

Reliquias cristianas, judíos y musulmanes. Interacciones culturales en la hagiografía hispana de los siglos V a XIII

Ariel Guiance¹

Resumen

Entre los milagros tradicionales que figuran en la literatura hagiográfica suele aparecer el que narra la conversión de un infiel gracias a la intervención de las reliquias de un santo. En este trabajo se analizará cómo se inserta ese tema en algunos ejemplos hispanos de los siglos V a XIII, considerando particularmente la imagen general que tienen judíos y musulmanes en ese conjunto documental y su posible incidencia en el problema de una presunta convivencia o intolerancia interconfesional (tema recurrente en la historiografía ibérica).

Palabras Claves: Judíos, Musulmanes, Reliquias, Hispania, Siglos V a XIII.

¹ Doctor en Historia de la Universidad de Buenos Aires. Investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), catedrático de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Email: aguiance@conicet.gov.ar

Abstract

Amongst the traditional miracles found inside the hagiographic literature, it is common to see ones that narrates the religious conversion of an infidel thanks to the intervention of the relics of a Saint. The present study aims to analyze how this topic appears in some Hispanic examples from the 5th to the 13th century, taking special consideration in the image that both Jews and Muslims in these documents and its possible incidence in the problem of an alleged coexistence or inter-faith intolerance (a recurring topic in the Iberic historiography).

Keywords: Jews, Muslims, Relics, Hispania, 5th to 13th Centuries.

El tema de las reliquias de los santos constituye, como es bien sabido, un elemento central en la historia del culto y, por consiguiente, en la producción hagiográfica, desde los inicios del cristianismo. Muchas han sido las variables analizadas en torno a este asunto, variables que van desde la trayectoria misma que tuvieron esos restos hasta su uso con fines políticos o doctrinales. Otro tanto puede decirse del empleo discursivo de esas reliquias para demostrar el carácter celestial del santo al que pertenecían y, con ello, confirmar la autenticidad de esos vestigios como objetos sagrados. En particular, esa confirmación podía evidenciarse cuando tales restos provocaban que un descreído recobrara su fe, un hereje advirtiera el error de su doctrina o, en situaciones aún más notorias, un infiel decidiera abandonar su religión para abrazar la cristiana. En tales casos, esas transformaciones suponen, por lo común, la existencia previa de un evento sobrenatural o milagroso, que actúa como el detonante de ese cambio trascendental y que remite nuevamente al mencionado problema de la autenticidad de tales restos. Así, la reliquia es válida porque lleva al milagro de conversión y éste evidencia que ella es, precisamente, una reliquia (ya que un vestigio cualquiera no tiene semejante capacidad de alteración de la vida espiritual).

Mi propósito en esta ocasión es analizar brevemente de qué manera esa estructura discursiva de afirmación (como acabamos de decir, la reliquia es tal porque produce un milagro de la magnitud de una conversión) y autoafirmación (ese milagro es prueba suficiente de que estamos ante una reliquia) se presenta en algunos ejemplos hagiográficos hispanos de la Edad Media. En concreto, me centraré en aquellos casos en los cuales ese cambio religioso tiene como interlocutor a un judío o a un musulmán. Cabe señalar en este sentido que se trata de dos arquetipos que rara vez aparecen en los textos locales, pese a lo que podría pensarse (considerando la presencia activa que ambas comunidades tuvieron en la región). Por el contrario, la hagiografía hispana (cuyo volumen es, de por sí, bastante limitado) recurrió en contadas ocasiones a esos personajes, circunstancia que ha motivado respuestas diversas de parte de los especialistas. No obstante ello, los limitados ejemplos que plantearemos a continuación ofrecen indicios sugerentes acerca de cómo los autores entendieron esa relación interconfesional y qué alcance atribuían a las reliquias de los santos como instrumentos válidos para convertir a dichos infieles.

Los judíos y las reliquias de san Esteban en Mahón

La primera referencia explícita a la capacidad que podían tener los restos sagrados a la hora de provocar una conversión (en este caso, en masa) aparece en un texto particular. Se trata del primer relato hagiográfico ibérico que menciona la existencia de reliquias de un mártir localizables en el antiguo territorio hispano. Me refiero a la llamada “epístola universal” del obispo Severo de Menorca, una narración datada de principios de 418. Ampliamente analizado por la crítica especializada, el texto explicita las circunstancias de la llegada de parte de los restos del protomártir Esteban a dicha isla y el proceso de conversión de la población judía local, desatado aparentemente por dicha llegada. Dado que en otra oportunidad me ocupé de los

pormenores del viaje de tales vestigios², sólo subrayaré en esta ocasión los supuestos efectos milagrosos que ellos tuvieron y cómo incidieron en la conversión mencionada, remitiendo a la amplia bibliografía existente para otros detalles relativos a la misiva³.

La narración de Severo es una curiosa combinación entre relato hagiográfico, crónica de los sucesos e incorporación de pasajes dramáticos en los cuales los protagonistas judíos de la historia dan a conocer sus inquietudes y zozobras ante la situación. Como bien señala Pablo Díaz, el autor de la misiva “quiere presentar el proceso como la consecuencia de factores extraordinarios”⁴. En efecto, la propia carta comienza señalando su intención de dar a conocer las grandes “maravillas” (*magnalia*) realizadas por Dios en la isla de Menorca. En ella, una importante colectividad judía (mayormente concentrada, según el mismo texto, en la ciudad de Mahón) convivió durante largo tiempo con los cristianos, afincados en Iamona (la actual Ciudadela). Esa situación introduce el primer hecho extraordinario de nuestra historia, ya que Severo expone cierta gracia divina que impide a los hebreos habitar en Iamona, conforme “un antiguo presente de Dios” (*Deo munus*)⁵. Prueba de ello es que, quienes osaron intentarlo,

² Ariel GUIANCE, “Una sede preocupada por las reliquias: Braga y los restos de los santos entre los siglos V y VII”, *Dimensões*, v. 42 (2019), pp. 107-116.

³ Scott BRADBURY (ed.), *Severus of Minorca. Letter on the conversion of the Jews*, Oxford, Clarendon Press, 1996; Valérie GAUGE, “Les routes d’Orose et les reliques d’Etienne”, *Antiquité tardive*, v. 6 (1998), pp. 265-286; Josep VILELLA, “Biografía crítica de Orosio”, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, v. 43 (2000), pp. 94-121 y Pedro MARTÍNEZ CAVERO y Domingo BELTRÁN CORBALÁN, “La desaparición de Orosio en Menorca”, *Antigüedad y cristianismo*, v. XXIII (2006), pp. 591-600, entre otros.

⁴ Pablo DÍAZ, “Severo de Menorca. Epistula de conversione Iudaerum apud Minorca”, en José Luis MARTÍN-IGLESIAS, Pablo DÍAZ y Margarita VALLEJO GIRVÉS (eds.), *La Hispania tardoantigua y visigoda en las fuentes epistolares. Antología y comentario*, Madrid, C.S.I.C., 2020, pp. 168-176 (la cita en p. 169).

⁵ Mantengo la traducción propuesta por MARTÍN-IGLESIAS en la ed. indicada en nota anterior, p. 177 aunque el sentido de la frase también podría sugerir la idea de “obra de Dios” o “labor de Dios”. Como sea, todo apunta a que la situación local

“se vieron sorprendidos y expulsados de allí por una enfermedad, fallecieron víctimas de una muerte súbita o incluso fueron alcanzados por un rayo”⁶. Esa gracia celestial se verifica por el hecho de que la misma ciudad no sufre el ataque de zorros, lobos u otras alimañas. Por el contrario, Mahón era un nido de “serpientes y escorpiones” que atacaban la Iglesia cristiana.

La caracterización anterior, como es fácil de advertir, traza una primera oposición simbólica entre espacios sagrados y espacios condenados, ubicado cada uno en los extremos de la isla y que anticipan lo que luego sucederá. La extensión del judaísmo en Mahón requería un factor celestial para ser erradicado, elemento materializado en la llegada de las reliquias del citado Esteban, producto del viaje del presbítero hispano Orosio desde Jerusalén. El mártir ya contaba con una carga simbólica evidente dado que su vida se había caracterizado por sus continuas polémicas con los judíos y su propia muerte había sido resultado de la lapidación ordenada por el Sanedrín. Lo curioso de la situación es que, pese a encarnar el punto inicial de todo el texto, esa llegada no supuso un portento inmediato o un suceso maravilloso revelador. Simplemente, la posesión de esos restos sagrados habría provocado que la comunidad cristiana se llenara “de fervor y nuestro corazón se convirtió en un corazón que ardía por el camino, según está escrito (Luc. 24,32)”⁷. En una época en que los fieles ya rivalizaban por la posesión de reliquias y éstas se trasladaban rápidamente entre las diócesis (a veces, de manera subrepticia y poco acorde a las normas vigentes), es plausible suponer que los restos de Esteban efectivamente hayan canalizado el

es el resultado de una acción divina. En las citas siguientes utilizo la misma traducción de Martín-Iglesias, de no indicarse lo contrario.

⁶...*multos siquidem id temere audentes, aut aegritudine praeuentos ac repulsos aut morte subita, extinctos aut etiam fulmine trucidatus...*, ed. de Josep AMENGUAL i BATLE, *Els orígenes del cristianisme a les Balears*, Mallorca, Moll, 1991-1992, 2 vols. (la referencia en vol. II, 3.1, p. 16). Las citas siguientes de esta fuente remiten a esta misma edición en latín.

⁷...*statim siquidem tepor noster incaluit et factum est cor nostrum, sicut scriptum est, ardens in uia...*, *ibidem*, *ibid.*, 4.1, vol. II, p. 18.

sentimiento comunitario de la población cristiana de Menorca, favoreciendo su integración. Esa integración, por lo demás, también se habría visto consolidada por el nombramiento de Severo como primer obispo local (circunstancia imposible de corroborar aunque muy probable). A ello se debe sumar igualmente la presencia de Orosio en la isla (quien, como acabamos de ver, se había encargado del traslado de los restos en cuestión), un activo polemista judío. Otro tanto puede decirse de Consencio, el gran teólogo antipriscilianista que, según sus propias palabras, ayudó a Severo a escribir su carta antijudaica, al punto que varios se han preguntado si él no es el autor oculto de este escrito⁸. En suma, nos hallamos ante todo un ambiente de ideas y de hechos proclives al enfrentamiento contra el judaísmo local, que probablemente encontró en esas reliquias un catalizador simbólico inmediato.

