



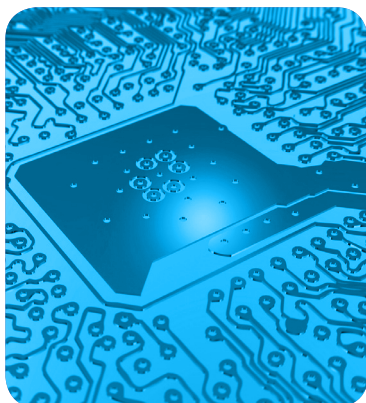
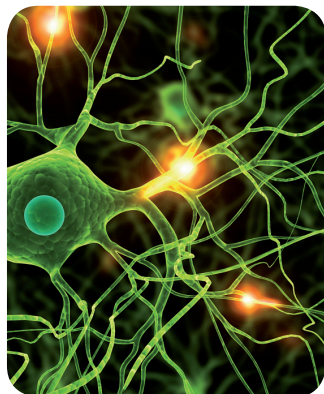
MÁSTERES de la UAM

Facultad de Filosofía
y Letras /11-12

Máster Universitario
en Estudios Medievales
Hispánicos



**La arquitectura
palatina andalusí
del siglo XI: entre la
arqueología, la lite-
ratura y el arte**
Victor Rabasco Garcia



ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	2
2. LA HAGIOGRAFÍA Y SUS SUBGÉNEROS LITERARIOS	6
2.1. Origen y clasificación de <i>passiones</i> y <i>actas</i>	7
2.2. Otras piezas hagiográficas: las <i>vitae</i> , los <i>miracula</i> y las <i>inventiones</i> y <i>translationes</i>	12
3. CONTEXTUALIZACIÓN DE LOS PASIONARIOS DENTRO DE LAS FUENTES LIBRARIAS. ALGUNAS CUESTIONES TERMINOLÓGICAS	14
4. EL PASIONARIO HISPÁNICO	20
4.1. Aproximación a una definición de “Pasionario Hispánico”	20
4.2. Formación	25
4.3. Fuentes	26
4.3.1. Manuscritos para su edición	26
4.3.2. Otras fuentes para su estudio	35
4.3.2.1. Himnos: El <i>Peristéfanon</i> de Prudencio y su influencia en el Pasionario Hispánico	35
4.3.2.2. Los manuscritos de la antigua liturgia hispánica	39
4.4. Las piezas del Pasionario Hispánico	39
4.4.1. Las pasiones hispanas	42
4.4.1.1. Estructura	43
4.4.1.2. Cronología	48
4.4.1.3. Correspondencia con la <i>Bibliotheca Hagiographica Latina</i>	53
4.4.1.4. Rasgos lingüísticos del Pasionario Hispánico	57
4.4.1.5. El ciclo de Daciano y la <i>passio de communi</i>	62
4.4.2. Pasiones extranjeras en el Pasionario Hispánico. Acerca de sus fechas de incorporación	70
5. CONCLUSIONES	73
6. BIBLIOGRAFÍA	77

APROXIMACIÓN AL ESTUDIO DEL PASIONARIO HISPÁNICO¹

1. INTRODUCCIÓN

Con la publicación en 1953 de los dos tomos, el primero, de estudio, y el segundo, de los textos, del Pasionario Hispánico, Ángel Fábrega abrió una nueva puerta al estudio científico y sistemático de la hagiografía hispana. Ciertamente, la gran mayoría de los textos eran conocidos con anterioridad gracias a la excelsa obra de los bolandistas, que los inventariaron en su *Bibliotheca Hagiographica Latina Antiquae et Mediae Aetatis* y en la revista *Analecta Bollandiana*; empero, no es hasta este momento cuando el Pasionario Hispánico parece asumir una entidad con la que desarrollar un estudio metódico².

En efecto, Fábrega puso a disposición del investigador los textos reunidos de estas lecturas martiriales, que adquirieron la atención de la comunidad científica, al nivel de otros libros litúrgicos y espirituales de la Edad Media hispana, tales como el Homiliario, el Oracional, el Antifonario, el *Liber Commicus*, el Breviario o el Sacramentario. Al respecto, esta primera edición íntegra del Pasionario ocupó el volumen VI de la colección *Monumenta Hispaniae Sacra*, donde se encuentran editados otros libros de la liturgia hispánica.

Reflejo de la importancia de este punto de partida ha sido la incipiente producción literaria que el tema generó y sigue generando. Artículos cumplidos en revistas, en obras colectivas, o simples alusiones que sirven para la argumentación discursiva de otros temas históricos, filológicos o literario-hagiográficos se han sustentado en el Pasionario Hispánico, tanto en España como en el extranjero. Nuestro objetivo será el volver a examinar estos escritos para dilucidar qué camino se ha seguido, qué conocemos y, lo que es más importante, qué nuevas perspectivas se nos abren a partir de aquí. Para cumplir esta labor emplearemos un esquema propio que cubra los aspectos que el tema ha podido plantear.

Así pues, la mejor muestra de que esta primera edición del Pasionario Hispánico no fue sino un comienzo para el mejor conocimiento de las fuentes hagiográficas peninsulares es la nueva edición que, junto a una primera traducción al castellano de los textos, confeccionó

¹ Dedicado a Amparo Chaparro Escuder, Teresa Carrasco Lazareno y Claudia Alonso Moreno: tres coronas de mi largo caminar hacia el buen término de este trabajo. *Deo gratias*.

² En palabras del propio Fábrega (1953, II, p. 5): “Es cierto que estos textos no van a suscitar otro interés entre los hagiógrafos que el de poseerlos reunidos en una colección manual, pues sus versiones en su casi totalidad ya son conocidas; pero la naturaleza esencialmente litúrgica del Pasionario Hispánico requiere que de una vez se publiquen cuidadosamente todas y cada una de sus fórmulas o Pasiones, y que en esta edición se respete íntegramente la estructura prístina del libro.”

Pilar Riesco³ (1995), empleando nuevas fuentes manuscritas junto a las que Fábrega tuvo en cuenta para su edición en los años cincuenta del siglo XX.

Cabe destacar, sin adentrarnos en demasía en terrenos que más adelante se tratarán con la profundidad requerida, que los manuscritos sobre los que ambas ediciones se han cimentado provienen de los monasterios de San Pedro de Cardeña para el siglo X, y de Santo Domingo de Silos para el siglo XI, es decir, códices de procedencia castellana. Para auxiliar a estos manuscritos se emplearon otros más fragmentarios, coetáneos de aquellos; alguno de los cuales se considera apéndice o complemento de los mismos. Fue ya en la edición de Riesco cuando el espectro temporal de las fuentes se vio ampliado a los siglos XII y XIII⁴; siglos estos en los que siguen copiándose pasiones, a pesar de la supresión oficial de la liturgia tradicional hispana⁵ en el año 1080; una liturgia asistida por los pasionarios.

Por otra parte, es importante mencionar el hecho de que ambas ediciones centraron el objeto de su trabajo sobre las pasiones de santos peninsulares, a pesar de que en nuestros pasionarios dichos martirios convivan con otros de mártires foráneos, que fueron incorporándose a lo largo de los siglos. A este respecto, merecen ser traídas a colación las palabras de Fábrega, según el cual:

“Las pasiones de mártires españoles (...) y las pasiones de mártires no españoles (...) representan valores muy distintos dentro del mismo Pasionario hispano. De estas últimas nos interesa conocer únicamente el tiempo exacto o aproximado de su entrada en España; de las primeras es preciso conocer, en cuanto sea posible, cuándo, quién, cómo y para qué iglesia fueron compuestas”. (Fábrega, 1953, I, pp. 15-16).

³ Edición de su tesis doctoral, defendida en 1987. También disponible en microfichas, publicadas por la Facultad de Filología de Sevilla en 1989.

⁴ Como veremos detalladamente más adelante, la edición de Fábrega se centró en los mss. *Add. 25.600* del B.M. de Londres (s. X), y su apéndice, ms. *b-I-4* de la Real Biblioteca de El Escorial (s. XI); el ms. *Nouv. acq. lat. 2.180* de la B. N. de París y su *membrum disiectum* ms. *494* de la B.N. de Madrid (ambos del s. X); y finalmente el ms. *Nouv. acq. lat. 2.179* de la B. N. de París y el ms. *822* de la B. N. de Madrid (ambos del s. XI). A estas fuentes antedichas, Riesco añadió para su edición el ms. *Nouv. acq. lat. 239* de la B. N. de París (s. XI), el ms. *I* de la Catedral de Tuy (s. XII) y el ms. *44.11* de la Catedral de Toledo (s. XIII).

⁵ Nos hacemos eco en este trabajo del problema terminológico del que advirtió Ángel Fábrega (1953, I, pp. 14-15), según el cual hablar de liturgia hispano-romana (hasta la conversión del pueblo visigodo en el III concilio de Toledo, 589), liturgia visigótica (desde el 589 a la invasión islámica del 711) o liturgia mozárabe (desde el 711 hasta finales del siglo XI) constriñe temporalmente y puede llegar a producir confusiones o inexactitudes terminológicas. Por esto, adoptamos el término de “liturgia hispánica” o “tradicional”, en lo sucesivo, para sortear estas limitaciones en el tiempo, salvo que el caso lo requiera.

Siguiendo, pues, este pensamiento consideraremos que la esencia del Pasionario Hispánico reside en las pasiones hispanas, locales y propias, aunque sin discriminar el hecho de que las procedentes de otros pasionarios extranjeros convivieron con las autóctonas en nuestros códices. Y este hecho último, que es realmente importante para historiar o reforzar las fuentes que hablan de la introducción de un nuevo culto foráneo en una región determinada, no excluye, sin embargo, el criterio de considerar al Pasionario Hispánico como la reunión de las pasiones peninsulares propias, tanto por el protagonismo de los mártires hispanos a las que están dedicadas, como por sus presumibles redacciones y lugares de culto en Hispania. Así pues, en la edición crítica de Fábrega podemos encontrar las transcripciones de las *passiones* de mártires extrapeninsulares que se encuentran recogidas para los siglos X y XI en el códice de Londres, *British Museum 25.600*⁶.

Por último, en este breve repaso de las dos ilustres ediciones del texto del Pasionario, apuntaremos que el lector que a ellas se acerque, en seguida percibirá que el carácter de una y de otra difieren en el enfoque del tema. En la obra de Fábrega, el autor dedicó su primer tomo en exclusiva al estudio histórico de las pasiones, reuniendo el texto en latín en el segundo. De esta manera, metafóricamente, podría parecer que este primer tomo de estudio es situado de forma pareja en importancia al propio texto, aunque en realidad lo fuera por cuestiones prácticas. En cambio, para el caso de la edición crítica y traducción que realizó Pilar Riesco, lo verdaderamente importante no es el contexto histórico, aspecto que desarrolla fundamentalmente a partir del estudio de Fábrega, sino el análisis filológico, lingüístico, morfológico y léxico del Pasionario como fuente del latín medieval peninsular⁷.

Por nuestra parte, en este trabajo no pretendemos sino sintetizar y poner al día la información que académica y científicamente ha generado el Pasionario Hispánico, la cual ha sido extraída por profesionales de diversas disciplinas, para así componer un mosaico de uno de los libros más importantes de nuestra hagiografía. En consecuencia, trataremos de actualizar, revisar y sumar conceptos que creemos ineludibles para el acercamiento y la profundización del tema, al mismo tiempo que trataremos de aportar nuevas perspectivas para

⁶ Fábrega se expresó en los siguientes términos (1953, II, p. 5): “(...) aquí, sin embargo, por razones de espacio, hemos tenido que limitarnos a editar los textos del Pasionario hispánico del siglo X, llamado también “*Martyrum gesta*”, según se contiene en el manuscrito procedente del monasterio burgalés de San Pedro de Cardeña, y hoy catalogado en el British Museum con la signatura *Additional 25.600*, añadiendo el breve apéndice con que se amplió a primeros del siglo XI”. Por el contrario, la edición de Riesco (1995), únicamente recoge las pasiones de mártires de la Península Ibérica, bien de época hispanorromana, bien de la época posterior a la invasión islámica.

⁷ A tal labor dedica un completo estudio entre las pp. xxi- lxx de su trabajo, amén de sus constantes acotaciones a pie de página en la edición crítica de cada uno de los textos.

su tratamiento interdisciplinar. Para armar poco a poco las piezas de este gran todo, explicaremos desde los conceptos más sencillos hasta los más polémicos contextualizándolos en el asunto que traemos a disección en el presente estudio. Para ello, el trabajo ha sido dividido en tres partes fundamentales, aparte de la presente introducción.

En primer lugar, se presenta aquí un estado de la cuestión hagiográfica que nos ayudará a ubicar el Pasionario Hispánico entre las fuentes litúrgicas y hagiográficas de época medieval. Con ello deseamos contextualizar dicho libro dentro de estos géneros litúrgico-literarios. El segundo foco de atención se centra sobre el propio Pasionario Hispánico: su formación, desarrollo y las cuestiones historiográficas que le atañen. Finalmente, en las conclusiones, será el momento de recapitular y elaborar propuestas para que sean iniciadas nuevas líneas de investigación sobre el tema, que enriquezcan interdisciplinariamente el tema que nos disponemos a plantear.

2. LA HAGIOGRAFÍA Y SUS SUBGÉNEROS LITERARIOS

Al empezar a definir y delimitar conceptos, el primer hecho que atrae nuestra atención es la dualidad de la propia palabra “hagiografía”. Por una parte, tal término nos sirve para designar la disciplina científica cuyo objeto es el estudio crítico-histórico del santo y sus fuentes y, por otra parte, con “hagiografía” también se hace referencia a la obra literaria cristiana, al género literario. En otras palabras, el concepto “hagiografía” sirve para dar nombre tanto a los estudios e investigaciones, como a las propias fuentes. Por consiguiente, se denomina hagiógrafo al autor de estas composiciones y al metódico investigador de los mismos (Velázquez, 2007).

Sin embargo, debido al cariz peyorativo que el término “hagiógrafo”, como sinónimo de adulador excesivo, va tomando en nuestros días, parece necesario que se impongan los términos “hagiología” y “hagiólogo” como lema para la investigación sistemática y el científico que se dedican al estudio crítico de la Hagiografía y sus agonistas (Castillo, 2002, p. 17)⁸. Sin embargo, en los que podemos considerar como manuales clásicos de Hagiografía⁹, o Hagiología acudiendo al neologismo, no encontramos referencia al nuevo término distintivo que, aunque útil, se puede calificar como prescindible una vez aclarada la dicotomía terminológica sobre la Hagiografía. En cuanto a la “Hagiología” como disciplina, Castillo (2002, pp. 31-32) sitúa sus orígenes en torno a las guerras de religión de la Edad Moderna, cuando las disputas entre católicos y protestantes hicieron necesario compilar documentos del pasado y someterlos a un examen histórico-filológico.

A partir de esta distinción, siguiendo una estela de definiciones desde lo más general hacia lo más concreto, efectuaremos una introducción al origen histórico de la hagiografía y de sus piezas más antiguas: las primeras actas y *passiones*. Debemos preguntarnos por qué, dónde y cuándo surgió el género hagiográfico, por qué fue útil dicho surgimiento, qué precedentes tuvo y en qué subgéneros fue derivando. Del mismo modo, una vez esclarecido lo anterior, partiendo de estas clasificaciones, analizaremos qué géneros y tipos librarios fueron resultando, según los textos y las funciones que estos desempeñaron diacrónicamente.

⁸ El mismo año 2002, a favor de la implantación de este término diferenciador, vio la luz la obra de Javier Pérez-Embid, *Hagiología y sociedad en la España Medieval. Castilla y León. (Siglos XI-XIII)*.

⁹ Entrando en el enfoque terminológico tradicional, recogemos a continuación las palabras con las que René Aigrain (2000, p. 7) abre su obra, convertida ya en un manual clásico, acerca de la Hagiografía como disciplina de estudio científico: “*L’hagiographie (ἅγιος, γράφειν), c’est, d’après l’étymologie du mot, l’étude scientifique des saints, de leur histoire et de leur culte, une branche donc, spécialisée par son objet, des études historiques...*”.

Al poseer el Pasionario Hispánico un doble carácter, pues fue una lectura litúrgica y, al mismo tiempo, formó parte del género literario hagiográfico tardoantiguo y medieval, situaremos nuestro foco de atención sobre los libros que guardan una funcionalidad litúrgica, pero también sobre los que, sin poseerla, guardan en ellos diversas clases de textos de hagiografía.

A continuación, nos proponemos abordar el binomio formado por el mártir y su relato martirial para introducir, en primer lugar, el origen o la necesidad del surgimiento del género hagiográfico. Así, situaremos los cimientos que nos servirán en este trabajo para diferenciar los distintos géneros hagiográficos; algo profundamente útil para ser capaces, seguidamente, de intervenir en la problemática que siempre nos suponen las distintas tipologías librarias de los manuscritos hagiográficos.

2.1. Origen y clasificación de *passiones* y *actas*

En el ámbito cultural del Mediterráneo del siglo I d. C., una ejecución pública como la sufrida por Jesús de Nazaret en su Pasión suponía la pérdida irremediable de la reputación. Los valores sociales de honor y vergüenza rechazaban necesariamente la humillación social que conllevaba la afrenta física de la tortura y la ejecución mediante la cruz. Del mismo modo, las Escrituras nos recuerdan que en la ley judía la maldición de Dios recaía sobre los crucificados (Dt 21, 23; Gal 3, 13). Sin embargo, como un cambio novedoso, apreciamos que no solo no se ocultó el hecho, sino que en los Evangelios sinópticos se proclama la crucifixión y muerte violenta de Cristo, así como en otros lugares del Nuevo Testamento, buscando y facilitando una explicación. Así, la cruz no es más que el nexo de unión necesario entre la vida y la muerte y resurrección de Jesucristo, formando parte de su misterio (Alonso, 2011; Cf. Malina, 1995, pp. 45-75).

Siguiendo, pues, su ejemplo, el cambio de mentalidad parece evidente en los siglos posteriores. Efectivamente, a partir de la muerte del primer mártir, Esteban, podemos contrastar una actitud diferente. Sin entrar en debates sobre la adquisición de la santidad y su reconocimiento social, apreciamos que para los santos, mártires o confesores, tanto en la Antigüedad Tardía, como durante la Edad Media y aún después, la *imitatio Christi* está presente de una u otra forma en los relatos hagiográficos. Al respecto, para el caso concreto de las vidas de santos, Susana González (2000) habla de una relación genérica clara entre el Evangelio y las *vitae*, donde el principio de *imitatio* es clave, estando presente también en

actas y pasiones que, sin embargo, carecen del cronotopo biográfico caracterizador de esas vidas. Podemos resumir el ejemplo de imitación que supone la vida de Cristo con unas certeras palabras de André Vauchez (1980, p. 42): “(...) *la sainteté était avant tout le résultat d'un effort visant à actualiser et à reproduire la Passion du Christ dans une existence terrestre et, pourrait-on même dire, dans une chair vivante*”.

Así pues, lejos de ser percibido con el viso del deshonor, el respeto y la consideración de quien muere a imitación de Jesús, pasará a la memoria de la comunidad cristiana como digno de ser recordado y rememorado, naciendo la necesidad de dejar testimonio por escrito¹⁰. La fiesta de un mártir debía ser ilustrada en su celebración con la lectura del relato martirial que correspondiera (Díaz, 1981, p. 49). Tanto es así que pronto la Biblia se convertiría en un recurso empleado por los hagiógrafos, quienes solían adaptar a su relato las significaciones primarias de las Escrituras, para revestir de autoridad sus narraciones (Velázquez, 2007, p. 22). Asimismo, recuerda Delehayé (1966, p. 111) que, para Adolf Harnack, las actas de los mártires en unos primeros momentos pudieron llegar a ser vistas como una suerte de continuación del Nuevo Testamento. De hecho, debemos recordar que a la muerte cruenta de los mártires le acompaña una serie de hechos prodigiosos, *mirabilia* o milagros, gracias a los “dones carismáticos y proféticos” procedentes de Cristo (Guerreiro, 1992, p. 17). En el caso concreto del Pasionario Hispánico, don Ángel Fábrega (1953, I), en el Apéndice de su estudio, señaló treinta y cinco citas de las diferentes pasiones que tienen correspondencia con las Sagradas Escrituras, de las cuales seleccionó once para analizar si dependían del texto de la *Vetus Itálica* (nueve fragmentos) o de la *Vulgata* (dos fragmentos); de los otros veinticuatro no puede asegurarse en firme su procedencia. Del mismo modo, procuró extraer una relación de referencias al Antiguo Testamento. Por otra parte, en la edición crítica publicada por Pilar Riesco (1995), las referencias bíblicas halladas por la autora se encuentran repartidas a lo largo de la traducción.

A partir de mediados del siglo II d. C., con la muerte de san Policarpo (año 156)¹¹, empezamos a encontrar cartas enviadas entre las Iglesias de distintas comunidades cristianas

¹⁰ Ello no significa que dichos escritos sean coetáneos de los textos que narran, así pues, acudiendo al Pasionario Hispánico, solo la *passio* de los mártires de Tarragona sería testigo de su tiempo, si bien es cierto que otras pudieron componerse tras un espacio de tiempo relativamente corto, pudiendo fechar en el siglo IV las de Eulalia, Vicente, y Justa y Rufina, como recoge Pérez-Embid (2002, p. 16). Cf. Riesco (1995, p. xii). Según Riesco las pasiones más antiguas serían las de Fructuoso, de finales del siglo III o principios del IV, y la de Vicente, de finales del s. IV. La pasión de santa Eulalia de Mérida es del siglo VIII y estaría inspirada en una versión original del siglo IV.

¹¹ *Bibliotheca Hagiographica Latina* (en lo sucesivo *BHL*), 6870- 6872. Vid. Aigrain (2000, p. 13).

anunciando la muerte y suplicio de sus mártires¹²; para poco después encontrar las primeras redacciones de textos hagiográficos, tales como las actas de los mártires de las Iglesias africanas, en los albores del siglo III (Dubois y Lemaitre, 2007, p. 13). Precisamente, como expresó Delehayé (1966, p. 109), podemos hallar las actas de los mártires adoptando diferentes formas, bien como la carta encíclica, tal es el caso de la Pasión del antedicho Policarpo, o bien en forma de proceso verbal, cuyo ejemplo más antiguo son las Actas de los Escilitas. A partir de estas evidencias, resulta conveniente señalar que para los primeros siglos del cristianismo, II- IV, los textos hagiográficos son muy escasos y prácticamente se limitan al género epistolar, las *Actas de los mártires* y apenas algunas primitivas *passiones* y *vitae* (Baños, 1989, p. 29)¹³.

El otro gran género hagiográfico, pues, es el que constituyen las *vitae*. A partir del célebre Edicto de Milán del año 313, con la tolerancia al cristianismo oficializada, el martirio, tal y como había venido produciéndose hasta la fecha, prácticamente dejó de existir. Por tanto, a partir de este momento la hagiografía cristiana dejó de centrarse en las pasiones de aquellos héroes que inmolaban su vida por la Iglesia, teniendo que ocuparse de aspectos ejemplares de las vidas cotidianas de santos y ascetas. Consecuentemente, nacerá un nuevo género hagiográfico: la *vita*. Los hagiógrafos solamente desviarán su foco de atención, introduciendo elementos próximos al martirio en épocas de conflicto. Esto mismo ocurre en el siglo VIII cuando las Pasiones vuelven a predominar en la Península Ibérica tras la invasión islámica (Velázquez, 2005). Del género de las vidas de santos y confesores trataremos posteriormente y de forma resumida, por no pertenecer estos textos al ámbito específico que aborda este trabajo.

Las actas de los mártires son el género de escritos más antiguo y más estrechamente relacionado con las primeras *passiones*. Su nombre proviene de los procesos judiciales de la época o “actas proconsulares” del Bajo Imperio (Aigrain, 2000, p. 132). Para entender mejor el origen y la naturaleza, el proceso de creación y la problemática surgida en torno a estos textos, haremos nuestras las palabras de Ruiz Bueno (1974, pp. 136-138) sobre ellas:

“Para nuestro objeto es importante notar una formalidad que no faltaba en ningún proceso: las actas. En ningún tribunal faltaban

¹² Carta sobre los mártires de Lyon a las Iglesias de Asia (*BHL*, 6839- 6844).

¹³ Cf. Velázquez (2007, p. 54): La autora considera aquí que la razón de la ínfima pervivencia de las actas proconsulares es que fueron destruidas en las últimas oleadas de persecuciones contra los cristianos, tal como la de Diocleciano entre los años 302 al 304.

los *actuarii*, que posteriormente se llamaron *notarii*, porque recogían taquígraficamente todos los actos del proceso, señaladamente el interrogatorio, por medio de *notae* o signos de abreviación, entre las que son célebres las notas tironianas. Luego se traducía a escritura vulgar, y así pasaban las piezas a los archivos judiciales (...) Las actas de los mártires no son otra cosa que la transcripción exacta, o poco menos, de los procesos verbales redactados por los paganos y conservados en los archivos oficiales, transcripción que los cristianos se procuraban por diversos medios, por ejemplo, la compra a los agentes del tribunal. Notemos ya, sin embargo, que las actas de los mártires que presentaban este carácter de *Acta forensia* o *Acta iudiciorum* son extremadamente raras. Los archivos judiciales funcionaban regularmente en el Imperio. Apuleyo los llama *instrumentum provinciae*. Una vez que la sentencia pasa al archivo es totalmente inalterable (...) El martirio, pues, como todo lo valioso, era objeto de trampa y falsificación por quienes la vieja *Didaché* había llamado, con nombre inolvidable, los traficantes de Cristo, y aquí se apela, como a fuente de prueba irrefragable, a los públicos archivos...”

