

PERFILES DE UN DEBATE SOBRE LA *PASSIO MANTII*

POR

RAÚL GONZÁLEZ SALINERO¹

UNED

Ignorantia enim meretur utcumque veniam, fallacia supplicium.

Francisco Sánchez, *Quod nihil scitur*, 7²

RESUMEN

Aunque la mayor parte de la historiografía sitúa la *Passio Mantii* en época visigoda, en los últimos tiempos ha surgido alguna voz discordante que, con argumentos principalmente filológicos, sostiene que debe ser «trasladada» a la época mozárabe. Mediante un riguroso y exhaustivo análisis de los elementos extratextuales y contextuales, a la vez que intratextuales e intertextuales, que se desprenden de este relato hagiográfico, el presente artículo aporta nuevos y profundos argumentos que lo «devuelven» a la época visigoda y confirman a la vez su importancia como fuente histórica para el estudio de los judíos en la *Hispania* del siglo VII.

PALABRAS CLAVE: hagiografía; *Hispania*; Mancio; judíos; visigodos; mozárabes; *Passio Mantii*.

PROFILES OF A DEBATE ON THE *PASSIO MANTII*

ABSTRACT

Despite the current historiography places the *Passio Mantii* in the Visigothic period, nowadays there is some dissenting voice that, with mainly philological arguments, claims that it should be «transferred» to the Spanish Mozarabic period. Through a rigorous and comprehensive analysis of the intertextual and contextual elements, along with the intratextual and intertextual ones arising from this hagiographic story, this article provides new and exhaustive arguments that «return» it to the Visigothic period and confirm at the same time its importance as a historical source for the study of Jews in seventh-century *Hispania*.

KEY WORDS: Hagiography; *Hispania*; Mantius; Jews; Visigoths; Mozarabs; *Passio Mantii*.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: González Salinero, R. 2018. «Perfiles de un debate sobre la *Passio Mantii*». *Hispania Sacra* 70, 141: 185-210. <https://doi.org/10.3989/hs.2018.016>

Recibido/Received 31-03-2016

Aceptado/Accepted 08-04-2016

INTRODUCCIÓN

Evocando al gran compositor ruso Modest Musorgski, que concibió su obra más famosa a partir de «retazos musicales» unidos por un mismo hilo conductor sin que mediara ninguna exigencia integradora del fenómeno sonoro con pretensiones totalizadoras, este artículo bien podría haberse titulado «Cuadros para la exposición de

una réplica sobre ciertas *passiones hispanicae*»; en él, en efecto, me propongo centrar mi atención en aquellos aspectos primordiales que permitan desmontar la polémica suscitada en torno a la *Passio Mantii* (y en menor medida a la *Passio Vincenti, Sabine et Christete*) por el profesor Luis Agustín García Moreno con argumentos aislados y casi exclusivamente filológicos (aunque en mi opinión extrañamente desenfocados)³, sin que para ello me vea necesariamente abocado a una reconstrucción histórica completa del entramado hagiográfico de estos textos (pues ya ha sido objeto de profundos estudios anteriores). En todo

¹ rgsalinero@geo.uned.es / ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0003-4252-6273>

² Sánchez, F. 1984. *Quod nihil scitur* (ed. S. Rábade, J. M. Artola y M. F. Pérez): 74. Madrid: CSIC.

³ García Moreno 2013: 377-403.

caso, encuentro excusa en la decisión tomada por dicho profesor de no discutir la totalidad de mis deducciones construidas «a partir de una mala o poco crítica comprensión del texto». ⁴ Tal decisión le condujo a escoger aquellos puntos de mi argumentación sobre los que intuyó poder sembrar la duda más fácilmente, silenciando aquellos otros que desarrollé para afianzar la posición defendida en su día por J. M.^a Fernández Catón ⁵ respecto al texto hagiográfico de la *Passio Mantii* dentro de una zona geográfica y un marco cronológico determinados y plausibles. ⁶ Comprendo que, de no haber actuado así, él mismo habría proporcionado al lector de forma indirecta y anticipada la respuesta a algunas de sus propias objeciones.