Esa lucha entre ambas comunidades es resumida por Severo en un breve pasaje de su relato, en el cual presenta a Teodoro. Éste encarna la jefatura de los judíos y es respetado por “su autoridad y sabiduría”, a la vez que es señalado como doctor de la ley y, “para servirme de sus propias palabras, «padre de los padres»”⁹. El mismo Teodoro “después de haber desempeñado todos los cargos en el senado de la ciudad, se había convertido ya en defensor de los ciudadanos y todavía hoy es considerado su patrono”¹⁰. Se incorpora así este concepto clave en el pensamiento de la Antigüedad tardía, rápidamente adoptado por el cristianismo para caracterizar a los santos y definir la protección que éstos dispensaban, tal como lo

⁸ *Ibid.*, vol. I, pp. 187-190 y Salvador IRANZO ABELLÁN, “Consencio”, en Carmen CODOÑER (coord.). *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2010, p. 26.

⁹ *Iudaeorum populus maxime cuiusdam Theodori auctoritate atque peritia nitebatur [...] Siquidem apud illos legis doctor et, ut ipsorum uerbo, pater pateron fuit...* (6.1 y 6.2, vol. II, pp. 18-20 de la ed. citada).

¹⁰ *In ciuitate, autem, cunctis curiae muniis exsolutis et defensor, iam extiterat et etiam nunc patronus municipii habetur*, *ibid.*, 6.3, p. 20.

señalara hace ya varios años Peter Brown¹¹. Ese patronazgo judío de Teodoro es opuesto al del mártir, a quien “los cristianos [...] tan humildes de corazón como débiles por sus fuerzas, pero superiores por el vigor de la verdad, suplicaban el auxilio de su patrono Esteban...”¹². Recurso literario evidente (la superioridad material del judío frente a la situación del cristiano, sólo amparado en la fe), Severo reduce el conflicto, en primera instancia, a una oposición entre grupos humanos conducidos por sus respectivos “patrones” (uno celestial, el otro terrenal). El mismo Brown ha caracterizado esa ecuación como resultado del reacomodamiento de las fuerzas políticas y sociales ocurrida en el bajo Imperio romano. A su juicio, “Esteban era el *patronus* verdadero y «propio» que podía reemplazar el poder manchado y ambiguo de un *patronus* judío”¹³. La desarticulación del poder central suponía, entre otras cosas, que obispos y nobles cristianos asumieran el control de sus respectivas áreas de influencia (dado que el Imperio ya era cristiano) y Menorca no podía ser una excepción en ese esquema (lo que explica la idea de un poder “propio”). Más allá de eso, Severo subraya la cristalización discursiva entre sectores antagónicos, necesaria para presentar el largo enfrentamiento que sigue en el relato (enfrentamiento que sin dudas encubre una cristianización forzada y violenta, caracterizada como una suerte de conversión masiva y aceptada sin grandes resistencias por parte de los judíos).

Tras ese impulso inicial y pese al valor que nuestro autor adjudica a esas reliquias de san Esteban, éstas prácticamente desaparecen en el resto del texto. Apenas se las vuelve a mencionar en un pasaje cuando se subraya que esos vestigios se hallaban en una iglesia en las afueras de Mahón, alusión que da comienzo a otro portento particular. Esa ubicación marginal de las reliquias, además, da

¹¹ Peter BROWN, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, París, Cerf, 1984, pp. 71-93.

¹² Christiani [...] *aut corde ita etiam et uiribus humides, sed ueritatis robore superiores, patroni Stephani auxilium deprecabantur...* (6.4, p. 20 de la ed. cit).

¹³ BROWN, *op. cit.*, p. 134.

cuenta de la mencionada situación de inferioridad que los cristianos tenían en dicha ciudad –en la cual la sinagoga ocupaba un sitio clave en el centro del emplazamiento urbano¹⁴–. Dos monjes que se hallaban frente a esa iglesia fueron testigos de la aparición de “una esfera de luz blanquísima que alcanzaba en tamaño la estatura de un hombre y se asemejaba a esas vasijas que reciben en la lengua vulgar el nombre de orzas”¹⁵. Dado que la luz se ocultó luego tras la misma basílica, uno de esos monjes creyó que había caído sobre ella (circunstancia luego confirmada por dos mujeres judías que vieron el mismo fenómeno). Como sea, Severo señala que “aún hoy es incierto si aquello fue un ángel, si fue el propio san Esteban o si, verdaderamente, fue lo que se vio”¹⁶. Como es bien sabido, el tema de la luz celestial es un recurso clásico del cristianismo y, entre otras cosas, fue el disparador de la conversión de san Pablo. El propio Severo lo aclara poco después al decir que “aquello que se mostró tenía la forma de una columna de fuego. [...] De todo ello es posible deducir que en el mundo entero los judíos van a ser visitados por la luz de la fe...”¹⁷.

Ese motivo se une a los otros prodigios que aparecen en la narración. Todos pueden agruparse en un mismo conjunto: se trata de portentos que los propios judíos interpretan como mensajes dirigidos a ellos y que identifican con episodios de la historia hebrea. Tal es el caso del león, los doce varones y los monjes que aparecen en un sueño que tiene el mencionado Teodoro (quien se asusta a tal punto que termina refugiándose en la casa de una dama, símbolo de la Iglesia). Otro tanto

¹⁴ Josep AMENGUAL i BATLE y Margarita ORFILA, “Paganos, judíos y cristianos en las Baleares: documentos literarios y arqueológicos”, *’llu. Revista de ciencias de las religiones*, v. XVIII (2007), pp. 197-246 (la referencia en p. 226)

¹⁵ *...globus quidam candidissimi luminis, proceritate sua staturam quasi hominis adaequans, instar uascolorum quae uulgo orcas appellantur...*, 20.6, p. 50 de la ed. cit.

¹⁶ *...uere hoc utrum angelus an ipse sanctus Stephanus quod uisum est fuerit, incertum etiam nunc est, ibid.*, 20.12, p. 52.

¹⁷ *...et hoc quod apparuit columnae igneae specimen habuisse manifestum est [...]; unde intelligi datur iudaeos per uniuersum orbem fidei lumine uisitandos, ibid.*, 20.17 y 20.20, pp. 52 y 54 respectivamente.

puede decirse del granizo con olor y sabor a miel que inunda el campo el mismo día que se vio la citada columna de fuego (suceso que los hebreos locales identifican con el maná del Éxodo), la propia columna (que es igual que aquélla que precedió a los padres por el desierto) y el agua también con sabor a miel que lleva a la conversión de la judía Artemisia, una de las últimas mujeres renuentes a aceptar la nueva fe. Con todo ello, “Severo presenta un nuevo Éxodo-liberación de Israel”¹⁸, tal como lo explicita al decir que esos portentos fueron entendidos por los judíos menorquines como “aquellas señales que leemos en el Éxodo, hasta el punto de que creían que se había concedido de nuevo el maná a ese pueblo...”¹⁹. Llamativo en esa enumeración es el hecho de que Severo suele acudir a simbolismos asociados a los olores perfumados y los sabores dulces, de los que hace un uso recurrente en su discurso. Así, quienes se resisten a aceptar el cristianismo son calificados como reacios a “correr en pos del aroma de los perfumes de Cristo” (*in odore ungentorum Christi currere recusabant*). Se trata de un recurso común en la literatura hagiográfica de la época, en muchos casos asociado igualmente a las reliquias. Recordemos en tal sentido que los propios restos de san Esteban que llegaron a Menorca fueron señalados como “huesos sólidos pigmentados y olorosos” (palabras usadas por el presbítero Avito en la carta que acompañara esos vestigios y que Orosio llevaba consigo en su viaje)²⁰.

Los pormenores de esta conversión de los judíos de Menorca han dado lugar a dos interpretaciones disímiles. Brown la entiende como un proceso relativamente armónico de establecimiento de un nuevo marco social y político. La llegada de Esteban “no fue

¹⁸ AMENGUAL i BATLE, *Els orígenes...*, vol. I, p. 116.

¹⁹ *...haec quae facta sunt signis illis quae in Exodo legimus comparabant; (dum) huic populo [...] manna crederent renouatum...*, *ibid.*, 20.15, vol. II, p. 52. Para el problema de traducción de este pasaje y la introducción de la partícula *dum* en la edición de Amengual i Batle, véase MARTÍN-IGLESIAS y otros (eds.), *op. cit.*, nota 708 de p. 195 –cuya traducción tomo como válida, dado el sentido de la frase–.

²⁰ GUIANCE, *op. cit.*, pp. 112.

considerada como una ocasión de «purgar» la isla de judíos. Ella puede ser comprendida más bien como una invitación a establecer un *consensus* de una comunidad dividida sobre una nueva y «propia» base²¹. En el extremo contrario, Carlo Ginzburg estima que el asunto no habría sido tan sencillo: “la violencia religiosa que se verifica en Menorca es solamente un episodio de una historia mucho más larga, en la cual san Esteban, o al menos sus reliquias, tuvo inevitablemente una función anti-hebraica”²² –convecimiento que lo lleva a rechazar toda la dicotomía judeo-cristiana propuesta por el autor anterior²³-. Obviamente, lo que aquí se ofrece es una interpretación yuxtapuesta entre realidad y relato. Mientras Brown privilegia este último, Ginzburg subraya la primera. En verdad, ambas perspectivas deben haber coincidido en la Menorca del siglo V y una reformulación del mapa de poder en la región (catalizado por las mencionadas reliquias) es casi seguro que fue acompañada de actos de violencia contra los posibles impugnadores del nuevo orden (ya sean herejes, opositores de cualquier tipo o judíos).

Más allá de eso, la conclusión de la carta se encarga de subrayar que los antiguos hebreos “han echado abajo los cimientos de la sinagoga y tras ello no sólo están reuniendo fondos para la construcción de una nueva basílica, sino que incluso llevan las piedras necesarias sobre sus hombros”²⁴. De tal forma se demuestra el traslado del nuevo centro de poder a la ciudad de Mahón, coronando a la vez el ciclo de expansión del cristianismo local, que inicialmente no tenía importancia en esa ciudad, frente a la muy cristiana Iamona.