René Aigrain elaboró una división para estas actas, que, ordenadas de mayor a menor verosimilitud o cercanía a las actas oficiales “proconsulares”, quedarían de la siguiente manera (2000, pp. 132-135):

- Procesos verbales oficiales: son los que reglamentariamente taquígrafiaban los *actuarii* o *notarii*, como acabamos de ver, a lo largo del juicio, de manera oficial y que eran conservados en los archivos oficiales.
- Taquígrafía privada: los procesos que algunos cristianos asistentes al acto habrían anotado, pregunta por pregunta, a riesgo de ser sorprendidos y acusados de ser seguidores de Cristo.

- Adaptaciones a la lectura litúrgica: son textos con origen en actas verbales que habrían llegado de los archivos judiciales a los eclesiásticos y habrían sido adaptados o revestidos con una finalidad litúrgica.
- Escritos de los testigos oculares: los de aquellos que acudieron al proceso judicial y escribieron lo que habían vivido haciendo uso de su memoria. Adoptarían la forma del protocolo judicial, por lo que es difícil distinguirlas, por ejemplo, de los textos de los taquígrafos privados.

¿Qué tienen en común estos escritos? El origen primero de su texto estaría en testigos, en personas contemporáneas a los hechos acaecidos, quienes los pondrían por escrito. Este es uno de los hechos más relevantes a la hora de distinguir entre un acta y una *passio*. En efecto, las pasiones son narraciones de autores no contemporáneos, cuyas fuentes quedan alejadas en el tiempo, y pueden ir desde la memoria colectiva de una comunidad a ciertos apuntes escritos, con los que se construye el relato, haciendo destacar los aspectos ejemplares que el hagiógrafo considere más importantes. De aquí surge el dilema sobre la autenticidad o fantasía de lo narrado en ellas (Fernández, 1983, pp. 140-141).

Hippolyte Delehaye (1973, pp. 105- 109)¹⁴ discernió que ambas fuentes tan cercanas (*actae* y *passiones*) podían ser clasificadas según su rigor y veracidad histórica, basándose en seis tipos o modelos:

- 1- Procesos verbales oficiales del interrogatorio martirial, esto es, actas proconsulares o notariales donde se respeta escrupulosamente el texto del interrogatorio. Estarían redactadas por miembros del tribunal o cristianos presentes. Sin duda, se trata de la fuente más aséptica.
- 2- Relatos de testigos presentes o de contemporáneos que poseen información fidedigna. Aquí cabe un grado de subjetividad. Distinguimos entre textos donde el narrador es testigo directo de los hechos, aquellos donde el autor recoge el testimonio de otras personas que fueron testigos y, en tercer lugar, las narraciones que combinan el propio testimonio del autor con los de otras personas allí presentes.
- 3- Actas que parten de la base de textos anteriores, ora los procesos judiciales oficiales, ora el relato de testigos directos. Baños Vallejo (1989, pp. 29-31)

¹⁴ La siguiente división se ha convertido en un clásico historiográfico, empleado habitualmente en multitud de ensayos, desde que fue definida por H. Delehaye.

prefiere denominarlos ya como *passiones* por su carácter histórico- narrativo.

- 4- Actas noveladas que carecen de fuentes escritas para su composición, por lo que contienen algunos elementos verídicos, dentro de un contexto imaginativo y ficticio. Delehaye las denominó *romans historiques*, donde los datos reales quedan en ocasiones reducidos a bien poco: santuario, fecha de martirio o su mera existencia.
- 5- Relatos totalmente novelados, donde el santo es una creación del autor, o incluso una cristianización de las más variadas historias y leyendas paganas.
- 6- Textos falsos, leyendas escritas con la intención de “engañar” al lector, aun persiguiendo una finalidad piadosa o edificante.

Según la idea iniciada por Delehaye, y seguida por varios autores, las pasiones más cercanas a la realidad serían las más próximas en el tiempo a las persecuciones; por el contrario, tras el cese de las mismas, con el objetivo de reavivar la memoria de aquellos hechos para animar la fe y prevenir la relajación de la misma, proliferan los tipos de pasiones con más elementos fantásticos (Velázquez, 2007, pp. 78-79). Sin embargo, en opinión de Castillo Maldonado, no hay que equiparar antigüedad con veracidad. Esto puede llevar a confundir la autenticidad de la fuente, que puede revelar su contemporaneidad, con la verosimilitud o credibilidad del relato; del mismo modo, la forma puede ser imitable, bien porque el hagiógrafo se inspira en relatos anteriores para copiar mecánicamente su estructura, bien por la existencia de falsarios que intentaban crear un documento “viejo” artificial (Castillo, 2002, pp. 106- 107).

2.2. Otras piezas hagiográficas: las *vitae*, los *miracula* y las *inventiones* y *translationes*

El otro gran género hagiográfico por excelencia es el que constituyen las *vitae*. Las primeras, según Aigrain (2000, p. 156), cristianizan el género de la biografía, surgiendo del deseo de conocer detalles de la vida del mártir previos a su pasión (βίος πρὸ τοῦ μαρτυρίου). A partir del año 313, con el ya mencionado Edicto de Milán, prácticamente cesaron las persecuciones contra los cristianos y, con ellas, los martirios. Como recuerdan las palabras de Delehaye (1927, p. 109): “*Pour aspirer à l’honneur de donner sa vie pour Christ, il faut vivre dans une de ces périodes troublées où les fidèles voient le glaive suspendu sur leur tête*”. Por este motivo, a partir de estos momentos, la hagiografía cristiana tuvo que mudar su atención hacia las facetas ejemplares de las vidas de santos y ascetas.

Así, el confesor se convirtió en el protagonista de este nuevo género, adoptando el rasgo general que posee en el lenguaje eclesiástico actual: todos los santos que no son mártires al no haber padecido la violencia (Delehaye, 1927). Sus *vitae* girarán, pues, en torno a su vida ejemplar, digna de perdurar en la memoria en los siglos venideros, *per saecula cuncta*.

Consecuentemente, proliferará el nuevo género hagiográfico de la *vita*. Los hagiógrafos solamente desviarán su foco de atención, introduciendo elementos próximos al martirio en estas narraciones en épocas de conflicto, como en las *Vidas de los padres de Mérida*. En el siglo VIII será cuando las pasiones vuelvan a predominar en la Península Ibérica tras la invasión islámica (Velázquez, 2005, p. 60).

Por otro lado, tenemos los relatos específicos que recuerdan los milagros de los santos, denominados *miracula*. En verdad, tienen su origen en las narraciones marginales, complementarias al relato principal de las pasiones y las vidas, bien durante el tiempo vital del bienaventurado, o bien tras su muerte. El paso posterior de estos pasajes fue el de conformar piezas hagiográficas independientes (Aigrain, 2000).

Muy relacionados con estos hechos prodigiosos están también los relatos de hallazgos y traslados de reliquias de los mártires y santos, ya que se producen rodeados de sucesos milagrosos. Son las *inventiones* y *translationes*, que están muy relacionadas con el origen de la construcción de iglesias y basílicas dedicadas al culto de las reliquias milagrosas de estos bienaventurados (Velázquez, 2005, pp. 95-96). En el caso del Pasionario Hispánico contamos con la *Inventio Zoili*, que narra el encuentro de las reliquias de dicho mártir en Córdoba. Castillo (2002, p. 175) distingue un subtipo de las *translationes* denominado *adventus*, dentro de aquellas o de forma individualizada, que se centra en la acogida de la comunidad de esas reliquias.

Por último, el término *legenda* se refiere a la lectura hagiográfica destinada a ser leída en público, independientemente de su credibilidad histórica, pudiendo referirse a textos de todo tipo, tales como vidas de santos y mártires (Philippart, 1977, p. 21; Velázquez, 2005, p. 104), dando lugar a la configuración de un tipo de manuscrito llamado “legendario” y a tipologías mixtas, que veremos en el siguiente punto de nuestro trabajo.

3. CONTEXTUALIZACIÓN DE LOS PASIONARIOS DENTRO DE LAS FUENTES LIBRARIAS. ALGUNAS CUESTIONES TERMINOLÓGICAS

Delimitar y proponer clasificaciones para nuestros manuscritos supone un acto harto provechoso y aún más complicado, ya que no existe entre los investigadores un consenso estricto en cuanto a las finas líneas que dividen dichas tipologías. Justamente, el motivo de esta disensión se encuentra en el origen mismo de las fuentes, ya que, ni la terminología medieval ni la posterior, ni la de los encargados de elaborar los catálogos e inventarios de las bibliotecas, llegó nunca a ser uniforme a través de los siglos. A este respecto, François Dolbeau (1981, pp. 11-12) manifestó lo siguiente:

“La terminologie médiévale en ce domaine est imprécise et encore mal étudiée. Les catalogues des bibliothèques anciennes laissent deviner des confusions, des variantes régionales et des usages qui ne s’accordent guère avec les distinctions subtiles des théoriciens.”

Por su parte, para el caso concreto del Pasionario Hispánico, Ángel Fábrega (1953, I, pp. 10-12) se expresaba en estos términos, que nos resultarán bastante significativos y explicativos de la ambigüedad terminológica de las fuentes con las que trabajamos:

“Sabemos muy bien que la palabra Pasionario no era precisamente el único nombre que se empleaba antes del siglo XI para determinar la colección hagiográfico-litúrgica de que nos ocupamos, pero el hecho de que este nombre sea el más común en la documentación contemporánea de los manuscritos, el parecido en la estructura interna y el uso al que se destinaba, idénticos a los de los Pasionarios de la baja Edad Media, nos ha llevado a que, para mayor comodidad, sustituyéramos el nombre de *Gesta martyrum* con el que todavía se encabeza el prólogo del manuscrito caradignense *Add. 25.600* por el de Pasionario”¹⁵.

¹⁵ *Ibidem*, p. 11, nota 5: el autor refuerza esta idea por extenso, dando una lista de manuscritos donde aparecen los términos *Passionarium* o *LiberPassionum* indistintamente.

Así pues, atendiendo a la problemática de las fuentes, en este apartado nos proponemos dos objetivos. En primer lugar señalar los manuscritos que más claramente han influido para la configuración de los pasionarios, tales como los “martirologios” y los “calendarios”. Por último, intentaremos diferenciar algunos conceptos para dirimir en los conflictos terminológicos que todavía en la actualidad surgen, sobre todo a propósito del legendario y el pasionario. Al hilo de esta, surgen otras cuestiones como las tipologías librerías mixtas, que dejaremos señaladas, aun sin entrar en profundidad, para no desviarnos demasiado del tema que nos ocupa. Nos parece, además, importante señalar que toda colección hagiográfica ordenada *per circulum anni* guarda, *a priori*, por sí misma un carácter litúrgico (Philippart, 1977, p. 23).

Los martirologios y calendarios constituyen una parte fundamental de las fuentes que nos ayudan a contrastar históricamente la datación atribuida a un mártir y, además, la importancia de su culto en un área determinada. Al presentar ambos listas de santos (al principio, sólo de mártires) conviene diferenciar entre ellos, pues a menudo han sido confundidos y empleados indistintamente por parte de algunos investigadores (Dubois, 1978, pp. 13-17).

Martirologio etimológicamente vendría a significar “tratado o discurso sobre un mártir o sobre los mártires”. Sin embargo, en ellos encontramos una sucesión ordenada por meses y días de la celebración de la festividad de un determinado mártir o santo, apuntando, su nombre, título, fecha y lugar. El martirologio generalmente propone varios nombres para cada día, sin distinción de origen. En los más nuevos, además, solemos encontrar otra información relativa a la vida del santo, histórica o literaria: son los llamados “martirologios históricos”, donde se puede llegar a percibir el recuerdo de una vida o pasión anterior (Berardino, 1992, II, p. 1389). En ocasiones, es difícil distinguir si las fechas referidas son natalicias o de hallazgo, traslación o deposición de las reliquias del santo (García Rodríguez, 1966). Los martirologios pueden presentar una tipología intermedia con los obituarios (martirologio-obituario), cuando empiezan a incorporar noticias necrológicas de miembros importantes, destacados, de una comunidad cristiana o monástica que, sin embargo, no ostentan la categoría de santo ni mártir (Dubois, 1978, p. 15).

Al existir diferencias notables entre los martirologios de un área u otra, conforme a la relación de santos y a los datos que de ellos se aportan, Dom Jacques Dubois señaló al respecto:

“Les martyrologes ne se laissent pas facilement classer. Utilisés dans l’office, ils ne sont pas en rigueur de terme des livres liturgiques, puisqu’ils ont été compilés par des initiatives privées et complétés au plan local par des simples clercs; la hiérarchie les a tolérés pratiquement plutôt qu’approuvés ou recommandés. Leur utilisation quotidienne leur a valu une influence considérable.” (Dubois, 1978, p. 80)

Los calendarios, por su parte son catálogos sucintos donde figuran sistemáticamente los aniversarios de santos que se celebran en una determinada iglesia, sin aportar datos o detalles de clase alguna. El calendario recoge únicamente el nombre de un santo entre los que pertenecen a una misma iglesia, por ejemplo, Carmona, Nápoles, etc. (Berardino, 1992, p. 1.389; Fernández, 1983, p. 44).

El legendario está compuesto por *legendae*. Parece haber adquirido un matiz peyorativo, al considerar lo legendario, y la leyenda, como opuesto a lo histórico y real. Sin embargo, la etimología de *legenda*, “lo que se ha de leer”, está libre de esa connotación peyorativa. *Legenda* no implica un juicio de valor sobre su credibilidad histórica (Aigrain, 2000). En principio, contendrían las vidas de confesores y vírgenes para la lectura edificante; sin embargo, la realidad nos habla de que pueden contener todo tipo de textos hagiográficos, incluidas pasiones y actas. Y he aquí, efectivamente, el origen de la confusión que frecuentemente se da entre pasionario y legendario. Dolbeau (1981) distingue entre legendarios generales y especializados: los primeros agrupan santos de toda procedencia y de todo tipo. Los especializados, por su parte, compendian historias de santos que tienen en común ciertas características o particularidades, como por ejemplo el lugar de procedencia. Además, los legendarios pueden adoptar diversos criterios de organización, como el orden alfabético, la cronología, o incluso la estructura *per circulum anni*.

En los manuscritos más antiguos es donde mejor se perciben las diferencias entre los pasionarios y los legendarios. Las piezas del pasionario se encuentran divididas por párrafos numerados o *lectiones*, al igual que los leccionarios de la misa, lo que evidencia un uso

litúrgico. Los legendarios, por su parte, no presentan esta división, al carecer de esa funcionalidad litúrgica (Velázquez, 2005, p. 106).

En cuanto a los leccionarios, Martimort (1992) señaló su origen en lo provechoso de confeccionar *ex professo* libros que contuvieran las lecturas o perícopas necesarias para el oficio, organizados según el orden del calendario litúrgico, seleccionando las piezas necesarias para el sacramento a celebrar, en contra de la inoperancia de emplear evangeliarios o Biblias completas para ello.

Por su parte, Guy Philippart (1977, pp. 24-26) propuso todo un glosario de términos, que también ha creado escuela, referente a las complicadas tipologías mixtas de esta clase de manuscritos, tales como los leccionarios, legendarios y otros, como veremos a continuación:

- Leccionario del oficio: aquel manuscrito que contiene las lecturas del oficio litúrgico-bíblicas, patrísticas, homiléticas o hagiográficas- divididas por el copista en *lectiones*. Dicha división se efectúa con arreglo a las horas del oficio. Es necesario que cuando contengan epístolas y evangelios los distingamos como leccionarios de la misa.
- Leccionario hagiográfico: reúne en un volumen aparte los textos hagiográficos del oficio litúrgico, manteniendo la división de las lecturas para el oficio.
- Leccionario- homiliario: combinación de textos homiléticos y hagiográficos, divididos en *lectiones* para el oficio, en contraste con el legendario-homiliario, carente de ellas.¹⁶
- Legendario: manuscritos que, principalmente o por completo, nos transmiten *legendae*, que no se encuentran distribuidas en *lectiones*. Su fin es la lectura edificante.
- *Legenda nova* o *Passionale novum*: término que aparece en algunos catálogos medievales y en los títulos de sus respectivos manuscritos para denominar los legendarios entre los siglos XIII al XV. Compuestos por autores que no compilaban sus textos siguiendo estrictamente la tradición textual, sino que rescribían *vitae* y *passiones* de santos, reuniéndolas en un cuerpo homogéneo con su correspondiente prefacio. En ocasiones, son llamadas *abbreviaciones*, por su carácter más resumido que las tradiciones textuales anteriores. Del mismo modo, el término ‘abreviador’ designaría al autor de dicho tipo de *legendae*. El ejemplo más conocido es la *Leyenda dorada* (*Legenda aurea*) de Santiago de la Vorágine.

¹⁶ Tal y como señala Isabel Velázquez (2007, p. 138), Philippart no indicó esta categoría que sí advirtió Dolbeau (1981, pp. 14-18).

- Legendario de autor: obra redactada por un autor, de carácter literario, no compilada de diversas fuentes preexistentes, ni distribuida en capítulos autónomos, sino con carácter literario, tal como el *Liber in gloria martyrum* de Gregorio de Tours o el *Memoriale sanctorum* de Eulogio de Córdoba.
- Legendario tradicional: aquel compuesto a partir de la compilación de piezas anteriores. Aunque precisamente esto es lo que radicalmente los separa de las *legendae novae* y de los legendarios de autor, los legendarios tradicionales más tardíos en ocasiones se sirvieron de ambos tipos de textos para su elaboración.
- Legendario-homiliario u homiliario-legendario: manuscrito que contiene leyendas y homilías, de una forma mixta y suficientemente representativa de ambas. Al contrario que los leccionarios del oficio, no estaban divididos en *lectiones* según las horas litúrgicas.
- Legendario universal: aquel legendario no especializado en una única categoría de textos, pudiendo contener vidas o pasiones, ya sean de hombres o de mujeres.
- Legendario de confesores, *liber confessorum*: legendario reservado principalmente a las vidas o relatos concernientes a santos no mártires.
- Legendario de hombres: reservado fundamentalmente a las vidas, pasiones y relatos sobre santos o mártires de género masculino.
- Legendario de mujeres, *liber virginum*: destinado a contener, principalmente, las vidas, pasiones y otros relatos sobre santas o mártires de género femenino.
- Legendario de mártires o Pasionario: reservado primordialmente a las pasiones o relatos sobre los mártires.
- Legendario de apóstoles o Pasionario de apóstoles: manuscrito que versa sobre las pasiones, vidas y otros relatos de los apóstoles.
- *Vitae Patrum*: colección de las vidas de los padres del desierto y de las historias, anécdotas o palabras que se les atribuyen.

No es de extrañar, pues, atendiendo a la gran cantidad de realidades, librerías y textuales, que podemos delimitar como investigadores, según los criterios a los que atendamos, que la confusión terminológica y los debates sigan presentes desde hace mucho. Indudablemente, podríamos haber establecido numerosas categorías más, pero hemos considerarnos oportuno centrarnos en las que podrían resultar más confusas para atajar el tema del que tratamos.

En efecto, para el caso peninsular, la sustitución de la liturgia mozárabe por la romano-galicana, que daba mayor relevancia al misal y al breviario, marcó un hito favorable en esa tendencia a la simplificación de las lecturas de la que hablaba Martimort (1992). Aun así, la copia de pasionarios pervivió para la lectura espiritual monástica (Riesco, 1995).

4. EL PASIONARIO HISPÁNICO

4.1. Aproximación a una definición de “Pasionario Hispánico”

Se lamentaba el P. Fábrega (1953, I, pp. 9-15), al hablar de la índole del Pasionario Hispánico, de la confusión que, a su juicio, había traído el trabajo de Poncelet sobre *Le Légendier de Pierre Calo*. La razón de su cuita era que se confundiesen los términos “Legendario” y “Pasionario”, al tener el primero una función simplemente devocional, de lectura piadosa, y el segundo una naturaleza litúrgica. Este concepto, pues, debería ser el primer elemento delimitador que nos aproxime hacia una definición de libro que nos ocupa.

Sin embargo, el tema es tan complicado que sigue generando una gran confusión entre los investigadores, que no siempre ven la división de forma tan clara como lo hizo Fábrega. Aunque no es extraño que actualmente exista este problema, cuando la ambigüedad terminológica nos viene dada desde los propios orígenes. Pues, tal y como hemos expresado en el apartado anterior, la nomenclatura medieval suele ser imprecisa, como lo es también la empleada por los archiveros que pudieron hacerse cargo de la catalogación de estos manuscritos hagiográficos a través de los siglos. *Passionarium* no fue la única palabra que daba nombre a este tipo de códices; ni siquiera para los estudios que se han propuesto analizarlo y editarlo.

Asimismo, resulta oportuno, a la hora de intentar definir lo que hoy en día conocemos por “Pasionario Hispánico”, aludir al hecho de que ningún manuscrito conservado de época medieval, ni contemporáneo de la liturgia hispana tradicional, ni una vez esta fue abolida de manera oficial, reúne en sí mismo las pasiones de todos los santos peninsulares. Es más, solamente aceptando que *de facto* en el monasterio de Cardeña, en el siglo XI, el ms. *b-I-4* de El Escorial funcionara como un apéndice del ms. del siglo X, *Add. 25.600* de Londres, nos encontraríamos con que en un mismo lugar se llegaron a reunir a lo largo del tiempo todas las pasiones hispanas que hoy conocemos y que han sido reunidas y editadas¹⁷.

Sin embargo, las piezas de este apéndice caradignense no fueron copiadas de forma ordenada teniendo en cuenta la liturgia (Gaiffier, 1954a, p. 135; Fábrega, 1953, I, pp. 12 y 242; Díaz, 1981, p. 50). Para Fábrega, el motivo no está claro, aunque no creía que se debiera a que se copiaran a medida que se iba introduciendo su culto en el monasterio. Por ende, ni siquiera podemos intentar considerar que se halle un Pasionario que agrupe con el orden

¹⁷ Para un efectivo cotejo de estos datos, *vid.* Riesco, 1995, p. xix.

“deseable” para su función todas las pasiones hispanas y foráneas leídas durante el oficio y la misa, hasta el mismo siglo oncenno. A día de hoy, este tándem de Cardeña constituye el ejemplo más completo de Pasionario que pudo ser usado en los ritos litúrgicos, con mayor número de pasiones para su siglo; salvo el hecho de que, como acabamos de apuntar, su apéndice no sigue con sus piezas el orden conveniente para un manuscrito con la función litúrgica. La pregunta que de forma imperiosa cabe hacerse no tiene una fácil respuesta: ¿mantuvo este apéndice también el uso litúrgico, o lo debemos considerar como un legendario para la lectura ascética y devocional del monje?

Así pues, a tenor de la falta de fuentes que compilen en un solo cuerpo, no ya exclusivamente pasiones españolas sin mezclar con extranjeras, sino simplemente cada una de las hispánicas, debemos deducir que únicamente podemos hablar de Pasionario Hispánico como una convención de nuestra época. Se trata de una creación que responde a la necesidad de dar nombre a la reunión de las piezas litúrgico-devocionales que componen todo un género literario dentro de nuestra hagiografía medieval. Del mismo modo, este concepto nos sirve para delimitar una realidad, que se da por los distintos lugares de la geografía hispana, para el ámbito regional de la Península Ibérica. Delimita una realidad que solo podemos entender en continua evolución (Vives, 1964) y atendiendo a los distintos ámbitos regionales¹⁸. Cada códice incluye un núcleo de pasiones, distinto del resto, a no ser que uno sirviera de modelo para copiar otro (Fernández, 1983, p. 144).

A pesar de ello, debemos ser conscientes de que, aunque hoy por hoy no conozcamos el modelo ideal de libro litúrgico que compondría el Pasionario Hispánico, ello no supone que no pudiera haber existido algún ejemplar cuyo contenido se acercase bastante a un prototipo o modelo ideal en un área y en un tiempo determinados. Debemos entender que se trata de un libro abierto, que se va adaptando a las exigencias del culto y, por ello, se amplía de forma constante (Velázquez, 2005, p. 141).

