero el proceso creador de santos y mártires no se frena ahí, sino que será un instrumento en continuo funcionamiento dispuesto a impulsar en el momento necesario la aparición de nuevos referentes culturales. Y así continuará activo durante los siglos siguientes para satisfacer las necesidades de la Iglesia.

1.4. Estructura de la *Passio*

La *passio* se articula frecuentemente en una estructura ternaria, de miembros bien diferenciados. El primer miembro es el título en el que se recoge el nombre del mártir conmemorado, el año en que sufrió martirio, el lugar y la fecha, definida con día y mes, en que se celebraba su festividad en el calendario anual litúrgico.

El segundo miembro aparece a menudo introducido por un proemio en el que el hagiógrafo expone algunos lugares comunes acerca de la conveniencia de mantener viva la memoria de los mártires cristianos como modelo a través de piezas escritas, al tiempo que hace hincapié sobre el valor moralizante y fortalecedor de la fe cristiana que se desprende de su lectura. El contenido fundamental de este segundo miembro es el relato del martirio. En este relato se repite una serie de elementos tópicos que son comunes a la mayor parte de las *passiones*: la llegada a la ciudad del mártir de un gobernador crudelísimo y la satisfacción del mártir por esta llegada, el prendimiento del mártir y la exigencia del gobernador de que haga sacrificios a los dioses paganos, la subsiguiente negativa del mártir y su persistencia en su fe cristiana, la aplicación de tormentos sobre el mártir que no tienen efecto ni sobre su cuerpo ni sobre su espíritu, y la definitiva muerte del mártir ordenada por un gobernador llevado al punto máximo de su cólera. Este esqueleto temático básico aparece frecuentemente acicalado con otros elementos como el ensañamiento contra el cuerpo del mártir, la recogida del cadáver del mártir por

algún piadoso cristiano y su entierro, algún acontecimiento portentoso que puede proceder de la propia santidad del mártir o bien de la acción directa de Dios, los milagros que se producen junto al sepulcro del mártir, etc. La medida en que el hagiógrafo recurre a estos tópicos temáticos en la composición de su obra suele ser inversamente proporcional a la cantidad de datos y de informaciones sobre el martirio de que dispone. Así pues, cuanto más apoyada está la *passio* en el recuerdo del martirio, menos depende de estos lugares comunes, mientras que cuanto más aparecen estos elementos, más despersonalizada resulta. Tanto es así que en los casos en los que el hagiógrafo no dispone de ninguna información acerca de la vida ni el martirio del santo procede mediante la acumulación de los lugares comunes anteriores y produce una *passio* perfecta para la celebración y el impulso del culto del santo.

El tercer y último miembro de las *passiones* es la doxología final que cierra las composiciones. Consta de muy pocas líneas y se trata del momento de la sublimación en el que se produce la glorificación de Cristo o de la Santísima Trinidad, acompañada por la fórmula de agradecimiento *Deo gratias* y por el característico *Amen* final.

1. Passio S. Aciscli et Victoriae (BHL 26)

En los versos 19 y 20 del himno IV de su *Liber Peristephanon*, el poeta Prudencio recuerda por primera vez el martirio de Acisclo vinculándolo a la ciudad de Córdoba. Sin embargo, Prudencio no llega siquiera a mencionar a santa Victoria. Isidoro de Sevilla relata en su *Historia Gothorum* (45) cómo en el año 545 Ágila, rey de los godos, profanó la basílica de san Acisclo de Córdoba y la convirtió en establo.

El Oracional de Tarragona, fechado a finales del siglo VII, contiene cuatro oraciones dedicadas a san Acisclo. Pero la ausencia de datos e informaciones relativas a la vida y al martirio de san Acisclo lleva a pensar que quien compuso estas oraciones no tenía conocimiento de la existencia de ninguna pasión de este santo. En el siglo IX los cordobeses Eulogio de Córdoba, compositor del *Memoriale Sanctorum* y del *Liber apologeticum martyrum*, y Recemundo, redactor de un Calendario, no tienen noticia de la supuesta santa cordobesa Victoria ni de su vínculo con san Acisclo en el martirio y tanto es así que no aparece siquiera mencionada en sus obras. De manera paralela, en el Antifonario de León, del siglo X, tampoco existe ninguna alusión a santa Victoria al hilo del martirio de san Acisclo.

Tampoco el Martirologio de Lyon, compuesto en los primeros años del siglo IX, demuestra un conocimiento más profundo sobre san Acisclo que el Oracional de Tarragona, pero introduce la novedad de presentar a santa Victoria como compañera de martirio de san Acisclo. Se trata además del testimonio más antiguo que pone en

relación el martirio de ambos santos. Estas circunstancias han hecho considerar la posibilidad de que la inclusión de santa Victoria en el martirio que recoge el Martirologio de Lyon sea gratuita o nacida de un error. Pero existen sospechas de que el nombre de Victoria proceda del martirologio jeronimiano, en el que figura una santa oriental con este nombre el mismo día que se celebra el martirio de Acisclo.

En cualquier caso, el hagiógrafo que redactó la *Passio Aciscli et Victoriae* tomó por bueno el testimonio singular del Martirologio de Lyon y recreó una pasión prácticamente *ex nihilo* mediante la yuxtaposición de tópicos hagiográficos y fabulaciones sin medida. En consecuencia debe asumirse que la fecha de composición de la *passio* es posterior a la redacción del Martirologio de Lyon, probablemente hacia mediados del siglo X.

La *passio* relata la llegada a Córdoba del cruel gobernador Dion que emprendió una desaforada persecución contra los cristianos que despreciaban los ídolos gentiles. Un funcionario de justicia informa a Dion acerca de dos cristianos insubordinados que repudian los dioses paganos. Al oír esto el gobernador da orden de que sean traídos a su presencia. En vista de que en los interrogatorios Acisclo y Victoria no se plegaban a la autoridad de Dion, fueron conducidos a las mazmorras, donde se les aparecieron cuatro ángeles que les llevaban alimento. En una segunda comparecencia ante el gobernador los dos cristianos permanecieron inflexibles en sus posturas y por ello Acisclo fue azotado y Victoria golpeada en las plantas de los pies. Aún el tercer día volvieron a ser conducidos a presencia de Dion, pero la actitud de los reos se mantuvo inquebrantable. Enfurecido por ello, Dion ordena que sean arrojados a un horno crematorio, pero allí son auxiliados por unos ángeles que los preservan incólumes de las llamas. Acto seguido el gobernador dictamina que se aten grandes piedras a sus cuellos y sean arrojados al fondo del río y tal como fue ordenado fue cumplido por sus subalternos. Pero una vez más fueron salvados por los ángeles que los restituyeron de nuevo a la prisión haciéndoles caminar sobre las aguas. Entonces cada uno de ellos fue atado a una rueda y debajo de ellas encendieron fuego que alimentaron por encima con aceite. Después hicieron girar las ruedas para desgarrar los cuerpos en combustión de los dos cristianos. Pero éstos elevaron una plegaria a Cristo y al punto saltó inesperadamente el fuego provocando la muerte a mil quinientos cuarenta paganos idólatras, mientras Acisclo y Victoria reposaban plácidamente tumbados en las ruedas inflamadas. El siguiente tormento decretado fue la amputación de los pechos de Victoria y más tarde se ordenó que le arrancaran la lengua a la mujer. Ella recogiendo el trozo de lengua cortada se lo arrojó al gobernador a la cara y lo dejó tuerto. Entonces Dion ordenó que la mataran a flechazos y cuando la segunda flecha se clavó en el cuerpo de la santa acabó con su vida. Por su parte, Acisclo fue llevado al anfiteatro donde murió degollado. Sus

cuerpos fueron recogidos por una piadosa mujer cristiana que les dio sepultura. La *passio* se cierra con la doxología final.

2. Passio Cucufatis (BHL 1999)

El martirio de san Cucufate (o san Cugat, en catalán) se sitúa hacia el año 303 ó 304, durante el principado de los emperadores Diocleciano y Maximiano. Ya Prudencio en el himno IV del *Liber Peristephanon* hace una breve mención de este santo mártir en el verso 33.

La pasión de Cucufate fue probablemente redactada durante la primera mitad o hacia mediados del siglo VIII. Se piensa además que debió de existir una versión anterior de la pasión de este mártir que sirvió de fundamento para las composiciones litúrgicas relacionadas con el santo fechables en la segunda mitad del siglo VII.

Por lo que parece, la pasión de Cucufate hubo de ser redactada posteriormente a la pasión de Félix, pues el autor da muestras de tener sobrado conocimiento de ella y pone en relación a los dos mártires haciendo a ambos originarios de *Scilum* en África. Por otro lado, hay quienes interpretan los numerosos paralelismos y las correlaciones con la pasión de santa Eulalia de Barcelona como un indicio en favor de la identidad del autor de ambas piezas hagiográficas.

No debió de ser otra cosa más que la impericia, la ingenuidad o la ignorancia lo que llevó al hagiógrafo a contar en su relato que san Cucufate fue juzgado por tres jueces: Galerio, identificado como procónsul, el propio emperador Maximiano y Rufino, gobernador de Barcelona. Sin duda, no entendió bien el título general de la pasión y hace partícipes de ella infundadamente al emperador Maximiano y al *praeses* Galerio, que, en realidad, son mencionados únicamente como indicación cronológica de los acontecimientos.

En la pasión se cuenta la llegada a Barcelona de los mártires escilitanos Félix y Cucufate. Allí Félix prosigue su camino hasta la ciudad de Gerona, mientras Cucufate se queda en Barcelona. Relata el autor que por entonces arriba a la ciudad el procónsul Galerio y hace traer a su presencia a Cucufate. Como quiera que en el interrogatorio Cucufate no aceptara responder convenientemente a las preguntas de Galerio, el procónsul romano ordenó la tortura del cristiano. Allí le son aplicados a Cucufate los tormentos hasta el punto de reventarlo y desparramar sus entrañas por el suelo. Pero por intervención divina Cucufate recuperó su salud íntegramente, los verdugos quedaron ciegos al momento y a Galerio le alcanzó la muerte. Más tarde Maximiano dio orden de que condujeran ante él a Cucufate e igualmente lo interrogó sin lograr las dóciles

respuestas esperadas, por lo que mandó primero que fuera rustido en parrilla y rociado con vinagre y mostaza, luego que fuera quemado en una gran hoguera y más tarde que fuera azotado y desollado, pero en ninguna de las torturas sufrió dolor el santo por la intervención de Dios que lo salvaguardaba del sufrimiento. Dice el hagiógrafo que Maximiano fue fulminado por Dios a petición de Cucufate.

Por último Rufino, gobernador de la ciudad, ordenó a los verdugos acabar con la vida de Cucufate con el hierro de la espada y fue de este modo como el santo exhaló su alma y ascendió a los cielos. La pasión se rubrica con la doxología final.

3. Passio Emeterii et Celedonii (BHL 2533)

El poeta cristiano del siglo IV Prudencio dedicó el himno inicial de su *Liber Peristephanon*, martirologio en verso, a sus paisanos los mártires calagurritanos Emeterio y Celedonio. El propio Prudencio cuenta en los versos 73-78 de este himno que el olvido había consumido casi todos los recuerdos de estos dos mártires como consecuencia de la destrucción de las Actas de su martirio a manos de un impío funcionario. Debido a ello se ignora la fecha en que vivieron y murieron estos dos soldados hispanos. Lo único que parece haberse conservado de la tradición del martirio de Emeterio y Celedonio es la elevación a los cielos del anillo de uno de ellos y el pañuelo del otro; hecho admirable que sorprendentemente se pudo contemplar en el momento mismo de su ejecución. Este mismo episodio aparece recogido por Gregorio de Tours, que sigue de cerca el relato de Prudencio e incluso intercala nueve versos de su himno primero.

Ni el Oracional de Tarragona ni el Antifonario leonés contienen la festividad de estos dos mártires por lo que parece que hasta época bastante avanzada tuvieron solamente un culto de carácter local. La fecha de composición de esta *passio* se sitúa en el siglo VIII, con posterioridad a la invasión árabe de la Península Ibérica.

La *passio* de Emeterio y Celedonio está sembrada de retórica y tono aleccionador que trata de compensar la pérdida de toda información sobre el martirio de los dos santos. En lugar de proceder a inventar y fabular *ex nihilo* un relato encadenando una guirnalda de tópicos hagiográficos, el autor de esta *passio* casi construye un discurso en el que comienza lamentando la pérdida de los documentos que testimonian el martirio de los dos santos soldados. Luego indaga en la cuestión de cuál fue el lugar del martirio y las razones que les llevaron de León a aquel lugar y recrea el posible diálogo sostenido por los dos mártires. En la parte final el hagiógrafo tampoco refiere los suplicios concretos a los que fueron sometidos dado que no se conocían con certeza, sino que hace una alocución sobre la inutilidad de los suplicios contra la inquebrantable fe de los mártires

cristianos. La *passio* acaba con un *salve* celebrativo de los dos soldados mártires y con la doxología conclusiva.