²¹ BROWN, *op. cit.*, p. 135.

²² Carlo GINZBURG, “La conversione degli ebrei di Minorca (417-418)”, *Quaderni storici*, v. 79 (1992), pp. 277-289 (la cita en p. 285).

²³ *Ibid.*, p. 286.

²⁴ *...ipsa synagogae fundamenta uertere deinde ad nouam basilicam construendam non solum impendia conferunt, sed etiam humeris saxa comportant*, 30.2, vol. II, p. 64 de la ed. cit.

La frase, por lo demás, también debe encubrir la humillación sufrida por esos judíos al obligárselos a destruir su antiguo templo²⁵.

En síntesis, en esta aparición temprana de unas reliquias que interactúan con los infieles, ellas parecen obrar exclusivamente como elemento de amalgama de una comunidad hasta entonces con poco peso jerárquico y doctrinal y aislada de los grandes centros del pensamiento eclesiástico de entonces. El obispo local (igualmente débil en su posición, si consideramos de nuevo que es muy posible que haya sido el primero de la isla) construye un relato en el cual esos vestigios sirven para iniciar un claro proceso de conversión forzada, supuestamente motivado por el coraje que ellos dieron a los cristianos insulares para acometer esa tarea (inflamando sus corazones, como dice el texto). Tales reliquias ofrecían el justificativo a esos cristianos, que hallaban así un *patronus* celestial capaz de enfrentarse al poderoso *patronus* judío local. Esa caracterización demuestra probablemente el pragmatismo del mismo obispo, que reniega en su narración de los grandes milagros de tipo taumatúrgico operados por los restos recién arribados a Menorca, centrándose en subrayar mayormente ese factor cohesionador e ideológico que tuvieron tales restos. Esto ha hecho que Amengual i Batle, entre otros, subraye que la carta de Severo es “un escrito antijudío y no una obra hagiográfica”²⁶. Es cierto que esos restos de san Esteban no llevan a cabo portentos capaces de convencer de inmediato a los judíos de la isla. No obstante, el texto sí apela a ese molde hagiográfico en más de una oportunidad para justificar todo el proceso. Recursos como la protección celestial que gozaba Iamona, los sueños, las apariciones y maravillas como la bola de fuego, el granizo perfumado o el agua con sabor a miel sirven para convencer a los hebreos de su error y llevarlos a la fe cristiana (en un camino discursivo de autoconvencimiento más que de imposición, aunque es probable que la realidad haya sido muy distinta).

²⁵ DÍAZ, *op. cit.*, p. 176.

²⁶ AMENGUAL i BATLE, *Els orígenes...*, vol. I, p. 77.

Quizás la originalidad de la fuente anterior radique precisamente en este modelo múltiple que ofrece, combinando la estructura de un tratado antijudaico, la descripción de circunstancias históricas – al punto de ser señalado como “la mejor descripción de una comunidad judía en toda la literatura occidental tardoantigua”²⁷– y el arquetipo de un relato hagiográfico (entre otras cosas, porque todo tiene una causa inequívoca como es la llegada de las reliquias de san Esteban a Menorca). Al mismo tiempo el relato destaca la manera en que el cristianismo se impuso en áreas circunscriptas del Mediterráneo y los problemas que debió enfrentar en ese proceso, en un marco mayor de transformación de todo el mundo antiguo.

Tres mártires abulenses y una serpiente maravillosa

Para volver a encontrar nuevamente una vinculación entre los judíos y determinados restos sagrados en la hagiografía hispana habrá que esperar hasta el siglo VII (o quizás más tarde, como veremos a continuación), con la *passio* de los hermanos Vicente, Sabina y Cristeta²⁸. Se trata de un relato legendario que Fábrega Grau y Díaz suponen de fines de dicho siglo, basado (al menos en su primera parte) en la pasión de santa Leocadia²⁹. Tras ese cuerpo original figura un pasaje en el que se narra la historia de un judío que interactúa con las reliquias de esos mártires. Tras haber escapado de la ciudad de

²⁷ DÍAZ, *op. cit.*, p. 171.

²⁸ Para la misma época, la pasión de santa Eulalia de Mérida también incluye un pasaje en el cual un judío dice ver un halo “como una llama de fuego” que rodeaba a la mártir, entendiéndolo de inmediato su carácter divino. Según el hagiógrafo, *Dominus miraculum hoc iudeis ostendere, ut duritia cordis eorum insensata videret magnalia Christi* (6). No obstante, dado que esa visión tuvo lugar mientras la santa aún vivía, no corresponde que la incluyamos en nuestra selección de ejemplos.

²⁹ Ángel FÁBREGA GRAU, *Pasionario hispánico*, Madrid-Barcelona, C.S.I.C., 1953, I, pp. 165-167; Manuel DÍAZ y DÍAZ, *Index scriptorum latinorum Medii Aevi Hispanorum*, Madrid, C.S.I.C., 2 tomos, 1959, nro. 310.

Évora o Talavera –la localización es dudosa–, tales hermanos serían alcanzados y asesinados en las afueras de Ávila. Abandonados sus cadáveres sin enterrar para que fueran despedazados por las bestias, una gigantesca serpiente se encargaría de la custodia milagrosa de esos restos. Estamos ante una inversión poco habitual pero no exclusiva de la imagen tradicional de este animal, que se convierte así en un arma de protección divina. Este episodio sin dudas está tomado de la pasión de san Vicente, otra de las posibles fuentes de nuestro relato en la cual dicha protección es protagonizada por un cuervo negro³⁰. En esas circunstancias, el texto señala que “un judío que iba de camino fue movido por la curiosidad de ver los cuerpos de los mártires”³¹. La intriga habría sido, pues, la causa de toda la acción. No hay una llamada o inspiración celestial para ese acercamiento, sino una simple motivación humana. Ante ello, la serpiente actuó de inmediato enroscándose alrededor del cuerpo del hebreo, al que mantuvo sujeto “por espacio de casi una hora” (*ferre hore spatium immobilis*). La desesperada situación conduce al núcleo del episodio, cuando el judío exclama “Cristo, defensor de tus siervos, líbrame de este horrible animal para que, creyendo en Ti, reciba tu sello y sepulte solemnemente los cuerpos de mis señores y amigos tuyos y edifique una basílica en su honor a mi costo”³². Como era de esperar, la serpiente soltó su presa, el judío marchó a Ávila (donde solicitó su conversión al cristianismo) y cumplió su promesa. Significativa en ese esquema es la acotación del hagiógrafo en el sentido de que dicha

³⁰ Carmen GARCÍA RODRÍGUEZ, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, C.S.I.C., 1966, pp. 282-283; Félix FERRER GARCÍA, “Literatura hagiográfica latina en torno a los mártires Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila (siglos VII-XI)”, *Hispania sacra*, v. LXX (2008), pp. 9-46 (la referencia en p. 32).

³¹ *Iudeum quendam, itinere comeantem, martyrum corpora invisenda curiositas inpulit*. Sigo la ed. de FÁBREGA GRAU, op. cit., t. II, 11, p. 363.

³² *Christe, tuorum defensor servorum, libera me ab hac maligna bestia; ut in te credens signaculorum accipiam tuum et corpora dominorum meorum, amicorum tuorum, honorifice sepeliam, ac basilicam nomini eorum sumtu meo efficiam*, *ibid.*

conversión justificó esa construcción puesto que “ya cristiano, [el mismo judío] mereciera sepultar los cadáveres de los santos”³³. La sacralidad de tales reliquias no sólo se verifica por toda esa situación maravillosa sino porque, tras la edificación de la misma basílica, todo aquél que “llega con pureza de corazón, con devoción piadosa y con fe resuelta, y hace una petición, inmediatamente le es concedido lo que pide y desaparece toda enfermedad por medio de Aquél, que coronó a sus santos por su valiente martirio”³⁴.

Como antes señalamos, no hay dudas de que todo este episodio debe ser un agregado al texto original, añadido que tuvo como fuente la citada pasión de san Vicente, de finales del siglo IV y que conociera una enorme difusión en todo el Mediterráneo occidental³⁵. La propia consonancia del nombre de este mártir con uno de los hermanos abulenses también es testimonio de ello. Por el contrario, resulta más problemático determinar en qué momento se incluyó tal agregado. La mayoría de los autores se inclina a pensar que correspondería a una época posterior a las leyes antijudaicas de Ervigio, esto es, a finales del siglo VII o principios del VIII³⁶. Prueba de esa sugerencia es que el primer himno dedicado a estos mártires (*Huc vos gratifice, plebs pia, convocat*), probablemente también compuesto hacia mediados del siglo VII, no hace alusión alguna al episodio del judío. En cambio, el asunto sí aparece en la *illatio* de una misa incluida en el *Sacramentario de Toledo* y que sería del siglo VIII o quizás del IX. Paralelamente, el *Antifonario de León* (también del siglo IX) incorpora la fiesta de estos

³³ *...iam christianus mereret corpora sepelire sanctorum*, *ibid.*, 12.

³⁴ *...si quis puro corde, fidei devotione et fide prompta advenerit et oraverit, statim petita ultro adveniunt et omnis infirmitas amovetur per eum, qui sanctos suos coronavit per bonam confessionem*, *ibid.*

³⁵ GARCÍA RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 282.

³⁶ FÁBREGA GRAU, *op. cit.*, t. I, p. 166; FERRER GARCÍA, *op. cit.*, p. 40.

santos³⁷. El autor de esa misa retoma casi textualmente lo señalado en la *passio* y vuelve a plantear la imagen de un judío incrédulo y movido por la curiosidad quien, al ser estrechado por la serpiente, “supo encontrar en ello el verdadero significado de lo que había dejado de tener por su infidelidad”³⁸. Luego, la narración se extiende en trazar una comparación dialéctica entre la serpiente como animal maligno y que causara la expulsión de Adán y Eva del paraíso y esta serpiente celestial que trae al judío a la verdadera fe³⁹. En suma, el texto retoma las dos constantes ya presentes en la *passio*, esto es, la curiosidad y la infidelidad del judío (de hecho, la misma pasión señalaba que los santos favorecían a quienes se acercaban *puro corde, fidei devotione et fide prompta*).