Por otro lado, hablar de Pasionario y adjetivarlo como “Hispánico” supone asumir implícitamente la existencia de otros pasionarios usados en ritos y comunidades cristianas ajenos a la Península Ibérica. En efecto, la costumbre de leer *passiones* en la liturgia no es exclusiva del ámbito hispano (Martimort, 1992, p. 97). En el norte de África dicha costumbre

¹⁸ El investigador debe tener la labor de adentrarse en el conocimiento de las distintas realidades del Pasionario en la península diacrónicamente; labor ciertamente ardua para ciertos ámbitos. Por ejemplo, J. Ainaud de Lasarte se quejaba, para el ámbito catalán, del desconocimiento “de códices completos de tal carácter de los siglos X al XI en ninguna biblioteca de Cataluña.” (Ainaud, 1955-1956, p.11).

fue habitual desde el siglo V, tal y como reflejan los sermones agustinianos. En las Galias en el siglo VI contamos con el testimonio de Gregorio de Tours acerca de este hábito. En Roma, en cambio, la lectura de *passiones* fue algo tardía, debido al decreto gelasiano que desechaba el uso de libros no canónicos (García Rodríguez, 1966, p. 73). Así pues, las fechas de su introducción en Roma que da Díaz y Díaz (1957) son de los siglos VIII- IX, y solo para el oficio, sin acceso a la liturgia eucarística. No sería, pues, hasta el siglo VIII cuando se incorporarían pasiones a las lecturas del oficio (no a la misa) en la zona italiana de influencia romana, a pesar de contar con una prolija literatura martirial desde fechas tempranas (Castillo, 1995-1996).

En cuanto al marco temporal, este resulta indispensable para entender el Pasionario Hispánico y sus continuas transformaciones. Los manuscritos ya formados pueden sufrir *a posteriori* la entrada de pasiones de tardía incorporación, tal es el caso de las de época mozárabe, como ocurre con la *Inventio Zoyli*, que, según Díaz y Díaz (1957, p. 463) “aunque propiamente no pertenece al Pasionario [Ms. *Add. 25.600*], ha sido incluida en él por una mano a fines del siglo X o comienzos del XI al extenderse la devoción a este santo por obra, creo, de los mozárabes de Córdoba...”¹⁹.

Otro de los problemas que nos vemos obligados a señalar para intentar definir aquello que entendemos por “Pasionario Hispánico” tiene que ver con la dicotomía entre las fuentes originales y la edición. ¿Cuál fue el criterio de Ángel Fábrega, como primer editor del Pasionario, y cuál fue el de Pilar Riesco, como segunda y última editora hasta la fecha, a la hora de llevar a cabo sus respectivas ediciones y correspondientes estudios?

Ángel Fábrega dedicó su primer tomo al estudio histórico de las pasiones de los siglos X y XI, reuniendo la edición del texto en latín en el segundo. Para él, las pasiones verdaderamente relevantes para el estudio del Pasionario eran las hispanas, que recibieron un análisis en mayor profundidad. De las Pasiones extranjeras, únicamente apuntó las posibles fechas en las que se introdujeron en España (Fábrega, 1953, I, pp. 15-16):

“...las pasiones de mártires españoles (...) y las pasiones de mártires no españoles (...) representan valores muy distintos dentro del mismo Pasionario hispano. De estas últimas nos interesa conocer únicamente el tiempo exacto o aproximado de

¹⁹ Cf. Castillo (2004, p. 39).

su entrada en España; de las primeras es preciso conocer, en cuanto sea posible, cuándo, quién, cómo y para qué iglesia fueron compuestas.”

Así pues, en la obra de Fábrega únicamente podemos hallar las pasiones de mártires peninsulares y extrapeninsulares que se encuentran recogidas para los siglos X y XI fundamentalmente en el códice de Londres, British Museum, *Add. 25.600*, aduciendo el autor razones de espacio:

“...aquí, sin embargo, por razones de espacio, hemos tenido que limitarnos a editar los textos del Pasionario hispánico del siglo X, llamado también “*Martyrum gesta*”, según se contiene en el manuscrito procedente del monasterio burgalés de San Pedro de Cardeña, y hoy catalogado en el British Museum con la signatura *Additional 25.600*, añadiendo el breve apéndice con que se amplió a primeros del siglo XI” (Fábrega, 1953, II, p. 5).

Aunque, como queremos incidir, las pasiones extranjeras recibieron por parte del autor un trato diferente a la hora de ser editadas:

“Las Pasiones compuestas allende nuestras fronteras serán transcritas en letra más pequeña, valiéndonos sólo del manuscrito de Cardeña, excepto en las lagunas que presenta el códice, que supliremos con la lectura del manuscrito silense (...) París, *Nouv. acq. lat. 2.179* (siglo XI), por ser éste, casi con toda seguridad, copia de aquél” (*Ibidem*, p. 6).

Por su parte, atendiendo a la edición crítica y traducción que realizó Pilar Riesco (1995), lo verdaderamente importante no es el contexto histórico, cosa que desarrolla fundamentalmente a partir del estudio de Fábrega, sino el análisis filológico, lingüístico, morfológico y léxico del Pasionario como fuente del latín medieval peninsular²⁰. Por este motivo, centró su trabajo en las *passiones* de origen hispánico, editando algunas nuevas que Fábrega no llegó a transcribir²¹, fundamentalmente las incorporadas en época mozárabe. Es

²⁰ A tal labor dedica Riesco un completo estudio entre las pp. xxi a lxx de su trabajo, amén de sus constantes acotaciones a pie de página en la edición crítica de cada uno de los textos.

²¹ Pasiones de los santos Verísimo, Máxima y Julia; Víctor de Cerezo, Víctor de Braga, Nunilón y Alodia, Pelagio y Mancio.

precisamente en el libro de Riesco donde encontramos, pues, por primera vez reunidas todos los textos pasionales hispanos que conocemos hasta la fecha y que formaron parte de nuestro Pasionario.

Para concluir este acercamiento a su esencia, nos parece importante recordar que el Pasionario se compone no sólo de *passiones*, sino también de *confessiones*. Las primeras están protagonizadas por un mártir que da la vida heroicamente, imitando a Cristo, asesinado por los enemigos de la fe cristiana. En la *confessio*, el santo confesor muere y trasciende hacia la gloria de Dios sin que medie una muerte cruenta, sino en prisión, encerrado por sus firmes convicciones religiosas.

El *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana* apunta en este sentido que:

“Aunque Hipólito, Tertuliano y Cipriano no vacilan en llamar mártires a algunas personas que no dieron con su sangre el testimonio supremo (Tertuliano, *Mart. 1: benedicti martyres designati*), los confesores constituyen una categoría aparte; son encarcelados por la fe y gozan del derecho a estar asociados al alto clero (...) Después de la época de las persecuciones el apelativo confesor (ὁμολογητής) se reservó para los nuevos santos que no tenían ya ocasión de recibir el martirio” (Berardino, 1992, I, p. 468).

En efecto, hoy en día, en el lenguaje eclesiástico sigue presente el término “confesor” para los santos que no tuvieron la ocasión de morir de forma cruenta por su fe; distinguiéndose muy bien del mártir, cuya misión era reproducir la misión de la resurrección de Cristo (Delehay, 1927). En el Pasionario Hispánico, la mayoría de los relatos son *passiones*, frente a las *confessiones*, que son una minoría²². A pesar de ello, la historiografía tiende a tratar ambos tipos de forma semejante, llegando a hablar de pasiones para ambos casos.

²² Únicamente encontramos las piezas de Leocadia y de Torcuato y compañeros entre los casos de confesores. Por otro lado, el relato de la *inventio* o hallazgo milagroso de las reliquias del mártir Zoilo de Córdoba tampoco puede considerarse como una *passio* en el sentido estricto del término.

4.2. Formación

En el origen del uso de un Pasionario como un libro litúrgico propio del oficio y la misa debe situarse la lectura de pequeños manuscritos, denominados *libelli*, continentes de algunas de estas pasiones y de primitivas actas, tal y como recoge el padre B. de Gaiffier (1954a, p. 138):

“Si le Passionaire est devenu un livre liturgique, c’est que peu à peu les Actes des martyrs on été introduits dans les lectures de la messe et de l’office. Aussi longtemps que le culte des martyrs fut célébré près de la tombe et conserva des attaches locales, il n’y eut pas de recueils. Ceux-ce se sont formés lentement, au fur et à mesure que se développait le sanctoral. Toute proportion gardée, le passionaire évolua comme le sacramentaire. De même qu’il y eut d’abord des libelli missarum, petits livrets ou cahiers qui ne contenaient que quelques messes, de même durent exister des libelli où se lisaient seulement les Actes d’un ou de quelques martyrs, honorés dans un sanctuaire.”

En el *libellus*, se habrían vertido los sucesos que habían permanecido vivos en la memoria oral de la comunidad, los cuales eran engrandecidos con elementos retóricos propios de la piedad popular. Estos librillos pueden ser la forma más antigua de manuscrito hagiográfico (Dolbeau, 1981, p. 12). Así pues, a partir de las colecciones de *libelli* hacia finales del siglo VII asistiríamos a la formación del Pasionario (Carrasco, 2004), encontrándose firmemente establecido, pero acrecentándose sin cese, a comienzos del siglo VIII (Díaz, 1981).

Estos pequeños “librillos” para la liturgia habrían circulado, siendo ordenados y reordenados, según el calendario litúrgico, sufriendo interpolaciones y retoques a través de los años (Guerreiro, 1992, p. 16). Pues, tal y como advirtió José Vives(1964), los libros litúrgicos estuvieron sometidos siempre a una evolución continua; si bien resulta claro que ya en el siglo VII podemos hablar de un núcleo fundamental para el Pasionario Hispánico, el cual se transmitió en los manuscritos de los siglos posteriores inalterado²³. De hecho, en la Hispania visigoda del siglo VII ya tenemos atestiguada la costumbre de leer pasiones martiriales en la misa, tal y como se muestra en la carta que sobre la vida de san Millán envió Braulio a

²³ Cf. Castillo (1995-1996). Tanto Vives como Castillo consideran precisa una visión dinámica y no estática del Pasionario Hispánico al tratarse de una reunión de distintos *libelli*.

Frunimiano²⁴. Otra prueba aportada de que el Pasionario Hispánico estaba ya conformado al menos en el siglo VIII, si no antes, es que a comienzos del siglo IX sirvió como fuente para el Martirologio de Lyon (Castillo, 1995-1996, p. 112).

La supresión a finales del siglo XI de la liturgia mozárabe traería consigo el declive del uso de los pasionarios. Este acontecimiento tiene todavía muchos matices que necesitan ser aclarados como, por ejemplo, la “conmoción” del clero y los habitantes de los distintos reinos peninsulares, así como la supervivencia del antiguo rito, en mayor o menor coexistencia con el nuevo (Brou, 1965). Esta cuestión debe ser poco a poco dilucidada con nuevas investigaciones, ya que para los siglos XII y XIII seguimos encontrándonos con ejemplos de manuscritos tardíos²⁵ que contienen estas pasiones y que no han sido todavía objeto de un estudio profundo por parte de investigador alguno.

Del mismo modo, la otra gran cuestión que debemos plantearnos es por qué los pasionarios que conocemos se circunscriben a la zona de Castilla (Guerreiro, 1992), contrastando con la ausencia de los mismos en la Bética, quizás debido a la invasión islámica, y por qué para casos como el catalán (Ainaud, 1955-1956) solo seguimos conociendo miembros fragmentados. Únicamente acercándonos a todas estas realidades, podremos avanzar manifiestamente en este campo de estudio hagiográfico-litúrgico, cuyo epílogo bajomedieval está aún por estudiar.

4.3. Fuentes

4.3.1. Manuscritos para su edición

Tal y como hemos comentado anteriormente, el Pasionario Hispánico ha sido editado en un par de ocasiones. La primera publicación, de Ángel Fábrega, se sustentó en unos determinados manuscritos de los que extrajo las versiones de las pasiones que editó finalmente, para los siglos X y XI, en los que centró su estudio. Sobre esta edición, Pilar Riesco volvió a editar los relatos martiriales hispanos de nuestro Pasionario, añadiendo a la

²⁴ Braulio, *epíst. Fronim. 2*: “*Libellum de eiusdem sancti uita breuem conscripsi ut possit in missa se quantocius legi*”. Varios son los autores que han hecho referencia a ella, como Díaz (1957, p. 453), Riesco (1995, p. xi), o Castillo (1995-1996, p. 112).

²⁵ Tales como los que hemos señalado que empleó Riesco para ampliar el repertorio de manuscritos en su edición, o como otros tantos manuscritos tardíos del siglo XIII, que han sido inventariados en nuestras bibliotecas como pasionarios.

muestra de manuscritos trabajados tres nuevos. Estos códices, además, ampliaron la muestra allende los siglos en los que la liturgia hispana tradicional había dejado de ser oficial.

A continuación, se concretarán los manuscritos propios de cada edición²⁶, clasificándolos de una forma somera. Seguidamente, presentaremos manuscrito por manuscrito con sus notas codicológicas más básicas.

Manuscritos usados en la edición de Ángel Fábrega:

Tradición del monasterio de San Pedro de Cardena:

- Londres, British Museum, *Additional 25.600*, siglo X.
- El Escorial, *b-I-4*, siglo XI.

Tradición del monasterio de Santo Domingo de Silos:

- París, Bibliothèque nationale de France, *Nouvelles acquisitions latines 2.180*, siglo X.
- París, Bibliothèque nationale de France, *Nouvelles acquisitions latines 2.179*, siglo XI.

Fragmentos:

- Madrid, Biblioteca Nacional de España, ms. 494 (*olim 76*).
- Madrid, Biblioteca Nacional de España, ms. 822 (*olim 30*), ambos del siglo X.

Manuscritos usados en la edición de Pilar Riesco:

A los manuscritos anteriormente mencionados, la autora añadió para su edición de las pasiones de mártires hispanos el ms. *Nouvelles acquisitions latines 239* de la Bibliothèque nationale de France, París, del siglo XI; el ms. *I* de la catedral de Tuy, del siglo XII; y el ms. *44.11* de la catedral de Toledo, del siglo XII.

Precisamente, a partir de la más reciente edición de Riesco Chueca²⁷, a continuación recogemos una descripción más detallada, a modo de breve ficha, de todos y cada uno de los

²⁶ Nótese que sobre la base de los seis manuscritos empleados por Fábrega, Riesco ampliará el espectro con otros tres, siendo actualmente nueve los manuscritos a partir de los que se han llevado a cabo las transcripciones en las ediciones de nuestro Pasionario.

²⁷ Pilar Riesco reelabora las descripciones codicológicas que dio Fábrega en el tomo I correspondiente a su estudio, en el cual desarrollaba algunos más que otros; las amplía y añade las de los manuscritos que ella emplea. Sobre esta base y la de Fábrega hemos trabajado, actualizándola. (Riesco, 1995, pp. xv- xix).

manuscritos que ambos investigadores consultaron para sus ediciones. Téngase en cuenta las clasificaciones que acabamos de realizar. Hemos revisado su bibliografía acerca de las descripciones de dichos manuscritos, corregido alguna referencia y ampliado con algún nuevo título bibliográfico donde ha sido posible.

1. Manuscrito de San Pedro de Cardeña, *Additional 25.600*, British Museum, Londres.

- Códice en pergamino.
- Disposición del texto a dos columnas de veintinueve líneas cada una.
- 269 folios; foliado en cifras arábigas recientes. También hay foliación en numeración romana en el recto de cada folio en la parte superior del intercolumnio, con una repetición al margen externo de la columna b, lo que genera que al folio 3 le corresponde el I y al 269 el CCLXVII. Esta diferencia de dos folios se da hasta el fol. 197, ya que el CXCVI se perdió sin que lo advirtiera el nuevo numerador en arábigo, que asignó el 198 al CXCVII. Por ello las numeraciones difieren en una unidad hasta el folio CCXLVI, donde la numeración romana antigua se repite en el folio siguiente por error y vuelve, así, a haber una diferencia de dos folios a partir del CCXLVII hasta el final del manuscrito. Así pues, resultan las siguientes equivalencias: 3-196= I-CXCIV; 197= CXCV; 198-247= CXCVII-CCXLVI; 248= CCXLVI bis; 249-269= CCXLVII-CCLXVII.
- Dimensiones del folio: 393 x 292 mm, gran formato.
- Caja de escritura: 290 x 185 mm.
- Escrito en minúscula visigótica del periodo de perfección. Iniciales polícromas prerrománicas.
- Mediados del siglo X.
- Procedencia: monasterio de San Pedro de Cardeña.
- Autor/es identificado/s: Endura (fol. 258 v.). Unas líneas de un pergamino pegado en un folio de guarda, con letras del XVII-XVIII sugerían la autoría del diácono Gómez, en la actualidad desestimada²⁸.

²⁸ Vid. Fábrega (1953, I, pp. 27-28).

- Obra de una sola mano desde el fol. 3 al 259. En el siglo XI se añadieron los folios 260- 269.
- El códice permaneció en el Monasterio de Cardaña hasta mediados del siglo XIX. En 1864 fue adquirido por el Museo Británico.

Bibliografía:

DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (1983, p.313 y ss.).

FÁBREGA GRAU, Á. (1953, I, pp. 25-33, 35-50 y 238-240).

MILLARES CARLO, A. (1963, pp. 32-33).

MILLARES CARLO, A. (1999, nº 107, vol. 1, pp. 84-85).

RIESCO CHUECA, P. (1995, p. xv).

2. Manuscrito *b-I-4* de la Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial.

- Códice en pergamino.
- Disposición del texto a dos columnas.
- 265 folios.
- Dimensiones: 355 x 260 mm, gran formato.
- Escrito en visigótica del siglo XI. Iniciales polícromas.
- Procedencia: monasterio de San Pedro de Cardaña.
- Apéndice o complemento del Pasionario *Add. 25.600* del B.M. de Londres²⁹.
- Para Fábrega (1953, I, p. 240) es de la segunda mitad del siglo XI. Díaz y Díaz (1969a, pp. 101-102) lo considera de los primeros decenios del XI.

Bibliografía:

ANTOLÍN PAJARES, G. (1910, I, p. 108 y ss.).

FÁBREGA GRAU, Á. (1953, I, pp. 240-242).

²⁹ Considerado así por primera vez por Fábrega (1953, I, pp.240- 242), quien pensaba que este manuscrito supliría las carencias del *Add. 25.600*, del que sería complementario, de festividades que hubieran entrado posteriormente en la liturgia del monasterio de Cardaña. En total, a fines del siglo XI, este manuscrito sumó cuarenta y nueve festividades al santoral del *Add. 25.600*.

MILLARES CARLO, A. (1963, p. 17).

MILLARES CARLO, A. (1999, nº 46, vol. 1, p. 50 y vol. 2, p. 45).

RIESCO CHUECA, P. (1995, p. xv).

3. Manuscrito de Santo Domingo de Silos: *Nouvelles acquisitions latines 2.180*, Bibliothèque nationale de France, París.

- Códice en pergamino de baja calidad.
- Disposición del texto a dos columnas de treinta líneas cada una.
- 255 folios. Laguna entre los folios 92 y 102, posterior a su foliación. Cuadernos de ocho folios, “*quaterniones*”, ya que en esta progresión a pie de página son anunciadas las primeras palabras de la página siguiente, mediante reclamos.
- Dimensiones: 383 x 250 mm, gran formato.
- Caja de escritura: 275 x 170 mm.
- Escrito en minúscula visigótica del periodo de perfección castellano del siglo X. Una sola mano excepto los folios 130 a ½ columna c fol. 133.
- Procedencia: Según Díaz, escrito en la parte occidental de Castilla, a comienzos del último tercio del siglo X.
- Iniciales destacadas insertas en la caja de escritura, ocupando 3 o 4 líneas, salvo la letra I, que se extiende por el margen adyacente.
- En 992 fue ofrecido a un monasterio dedicado a san Pelayo (*Cf.* folio 225, columna a) de Valdeavellano, probablemente cercano a Burgos. Posteriormente pasó al monasterio de Santo Domingo de Silos, donde en época reciente se tituló con una signatura en el lomo como “*Vitae sanctorum*, códice 3”. Fue subastado en París y adquirido por la Biblioteca Nacional de Francia el 1 de junio de 1978.
- Pasionario incompleto. Parte de él es un *membrum disiectum* en el ms. 494 de la Biblioteca Nacional de España.

Bibliografía:

DELISLE, L. (1880, p. 85 y ss.).

DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (1983, p. 348 y ss.).

FÁBREGA GRAU, Á. (1953, I, pp. 33-35 y 50-57).

JANINI, J. y SERRANO, J. (1969, pp. 20-21).

MILLARES CARLO, A. (1963, pp. 68-69).

MILLARES CARLO, A. (1999, nº 266, vol. 1, pp. 170-171 y nº 154 (fragmento), vol. 1 p. 105 y 2, p. 143).

RIESCO CHUECA, P. (1995, p. xvi).

4. Manuscrito *Nouvelles acquisitions latines 2.179*, Bibliothèque nationale, París.

- Códice en pergamino.
- Disposición a dos columnas.
- 323 folios.
- Dimensiones: 420 x 305 mm, gran formato.
- Escrito en el siglo XI en escritura visigótica. Grandes iniciales capitulares.
- Faltan los seis primeros cuadernos y parte del séptimo, un total de cincuenta folios al comienzo, amén de folios y bifolios sueltos por el final.
- Perteneció a Santo Domingo de Silos, pasando al fondo de Nouv. acq. lat. de la Biblioteca Nacional de Francia en el siglo XIX.

Bibliografía:

DELISLE, L. (1880, pp.85-96).

DÍAZ Y DÍAZ, M.C. (1983, p. 460 y ss.).

FÁBREGA GRAU, Á. (1953, I, pp. 225-226).

MILLARES CARLO, A. (1963, p. 68).

MILLARES CARLO, A. (1999, nº 266, vol. 1, p. 170 y vol. 2, p. 243).

RIESCO CHUECA, P. (1995, p. xvi).

5. Manuscrito 822 (olim 30), Biblioteca Nacional de España, Madrid.

- Códice en pergamino.
- 59 folios.
- Disposición a dos columnas.
- Dimensiones: 392 x 285 mm, gran formato.
- Manuscrito formado en la actualidad a partir de tres códices de principios del siglo XI. La primera parte (fols. 1-22) contiene las *Vitae Sanctorum* de Valerio del Bierzo. La segunda parte (fols. 23-59) contiene un Pasionario de la provincia de Burgos.
- Folios 23 al 28 contienen las pasiones de san Fausto, san Simón, santas Nunilo y Alodia; san Cosme y san Damián. La escritura de estos folios, así como la decoración, son similares a las de los folios 29 al 59, aunque fueron copiados por manos distintas, en grafía visigótica redonda.

Bibliografía:

DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (1983, p. 422 y ss.).

FÁBREGA GRAU, Á. (1953, I, p. 13).

JANINI, J. y SERRANO, J. (1969, p. 56 y ss.).

MILLARES CARLO, A. (1963, p. 39).

MILLARES CARLO, A. (1999, nº 154, vol. 1, pp. 194-195, y vol. 2, pp. 142-143).

Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Nacional, (1953, vol. I, p. 420).

RIESCO CHUECA, P. (1995, pp. xvi- xvii).

6. Manuscrito 494 (olim 76), Biblioteca Nacional de España, Madrid.

- Códice en pergamino.
- Disposición a dos columnas.
- 113 folios.
- Dimensiones: 338 x 250 mm, gran formato.
- Letra visigótica de tamaño mediano. Iniciales dibujadas.

- Se atribuye al siglo X.
- Manuscrito facticio formado a partir de cinco códices distintos, encuadernación desordenada hace más de dos siglos.
- Folios 87 al 93 y 102 al 112 contienen el fragmento de un Pasionario en pergamino de mediana calidad, *membrum disiectum* del código *Nouvelles acq. Latines 2.180* de París, Biblioteca Nacional de Francia.

Bibliografía:

DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (1983, p. 415 y ss.).

Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Nacional, (1953, vol. I, p. 339 y ss.).

JANINI, J. y SERRANO, J. (1969, p. 19 y ss.).

MILLARES CARLO, A. (1963, pp. 38-39).

MILLARES CARLO, A. (1999, nº 255, vol. 1 p. 165 y vol. 2, p. 234).

RIESCO CHUECA, P. (1995, p. xvii).

7. Manuscrito 44.11 de la Catedral de Toledo.

- Códice en pergamino.
- Disposición a dos columnas.
- 264 folios.
- Dimensiones: 585 x 385 mm, gran formato.
- Siglo XIII, escritura pregótica.
- En el folio 167 v., en una nota a la pasión de san Pelayo se explica que este manuscrito fue colacionado con el código de San Pedro de Cardeña (hoy *b-I-4* de la Biblioteca del Monasterio de El Escorial).

Bibliografía:

JANINI, J. y GONZÁLVIZ, R. (1977, p. 185).

RIESCO CHUECA, P. (1995, p. xvii).

8. Manuscrito 1 de la Catedral de Tuy.

- Códice en pergamino.
- 292 folios.
- Dimensiones: 457 x 293 mm, gran formato.
- Grandes iniciales a pluma en negro sobre fondo rojo.
- Según Janini, es del último cuarto del siglo XII.
- Ana Suárez (2009) lo describe como un legendario, ordenado internamente *per circulum anni*, que se inicia en el 25 de diciembre y concluye con textos dedicados a santo Tomás Apóstol.

Bibliografía:

JANINI, J. (1977, vol. I, p. 319).

RIESCO CHUECA, P. (1995, p. xviii).

SUÁREZ GONZÁLEZ, A. I. (2009, pp. 9-27).