4. Passio Eulaliae Barcinonensis (CPL 2069a)

La existencia real de esta santa Eulalia de Barcelona ha suscitado desde hace mucho tiempo una seria controversia que enfrenta en sus posturas a quienes consideran que realmente existió con aquellos que consideran que se trata únicamente de un desdoblamiento cultual de santa Eulalia de Mérida. La cuestión es ciertamente complicada y abstrusa y, a pesar de la convicción con que se exponen tesis en términos categóricos, hasta el momento no se han encontrado argumentos suficientes para determinar si Eulalia de Barcelona existió realmente o no.

No se ha conservado ninguna referencia ni literaria ni monumental a la santa Eulalia de Barcelona anterior a la llamada por Fábrega *Passio de communi*, redactada en el siglo VI o principios del VII, en la que se relataba la acción del gobernador romano Daciano contra los cristianos hispanos insubordinados a su autoridad. Ni siquiera Prudencio en su *Liber Peristephanon* hizo mención alguna de esta santa. Pero a mediados del siglo VII parece ya fuera de toda duda la existencia de una pasión específica dedicada a santa Eulalia de Barcelona. En apoyo de esta afirmación se pueden aducir dos argumentos: la aparición del himno “*Fulget hic honor sepulcri*” compuesto hacia el año 656 presumiblemente por Quírico, obispo de Barcelona, que aparece estrechamente inspirado en esta pasión de Eulalia, y la eclosión del culto de esta santa en la ciudad de Barcelona en la primera mitad del siglo VII.

Puede señalarse de manera complementaria que, aunque el culto de santa Eulalia floreció en la Iglesia barcelonesa en la primera mitad del siglo VII, no alcanzó notoriedad más allá de las murallas de la ciudad hasta las últimas décadas del siglo IX, quizás coincidiendo con la *inuentio* de sus reliquias en el año 878.

El relato de la *passio* comienza refiriendo el carácter honrado y virtuoso de la joven cristiana Eulalia, nacida de noble familia barcelonesa, y su regocijo por la llegada a la región de los gobernadores que desencadenaron una violenta persecución de cristianos. Por propia iniciativa se encaminó a la plaza pública y, una vez allí, se dirigió a Daciano y lo cubrió de oprobio ante todo el mundo. Daciano tan irritado como lleno de estupor ordenó azotar a la niña. Pero como después de los azotes la niña persistía en no querer acatar la autoridad del gobernador, como castigo fue colgada y desgarrada por garfios y, todavía, escaldada por hachones ardientes, pero ella continuó exultante y plena de gozo hasta el momento extremo en el que exhaló su alma. En represalia contra la terquedad de Eulalia Daciano decidió exponer públicamente su cuerpo en una cruz hasta que fuera

devorada hasta los huesos por las aves, pero súbitamente cayó del cielo nieve que dejó cubierto el cuerpo de la santa. Días después unos hombres piadosos tomaron el cuerpo sin que lo advirtieran los guardianes allí apostados por Daciano y lo envolvieron en lienzos. La *passio* se cierra con la doxología final.

5. *Passio Eulaliae Emeritensis* (CPL 2069b)

El primer testimonio que da cuenta del culto cristiano a santa Eulalia de Mérida es el poeta cristiano del siglo IV Prudencio. A esta santa está dedicado todo el himno III, compuesto por 215 versos, del *Liber Peristephanon*, es rememorada en los versos 37-40 del himno IV y se hace referencia explícita al día de su festividad en el verso 238 del himno XI. En la versión recogida por Prudencio cabe destacar la presencia de detalles del martirio que fueron omitidos por el hagiógrafo en la *passio*, tales como que Eulalia escupió al magistrado romano, derribó el ídolo pagano y pisoteó el incienso.

La fama de la santa lusitana superó pronto las fronteras de Hispania como demuestra el hecho de que Agustín de Hipona le dedicara una homilía con ocasión de su festividad.

Hidacio en su *Crónica* recuerda la devastación del sepulcro de la santa por Heremigario, rey de los suevos, Venancio Fortunato también hace referencia a la santa emeritense y Gregorio de Tours relata un milagro que se produce anualmente junto a su tumba: el florecimiento de tres árboles situados frente a su iglesia el día de su festividad.

Otra obra en la que santa Eulalia, su culto y su basílica son objeto de alusión en innumerables ocasiones son las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, cuya primera redacción parece poderse adscribir a la década del 630 ó a los años siguientes. Y no está de más recordar aquí también la célebre *Cantilène de sainte Eulalie*, uno de los más antiguos monumentos de la “langue d’oïl”, que también se fundamenta en la pasión de esta santa.

Igualmente en el siglo VII fueron compuestos el himno “*Laudem beatae Eulaliae*” y las 30 oraciones del Oracional de Tarragona, que pueden servir para estimar en sus verdaderos términos el esplendor del culto de santa Eulalia en esta época. Tanto el himno como las oraciones comparten unidad y coherencia en los contenidos y, si bien el himno de Prudencio está tomado como base en todas estas piezas litúrgicas, resulta ciertamente claro que se sirvieron de una fuente compartida no identificada, en la que muchos han querido ver una versión original de las Actas de santa Eulalia y en la que probablemente se habrían inspirado también la presente *passio* e incluso el propio Prudencio.

En lo que concierne a esta *passio*, debió de ser redactada hacia finales del siglo VII o incluso inicios del VIII con la incorporación, a menudo infundada, de tormentos, nombres y personajes que no se encuentran en el resto de piezas litúrgicas y hagiográficas dedicadas a la santa emeritense.

La *passio* relata la llegada a Mérida del gobernador Calpurniano en persecución de los cristianos cuando Eulalia, santa niña de trece años, se encontraba fuera de la ciudad. Conocida por ella esta llegada, se dirige gozosa a la ciudad en pos de su martirio. Allí es apresada y se le exigen sacrificios a los dioses paganos so pena de muerte. Eulalia haciendo gala de su fe cristiana se niega a acatar las órdenes de Calpurniano, por lo que es severamente azotada. Al ver que después de los azotes Eulalia perseveraba y aun atacaba con mayor fervor a Calpurniano, se le aplican todo tipo de tormentos, cada uno más terrible que el anterior. Pero por más que llegaron a aplicarle los más atroces la divina providencia protegía a Eulalia; así cuando vertieron plomo hirviendo en un molde que contenía a la santa, al punto se solidificó y a Eulalia le llegaba frío, y cuando fue encerrada en un horno para reducirla a cenizas la niña resistía incólume mientras entonaba salmos alegremente. En última hora fue colgada de la cruz y a su alrededor encendieron una hoguera que acabó con su vida. Desde su boca se vio salir una paloma, que era el alma de Eulalia ascendiendo al cielo. Y en aquella cruz continuó colgado el cuerpo exánime de la santa mujer mártir durante tres días por orden del gobernador. Pero cayó la nieve sobre su cuerpo protegiéndolo así de las inclemencias, y más tarde fue recogido y sepultado por los buenos cristianos. La *passio* llega a su final con la doxología conclusiva.

6. Passio Facundi et Primitiui (BHL 2820)

La tradición que recoge la *passio* localiza el martirio de Facundo y Primitivo en la ribera del río Cea, que fluye descendiendo por los montes de Asturias, donde se encuentra la ciudad de Sahagún (*Sancti Facundi*), en el año 242. Sin embargo, la cuestión relativa a la cronología del martirio de estos dos santos es bastante problemática.

No existe ningún vestigio de culto a estos dos mártires anterior al siglo VII. En la basílica de Guadix, consagrada en el año 652, se ha conservado un cipo romano que testimonia en sus caras laterales y trasera la noticia de la deposición de reliquias de estos santos, entre otros muchos, con motivo de la consagración de la basílica.

En el año 872 Alfonso III reconstruyó la basílica destruida y la villa que la tradición identificaba como marco del martirio de san Facundo y san Primitivo. Arrasada de nuevo por Abuhaid en el año 883, Alfonso III la restauró nuevamente y fue

progresivamente engrandecida y enriquecida con los dones de la corona y otros potentados. En tiempos de Alfonso VI (1065-1109) este monasterio de Sahagún se convirtió en el núcleo de la reforma cluniacense en Castilla y aumentó aún en mayor medida su importancia hasta llegar a ser uno de los puntos monásticos más destacados de toda la Península Ibérica.

Así pues, estos santos pasaron de apenas tener presencia cultual a ser patronos de uno de los monasterios más grandes e influyentes de la tarda Edad Media. Ante la inexistencia de pieza litúrgica alguna dedicada a la celebración y conmemoración de estos mártires, fue compuesto el himno “*Fons, Deus aeternae pacis*”. Será a partir de la segunda mitad del siglo X y durante todo el siglo siguiente cuando la presencia de estos santos se extenderá por todos los calendarios litúrgicos hispánicos de manera homogénea.

En cuanto a la fecha de composición de la presente *passio* existen desacuerdos entre los estudiosos, pues aunque la mayoría tiende a situarla hacia la segunda mitad del siglo X, no faltan voces muy autorizadas que proclaman una redacción posterior. La pieza hagiográfica resulta casi un centón compuesto a expensas de toda la tradición anterior del *Pasionario Hispánico* con una desmesura y exageración tales que, como dice Fábrega, “en su lectura uno piensa si su autor tuvo la idea de proponerlos como los únicos mártires de España que, solos, sufrieron lo que todos los demás juntos”.

Cabe además señalar que la tradición que hace de estos dos mártires los hijos de san Marcelo de León entregados a la profesión militar, de manera análoga a lo que sucede con los mártires Fausto, Jenaro, Marcial, Servando y Germano, no es anterior al siglo XIII, por lo que no aparece recogida en las respectivas *passiones*, y no es merecedora de mayor credibilidad.

La *passio* relata la llegada a tierras hispanas de un cruel gobernador pagano, de nombre Ático, por orden imperial como medida integrada en la cruzada contra los cristianos. Lo primero que hizo el gobernador una vez llegado a su destino fue publicar un edicto por el que dictaminaba que quienes hicieran sacrificios a los dioses paganos serían recompensados, mientras que quienes se negaran a ello sufrirían todo tipo de tormentos. El pueblo se somete a su determinación pero los cristianos Facundo y Primitivo, que se mantenían apartados, son apresados por profesar la fe católica e interrogados por el gobernador. Los santos hombres se niegan a realizar sacrificios a las divinidades paganas a pesar de las insistencias del gobernador Ático y por su obstinación son conducidos a una mazmorra y torturados. Más tarde el gobernador les ofrece los manjares que él mismo estaba comiendo, pero los dos santos rehúsan nuevamente el ofrecimiento. El gobernador movido por la cólera ordena primero que los quemen en un horno, luego que los envenenen, más tarde que les arranquen los nervios con garfios, de

nuevo que los vuelvan a quemar y los cuelguen, que viertan cal viva con hiel y vinagre en sus gargantas, otra vez que los cuelguen, que los desuellen vivos. Pero ninguno de estos tormentos tuvo el menor efecto sobre los santos porque Dios los protegía con su gracia divina. Finalmente el gobernador dio orden de decapitarlos y entonces manaron de sus cuellos truncados sangre y leche. Y de este modo ganaron los dos santos la palma del martirio. La *passio* concluye con la doxología final.

7. Passio Fausti, Ianuari et Martialis (CPL 2070)

El testimonio más antiguo que recuerda a los mártires Fausto, Jenaro y Marcial se encuentra en los versos 19 y 20 del himno IV del *Liber Peristephanon* de Prudencio, donde el poeta calagurritano rememora que Córdoba fue propiciadora de los mártires Acisclo, Zoilo y de otras “tres coronas”, que los intérpretes coinciden en identificar con estos tres mártires.

Es también parecer de los estudiosos que la basílica de san Fausto emplazada en las inmediaciones de Mérida que aparece mencionada en las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* debe su titularidad a este mismo mártir cordobés.

La ausencia de alusión alguna a los tres santos mártires en el Oracional de Tarragona, de finales del siglo VII, y en el Antifonario de León, de la primera mitad del siglo X, incita a pensar que su culto estuvo ceñido a la zona meridional de la Península sin presencia en el norte hispánico.

Se estima que la redacción de esta *passio* fue llevada a cabo durante la segunda mitad del siglo VIII y que sólo en época posterior y tomando como fundamento esta *passio* fue compuesto el himno “*Gaudet caterua nobilis*” dedicado a los mártires Fausto, Jenaro y Marcial.

Por otro lado su identificación como hijos de san Martino de León carece de fundamento y no fue propuesta antes del siglo XIII, razón por la que ninguna de las versiones anteriores apunta siquiera el dato.

La *passio* relata la llegada a la ciudad de Córdoba del impío Eugenio y su persecución de los cristianos a quienes obligaba a adorar a las divinidades paganas. En una de esas persecuciones Fausto, Jenaro y Marcial se negaron a obedecer la imposición de Eugenio y fueron por él castigados al potro de tortura hasta que reconsideraran su negativa. Pero como los tres cristianos persistían en su actitud, Eugenio quiso dar ejemplo con Fausto y ordenó que le cortaran las orejas y la nariz, que le quitaran los pelos de las cejas y le arrancaran los dientes del maxilar superior. Como quiera que ni así se sometieron a su voluntad ninguno de los tres hombres, Jenaro y Marcial sufrieron las mismas

penalidades infligidas a Fausto y fueron quemados a continuación en una gran hoguera, alcanzando de este modo la condición de mártires. El hagiógrafo cierra la *passio* con una doxología final.