Todo lo anterior nos lleva a pensar que efectivamente el agregado que nos ocupa debe corresponder a una época posterior a la persecución religiosa desatada a fines del reino visigodo. Quizás hasta haya sido incorporado una vez consolidada la ocupación musulmana de la Península, lo que justificaría esa apelación continua al tema de la *infidelitas* como factor de identificación religiosa. Eso nos obliga a suponer una fecha para este agregado entre mediados del siglo VIII y principios del IX, momento en que recién se extiende el culto a estos

³⁷ Louis BROU y José VIVES (eds.). *Antifonario visigótico-mozárabe de la catedral de León*, Barcelona-Madrid, C.S.I.C., 1959, pp. 402-402.

³⁸ *Iudeum quemdam curiositas impulit, sed incredula. Videns namque corpora Martyrum, serpentinis nexibus adligatur: illic sane uerum reperiens sensum, quo forsan abierat infidelitatis adsensu* (ed. de Marius FÉROTIN, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, París, Firmin Didot, 1912, p. 504).

³⁹ *Serpens quippe olim de paradyso prothoplastum expulit hominem; nunc ipse Iudeum hic revocavit ad fidem; et que illum suasionem vetitum inlexit edere pomum, hec istum uel doloris fecit credere crucifixum [...] Illic iustum de paradyso eiecit, hic impium Ecclesie Matri restituit, ibid.*, p. 505.

mártires –tal como lo prueba su inclusión en el martirologio de Floro de Lyon, en la entrada correspondiente al día 27 de octubre⁴⁰–.

Esa hipótesis también me lleva a matizar la sugerencia del citado Castillo Maldonado en el sentido de que este mismo pasaje habría sido compuesto por un miembro de la población conversa de Ávila. A su juicio, esos nuevos creyentes, siempre sospechosos para los cristianos, “debían hacer demostración, ostentación, de su fidelidad al nuevo credo y a sus protectores-patronos...”⁴¹. Según el autor, esto justificaría que el judío del relato actuara como promotor de la construcción de la iglesia que habrá de albergar los cuerpos de los tres santos, en otro paralelismo con lo sucedido en Menorca. Ahora bien, sin necesidad de pensar en tal “complicidad” conversa (en palabras del mismo especialista), también podría argumentarse cierta voluntad de grupos cristianos que buscaban la afirmación religiosa de la población de Ávila, exaltando la capacidad divina que tenían las reliquias locales para convertir a los infieles. En tal sentido, la *passio* explicita claramente que los cuerpos de los mártires fueron enterrados en la basílica construida en esa ciudad, a donde acuden los fieles piadosos. Esa devoción debía estar respaldada por una fe firme y verdadera, única garantía para conseguir el milagro solicitado. Tengamos en cuenta, en última instancia, que estos relatos (destinados a los propios cristianos) quizás buscaban demostrar simplemente que el valor de las reliquias preservadas en la ciudad era tan importante como para convertir a los infieles, sin necesidad de pensar en un mecanismo de justificación de la población conversa abulense. Por último, sugerir que esa presunta autoría criptojudía se justifica por el hecho de que el promotor de la construcción de la basílica martirial fuera un judío

⁴⁰ Henri QUENTIN, *Les martyrologes historiques du Moyen Age. Étude sur la formation du martyrologe romain*, París, Victor Lecoffre, 1908, pp. 286-287.

⁴¹ Pedro CASTILLO MALDONADO, “Conversos, judíos y relapsos en la hagiografía narrativa tardoantigua hispana”, *Studia historica. Historia antigua*, v. 24 (2006), p. 185-203 (la cita en p. 194).

tampoco parece algo concluyente ya que se trata de un recurso habitual en la hagiografía medieval (el infiel convertido que ofrece un exvoto por su transformación a la fe de Cristo).

Para cerrar este análisis sobre ejemplos hagiográficos tempranos, merecería hacerse una acotación adicional acerca del vocabulario empleado en estos dos textos iniciales para aludir a esos objetos y restos sagrados. En el primero de nuestros casos, el de Severo de Menorca, éste señala que los vestigios de san Esteban llegados a la isla eran efectivamente “reliquias” (*beati martyris Stephanis reliquias, in ecclesia... in qua sancti martyris Stephani reliquiae conquiescunt*). Con ello, nuestro autor se ajusta a la tendencia de la época, que reservaría progresivamente ese vocablo para designar restos humanos de los santos. Por el contrario, la *passio* de Vicente, Sabina y Cristeta es muy cuidadosa en este sentido y en todos los casos, sin excepción, se refiere a esos mártires como “cuerpos” (*martyrum corpora, corpora dominorum meorum, corpora sanctorum, sarcophagis sanctorum corpora*). El empleo del vocablo es lógico ya que el texto describe cadáveres que se conservaban en su totalidad y eran venerados en su conjunto (aunque obviamente también eran considerados reliquias en el sentido religioso del término, ya que obraban milagros). Por ende, cada autor parece haberse ceñido a los usos tradicionales de la Antigüedad tardía y de comienzos de la Edad Media a la hora de designar estos objetos venerados, distinguiendo claramente entre fragmentos de un cuerpo santo y el cadáver completo de un ser celestial.

Los musulmanes frente a las reliquias cristianas

La llegada de los musulmanes a la Península ibérica supuso la aparición de un nuevo actor en esta historia de las reliquias como objetos capaces de intervenir en el diálogo interconfesional. Uno de los primeros ejemplos en tal sentido lo brinda el célebre Eulogio de

Córdoba, quien se ocupó de señalar que, aunque no creían en ellos, los musulmanes entendieron rápidamente el significado que poseían esos restos sagrados para los cristianos. Así, en su *Memoriale sanctorum* (escrito en pleno proceso de enfrentamiento contra los invasores, entre 850 y 856) indicó que los agarenos solían deshacerse de los cuerpos de los fieles que se habían levantado contra la ocupación sarracena y habían sido ajusticiados por tal razón “para que no proporcionaran a los cristianos una ganancia de virtudes, [sepultando] en el profundo abismo del río amenazante las deformes cenizas que habían podido apartar de la hoguera” (aludiendo a uno de esos rebeldes, el mártir Perfecto)⁴². Otro tanto se lee respecto de los cadáveres de santas Nunilo y Alodia, que fueron “custodiados con el sumo celo de los soldados, a fin de que los cristianos no los robaran furtivamente y los enterraran para ganar su protección”⁴³. Pese a ello, esos restos comenzaron a obrar milagros, mostrándole “tanto a los fieles como a los gentiles la gloria de su merecido consuelo”⁴⁴.

En verdad, lo más probable es que las autoridades musulmanas desearan deshacerse de cuerpos que, a su juicio, correspondían a simples condenados y, como tales, no concebían la posibilidad de que se les tributara veneración alguna (y menos aún que se convirtieran en objeto de exaltación popular). Eulogio hábilmente consigue enmascarar esa situación en sentido contrario, dando a entender cierto reconocimiento implícito de esos cadáveres por parte de los infieles. En otra de sus obras, el *Liber apologeticum martyrum*

⁴² ...*quin etiam ne uirtutum emolumenta praestarent Xpicolis, deformes cineres quos legere a camino quiuerant minacis aluei ultimo conduntur abysso*, I, 11 (ed. de Juan GIL, *Corpus scriptorum muzarabicorum*, Madrid, C.S.I.C., 1973, p. 378).

⁴³ ...*corpora loco quo deciderant derelicta summo militum obseruantur studio, ne Xpiani ad emolumentum patrocinationis furtim eas subriperent et reconderent...*, *ibid.*, II, 7, p. 408.

⁴⁴ ...*gloriam emeritae, consolationis uirtutum efficientia tam fidelibus quam gentilibus ostentant...*, *ibid.*

(redactado en 857), esa actitud del sarraceno reaparece cuando los verdugos deciden lavar en el río los guijarros manchados con la sangre de otros dos mártires, Rodrigo y Salomón, “para que los cristianos no los tuvieran como una ganancia de reliquias (*lipsanorum*)” –apelando a un helenismo para designar esos objetos venerados⁴⁵.

En otras ocasiones, el relato apela a supuestos milagros obrados por los mártires en relación a los infieles, portentos que siempre conducen al castigo de estos últimos. Tras la ejecución del mencionado Perfecto, por ejemplo, una barca cargada de musulmanes (que habían ido a presenciar tal ejecución) se hundió, muriendo dos de ellos: “así, la crueldad del perseguidor envió por delante a un hombre al cielo, y la dura tempestad del río consagró a dos a los infiernos”⁴⁶. De igual modo, el emir Abd-al-Rahman II muere de imprevisto como consecuencia de su ataque contra los cristianos: “aquella boca que ordenó quemar a los santos de Dios, repentinamente se obstruyó por voluntad divina [...] y su lengua, contenida por el golpe de un ángel, se pegó a su paladar y ya no pudo hablar”⁴⁷.

Más allá de ese supuesto reconocimiento implícito y estos milagros punitivos, lo que sí queda claro es que los sarracenos jamás prohibieron la veneración de las reliquias de los santos antiguos. Tal situación es lógica en el contexto de aceptación religiosa que tuvo el Islam cordobés de ese entonces (lo que reafirma su actitud en relación a estos mártires contemporáneos, simples blasfemos a su juicio). El mismo Eulogio lo señala más de una vez en otra de sus obras al decir

⁴⁵ Sobre el problema del uso de este vocablo en la obra de Eulogio (que, cabe advertir, nos ha llegado sólo en una copia realizada por Ambrosio de Morales en el siglo XVI) remito a HERRERA ROLDÁN, 1997, pp. XV y 184.

⁴⁶ *Unum enim in caelum crudelitas persequentis praemisit et duos inferis saeva tempestas fluminis dedicavit, Memoriale sanctorum*, II, 5, p. 400.

⁴⁷ *Nam os illud, quod sanctos Dei comburi praecepit, repente [...] diuinitus obstruitur, lingua uero angelo percutiente repressa suo haerens palato ultra fari non potuit, ibid.*, II, 16, p. 436.

que los cristianos cordobeses “visitaban con toda devoción los sepulcros de los mártires” y, de manera aún más explícita, que “es costumbre de los fieles cristianos, como todo el mundo sabe, frecuentar las iglesias y peregrinar con humildad de un santo voto a los sepulcros de los venerables mártires”⁴⁸.