9. Manuscrito *Nouvelles acquisitions latines 239*. Bibliothèque nationale, París.

- Códice en pergamino.
- Dimensiones: 250 x 150 mm, mediano formato.
- Códice misceláneo.
- Los folios 68 al 83, de un pergamino grueso y basto, contienen el oficio litúrgico de san Pelayo, incluyendo su pasión y, según Ferotin, provenía de un monasterio femenino dedicado a dicho santo en Salas de los Infantes, Burgos.
- Según Díaz y Díaz, el códice es de principios del siglo X, de la región castellana.

Bibliografía:

DELISLE, L. (1880, pp.76-78).

DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (1983, p. 448 y ss.).

RIESCO CHUECA, P. (1995, p. xviii).

4.3.2. Otras fuentes para su estudio

En el presente apartado trataremos las fuentes que, sin contener los propios textos que sirven de base a las transcripciones y ediciones críticas, se han de tener en cuenta para contextualizar el Pasionario y las pasiones mismas. Dichas fuentes son interesantes para comprender el sentido y el surgimiento de las *passiones* hispanas, en su contexto y data aproximada.

Así pues, en primer lugar, trataremos la obra del poeta cristiano latino que mayor influjo pudo ejercer sobre la producción hagiográfica peninsular, Aurelio Prudencio Clemente. El *Peristéfanon* prudentino pudo servir de fuente para las piezas litúrgico-pasionales, y a la inversa: también pudo haberse alimentado de alguna de ellas (Berardino, 1992, II, p. 1.860), como es el caso de la primitiva pasión dedicada a san Vicente.

De dicha obra, podemos abrir debates ciertamente interesantes. ¿Pudieron ejercer los himnos del *Peristéfanon* una primitiva función litúrgica cabe los sepulcros y reliquias de los mártires? ¿Poseían, en cambio, un carácter meramente recreativo-devocional para una elite letrada cristiana?

Por otro lado, somos conscientes de que el Pasionario no era el único ni el principal libro litúrgico de la que hemos denominado liturgia tradicional hispana. Por ello, en segundo lugar, abordaremos el complejo mundo de las fuentes librarias que acompañaron en la liturgia al Pasionario y que pueden servirnos de espejo para nuestros estudios.

4.3.2.1. Himnos: El *Peristéfanon* de Prudencio y su influencia en el Pasionario Hispánico

La obra poética de Prudencio resulta capital en el conjunto de la hagiografía hispana medieval y, en consecuencia, resulta ineludible analizar su influjo en la formación del Pasionario Hispánico.

Según lo planteado por Á. Fábrega (1953, I, pp. 248- 250), en las comunidades que tuvieran la fortuna de albergar el sepulcro, las reliquias o una arraigada memoria de algún mártir de la misma, se compusieron sermones panegíricos. Estas alabanzas se pronunciarían en las solemnidades conmemorativas del aniversario del mártir, siendo necesario llegar a las conciencias de los fieles para conmoverlos y motivarlos doctrinalmente. Así pues, pronto se

percibió la utilidad del género lírico para satisfacer esta necesidad. Se versificaron los panegíricos y surgió un nuevo género, el himno hagiográfico. Los himnos hagiográficos nacerían, pues, de la necesidad perenne de cantar alabanzas que volvieran a traer a la memoria de la comunidad los méritos de aquellos héroes piadosos que habían sido perseguidos con anterioridad a la libertad de culto del año 313. Efectivamente, los panegíricos y el género literario poético de los himnos hagiográficos eran una pieza clave en la religiosidad popular (Riesco, 1995, p. xi).

Prudencio, de procedencia hispana, constituye el mejor ejemplo de compositor de estos himnos hagiográficos cristianos que pudieron influir en la redacción de las pasiones de época hispano romana (c. 259, fecha de la muerte de los mártires de Tarragona; hasta 589, III Concilio de Toledo). Catorce son los himnos que componen sus “*Coronas del Martirio*”; obra en la que aperecimos, como trataremos a continuación, acaso el más claro precedente de una parte de las pasiones de los mártires peninsulares. Sin embargo, la función litúrgica de este himnario, que tiempo después sí hallaremos en los pasionarios, no parece estar del todo clara, como tampoco hemos podido hasta la fecha asegurar que la obra de Prudencio estuviera dirigida a un auditorio popular.

Ángel Fábrega (1953, I) propuso una división tripartita de los himnos del *Peristephanon* atendiendo a criterios geográficos, según la procedencia de los mártires a los que las distintas piezas estuvieran dedicadas³⁰. Los grupos de esta clasificación fueron primeramente el de los mártires hispanos y del norte de África, en segundo lugar los mártires radicados en Roma y, por último, los de origen oriental.

Asimismo, dentro de esta clasificación, una vez que nos hemos acercado al primero de los grupos, cabe distinguir entre los himnos dedicados a uno o varios mártires hispanos de forma preponderante y, por otro lado, las piezas que, sin estar dedicadas a un santo peninsular, recogen menciones a cualesquiera de ellos.

³⁰ Esta división, sin embargo, no es recogida posteriormente por García Rodríguez (1966, p. 14), que toma la división bipartita del editor Bergman, basado en el grupo de mártires españoles, incluyendo al africano Cipriano, y al grupo de santos que Prudencio descubre en su viaje a Roma.

Entre los mártires de Hispania a los que el poeta latino hispano dedicó una pieza completa de su *Peristephanon* se encuentran³¹:

- Santos Emeterio y Celedonio de Calahorra: I y VIII³².
- Santa Eulalia de Mérida: III.
- Santos Innumerables de Zaragoza: IV.
- San Vicente de Zaragoza-Valencia: V.
- Santos Fructuoso, Augurio y Eulogio de Tarragona: VI.

Por otro lado, a lo largo de sus composiciones, Prudencio aludió a los martirios de los siguientes santos hispanos³³:

- San Vicente (*iterum*): Himno IV- 77 a 108.
- San Acisclo, IV- 19; san Zoilo, IV-19; santos Fausto, Genaro y Marcial (*tres corone*) IV- 20, procedentes de Córdoba.
- San Félix de Gerona, IV- 29 y IV- 155.
- San Cucufate de Barcelona, IV- 33.
- Santos Justo y Pastor de *Complutum*, IV- 41³⁴.

Como se mencionó más arriba, existe un interesante debate abierto acerca del carácter de los himnos que conforman el *Peristéfanon*, debate, a fin de cuentas, acerca de su propósito y funcionalidad. ¿Acaso el poeta hispano, de origen aristocrático, escribía con intenciones de difusión popular o privada, para un público llano o culto, con una finalidad edificante o

³¹ A continuación se enumera únicamente a los mártires hispanos. Para completar el grupo de himnos que Fábrega denominó dedicados a “mártires españoles y del África cristiana” debemos añadir a la lista el himno XIII, dedicado a san Cipriano de Cartago.

³² El breve himno VIII, de dieciocho versos, no hace mención identificativa expresa a estos mártires, pero su título en algunos códices “*De loco in quo martyres passi sunt, nunc baptisterium est Calagurri*” lo adjudican a los mártires calagurritanos donde tendrían consagrado un baptisterio, quizás donde debería ir destinada esta pieza como inscripción, como discurre García Rodríguez (1966, p 17).

³³ Para completar el conjunto según la división tripartita que formuló Fábrega, basta con añadir a la siguiente lista el nombre de san Casiano de Tánger, IV 45; IX título.; IX 6; IX 94; IX 106. Obsérvese que las menciones se concentraron en el himno IV, dedicado a los mártires Innumerables de Zaragoza, incluyendo del mismo modo a otros santos extrapeninsulares: Pablo de Narbona, Ginés de Arlés, Casiano de Tánger y Cipriano de Cartago.

³⁴ Para nuestro estudio hemos empleado, fundamentalmente, la edición de las obras completas de Aurelio Prudencio de J. Guillén e I. Rodríguez (1950), publicada en la Biblioteca de Autores Cristianos.

cercana a la liturgia³⁵? Esta controversia nos resulta interesante si entendemos esta obra poética como un espejo en el que las *passiones* posteriores se vieron reflejadas.

H. Leclercq (1907-1953, VI, p. 2009) y García Villada (1936, I, p. 284), junto con los dos editores de las fuentes del Pasionario Hispánico, Fábrega (1953, I) y, posteriormente Riesco (1995), recogen la idea de que los himnos de Prudencio pudieron haber sido recitados conmemorativamente el día de la festividad del mártir en los lugares donde se les rendía culto. Dichos himnos eran declamados ya al público junto al sepulcro, reliquias o lugar conmemorativo de la pasión del mártir el día preciso de su aniversario, aunque, sin embargo, no formaban parte todavía del Oficio Divino.

A partir de estos trazos, M. P. Cunningham (1963) adjudicó un carácter y una función litúrgica a estos himnos martiriales, en contra del análisis que ya en 1936 otro autor, I. Rodríguez había determinado. Según este último, con la palabra *hymnus*, Prudencio no pretendía ser el autor de piezas para la liturgia oficial, sino de una liturgia privada, popular y doméstica.

Y así pues, a principios de los años cincuenta, M. Lavarenne (1951), destacando el carácter aristocrático de Aurelio Prudencio Clemente, llegó a considerar que estos poemas iban dirigidos para sus semejantes, para una elite culta. De modo similar, J. Fontaine (1981), a partir de estos pensamientos formuló que, si bien esta poesía tendría un objetivo espiritual o ascético, también pudo quizá utilizarse en celebraciones de las comunidades cristianas. Los himnos no tendrían una función litúrgica pero habrían surgido en torno o cerca de ella. La doctora A. M. Palmer (1989) se fijó en la excelencia de la técnica literaria, de la versificación, de la métrica y en el refinamiento de su temática clásica para pensar igualmente que la obra de Prudencio se constreñía a un público limitado. Y, por último, sin abandonar estas hipótesis, John Petruccione (1990) piensa que, a pesar de la erudición de dicha obra y la existencia de unos receptores letrados de la misma, ello no invalida que los himnos fueran del gusto del pueblo. De hecho, una cuidada composición del texto aporta la solemnidad necesaria que la concurrencia espera en actos conmemorativos públicos de la comunidad cristiana, como son las festividades de los santos mártires.

³⁵ A este respecto, recomiendo el repaso historiográfico que sobre este tema realizó Jesús San Bernardino (1996), concretamente en el apartado 3 del mismo, entre las pp. 220-221, a partir del cual esbozaremos a continuación los puntos cardinales de la cuestión.

Para Carmen García Rodríguez (1966, p. 19) no es posible aseverar que el *Peristephanon* se compusiera con fines litúrgicos, ya que la longitud y forma de muchos de estos poemas los invalidarían para este fin. Sin embargo, con posterioridad muchas de estas piezas entraron en la liturgia parcial o completamente. Empero, sí que hay señales del culto de estos mártires en el texto, donde se indican festividades y basílicas dedicadas a los mártires, incluso probablemente a partir de alguna reliquia conservada. Sin embargo, desconocemos las razones de Prudencio para seleccionar unos santos u otros, tales como los citados en el himno IV, o por qué omitió otros mártires peninsulares como las santas Justa y Rufina o santa Leocadia (Fábrega, 1953, I; García Rodríguez, 1966).

Bien es verdad, sin embargo, que la longitud de algunas de nuestras pasiones no tiene nada que envidiar a algunos himnos de Prudencio, como tampoco el elaborado lenguaje de las unas respecto a los otros. Así pues, siguiendo a Díaz y Díaz (1981, p. 52), quien señaló que los textos del Pasionario resultaban tan retóricos como a menudo incomprensibles para los fieles que asistían a los oficios litúrgicos, del mismo modo se puede volver a considerar los himnos prudentinos adecuados para su lectura conmemorativa en público. En suma, ambas lecturas comparten una gran solemnidad formal.

4.3.2.2. Los manuscritos de la antigua liturgia hispánica

4.4. Las piezas del Pasionario Hispánico

Como recuerda García Rodríguez (1966, pp. 49-50), en época antigua, la solemnidad de la liturgia hispana determinaba el empleo de múltiples libros, que, posteriormente, se fueron simplificando para acabar conformando el misal y el breviario, para la misa y el oficio, respectivamente. Efectivamente, esta autora apunta que, junto al Pasionario, otros libros intervenían en el liturgia hispana: el Sacramentario o *Liber Sacramentorum*; el Leccionario, *Liber Comitis* o *Commicus*; el Ritual o pontifical, *Liber Ordinum*; el Antifonario, el Homiliario y, además, un Salterio o Himnario, y un Oracional o *Libellus Orationum*. Junto a ellos se sitúa el Pasionario.

Sin embargo, la lista más completa de libros litúrgicos hispánicos es la que nos ofreció J.M. Pinell (1965), quien delimitó, además, en su trabajo dónde era usado cada uno de ellos. Así pues, enumeró todos los que siguen: *Commicus*, *Psalterium*, *Liber Canticorum*, *Liber Hymnorum*, *Psalmographus*, *Manuale*, *Libellus antiphonarum*, *Antiphonarium*, *Liber*

Orationum (festivus), Liber Sermonum, Misticus (Officia et Missae), Passionarium, Lectiones officii, Liber Horarum, Liber Precum y Liber Ordinum.

Seguidamente, definiremos de la forma más escueta posible cada uno de estos, señalando los ejemplos más relevantes que se han usado hasta ahora para estudiar el Pasionario y sus piezas martiriales. Como fuente tomaremos las clasificaciones de Fábrega (1958, pp. 38-44) y García Rodríguez (1966, pp. 49- 76), sobre las que añadiremos las puntualizaciones oportunas:

- El Leccionario o *Liber Commicus*: está compuesto de *comma*, perícopas o fragmentos de la Sagrada Escritura, es decir, con las lecciones bíblicas que debían leerse durante la misa (Martimort, 1992, pp. 33-34). Tenemos los ejemplos en la Biblioteca Capitular de Toledo, ms. 35.8, y dos fragmentos de otro en el código de la misma Biblioteca, ms. 35.4, del siglo IX; otro de Silos, *Bibliot. Nac. De París, Nouv. acq. lat. 2.171*, de finales del siglo XI; otro más en el Archivo de la Catedral de León, nº 2, anterior al año 1071; y el proveniente de San Millán de la Cogolla, Real Academia de la Historia de Madrid, *Aemilianensis 22*, escrito en el 1075.
- *Liber Ordinum, Ordo* o *Liber Manualis*: es una especie de ritual y pontifical a la vez. Contenía cantos, himnos, oraciones y preces para administrar sacramentos y bendiciones (Pinell, 1965, p. 147). Ferotin (1912b) publicó una reconstrucción a partir del ms. Madrid, Real Academia de la Historia, nº 56³⁶.
- Oracional: Libro que contenía las oraciones a rezar en el oficio divino. Existen dos manuscritos, *el Libellus Orationum, Oracional Visigodo* o *Tarraconense*, de la Biblioteca Capitular de Verona, ms. 89, procedente de la ciudad de Tarragona, considerado anterior al 731; y el manuscrito del Museo Británico, *Additional 30.852*, procedente de Silos, de mediados del siglo IX.
- Homiliario: Libro que contenía las homilías que se leían en determinadas festividades litúrgicas.
- Antifonario: contiene los cantos antifonales y responsariales del oficio y la misa, ordenados según el orden del calendario. Pinell lo distingue del *libellus antiphonarum* que comprendería colecciones de antífonas para la celebración del oficio ferial ordinario, frente al oficio catedralicio festivo del antifonario (Pinell, 1965, pp. 127 y 129).

³⁶ Vid. Ruiz García (1997, nº 56, pp. 315-317).

- Sacramentario o *Liber mysteriorum*: Contenía las fórmulas de la misa susceptibles de variación según los días y las festividades, excluyendo las fórmulas cantadas en el antifonario y las lecturas de la misa del leccionario. Era un libro fundamental para la eucaristía y estaba reservado al celebrante. Sólo disponemos de un ejemplar del Sacramentario mozárabe, el ms. Bibl. Capitular Toledo 35.3, de finales del siglo IX, que fue editado por Ferotin (1912a): *Le liber mozarabicus Sacramentorum*.
- Misal y breviario: El sacramentario se transformó por razones prácticas en el misal completo (*missale plenum*) y entremezclándose con las fórmulas del misal aparece el Breviario. Por ello, aparecen varias tipologías: el misal, el misal-breviario y el breviario.
- Himnario o salterio: Este libro contenía de forma ordenada para el año litúrgico y de sus festividades una colección de himnos. Aparecen acompañados de salmos y cánticos del breviario.
- Pasionario y Legendario: Fábrega insistía en la diferenciación de ambos conceptos. Al primero le asignó las actas de mártires o confesores para su lectura en la misa y el oficio. Al segundo le atribuyó un carácter espiritual y edificante, conteniendo vidas, relatos milagrosos, reglas monásticas y ascéticas; aunque, en verdad, también podían contener pasiones³⁷. Pinell (1965, p. 140) también insiste en el carácter particular y preciso del *passionarium*, “completamente distinto de las colecciones de *Vitae sanctorum* con destino a una lectura espiritual de monjes y clérigos”.

En cuanto al resto de libros que añadió Pinell, podemos sintetizar en breves palabras los siguientes: el *manuale* contenía las oraciones que componían la anáfora eucarística, al modo de los sacramentarios galicanos. El *liber orationum festivus* lo integraban oraciones de oficio catedralicio festivo. El *liber sermonum* se componía de las homilias patrísticas para ser leídas tras los evangelios. El *liber mysticus* refundía, a modo de miscelánea, libros litúrgicos ante la gran multiplicidad de ellos. El *liber horarum* contenía las horas monásticas, generalmente solo nocturnas o solo diurnas. Por su parte, el *liber precum*, del que no han llegado ejemplares y que conocemos a través del *mysticus*, contendría preces penitenciales de la misa y del oficio (Pinell, 1965, pp. 125- 140).

A continuación, clasificaremos estos manuscritos que asistían nuestra liturgia, así como sus ejemplos, parcelándolos según los usos que tuvieron en las distintas celebraciones

³⁷ Al respecto, *vid.* Fábrega (1958, pp. 43-44). *Cf.* García Rodríguez (1966, pp. 73-76).

sagradas (misa, oficio catedralicio, oficio monástico y sacramentos o sacramentales). Nótese que algunos libros estuvieron presentes en más de un campo de la liturgia³⁸:

1. La misa: Esta celebración se servía del *commicus*, el *manuale*, con las oraciones de los sacerdotes; el *antiphonarium* con los cantos o antífonas; el *passionarium* en las fiestas de los mártires; el *liber sermonum*, que incluía las homilías³⁹ de los domingos y fiestas más importantes. Por su parte, el *liber misticus* solía reunir partes de los anteriores, salvo del pasionario, para la celebración de la misa.
2. El oficio catedralicio: Para el oficio ordinario o *quotidiano* el libro base era el salterio, junto al *libellus antiphonarum* y el *psalmographus*, el *liber canticorum* y el *liber hymnorum*. Los manuscritos del oficio festivo serían el *antiphonarium* y el *liber orationum*; el *liber canticorum* y el *liber hymnorum*.
3. El oficio monástico: El libro fundamental fue el *liber horarum*, complementado por el *psalterium*, el *liber canticorum*; el *liber hymnorum* y el *liber precum*.
4. Sacramento y sacramentales: El *liber ordinum*.

En síntesis, consideramos de extrema necesidad volver nuestros ojos hacia estos manuscritos para entender la gran variedad de tipologías librarias que conocemos para el ámbito de la liturgia tradicional hispánica. Conocer mejor estas complejas realidades nos ayudará a comprender y contextualizar de una forma más clara el Pasionario Hispánico y sus particularidades específicas.

4.4.1. Las pasiones hispanas

En este apartado presentaremos los aspectos que consideramos más relevantes para un acercamiento a las *passiones* peninsulares, que componen la esencia de nuestro Pasionario, como compilador de estas piezas de la producción hagiográfica hispánica. Para ello, hemos querido empezar haciendo un repaso que diseccione la estructura del propio relato martirial: en qué partes podemos dividir cada uno de ellos y conforme a qué criterios.

³⁸ Para dicha parcelación de los manuscritos en los distintos ámbitos de la liturgia hispánica emplearemos el antedicho estudio de J.M. Pinell (1965, pp. 110-111).

³⁹ Pinell considera éste el libro propio de la liturgia hispánica, diferente del *homiliarium*, cuyo origen es romano y, por tanto, foráneo y posterior.

Seguidamente, trataremos el tema cronológico: ¿cuándo se pudieron formar cada una de las veinticinco pasiones que historiográficamente se han considerado autóctonas por tener como protagonistas a nuestros bienaventurados?

Luego, volviendo sobre el tema de que la mayor parte de las versiones de estos relatos pasionales publicadas en las dos ediciones del Pasionario ya eran conocidas anteriormente, hemos querido guiar sobre el tema al lector volviendo la vista hacia la *Bibliotheca Hagiographica Latina*. Pues fueron los bolandistas, en efecto, quienes primero trabajaron con estos textos y *BHL* fue el instrumento para darlos a conocer.

La lengua que compone cada una de estas piezas es el siguiente objeto de estudio, atendiendo a los escasos estudios que contamos sobre el tema, por lo que se requeriría de mayor atención en investigaciones futuras.

Por último, en este punto del trabajo queremos detener nuestra mirada en el denominado “ciclo de Daciano”, cuyas pasiones son objeto de debate, debido a la principal hipótesis que existe sobre el origen de dicho ciclo, la *passio de communi*.

4.4.1.1. Estructura

Las pasiones aparecen ordenadas dentro de los códices que las compilan cronológicamente, *per circulum anni*, por el día del mes en que se conmemoraba el *dies natalis* o festividad de un santo, para ser leídas entonces durante la misa y el oficio (Martimort, 1992, pp. 97-100). La incorporación durante la copia de una nueva pasión iba enriqueciendo los *libelli* y los *libri* mismos, de modo que el Pasionario siguió creciendo una vez ya estaba bien definido. Era frecuente que la redacción de nuevas *passiones* se elaborase a partir de datos muy pobres. Las fuentes escritas que se conservaban, en ocasiones, se limitaban al nombre, lugar y día de los acontecimientos, recogidos en un calendario o en un martirologio. Más aún, a veces el autor se tenía que inspirar a partir de la tradición oral, que podía limitarse al recuerdo del nombre, el día de su pasión y acaso el lugar de su martirio o de su *inventio*. El resto de datos quedaba sujeto únicamente al albedrío del creador (Castillo, 2002). Así pues, esta labor no hubiera sido posible sino gracias a una clara estructura que podía ponerse al servicio de la imaginación del apologeta que creaba el texto. Con el paso del tiempo, pues, era frecuente que el hagiógrafo llevase a cabo un ejercicio de creación literaria “análoga a la de los poetas” en palabras de René Aigrain (2000, p. 142); y tanto es así que,

salvo los datos concretos, las narraciones tendieron a homogeneizarse en sus hazañas (Velázquez, 2007, p. 72).

La rigidez de las estructuras que presentan, a pesar de sus más o menos ligeras diferencias, hace que la mayoría de las pasiones sean bastante similares entre sí y que podamos aproximarnos a representar un modelo ideal. Y, ciertamente, esto es bastante definitorio del género, pues, como acabamos de avisar, el hagiógrafo podía escribir una pasión con unos datos ciertamente mínimos (Gil, 1972, p. 176; Cf. Riesco, 1995, p. xiii).

En resumen, la ausencia de datos queda sorteada merced a tópicos, casi diríamos manidos y trillados. Podemos afirmar que la pasión está formada, en términos generales, de tres elementos distinguibles: el prefacio, compuesto de título y prólogo; en segundo lugar, el núcleo de la *passio*, integrado por el exordio o contexto previo, el relato del proceso, la *passio* propiamente dicha y los sucesos acaecidos *post mortem*, y, en tercer lugar y para finalizar, la doxología. Esta división tripartita que hoy presentamos de forma más extensa basándonos en estudios más recientes, fue esbozada por Fábrega (1953, I, pp. 277-279) previamente, quien la sintetizó en “título, texto y doxología” con aclamaciones al final del título y de la doxología que revelarían el carácter litúrgico de la *passio* (Berardino, 1992, II, p. 1.383).

Posteriormente, circunscribiéndose al denominado como “ciclo de Daciano”, Gabriel Laguna (1992) propuso una estructura que, sin duda, puede extrapolarse al conjunto de pasiones peninsulares. Dicho modelo sirvió de referencia para el que propuso Pedro Castillo (1995-1996) para el conjunto del Pasionario Hispánico. A partir de estos, reconstruimos a continuación, brevemente, la estructura ideal de una *passio*, teniendo en cuenta que no todas constan de todos estos elementos, pero que, sin embargo, constituyen una guía muy aproximada hacia la que dichas *passiones* tienden.