8. Passio Felicis Gerundensis (CPL 2069c)

El documento más antiguo que ofrece testimonio del culto al mártir Félix de Gerona es el himno IV del *Liber Peristephanon* del poeta cristiano del siglo IV Prudencio, en sus versos 29-30. Se tiene constancia también de que en el año 455 Rústico, obispo de Narbona, levantó en su ciudad episcopal una basílica dedicada a san Félix como centro pastoral. También Gregorio de Tours hace referencia a esta basílica en su obra y refiere la llegada de un monje a su basílica anunciándole que llevaba consigo reliquias de san Vicente y de san Félix.

Sin embargo, a pesar de la larga tradición cultual de san Félix parece que a principios del siglo VII aún no existía ninguna versión por escrito que relatara el martirio de este santo. Posiblemente a mediados del siglo VII fue compuesto el himno “*Fons, Deus uitae perennis*”, que refiere el martirio de Félix de Gerona tal y como está recogido en la *passio*. Así pues la fecha de redacción más plausible de la *passio Felicis Gerundensis* debe situarse hacia la mitad del siglo VII.

El origen africano de Félix que preconiza el hagiógrafo que compuso la *passio* parece ser una invención a partir de las reminiscencias del santo africano Félix de Thibiuca. Es también importante tener en cuenta que en la redacción de la *passio Cucufatis* parece que el hagiógrafo tuvo muy presente la *passio* de Félix de Gerona. En aquella no sólo se adoptan motivos hagiográficos incluidos en la pasión de Félix, sino que incluso se señala que Félix y Cucufate vinieron a Barcelona juntos desde *Scilum*, la ciudad africana de la que dice que son oriundos. No obstante, en la *passio* de Félix de Gerona no hay ninguna alusión a Cucufate ni se menciona que Félix viniera a Hispania acompañado. Por ello debe pensarse que la pasión de Félix fue compuesta con anterioridad a la pasión de Cucufate.

La *passio* relata la llegada de Félix desde su *Scilum* natal a Cesarea, para consagrarse a los estudios liberales. Pero las noticias de una temible persecución contra los cristianos en la costa hispana le indujeron a abandonar su formación y embarcarse con rumbo a Hispania. Su arribo a Barcelona coincidió con el inicio de la persecución comandada por el cruel gobernador romano Daciano. Desde la ciudad de Barcelona Félix se dirigió a Ampurias y, después, a Gerona, donde pronto se granjeó una gran celebridad por su generosidad y por sus sabios consejos y exhortaciones. Entonces Rufino, lugarteniente de Daciano, hace comparecer a Félix y le ofrece esposa y muchas riquezas si acepta

someterse a los dioses paganos, a lo que Félix se niega con vehemencia. Por ello es recluido en una mazmorra oscura sin comida ni bebida y, ante la persistencia de su negativa, es atado y arrastrado por mulas para que su cuerpo se desmembre, pero no muere a pesar del duro tormento. La insistencia en su profesión de fe cristiana y su desprecio por los dioses paganos motiva que los verdugos cuelguen su cuerpo bocabajo y lo desuellen con garfios, pero como ni aun así moría el santo reo, Rufino ordenó que fuera arrojado por la borda en alta mar con las manos atadas. Y así es arrojado Félix, que salvaguarda de nuevo su vida realizando el portento de caminar sobre las aguas. Los soldados lo prenden de nuevo y lo llevan ante Rufino que da orden de despedazarlo hasta los huesos y agotar su resistencia, y de esta manera, finalmente, Félix exhala su estertor postrero y muere en la gracia de Dios. La pasión concluye con las palabras del hagiógrafo, que se confiesa diácono de Cristo y refiere el traslado de las reliquias del santo, y con la característica doxología final.

9. Passio innumerabilium martyrum Caesaraugustanorum (CPL 2068)

El primer testimonio conocido que menciona a estos mártires de Zaragoza se encuentra en el *Liber Peristephanon* del poeta hispano del siglo IV Prudencio, en su himno IV. Allí, en los versos 53-54 y 57-58, Prudencio dice “dieciocho santos llevarás, Zaragoza, a Cristo devota” y aún “tú sola dispusiste tan numerosa partida de mártires al encuentro del Señor”. A estos dieciochos mártires les fue dada después la denominación de *innumerabiles Caesaraugustani* “los innumerables de Zaragoza”, que recoge esta *passio*.

Se trata de un grupo de mártires ejecutados en época de Diocleciano y Maximiano a manos del gobernador Daciano, enviado a Hispania para perseguir a los cristianos. Los nombres de estos dieciocho mártires están recogidos en la pasión y también Eugenio II de Toledo en su breve poema *De Basilica Sanctorum Decem et Octo Martyrum* (*carm.* 9, ed. de F. Vollmer, pp. 239-240, *cf.* EUGENIO II DE TOLEDO), dedicado devotamente a estos mártires de Zaragoza, los recuerda uno a uno. Se trata de Quintiliano, Euvoto (Evodio en Eugenio), Casiano, Félix, Luperco, Jenaro, Julio, Urbano, Apodemio, Primitivo, Optato, Publio, Ceciliano, Isicio (Suceso en Eugenio), Matutino, Fausto, Frontón y Marciano (Marcial en Eugenio). Sin embargo, hay que indicar que en la versión de los nombres transmitida por Prudencio en el himno IV menciona a cuatro Saturninos en lugar de Casiano, Jenaro, Matutino y Fausto y presenta el nombre Suceso, igual que Eugenio, en vez de Isicio.

Sus reliquias junto con las de santa Engracia descansaban en una basílica de la ciudad aragonesa desde tiempos de Prudencio. Esta basílica fue sometida al acto de reconsagración de iglesias profanadas por la aplicación del culto arriano, pues, durante

el reinado de Leovigildo, Vicente, obispo de Zaragoza, había sido rebautizado por los arrianos. La reconsagración de esta basílica fue llevada a cabo, según parece, en el año 592 y la composición de esta pasión debió de ser realizada con la intención de restablecer el culto de los dieciocho mártires zaragozanos poco tiempo después, probablemente durante el pontificado de Máximo y por ende antes del 619.

La atribución de esta *passio* a Braulio de Zaragoza, aunque cuenta con bastantes partidarios, carece de confirmación en ninguno de los manuscritos que transmiten la obra y, sin otros indicios de peso en su favor, parece que debe ser desestimada. Por otro lado, la atribución a Eugenio II de Toledo, que como se ha indicado anteriormente compuso un breve poema dedicado a estos mártires y que sentía una gran devoción por ellos, tampoco se apoya en indicios concluyentes. Por tanto esta *Passio innumerabilium martyrum Caesaragustanorum* debe considerarse obra anónima.

La obra se abre con un prólogo de estilo ampuloso y efectista que proclama la conveniencia de perpetuar en la memoria la gloria de los cristianos caídos como mártires en la lucha contra los enemigos de Cristo. En su parte central se recuerda la taimada y maligna actuación de Daciano, caracterizado como encarnación del mal, para quitar la vida a los dieciocho mártires zaragozanos cayendo sobre ellos en emboscada cuando salían de la ciudad con permiso del gobernador. Y da mayor muestra de su maldad cuando ordena quemar sus cuerpos y entremezclar sus cenizas con las de los más impíos criminales de la ciudad, para evitar así que se guarden como reliquias sagradas a las que rendir culto. La *passio* concluye con la celebración de la felicísima ciudad de Zaragoza, ungida y ornamentada con la sangre de los mártires, la exhortación al culto de los mártires y la doxología final.

10. Passio Iustae et Rufinae (CPL 2070aa)

Según el Breviario antiguo Hispalense, el martirio de las santas Justa y Rufina tuvo lugar durante el principado de Diocleciano y Maximiano, en el año 287, aunque no existen argumentos válidos para aceptar esta fecha con garantía. En cualquier caso, lo cierto es que el martirio de las dos santas hispalenses se produjo a finales del siglo III. El culto a estas dos mártires se generalizó por todo el sur de la Península a partir del siglo VII y en torno a sus figuras surgió una literatura hagiográfica y litúrgica de la que se puede destacar el himno “*Adsunt punicea floscula uirginum*” del siglo VII, según algunos atribuible a Isidoro de Sevilla, aunque es una propuesta actualmente rechazada, y quince oraciones contenidas en el Oracional de Tarragona, de finales del siglo VII. El llamativo silencio que sobre ellas mantiene Prudencio, que ni siquiera llega a mencionarlas, y la inexistencia de indicios acerca de su culto en fecha anterior al siglo VII, ha hecho pensar que en un principio se les hubiera negado el culto a estas dos

santas, dado que su martirio había sido provocado por las propias mujeres al destruir violentamente el ídolo de los paganos. De esta manera sólo a partir del siglo VII habría surgido el culto a las santas mártires.

Parece ser que esta versión de la pasión de Justa y Rufina es la más antigua de cuantas transmiten el martirio de las dos mujeres y que debe localizarse cronológicamente entre los siglos VI y VII, siendo el resultado de la reelaboración de una versión más breve, escrita por alguien que conocía bien las celebraciones adoníacas, que aparecen descritas en la pieza hagiográfica, quizás incluso por un testigo ocular y por tanto fechable como contemporáneo del martirio.

La presente *passio* relata el martirio de estas dos cristianas oriundas de Sevilla tal como se produjo a finales del siglo III o al menos de modo absolutamente verosímil. El martirio tuvo lugar durante la celebración de la festividad pagana de las Adonías, un ancestral culto de origen oriental que durante tres días conmemoraba el encuentro místico de Adonis con Salambó, la diosa siria de la vegetación, asimilable a la diosa fenicia Astarté o la Venus romana, con una procesión de danzantes que transportaba la imagen de Salambó y pedía donativos a la gente. Cuando la comitiva en procesión se acerca a las dos cristianas para hacer la habitual solicitud de las limosnas, las mujeres se niegan a dar nada haciendo profesión de fe cristiana e injuriando al ídolo que llevan a hombros. En respuesta a la ofensa, el hombre que llevaba la representación de la diosa destrozó las vasijas que Justa y Rufina se dedicaban a vender. En contrapartida las dos mujeres derribaron de sus hombros el ídolo que, al caer a tierra, quedó reducido a pedazos. Las mujeres fueron por ello encerradas en una mazmorra y, posteriormente, colgadas y desgarradas con garfios, pero no hasta el punto de infligirles la muerte. Días más tarde las mujeres fueron obligadas a caminar descalzas por lugares accidentados y escabrosos, quizás participando en la procesión que cerraba el triduo de las Adonías. Finalmente santa Justa pereció en el calabozo por efecto de los tormentos soportados encomendando su alma a Dios y su cuerpo fue arrojado a las entrañas de un pozo. Poco después también fue ordenada la muerte de Rufina, que murió desnucada. Su cuerpo fue llevado al anfiteatro y quemado. La *passio* concluye con la doxología final.

11. Passio Iusti et Pastoris (CPL 2071)

Los niños santos complutenses Justo y Pastor son recordados por dos célebres poetas cristianos. En primer lugar, son recordados por Paulino de Nola en su poema nº 31. Paulino había tenido un hijo, fruto de su matrimonio con su esposa Terasia, al que llamó Celso y que murió a los pocos días de venir al mundo, probablemente durante la estancia de Paulino en Hispania. A partir de las palabras de Paulino en los versos 605-

610 de este poema parece poderse afirmar que procedió a depositar el cadáver de su hijo en *Complutum*, junto a los sepulcros de los dos niños santos de la ciudad.

Algo después Prudencio rinde homenaje a los dos mártires complutenses recordando en los versos 41-44 del himno IV del *Liber Peristephanon* sus sepulcros dispuestos el uno al lado del otro y los objetos que fueron introducidos en sus tumbas como reliquias.

Ya en el siglo VII Ildefonso de Toledo relata en el capítulo I de su *De uiris illustribus* que fue el obispo Asturio quien, hacia el año 391, encontró los sepulcros olvidados de ciertos mártires complutenses. Dado que no se conoce la existencia de ninguna otra tradición martirial en *Complutum*, no parece aventurado identificarlos con Justo y Pastor.

La *passio* que refiere el doble martirio pertenece al ciclo de *passiones* compuestas tomando como fuente la llamada *Passio de communi*. La fecha de su redacción se suele situar hacia las primeras décadas del siglo VII.

La *passio* refiere la llegada del cruel Daciano a la ciudad de *Complutum* acompañado de las noticias que informaban de su gusto por atormentar y someter a terribles suplicios a los cristianos que no se plegaban a su autoridad. Ante tan mala nueva, corrieron los niños Justo y Pastor al encuentro de Daciano para ofrecerle su propio martirio si quería ajusticiar cristianos. Daciano indignado por la actitud de los dos muchachos ordenó detenerlos y azotarlos, lo que no hizo más que fortalecer el deseo de los niños de sacrificar sus vidas por Cristo, dramatizado en una conversación en la prisión entre los dos niños en la que intercambian consuelos y esperanzas. Daciano finalmente decide la ejecución de los niños, que en ningún momento se habían doblegado, en el Campo Laudable. Así se consuma el martirio y glorifican a los mártires sepultando sus cadáveres y elevando un altar en su honor. La *passio* concluye con la doxología final.