El relato hagiográfico de la *Passio Mantii*⁷, que la historiografía actual sitúa en época visigoda⁸, gira en torno a Mancio, un esclavo cristiano en poder de una familia judía que, desde Roma, decide trasladarse a Lusitania, región en la que poseía una finca llamada «Miliiana». Allí, junto con sus compañeros de fatigas, el futuro mártir trabajaba incansablemente el campo hasta el momento en que sus dueños judíos decidieron obligarle a asumir su creencia judaica. Ante la férrea resistencia del esclavo, que reafirma sin titubeos su ferviente fe católica, éste fue encadenado y sometido a tortura hasta la muerte. Su cuerpo sin vida fue entonces arrastrado y mal enterrado en un lugar desconocido por la comunidad cristiana local. Tras una serie de acciones milagrosas y visiones por medio de las cuales se dieron a conocer los hechos acaecidos y se descubrieron los restos mortales del mártir, el fundo pasó a manos cristianas y, siendo después de un tiempo propietaria del mismo una piadosa anciana llamada Julia, un tal Juliano, noble varón a quien la intervención sobrenatural del santo mártir había favorecido en un pleito, logró que aquélla consintiese la construcción en aquel mismo lugar de un baptisterio y de sendas basílicas, una para los fieles y otra para los catecúmenos.

El análisis crítico del texto conduce al profesor García Moreno a interpretar la historia narrada de forma ligeramente diversa y a trasladar los hechos y el momento de su redacción a época mozárabe, situándolos posiblemente en la segunda mitad del siglo IX.⁹ Según sostiene este autor, la *Passio Mantii* narra una historia que bien podría haber sido inventada o cuyo protagonista pudo ser el reflejo de «una pura leyenda», pero que, en todo caso, contiene un trasfondo histórico reconocible que encaja perfectamente con la época en que la minoría mozárabe se vio envuelta en una situación de controversia con la comunidad judía que, como ella misma, vivía bajo el dominio andalusí. Convirtiendo al noble Julián en un judío converso agradecido al santo

mártir por haberle favorecido en una disputa judicial «ante el palacio del emir de Córdoba», García Moreno interpreta la vinculación confesional que este personaje mantuvo con la devota Julia (reciente propietaria de la finca en que se supone que había muerto Mancio y en la que se construiría en su honor «un imponente conjunto cultural»), como signo del triunfo de la religión cristiana sobre la judería local de Talavera de la Reina (antigua *Elbora*), lugar en que sitúa el origen de esta *passio*. Caracterizada por su crueldad, dicha judería habría sufrido la deserción y apostasía de algunos de sus miembros más preeminentes, cuya posterior conversión al cristianismo habría contado con la legitimidad y la protección de la *potentia* salvífica e intercesora de San Mancio y de los demás santos mártires venerados en aquella región. En efecto, tales serían exactamente «los mismos objetivos perseguidos por el anónimo autor del otro relato martirial-hagiográfico relativo al territorio elboritano: el de la Pasión de Vicente, Sabina y Cristeta». ¹⁰

Tras algunas necesarias observaciones epistemológicas (a las que me obliga la argumentación empleada por el propio García Moreno, para quien el método filológico debe imponerse a toda costa en el ámbito de la investigación histórica y para quien las fuentes hagiográficas pertenecen siempre al género de «ficción»¹¹), focalizaré mi atención exclusivamente en aquellos puntos en que este profesor basa su crítica, si bien distanciándome de los parámetros del análisis histórico que él preconiza y que no son otros que, según afirma, «los objetivos y principios de la crítica del documento, establecidos en la primera mitad del siglo XVIII por el napolitano Giambattista Vico (1668-1744)». ¹² Este pensador próximo al eclecticismo incluyó ciertamente el uso de la filología para iluminar la historia, pues las etimologías revelaban el tipo de vida de la sociedad que se escondía tras los vocablos: «[...] la etimología de las lenguas nativas son las historias de las cosas significadas por dichas voces según este orden natural de ideas [...]». ¹³ Sin embargo, este autor preilustrado acudió con demasiada frecuencia a la «eiségesis», es decir, a la introducción en la interpretación de un texto antiguo de conceptos que pertenecen a contextos u opiniones posteriores e interesadas. En efecto, propuso algunas etimologías arbitrarias¹⁴ con el fin de acomodarlas a su propia interpretación histórica, la cual se vio gravemente mediatizada por postulados apriorísticos de carácter confesional: «Esta ciencia al mismo tiempo describe una historia ideal eterna, sobre la cual transcurren en el tiempo las historias de todas las naciones en sus surgimientos, procesos, estados, decadencias y fines [...] Y esto mismo es el argumento de que tales pruebas son de una especie divina y que deben, oh, lector, proporcionarte un placer divino, ya que en Dios el conocer y el hacer son una misma cosa». ¹⁵ Huelga decir que ninguna incursión en la ciencia etimológica puede servir en la actualidad para

⁴ García Moreno 2013: 383.