Efectivamente, el relato de los sucesos acaecidos, independientemente de la verosimilitud o inverosimilitud del conjunto o de parte de los datos enarrados, puede atenerse a la siguiente estructura, que respondería a un arquetipo:

1) Prefacio. Elemento ineludible de todas las *passiones*. Se puede componer de dos elementos: un obligado título y, solo opcionalmente, un prólogo o apostilla inicial del narrador.

a) Título: Se trata de un encabezamiento con una serie de elementos fijos, que son más o

menos estables y estereotipados, a los que en ocasiones se añaden otros datos variables. Se inicia con los términos *passio*⁴⁰ o *confessio*⁴¹, según la naturaleza de la muerte del santo. A continuación, siguen el nombre del mártir protagonista o, en su caso, los nombres de cada uno de los mártires que tienen parte en la pasión; también la ciudad, la fecha de consecución de la pasión o martirio según la cronología del Emperador o el *praeses*⁴² y el día del mes en que se celebraba su festividad en la liturgia. Además, es frecuentísimo que el prefacio se cierre con la fórmula *Deo Gratias*.

b) Prólogo: En ocasiones, para completar o introducir la historia que se va a narrar, el autor escribe un exordio que busca hacer más creíble el relato, utilizando tópicos historiográficos: la *veritas*, la *fides* y la *brevitas* (Laguna, 1992, pp. 375-376) del relato. En esta parte el narrador reflexiona sobre su labor de cronista, lamentando la ausencia de fuentes y mencionando el carácter edificante de su acción, a la vez que, con la requerida modestia, resta valor a sus propias capacidades para referir unos hechos de tal magnitud, de los que destaca lo necesario de su transmisión para perpetuar el recuerdo de su hazaña.

2) Núcleo de la *passio*: Es la parte esencial de la narración. Podemos dividirla temporalmente en tres momentos diferenciados que se dan a lo largo del relato. Gabriel Laguna denomina “funciones cardinales” a esta secuencia de acciones de tipo descriptivo, según la teoría de la narratología estructural, ya que su tarea es la situación espacio-temporal de los hechos, la psicológica de los principales intervinientes (perseguidor y mártir) y la caracterización sociológica en la que transcurre la historia (Laguna, 1992, p. 377):

a) El exordio inicial o contexto. Nos introduce en el entorno previo que va a dar lugar al proceso que seguidamente deberá afrontar el bienaventurado. Su función es presentar los antecedentes político-religiosos y la personalidad del protagonista, que es buscado y prendido, y que, o bien comparece voluntariamente, o incita a ser detenido mostrando su *voluntas martyrii* (Castillo, 1995-1996, pp. 114-115). Frecuentemente el contexto o exordio se inicia con fórmulas vagas como *In diebus illis*, *In temporibus*

⁴⁰ Si la muerte se produjo de una manera cruenta.

⁴¹ Si el fallecimiento del mártir, tras su profesión de fe, se produjo de forma no sangrienta.

⁴² El nombre de estos gobernadores es empleado en ocasiones en el relato como cabeza de los perseguidores, tomando parte activa de los relatos: Dion, Daciano, Galerio o Emiliano (aunque no Valeriano, con quien comparte prefacio en la *passio Fructuosi, Augurii et Eulogii*) son solo algunos ejemplos.

illis o *Igitur* (Gil, 1972, p. 176). Las fechas de algún consulado o gobernador, sin embargo, pueden ser repetidas o introducidas de forma novedosa, sin previa aparición en el título⁴³, con el objeto de precisar la cronología y aportar veracidad con nuevos datos. Tras las diligencias que la administración pagana pone en marcha contra los cristianos, este apartado concluye con el arresto del mártir, que pasa a disposición judicial.

b) *Passio- confessio*: Constituye la parte fundamental del relato de la pasión. Lo habitual es que el santo se enfrente a un proceso judicial debido a su condición de cristiano, incompatible con el culto imperial. Es el recuerdo, al menos en la forma, más directo de las actas proconsulares en la literatura hagiográfica. Está compuesto de una acusación formal (*accusatio*), seguida del correspondiente interrogatorio (*quaestio*), tras el cual se insta al santo a retractarse y apostatar en su fe, momento en el que el santo se reafirma haciendo profesión de fe (*professio*), lo que a su vez provoca la ira del juez, que impondrá como pena el castigo de tortura (*tormenta*) que culmina en la muerte como cénit de la pasión. Abundan los tópicos literarios, como el perseguidor sumamente perverso, identificado con el diablo⁴⁴, en contraposición con las virtudes en grado máximo del mártir. A pesar de ello, el santo interrogado puede llegar a descalificar e incluso agredir al pérfido interrogador (Castillo, 1995-1996, p. 115)⁴⁵. Los textos hagiográficos cristianos heredan con esto la libertad y franqueza en su lenguaje propias de la *parrhesia* o lenguaje cínico que encontramos en actas paganas, tales como las *Acta Alexandrinorum* (Velázquez, 2007, pp. 55-56). El juez puede adoptar una actitud persuasiva, más suave, o sutil, tentando con buenas palabras al santo (*blandimenta*), o puede, por el contrario, ser más severa y amenazante (*minae*), como afirma Laguna (1992, p. 379). En ocasiones, testigos paganos de estos hechos se convierten, conmovidos, a la fe cristiana. Los diálogos que se mantienen y el enfrentamiento con los jueces y gobernadores paganos confirman un carácter

⁴³ Por ej.: Título: “*Passio beatissimi martyris Felicis, qui passus est sub Datiano preside in ciuitate Gerunda, die Kalendas augustas, Deo Gratias*”. Núcleo, inicio del contexto: “*In diebus illis, sub Diocletiano et Maximiano consulibus...*”. Vid.: Riesco (1995, p. 166).

⁴⁴ *Passio Vicentii*: “*Exarsit Diabolus aduersus christianam fidem et, dum contemni se ac despici uidet, igemuit: ‘Amobete’ inquit Datianus ‘episcopum istum’; Uicentium grauiorem reuellem, qui...*”. Vid. Riesco (1995, p. 86).

⁴⁵ Vid. los diálogos entre Dion y santa Victoria en la *Passio Aciscli et Victoriae* (Riesco, 1995, p. 10): “*Dicit ei sancta Uictoria: ‘Non tibi diximus, inmunde spiritus, carnifex, uermis, quia pater noster et dominus ac saluator noster est Christus...’*”. Y en la p. 16 podemos leer: “*Hanc uocem factam de celis audiens, Dion iussit linguam sancte Uictorie abscidi, quia... (...) Et dum abscisa fuisset lingua eius, suscipiens precisuram lingue sue proiecit in faciem eius et percutiens oculum eius excecavit eum et clamauit uoce magna dicens: ‘In tenebris constitute, Dion inpudice, desiderasti manducare organum corporis mei et abscidere linguam meam, que benedixit Deum; iuste lumen tuum perdisti...’*”.

moralizante, destinado a hacer llegar a los fieles de una forma simplificada la doctrina y los misterios de la fe (Riesco, 1995, p. xii). Es frecuente el diálogo entre compañeros de martirio para insuflarse ánimos mutuos y reafirmarse en su fe (Velázquez, 2005, p. 144).

- c) *Post-mortem*. Frecuentemente se relatan acontecimientos sucedidos tras la muerte del cristiano protagonista. Esporádicamente, en este apartado el autor anuncia la apoteosis del alma del héroe tras su martirio. Más habitual es que el perseguidor intente impedir el enterramiento y la honra del cadáver ensañándose con él, a lo que le sucede una protección milagrosa por intervención de fuerzas de la naturaleza o de animales. Finalmente, el mártir es sepultado y se narran las honras fúnebres y la construcción de monumentos en su honor, con la finalidad de legitimar y promocionar el culto en una basílica determinada (Laguna, 1992; Castillo, 1995-1996). También se suelen incluir relatos marginales en los que se narran milagros, sueños, presagios y apariciones posteriores al martirio (Riesco, 1995, p. xiii).

Del mismo modo, los mártires pueden sufrir ensoñaciones y visiones previas al calvario, que ayudarían al bienaventurado a afrontar el martirio de una forma óptima. Respecto a la temática de estas ensoñaciones y visiones, Guadalupe Morcillo (1997) distinguió dos temáticas fundamentales en el género de la *passio*: por un lado, el tema del martirio y el desarrollo del proceso antes de llegar a él y, por el otro, el tema del cielo o paraíso, caracterizado como *locus amoenus*. Según esta autora, la función principal de estos sueños-visiones es la auxiliadora, ya que proporcionaría alivio físico y, sobre todo, ayuda psicológico-espiritual.

- 3) Doxología: El final del texto lo conforma la cláusula doxológica, que no falta nunca en las *passiones*. Se trata de una fórmula de alabanza a la divinidad que glorifica a Cristo o a la Santísima Trinidad. Tras ello nos encontramos la fórmula *Amen*, respuesta de los fieles que no hace sino confirmar el carácter litúrgico de estas piezas⁴⁶. Pues, efectivamente, la doxología es una plegaria para formularse en voz alta frente al público oyente.

Aunque este modelo no sea presentado uniformemente por el conjunto de las pasiones, antes al contrario, lo presentan de formas alteradas, es cierto que esta estructura las impregna

⁴⁶ Igualmente, la fórmula que cierra el título, *Deo gratias*, cumple esta misma función y nos reafirma el uso litúrgico que se dio a cada uno de estos pasajes. *Vid.* Riesco (1995, p. xiii).

en mayor o menor medida, siendo las más antiguas las más fieles a este modelo y las más tardías las que menos (Castillo, 1995-1996).

4.4.1.2. Cronología

Las pasiones de origen peninsular, como ya se ha apuntado anteriormente, han constituido historiográficamente el núcleo del Pasionario Hispánico. En ambas ediciones se buscó la fecha de composición aproximada; aunque, como veremos a continuación, a veces resultó muy complicado, motivo por el cual todavía su datación dista de ser segura.

Don Manuel Díaz y Díaz (1964) en sus “Anotaciones para una cronología del Pasionario Hispánico” prefiere no adentrarse en los casos concretos de las pasiones hispanas, limitándose a señalar algún caso de imitación de los textos pasionales en la región del Bierzo a finales del siglo VII, en varios textos de Valerio, fundamentalmente la *Vita Fructuosi*⁴⁷. El resto de su artículo lo había dedicado a hacer lo propio con piezas de origen extranjero de nuestro pasionario.

Así pues, *grosso modo*, Pilar Riesco (1995)⁴⁸ resumió la cronología de las pasiones autóctonas que forman nuestro pasionario, fechas de las que nos hacemos eco, junto a otros autores que señalaremos puntualmente a continuación:

1. Acisclo y Victoria: 17 de noviembre (*die XV ante Kalendas Decembres*). Pasión redactada entrado el siglo X, retóricamente, sin conocimiento fehaciente de los hechos (Riesco, 1995, p. 5; García, 1966, p. 223; Fábrega, 1953, I, pp. 62-63).
2. Facundo y Primitivo: 27 de noviembre (*die V ante Kalendas Decembres*). Compuesta sobre el segundo cuarto del siglo X, tras la consagración de la nueva basílica de Sahagún (Riesco, 1995, p. 21; García Rodríguez, 1966, p. 245).
3. Leocadia: 9 de diciembre (*die V ante Idus Decembres*). *Confessio*, que Fábrega fecha a finales del siglo VI o principios del VII, como parte del ciclo de Daciano, en cuyo

⁴⁷ Díaz (1964, p. 524): “Séame permitido no aludir a ninguna Pasión española concreta para ayudar más fácilmente a las breves disquisiciones que seguirán sobre ellas. Y advierto honestamente que nada más lejos de mi ánimo que creer haber llegado a la solución del problema general y de las cuestiones concretas planteadas en torno a tales piezas, cuya cronología relativa, seriación e interdependencias no han alcanzado todavía solución, mientras las hipótesis propuestas (...) tampoco engendran sentimientos de suficiente certeza.”

⁴⁸ También Velázquez (2005, p. 141).

origen la situó, como veremos más adelante, Van Hecke. Éste la señaló como un prólogo general que serviría para las festividades de varios mártires, lo que sirvió a Fábrega para plantear su hipótesis de la *passio de communi*, fuente común para las pasiones de susodicho ciclo (Fábrega, 1953, I, p. 67- 78; Riesco, 1995, p. 43).

4. Eulalia de Mérida: 10 de diciembre (*die IIII ante Idus Decembres*). Pasión de fines del siglo VII o principios del VIII, según Z. García Villada, al transmitir el texto cierta carga contra el judaísmo (García Villada, 1936, I, p. 287; Riesco, 1995, p. 51).
5. Fructuoso, Augurio y Eulogio: 21 de enero (*die XII ante Kalendas Februarias*). Historiográficamente se consideran como actas auténticas, escritas por un testigo ocular o por alguien que habría tenido delante las actas proconsulares, a finales del siglo III. Se especula con que fuera un soldado cristiano, compañero de los que detuvieron a los santos (García Villoslada, 1979-1982, I, p. 50; Riesco, 1995, pp. xxii y 73; Franchi de Cavalieri, 1935b).
6. Vicente: 22 de enero (*die XI ante Kalendas Februarias*). La versión de la pasión de san Vicente que conservamos editada en el Pasionario Hispánico es la más antigua de las que se conocen para este mártir (Franchi de Cavalieri, 1935a). Fue compuesta a finales del siglo IV. Debe de ser la más próxima a la versión que pudieron conocer Prudencio, para el himno V de su *Peristephanon*, y san Agustín (Gaiffier, 1949; Riesco, 1995, p. 83).
7. Eulalia de Barcelona: 12 de febrero (*pridie Idus Februarias*). Fechada en el siglo VII, como parte del ciclo de Daciano. Fábrega (1958) le dedicó un trabajo en el que defendió su existencia, apoyándose en las opiniones del P. Flórez (1747, III, p. 266 y XXIX, p. 287), Ramón Ponsich y Camps (1770)⁴⁹ y José Múnera⁵⁰, fundamentalmente. Sin embargo, gran parte de la historiografía ve a dicha mártir

⁴⁹ Vid. Fábrega (1958, p. 12).

⁵⁰ Para Fábrega (1958, pp. 16-17) “los artículos elaborados con más acierto, textura y consistencia son los que el autor publicó bajo el nombre común de “Eulaliana”, serie de varios artículos sobre diversos aspectos del problema, aparecidos principalmente en las revistas barcelonesas *Reseña Eclesiástica* y *Paraula Cristiana* durante los años 1929-31.”

como un desdoblamiento de santa Eulalia de Mérida, tal como los bolandistas, el P. Poncelet, el P. Delehaye, o el P. Enrique Moretus⁵¹.

8. Emeterio y Celedonio: 3 de marzo (*die V ante Nonas Martias*). Redactada a principios del siglo VIII, tardíamente, en tono retórico y homilético (Riesco, 1995, p. 117; García Rodríguez, pp. 323-324; Fábrega, 1953, I, pp. 123-124).
9. Torcuato y compañeros (Varones Apostólicos): 1 de mayo (*die Kalendarum Maii*). Se redactaría a mediados del siglo VIII, por un hagiógrafo del norte, sobre la base de una tradición (Riesco, 1995, p. 131). Según José Vives (1947), no existe ninguna recensión anterior de esta pasión, que sería la narración primitiva de los Varones, en contra del P. García Villada (1936) y el P. Vega (1964), que conjeturaron una recensión anterior.
10. Justa y Rufina: 17 de julio (*die XVI ante Kalendas Augustas*). Fábrega opina que esta versión pudo escribirse en el siglo V o VI, sobre otra más breve del siglo III o IV, a partir del testimonio de algún testigo ocular (Fábrega, 1953, I, p. 136; Riesco, 1995, p. 143).
11. Cucufate: 25 de julio (*die VIII ante Kalendas Augustas*). Pasión redactada posiblemente durante la primera mitad del siglo VIII o a mediados del mismo. Pudo existir una versión anterior que habría servido a las demás piezas de la liturgia de san Cucufate (Fábrega, 1953, I, p. 143; Riesco, 1995, p. 153).
12. Félix: 1 de agosto (*die Kalendarum Augusti*). Pasión de fines del VI o principios del VII, que sería el texto más primitivo y genuino de las actas de san Félix (Fábrega, 1953, I, p. 148; Riesco, 1995, p. 167).
13. Justo y Pastor: 6 de agosto (*die VIII ante Idus Augustas*). Pasión de la primera mitad del siglo VII, como todas las del ciclo de Daciano, que Fábrega fecha entre el 633 y mediados del s. VII (Fábrega, 1953, I, pp. 150-157 y 261; Riesco, 1995, p. 185).

⁵¹ Sobre el tema, *vid.* Fábrega (1958, pp. 13-15) y Riesco (1995, p. 105).

14. Fausto, Genaro y Marcial: 13 de octubre (*die III ante Idus Octobres*). A pesar de su estilo conciso y preciso, que le trasmite apariencia de verosímil, probablemente no sea anterior al siglo VIII o IX (Fábrega, 1953, I, p. 159; Riesco, 1995, p. 193).
15. Servando y Germano: 23 de octubre (*die X ante Kalendas Novembres*). La versión del Pasionario se compondría en el siglo VIII, antes del martirologio de Lyon. Fábrega, siguiendo a Lambert, defiende la existencia de una redacción primitiva más sobria de la *passio*, de la que se hacen eco García Rodríguez y Riesco (García Rodríguez, 1966, pp. 236-239; Fábrega, 1953, I, pp. 161-164; Riesco, 1995, p. 203).
16. Vicente, Sabina y Cristeta: 28 de octubre (*die V ante Kalendas Novembres*). Dicha pasión sería de fines del siglo VII. Su prólogo se repite de la pasión de santa Leocadia, lo que sirve a Fábrega para argumentar a favor de la *Passio de Communi*, que se redactaría a fines del s. VI o principios del VII, de la que derivaría (Fábrega, 1953, I, pp. 165-167; Riesco, 1995, p. 215).
17. “Innumerables” de Zaragoza: (*die VIII ante Kalendas Novembres*). Pasión redactada en los primeros años del s. VII, obra, según Fábrega (1953, I, pp. 168-174), de un regular literato de principios del VII, que vivió bajo el pontificado del obispo Máximo (+ c. 619). No existiría una redacción anterior que no fuera la *Passio de Communi*, pero el hagiógrafo dispondría de las noticias de Prudencio (Riesco, 1995, p. 229).
18. Zoilo: 4 de noviembre (*die II ante Nonas Novembres*⁵²), *inventio*, y 27 de junio (*die V ante Kalendas Iulias*), pasión. El P. B. de Gaiffier (1938, p. 368) considera que este texto no es contemporáneo a su *inventio* y que se compondría entre mediados del siglo VIII y principios del IX. El traslado de los restos del santo se produciría a finales del siglo VI, fundándose la basílica de san Zoilo en el *vicus tiraceorum* (barrio de los bordadores) de Córdoba, a principios del VII (Riesco, 1995, p. 245-249).
19. Argénteo y compañeros: 13 de mayo (*die ante III Idus Maias*). Argénteo fue martirizada en el 931, pero, según Fábrega, no se puede asegurar que su pasión fuera inserta en el ms. de Londres *Add. 25.600*, en el mismo siglo X, ya que no aparece

⁵² Ms. 44.11 Catedral de Toledo.

nombrada siquiera en el calendario de Córdoba del 961, donde sí que se incluye a Pelayo, martirizado tres años antes, por lo que su pasión pudo ser inserta a principios del siglo XI (Fábrega, 1953, I, p. 239).

20. Verísimo, Máxima y Julia: 1 de octubre (*die Kalendarum Octobris*). Pasión compuesta a mediados del siglo X. Los testimonios de estos santos se remontan únicamente hasta el siglo IX (Fábrega, 1953, I, p. 217; Riesco, 1995, p. 267).
21. Víctor de Cerezo: 26 de agosto (*die VII ante Kalendas Septembres*). Según Fábrega (1953, I, p. 227) fue martirizado en el siglo IX por los judíos. No hay testimonios de su culto antes del siglo X (Riesco, 1995, p. 273).
22. Víctor de Braga: 12 de abril (*pridie Idus Apriles*). Se conocen muy pocos datos históricos de este santo, para cuya pasión no se ha dado una fecha hasta el momento. Para F. Rütten (1936)⁵³, este culto habría sustituido a un dios pagano, en concreto a la fiesta de *Iuppiter Victor*, del 13 de abril, *in Idibus Aprilis*.
23. Nunilón y Alodia: 21 de octubre (*die XII ante Kalendas Novembres*). Según J. Gil (1970a) la pasión fue redactada poco después de la fecha de su martirio (851).
24. Pelagio: 26 de junio (*die VI ante Kalendas Iulias*). Esta pasión es anterior a la traslación de los restos del santo a León en el año 967 (Flórez, 1747, XXIII, p. 127). Para Díaz (1969a) se habría compuesto entre 961 y 966⁵⁴. Su compositor habría sido el presbítero Raguel, quien sería de Córdoba, según el códice de El Escorial (Riesco, 1995, p. 309).
25. Mancio: 21 de mayo (*die XII ante Kalendas Iunias*). Según Fernández Catón, la fecha del martirio se situaría en la segunda mitad del siglo VI o principios del VII, y la pasión se redactaría en los últimos años del siglo VII o principios del VIII, antes de la invasión musulmana de la zona de Évora (Fernández, 1983, p. 187). Para Juan Gil (1984), esta fecha puede ser adelantada al siglo VI.

⁵³ Vid. Riesco (1995, p. 283).

⁵⁴ Cf. Gil (1972).

4.4.1.3. Correspondencia con la *Bibliotheca Hagiographica Latina*

Tal y como advirtió don Ángel Fábrega (1953, II, p. 5) en su segundo volumen, gran parte de los textos martiriales que componen el Pasionario Hispánico “ya fueron recogidos y clasificados por los Bollandistas”. Y, en efecto, la *Bibliotheca Hagiographica Latina*, publicada en Bruselas, compila, a modo de índice, la mayor parte de estas versiones, contenidas en las ediciones del Pasionario Hispánico.

Los *Socii Bollandiani* son los editores de esta *Bibliotheca Hagiographica Latina Antiquae et Mediae Aetatis (B.H.L.)*. En esta colección se nos presentan los textos de la hagiografía latina hasta el año 1500 d. C., ordenados de forma alfabética, a modo de colosal catálogo. Funciona ordenada por nombre del santo, a continuación su categoría (mártir, obispo, confesor, etc.), fecha de su muerte (siglo, consulado, año, etc.) y día de su festividad. A continuación se presentan sus textos ordenados con numerales, o si no han sido editados en los *supplementa*, con letras. La numeración entre corchetes basta para citar estos textos. Pueden contener referencias a estudios o ediciones de dichos textos, o a la figura sagrada en estudios, o tratados antiguos, si no se conservan textos de su vida o pasión (Castillo, 2002, p. 27).

Publicaciones de la *BHL*⁵⁵:

- I. Vol. I, Bruselas, 1898-1899: Santos comprendidos entre las letras A-I.
- II. Vol. II, Bruselas, 1900-1901, contiene, por su parte, los comprendidos entre las letras K-Z.
- III. *Supplementi editio altera auctior*, (*Subsidia Hagiographica* 12), Bruselas, 1911.
- IV. Reimpresiones corregidas y ampliadas: (*Subsidia Hagiographica* 6), Bruselas, 1942 y 1992.
- V. *Novum Supplementum*, (*Subsidia Hagiographica* 70), Bruselas, 1986. Añade 200 santos a la lista y 2650 entradas, sin modificar la numeración clásica, apoyándose en letras, ej. a, b, c, ab, ac...⁵⁶.

A pesar de que en la *BHL* podemos encontrar las versiones de gran parte de las *passiones* que fueron reunidas y transcritas tanto en la edición de Fábrega (1953, I, pp. 35- 48), como en

⁵⁵ Recogemos la siguiente bibliografía a partir de la síntesis que realizó Castillo (2002).

⁵⁶ Vid. Société des Bollandistes, 31/05/2012, <http://www.kbr.be/~socboll/P-subsidia.php#70>

las de Riesco, también ocurre que se hallan otras versiones de relatos martiriales de los mismos bienaventurados que no se corresponden con los textos editados en el caso que nos ocupa. Así, puede suceder que la *BHL* incluya el texto que nos interesa de forma exclusiva, o bien acompañado de otros; o que, por el contrario, solo encontremos *passiones* o *vitae* que nada tienen que ver con el texto del Pasionario Hispánico.

Así pues, existen casos en los que los textos la *BHL* no asumieron la versión de las pasiones que aquí nos interesa, la de nuestro Pasionario Hispánico. Por ello, en el presente apartado actualizaremos la relación de *passiones* ya incluidas en la *BHL* y, cuando corresponda, buscaremos las referencias en otras publicaciones como las *Acta Sanctorum*, *Analecta Bollandiana*, el catálogo de manuscritos de la Biblioteca Nacional de París donde fueron inventariadas por primera vez, *et alia*, cuando sea pertinente.

Por otro lado, conviene aclarar que de las cincuenta y cinco pasiones que Fábrega transcribió de los distintos manuscritos para el Pasionario, solo diecinueve corresponden a pasiones de santos hispanos. Por el contrario, la edición de Riesco consta de veinticinco pasiones, todas ellas de mártires hispanos, esto supone seis pasiones peninsulares nuevas respecto a la edición decana de Fábrega. Por ello, y para aclarar el orden seguido por uno y otro, las *passiones* a continuación enunciadas se encuentran enumeradas en cifras romanas del I al LV, según el orden que siguió Fábrega, y en guarismos árabes del 1 al 25, según el orden que Riesco asignó⁵⁷. A continuación enunciamos la correspondencia de textos, principalmente con *BHL*, humildemente revisada y enmendada hasta donde ha sido posible. Del mismo modo, hemos mantenido la duda, con el pertinente signo interrogativo “?”, donde, tanto Fábrega como nosotros percibimos como dudosas las correspondencias:

I- 1. *Passio Aciscli et Victoriae: BHL*, 26.