12. Passio Leucadiae (CPL 2072)

La *Passio Leucadiae* parece formar parte del ciclo de *passiones* compuestas tomando como base la llamada *Passio de communi*. La fecha de su composición es incierta pero se suele localizar en la primera mitad del siglo VII, hacia el año 630. Sin embargo, es importante precisar que otros estudiosos consideran que fue compuesta en el siglo VIII.

Así pues, poco es lo que se puede decir sobre el proceso de martirio de santa Leocadia. Su celebración cultural recibió impulso en territorio hispano especialmente a partir del momento de la construcción de una basílica en Toledo dedicada a ella como fruto de la iniciativa de Sisebuto en el año 618, tal y como informa Eulogio de Córdoba (*Liber apol. martyrum* 16). La importancia inmediata que adquirió la basílica de Santa

Leocadia de Toledo se constata en la decisión de adoptarla como sede para los Concilios Toledanos IV, V y VI, celebrados en los años 633, 636 y 638 respectivamente. Además coincidiendo con su florecimiento y como mecanismo de promoción de su culto prolifera la composición de numerosas piezas litúrgicas dedicadas a la santa, entre las que se encuentra probablemente esta misma *passio*. En el siglo VIII el culto de santa Leocadia ya ha traspasado la frontera de los Pirineos y es celebrado en territorio francés recalando como noticia ya en el Martirologio de Lyon, a inicios del siglo IX.

En esta pasión se narra la llegada a Hispania en tiempos de los emperadores Diocleciano y Maximiano del sanguinario Daciano en calidad de gobernador. Tras su paso por la Galia, en el que no escatimó esfuerzos como azote de mártires cristianos, arribó a Hispania donde fue responsable del exterminio de los mártires Félix, Cucufate, Eulalia, los dieciocho de Zaragoza, y Justo y Pastor. Daciano prolonga ese cruento reguero hasta la ciudad de Toledo donde reemprende su búsqueda de cristianos con la peor de las intenciones. Allí encuentra a Leocadia entregada a la oración y ordena a los soldados que la carguen de cadenas y la encierren en prisión. Pero Daciano continúa su sangriento recorrido regando su camino con la sangre de los mártires cuya vida iba segando y acaba así con la vida de Vicente, Sabina y Cristeta, en la ciudad de Ávila, y con la vida de Eulalia, en la ciudad de Mérida. Sabido esto, Leocadia se postra arrodillada en oración y al concluir la plegaria, abandona el mundo terrenal para reunirse con Dios. La *passio* se acaba con la doxología final.

13. *Passio Mantii* (CPL 2072a)

En la *passio Mantii* no hay ninguna referencia cronológica que permita identificar la fecha dramática de los acontecimientos relatados. No obstante, la fecha del martirio de Mancio parece que podría situarse en la segunda mitad del siglo VI o a inicios del VII. Parece que la *inuentio* del cuerpo de san Mancio y la edificación del primer templo se deben fechar en los últimos años de la primera mitad del siglo VII, y que la construcción de las dos basílicas, del baptisterio y de los jardines tal y como son descritos en la *passio*, se remonta a la segunda mitad del siglo.

La cronología de la composición de la obra es una cuestión más controvertida. Tradicionalmente la pasión solía ser fechada hacia el siglo XI, pero estudios recientes han propuesto una revisión de las fechas y plantean que, en realidad, la *passio* fue redactada a finales del siglo VII o a inicios del VIII; en cualquier caso antes de la invasión sarracena de la zona de Évora (Ébora).

En la pasión se relata el martirio de san Mancio en Évora a manos de los judíos. Mancio es apresado, azotado y engrillado por no realizar una profesión de fe judaica y es

sometido a trabajar el campo penosamente desde el alba al crepúsculo. Finalmente debilitado hasta la extenuación Mancio fallece entre penalidades pero sin renunciar a su fe, alcanzando así el martirio. Los judíos presos de la rabia por no haber logrado la abjuración de Mancio en vida, ultrajan el cadáver del santo arrastrándolo y soterrándolo someramente en la calzada pública. Años después san Mancio se le aparece en sueños a un padre de familia noble que había perdido su fortuna, a quien relata su martirio y sus sufrimientos y le revela la localización exacta de su cuerpo. El hombre desenterra el cuerpo de Mancio, le da cristiana sepultura y, al punto, se le construye una pequeña basílica.

Con el tiempo se convierte en lugar de peregrinación y allí se construye primero una basílica más grande en la que se deposita el cuerpo del santo mártir, luego una magnífica basílica para la recepción de los fieles y más tarde se va enriqueciendo opulentamente, se añade un baptisterio y se levantan muros alrededor, torres en los flancos y jardines hasta llegar a conformar una pequeña ciudad. La pasión de san Mancio concluye con la doxología final.

14. Vita uel Passio S. Pelagii (BHL 6617)

En el año 920 Abd al-Rahman III salió de Córdoba con un numeroso ejército y se enfrentó a las tropas de Sancho García y de Ordoño II en Valdejunquera, entre Estella y Pamplona. La batalla se saldó con un resultado negativo para la facción cristiana que vio cómo incluso eran tomados como rehenes dos obispos, Dulcidio y Hermogio. En espera del pago del rescate, se entregó a Pelayo, sobrino de Hermogio. Tras tres años de cautiverio del joven Pelayo, quizás por el incumplimiento del pago o quizás por la inobservancia de algún tratado, en el año 925 ó 926 Abd al-Rahman ordenó la ejecución del niño de trece años y medio de edad.

Su cuerpo fue repatriado y la honda impresión que causó su muerte dio pie al inicio de su culto como mártir cristiano. Sus restos llegan a León en el año 967 y en tiempos de Vermudo II (984-999) su cuerpo es trasladado a Oviedo para garantizar su seguridad. Para entonces el culto a san Pelayo ya se había robustecido y se había comenzado a extender, pero no será hasta el siglo siguiente cuando su culto alcance el máximo esplendor en Castilla.

La *passio* de san Pelayo fue redactada con anterioridad al traslado de su cuerpo a León en el año 967 casi con seguridad por un escritor mozárabe de Córdoba. En una nota al texto en el códice de El Escorial que transmite la obra se lee “*Raguel presbiter doctor fuit huius passionis Cordobensis*”, nota que ha servido de base para su atribución a Raguel.

El culto o simplemente la fama de Pelayo traspasó las fronteras hispanas como demuestra un poema dedicado a su pasión, compuesto por la religiosa Hroswitha, abadesa del convento de Gardensheim en Sajonia, bien entrado el siglo X.

Raguel o el hagiógrafo que compuso esta pieza quiso combinar la narración de la *passio* de Pelayo con la de su *uita*. La corta edad del niño y la carencia de datos ciertos impidieron la composición de una *uita* específica, por lo que el autor recurrió a los lugares comunes del género biográfico cristiano. De esta manera el peso de la composición recayó sobre la *passio*.

La obra comienza con un breve proemio que da paso al relato del combate entre cristianos y musulmanes que supuso la captura del obispo Hermogio y su ulterior intercambio por Pelayo. A continuación viene la caracterización de Pelayo como un buen cristiano dotado enteramente de sabiduría y diligencia cristiana. Al cabo de tres años y medio Abd al-Rahman III lo hace traer a su presencia y le promete riquezas y deleites a condición de que niegue a Cristo. Pero ante la encendida negativa de Pelayo el rey musulmán lo condenó a ser colgado sujeto por tenazas y a que sus miembros fueran estirados hasta la extenuación y, después, a ser despedazado miembro tras miembro. Así, agotada su resistencia, exhaló su espíritu y su cabeza fue conducida por unos fieles al cementerio de san Cipriano y su cuerpo al prado de san Ginés. El opúsculo concluye con la exaltación del martirio, con la advocación al santo para que actúe como protector de la Iglesia y de sus feligreses y con la doxología final.

15. Passio Seruandi et Germani (BHL 7608)

La primera manifestación que testimonia el culto rendido a los mártires Servando y Germano data del año 662 y es una deposición de reliquias en la ciudad de Alcalá de los Gazules realizada por el obispo Pimenio.

La información que transmite la *passio* es que los mártires Servando y Germano eran naturales de la ciudad de Mérida y que sufrieron martirio en el “*fundus Ursianus*”, una propiedad no identificada que se encontraba en la ruta que conducía desde Mérida “*ad prouinciam Mauritaniae*”, es decir, a África.

Parece que coincidiendo con las deposiciones de las reliquias realizadas por Pimenio, en la fecha ya mencionada, y por Teoderacis, en el año 674, se redactaron unas Actas del martirio de estos dos mártires que dieron lugar, a continuación, a la composición de todo el Oficio y la Misa correspondientes.

En época posterior fue redactada la presente *passio*. Considerando la estrecha dependencia del Martirologio de Lyon, de principios del siglo IX, con la versión de esta *passio* parece atendible su adscripción a un momento indeterminado del siglo VIII.

La identificación de Servando y Germano como hijos de san Marcelo de León parece plenamente infundada, pues fue formulada no antes del siglo XIII y no consta ni en la tradición recogida por el Oficio y la Misa ni en la de esta *passio*.

La *passio* comienza con un breve proemio introductorio en el que el hagiógrafo despliega una escueta *captatio benevolentiae*. A continuación hace la presentación de los santos Servando y Germano, de sus virtudes y de su entrega en la devoción hacia Dios. Como quiera que Servando y Germano no acataron las órdenes de rendir sacrificios a los dioses paganos fueron aherrojados y sometidos a crueles tormentos. Pero con todo, la entereza y la probidad de ambos les permitió sobreponerse de los padecimientos a que eran expuestos. Pasado un tiempo, se suavizó la furiosa llama de las persecuciones y fue ordenado que se soltara a todos los que estuvieran encarcelados o sometidos a castigos y torturas. No obstante, Servando y Germano no relajaron su celo por destruir los ídolos de los gentiles y por inducir a las multitudes a abominar de los falsos dioses. De este modo son conducidos de nuevo a la prisión y sufren de nuevo los tormentos que ya habían experimentado previamente. En aquel tiempo llegó de Mérida el subprefecto Viator y dio orden de que marcharan encadenados detrás de él en su itinerario hacia la provincia africana de Mauretania, para agudizar su tormento. Al amanecer del día siguiente llegaron al *fundus Ursianus*, según parece en tierras gaditanas, y allí Viator sentenció que les fuera cortada la cabeza en una colina próxima y en aquel punto alcanzaron la gloriosa palma del martirio. El cuerpo de Germano fue transportado de regreso a Mérida y sepultado junto a Eulalia y otros mártires, mientras el cuerpo de Servando era llevado a Sevilla y depositado en el cementerio de la ciudad entre las beneméritas Justa y Rufina. La doxología final cierra la *passio*.

16. Vita uel obitus Sancti Torquati et comitum (CPL 2073)

Según parece todas las piezas conocidas de la liturgia mozárabe sobre san Torcuato y sus compañeros Tisefonte, Isicio, Indalecio, Eufrasio, Segundo y Cecilio, conocidos también como los Varones Apostólicos, asumen como fuente de inspiración y de documentación esta *Vita uel obitus Torquati et comitum*. Y a ellos se debe sumar el himno “*Vrbis romuleae iam toga candida*”, compuesto en el siglo VIII.

A pesar de estar incluida en el *Pasionario Hispánico* como una *passio* más, se trata de una pieza bastante peculiar por cuanto ya desde su título se advierte una divergencia respecto al resto de *passiones* al ser *vita et obitus* y no *passio*. Esta circunstancia no es

casual ni insignificante, y está en consonancia con la propia naturaleza del relato hagiográfico dado que efectivamente en él no se encuentra martirio ni cabe para sus protagonistas la calificación de mártires. Por ello resulta llamativo el hecho de que tradicionalmente haya sido considerada una *passio*, cuando ciertamente en sentido estricto no parece equiparable al resto. La fecha de composición de este relato se suele emplazar a mediados del siglo VIII y su redacción se atribuye a un hagiógrafo poco riguroso en sus afirmaciones y afincado lejos de la Bética, donde nadie pudiera plantear objeciones a sus desatinos e incongruencias.

El silencio absoluto acerca de Torcuato y sus compañeros por parte de toda la literatura patristica anterior y de toda la literatura litúrgica visigótica ha provocado la aparición de serias dudas sobre la verdadera existencia de estos santos que, por otro lado, hay que indicar que gozaron de un culto extraordinario en la Bética. No huelga tampoco indicar que en el relato no hay verdaderamente un martirio, pues el hagiógrafo no indica la acción represiva de ninguna autoridad contra ellos. De la lectura del relato parece desprenderse más bien que murieron de muerte natural, dato ciertamente incompatible con el inicio de la pieza donde se dice que Torcuato y todos sus compañeros murieron el día 1 de mayo.