En síntesis, todo el discurso de Eulogio acerca de las reliquias y su vinculación con los musulmanes ofrece dos constantes evidentes. Por un lado, subrayar que estos últimos buscaron deshacerse de los cuerpos de los supuestos mártires, evitando su veneración. Por otro, demostrar que esa actitud es prueba de que, incluso para ellos, esos restos tenían un valor especial (al punto de que podían obrar castigos sobrenaturales). Ambas perspectivas, en verdad, tenían un único destinatario: los cristianos opositores a ese movimiento martirial, a quienes está dirigido todo el discurso de Eulogio. A estos se reprocha veladamente que desconocieran el valor de tales actos de sacrificio y que no cuidaran los cadáveres de esos “atletas de Cristo”. Por ende, el musulmán es sólo un agente de la acción (y no hay milagro de conversión alguno). A juicio del autor, su confesión religiosa torna a estos últimos en sujetos ajenos a la verdadera fe y, por lo mismo, no corresponde convertirlos o evangelizarlos sino directamente oponerse a ellos.

Tampoco se presentarán posibles conversiones en las escasas pasiones redactas entre los siglos VIII y XI. Los relatos relativos a Nunilo y Alodia (independiente del mencionado texto de Eulogio), Pelayo y santa Argétea y sus compañeros se mantienen en sus tópicos tradicionales del musulmán como el enemigo (reemplazando al antiguo romano) y, si bien reafirman el valor de las reliquias, no

⁴⁸ *...visitabant omni studio loca sanctorum..., fidelium, ut scitur, mos est ecclesias visitare; et atria venerabilium martyrum, piae devotionis humilitate, requirere..., Passio sanctorum martyrum Georgii monachi, Aurelii atque Nathaliae, 16*, ed. de JIMÉNEZ PEDRAJAS, 1960, pp. 70 y 94 respectivamente. Se trata de un relato que escribiera Eulogio para acompañar el traslado de parte de las reliquias de estos santos a la abadía de Saint-Germain-des-Prés.

apuntan a posibles conversiones llevadas a cabo por éstas. Por el contrario, se sigue señalando que los musulmanes son incapaces de reconocer las señales divinas que manifiestan esos restos. Así, en el caso de las citadas Nunilo y Alodia, sus cuerpos también fueron abandonados para ser devorados por las fieras pero ni los perros los comieron ni las moscas se posaron sobre ellos. “Al ver esto, los impíos, enloquecidos, dominados por un odio mayor”⁴⁹ decidieron arrojarlos a un pozo pero, una vez más, una bandada de cuervos y milanos (a los que luego se sumaron dos buitres) protegieron esos cadáveres. Finalmente, los mismos musulmanes vieron por la noche que las santas despedían “luces destellantes y fueron a anunciarle al rey. El miserable, dirigiendo su mirada, las vio de inmediato pero de nada le sirvió”⁵⁰ –ordenando la exhumación de los cuerpos y su traslado a otro sitio, donde volverían a manifestarse tales luces–. Todo apunta, pues, a demostrar que los infieles son incapaces de entender estas señales celestiales por evidentes que fueran. El discurso cristiano permanece encerrado en su público y reafirma una dicotomía confesional irreductible, sujeta a los estereotipos propios del género.

Los restos de san Isidoro, entre musulmanes y judíos

Fuera de la literatura martirial, ese motivo del posible reconocimiento de las reliquias de los santos cristianos por parte de los musulmanes reaparece en un texto de fines del siglo XI o principios del XII, la *Translatio sancti Isidori anno 1063*⁵¹. Se trata de una serie de

⁴⁹ *...quum ergo insanientes impii uiderent ad maiorem se odium prouocati...*, 18, ed. de GIL, 1970, p. 121.

⁵⁰ *...lucere luminaria et hoc regi denuntiauerunt. Proscipiens et ipse miser protinus uidit, et nicil ei profuit...*, *ibid.*

⁵¹ José Carlos MARTÍN-IGLESIAS, “El corpus hagiográfico latino en torno a la figura de san Isidoro en la Hispania tardoantigua y medieval (ss. VII-XIII)”, *Veleia*, v. 22 (2005), pp. 187-228 (en especial, pp. 198-199) y, del mismo autor, “La *Translatio s. Isidori Legionem anno 1063* (BHL 4488): introducción, estudio y edición crítica”, *Exemplaria Classica. Journal of Classical Philology*, v. 15 (2011), pp. 225-253 (nuestra fuente en pp. 225-230) y *Scripta Medii Aevi de Vita Isidori*

lecciones destinadas sin dudas al uso litúrgico, en las cuales su autor se ha preocupado por subrayar que, cuando las reliquias de san Isidoro abandonaron Sevilla para dirigirse a León (como parte de los acuerdos alcanzados entre el rey Fernando I y el soberano de la taifa local, al-Mutadid), el monarca sarraceno se ocupó de brindar “un paño de seda realizado con extraordinaria habilidad” para cubrir tales restos. Al mismo tiempo, el monarca exclamaba entre suspiros: “Te vas de aquí, Isidoro, varón venerable. Sabes bien, no obstante, que cuanto a ti ataño, me ataño a mí también. Por ello te ruego que siempre te acuerdes de mí”⁵². Esa manifestación, evidentemente, debe haber resultado extraña hasta para el propio hagiógrafo, quien se apuró a consignar que “recuerdo haber escuchado estas palabras a aquellos que las oyeron” (en un dato que apunta a la posible autoría y datación del texto)⁵³. Sin modificar su creencia, el infiel parece reconocer en este caso el valor de esas reliquias que entregaba al punto de suplicar la intercesión del santo en cuestión (característica diferencial respecto de nuestros relatos sobre musulmanes ya analizados).

Esa salvedad argumental resulta aún más destacada en la posterior *Historia translationis corporis s. Isidori* (redactada hacia fines del siglo XII o principios del XIII probablemente por un canónigo de San Isidoro de León). En ella, el autor dramatiza esa supuesta

Hispalensis Episcopi, Turnhout, Brepols, 2016 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, CCLXXXI).

⁵² *...supradictus Benabeth cortinam olosericam miro opere contextam supra corpus eius iactavit et magna ex intimo pectore trahens suspiria dixit: «Ecce recedis abhinc, Ysidore, uir uenerande./ Ipse tamen nostri tua qualiter et mea res est./ Vnde mei, memorem te semper deprecor esse»*, VI (ed. de MARTÍN-IGLESIAS, Scripta..., p. 9).

⁵³ *Hec ab illis qui audire me recolo audiuisse, ibid.* Se ha argumentado que estas lecciones podrían haber sido compuestas por un cluniacense, dadas las relaciones que la orden mantenía con el mencionado Fernando I (véase Patrick HENRIET, “La santidad en la historia de la Hispania medieval: una aproximación político-sociológica”, *Memoriae ecclesiae*, v. XXIV (2004), pp. 13-79 (la referencia en p. 38) y Javier PÉREZ-EMBED WAMBA, *Hagiología y sociedad en la España medieval. Castilla y León (siglos XI-XIII)*, Huelva, Universidad de Huelva, 2002, p. 43).

consideración del rey musulmán hacia las reliquias del santo añadiendo “me pregunto, hermanos, con cuán grande y reverente honra los santos y el rey de los santos abrazan a Isidoro, cuando ante tan grande y tan solemne veneración de las reliquias de aquél, el sembrador de cielo y tierra inclinó el ánimo del bárbaro y pagano gobernador como para que un blasfemo contra Cristo prorrumiera en alabanzas de un cultivador de Cristo y un perseguidor de los santos se doliera de la partida de un santo y un saqueador de cristianos decorara en verdad las exequias del confesor de Cristo con ofrendas regias. Con todo, muchos piensan de otra manera, esto es, que el santo de Dios se le apareció y que le enseñó la fe católica mediante su contemplación”⁵⁴. Al igual que en el caso anterior, el hagiógrafo se ve obligado a explicar la extraña actitud del sarraceno respecto a los restos de Isidoro, incluyendo la idea de un reconocimiento de las reliquias del santo hispalense o bien de una posible conversión previa del musulmán gracias a cierta aparición celestial (que llevaría a dicho reconocimiento, invirtiendo la prueba).

La figura de otro infiel se subraya asimismo en uno de los milagros narrados en este último texto, donde se alude a un judío que, buscando escaparse de la autoridad del rey Alfonso VI, se refugia en la misma iglesia de San Isidoro de León. Una vez allí, observó cómo un contrahecho era conducido a la tumba del santo para lograr su sanación, situación que le hizo decir: “si Isidoro curase a este enfermo

⁵⁴ *Rogo, fratres, quanta sancti sanctorumque rex honoris reuerencia amplectuntur Ysidorum, cum ad tantam sollempnem reliquiarum ipsius uenerationem hennici barbarique ducis celi ac terre sator inclinauerit animum, ut in Christicole laudes in Christum blasphemus prorumperet et de sancti abscessu sanctorum persecutor doleret et Christianorum predo Christi confessoris exequias regiis reuera muneribus decoraret? Tamen plures aliter sentiunt, scilicet sanctum Dei ei aparuisse et fidem Catholicam eum docuisse per uisum*, III.1 (ed. de Luis CHARLO BREA, Juan ESTÉVEZ SOLA y Rocío CARANDE HERRERO, *Chronica hispana saeculi XIII*, Turnhout, Brepols, 1997 (Corpus christianorum. Continuatio Mediaevalis LXXIII), pp. 156-157 y la traducción propuesta por los mismos autores en *Crónicas hispanas del siglo XIII*, Turnhout, Brepols, 2010 (Corpus christianorum in translation, 5), p. 199).

en virtud de sus oraciones, no sólo recibiré el agua del bautismo sino que concederé a esta iglesia numerosas ofrendas” (situación que obviamente se concreta)⁵⁵. La escena guarda cierto paralelismo con la que se narra en la mencionada pasión de Vicente, Sabina y Cristeta, repitiéndose el motivo del judío que contribuye materialmente en auxilio de una iglesia. Tengamos en cuenta, además, que las reliquias de esos hermanos también figuran en nuestro relato, indicándose de manera expresa que Fernando I ordenó trasladarlas desde Ávila “a fin de aumentar el testimonio de honor del piadoso confesor”⁵⁶ (esto es, el mismo Isidoro). La consonancia argumental evidencia que el autor de esta *Historia translationis* debía conocer la citada *passio* de san Vicente y sus hermanas, en la cual debe haberse inspirado para recrear el episodio del judío en cuestión.