II- *Passio Romani et comitum: BHL*, 7299.

III- *Passio Valeriani, Tiburtii, Maximi et Ceciliae: BHL*, 8483.

IV- *Passio Clementis: BHL*, 1848.

V- 2. *Passio Facundi et Primitivi: BHL*, 2820.

VI- *Passio Saturnini: BHL*: 7497.

⁵⁷ Fábrega tuvo en cuenta únicamente el orden de la festividad. A ese núcleo de *passiones* Riesco añadió, a continuación, las redactadas e introducidas ya en época mozárabe.

- VII- *Passio Andreae Apostolis: BHL, 428.*
- VIII- 3. *Confessio Leocadiae: BHL, 4848.*
- IX- 4. *Passio Eulaliae emeritensis: BHL, 2700.*
- X- *Passio Stephani: BHL, 7863- 7865.*
- XI- *Passio Eugeniae et comitum: BHL, 2666.*
- XII- *Passio Iacobi “fratris Domini”: BHL, 4091.*
- XIII- *Passio Iacobi “fratris Domini” (iterum): BHL, 4093.*
- XIV- *Adsumptio Iohannis: BHL, 4320.*
- XV- *Passio Iacobi, fratris Iohannis, et comitum: BHL, 4057.*
- XVI- *Passio Columbae: BHL, 1893.*
- XVII- *Passio Iuliani atque Basilissae et comitum: BHL, 4529.*
- XVIII- *Passio “Quadraginta Martyrum”: BHL, 7541.*
- XIX- *Passio Sebastiani et comitum: BHL, 7543.*
- XX- *Passio Agnetis et Emerentianae: BHL, 156.*
- XXI- 5. *Passio Fructuosi episcopi, Augurii et Eulogi diaconorum: BHL, 3196.*
- XXII- 6. *Passio Vicentii: BHL, 8628, 8630, 8631.*
- XXIII- *Passio Babylae et trium puerorum: BHL, 891.*
- XXIV- *Passio Thyrsi et comitum: BHL, 8280.*
- XXV- *Passio Agatae: BHL, 135.*
- XXVI- *Passio Dorotheae et comitum: BHL, 2321.*
- XXVII- 7. *Passio Eulaliae barcinonensis: BHL, 2693.*
- XXVIII- 8. *Passio Emeterii et Celedonii: BHL, 2533.*
- XXIX- *Passio Theodosiae: BHL, 8090.*

- XXX- 9. *Vita vel obitus Torquati et comitum: BHL, 8308, 8309, 8310.*
- XXXI- *Inventio Sanctae Crucis: BHL, 4169.*
- XXXII- *Passio Adriani atque Natalie et comitum: BHL, 3744.*
- XXXIII- *Passio Gervasii et Protasii: BHL, 3514.*
- XXXIV- *Passio Petri et Pauli: BHL: 6657.*
- XXXV- *Passio apostolorum Petri et Pauli (iterum): BHL, 6648.*
- XXXVI- 10. *Passio Iustae et Rufinae: BHL, 4566?*
- XXXVII- *Passio Christofori et comitum: BHL, 1764.*
- XXXVIII- 11. *Passio Cucufatis: BHL, 1999.*
- XXXIX- *Passio Felicis nolani: BHL, 2869.*
- XL- 12. *Passio Felicis gerundensis: BHL, 2864.*
- XLI- 13. *Passio Iusti et Pastoris: BHL, 4595.*
- XLII- *Passio Systi, Laurentii et Hippolyti: BHL, 7812.*
- XLIII- *Passio Genesisii: BHL, 3304.*
- XLIV- *Passio Cypriani: BHL, 2038.*
- XLV- *Passio Euphymiae: BHL, 2708 (differt in ultimo paragrapho et in doxologia)*
- XLVI- 14. *Passio Fausti, Ianuarii et Martialis: BHL, 2.841?*
- XLVII- *Passio Cosmae et Damiani, Antemii, Leontii et Eupreprii: BHL, 1967.*
- XLVIII- 15. *Passio Servandi et Germani: BHL, 7608.*
- XLIX- 16. *Passio Vincenti, Sabinae et Cristetae: BHL, 8619, 8620.*
- L- *Translatio Saturnini: BHL, 7496?*
- LI- *Vita vel obitus Alexii, filius Fimiani: BHL, 289.*
- LII- 17. *Passio sanctorum “innumerabilium cesaraugustanorum”: BHL, 1505.*

LIII- 18. *Inventio Zoili: Anal. Boll.*⁵⁸ 56 (1938), pp. 364-366.

LIV- 19. *Passio Argenteae et comitum: BHL*, 672.

LV- *Passio Sirciaci et Paulae: Anal. Boll.* 60 (1942), pp. 10-15.

20. *Passio Verissimi, Maximae et Iuliae: ES*⁵⁹, 14, p. 190 y apéndice 6. *Acta Sanctorum*⁶⁰ Junii VI, p. 513.

21. *Passio sancti Victoris ceraciensis: BHL*, 8565. *Cat. Cod. Hag. Bibl. Nat. Parisiensis*, III, pp. 504-506.

22. *Passio sancti Victoris bracarensis: BHL* remite, en su tomo II, p. 1238, al *Cat. Cod. Hag. Bibl. Nat. Parisiensis*, III, p. 480.

24. *Passio Pelagii: BHL*, 6617. *Acta SS. Prop. Dec.*, p. 256; *ES*, 23, pp. 105-131.

25. *Passio Mantii: BHL*, 5219. *ES*, 14, pp.116-121; *Acta SS. Prop. Dec.*, p. 190.

4.4.1.4. Rasgos lingüísticos del Pasionario Hispánico

Desde el ámbito filológico, contamos con un único estudio acerca de la lengua del Pasionario Hispánico. Fue el que publicó Pilar Riesco Chueca acompañando a la edición crítica y traducción que realizó. Por este motivo, en esta obra la profesora sevillana se limitó a transcribir y traducir los relatos martiriales de santos peninsulares, cuyos orígenes se presuponen autóctonos.

Al margen de este estudio de Riesco, prácticamente no existen trabajos concretos o especializados en el latín propio del Pasionario Hispánico, al margen de algunas ediciones críticas que señalan aspectos muy concretos del texto de su pasión. Las ediciones y estudios de *passiones* sueltas se han limitado a presentar los aspectos históricos, contextuales, paleográficos o textuales de sus respectivos estudios. Únicamente hemos encontrado un estudio reciente, específico, referente al latín de una pasión hispana, elaborado por Josep M. Escolà (1998) acerca de la pasión de los tarraconenses Fructuoso, Augurio y Eulogio.

⁵⁸ *Anal. Boll.*= *Analecta Bollandiana*.

⁵⁹ *E.S.*= E. Flórez (1747). *España Sagrada. Theatro geográfico histórico de la Iglesia de España*, Madrid.

⁶⁰ *Acta SS.*, (Mes, vol., p.) = *Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur*, París, 1863.

Así pues, al margen del antedicho trabajo específico, inserto en la edición de Pilar Riesco y cuya extensión ronda el medio centenar de páginas⁶¹, para tratar los aspectos generales del latín cristiano y litúrgico, nos debemos remitir reiteradamente, sobre todo, a algunos escritos de Manuel Cecilio Díaz y Díaz. Es cierto que existen otras muchas obras que versan sobre el latín medieval peninsular, basándose en fuentes epigráficas y paleográficas, pero estas no llegan a relacionar sus contenidos con el latín litúrgico, ni mucho menos con el específico del ámbito del Pasionario.

Los trabajos del que fue insigne profesor de la Universidad de Santiago se centraron en el latín cristiano de la liturgia⁶² fundamentalmente; aunque también dedicó un artículo a corregir algunos aspectos de la edición del Pasionario que Ángel Fábrega había sacado a la luz poco tiempo antes (Díaz,1957). Sin embargo, este último artículo no está tan enfocado en los aspectos lingüísticos, aunque también se traten, sino en señalar posibles tradiciones textuales y correcciones de elementos concretos de ciertos relatos martiriales.

De las ideas de Díaz y Díaz que nos conciernen para el caso del Pasionario Hispánico, hay una muy relevante, que nos remite a un latín cristiano alejado de la concepción de “lengua total”, con peculiaridades propias (morfológicas, sintácticas, de léxico) de conjunto, y nos sitúa ante los estudios lexicográficos de determinados autores o textos que sienten preferencias por construcciones y giros determinados, acordes a una tradición. Así pues, Díaz (1969b, p. 11) considera el latín cristiano como “...una lengua especial (...), surgida como tal lengua que es, en una comunidad hablante. En ésta se han producido tensiones, influencias y creaciones de todo tipo, que unas veces han acabado recogidas por la comunidad y otras resultaron eliminadas”.

Entre las influencias de léxico que el latín cristiano acogió como propio se encuentran los neologismos, casi siempre helenismos y, por otra parte, los calcos lingüísticos o la creación de una palabra latina sobre la base del mecanismo equivalente de formación de otra lengua, como puede ser nuevamente el griego, como por ejemplo *saluator*, calco del griego *σωτήρ* (Díaz, 1969b, p. 12).

Es curioso que para la lengua litúrgica empleada en la Galia y en Hispania no podemos apreciar que exista un trance de elaboración, sino que el latín aparece conformado de una

⁶¹ Vid. Riesco (1995, pp. xxi-lxx).

⁶² Para el latín litúrgico en general, vid. Díaz (1969b). Para un acercamiento al latín de la liturgia tradicional hispana, vid. Díaz (1965).

forma definitiva, atendiendo a las colecciones más antiguas, del siglo VII, y a los formularios que se hallan insertos en ellas (Díaz, 1969b, p. 31). Este hecho quizá podríamos achacarlo a la importancia que tiene la adecuación de la lengua a los usos litúrgicos, mayor, sin duda, que en otros ámbitos, pues debe evitar dobles sentidos que desemboquen en digresiones de la ortodoxia. Sin embargo, en la liturgia romana sí que apreciamos el “proceso” de elaboración, por lo que un motivo más verosímil podría ser que la mayoría de nuestros textos litúrgicos son tardíos, de los siglos VI y VII, con aportaciones hechas muchas veces en el siglo IX y, en menor medida, en los siglos X y XI hasta el 1080 (Díaz, 1965, p. 58).

Resumiremos, con la menor extensión posible, los puntos más relevantes del estudio de Pilar Riesco (1995), para que el lector conozca las claves con las que se ha empezado a trabajar y obtenga sus propias conclusiones acerca de los posibles caminos que la disciplina filológica puede adoptar con relación al Pasionario Hispánico. No se espere, empero, que transcendamos el camino de enunciar, a modo de sumario, los hitos de esta parte de su trabajo como marco de referencia.

Su estudio empieza con el tratamiento de las grafías y fonética en los manuscritos de nuestro libro litúrgico. Para este tema, la autora se basó en un artículo anterior de Juan Gil Fernández (1970b), sobre el que comprobó si los parámetros que había analizado este autor para el latín visigodo se cumplían o no en mayor o menor medida en las grafías y fonética del Pasionario⁶³. Así pues, analizó las formas rehechas; las grafías etimológicas; las vocales *e*, *i*, *o* largas y breves; la *u* breve; las vocales en hiato; los diptongos *ae*, *oe*, *au*, *eu*; la prótesis y aféresis; las semiconsonantes; las consonante oclusivas y las aspiradas; la sonorización de fricativas; la *h*; la *qu*; la grafía *k*; las consonantes finales; la palatalización y asibilación; los grupos consonánticos con nasal y otros grupos consonánticos (*-xc*, *-bu*, *ct*, *-rct*); la metátesis; la asimilación y las consonantes geminadas (Riesco, 1995, pp. xxiii-xxxi). Llama nuestra atención que, a pesar de confesar la autora en este apartado que el diptongo *ae* aparece evolucionado a lo largo de los textos en una “e caudada”, *ę*, en cualquier posición de la palabra, esta grafía no fue representada en la edición crítica de los textos.

En segundo término, Riesco se adentra en el análisis morfológico del sustantivo, el adjetivo y el adverbio; tratando también temas como el género neutro, los cambios de declinación, los demostrativos *idem* e *ipse*; los pronombres personales, el relativo, los

⁶³ Al respecto comenta Riesco (1995, p. xxiii): “Tomando como referencia básica el estudio de J. Gil Fernández “Notas sobre fonética del latín visigodo”, publicado en 1970 en *Habis*, señalaremos los fenómenos más significativos.”

indefinidos y los adverbios. Asimismo, en cuanto a la morfología verbal trata los cambios de conjugación, el tema de presente y el de perfecto, los verbos compuestos y recompuestos, las formas nominales y otros fenómenos esporádicos (Riesco, 1995, pp. xxxiii-xxxix).

Por otra parte, en tercer lugar, la autora pasó a analizar los aspectos sintácticos del Pasionario. En este punto se centró sobre los usos del nominativo, del acusativo, del genitivo, del dativo y del ablativo. De la misma forma, trató acerca del empleo sintáctico de los demostrativos, los personales y posesivos y los indefinidos. También de los adjetivos y adverbios comparativos; los adverbios de lugar, de negación, los giros adverbiales y el empleo pleonástico del adverbio y las preposiciones. Además, en este apartado de sintaxis, habló de los ejemplos localizados de verbos transitivos usados intransitivamente; de los verbos intransitivos reflexivos; de la pasiva impersonal con acusativo; del uso pleonástico de *videor*; de los verbos deponentes; del pluscuamperfecto de subjuntivo, el futuro perfecto, el imperativo, el infinitivo, participio, gerundio y gerundivo; sobre las perífrasis verbales y el régimen verbal. Y, para finalizar su estudio de la sintaxis, diseccionó las oraciones interrogativas; las conjunciones coordinantes; las oraciones completivas e interrogativas indirectas; las conjunciones finales, causales, consecutivas; temporales, concesivas, condicionales, modales y comparativas (Riesco, 1995, pp. xli-lxv).

En el cuarto y último bloque de su estudio, el de léxico, Pilar Riesco formula las aseveraciones que, ciertamente, pueden resultar las más interesantes para sintetizar las características formales de la lengua del Pasionario Hispánico.

El latín del Pasionario hace patente el empeño en mantener las estructuras y las formas del latín clásico. Los autores demuestran tener en su haber una evidente influencia de la cultura clásica y eclesiástica, pero también un fuerte condicionante de la lengua hablada. Este doble influjo de lo culto y lo popular llevaría a que se produjeran cambios de significación en algunas palabras. Por un lado, las pasiones guardan una gran riqueza de términos solemnes y poéticos e, incluso, tratan de innovar léxicamente buscando manifestar un lenguaje culto. Se puede apreciar que como recurso introducen nuevos helenismos, aparte de los ya consolidados desde antiguo. Por otro lado, la influencia de la lengua hablada es la responsable de que se empleen ocasionalmente términos del léxico popular en el lugar de los términos habituales en latín clásico (Riesco, 1995, pp. lxvii- lxx).

Por su parte, el breve estudio de la *passio Fructuosi, Augurii et Eulogii* realizado por J. M. Escolà (1998) se centra en los aspectos fonéticos, morfológicos, sintácticos y lexicológicos. De nuevo, la parte que se prestó a más interés, tal y como confiesa el autor, es la del léxico, en el que encuentra las innovaciones lingüísticas del cristianismo en el latín, tales como los préstamos y calcos del griego, como ya advirtió anteriormente Díaz y Díaz en su estudio más general antes citado. Escolà aprecia, además, que el autor de la *passio* emplea un latín medianamente correcto, de una persona no literata, que intenta transmitir una belleza estilística, pero más preocupado por el contenido que por la formalidad expresiva. Esto contrasta con la generalización del lenguaje litúrgico hispano que hizo Díaz y Díaz, para quien “los textos litúrgicos hispánicos provienen en su mayor parte de una cultura eclesiástica refinada, aunque todavía poco conocida” (Díaz, 1965, p.56), en la que sería ardua tarea de futuro proseguir las investigaciones.

Esta dicha “falta de formalidad expresiva” puede deberse a lo que plantea Riesco (1995, p. xxi) para el conjunto de las diversas piezas que componen el conjunto del Pasionario: los creadores estaban interesados en seguir las normas clásicas y de corrección, llegando en ocasiones a la hipercorrección, a pesar de lo cual no podían evitar mostrar una influencia de la propia lengua hablada.

Isidoro de Sevilla (*Sent.* 3.14) recomendaba la lectura silenciosa (*lectio tacita*) frente a la presumiblemente frecuente lectura en voz alta (*lectio aperta*). Esto nos pone sobre la pista de la frecuencia de esta última, no sólo en la lectura litúrgica, sino, sobre todo, en la devocional o privada. Pero esta *lectio aperta*, en efecto, se encontraba intrínsecamente vinculada a leer las pasiones públicamente según la festividad del mártir que debía ser celebrada en la liturgia. Esto generaba discusiones sobre la idoneidad del lenguaje culto o vulgar para estas composiciones (Castellanos, 2004, pp. 29- 30).

Así pues, en estos textos no podemos generalizar sobre una falta de formación de los hagiógrafos, antes al revés, mayoritariamente están bastante preocupados por el léxico, a pesar de lo cual no pueden escapar a los influjos de la lengua con la que se comunicaban habitualmente.

Sin embargo, la carencia de estudios más extensos de las pasiones sigue siendo patente, lo que nos impide llegar a grandes consensos concluyentes. Díaz (1969b, p. 62), hablando acerca de la liturgia hispánica, afirmaba en tono optimista que el estudio del léxico “puede

proporcionar un camino seguro para la determinación de la antigüedad y paternidad, incluso, de los textos”. Sigamos, pues, los estudios filológicos acercándonos a este tema y caminemos, aunque sea harto difícil, hacia una mayor concreción de las áreas y las fechas de redacción de nuestras *passiones*.

4.4.1.5. El ciclo de Daciano y la *passio de communi*

Un aspecto en el que concurren las pasiones reiteradamente, en una gran mayoría de casos, es el de señalar al responsable o responsables de la persecución contra los cristianos, al funcionario puesto al frente del interrogatorio y la ejecución (Gaiffier, 1954b, p. 378). Todos los mártires tienen en común haber padecido un gran sufrimiento en pro de su fe, infligido por el poder pagano o, posteriormente, islámico; sin embargo, no para todos los casos se conservaron los datos concernientes a los jueces y encargados que aplicaron contra ellos las penas. Los ciclos se conforman para dar respuesta a estas lagunas (Guerreiro, 1992, p. 18). Para este caso podemos afirmar que la presencia de *topoi* se acentúa a medida que nos alejamos de la época de las persecuciones, pues los datos concretos se han ido diluyendo a lo largo del tiempo (Galán, 1992). Tanto es así que, al margen de este ciclo, también encontramos ejemplos de pasiones basadas claramente en el texto de otras pasiones anteriores; tal es el caso de la pasión de san Acisclo y santa Victoria de Córdoba, del siglo X, basada en el texto de la mártir romana santa Cristina, con Urbano y Dion como *persecutores* (Gaiffier, 1965).

Para el caso de nuestras pasiones hispanas, el *praeses* Daciano, puesto a las órdenes de Diocleciano y Maximiano, asume el papel de azote de los cristianos en un ciclo de ocho pasiones⁶⁴, lo cual supone casi un tercio de las veinticinco pasiones peninsulares conocidas y editadas hasta la fecha.

Según B. de Gaiffier (1954b), estos ciclos se pueden dar tanto en torno a la célebre figura de un *persecutor* como en torno a la de un santo; por lo que Daciano no se encuentra solo entre los jueces a los que se dedicó un ciclo: Anulinus, procónsul de África; el prefecto Quintianus; Rictiovare, el prefecto de Maximiano para la Galia; el enigmático caudillo alemán o vándalo Chrocus; y Olybrius, nombre sinónimo de fanfarrón o bravucón, son los nombres a los que hay consagrados ciclos fuera de las fronteras hispanas, desde la Galia hasta Oriente.

⁶⁴ *Passiones* de los santos Vicente, “Innumerables de Zaragoza”, Leocadia, Justo y Pastor, Eulalia de Barcelona, Félix de Gerona, Vicente, Sabina y Cristeta y Cucufate.

La pasión de Vicente es la primera donde encontramos el nombre de Daciano al frente de la represión anticristiana. Dicha *passio* debió de ser redactada en las postrimerías del siglo IV, pudiendo haberse gestado a partir de relatos y actas proconsulares anteriores, de los siglos III y comienzos del IV (Castillo, 1995-1996, p. 113). El nombre de Daciano, repetido a partir de aquí en otros siete testimonios del Pasionario, no es ni el único ni el más sanguinario de los perseguidores anticristianos, pero, tal y como revelan las palabras de B. de Gaiffier (1954b, p. 382), pasa a representar una suerte de paradigma:

“Peu à peu, ce modeste fonctionnaire va à devenir grâce aux hagiographes le principal responsable des supplices infligés aux chrétiens d’Espagne. Muni de pouvoirs dictatoriaux, il parcourt les provinces de la péninsule et organise partout la répression contre les croyants.”

Así pues, para explicar el origen de este ciclo tejido con el nombre del *praeses* Daciano, Ángel Fábrega (1953, I, pp. 256-257) propuso la hipótesis de la existencia de una pieza litúrgica que denominó *passio de communi*. Esta composición, que no habría llegado a nuestros días, podría haber sido creada a finales del siglo VI o comienzos del VII. Su función habría sido la de servir de lectura “intercambiable” para celebrar la solemnidad litúrgica de los santos que, sin tener un relato propio, posteriormente vieron desarrollada su pasión. A su juicio, la existencia de la pasión “de común” queda justificada porque con ella se explican “la casi perfecta identidad de la pasión de santa Leocadia con la pasión de los santos abulenses Vicente, Sabina y Cristeta”, así como “los paralelismos verbales e ideológicos” (Fábrega, 1953, I, p. 257) de las siete piezas que de ella derivarían; si bien esta pasión no sería conocida desde las fechas de su composición en todos los emplazamientos con culto a estos santos. La base para la creación de este ciclo es la pasión de san Vicente, de finales del siglo IV; elegida esta por su gran popularidad ya desde antiguo, sobre la que Agustín de Hipona dijo: “*Quis autem hodie Datiani vel nomen audisset, nisi Vicentii Passionem legisset?*”⁶⁵. Dicha pasión anotaba también la gran fiereza del *praeses* que nos ocupa; algo que se reflejó con claridad en las pasiones propias supuestamente derivadas de la *passio de communi*.

Para afianzar su hipótesis, Fábrega (1953, I, pp. 69-70) sugirió la posible reconstrucción del texto de esta *passio de communi*, y a su vez, recordando las ideas del bolandista Van Hecke que había sugerido la existencia de este texto como prólogo general de algún

⁶⁵ Serm. 276. C.4 P.L., t. 38, col. 1257. Vid. Gaiffier (1954b, p. 382) y Fábrega (1953, I, p. 99).

legendario, que podría usarse para introducir cualquier pasión⁶⁶; aunque para Fábrega, más bien, se trataba de una “fórmula general de pasión” (Fábrega, 1953, I, p. 72).

Para situar esta pieza cronológicamente a finales del siglo VI o comienzos del VII, Ángel Fábrega tuvo en cuenta tres aspectos. Por un lado, la coincidencia de expresiones con la pasión de san Saturnino de Tolosa⁶⁷, del siglo V, por lo que *la passio de communi* sería posterior. En segundo lugar, hace referencia a la ocupación bizantina de parte del suroeste peninsular, basándose en la frase “*Quae fama non solum Italiam totam, sed et Bizantium peragrauit*”, gracias a la cual le daría una cronología ente el 553 y 621. Y en tercer lugar, sugiere que esta pieza habría sido redactada poco después del año 592 interpretando una frase del hagiógrafo de los Mártires Innumerables que sugiere la restauración del culto de dichos mártires, el cual se produjo tras el II Concilio de Zaragoza de ese año, que dio fin a la época arriana (Fábrega, 1953, I, pp. 72-75).

Basándose en la pasión de común, que él trata de reconstruir, Ángel Fábrega describe, reflejando la retórica del texto, el presunto recorrido que debió de haber realizado Daciano desde las Galias a Hispania, delegado por los emperadores “más para alborotarla y destruirla que para gobernarla” (Fábrega, 1953, I, p. 71). Este itinerario no tendría, *a priori*, mayor importancia que la de ser el que imaginó el autor de esta pieza de común. El recorrido viene recogido en la *passio* de santa Leocadia, y sería un motivo literario que reflejaría el comienzo del ciclo. Recorrido al que, como cabe esperar, Fábrega⁶⁸ no da credibilidad alguna.