En ella se cuenta que Torcuato y sus seis compañeros habían recibido el sacerdocio en la ciudad de Roma y habían partido a Hispania para difundir allí el evangelio de Dios. Llegados a Guadix vieron una multitud enfrascada en el culto de los ídolos paganos que reparando en su presencia salió en persecución de los Varones Apostólicos. En su despavorida huida llegaron a un río y pasaron al otro lado atravesando por un recio puente de firmeza indubitada. Entonces obraron el milagro de derrumbar el puente cuando lo atravesaban los hostigadores paganos, que cayeron al agua. Al reconocer en ellos la mano de Dios se aprestan los habitantes de la ciudad a ser bautizados por los siete santos. A continuación los siete parten en distintas direcciones para continuar la labor evangelizadora que habían emprendido y a ella encomiendan sus vidas hasta que les sobreviene la muerte.

El hagiógrafo termina el relato mencionando los milagros operados por las reliquias de los santos, que incluyen exorcismos, sanaciones y devoluciones de la vista. La composición queda rubricada por la consuetudinaria doxología final.

17. Passio Verisimi, Maximae et Iuliae (BHL 8544)

La mención más antigua de estos tres mártires muertos en Lisboa se encuentra en el Martirologio de Usuardo, que fue compuesto aproximadamente hacia el año 875. Existe además un documento epigráfico de La Morera, en Sevilla, que conmemora la

deposición de las reliquias de quince santos entre los que se encuentran Verísimo, Máxima y Julia. Pero la imposibilidad de determinar la cronología de esta inscripción delimita su utilidad como referente de apoyo en la datación del culto de estos tres mártires.

Los calendarios hispánicos de época mozárabe, salvo con alguna excepción, recogen sus nombres, aunque hay que indicar que algunos de ellos no mencionan a los tres, presentan discrepancias en la grafía e incluso difieren en el género de los dos primeros.

En lo que concierne a la cronología de la *passio* no parece haber indicios que permitan retrotraer su fecha de composición a una época anterior a la mitad del siglo X.

La *passio* refiere cómo el gobernador enviado a Lisboa por los emperadores para poner freno a los peligros encarnados por el cristianismo obliga a los cristianos a ofrecer sacrificios a los dioses paganos so pena de sufrir dolorosos tormentos. Pero a sus designios se opusieron Verísimo, Máxima y Julia, que hicieron causa común. El gobernador cumplió las amenazas lanzadas y ordenó que fueran atados y azotados y que se les aplicaran garfios al cuerpo. Los suplicios sufridos no debilitaron la firmeza de los tres cristianos y tuvieron que ser ejecutados con el hierro de la espada pues no se resignaron a negar a Cristo en vida. Sus cadáveres fueron arrojados al mar, pero los cuerpos llegaron al litoral antes que los propios mensajeros como señal divina por su martirio. La *passio* concluye con la doxología final.

18. Passio Victoris Ceraciensis (BHL 8565)

Por cuanto se puede saber, parece que Víctor de Cerezo fue martirizado por los judíos en el siglo IX y no existen testimonios firmes que indiquen la celebración de su culto con anterioridad al siglo X. Tampoco está bien determinada la fecha de composición de la presente *passio* aunque las divergencias en las propuestas cronológicas tienen un margen de variación bastante estrecho, pues oscilan entre el siglo X y el siglo XI. El martirio de Víctor de Cerezo se conmemora el 26 de agosto.

El gentilicio de este santo ha sido objeto de discusión porque la lectura que transmiten los manuscritos es *Cesariensis*, es decir, de Cesarea. Sin embargo, los editores corrigen el texto en ese punto con *Ceraciensis*, o sea, de Cerezo, localidad burgalesa. Según los Bolandistas este Víctor de Cerezo no sería otra cosa que un desdoblamiento cultural de Víctor de Cesarea, cuya festividad coincide el mismo día que la del pretendido Víctor de Cerezo. El error habría partido de una confusión de nombres debida a su similitud y quizás, incluso, a un hipotético traslado de reliquias del mártir africano a territorio hispánico.

La *passio* comienza con un breve proemio en el que se conjugan una *captatio benevolentiae* del lector, la presentación del relato como narración de hechos verdaderos y fuera del ámbito de la duda y la alabanza del martirio del santo. A continuación refiere el origen y el carácter de Víctor y su determinación de seguir la llamada de Dios. Así pues, es apresado y conducido al martirio. En el camino se encuentra con dos soldados; el primero de ellos lo insulta pero el segundo sale en su defensa, y Víctor augura un pronto ascenso en la jerarquía militar para el que tuvo buenas palabras hacia él. Llegados ante el juez, Víctor fue encarcelado y el soldado antedicho ascendido a decurión. El castigo decretado fue su crucifixión y tal como fue ordenado, fue cumplido. El mártir aceptó el tormento y aun cuando lo clavaban en la cruz, Víctor tuvo que dirigirse al verdugo para reprenderle porque el clavo con el que había apuntalado su pie se había torcido y no había llegado a penetrar en los huesos. En consecuencia el verdugo hubo de arrancar el clavo curvado y una vez enderezado volverlo a clavar atravesándole los huesos hasta llegar a la madera de la cruz. Mientras penaba en la cruz, una muchedumbre de judíos acudió al espectáculo y vilipendió con saña su cuerpo crucificado. Pero al judío que hizo muestra de mayor violencia y maldad Víctor le anunció que no llegaría a entrar en la ciudad de la que había salido para injuriarlo. Y en efecto, cuando se aproximó a los muros de la ciudad el cuerpo del judío se descompuso al punto reconcomido por una extrema putrefacción que indicaba que, en realidad, su cuerpo había muerto cuando Víctor le había anunciado su muerte. Después el mártir es ensalzado por el hagiógrafo. La *passio* termina con la habitual doxología final.

19. Passio Vincentii, Sabinae et Christetae (CPL 2074)

El primer testimonio conocido de la existencia de estos tres mártires de Ávila es el himno “*Huc uos gratifice, plebs pia conuocat*”, compuesto con anterioridad a la invasión musulmana. En este himno se recogen elogios de un martirio sobre el que no hay alusiones concretas a la situación en que se produjo. Parece que el caso de estos mártires es análogo al de todos aquellos mártires de cuyo martirio nada se sabía y por tanto no disponían de una *passio* propia. Todo indica que los tres santos abulenses estaban incluidos en la mencionada *Passio de communi* redactada en el siglo VI o principios del VII, en la que se relataba la acción del gobernador romano Daciano contra los cristianos hispanos.

A mediados del siglo IX Floro de Lyon conoce ya la redacción de esta *passio* y el culto a los tres santos de Ávila pasa formar parte de la liturgia general hispánica.

La indicación de la fecha en que fue redactada la presente *passio* está sujeta a la matización porque la pieza hagiográfica parece estar compuesta por dos miembros

distintos y marcadamente independientes. La parte inicial de la *passio* depende directamente de la *Passio de communi* cuya redacción se sitúa, como acabamos de decir, presumiblemente a finales del siglo VI o a inicios del VII. En cambio el resto de la *passio*, que viene a ser el *corpus* propiamente dicho, la narración de los acontecimientos bajo los que se produjo el martirio de los tres abulenses, parece datar de finales del siglo VII. Y aún es opinión de algunos estudiosos que con posterioridad a esta época fue remozada y se le incluyó la última parte en la que se relata el motivo de la fundación de la basílica de los santos por un judío.

Su atribución a Braulio de Zaragoza no goza de aceptación entre los estudiosos y está descartada como de escasa fiabilidad.

La *passio* comienza con un primer párrafo en el que el hagiógrafo cuenta la paulatina imposición del cristianismo en Hispania en detrimento de los cultos y los ritos paganos y el progresivo paso de los acólitos cristianos de la clandestinidad a la manifestación pública. Por esta razón los emperadores Diocleciano y Maximiano destinaron a Hispania en calidad de gobernador al cruel Daciano, que tras teñir con la sangre de los mártires los suelos de la Galia, Barcelona, Zaragoza, *Complutum* y Toledo, llegó a *Elbora* (no hay acuerdo en si se trata de Évora o de Talavera) donde hizo que sus soldados prendieran a los cristianos insubordinados. Así Vicente es conducido a su presencia, sometido a interrogatorio y le es ofrecida la posibilidad de salvar la vida a condición de hacer sacrificios a los dioses paganos, a lo que el cristiano se niega rotundamente. Cuando Vicente era llevado a rendir los sacrificios, que caso de no cumplir le costarían la vida allí mismo, se produjo un portento al deshacerse bajo sus pies la piedra que pisaba. Atemorizados por ello, los guardias que lo custodiaban lo condujeron de nuevo a la prisión y mintieron a Daciano diciéndole que Vicente había pedido tres días para reflexionar acerca de los sacrificios.

En ese tiempo acudieron Sabina y Cristeta, piadosas hermanas de Vicente, a visitarlo a la cárcel y huérfanas como eran le rogaron que no las dejara solas en este mundo. Así pues, Vicente cedió al deseo de sus hermanas y se pusieron en fuga con dirección a Ávila. Pero una vez allí fueron capturados los tres, encadenados y sometidos a los tormentos: los descoyuntaron y murieron descalabrados a golpes de maza. Los cuerpos quedaron allí para ser pasto de perros y dieron orden los soldados de que nadie se los llevara de aquel lugar. Pero entonces sucedió el prodigio consistente en que una serpiente salió de una caverna y arrastró los cuerpos para preservarlos. Un judío que pasaba por allí, movido por la curiosidad, se acercó a contemplar el insólito espectáculo y fue entonces aprisionado por la serpiente. Sólo cuando prometió bautizarse, sepelir los cuerpos de los tres mártires y construirles una basílica fue liberado por la serpiente. Y

así cumplió su palabra el judío convertido y renacido en la fe cristiana. Cierra la *passio* la doxología final.

20. *Vita uel Passio Argenteae et comitum eius* (BHL 672)

Argétea pertenecía a una poderosa familia noble mozárabe a cuya cabeza se encontraba Umar ibn Hafsun, también llamado Samuel, el hombre que quiso fundar un reino cristiano en medio de la Hispania sometida al dominio musulmán. Umar ibn Hafsun estableció su fortaleza en Bobostro, donde nació Argétea, y combatió en una encarnizada guerra contra los ejércitos musulmanes. A su muerte, en el año 917, sus cuatro hijos continuaron la guerra emprendida por el padre, pero en el año 921 fueron finalmente derrotados y los habitantes de la ciudadela fueron conducidos a Córdoba, donde Argétea se retiró a la vida monástica de un convento.

Alcanzó la palma del martirio diez años más tarde, el 13 de mayo del año 931, en la ciudad de Córdoba y su cadáver fue sepelido con solemnidad en la iglesia “*Sanctorum Trium*”, esto es, de los santos mártires Fausto, Jenaro y Marcial. Sin embargo, hay que señalar que en la *passio* se proporcionan fechas de los acontecimientos que difieren de las transmitidas por otras fuentes (y que son las que se consideran de mayor validez).

Los compañeros a los que hace referencia el título serían por un lado las compañeras de Argétea en la dedicación religiosa que desarrolló durante tres años en Córdoba, que no fueron víctimas de martirio, y por otro lado Vulfurán (o Vulfuras), un franco, que corrió la misma suerte que Argétea. De este último dice la *passio* que fue enterrado en otro cementerio distinto.

La abundancia en el escrito de detalles históricos apoya la hipótesis de que fue redactada por un contemporáneo, muy probablemente un mozárabe cordobés. La obra tiene una naturaleza mixta que funde el relato de la *vita* de Argétea con el relato de su *passio* (y en efecto en el título *uel* tiene sentido copulativo) y aunque la parte dedicada a la vida es la más extensa, el martirio de la santa, es decir, la *passio*, constituye el elemento fundamental de la composición.

Si la fecha del martirio de la santa se conoce de manera indubitada, no se puede decir lo mismo de la fecha de composición de su *Vita uel passio*. Y es que existen voces enfrentadas que no terminan de ponerse de acuerdo en si la obra fue redactada en la segunda mitad del siglo X o en pleno siglo XI.

Tras un primer párrafo introductorio y laudatorio de los merecimientos de los mártires, la *passio* comienza refiriendo el origen de Argétea, su lugar de nacimiento, su exquisita educación y su precoz beatitud. Su dedicación a seguir la senda de Cristo la

llevó a despreciar los honores y los lujos del patrimonio familiar y ni siquiera a la muerte de su madre hizo caso a los ruegos de su padre para que asumiera el cuidado del palacio. Asimismo le pidió al padre la construcción de una celda apartada en el interior del palacio para entregarse allí al servicio de Dios. Cuando el reino paterno fue asolado por el ejército musulmán, Argétea fue llevada a Córdoba y se unió a un grupo de jóvenes religiosas. Por entonces un piadoso cristiano galo de nombre Vulfurán se dirigió a Córdoba para acompañar en el martirio a Argétea, pues así se lo había ordenado Dios en sueños. De este modo primero es encarcelado Vulfurán y a continuación Argétea, y se les anuncia una muerte segura si no acatan la religión musulmana. Como buenos cristianos ninguno de los dos se retracta de su fe original y por ello los verdugos los someten a los tormentos y acaban con sus vidas. El cuerpo de Argétea fue enterrado en la Iglesia de los Tres Santos en presencia del obispo y de todo el clero de la ciudad. La doxología final da conclusión a la *passio*.