Finalmente, en un tercer pasaje, ciertos hebreos que habían ido a comerciar a León habrán de presenciar otro milagro (la curación de un sordomudo), lo que provocará que de inmediato comiencen a alabar a Isidoro –aunque en este caso no se señala conversión alguna–. Tras ello, el hagiógrafo agrega que ese prodigio “hizo famosa a la ciudad y a la patria”⁵⁷, demostrando su objetivo y poniendo en evidencia a dichos judíos como actores destacables (en su carácter de no cristianos) aunque secundarios del hecho⁵⁸.

⁵⁵ *...si suis orationibus Ysidorus hunc egrum curauerit, et undam batismi accipiam et munera huic ecclesie per plurima tribuam...*, V.1., p. 167 de la ed. cit. en nota anterior.

⁵⁶ *...pignora quorum pius rex os pii confessoris honorificenciam amplius ampliandam...*, IV.4, p. 165. Los restos de san Vicente también se mencionan en otro pasaje (IV.3) en el cual el soberano castellano se arrodilla ante sus reliquias.

⁵⁷ *Judei quoque, qui mercandi causa ad civitatem uenerant, miraculum laudabant et confessorem uocibus extollebant. Sicque hoc miraculum ciuitatem et patriam clarificauit et confessorem Dei nutu nimium extulit*, V.2., *ibid.*, p. 168.

⁵⁸ Cabe aclarar que esta *Historia translationis* también menciona que varios cristianos y sarracenos fueron testigos de la exhumación de san Isidoro en Sevilla, momento en que se curaron dos ciegos y otros enfermos (II.5). Sin embargo, como el autor no identifica en este caso a esos beneficiarios, dejo de lado este portento de nuestra selección.

Como vemos, a partir del siglo XII la literatura hagiográfica local vuelve a emplear tímidamente la figura del infiel, al que presenta por lo común como testigo relevante de los milagros obrados por los restos de un santo. De manera más circunstancial, ese testimonio podía terminar en una conversión religiosa (aunque este motivo parece limitarse a una adaptación de recursos literarios previos). La originalidad de estos empleos (insisto, muy acotados) resulta aún más evidente si recordamos que otras hagiografías de los siglos XI y XII dedicadas a santos locales –como las vidas de santo Domingo de Silos de Grimaldo, la anónima acerca de san Pedro de Osma o la de san Rosendo que compusieran los monjes Esteban y Ordoño de Celanova– tampoco abundan en alusiones a esos colectivos no cristianos e ignoran todo tipo de milagros que conduzcan a una conversión religiosa (ya sea en vida o tras la muerte del santo en cuestión). En el mejor de los casos, esos infieles son caracterizados como seres incapaces de reconocer la gracia divina (según anota Rodolfo de la Chaise-Dieu en su vida de san Lesmes⁵⁹). En líneas generales se mantiene, por ende, una compartimentación espiritual muy marcada y no se reconoce voluntad e idoneidad en tales infieles como para aceptar la palabra del Señor. Es más, cuando ello ocurre (el ejemplo del soberano sevillano o los mercaderes judíos de León), el hagiógrafo se ha preocupado en destacar la excepcionalidad del hecho y hasta busca brindar algún tipo de justificación al asunto.

Por el contrario, esas conversiones motivadas, directa o indirectamente, por ciertas reliquias irrumpen en nuestro corpus documental en una obra del siglo XIII relativa también a san Isidoro. Me refiero al *Liber de miraculis* dedicado a este santo, compuesto por Lucas de Tuy en sus tiempos de canónigo leonés, en un largo período

⁵⁹ *Sic et filii Israel post multas Dei misericordias, quia nutu diaboli Dominum in deserto ad iracundiam prouocauerunt, terram promisionis non introierunt*, III.2, ed. de José Carlos MARTÍN-IGLESIAS, “La Vita s. Adelelmi (BHL 71): primera edición completa del texto, transmitido en las *Vitae sanctorum* de Bernardo de Brihuega”, *Analecta Bollandiana*, v. 134 (2016), pp. 331-386 (la referencia en p. 372).

que va entre 1221 y 1239. Aunque en buena parte basados en los relatos anteriores, don Lucas –un hombre que ha viajado por Europa y cuyos contactos con la orden franciscana son bien conocidos⁶⁰– incluye cierto número de prodigios en los cuales intervienen tanto los infieles como los restos isidorianos. Así, incorpora episodios como el relativo a la conversión de Zaida, a quien hace hija del siempre presente Al-Mutadid. Sería ella quien, “*viendo los milagros que el Señor tan magníficamente mostraba por su santo confesor, desechada toda duda de infidelidad [...] renunciando a Mahoma y a sus supersticiones*”⁶¹, buscaría hacerse cristiana. Su padre, “como estaba inclinado a la fe católica porque, según se dice, san Isidoro se le había aparecido una noche”⁶², orquestó entonces una estratagema con el mismo Alfonso VI para que éste simulase el secuestro de la muchacha, trasladándola a tierras cristianas, donde fue bautizada con el nombre de Isabel (y se convertiría en concubina de este último). El autor retoma de tal manera el motivo de la aparición celestial del santo al rey musulmán,

⁶⁰ Peter LINEHAN, “Dates and doubts about Lucas de Tuy”, *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, v. 24 (2001), pp. 201-217 (la referencia en pp. 203-210).

⁶¹ ...*Zaida, visis miraculis que Dominus per confessorem suum tam magnifice declarabat, omni ambiguetate infidelitatis depulsa, [...] Macometo et omnibus eius superstitionibus abrenuntians...*, II. El subrayado es mío. Este milagro ha sido publicado recientemente por Patrick HENRIET, “Cristianos y musulmanes en el *liber miraculorum sancti Ysidori* de Lucas de Tuy”, en Carlos de AYALA MARTÍNEZ, Francisco GARCÍA FITZ y J. Santiago PALACIOS (eds.), *Memoria y fuentes de la guerra santa peninsular (siglos X-XV)*, Gijón, Trea, 2021, pp. 155-171 (la cita en p. 165), a partir del códice 63 de la Real colegiata de San Isidoro de León, aún inédito en su conjunto. Existe en cambio una traducción al castellano del texto completo realizada por Juan de Robles en 1525 (J. M. MARTÍNEZ GONZÁLEZ (ed.), *Lucas de Tuy. Milagros de San Isidoro. Traducción: Juan de Robles (1525). Transcripción, prólogo y notas: Julio Pérez Llamazares (1947). Introducción a la presente edición: Antonio Viñayo González, León, Universidad de León, 1992*).

⁶² *Et quia pater eius, ut fertur, beato Ysidoro fidem catholicam eum docente per visionem noctis, christiane religioni erat dicatus...*, sigo la ed. de HENRIET mencionada en nota anterior.

amplificándolo con la supuesta conversión de Zaida apoyada por el mismo soberano.

Poco importa a nuestros fines si la narración anterior tiene más de historia que de hagiografía⁶³, un intercambio de esferas que Lucas de Tuy supo hacer muy hábilmente en sus obras. Más allá de eso, el fragmento anticipa un recurso empleado por el mismo clérigo leonés a la hora de caracterizar la relación entre cristianos e infieles: estos últimos son todos aquéllos que no sólo reniegan de la verdadera fe sino quienes no admiten el poder de los santos y sus milagros. Por lo mismo, dichos portentos habrán de servir para obligar a esos hombres a aceptar tal poder sobrenatural aunque no necesariamente cambien de religión. Tres ejemplos ilustran esta última situación. En el primero, un musulmán (tras haber oído acerca de los milagros que el santo realizaba, acotación semejante a la que figura en el ejemplo de Zaida) acude a venerar esas reliquias sagradas buscando la sanación de su hijo endemoniado y prometiendo a cambio la entrega de un caballo preciado. El exorcismo se cumple, lo que motiva al Diablo a decir: “Oh, Isidoro [...] tú que siempre enseñaste la fe cristiana, ¿por qué cuidas a estos que siguen la secta de Mahoma, a quienes siempre odiaste?”⁶⁴. El resto del portentoso refiere cómo el sarraceno olvidó su promesa (lo que llevó a una nueva posesión demoníaca), una segunda peregrinación al sepulcro del santo, la entrega del caballo prometido y la sanación del muchacho. Finalmente, el musulmán y su hijo recién habrían de convertirse cuando se produzca un tercer milagro: enfrentados en un combate a otros moros, el infiel suplica

⁶³ Patrick HENRIET, “*Sanctissima patria*. Points et thèmes communs aux trois oeuvres de Lucas de Tuy”, *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, v. 24 (2001), pp 249-278 (en particular, pp. 264-266).

⁶⁴ *O Isidore [...] quid tibi qui christianam fidem semper docuisti, et istis Macometi ritum servantibus, quem semper habuiste exosum?*, *ibid.*, XIX, ff. 41-42. En este caso, sigo el ms. Toledo, Biblioteca de Castilla-La Mancha, colección Borbón-Lorenzana, 59 (siglo XVIII), copia de León, Real colegiata de San Isidoro, 61 (la segunda versión existente de esta obra en ese repositorio).

al santo que lo auxilie cuando está a punto de morir, enviándole este último el caballo antes ofrecido. El relato culmina con una clara invocación del autor en el sentido de que Isidoro brinda su medicina espiritual no sólo a los cristianos sino a los infieles y judíos llamándolos a la verdadera fe por vocación espiritual, “aunque ninguno de ellos lo merezca...”⁶⁵.

El segundo ejemplo de este apartado retoma la historia del grupo de hebreos que había viajado a la ciudad de León y fueron testigos del milagro del sordomudo (episodio tomado de la *Historia translationis*). Acerca de ellos, el Tudense señala “era placentero y regocijante ver a judíos y sarracenos, juntamente con los cristianos, dar loores a Jesucristo Hijo de Dios y a la santísima Virgen María su madre [...] de manera que se estaba lejos de aquel dicho judaico que se lee en el salmo: *no vimos nuestras señales... Ya no queda profeta* (Ps. 74:9) porque verdaderamente está presente el profeta Isidoro”⁶⁶ –aunque cabe aclarar que esta situación, a diferencia de la anterior, no termina en una conversión religiosa–.