Daciano comenzaría su periplo por la península en Gerona condenando al tormento a san Félix, después habría hecho lo propio en Barcelona contra san Cucufate y santa Eulalia; posteriormente habría marchado a Zaragoza para presidir la ejecución de los dieciocho Mártires Innumerables; luego a Complutum contra los niños Justo y Pastor, de ahí a Toledo para encarcelar a Leocadia; a continuación habría viajado a Ávila donde martirizaría a los santos Vicente, Sabina y Cristeta; y, por último, habría seguido hasta Mérida para estar presente también en el martirio de Eulalia⁶⁹. El motivo de que Daciano no apareciera, sin embargo, en la pasión de Eulalia Emeritense se debería a que contaba ya desde más antiguo

⁶⁶ *Acta Sanctorum*, Oct. XII, p. 205.

⁶⁷ *BHL* 7495-7499.

⁶⁸ Al respecto afirmó: “De todas formas no vaya a creerse con esto que sostengamos la realidad histórica del viaje persecutorio de Daciano por España; pues cuando un autor se propone escribir una historia de unos hechos a tres siglos de distancia, sin que medie ningún testimonio en que apoyarse, es de sospechosa credibilidad.” (Fábrega, 1958, p. 31).

⁶⁹ Sin embargo, Calpurniano, como veremos a continuación, probablemente no aparecería en las versiones más antiguas de esta *passio*. *Vid.* Fábrega (1953, I, pp. 69-71); Gaiffier (1954b, p. 389).

con un relato martirial propio⁷⁰, por lo que no habría necesitado participar de esa *passio de communi* (Fábrega, 1953, I, p. 72). Por otra parte, la pasión de san Félix de Gerona no está atribuida directamente a Daciano, sino a un lugarteniente suyo (García Rodríguez, 1966, p. 75), tal y como ocurre en la de san Cucufate de Barcelona. De hecho, en el relato de Cucufate, posterior a la de Félix, Daciano no aparece nombrado ni una sola vez y las responsabilidades pasan del simple *praeses* Galerio al mismísimo emperador Maximiano, cónsul junto con Diocleciano, en cuya época situamos al susodicho Daciano.

Con el fortalecimiento del culto a los mártires, en el siglo VII se redactan las pasiones de aquellos que no contarían con un texto propio, ante la demanda popular de detalles personales y con el objetivo de promocionar estos cultos (Castillo, 1995-1996, p. 121). Precisamente, Fábrega achaca como motivo de que santa Eulalia emeritense no se incluyera en el ciclo de Daciano, a pesar de que para el creador de la *passio de communi* la responsabilidad de su muerte recayera de nuevo sobre dicho *praeses*, a que ya contaba con su propia pasión desde antiguo, la cual señala al *praeses* Calpurniano como responsable⁷¹.

Además, debido a lo tardío de la creación de este ciclo, las pasiones que lo componen se presentan distantes de las primitivas Actas originarias que habrían recogido los martirios y, por ende, de las pasiones históricas, las más cercanas a estas actas (Tovar, 1992, p. 435). Reconocido este aspecto por parte del creador de la teoría de la pasión de común, sin embargo, el mismo asegura que dicho texto atestigua “lo que ocurría en la época en la que se componía este texto” y que “los mártires que se mencionan (...) tenían culto por lo menos en las respectivas iglesias allí mismo mencionadas” (Fábrega, 1958, p. 31).

Ahora bien, esta hipótesis de la *passio de communi*, que formuló Fábrega, creó dudas aún vigentes. Y fue B. de Gaiffier quien de forma más clara las manifestó en su artículo “*Sub Daciano Praeside. Étude de quelques passions espagnoles*”. En primer lugar, Gaiffier cuestiona en los siguientes términos la cronología que Ángel Fábrega propuso para este texto de común, finales del s. VI, comienzos del s. VII, ya que los tres motivos aducidos por el catalán le parecen endeblés: “*Que cette Passion de Communi ait existé à la fin du VI^e siècle ou au début du VII^e en semble pas prové d'une manière péremptoire*” (Gaiffier, 1954b, p. 384).

⁷⁰ Existe un debate sobre la existencia de una recensión primitiva, anterior al Himno III de Prudencio, que podría ser entendido como una versificación de un relato martirial. *Vid.* Castillo (1999, p. 531).

⁷¹ Prudencio, sin embargo, no cita a Calpurniano, lo que hace pensar que su culpabilidad se achacaría en momentos posteriores. Asimismo, este hecho bien pudiera ser el responsable de la variación de los nombres de los jueces entre la pasión y la hipotética pasión del común.

Pero más aún, se pregunta Gaiffier si es cierto que en la génesis del ciclo de Daciano se encuentre esta *passio de communi*; algo que intenta demostrar que es erróneo, revisando y afinando las cronologías de las pasiones del ciclo, en las que difiere con Fábrega. Aunque, sin embargo, confiesa no poder sino iniciar una alternativa teórica que no puede darse por resuelta. Así lo refleja en las intenciones de su artículo: “*Sans avoir prétention de doner une solution définitive à ce problème littéraire, nous souhaterions souligner quelques indices qui permettent d'apercevoir l'origine et le développement du cycle*” (Gaiffier, 1954b, p. 386).

Así pues, el erudito bolandista consideró que la pasión de santa Leocadia no sería el inicio del ciclo, como había pensado Fábrega, sino más bien el resultado final de la evolución del mismo, su culminación (Gaiffier, 1954b, p. 393; Díaz, 1964, p. 525; Castillo, 1999, p. 530). Para ello se basó en un revisión de las cronologías de las pasiones del ciclo, en especial de la de los mártires abulenses, a los que considera tardíos por su falta de noticias hasta el siglo IX; santos que, sin embargo, son mencionados en la pasión de la mártir de Toledo, lo que le inclina a pensar que esta pasión también es relativamente tardía.

Además, el jesuita Gaiffier refuerza sus ideas fijándose en las discordancias entre fuentes hagiográficas que confunden a los responsables de los suplicios de Eulalia de Mérida y su homónima barcelonesa; así como la ausencia de Calpurniano en el himno de Prudencio dedicado a la emeritense. Esta falta sugiere que la versión antigua, primigenia, de la pasión de santa Eulalia de Mérida no mencionaría a ningún juez, o incluso que nombraba a Daciano, inspirando con ello la *passio de communi*. Otra traba al discurso de Ángel Fábrega es la que supone la presencia de Daciano, siguiendo el texto de la pasión de común, en el martirio de san Cucufate de Barcelona y la ausencia del mismo entre los tres jueces que lo juzgaron según el texto de su propia pasión (Gaiffier, 1954b, p. 390). Y todo esto a pesar de que su pasión es posterior a la de san Félix, con el que el hagiógrafo la vincula haciéndolos oriundos a ambos de Scilum, en el norte de África. Amén de lo anterior, B. de Gaiffier piensa que si el redactor de la pasión de los santos Justo y Pastor hubiera conocido la *passio de communi* probablemente no habría expresado en ella que Daciano llegó a Complutum de forma casual, sino siguiendo un itinerario determinado que le llevaría del Este al Oeste de la Península. Si unimos todas estas razones con el hecho de que Daciano aparece en algún otro caso extendiendo su presencia fuera de Hispania, podemos comprender las dudas razonables sobre la teoría que señala a la *passio de communi* como única fuente de la que bebieron las pasiones señaladas bajo el *praeses* Daciano.

Ambrosio de Morales (1793, pp. 42-45), en sus *Opúsculos Castellanos*, incluye un *Hymnus in festo Sanctorum Martyrum Justi et Pastoris, ab divo Isidoro in suo breviario, quod Mozarabe vulgo dicitur, ad vespervas institutu*, que empieza con los versos “*O Dei perenne Verbum*”. Ciertamente tenemos serias dudas por la autoría isidoriana que fue atribuida por Morales, a falta de un estudio en profundidad sobre el tema. Sin embargo, no es menos cierto que Fábrega señaló que dicho himno se atribuyó indebidamente a Asturio (obispo de Toledo c. 400); y, posteriormente, corrigiendo la data, sin asignarle un autor concreto, lo fechó en el siglo VII, tras la conversión de Recaredo del 589, siguiendo a Pérez de Urbel (1926)⁷². Pues, efectivamente, una frase del prólogo a la misa posee una gran carga antiarriana: “*...et Pastoris patrociniis tueatur catholicum regem*”. Sin embargo, Fábrega está omitiendo la última década del siglo VI como fecha posible de composición del mismo.

Este himno podría crear alguna dificultad más a la hipótesis de Fábrega sobre el origen del ciclo. Si consideramos esta cronología, independientemente de la mayor o menor verosimilitud de la autoría de san Isidoro de dicho “himno del breviario mozárabe”, podríamos fechar un texto donde Daciano es el implacable martirizador de los santos niños complutenses contemporáneamente respecto a las fechas que Fábrega dio para el texto de la *passio de communi*: finales del siglo VI, principios del VII.

Pero aún más, la breve *passio* de Justo y Pastor y el himno dedicado supuestamente por Isidoro a los mártires de Alcalá comparten los mismos datos conductores del relato, ordenados casi en un igual transcurso de los acontecimientos. Es cierto que no atisbamos un gran parecido léxico entre ambos textos, pero sí una coincidencia completa en los detalles importantes: Daciano llega a la ciudad de Complutum persiguiendo a los cristianos, dispuesto a su cruenta labor; los santos niños Justo y Pastor abandonan la escuela arrojando sus *tabellae* al suelo, se presentan voluntariamente al martirio; Daciano les manda prender; durante el suplicio los niños mantienen una conversación entre sí, el pérfido *praeses* ordena que mueran a cuchillo y consuman su pasión de forma gloriosa.

A continuación, mostramos el principio del himno y del relato pasional para ejemplificar que, aunque no existe un parecido formal entre ambos textos, sí hay un paralelismo evidente en los contenidos de las mismas:

⁷² Cf. Fábrega (1953, I, p. 153).

<i>O Dei perenne Verbum</i>	<i>Passio Iusti et Pastoris</i>
<p><i>Hi tamen scholis retenti, Dum instruuntur litteris, Audientes quod Tyrannus Intrat urbem persequens, Illico scholam relinquunt, Et tabellas abnuunt.</i></p> <p><i>Appetunt cursu deinde Praesidis praesentiam: Et crucem Christi sequendo Corpus armant debile, Quo triumphos passionis Expedirent fortiter</i></p> <p><i>Hoc repente Daciano Nuntiantes inquit, Ecce advenire Christum Profitentes parvulos, Mortis ultro passionis, Et tormentum ávidos...</i></p>	<p><i>In diebus illis, dum crudelissimus Datianus, instinctu serpentis et consilio diaboli prouocatus, uniuersum ravidus percurreret mundum ita ut, quoscumque christianos per diuersas regiones sanctam audiret colere uitam, eos uariis tormentorum generibus cruciaret et assidue ad sue sacrilege religionis ritum omnium populorum conuerteret dicionem, subito, dum eum ad Complutensem urbem transeundi itineris oportunitas perduxisset et eius tremendam opinionem pene cuncta ciuitas cognouisset, hoc repperto, hii duo infantes sanctissimi Iustus et Pastor, relictis scole tabulis, in quibus eorum tenere litteris imbuebantur etates, iam non ad studium magistri istius seculi uel doctoris ire ceperunt, sed quasi prouati Christi discipuli ad spectaculum propii martyrii alacri deuotione cucurrerunt...</i></p>

Ahora bien, aunque Fábrega reconoce estas coincidencias, defiende que el himno es dependiente de la *passio*, la cual vendría del relato del común, ya que aprecia varios paralelismos con su hipotético texto:

“Muchos más paralelismos se encuentran todavía ente la *Passio* y el himno mencionado, también del siglo VII. Son tantas y tan evidentes las dependencias, que más bien diríase que todo el himno no es otra cosa que una versión rimada de las *Actas*. (...) Por lo que al estudio interno de esta pieza [la pasión de Justo y Pastor] se nota una dependencia evidente de la *Passio de communi*, de que hablamos en el estudio de las Actas de santa Leocadia” (Fábrega, 1953, I, p. 155).

A pesar de ello, las explicaciones de Ángel Fábrega pueden ser cuestionadas; debemos hacernos preguntas sobre ellas debido a lo cercano y poco preciso de las fechas de composición de ambos textos hagiográficos. ¿En verdad conocía el poeta el texto de la *passio* o, antes al contrario, conocía el hagiógrafo el himno? ¿Pudiera ser que, en cambio, ambos

textos bebieran de una fuente primitiva común no identificada y que el hilo conductor que transmitiera dichos datos a la pasión, o incluso a ambos, fuera la *passio de communi*? Si hacemos caso de la reconstrucción que de esta última se dio, a pesar de la firmeza de Fábrega, no podemos asegurar ninguna de estas hipótesis. Pues, tal y como B. de Gaiffier apuntó, no existe una relación clara entre el relato martirial de Justo y Pastor y el texto de la pasión *de communi* (Gaiffier, 1954b, pp.391-392).

Sin embargo, no podemos inclinarnos por una hipótesis u otra de forma categórica a día de hoy. A falta de estudios en profundidad, bien podríamos considerar este “himno de san Isidoro” como un indicio que rebajaría la fecha de composición de la pasión de los Santos Niños hasta las postrimerías del siglo VI o primeras décadas del VII, siempre y cuando aceptemos la premisa de que el obispo sevillano la hubiera conocido y tenido en cuenta para redactar su *carmen*.

Pocas cosas, por consiguiente, podemos esclarecer con certeza. Quizás sería apropiado volver la mirada de nuevo hacia el *Peristéfanon* de Prudencio, quien dedica su himno V a san Vicente, donde fija su dedo acusador sobre Daciano⁷³. Sin que sirva de mucho más que para abrir nuevos interrogantes, señalaremos que este santo es alabado también, entre otros muchos, en el himno IV dedicado a los “Mártires Innumerables”; pieza donde son loados asimismo una parte considerable de los mártires que formarán parte del ciclo de Daciano, a saber, Félix, Cucufate, Justo y Pastor y los propios “Mártires Innumerables” cesaraugustanos.

Si bien, este dato podría calificarse como anecdótico, también es cierto que un autor que escribiese siglos después, para dar respuesta a las necesidades literarias y litúrgicas de un público ávido de detalles, podría haberse visto inclinado por escoger al culpable de una pasión y e himno tan célebres y antiguos. ¿Razones? El argumento de autoridad, los visos de verosimilitud y la fuerza literaria que ambas fuentes transmitirían a los nuevos relatos martiriales serían motivos a tener en cuenta. A partir de aquí, otros mártires no mencionados por Prudencio, a los que habría que confeccionar su pasión prácticamente *ex nihilo* podrían haberse visto contagiados por la fuerza del ciclo. Y antes al contrario, siguiendo el relato de la pasión de santa Leocadia, la de santa Eulalia de Mérida, redactada desde antiguo, fue incluida en el ciclo, bien por influencia de su homónima barcelonense, bien por su fama propia, o bien haciendo gala de la libertad del creador, o porque tampoco se viera claro que Calpurniano estuviera detrás de su proceso.

⁷³ Pe. V- 40, 130 y 422.

Debemos, pues, hacernos nuevas preguntas y abrir nuevas vías que expliquen los porqués de este ciclo, ya que aún no hemos sido capaces de responder sin reservas a las cuestiones que se nos plantean. Si bien la teoría de la *passio de communi* no ha sido del todo descartada y sigue teniendo relativo vigor, sí que pesan serias dudas que cuestionan esta hipótesis, opinión por la que nos inclinamos.

Quid plura? En otro orden de cosas, el ciclo de Daciano fue analizado en cuatro artículos firmados por Gabriel Laguna Mariscal, Pedro Juan Galán, Luis Merino Jerez y Francisco Javier Tovar Paz, incluidos en el libro editado en 1992 con motivo del Primer encuentro-colquio de la Asociación ARYS. Dichos artículos se circunscribieron al corpus de pasiones hispanas dedicadas a Daciano para llevar a cabo sus distintos análisis sobre el género de la *passio* hispana. A lo largo de este trabajo, pues, hemos podido hacernos eco de sus ideas y opiniones principales.

En este apartado, nos limitaremos a señalar que, por lo general, los aspectos más tópicos de estos artículos se cumplen tanto fuera como dentro de dicho ciclo, pudiendo extrapolar buena parte de esos razonamientos al resto del subgénero hagiográfico hispano del que tratamos. De hecho, conviene remarcar la rigidez del género en su conjunto, lo cual se explica por su uso litúrgico, y, al mismo tiempo, la falta de una férrea homogeneidad dentro de este ciclo, tal y como sería esperable. Esto hace doblemente interesante las distintas perspectivas que fueron presentadas en estos trabajos. Trabajos que, por otra parte, nos ayudan a avanzar de lo específico y concreto hasta las generalidades que se pueden dilucidar para el conjunto de pasiones hispanas. Por otro lado, la intencionalidad de los mismos no pasa por inmiscuirse en la génesis del ciclo, ni en los restantes problemas en los que la historiografía había centrado su atención hasta la fecha.

4.4.2. Pasiones extranjeras en el Pasionario Hispánico. Acerca de sus fechas de incorporación

Con anterioridad ya hemos avisado al lector que las *passiones* extranjeras han recibido historiográficamente un trato diferenciado dentro del conjunto de piezas conformantes de nuestro Pasionario. Dicha diferencia, a primera vista, tiene por objeto el delimitar la producción hagiográfica peninsular, la cual no es especialmente prolija si la comparamos en una perspectiva más amplia, respecto a otros territorios creadores de literatura cristiana. Así pues, esta discriminación ha tenido el beneficio de ser el motor de estudios paleográficos,

textuales, filológicos e históricos nacional e internacionalmente, centrados en un *corpus* concreto. Pero, por otra parte, no es probable, si no avanzamos cuantitativamente incorporando el estudio de los textos martiriales foráneos como integrantes del Pasionario Hispánico, que este espacio de estudio de la disciplina hagiológica sea capaz de dar un gran salto cualitativo en sus contenidos. Pues, en efecto, si la naturaleza fundamental del Pasionario es la de reunir composiciones martiriales con una finalidad litúrgica, no podemos entender aquella liturgia de una forma fragmentada, sino con todas sus piezas.

Ahora bien. ¿Con qué contamos hasta la fecha? Salvo nuevos y sorprendentes hallazgos que tampoco descartaremos, aunque son altamente improbables, contamos con los textos de las pasiones hispánicas y a partir de ellos hemos tratado de datar la composición y el conocimiento geográfico de estos textos. Sin embargo, todavía queda mucho que desarrollar y confirmar, por lo que debemos seguir trabajando en ello. En el caso de las pasiones foráneas, de distintas procedencias, contamos con las transcripciones dispersas de la *Bibliotheca Hagiographica Latina* y algunas de ellas que, además, trató de fechar Á. Fábrega según su posible fecha de entrada en la Península Ibérica según el marco cronológico en el que él se mueve en su estudio. De estas últimas, transcribió solo algunas, concretamente las que corresponden al ms. *Add. 25.600* del British Museum, apoyándose en el ms. de París, *Nouv. acq. lat. 2.179*⁷⁴. Tales transcripciones de dichos textos en los manuscritos hispanos se vieron condicionadas por resultar inabarcables, por lo que el clérigo catalán tuvo que atajar su trabajo de algún modo.

El otro estudio que hizo referencia a la cronología de algunas de estas pasiones foráneas editadas por el P. Fábrega fue “Anotaciones para una cronología del Pasionario Hispánico” de M. C. Díaz y Díaz, donde apuntó una datación aproximada basándose en Valerio del Bierzo y su *Vita Fructuosi*. La metodología que empleó resulta bastante clara y sencilla. Él mismo la resumió de la siguiente manera:

“En resumen, convengamos un punto antes de entrar en el estudio del Pasionario: cuando una imitación o una citación de un texto pasional sean patentes en Valerio o en cualquiera de

⁷⁴ *Vid.* Fábrega (1953, II, p. 6): “Las Pasiones compuestas allende nuestras fronteras serán transcritas en letra más pequeña, valiéndonos sólo del manuscrito de Cardeña, excepto en las lagunas que presenta el códice, que supliremos con (...) el manuscrito silense (...) París, *Nouv. acq. lat. 2.179* (siglo XI)...”.

otros textos, podemos aceptar sin más que dichas actas pasionales eran conocidas en el occidente peninsular a finales del siglo VII” (Díaz, 1964, p. 518).

Queremos recordar en este punto que dentro del Pasionario Hispánico, ya a las alturas del siglo XI contamos con ciento quince fiestas de santos⁷⁵, de las cuales solo veinticinco corresponden a mártires autóctonos. Fábrega hace una gran labor intentando enumerar a todos los santos que podrían tener una pasión en nuestras tierras e intentando fechar la entrada de gran cantidad de ellas. A pesar de ello, las investigaciones han de proseguir avanzando un largo camino en este ámbito.

Así pues, el estudio de las *passiones* extranjeras insertas en el conjunto de nuestros pasionarios parece necesitar un impulso que trate de actualizar estos estudios y que complete la visión de conjunto sobre el tema. Debemos insistir en que las piezas litúrgicas no aparecen de una forma aislada, ni separadas por procedencia. Estos son esquemas creados por nosotros en la contemporaneidad. Por esto, para entender la realidad cambiante de nuestros manuscritos y la de nuestra misma liturgia y literatura hagiográfica, debemos fijar nuestra atención sobre las distintas realidades regionales, de forma diacrónica. Este tipo de estudios pueden arrojar mucha luz transdisciplinariamente y establecer vínculos entre nuestro ámbito hispánico y otras realidades de la cristiandad tardoantigua y medieval.

⁷⁵ Vid. Fábrega (1953, I, pp. 272-273).

5. CONCLUSIONES

Como colofón para este trabajo nos disponemos a sintetizar lo ya expuesto y, lo que es más importante, a dejar apuntadas las líneas que consideramos de mayor relevancia para el progreso de los estudios en este campo del Pasionario Hispánico. Pues, en efecto, ya hay bastante camino avanzado sobre el tema desde hace muchos años; aunque, sin embargo, no es menos cierto que la senda debe ser proseguida para resolver los numerosos enigmas ante los que todavía no hemos podido confirmar o desmentir las hipótesis existentes.

Los primeros mártires, reflejo del anterior culto a los héroes paganos en una sociedad camino de cristianizarse, llevan a cabo un sacrificio que ejemplifica ante sus comunidades el compromiso por su fe y sus firmes convicciones religiosas (Pedregal, 1992). Decididamente, la memoria de estos imitadores de Cristo es puesta por escrito para perpetuar la memoria de estos miembros destacados de la cristiandad.

Esta necesidad de memoria escrita se suple en un principio con los testimonios de las actas oficiales de la administración romana, pero, poco a poco a ellas se van incorporando otro tipo de textos: los testimonios de testigos que apuntan los detalles en el momento del juicio o los que lo hacen buscando en su propia memoria; los compositores que ponen por escrito una tradición o que crean a partir de unos datos escritos de la más diversa índole.

Así, los *dies natales*, que constituyen no la muerte bajo martirio, sino la resurrección y verdadera vida del bienaventurado, son conmemorados por la comunidad, y estos relatos irán adquiriendo una función litúrgica. Así surge el género literario de la *passio*, muy relacionado con las *actae* anteriores, para todas las cuales Delehayne (1973, pp. 105-109) propuso su clasificación según el grado de presunta historicidad con la que se presentan ante nosotros como investigadores. Esta es la génesis de la hagiografía, pero pronto surgirán, dando respuestas a otras necesidades piadosas, otros géneros como las *vitae*, los *miracula* y sus narraciones derivadas.

Ciertamente, la problemática con la nomenclatura de las colecciones y tipos de códices es uno de los mayores tormentos que enfrentan a los hagiógrafos sin que hayamos sido capaces, hasta la fecha, de dar una respuesta codicológica que satisfaga a la mayoría de expertos que se acercan a escribir sus tratados. Cualquiera que se aproxima a esta materia es sometido a la diversidad de opiniones y clasificaciones formuladas, sin que podamos resolver favorablemente, primando unos criterios sobre otros de manera absoluta.

La función litúrgica de las piezas martiriales recogidas en los pasionarios es indiscutible. A continuación, presentamos un ejemplo en el que queda especialmente patente y que refuerza lo que hemos tratado a lo largo del trabajo. Se trata de la doxología de la *passio Mantii*: “*Hec sunt martyrium uota, ec sunt sanctorum digna conmercia, quod Zabulus uincitur et omnipotens conlaudatur Dominus noster Iesus Christus, cui est gloria in secula seculorum. Amen*” (Riesco, 1995, p. 332; Cf. Díaz, 1982, p. 339).

Quizá la mayor confusión es la que se produce entre legendarios y pasionarios, aunque aquí nos decantamos por seguir una clara diferenciación, tal como hizo Ángel Fábrega (1953, I, pp. 9-14), según la función litúrgica de las *passiones* que, del mismo modo se vieron insertas en los legendarios, debido al carácter edificante que intrínsecamente estos relatos llevan consigo. Legendarios que, queremos incidir en ello, pueden contener otras piezas hagiográficas y no responden a una estructura dividida en *lectiones* para su adecuado uso en el oficio, en maitines o parcialmente en la misa. Del mismo modo, no tienen por qué estar organizados *per circulum anni* en torno a las festividades de los santos (Dolbeau, 1981, p. 18), como sucede en el caso del Pasionario.