2. VITAE

La *uita* es el relato biográfico de una personalidad religiosa que sirve al propósito de ser presentado como modelo en la edificación de los fieles. Frente a la *passio* que centra su interés en el martirio y en los momentos inmediatamente anterior y posterior al mismo, la *uita* diversifica su interés en el origen, el carácter, la función activa sobre los acontecimientos de la época y las circunstancias de la muerte del personaje biografiado. También se diferencian básicamente en el protagonista de sus relatos; la *passio* trata acerca de la muerte de un mártir, la *uita* trata acerca de la vida y la muerte de un hombre religioso, generalmente santo.

El relato de la *uita*, de igual modo que sucede con la *passio* está muy definido y estereotipado. La propuesta del biografiado como modelo contempla la presentación de su carácter definido por la virtud. Su modo de vida tiene un efecto directo sobre el desarrollo de los acontecimientos que tiene que afrontar y la predestinación que hace de él un hombre elegido lo convierte en alguien que destaca entre gente normal o sobre antagonistas marcados por su maldad. En definitiva la *uita* concentra su atención en la íntima relación entre un modo de vida ejemplar y un sucederse de acontecimientos que siempre son superados satisfactoriamente por la gracia de Dios.

En Hispania el número de *Vitae* de época visigótica y mozárabe conservadas es bastante reducido, sobre todo en comparación con el de otras regiones. Del igual manera frente a la cantidad conservada de *passiones* la de *uitae* no puede parecer sino exigua. Del siglo VII son la *Vita Desiderii* compuesta por Sisebuto hacia el año 613, las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, compuestas aproximadamente en la década comprendida entre el

630 y el 640, la *Vita sancti Aemiliani* de Braulio de Zaragoza, redactada hacia el año 645, la *Vita Fructuosi Bracarenensis*, fechable en torno al año 670, el *Obitus b. Isidori*, datado hacia el año 636, y las obras *Ordo querimoniae*, *Replicatio sermonum a prima conuersione* y *Quod de superioribus querimoniis residuum sequitur*, obras autobiográficas y apologéticas de Valerio del Bierzo, compuestas hacia el 680. De época más tardía son la *Vita Eulogii* de Paulo Álbaro, de la primera mitad del siglo IX, la *Vita Ildephonsi*, del siglo X-XI, la *Vita Froilani*, escrita hacia el año 920, y la *Vita Salui abbatis Albaidensis*, redactada probablemente por Vigilán en el año 976.

En este lugar nos referiremos únicamente a las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, a la *Vita Froilani* y a la *Vita Salui Albaidensis abbatis*, puesto que las demás son tratadas por extenso en sus apartados correspondientes.

En los siglos XI y XII y por tanto fuera de los límites cronológicos de esta presentación, la *uita* experimenta un resurgir en tierras hispánicas que se traduce en la proliferación de una enorme cantidad de biografías hagiográficas. Así, en el siglo XI aparecen la *Vita s. Dominici Siliensis*, la *Vita Petri Vrseoli*, dux de Venecia convertido al monacato, la *Vita Voti et Felicis* y la perdida *Vita s. Oriae*. En el siglo XII la tendencia se mantendrá con la *Vita Adelelmi*, la *Vita Beati Ollegarii*, obispo de Barcelona, compuesta por Renallo, la *Vita Petri episcopi Oxomensis*, la *Vita Raimundi episcopi Rotensis* de Elías, canónigo de Roda, la *Vita s. Enneconis, abbatis Onniensis*, la *Vita sancti Odonis episcopi*, la *Vita et miracula Sancti Odonis episcopi Vrgellensis*, la *Vita Ermengaudi Vrgellensis*, la *Vita s. Rudesindi episcopi et confessoris*, escrita por Ordoño, la *Vita s. Martini Sauriensis* de Salvatus, la *Vita s. Victoriani Asanensis*, la *Vita beatissimi domni Theotonii*, la *Vita Senorinae Bastensis* y la *Vita s. Isidori*.

Existen además algunas piezas hagiográficas que tratan de integrar *uita* y *passio* en el intento de una aparente hibridación compositiva. Se trata de opúsculos como la *Vita uel obitus Sancti Torquati et comitum*, la *Vita uel passio Sancti Pelagii* o la *Vita uel passio Argenteae et comitum eius*. Pero en ellas el componente de la *uita* aparece más bien como un complemento a la *passio* que es la parte que realmente sustenta el peso de la obra. Justamente por eso son sentidas como *passiones* con apuntes biográficos y forman parte del *Pasionario Hispánico*, donde aparecen tratadas.

1. Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium (CPL 2069)

Las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* (*Vidas de los santos Padres Emeritenses*) se han conservado sin ninguna referencia al verdadero autor que las compuso.

En otro tiempo gozó de una extendida aceptación la atribución de la obra a Pablo de Mérida o Paulo Diácono, que aparece bien testimoniada en la tradición manuscrita. La procedencia emeritense del autor parece estar sugerida en el texto en una referencia a santa Eulalia como “*domina mea*”, que descubre su devoción hacia esta santa de Mérida, mientras que su condición de diácono transcende de sus propias palabras al denominarse a sí mismo “*leuita Christi*”. Sin embargo, el nombre Paulo, aunque está recogido en algunos manuscritos, podría derivar de la relación de la obra con los *Diálogos sobre la vida y milagros de los Padres Itálicos* de Gregorio Magno, que son adoptados como modelo por el autor de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, y con el hecho de que cierto Paulo Diácono escribió la *Vida de Gregorio*. Por tanto, la obra pudo ser el fruto de la inspiración y la devoción de un anónimo diácono emeritense.

Recientemente se ha propuesto que el autor podría haber sido el obispo Festo, a quien está dedicada la obra, cuando aún era diácono (ca. 635). Siempre según esta hipótesis de Maya Sánchez el mencionado Paulo Diácono habría revisado la obra cuando Festo ocupaba la silla episcopal (ca. 672-680).

En lo que concierne a la cronología de la composición de esta obra, se debe situar con posterioridad a la muerte del obispo de Mérida Renovato, puesto que al final de la obra dice el autor que su cuerpo descansa honrosamente enterrado en una cripta de la basílica de Santa Eulalia. Dicho obispo debió de fallecer hacia el año 630, por lo que este es el término cronológico inferior que se debe tomar en cuenta a la hora de establecer la fecha de redacción de la obra. Dado que se mencionan la vida y milagros de cinco obispos consecutivos de Mérida: Pablo, Fidel, Masona, Inocencio y Renovato, parece que la omisión del sexto, probablemente Esteban, de quien se sabe que ocupaba la sede episcopal en el año 633, puesto que aparece su firma en las subscripciones del IV Concilio de Toledo como obispo de Mérida, bien podría deberse a que era el obispo contemporáneo e “*in uita*” en el momento de la redacción de la obra. Esta es la hipótesis que parece más plausible aunque no faltan voces que prefieren posponer un poco la fecha de composición, como Díaz, que la sitúan en torno al 650. Como decíamos anteriormente, Maya Sánchez propone una doble redacción de la obra que implicaría también una cronología doble: la fecha de 633-638 para la redacción original de la obra y ca. 672-680 para su revisión. En cualquier caso y como medida orientativa se puede señalar que la fecha más probable de (primera) redacción de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* se debe situar en la década del 630 al 640 ó a lo sumo en los años siguientes.

Las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* se articulan mediante la yuxtaposición de un prefacio general a la obra, de cinco *opuscula* u opúsculos y de un breve epílogo final.

En este breve prefacio el autor presenta como referente de su obra a Gregorio Magno con sus *Diálogos* y pretende reforzar la fe de sus lectores dándoles a entender que los milagros pasados que narra Gregorio suceden en tiempo presente en la ciudad de Mérida.

A partir de sus características el conjunto de los relatos es divisible en dos grupos: uno integrado por los tres primeros *opuscula* y otro integrado por los dos últimos, que por otra parte viene a constituir las tres cuartas partes de la obra.

El primer *opusculum* se puede encuadrar en el género de los relatos hagiográficos de las *Visiones*. En él se cuenta la muerte por enfermedad de un niño llamado Augusto y la vívida visión de su llegada al reino de los cielos y de la bienvenida brindada por Cristo cortejado por una inmensa multitud de santos, tal y como le fue relatada por el niño al autor, en los últimos momentos de su vida. En el relato se incluye un episodio de aparición *post mortem* desde el más allá. Tras la muerte del niño y en vísperas de ser enterrado, comienza a oírse en plena noche una voz desde ultratumba que llamaba a un niño llamado Quintiliano. Al escuchar la voz y reconocerla como la voz de Augusto, otro niño, de nombre Veranio, salió de su casa y vio al difunto vestido de blanco y con el rostro lívido en pie frente a él.

En el segundo relato se narra la conversión en el umbral de la muerte de un monje de Cauliana, monasterio situado a ocho millas de Mérida, que había cambiado la senda de la virtud por la de la perdición al sucumbir al disfrute de la glotonería, la devoción a la bebida y el gusto por los bienes ajenos, y se describe también el hallazgo en perfecto estado de su cuerpo incorrupto, transcurridos más de quince años desde el momento de su muerte.

En el tercer *opusculum* se relata la muerte de Nancto, abad africano que vino a Lusitania en tiempos de Leovigildo y que tenía por máxima ineluctable de vida evitar por todos los medios humanos contemplar a ninguna mujer así como ser contemplado por alguna de ellas. El autor detalla el sufrimiento físico que hizo presa de él cuando una mujer lo contempló desde un escondite sin ser vista y su muerte a manos de unos hombres malvados, que fueron castigados por la suprema providencia a morir sumidos en insoportables males a manos de demonios.

En los *opuscula* cuarto y quinto se refieren la vida y milagros a través de numerosos episodios de cinco metropolitanos de la Iglesia emeritense: Pablo, Fidel, Masona,

Inocencio y Renovato. Esta es la parte de la obra que se acerca más a la convención de género de las Vidas de santos aunque no observan su esquema estructural habitual.

En el cuarto *opusculum* el autor narra la muerte y los milagros de los obispos de Mérida. En primer lugar se hace referencia al obispo Pablo, natural de Grecia y médico de profesión, que llegado a la ciudad de Mérida practicó una arriesgada operación quirúrgica a la mujer de un poderoso noble lusitano, para extraerle de su vientre el cuerpo sin vida del hijo que allí albergaba. Con la ayuda de Dios la operación se saldó con resultados inmejorables y como recompensa por su excelente actuación el matrimonio lo hizo poseedor de la mitad de sus bienes en el momento y de la otra mitad cuando les llegara la hora de morir. A la muerte de Pablo, su sobrino Fidel, al que había acogido de niño al reconocerlo en el acto de pleitesía rendido por unos mercaderes griegos, se convirtió en heredero de la cuantiosa fortuna entregada a Pablo y, desde su recién adquirida posición de nuevo obispo de Mérida, aplicó la fortuna recibida a fines ejemplares hasta su muerte, una vez superadas las trabas que le intentó poner en el camino una facción de opositores.

El quinto y último *opusculum* comienza con la narración de los hechos más destacables de la vida del sucesor de Fidel, el obispo Masona, nacido en el seno de una noble familia goda. El espacio dedicado a este virtuoso prelado representa más de la mitad de la obra, hecho significativo de la importancia que le concede en su empresa el anónimo autor de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*. El periodo de tiempo en que Masona se mantuvo al frente de la cátedra episcopal de Mérida resultó ser tiempo de dorada prosperidad para la ciudad y sus habitantes. Masona cultivó la generosidad dadivosamente y promovió con celo la construcción de monasterios y de un hospital en el que atender a extranjeros y enfermos, sin importar procedencia ni condición. En este estado de plenitud y bienandanza surgió la pretensión del rey Leovigildo, abrazado al credo arriano, de atraerse a tan fausto obispo en su idea de llevar a cabo la unidad religiosa de Hispania. Sin embargo, ni las seducciones que Leovigildo le ofrecía primero, ni las amenazas después, pudieron hacer mella en su fe, como tampoco logró nada más tarde el obispo arriano Sunna que el rey visigodo envió a Mérida para derrocar su autoridad en disputa teológica. El último arrebato de Leovigildo llevó a Masona a un ostracismo de tres años de reclusión en un monasterio, pero finalmente el soberano, obligado por la sobrenatural intercesión de santa Eulalia, permitió que el obispo regresara a Mérida.

Durante el reinado del católico Recaredo volvió la tranquilidad a la vida del obispo Masona, solamente turbada por la conjura del obispo arriano Sunna en connivencia con algunos nobles godos partícipes de la misma herejía. Sin embargo, la conspiración para

acabar con su vida fracasó cuando Witerico arrepentido confesó lo perversamente maquinado.