⁵ Fernández Catón 1983.

⁶ González Salinero 1998: 444-446.

⁷ Disponemos de tres ediciones críticas de este texto hagiográfico (dos de ellas acompañadas de sendas traducciones al castellano): Díaz y Díaz 1982: 334-339; Fernández Catón 1983: 156-164 y Riesco Chueca 1995: 324-333.

⁸ Díaz y Díaz 1982: 331-333 (finales del siglo VII o inicios del siglo VIII); Fernández Catón 1983: 168 ss., 172 ss. y 186-187 (finales del siglo VII o principios del siglo VIII); Gil 1984: 190 (del siglo VI).

⁹ F. Beltrán Torreira ya adelantó, aunque sin desarrollar el argumento, la posibilidad de que la *Passio Mantii* perteneciera a época mozárabe. *Vid.* Beltrán Torreira 2003: 122-123.

¹⁰ García Moreno 2013: 397-398.

¹¹ *Ibidem*: 382, n. 19.

¹² *Ibidem*: 381-382.

¹³ Vico 1744: 22 (trad. De la Villa 2006: 25). *Vid.* Además, Vico 1744: 35 (trad. De la Villa 2006: 40) y 348 (trad. De la Villa 2006: 191).

¹⁴ Por ejemplo, Vico 1744: 523-525 (trad. De la Villa 2006: 340-343).

¹⁵ Vico 1744: 349 (trad. De la Villa 2006: 192-193). *Vid.* de la misma guisa Vico 1744: 1111-1112 (trad. De la Villa 2006: 747-748). *Vid.* Ferrater Mora 1984: 45-64.

defender principios ideológicos que no tienen cabida en el análisis histórico moderno¹⁶, el cual no debe sufrir ningún tipo de pretendido reduccionismo filológico. Apenas un leve (y aparentemente inocente) comentario de un intelectual español rigurosamente contemporáneo de Vico servirá como contrapunto: «[...] Júzguese comúnmente que para escribir historia no se necesita de otra cosa que saber leer y escribir, y tener libros de donde trasladar las especies. Así emprenden esta ocupación hombres llenos de pasiones y pobres talentos, cuyo estudio se reduce a copiar cuanto lisonjea su fantasía o favorece su parcialidad».¹⁷

HISTORIA Y FILOLOGÍA

Desde hace algunos años, García Moreno insiste en abrir un debate artificial, por cuanto actualmente inexistente, entre la Historia y la Filología, con la única pretensión de subordinar a toda costa el método histórico a los principios que fundamentan el análisis filológico. Sin embargo, yo no veo modo de atreverme a establecer cuál de las dos disciplinas debe considerarse *ancilla* de la otra. Legítimamente podremos afirmar tanto que la Filología es una ciencia auxiliar de la Historia como que ésta lo es de aquélla. Sin duda, el historiador debe acudir a los textos originales, pero siempre desde una perspectiva diferente a la del filólogo, teniendo presente que ninguno de ellos es «infalible». De la misma forma que el historiador puede desviarse de la senda acertada cuando sus hipótesis se alejan demasiado del documento, el filólogo corre el peligro de deshabilitar el método de indagación textual si pierde de vista los elementos culturales que impregnan y ofrecen sentido al propio documento. A partir del estudio de los mismos textos, historiadores y filólogos se afanan en focalizar su atención en aspectos diversos que pueden, sin embargo, confluir en ciertos puntos a los que se ha llegado por caminos divergentes. Dichos caminos han sido trazados por métodos científicos que guardan cierta distancia y que difícilmente podrán confundirse, sin perjuicio de que en ocasiones puedan existir concomitancias. Si bien es cierto que, refiriéndose al historiador, M. Bloch sostuvo que «los textos o los documentos arqueológicos, aun los que aparentemente son más claros y más fáciles, sólo hablan cuando uno sabe interrogarlos»¹⁸, debe al mismo tiempo reconocerse que la indagación y las preguntas a las que el filólogo somete al texto son y, por su propia naturaleza, deben ser diferentes. Sin embargo, en ningún caso esto

significa que ambos deban ignorarse mutuamente; antes bien, todo lo contrario.