Ese reconocimiento de las reliquias del santo por parte de los no cristianos se verifica en un tercer milagro, esta vez ocurrido en Sevilla tras el traslado de los restos de Isidoro. Tras sospechar que aquél había sido enterrado con un considerable tesoro y de que estas riquezas aún permanecían en su antigua sepultura, el califa Miramamolín (a quien no se identifica con exactitud) ordenó hallar tal sepulcro, lo que provocó que los cavadores sufrieran fracturas de sus brazos y entumecimientos

⁶⁵ *...que non solum redemptis pretiosissima suo sanguine christianis, verum etiam infidelitate pressis gentibus et judeis per confessorem suum Isidorum corporis medelam [...] interiori vocatione ductis per sacrum Baptisma [...] nullis eorum suffragantibus meritis...*, *ibid.*, ff. 44-45.

⁶⁶ *Erat iocundum et hilare iudeos et sarracenos cum christicolis videre laudes Iesu Christo Filio Dei et sacratissime Virgini Marie matri ejus devote depromere, et illud abesse iudaicum quod in psalmo legitur: Signa nostra non vidimus... Iam non est Propheta, quia vere adest propheta Isidorus...*, *ibid.*, XV, f. 29 r.

(como así también la muerte de los soldados encargados de azotarlos para que siguieran trabajando). El propio monarca entendió entonces que las cosas “que son contrarias a nosotros y a nuestra ley deben quedar ocultas”⁶⁷, muriendo luego de fiebres. A juicio del autor, todo eso prueba que “la virtud de la humildad no sólo alcanza a los cristianos” sino también a los infieles, convirtiendo a éstos en “hijos adoptivos de Dios” por la fe y la gracia del bautismo⁶⁸. Como vemos, Lucas insiste en ese reconocimiento a los restos de los santos hasta el punto de considerar que tal reconocimiento incluye a los infieles. A su juicio, estos últimos cumplían una función necesaria dentro del plan divino, más allá de su fe religiosa. Así, estos *Miracula* se configuran como “una suerte de ilustración concreta de un discurso teológico y dogmático”⁶⁹, programa que el Tudense implementará tanto en esta como en otras de sus obras.

Por el contrario, desde el otro punto de vista señalado (el reconocimiento de las reliquias que lleva automáticamente a una conversión religiosa), el ejemplo más claro vuelve a ser el del hebreo refugiado en San Isidoro de León que también aparecía en la *Historia translationis*. Como colofón de ese relato, el Tudense añade que el mismo judío “ya cristiano, ejercitándose en estas obras [...] convirtió a muchos judíos a la fe de Cristo y hasta el fin de sus días trabajó en servir a Dios con ayunos, oraciones y limosnas”⁷⁰. Tras calificar a san Isidoro de “martillo muy fuerte de todos los herejes” (*heresum omnium fortissimum malleus*), el autor añade que ese judío (junto con el cristiano curado

⁶⁷ ...quia fortasse in illo loco nobis et legis nostrae contrarie permanerent occultata, *ibid.*, XXI, ff. 51-52.

⁶⁸ ...virtus humilitatis, que non solum christicolis gloriam presentem obtineat, verum infidelibus sibi subditis presentia bona conferat, et per fidem et baptismi gratiam in adoptionem filiorum Dei faciat transvolare..., *ibid.*, f. 52.

⁶⁹ HENRIET, “Sanctissima patria...”, p. 273.

⁷⁰ His sanctis predictus iudeus christianus effectus insistens operibus, multos iudeos convertit ad Christum, et usque ad ultimum vite sue terminum jeuniis et orationibus et eleemosinis studuit Domino servitio exhibere, XIV, f. 25 v. (la numeración difiere en esta sección del código).

sobrenaturalmente) representan dos testigos de distinta religión que pueden dar cuenta del poder celestial del obispo sevillano.

Esta caracterización relativamente positiva realizada por el Tudense respecto a otras confesiones no lo priva de incluir un tercer conjunto de milagros en los cuales los infieles son cruelmente castigados por el santo. Es el caso de los almuédanos que mueren tras haber predicado en la torre alzada sobre el lugar que antes ocupaba la mencionada iglesia hispalense que guardaba el sepulcro de Isidoro, sepulcro al que acudían “los ismaelitas junto con los cristianos a pedir favores a Cristo”⁷¹. Otro tanto ocurre con el musulmán que fabricaba papel y pierde su mano por su costumbre de ponerlo a secar sobre las paredes del mismo templo (milagro XXIII). No obstante, aun en estos casos, lo que se estaría castigando es el hecho de haber violado un espacio sacralizado más que la propia religión del pecador (ya sea que ese espacio correspondiera a la Sevilla musulmana o a la León cristiana). Reconocimiento de reliquias y de ámbitos consagrados por estas parecen ser, pues, las dos constantes que guían el discurso de Lucas de Tuy en este sentido, haciendo intervenir en ello tanto a cristianos como a infieles, más allá de las diferencias doctrinales. Como señalara Henriët, “los musulmanes se convierten así en meros instrumentos al servicio de un discurso general que ataca a todos los enemigos de la fe, clérigos malos, laicos poco respetuosos, judíos y herejes”⁷². En otras palabras, pese a su incidencia en el relato (y su cantidad en comparación con nuestros ejemplos anteriores), no hay voluntad alguna del Tudense de romper una tradición que estaba arraigada desde hacía siglos en el discurso hagiográfico local.

⁷¹ *...quod Ysmaelite cum christianis ad sanctum simul accederent tumulum beneficia petituri a Christo...*, XX. Este milagro también ha sido editado por HENRIËT, “Cristianos y musulmanes...”, p. 167.

⁷² *Ibid.* p. 164.

Esa tradición, como hemos visto, prácticamente ignoraba el uso de los restos de un santo como arma de conversión (y sólo aludía a ello en circunstancias muy aisladas y repetidas a lo largo de los siglos, convenientemente adaptadas). Si exceptuamos el caso de las reliquias de san Esteban y su incidencia en la conversión de los judíos de Menorca (por lo demás, como ya dijimos, muy limitada), sólo dos ejemplos de nuestra selección pueden enmarcarse íntegramente en este subgénero, el que atañe al judío de la *passio* de los hermanos abulenses y la del testigo de la curación del tullido en León. Ambas historias se solapan mutuamente y se repiten una y otra vez en los textos. En cambio, para los escritores inmediatos a la conquista musulmana (como Eulogio de Córdoba), el infiel es el arma divina necesaria para demostrar el grado de compromiso con la fe que tenían los cristianos de su tiempo. Así caracterizados, esos infieles no llegaban a comprender jamás el poder de las reliquias sagradas, que les era ajeno aun cuando a veces les provocaba graves penurias. Por su parte, para los autores de la *Translatio* de 1063 y de la posterior *Historia translationis* de san Isidoro, el mismo infiel es aquél que, aun preservando su creencia errónea, sí alcanzaba a reconocer en ciertas oportunidades el valor de unos restos sagrados aunque ello no motivara su necesaria conversión a la fe cristiana. En este caso, dicho reconocimiento simplemente confirmaba el poder celestial que tenían esos restos, más allá de la condición religiosa de quien los reconocía (poniendo el acento en el objeto y no en el sujeto de la acción). Por último, para Lucas de Tuy, judíos y musulmanes cumplen una función específica en la historia de la salvación, ahora enmarcada en la promoción de un santo, de sus reliquias y del lugar donde éstas se conservaban. En este sentido debe entenderse el hecho de que, en algunas circunstancias muy específicas, esos restos podían llevar a una conversión religiosa, en la medida en que la misericordia es una gracia divina que alcanza a los no creyentes, esos “hijos adoptivos de Dios” (en palabras del mismo narrador).

Este análisis podría continuarse, obviamente, respecto de textos hagiográficos de los últimos siglos medievales. No obstante (y si entrar en ellos dada la limitación temporal impuesta a este estudio), subrayemos únicamente un par de constantes. Por un lado, cabe destacar que judíos y musulmanes seguirán prácticamente ausentes en los relatos, ya sea en aquellos redactados en latín como en las nuevas narraciones en romance. Así, por ejemplo, Fernando Baños Vallejo indicó que, de doce narraciones de los siglos XIV y XV por él compulsadas y ya escritas en castellano, sólo en una aparece un judío (en la *Vida de san Juan de Sahagún*, redactada a fines del siglo XV)⁷³. Los hebreos no figuran, en cambio, en las muy conocidas hagiografías compuestas por Gonzalo de Berceo (aunque sí lo hacen de manera frecuente en otros tratados de su autoría). En cuanto a los musulmanes, éstos siguen representando el papel de antagonistas, “siempre como personajes circunstanciales”⁷⁴. La única excepción en este esquema es la *Vida de san Vitores de Cerezo*, de Andrés Gutiérrez de Cerezo (de la segunda mitad del siglo XV), donde los sarracenos actúan como verdugos del santo⁷⁵.

En segundo término, dentro de ese limitadísimo conjunto, las posibles conversiones operadas por las reliquias de un santo son en general reelaboraciones de episodios ya conocidos (el caso de Juan Gil de Zamora con la historia del judío convertido por Isidoro, tal como aparece en su *Flos sanctorum*). Por tanto, el asunto sigue sin motivar interés a los hagiógrafos, que lo desdeñan como recurso literario.

⁷³ Fernando BAÑOS VALLEJO, “Moros y judíos en las leyendas de santos (Hagiografía castellana medieval)”, en E. LORENZO SÁNZ (coord.). *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1993, t. II, p. 253-260 (la referencia en p. 254).

⁷⁴ *Ibid.*, p. 255.

⁷⁵ Esos sarracenos habrán de suplantar la función de escarnio y tortura que tenían los judíos en una *passio* del mismo Vitores, redactada posiblemente en el siglo XI (Pilar RIESCO CHUECA, *Pasionario hispánico*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 273-279 y FÁBREGA GRAU, *op. cit.*, pp. 227-288).