A la muerte del probo obispo Masona, llegada a edad ya bien avanzada, fue elegido obispo Inocencio, hombre sencillo y piadoso, en el que apenas se detiene el relato. Y cuando éste falleció fue sucedido por Renovato, nacido en una familia goda perteneciente a la nobleza, que como sus predecesores hizo muestra de su virtud en el ejercicio de la dignidad eclesiástica hasta su muerte. Pero la vida y milagros de estos dos últimos obispos son referidos velozmente por el autor y resultan empequeñecidos frente a la profusión exhibida en el extenso relato de la vida de Masona.

La obra concluye con el epílogo final en el que el autor reitera su pretensión edificante para los lectores, renueva su *captatio benevolentiae* y, finalmente, dedica su obra al Señor.

2. Vita Froilanis episcopi Legionensis (DÍAZ 564)

Froilán nacido en las proximidades de Lugo fue nombrado obispo de la ciudad de León por Alfonso III en el año 900 como recompensa a sus merecimientos. Cinco años después de su consagración como obispo, murió Froilán, a los setenta y tres años de edad, y fue enterrado en el sepulcro que Alfonso III había ordenado preparar para sí mismo en la catedral de Santa María y San Cipriano. Posteriormente, en el año 916 Ordoño II decretó el traslado de sus restos a la nueva catedral de León. Su culto no se instauró en León hasta finales del siglo XII y los primeros testimonios de su celebración cultural en Lugo datan de fecha algo posterior.

Su celebración cultural alcanzó su cúspide a inicios del siglo XVII cuando fue nombrado santo patrono de la diócesis de León.

La *Vita Froilanis episcopi Legionensis* fue redactada por un hagiógrafo leonés, quizás Juan, el diácono de la catedral de León que fue amanuense del código que contiene la llamada Biblia Gótica de esa catedral. Y es en ese mismo código, terminado hacia el año 920, donde se incluye esta breve biografía de Froilán, que es fuente ineludible para todos los biógrafos sucesivos del santo. Se supone que la composición de la *uita* y la copia de la Biblia Gótica son contemporáneas.

La *uita* sitúa su nacimiento en los arrabales de la ciudad de Lugo y cuenta que Froilán fue instruido desde su infancia en la disciplina de la religión. A los dieciocho años sintió la llamada de la vida eremítica, pero se debatía en la duda de qué debía hacer. Se llenó la boca de brasas incandescentes y al ver que no le quemaban lo interpretó como una señal de Dios, que lo empujaba a dedicarse al cometido de la predicación. En el

ejercicio de esta labor se le sumó el sacerdote Atilano, de manera que alternaban la predicación con el retiro espiritual en un monte apartado. La virtud de Froilán fue conocida por Alfonso III, que dio plenos poderes al religioso para fundar monasterios en los lugares oportunos y que quiso otorgarle la dignidad episcopal, a lo que Froilán se negó. Años más tarde, cuando quedó vacante la sede episcopal de León la muchedumbre de la ciudad insistió a Alfonso III para que Froilán fuese el elegido como nuevo obispo. Sólo después de mucha insistencia aceptó Froilán el ofrecimiento y se mantuvo dignamente en el cargo hasta su muerte cinco años después.

3. *Vita Salui abbatis Albaidensis* (DÍAZ 598)

De todas las fundaciones de monasterios de La Rioja realizadas en el siglo X la más importante fue la de San Martín de Albelda, que Sancho Garcés I de Navarra llevó a cabo el 5 de enero de 924 en conmemoración de la reciente toma de Viguera. Apenas un cuarto de siglo después de su fundación contaba ya con doscientos monjes (la cifra bien puede ser una hipérbole o un número redondeado), una biblioteca insólitamente bien provista y un *scriptorium* activo que hacían de este monasterio uno de los centros de cultura medievales más importantes de la Península Ibérica. A mediados del siglo X, probablemente entre los años 953 y 962, fecha de su fallecimiento, fue abad de este monasterio Salvo como sucesor del abad Dulquito. El abad Salvo compuso un *Libellus regularis sacris uirginibus*, tal y como se puede leer en su *Vita* y esto ha motivado que algunos hayan pensado que deba ser identificado con el conocido como *Libellus a regula sancti Benedicti subtractus*, en el que se compendia la doctrina de san Benito y Esmaragdo para ofrecer nuevos modelos monásticos en el reino de Navarra. También de la lectura de la propia *Vita* procede la afirmación de que compuso además otros himnos, oraciones, versos y misas. Asimismo se le han atribuido conjeturalmente los *himnos* de Nunilo y Alodia, de Facundo y Primitivo, de san Martín y de santo Tomás. Sin embargo, la hipótesis de estas atribuciones no ha podido ser demostrada.

En el manuscrito conocido tradicionalmente como *codex Albeldensis* (El Escorial, d.I.2) se ha transmitido el *De uiris illustribus* de Ildefonso de Toledo seguido de una mínima pieza hagiográfica titulada *Vita Salui abbatis*. Esta breve composición anónima consta de once líneas de texto y resulta bastante plausible que fuera escrita hacia el año 976 por Vigilán, conocido escriba de san Martín de Albelda y discípulo del propio Salvo.

La *Vita* está repleta de tonalidades encomiásticas y con enorme brevedad describe las cualidades de Salvo como escritor y menciona un libro redactado por su mano así como otros frutos de su facundia. Desarrolla una mínima descripción física acotada por una descripción espiritual que sirve para acentuar la contraposición entre sus extraordinarias cualidades intelectuales y morales y su débil aspecto. Prosigue una frase de elogio y

concluye con la información de la fecha de su muerte, el lugar en que su cuerpo está enterrado y la indicación final de que a sus pies fue enterrado su discípulo Belasco. La *Vita* resulta el producto de engastar, casi a modo de centón, expresiones y frases tomadas por su autor del tratado *De uiris illustribus* de Isidoro de Sevilla y del homónimo de Ildefonso de Toledo.

BIBLIOGRAFÍA

1. Ediciones

a) *Passio S. Aciscli et Victoriae* (BHL 26)

- RIESCO CHUECA, P., *El Pasionario hispánico: introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 4-17. (*)
- FÁBREGA GRAU, A., *Pasionario Hispánico (Siglos VII-XI)*, vol. 2, Madrid-Barcelona, CSIC, 1955, pp. 12-18.

b) *Passio Cucufatis* (BHL 1999)

- RIESCO CHUECA, P., *El Pasionario hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 152-163. (*)
- FÁBREGA GRAU, A., *Pasionario Hispánico (Siglos VII-XI)*, vol. 2, Madrid-Barcelona, CSIC, 1955, pp. 309-314.

c) *Passio Emeterii et Celedonii* (BHL 2533)

- RIESCO CHUECA, P., *El Pasionario hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 116-127. (*)
- FÁBREGA GRAU, A., *Pasionario Hispánico (Siglos VII-XI)*, vol. 2, Madrid-Barcelona, CSIC, 1955, pp. 238-243.

d) *Passio Eulaliae Barcinonensis* (CPL 2069a)

- RIESCO CHUECA, P., *El Pasionario hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 104-113. (*)
- FÁBREGA GRAU, A., *Pasionario Hispánico (Siglos VII-XI)*, vol. 2, Madrid-Barcelona, CSIC, 1955, pp. 233-237.

e) *Passio Eulaliae Emeritensis* (CPL 2069b)

- RIESCO CHUECA, P., *El Pasionario hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 50-69. (*)
- FÁBREGA GRAU, A., *Pasionario Hispánico (Siglos VII-XI)*, vol. 2, Madrid-Barcelona, CSIC, 1955, pp. 68-78.

f) *Passio Facundi et Primitiui* (BHL 2820)

- RIESCO CHUECA, P., *El Pasionario hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 20-39. (*)
- FÁBREGA GRAU, A., *Pasionario Hispánico (Siglos VII-XI)*, vol. 2, Madrid-Barcelona, CSIC, 1955, pp. 46-56.

g) *Passio Fausti, Ianuari et Martialis* (CPL 2070)

- RIESCO CHUECA, P., *El Pasionario hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 192-199. (*)
- FÁBREGA GRAU, A., *Pasionario Hispánico (Siglos VII-XI)*, vol. 2, Madrid-Barcelona, CSIC, 1955, pp. 346-349.

h) *Passio Felicis Gerundensis* (CPL 2069c)

- RIESCO CHUECA, P., *El Pasionario hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp.166-181. (*)
- FÁBREGA GRAU, A., *Pasionario Hispánico (Siglos VII-XI)*, vol. 2, Madrid-Barcelona, CSIC, 1955, pp. 320-328.

i) *Passio innumerabilium martyrum Caesaragustanorum* (CPL 2068)

- RIESCO CHUECA, P., *El Pasionario hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 228-241. (*)
- FÁBREGA GRAU, A., *Pasionario Hispánico (Siglos VII-XI)*, vol. 2, Madrid-Barcelona, CSIC, 1955, pp. 371-378.

j) *Passio Iustae et Rufinae* (CPL 2070aa)

- RIESCO CHUECA, P., *El Pasionario hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 228-241. (*)
- FÁBREGA GRAU, A., *Pasionario Hispánico (Siglos VII-XI)*, vol. 2, Madrid-Barcelona, CSIC, 1955, pp. 296-299.

k) *Passio Iusti et Pastoris* (CPL 2071)

- RIESCO CHUECA, P., *Pasionario Hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 184-189. (*)
- FÁBREGA GRAU, A., *Pasionario Hispánico (Siglos VII-XI)*, vol. 2, Madrid-Barcelona, CSIC, 1955, pp. 328-331.

l) *Passio Leucadiae* (CPL 2072)

- RIESCO CHUECA, P., *Pasionario Hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 42-47. (*)
- FÁBREGA GRAU, A., *Pasionario Hispánico (Siglos VII-XI)*, vol. 2, Madrid-Barcelona, CSIC, 1955, pp. 65-67.

m) *Passio s. Mantii* (CPL 2072a)

- RIESCO CHUECA, P., *Pasionario Hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 324-333. (*)
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., “La *passio Mantii* (BHL 5219). Unas consideraciones”, *Analecta Bolandiana* 100, 1982, pp. 327-339: pp. 334-339.
- FLÓREZ, E., *España Sagrada*, vol. 14, Madrid, 1758, pp. 374-378.

n) *Vita uel Passio S. Pelagii* (BHL 6617)

- RIESCO CHUECA, P., *Pasionario Hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 308-320. (*)
- GIL, J., “La Pasión de San Pelayo”, *Habis* 3, 1972, pp. 161-200: pp. 187-193.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., “La Pasión de San Pelayo y su difusión”, *Anuario de Estudios Medievales* 6, 1969, pp. 97-116: pp. 113-116.
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, C., *La Pasión de San Pelayo, edición crítica con traducción y comentarios*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1991.

ñ) *Passio Seruandi et Germani* (BHL 7608)

- RIESCO CHUECA, P., *Pasionario Hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 202-211. (*)
- FÁBREGA GRAU, A., *Pasionario Hispánico (Siglos VII-XI)*, vol. 2, Madrid-Barcelona, CSIC, 1955, pp. 353-357.

o) *Vita uel obitus Sancti Torquati et comitum* (CPL 2073)

- RIESCO CHUECA, P., *Pasionario Hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 130-139. (*)
- FÁBREGA GRAU, A., *Pasionario Hispánico (Siglos VII-XI)*, vol. 2, Madrid-Barcelona, CSIC, 1955, pp. 255-260.
- VIVES, J., “La Vita Torquati et comitum”, *Analecta Sacra Tarraconensia* 20, 1947, pp. 223-230: pp. 227-230.

p) *Passio Verissimi, Maximae et Iuliae* (BHL 8544)

- RIESCO CHUECA, P., *Pasionario Hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 266-269. (*)
- SOLLER, J. B., *Acta Sanctorum, Oct. i*, Antwerpen, 1765, pp. 28-29.

q) *Passio Victoris Ceraciensis* (BHL 8565)

- RIESCO CHUECA, P., *Pasionario Hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 272-279. (*)

r) *Passio Vincentii, Sabinae et Christetae* (CPL 2074)

- RIESCO CHUECA, P., *Pasionario Hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 214-225. (*)
- FÁBREGA GRAU, A., *Pasionario Hispánico (Siglos VII-XI)*, vol. 2, Madrid-Barcelona, CSIC, 1955, pp. 358-363.

s) *Vita uel Passio Argenteae et comitum eius* (BHL 672)

- RIESCO CHUECA, P., *Pasionario Hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 252-263. (*)
- FÁBREGA GRAU, A., *Pasionario Hispánico (Siglos VII-XI)*, vol. 2, Madrid-Barcelona, CSIC, 1955, pp. 382-387.

t) *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* (CPL 2069)

- MARTÍN, J. C., «*Vitas Sanctorum Emeretensium*». *Edición, traducción y estudio del texto*, Universidad de Salamanca, 1996, Tesis Doctoral inédita, Director: C. Codoñer, pp. 482-573.
- MAYA SÁNCHEZ, A., *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, Turnhout, Brepols, 1992 (CC SL 116). (*)

- GARVIN, J. N., *The Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 1946.
- CAMACHO MACÍAS, A., *El libro de las vidas de los santos padres de Mérida. Opúsculo anónimo del siglo VII. Estudio, texto latino, versión española, anotaciones y apéndices documentales*, Mérida, 1988, pp. 41-79 (reproduce el texto de la ed. de Garvin).
- FLÓREZ, E., *España Sagrada*, vol. 10, Madrid, 1753, pp. 335-386.

u) *Vita Froilanis episcopus Legionensis* (DÍAZ 564)

- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J., *San Froilán de León. Estudio crítico y bibliográfico*, León, Centro de Estudios San Isidoro, 1945. (*)
- RISCO, M., *España Sagrada*, vol. 34, Madrid, 1784, pp. 422-425.

v) *Vita Salui Albaidensis abbatis* (DÍAZ 598)

- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño, Gobierno de La Rioja - Instituto de Estudios Riojanos, 1991², p. 282 (= E. Gallego Moya, “La Vita Salvi abbatis Albaidensis”, *Lateinische Biographie von der Antike bis in die Gegenwart: scripturus vitam. Festgabe für Walter Berschin zum 65. Geburtstag*, ed. D. Walz, Heidelberg, Mattes, 2002, pp. 817-826: p. 818). (*)
- BISHKO, CH. J., “Salvus of Albelda and Frontier Monasticism in Tenth-Century Navarre”, *Speculum* 23, 1948, pp. 559-590: pp. 575-576 (reimp. id., *Studies in Medieval Spanish Frontier History*, London, Variorum Reprints, 1980, n° I).