Uno de los objetivos primordiales, si no el más relevante, de la Lingüística histórica es el estudio de los procesos de cambio en la lengua determinados por la interrelación de las variables lingüísticas (estructurales) y las extralingüísticas (históricas).¹⁹ Considerando la gramática histórica como sociolingüística, para M. Á. Perdomo-Batista «parece evidente que una parte del cambio lingüístico solo puede explicarse en la historia».²⁰ De hecho, en la definición de P. Swiggers, se entiende por lingüística «el *corpus* global de conocimientos y reflexiones en relación con el fenómeno (antropológico) del *lenguaje* y el hecho (histórico) de las *lenguas*».²¹ Podríamos afirmar que, en lingüística histórica, todo cambio, si es que podemos detectar que éste se ha producido, deja un «poso» de ideas a partir del cual se conforma el discurso lingüístico integrado en un sistema que parece, a su vez, estar determinado por diferentes desarrollos históricos.²² Sin embargo, tales ideas, expresadas eventualmente a través de un lenguaje metafórico, a veces sólo pueden ser descifradas con los «sensores» propios de la llamada gramática cognitiva, disciplina que despoja a las palabras y frases de todo referente intrínseco (una idea, una visión, una acción o un evento) para asentarlas en un dominio de significados condicionados por la época y el contexto histórico.²³ Ahora bien, la decodificación gramatical de un texto deja siempre un residuo de indeterminación que difícilmente podrá ser resuelto únicamente por medios gramaticales, por muy ampliamente que estos sean concebidos. La «lectura gramatical» debe estar necesariamente orientada al contenido, lo que implica una «generalización extralingüística» opuesta a la que presta pura atención a la forma y al lenguaje (llamada «retórica»)²⁴. Es cierto que el análisis lingüístico y metafórico en el discurso del pasado implica necesariamente un posicionamiento teórico preciso acerca del concepto de «subjetividad textual».²⁵ La ausencia de todo dictamen a este respecto podría fácilmente degenerar en una infructuosa dialéctica en torno a la valoración de un hecho histórico como real o ficticio.²⁶ Resulta muy apropiado, en este sentido, recuperar la sugerente reflexión de H. White: «Lo históricamente real, el pasado real, es aquello a lo que pueda remitirse sólo mediante un producto de naturaleza textual. Las nociones inicial, icónica y simbólica del lenguaje, y por tanto de los textos, oscurecen la naturaleza de esta referencialidad indirecta y plantean la posibilidad de una referencialidad (fingida) directa, crean la ilusión de que hay un pasado directamente reflejado en los textos. Pero incluso si conocemos esto, lo que vemos es la reflexión, no la cosa reflejada. Al dirigir nuestra atención a la reflexión de cosas que aparecen en el texto, un enfoque semiológico a la historia intelectual nos fija directamente ante el proceso

¹⁶ Vid. en general Malkiel 1996.

¹⁷ Feijoo 2014: 150. Algo más de dos siglos después, el eminente historiador M. Bloch (2015: 62) escribiría acerca del error que amenaza al historiador al confundir concatenación con explicación: «De hecho, ésa era la ilusión de los antiguos etimólogos, quienes creían haberlo dicho todo cuando, frente al significado actual, proporcionaban el significado más antiguo que se conocía; cuando habían probado, supongo, que la palabra *bureau* originalmente designaba a una tela o 'timbre' a un tambor. Como si hubiera todavía que explicar este deslizamiento. Como si, sobre todo, el papel de una palabra en la lengua no fuera tanto como su pasado mismo, dirigido por el estado contemporáneo del vocabulario: reflejo, a su vez, de la etapa social del momento [...]». No puedo ocultar que estas palabras abrieron, hace ya muchos años, mi perspectiva de estudio de la Historia.