Ante ese panorama, se impone una última pregunta: ¿cuáles son las razones de tal desinterés y, de manera aún más general, de esa falta de protagonismo de musulmanes y judíos en la hagiografía local? Se ha argumentado que, en el caso específico de los hebreos, “posiblemente por la convivencia más o menos pacífica [con ellos], el antisemitismo en los relatos de la época es menor del que cabría esperar”⁷⁶ –una suerte de eco tardío de la España de la tolerancia de Américo Castro–⁷⁷. Según el mismo razonamiento, “es como si estos hagiógrafos vieran más peligro en herejes y traidores; es decir, en los enemigos internos del cristianismo, que en ajenos a él”⁷⁸. Si bien es probable que esto último sucediera, quiero pensar que la respuesta a ese interrogante puede pasar por coordenadas más sencillas: el relato hagiográfico es un tipo de mensaje destinado a un público específico (el cristiano), con un objetivo específico (demostrar el valor del santo retratado en él y, a veces, de la comunidad que albergaba sus restos). Por ende, los infieles son necesariamente personajes secundarios en ese drama, a los cuales sólo se apela con fines discursivos determinados (ya sea para presentarlos como encarnaciones demoníacas, como seres confundidos en su fe o como posibles candidatos a recibir la gracia divina si eran capaces de advertir su error). Es un asunto de recursos literarios más que de realidades históricas –la misma diferencia que vimos, por ejemplo, en torno al problema de la conversión de los judíos de Menorca–. De otra forma, no se explicaría que los mismos autores que escribían estas hagiografías (aparentemente tan tolerantes) a veces también redactaban feroces tratados doctrinales contra esos mismos infieles. En otros términos, más que de convivencia interconfesional habría que hablar de características del receptor del

⁷⁶ BAÑOS VALLEJO, *op. cit.*, p. 259.

⁷⁷ Idéntico razonamiento ofrece CASTILLO MALDONADO respecto de la caracterización de los judíos en la Hispania visigoda: “la generalizada ausencia de judíos [en los textos hagiográficos de esa época] nos habla fundamentalmente de una cierta coexistencia, sin pogromos y con unas relaciones bastante fluidas entre ambas comunidades” (“Conversos, judíos...”, p. 203).

⁷⁸ BAÑOS VALLEJO, *op. cit.*, p. 259.

mensaje y del tipo de mensaje que se quería divulgar. Todo opositor a la ortodoxia (procedente del cristianismo o de otras creencias) debía ser igualmente impugnado y rechazado. Es cierto que ese rechazo debía ser más contundente cuando se trataba de enemigos internos a la fe, pero ello no debe hacernos suponer que, respecto a los externos, había mayor “tolerancia” o se aceptaba cierta “convivencia”. En última instancia, como le hace decir Juan de Robles (su traductor renacentista) al citado Lucas de Tuy, hay que formular un discurso “sin caer en el vicio de las palabras añadidas, aparentes y superfluas” para lograr que los infieles (esto es, todos aquellos que descreen del poder del santo, más allá de su religión) “se conviertan a la carrera de la verdad y vivan”⁷⁹.

Referencias

AMENGUAL i BATLE, J. *Els orígenes del cristianisme a les Balears*. Mallorca, Moll, 2 vols., 1991-1992.

AMENGUAL i BATLE, J. y ORFILA, M. Paganos, judíos y cristianos en las Baleares: documentos literarios y arqueológicos. *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, v. XVIII, 2007, pp. 197-246.

BAÑOS VALLEJO, F. Moros y judíos en las leyendas de santos (Hagiografía castellana medieval). En: LORENZO SÁNZ, E. (coord.). *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*. Valladolid, Junta de Castilla y León, t. II, 1993, pp. 253-260.

BRADBURY, S. (ed.) *Severus of Minorca. Letter on the conversion of the Jews*. Oxford, Clarendon Press, 1996.

BROU, L. y VIVES, J. (eds.). *Antifonario visigótico-mozárabe de la catedral de León*. Barcelona-Madrid, C.S.I.C., 1959.

⁷⁹ Ed. de MARTÍNEZ GONZÁLEZ, *op. cit.*, p. 6.

- BROWN, P. *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. París: Cerf, 1984.
- CASTILLO MALDONADO, P. Conversos, judíos y relapsos en la hagiografía narrativa tardoantigua hispana. *Studia historica. Historia antigua*, v. 24, 2006, pp. 185-203.
- CHARLO BREA, L., ESTÉVEZ SOLA, J. y CARANDE HERRERO, R. (eds.). *Chronica hispana saeculi XIII*. Turnhout, Brepols (Corpus christianorum. Continuatio Mediaevalis LXXIII), 1997.
- CHARLO BREA L., ESTÉVEZ SOLA, J. y CARANDE HERRERO, R. (eds.). *Crónicas hispanas del siglo XIII*. Turnhout, Brepols (Corpus christianorum in translation, 5), 2010.
- DÍAZ, P. Severo de Menorca. *Epistula de conversione Iudaerum apud Minorca*. En, MARTÍN-IGLESIAS, J. C., DÍAZ P. y VALLEJO GIRVÉS, M. *La Hispania tardoantigua y visigoda en las fuentes epistolares. Antología y comentario*. Madrid, C.S.I.C., 2020, pp. 168-176.
- DÍAZ y DÍAZ, M. *Index scriptorum latinorum Medii Aevi Hispanorum*. Madrid, C.S.I.C., 2 tomos, 1959.
- FÁBREGA GRAU, A. *Pasionario hispánico*. Madrid-Barcelona, C.S.I.C., 2 tomos, 1953.
- FÉROTIN, M. *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*. París: Firmin Didot, 1912.
- FERRER GARCÍA, F. Literatura hagiográfica latina en torno a los mártires Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila (siglos VII-XI). *Hispania sacra*, v. LXX, 2008, pp. 9-46.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, C. *El culto de los santos en la España romana y visigoda*. Madrid: C.S.I.C., 1966.
- GAUGE, V. Les routes d'Orose et les reliques d'Etienne. *Antiquité tardive*, v. 6, 1998, pp. 265-286.
- GIL, J. En torno a las santas Nunilón y Alodia. *Revista de la Universidad de Madrid*, v. XIX, 1970, pp. 103-140.
- GIL, J. *Corpus scriptorum muzarabiorum*. Madrid: C.S.I.C., 2 tomos, 1973.
- GINZBURG, C. La conversione degli ebrei di Minorca (417-418). *Quaderni storici*, v. 79, 1992, pp. 277-289.
- GUIANCE, A. Una sede preocupada por las reliquias: Braga y los restos de los santos entre los siglos V y VII. *Dimensões*, v. 42, 2019, pp. 105-134.
- HENRIET, P. *Sanctissima patria*. Points et themes communs aux trois oeuvres de Lucas de Tuy. *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, v. 24, 2001, pp. 249-278.
- HENRIET, P. La santidad en la historia de la Hispania medieval: una aproximación político-sociológica. *Memoriae ecclesiae*, v. XXIV, pp. 13-79, 2004.
- HENRIET, P. Cristianos y musulmanes en el *liber miraculorum sancti Ysidori* de Lucas de Tuy. En: de AYALA MARTÍNEZ, C., GARCÍA FITZ, F. y PALACIOS, J. S.

Ariel Guiance

(eds.). *Memoria y fuentes de la guerra santa peninsular (siglos X-XV)*. Gijón: Trea, pp. 155-171, 2021.

HERRERA ROLDÁN, P. *Léxico de la obra de san Eulogio*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 1997.

IRANZO ABELLÁN, S. Consencio. En: CODOÑER, C. (coord.). *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2010, pp. 24-29.

JIMÉNEZ PEDRAJAS, R. La «Passio sanctorum Martyrum Georgii monachi, Aurelii atque Nathaliae», obra original de san Eulogio de Córdoba. *Boletín de la Real Academia de Córdoba, de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, v. 80, 1960, pp. 45-106.

LINEHAN, P. Dates and doubts about Lucas de Tuy. *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, v. 24, 2001, pp. 201-217.

MARTÍN-IGLESIAS, J. C. El corpus hagiográfico latino en torno a la figura de san Isidoro en la Hispania tardoantigua y medieval (ss. VII-XIII). *Veleia*, v. 22, 2005, pp. 187-228.

MARTÍN-IGLESIAS, J. C. La Translatio s, Isidori Legionem anno 1063 (BHL 4488): introducción, estudio y edición crítica. *Exemplaria Classica. Journal of Classical Philology*, v. 15, pp. 225-253, 2011.

MARTÍN-IGLESIAS, J. C. *Scripta Medii Aevi de Vita Isidori Hispalensis Episcopi*. Turnhout: Brepols (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, CCLXXXI), 2016a.

MARTÍN-IGLESIAS, J. C. La *Vita s. Adelelmi* (BHL 71): primera edición completa del texto, transmitido en las *Vitae sanctorum* de Bernardo de Brihuega. *Analecta Bollandiana*, v. 134, 2016b, pp. 331-386.

MARTÍN-IGLESIAS, J. C., DÍAZ, P. y VALLEJO GIRVÉS, M. *La Hispania tardoantigua y visigoda en las fuentes epistolares. Antología y comentario*. Madrid: C.S.I.C., 2020.

MARTÍNEZ CAVERO, P. y BELTRÁN CORBALÁN, D. La desaparición de Orosio en Menorca. *Antigüedad y cristianismo*, v. XXIII, pp. 591-600, 2006.

MARTÍNEZ GONZÁLEZ, J. M. (ed.), *Lucas de Tuy. Milagros de San Isidoro. Traducción: Juan de Robles (1525). Transcripción, prólogo y notas: Julio Pérez Llamazares (1947). Introducción a la presente edición: Antonio Viñayo González*. León: Universidad de León, 1992.

PEREZ-EMBED WAMBA, J. *Hagiología y sociedad en la España medieval. Castilla y León (siglos XI-XIII)*. Huelva: Universidad de Huelva, 2002.

QUENTIN, H. *Les martyrologes historiques du Moyen Age. Étude sur la formation du martyrologe romain*. París: Victor Lecoffre, 1908.

RIESCO CHUECA, P. (ed.). *Pasionario hispánico*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1995.

VILELLA, J. Biografía crítica de Orosio. *Jahrbuch für Antike und Christentum*, v. 43, 2000, pp. 94-121.