2. Traducciones

a) *Passio S. Aciscli et Victoriae*

- RIESCO CHUECA, P., *El Pasionario hispánico: introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 4-17.

b) *Passio Cucufatis*

- RIESCO CHUECA, P., *El Pasionario hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 152-163.

c) *Passio Emeterii et Celedonii*

- RIESCO CHUECA, P., *El Pasionario hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 116-127.

d) *Passio Eulaliae Barcinonensis*

— RIESCO CHUECA, P., *El Pasionario hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 104-113.

e) *Passio Eulaliae Emeritensis*

— RIESCO CHUECA, P., *El Pasionario hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 50-69.

f) *Passio Facundi et Primitiui*

— RIESCO CHUECA, P., *El Pasionario hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 20-39.

g) *Passio Fausti, Ianuari et Martialis*

— RIESCO CHUECA, P., *El Pasionario hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 192-199.

h) *Passio Felicis Gerundensis*

— RIESCO CHUECA, P., *El Pasionario hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp.166-181.

i) *Passio innumerabilium martyrum Caesaragustanorum*

— RIESCO CHUECA, P., *El Pasionario hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 228-241.

j) *Passio Iustae et Rufinae*

— RIESCO CHUECA, P., *El Pasionario hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 228-241.

k) *Passio Iusti et Pastoris*

— RIESCO CHUECA, P., *Pasionario Hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 184-189.

l) *Passio Leucadiae*

— RIESCO CHUECA, P., *Pasionario Hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 42-47.

m) *Passio Mantii*

— RIESCO CHUECA, P., *Pasionario Hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 324-333.

n) *Vita uel Passio S. Pelagii*

— RIESCO CHUECA, P., *Pasionario Hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 309-321.

— GIL, J., “La Pasión de San Pelayo”, *Habis* 3, 1972, pp. 161-200: pp. 194-200.

— RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, C., *La Pasión de San Pelayo, edición crítica con traducción y comentarios*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago, 1991.

ñ) *Passio Seruandi et Germani*

— RIESCO CHUECA, P., *Pasionario Hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 202-211.

o) *Vita uel obitus Sancti Torquati et comitum*

— RIESCO CHUECA, P., *Pasionario Hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 130-139.

p) *Passio Verissimi, Maximae et Iuliae*

— RIESCO CHUECA, P., *Pasionario Hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 266-269.

q) *Passio Victoris Ceraciensis*

— RIESCO CHUECA, P., *Pasionario Hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 272-279.

r) *Passio Vincentii, Sabinae et Christetae*

— RIESCO CHUECA, P., *Pasionario Hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 214-225.

s) *Vita uel Passio Argenteae et comitum eius*

— RIESCO CHUECA, P., *Pasionario Hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 252-263.

t) *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*

- MARTÍN, J. C., «*Vitas Sanctorum Emeretensium*». Edición, traducción y estudio del texto, Universidad de Salamanca, 1996, Tesis Doctoral inédita, Director: C. Codoñer, pp. 482-573.
- CAMACHO MACÍAS, A., El libro de las vidas de los santos padres de Mérida. Opúsculo anónimo del siglo VII. Estudio, texto latino, versión española, anotaciones y apéndices documentales, Mérida, 1988.

La traducción incluida en el CD-ROM y en esta edición digital ha sido realizada por J. C. M.

u) *Vita Froilanis episcopus Legionensis*

- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J., *San Froilán de León. Estudio crítico y bibliográfico*, León, Centro de Estudios San Isidoro, 1945.

v) *Vita Salui Albaidensis abbatis*

- RISCO, M., *España Sagrada*, vol. 33, Madrid, 1781, p. 192.

La traducción incluida en el CD-ROM y en esta edición digital ha sido realizada por el autor del artículo.

3. Otros estudios

- BELLAVISTA, J., “El culto al mártir sant Cugat a través dels textos de les misses de manuscrits litúrgics de Catalunya”, *Analecta Sacra Tarraconensia* 71, 1998, pp. 115-130.
- BISHKO, CH. J., “Salvus of Albelda and Frontier Monasticism in Tenth-Century Navarre”, *Speculum* 23, 1948, pp. 559-590 (reimp. id., *Studies in Medieval Spanish Frontier History*, London, Variorum Reprints, 1980, nº I).
- CANAL SÁNCHEZ-PAGÍN, J. M., “San Froilán, Obispo de León. Ensayo biográfico”, *Hispania Sacra* 45, 1993, pp. 113-146.
- CASTILLO MALDONADO, P., *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la antigüedad tardía*, Granada, Universidad de Granada, 1999.
 - , *Cristianos y hagiógrafos. Estudio de las propuestas de excelencia cristiana en la Antigüedad tardía*, Madrid, Signifer, 2002.
- CHAPARRO GÓMEZ, C., “Significado de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*: lectura desde sus fuentes”, *Humanitas in honorem Antonio Fontán*, Madrid, Gredos, 1992, pp. 339-349.

- CODOÑER, C., “Literatura hispano-latina tardía”, *Unidad y pluralidad en el Mundo Antiguo*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1983, pp. 435-465.
- DEKKERS, E.- GAAR, A., *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrugis, Brepols, 1995³.
- DELEHAYE, H., *Les Passions des Martyrs et les Genres littéraires*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1966.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum*, 2 vols., Salamanca, Universidad de Salamanca - CSIC, 1958-1959.
 - , “La *Passio Mantii* (BHL 5219). Unas consideraciones”, *Analecta Bolandiana* 100, 1982, pp. 327-339.
 - , “Correcciones y conjeturas al Pasionario Hispánico”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 63, 1957, pp. 453-465.
 - , “La Pasión de San Pelayo y su difusión”, *Anuario de Estudios Medievales* 6, 1969, pp. 97-116.
 - , *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño, Gobierno de La Rioja - Instituto de Estudios Riojanos, 1991², pp. 53-85.
 - , “Passionaires, légendiers et compilations hagiographiques dans le haut Moyen Âge espagnol”, *Hagiographie, Cultures et Sociétés IV^e-XII^e siècles*, Paris, Études Augustiniennes, 1981, pp. 49-59 (reimp. id., *Vie chrétienne et culture dans l’Espagne du VII^e au X^e siècles*, Aldershot, Variorum Reprints, 1992, n° V).
 - , “Notes for a chronology of the Pasionario Hispanico”, *Classical Folia*, 24, 1970, pp. 28-45 (reimp. id., *Vie chrétienne et culture dans l’Espagne du VII^e au X^e siècles*, Aldershot, Variorum Reprints, 1992, n° IV).
- DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., “Emeritenses, Padres”, *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, edd. Q. Aldea Vaquero - T. Marín Martínez - J. Vives Gatell, vol. 2, Madrid, CSIC, 1972, pp. 786-787.
 - , *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana*, vol. 4, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1999, pp. 472-478.
- DUBOIS, J., *Les Martyrologues du Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 1978.
- FÁBREGA GRAU, A., *Pasionario Hispánico (siglos VII-XI)*, 2 vols., Madrid-Barcelona, CSIC, 1953-1955.
 - , *Santa Eulalia de Barcelona. Revisión de un problema histórico*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1958.
- FERNÁNDEZ CATÓN, J. M., *San Mancio. Culto, leyenda y reliquias. Ensayo de crítica hagiográfica*, León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 1983.

- FLÓREZ, E.- RISCO, M., *España Sagrada*, 42 vols., Madrid, 1747-1801 (1754-1859²).
- GALÁN, P. J., “Lugares comunes en siete pasiones hispanas *sub Datiano praeside*”, *Héroes, semidioses y daimones*, edd. J. Alvar - C. Blánquez - C. G. Wagner, Madrid, Ediciones Clásicas, 1992, pp. 383-408.
- GALLEGO MOYA, E., “La Vita Salvi abbatis Albaidensis”, *Lateinische Biographie von der Antike bis in die Gegenwart: scripturus vitam. Festgabe für Walter Berschin zum 65. Geburtstag*, ed. D. Walz, Heidelberg, Mattes, 2002, pp. 817-826.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto a los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, CSIC, 1966.
- GARVIN, J. N., *The Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 1946.
- GUERREIRO, R., “Le rayonnement de l’hagiographie hispanique en Gaule pendant le haut Moyen Âge: circulation et diffusion des *Passions* hispaniques”, *L’Europe héritière de l’Espagne wisigothique. Colloque international du C.N.R.S. tenu à la Fondation Singer-Polignac (Paris, 14-16 Mai 1990)*, edd. J. Fontaine - Ch. Pellistrandi, Madrid, Casa de Velázquez, 1992, pp. 137-157.
- Gil, J., “La pasión de S. Pelayo”, *Habis* 3, 1972, pp. 161-200.
 - , “Interpretaciones latinas”, *Habis* 15, 1984, pp. 185-197.
 - , “La pasión de Santa Eulalia”, *Habis*, 31, 2000, pp. 403-416.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J., *San Froilán de León. Estudio crítico y bibliográfico*, León, Centro de Estudios San Isidoro, 1945.
- GREGOIRE, R., *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano, Monastero San Silvestro Abate, 1987.
- LAGUNA MARISCAL, G., “Estructura formal de las *passiones* hispanas *sub Datiano praeside*”, *Héroes, semidioses y daimones*, edd. J. Alvar- C. Blánquez - C. G. Wagner, Madrid, Ediciones Clásicas, 1992, pp. 373-381.
- MARTINS, B. M., “A legenda dos santos mártires Veríssimo, Máxima e Júlia do cód. CV/1-23 d. da Biblioteca da Evora”, *Revista Portuguesa de Historia* 6, 1955, pp. 45-93.
- MAYA SÁNCHEZ, A., *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, Turnhout, Brepols, 1992 (CC SL 116).

- MERINO JEREZ, L., “Los actantes de las *passiones hispanas sub Datiano praeside*; ensayo de una tipología funcional”, *Héroes, semidioses y daimones*, edd. J. Alvar - C. Blánquez - C. G. Wagner, Madrid, Ediciones Clásicas, 1992, pp. 409-431.
- PALERMO, G., “La *Passio ss. martyrum innumerabilium Caesaraugustanorum*”, *Orpheus* 24-25, 1977-1978, pp. 67-101.
- PÉREZ DE URBEL, J., “Origen de los himnos mozárabes”, *Bulletin Hispanique* 28, 1926, pp. 231-232.
- RIESCO CHUECA, P., *Pasionario Hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995.
- RODRÍGUEZ, I., “Autores espirituales españoles en la Edad Media”, *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, vol. 1, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1967, pp. 175-351.
- TOVAR PAZ, F. J., “Sentido de las *passiones hispánicas sub Datiano praeside*”, *Héroes, semidioses y daimones*, edd. J. Alvar - C. Blánquez - C. G. Wagner, Madrid, Ediciones Clásicas, 1992, pp. 433-461.
- VALCÁRCEL, V., “Hagiografía hispanolatina visigótica y medieval (s. VII-XII)”, *Actas del I Congreso Nacional de Latín Medieval (León, 1-4 Diciembre de 1993)*, ed. M. Pérez González, León, Universidad de León, 1995, pp. 191-209.
- VELÁZQUEZ SORIANO, I., “¿Hagiografía o prosopografía? En torno a las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*”, *Latinitas biblica et christiana. Studia philologica varia in honorem Olegario García de la Fuente*, Madrid, Universidad Europea de Madrid Cees, 1994, pp. 497-506.
- VIVES, J., “La *Vita Torquati et comitum*”, *Analecta Sacra Tarraconensia* 20, 1947, pp. 223-230.
 - , “Santos Acisclo y Victoria”, *Revista Portuguesa de Historia* 6, 1964, pp. 5-12.
 - , J., “La hagiografía hispana antigua y el culto a los Patronos de iglesias”, *La Patrología Toledano-visigoda. 27ª Semana Española de Teología (Toledo, 25-29 sept. 1967)*, Madrid, CSIC, 1970, pp. 37-43.