La primera forma del Pasionario Hispánico, como la de otras formas librarias, es la del *libellus*. Los *libelli* evolucionaron integrándose gradualmente hasta llegar a constituir un núcleo mejor o peor fijado, al calor de las reformas de los grandes obispos visigodos del siglo VII, quedando ciertamente conformado antes de la invasión islámica de la Península. A pesar de esto, no debemos tener una concepción estática del Pasionario, pues atiende a una realidad temporal y regional cambiante: nuevas *passiones* son redactadas e incorporadas a lo largo del periodo mozárabe hasta el año 1080. Debemos estudiar y conocer mejor sus distintas tradiciones y configuraciones diacrónicamente para los distintos ámbitos hispánicos, para aproximarnos de la forma más inmaculada posible a los usos tangibles de estos códices litúrgicos durante la Edad Media.

Muchas incógnitas se ciernen también sobre la influencia de Prudencio en las *passiones*, o de estas últimas en la obra del poeta cristiano latino hispano. Ambas hipótesis pueden ser justificadas, ya que una no es excluyente de la otra. Los retos que ante nosotros se presentan son, por un lado, adentrarnos en los porqués de los silencios de Prudencio respecto a algunos mártires hispánicos y, por otro lado, justificar la influencia de la poesía prudentina en nuestras pasiones o viceversa, como influjo de las terribles noticias que pudieron impactar a Prudencio para inducirle a la creación de su obra dedicada a las Coronas del martirio, al resonar en su

tiempo los ecos de las últimas persecuciones como cercanos y aún vívidos en la memoria colectiva.

En cuanto a otro de los temas que mayor interés pueden suscitar al debate historiográfico, el denominado ciclo de Daciano, debemos incidir en la crítica constructiva hacia la hipótesis de la *passio de communi* para afianzarla o descartarla definitivamente. Pero tan importante, o, incluso, más que conseguir un veredicto sobre su verosimilitud, es iniciar el camino hacia la presentación de teorías alternativas que nos expliquen el origen y desarrollo de este ciclo que marcha a buena parte de nuestras pasiones, compuestas en torno al último siglo del poder visigodo en la península, el VII.

Su lengua es otro campo ciertamente poco explorado. Faltan estudios concretos para momentos precisos que nos ayuden a entender el latín usado para la redacción de las *passiones* a lo largo del tiempo. El muy breve panorama general que tenemos hasta el momento se queda demasiado corto, pues solo podemos llegar a unas pocas conclusiones generales que ofrecen una visión lineal, no diacrónica, de la lengua del Pasionario para las pasiones que cuentan con un mártir protagonista autóctono de la Península Ibérica.

Por otra parte, hemos heredado la opinión de que todas las versiones de relatos medievales de santos hispánicos que aparecen en nuestros pasionarios fueron creadas dentro de nuestras fronteras; y viceversa, que todas las versiones de las pasiones que tienen por protagonista un mártir foráneo necesariamente fueron creadas fuera de nuestros límites geográficos. Estos pensamientos se basan en entender la *passio* como la culminación de un proceso de culto piadoso local a las reliquias de un determinado mártir. Y, ciertamente, esto puede ser verdad para la gran mayoría de los casos, pero deberíamos efectuar una más exhaustiva revisión para comprobar si la introducción de un nuevo culto trae siempre aparejada la difusión de su pasión o si, por el contrario, pudo crearse *a posteriori* para justificar este nuevo culto en una zona determinada.

A decir verdad, dar un trato diferenciado a las *passiones* de nuestros libros, además de haber respondido a razones prácticas, obedece a la necesidad de la creación de un *corpus* de literatura hagiográfica propia para el caso de Hispania, frente a otras realidades que desarrollaron la suya propia. Pues, para mayor necesidad, como expresó Díaz y Díaz (1981, p. 53), nuestra producción hagiográfica no es especialmente rica.

Pero, sin embargo, no tener en cuenta la presencia imborrable de las piezas de mártires foráneos dentro de nuestros pasionarios y, por lo tanto, integrados en nuestra realidad litúrgica y espiritual, no es del todo adecuado para obtener una visión de conjunto objetiva sobre el tema. Hay mucho que trabajar sobre las pasiones extranjeras que penetraron hasta finales del siglo XI; al menos, sobre la fecha de incorporación a las realidades regionales o incluso locales de nuestros pasionarios y acerca de la procedencia de una determinada versión y no otra de estos relatos martiriales foráneos.

Por último, en una declaración de intenciones, remitiendo a nuestras palabras anteriores sobre la necesidad de estudiar el final de la liturgia tradicional hispánica y el posible impacto que pudo producir para el clero y la comunidad secular, proponemos abrir nuevas vías de investigación sobre el tema, ampliando la muestra de códices pasionarios a estudiar para los siglos XII y XIII inventariados en nuestras bibliotecas. ¿Por qué siguen copiando tardíamente ejemplares de pasionarios? ¿Hasta dónde hubo resistencia a los cambios litúrgicos tras el año 1080? ¿Su copia es movida solamente por el interés ascético que posee el Pasionario para la lectura privada del monje?

Haciéndonos estas preguntas y otras muchas, pretendemos poner en marcha una línea de estudio de estos manuscritos desde los puntos de vista paleográfico, codicológico y textual para el periodo gráfico de tránsito del ciclo carolino al gótico en futuras investigaciones. Parafraseando a Manuel Cecilio Díaz y Díaz (1964, p. 528), “búsquedas como la presente pueden todavía suministrar mucha luz en la solución de los problemas que sigue ofreciendo a la curiosidad del investigador paciente el Pasionario Hispánico”.

6. BIBLIOGRAFÍA

AIGRAIN, R. (2000). *L'hagiographie: Ses sources, ses méthodes, son histoire*, (Reproduction inchangée de l'édition originale de 1953; avec un complément bibliographique par Robert Godding), Bruselas: Société des Bollandistes. ISBN: 2-87365-008-7.

AINAUD DE LASARTE, J. (1955-1956). Supervivencias del Pasionario Hispánico en Cataluña, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 28, pp. 11- 24. ISSN: 0304-4300.

ALONSO, P. (2011). La Pasión de Cristo, núcleo y clave del Evangelio, *Manresa. Revista de Espiritualidad Ignaciana*, 83 (octubre-diciembre), pp. 317-326. ISSN: 0214-2457.

ANTOLÍN PAJARES, G. (1910). *Catálogo de los códices latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, Tomo I, Madrid: Imprenta Helénica.

BAÑOS VALLEJO, F. (1989). *La Hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce vidas castellanas*, Oviedo: Departamento de Filología Española de la Universidad. ISBN: 8460072487.

BERARDINO, A. DI. (dir.). (1992). *Diccionario patristico y de la Antigüedad Cristiana*, Tomo I (A-I) y Tomo II (J-Z), Salamanca: Ediciones Sígueme. ISBN: 978-84-301-1152-7 y 978-84-301-1153-4.

BOLLANDIANI (1898-1992). *Bibliotheca Hagiographica Latina Antiquae et Mediae Aetatis*, Bruselas: Société des Bollandistes.

BROU, D. L. (1965). Ediciones de textos, investigaciones y estudios de los últimos treinta años, en J. F. RIVERA RECIO (dir.), *Estudios sobre la liturgia mozárabe*, pp. 1- 31, Toledo: CSIC.

CARRASCO LAZARENO, M. T. (2004). Fragmento de un *pasionario-homiliario* protogótico en el fondo documental del convento de Santa Clara de Madrid, en *Hagiografía y archivos de la Iglesia. Memoria Ecclesiae XXV. Actas del XVIII Congreso de la Asociación de Archiveros de la Iglesia en España (Orense, 9 al 13 de septiembre de 2002)*, vol. II, pp. 385-430, Oviedo: Asociación de Archiveros de la Iglesia en España. ISBN: 84-404-9192-1.

CASTELLANOS, S. (2004). *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*, Logroño: Fundación San Millán de la Cogolla. ISBN: 84-609-2470-X.

CASTILLO MALDONADO, P. (1995-1996). El Pasionario Hispánico como fuente de los mártires hispanorromanos, *Revista de la Facultad de Humanidades de Jaén*, Vol. 4-5, T. 2, pp. 111-123. ISSN: 1133-2999.

CASTILLO MALDONADO, P. (1999). De la crónica a la leyenda: el Pasionario Hispánico, en M. C Álvarez Morán y R. M. Iglesias Montiel (eds.), *Contemporaneidad de los clásicos en el umbral del Tercer Milenio. Actas del Congreso Internacional Contemporaneidad de los Clásicos. La tradición grecolatina ante el siglo XXI (La Habana: 1 a 5 de diciembre de 1998)*, pp. 525-533, Murcia: Servicio de Publicaciones de la Universidad. ISBN: 8483711206.

CASTILLO MALDONADO, P. (2002) *Cristianos y hagiógrafos. Estudio de las propuestas de excelencia cristiana en la Antigüedad tardía*, Madrid: Signifer Libros. ISBN: 8493204390.

- CASTILLO MALDONADO, P. (2004). *Inventiones reliquiarum* en la Hispania Tardoantigua: análisis de sus actores, *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 16, pp. 33-60. ISSN: 1130-0728.
- CUNNINGHAM, M. P. (1963). The Nature and Purpose of the *Peristephanon*, *Sacris Erudiri*, 14, pp. 40-45. ISSN: 0771-7776.
- DELEHAYE, H. (1927). *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruselas: Societé des Bollandistes.
- DELEHAYE, H. (1966). *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruselas: Societé des Bollandistes.
- DELEHAYE, H. (1973). *Les légendes hagiographiques*, Bruselas: Societé des Bollandistes.
- DELISLE, L. (1880). *Manuscrits de l'Abbaye de Silos acquis par la Bibliothèque nationale de Paris*, París: Mélanges de Paléographie et Bibliographie.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (1957). Correcciones y conjeturas al Pasionario Hispánico, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, LXIII-2, pp. 453-465. ISSN: 0034-771X.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (1964) Anotaciones para una cronología del Pasionario Hispánico, *Hispania Sacra*, 17, n. 33-34, pp. 515-528. ISSN: 0018-215X.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (1965). El latín de la liturgia hispánica, en J. F. RIVERA RECIO (dir.), *Estudios sobre la liturgia mozárabe*, pp. 55-87, Toledo: CSIC.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (1969a). La Pasión de San Pelayo y su difusión, *Anuario de Estudios Medievales*, VI, pp. 97-116. ISSN: 0066-5061.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (1969b). *Liturgia y Latín. Discurso leído en la solemne apertura del curso académico 1969-1970*, Santiago de Compostela: Universidad.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (1981). Passionnaires, légendiers et compilations hagiographiques dans le haut Moyen Âge, en *Hagiographie, cultures et sociétés. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris, 2-5 mai, 1979*, pp. 49-60, París: Institut d' Études Augustiniennes. ISBN: 2851210386.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (1982). La *Passio Mantii* (BHL 5219), *Analecta bollandiana*, 100 pp. 327-339. ISSN: 0003-2468.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (1983). *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*, León: CSIC. ISBN: 84-00-05463-6.
- DOLBEAU, F. (1981). Notes sur l'organisation interne des légendiers latins, en *Hagiographie, cultures et sociétés. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris, 2-5 mai, 1979*, pp.11-31, París: Institut d' Études Augustiniennes. ISBN: 2851210386.
- DUBOIS, J. (1978). *Les martyrologes du moyen âge latin*, Turnhout: Brepols. ISBN: 978-2-503-36026-3.
- DUBOIS, J., LEMAITRE, J. L. (2007). *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, París: Les Éditions du Cerf. ISBN: 2-204-04772-4.

- ESCOLÀ, J. M. (1998). Notas sobre la *Passio Fructuosi, Auguri et Eulogii*, en H. PETERSMANN y R. KETTEMANN (eds.), *Latin vulgaire- latin tardif, Actes du Ve Colloque international sur le latin vulgaire et tardif (Heidelberg, 5-8 septembre 1997)*, pp. 357-363, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter. ISBN: 3-8253-0877-4.
- FÁBREGA GRAU, Á. (1953) *Pasionario Hispánico*, Tomo I: Estudio, Tomo II: Texto, *Monumenta Hispaniae Sacra*, Serie Litúrgica. Vol. VI, Madrid-Barcelona: CSIC.
- FÁBREGA GRAU, Á. (1958). *Santa Eulalia de Barcelona: revisión de un problema histórico*, Roma: Instituto Español de Estudios Eclesiásticos.
- FERNÁNDEZ CATÓN, J. M. (1983). *San Mancio. Culto, leyenda y reliquias. Ensayo de crítica hagiográfica*, León: CSIC-CECEL. ISBN: 8400054415.
- FEROTIN, M. (1912a). *Le "Liber Mozarabicus sacramentorum" et les manuscrits mozarabes*, Monumenta Ecclesiae Liturgica VI, París.
- FEROTIN, M. (1912b). *Le "liber Ordinum" en usage dans l'Eglise visigothique et mozarabe d'Espagne*, Monumenta Ecclesiae Liturgica VI, París.
- FLÓREZ, E., et alii. (1747). *España Sagrada. Theatro geográfico-histórico de la historia de España*, Madrid.
- FONTAINE, J. (1981). *Naissance de la poésie dans l'occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du III^e au VI^e siècle*, París: Institut d' Études Augustiniennes. ISBN: 2851210378.
- FRANCHI DE CAVALIERI, P. (1935a). A proposito della passio S. Uicentii leuitae, *Note agiografiche, Studi e Testi*, 65 fasc. 8^o, pp. 117-125. ISSN: 1015-1311.
- FRANCHI DE CAVALIERI, P. (1935b). Gli atti di S. Fruttuoso di Tarragona, *Note agiografiche, Studi e Testi*, 65 fasc. 8^o, pp. 129-199. ISSN: 1015-1311.
- GAIFFIER, B. de. (1938). *L'inventio et translatio de S. Zoïle de Cordoue*, *Analecta Bollandiana*, 56, pp. 361-369. ISSN: 0003-2468.
- GAIFFIER, B. de. (1949). Sermons latins en l'honneur de S. Vincent antérieurs au X^e siècle, *Analecta Bollandiana*, 67, pp. 267-286. ISSN: 0003-2468.
- GAIFFIER, B. de. (1954a). La lecture des actes des martyrs dans la prière liturgique en occident. A propos du passionnaire hispanique, *Analecta Bollandiana*, 72, pp. 134-166. ISSN: 0003-2468.
- GAIFFIER, B. de. (1954b). *Sub Daciano praeside*. Étude de quelques passions espagnoles, *Analecta Bollandiana*, 72, pp.378-396. ISSN: 0003-2468.
- GAIFFIER, B. de. (1965). La source littéraire de la passion des SS. Aciscle et Victoria, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 38, pp. 205- 209. ISSN: 0304-4300.
- GALÁN, P. J. (1992). Lugares comunes en siete pasiones Hispanas *sub Datiano praeside*, en J. ALVAR, C. BLÁNQUEZ y C. G. WAGNER (eds.), *Héroes, semidioses y daimones*, (Primer encuentro-coloquio de ARYS, Jarandilla de la Vera, diciembre de 1989), pp. 383-408, Madrid: Ediciones Clásicas. ISBN 84-7882-062-0.

GARCÍA RODRÍGUEZ, C. (1966). *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid: CSIC.

GARCÍA VILLADA, Z. (1936). *Historia eclesiástica de España*, Tomo I, Madrid.

GARCÍA VILLOSLADA, R. (dir.). (1979-1982). *Historia de la Iglesia en España*, vol. 1, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. ISBN: 84-220-0906-4.

GIL FERNÁNDEZ, J. (1970a). En torno a las santas Nunilón y Alodia, *Revista de la Universidad de Madrid*, 74, pp.103-140. ISSN: 0541-8607.

GIL FERNÁNDEZ, J. (1970b). Notas sobre fonética del latín visigodo, *Habis*, 1, pp. 45-86. ISSN: 0210-7694.

GIL FERNÁNDEZ, J. (1984). Interpretaciones latinas, *Habis*, 15, pp. 185-197. ISSN: 0210-7694.

GIL FERNÁNDEZ, J. (1972). La pasión de S. Pelayo, *Habis*, 3, pp. 161-200. ISSN: 0210-7694.

GIL FERNÁNDEZ, J. (2000). La pasión de Santa Eulalia, *Habis*, 31, pp. 403-416. ISSN: 0210-7694.

GONZÁLEZ MARÍN, S. (2000). *Análisis de un género literario: las vidas de santos en la Antigüedad Tardía*, (Edición CD-ROM. Tesis doctoral), Salamanca: Universidad. ISBN: 847800906X.

GUERREIRO, R. (1992). Un archétype ou des archétypes du Passionnaire Hispanique? Prudence et le métier d'Hagiographe, en L. HOLTZ, J.C.FREDOUILLE (eds.) y M. H. JULLIEN (coord.) *De Tertulien aux mozarabes: mélanges offerts à Jacques Fontaine, à l'occasion de son 70e anniversaire, par ses élèves, amis et collègues*, Vol. 1 Antiquité Tardive et christianisme ancien (IIIe- VIe siècles), pp. 15-27, París: Institut d' Études Augustiniennes. ISBN: 2-85121-121-8.

GUILLÉN, J., RODRÍGUEZ, I. (1950). *Obras Completas de Aurelio Prudencio*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. ISBN: 9788422010203.

Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Nacional. (1953). Vol. I., Madrid: Ministerio de Educación Nacional, Servicio de Publicaciones.

JANINI, J., SERRANO, J. (1969). *Manuscritos litúrgicos de la Biblioteca Nacional. Catálogo*, (Con la colaboración de A. M. MUNDÓ), Madrid: Dirección General de Archivos y Bibliotecas.

JANINI, J., GONZÁLVEZ, R. (1977). *Catálogo de los manuscritos litúrgicos de la Catedral de Toledo*, (Con la colaboración de A. M. MUNDÓ), Toledo: Diputación Provincial. ISBN: 84-500-2218-5.

JANINI, J. (1977). *Manuscritos litúrgicos de las bibliotecas de España*, vol. I: Castilla y Navarra, Burgos: Aldecoa. ISBN: 84-7009-036-4.

- LAGUNA MARISCAL, G. (1992). Estructura formal de las Pasiones Hispanas *sub Datiano praeside*, en J. ALVAR, C. BLÁNQUEZ y C. G. WAGNER (eds.), *Héroes, semidioses y daimones*, (Primer encuentro-coloquio de ARYS, Jarandilla de la Vera, diciembre de 1989), pp. 373-381., Madrid: Ediciones Clásicas. ISBN 84-7882-062-0.
- LAVARENNE, M. (1951). *Prudence, tome IV. Le livre des Couronnes, Dittochaeon, Épilogue*, París.
- LECLERCQ, H. (1907-1953). *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 30 vols., París.
- MALINA, B. J. (1995). *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Estella. ISBN: 8481698997.
- MARTIMORT, A. G. (1992). *Les lectures liturgiques et leurs livres*, Turnhout: Brepols. ISBN: 978-2-503-36064-5.
- MERINO JEREZ, L. (1992). Los actantes de las Pasiones Hispanas *sub Datiano praeside*, en J. ALVAR, C. BLÁNQUEZ y C. G. WAGNER (eds.), *Héroes, semidioses y daimones*, (Primer encuentro-coloquio de ARYS, Jarandilla de la Vera, diciembre de 1989), pp. 409-431, Madrid: Ediciones Clásicas. ISBN 84-7882-062-0.
- MILLARES CARLO, A. (1963). *Manuscritos visigóticos. Notas bibliográficas*, Madrid: CSIC.
- MILLARES CARLO, A. (1999). *Corpus de códices visigóticos*, (Eds., M. C. Díaz y Díaz, A. M. Mundó, J. M. Ruiz Asencio, B. Casado Quintanilla y E. Lecuona Ribot), Vol. 1: Estudio y Vol. 2: Álbum, Las Palmas de Gran Canaria: UNED. ISBN: ISBN 84-923422-1-8.
- MORALES, A. de (1793). *Opúsculos castellanos*, (edición del P. Fr. Francisco Valerio Cifuentes), Tomo I, Madrid.
- MORCILLO EXPÓSITO, G. (1997). Temas y funciones de los sueños en el género hagiográfico de la *passio*, *Anuario de Estudios Filológicos*, XX, pp. 259-273. ISSN: 0210-8178.
- PALMER, A. M. (1989). *Prudentius on the martyrs*, Oxford: Universidad. ISBN: 9780198147213.
- PEDREGAL, A. (1992). El culto a los mártires: una herencia de la advocación mágica de los héroes, en J. ALVAR, C. BLÁNQUEZ y C. G. WAGNER (eds.), *Héroes, semidioses y daimones*, (Primer encuentro-coloquio de ARYS, Jarandilla de la Vera, diciembre de 1989), pp. 345-359, Madrid: Ediciones Clásicas. ISBN 84-7882-062-0.
- PÉREZ DE URBEL, J. (1926). Origen de los himnos mozárabes, *Bulletin hispanique*, 28. ISSN: 0007-4640.
- PÉREZ-EMBED WAMBA, J. (2002). *Hagiología y sociedad en la España medieval. Castilla y León. (Siglos XI-XIII)*, Huelva: Universidad. ISBN: 9788495699497.

- PETRUCCIONE, J. (1990). The Portrait of St. Eulalia of Mérida in Prudentius' Peristhephanon 3, *Analecta Bollandiana*, 108, pp. 81-104. ISSN: 0003-2468.
- PHILIPPART, G. (1977). *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout: Brepols. ISBN: 978-2-503-36024-9.
- PINELL, J. M. (1965). Los textos de la liturgia hispánica. Fuentes para su estudio, en J. F. RIVERA RECIO (dir.), *Estudios sobre la liturgia mozárabe*, pp. 109-164, Toledo: CSIC.
- PONSICH Y CAMPS, R. (1770). *Vida, martyrios y grandezas de Santa Eulalia, Hija, Patrona y Tutelar de la Ciudad de Barcelona, con las pruebas que convencen ser distinta de la de Mérida, sacadas de Memorias antiquísimas de la Iglesia de España, de los Martyrologios y AA. (Autores) más venerables; de Instrumentos y Diplomas de los Soberanos de Cataluña y Condes de Barceloma, anteriores a la época de haver pasado à ser Reyes de Aragón*, Madrid.
- RIESCO CHUECA, P. (1995). *Pasionario Hispánico*, Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad. ISBN: 8447202356.
- RODRÍGUEZ HERRERA, I. (1981). *Poeta christianus. Esencia y misión del poeta cristiano en la obra de Prudencio*, Salamanca: Universidad Pontificia. ISBN 84-7299-085-0.
- RUIZ BUENO, D. (1974). *Actas de los mártires*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. ISBN: 84-7914-208-1.
- RUIZ GARCÍA, E. (1997). *Catálogo de la Sección de Códices de la Real Academia de la Historia*, Madrid: Real Academia de la Historia. ISBN: 84-89512-03-5.
- RÜTTEN, F. (1936). *Die Victorverehrung im christlichen Altertum*, Paderborn.
- SAN BERNARDINO, J. (1996). *Eulalia Emeritam suam amore colit: Consideraciones en torno a la fiabilidad de un testimonio de Prudencio (PE. 3. 186-215)*, *Habis*, 27, pp. 205-223. ISSN: 0210-7694.
- SUÁREZ GONZÁLEZ, A. I. (2009). Un *libellus Sancti Thome Cantuariensis Archiepiscopi*. (Archivo de la Catedral de Tuy, Códice 1, ff. XIXv-XXVIIr), *Hispania Sacra*, LXI, 123 (enero-junio), pp. 9-27. ISSN: 0018-215X.
- TOVAR PAZ, F. J. (1992). Sentido de las *Passiones Hispánicas sub Datiano praeside*, en J. ALVAR, C. BLÁNQUEZ y C. G. WAGNER (eds.), *Héroes, semidioses y daimones*, (Primer encuentro-coloquio de ARYS, Jarandilla de la Vera, diciembre de 1989), pp.433-461, Madrid: Ediciones Clásicas. ISBN 84-7882-062-0.
- VAUCHEZ, A. (1980). Les représentations de la sainteté d'après le procès de canonisation médiévaux (XIII^e- XV^e siècles), en *Atti dei convegni lincei* 48. *Convegno Internazionale Agiografia nell' Occidente Cristiano, secoli XIII- XV (Roma, 1-2 marzo 1979)*, pp. 31-43, Roma.
- VEGA, C. (1964). La venida de San Pablo a España y los Varones Apostólicos, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 114, pp. 7-78. ISSN: 0034-0626.
- VELÁZQUEZ SORIANO, I. (2005). Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias, *Cuadernos Emeritenses*, 32. ISSN: 1695-4521.

VELÁZQUEZ SORIANO, I. (2007). *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*, Burgos: Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua. ISBN: 84-934365-2-6.

VIVES GATELL, J. (1947). *La uita Torquati et comitum*, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 20, pp. 223-230. ISSN: 0304-4300.

VIVES GATELL, J. (1964). Tradición y leyenda en la Hagiografía hispánica, *Hispania Sacra*, XVII, 33-34, pp. 495-508. ISSN: 0018-215X.