¹⁸ Bloch 2015: 86.

¹⁹ Anderson 1977: 15.

²⁰ Perdomo-Batista 2013: 125-140.

²¹ Swiggers 2009: 68.

²² Spitzer 1982: 41-42.

²³ Vid. Langacker 1991. Su aplicación en contextos históricos reconstruibles a partir de textos de carácter religioso ha ofrecido interesantes resultados: véase al respecto Wolde 2009: 22-60.

²⁴ Vid. De Man 1990: 11-37. Cfr. Gumbrecht 2007: 45.

²⁵ Pihlainen 2014: 107 y 110.

²⁶ Ibídem: 104.

de producción del significado que es el objeto especial de la historia intelectual concebida como subespecialidad de la indagación histórica en general».²⁷

Una vez superado el estructuralismo lingüístico (e histórico), que considera a las «formas» como constantes e independientes del contexto y que las inmoviliza y somete a determinadas reglas universales²⁸, la Nueva Filología, corriente surgida a partir de los años 90 del siglo pasado en el ámbito de los estudios medievales, ha tratado de contextualizar, hasta donde le ha sido posible, los textos, rehabilitándolos como hechos tangibles de comunicación, de forma que, a partir de ellos, se pudiese acceder al conocimiento externo de la estructura lingüística que sustenta al discurso y que permite aproximarse al ámbito cultural (*episteme*) del que ha surgido.²⁹ El estudio del texto según el enfoque semiológico defendido por H. White posibilita rebajar la cuestión de la fiabilidad del texto como «testigo» de los acontecimientos o fenómenos extrínsecos a él y, por supuesto, obviar la cuestión de su «sinceridad» y «objetividad» para pasar a considerar fundamentalmente su aspecto ideológico, pero menos como un producto (bien del «autointerés» o de «interés grupal», bien de impulsos conscientes o inconscientes) que como un proceso.³⁰ Es obvio, por otro lado, que los historiadores deben enfrentarse a los límites de los testimonios disponibles, que casi siempre son incompletos y contingentes. Los acontecimientos narrados en un relato sólo pueden ser confrontados con otros relatos, no con los acontecimientos mismos³¹, y aquí es donde tiene cabida el criterio de autenticidad llamado de «coherencia» que debe estar siempre en consonancia con lo que se estima que define la sociedad de un período histórico determinado. Si el análisis filológico del texto no avanza por esta senda y concentra únicamente su atención en el núcleo mismo de su estructura interna, apenas podremos llegar a un desenlace que produzca resultados de carácter histórico. En todo caso, debemos tener siempre presente que la renuncia voluntaria a la interpretación en el estudio de los textos no agota necesariamente la vía filológica, pero sí la histórica.

²⁷ White 1992: 215-216. Sobre el concepto de Historia Intelectual, *vid.* las aportaciones recogidas en Whatmore y Young 2016 (especialmente, Collini, St. «The Identity of Intellectual History»: 7-18 y Baring, E. «Intellectual History and Poststructuralism»: 48-60). Para un primer acercamiento, *vid.* ahora Whatmore 2015.

²⁸ Según advirtió en su día H. White (1992: 197), un enfoque específicamente lingüístico-estructuralista del texto histórico suscita siempre la amenaza de «ahistoricidad».

²⁹ *Vid.* Fleischman 1990: 25-28 y 37; Maddox 1993: 60 y 66; Greetham 1997. En palabras de H. J. Westra, «the notion that a culture can be (re)construed as an encoded discourse or text has as its basic weakness that only textual methodologies will apply. It results in a reduction of history to textuality, and blurs the distinction between text and context, literature and history, producing an *epistemological labyrinth*» (Westra 1993: 53). *Cfr.* Spiegel 1990: 59-86, esp. 71-72 y, desde la perspectiva de la experiencia como «an antidote to the solipism of the linguistic turn» (Grethlein 2010: 317).

³⁰ White 1992: 195-196. Bajo la perspectiva semiológica, el texto es considerado «como una mediación compleja entre los diversos códigos por los que se asignan posibles significados a la realidad. En primer lugar, pretende identificar la jerarquía de códigos que se establece en el proceso de elaboración del texto en el cual uno o más aparecen como formas aparentemente evidentes, obvias y naturales de entender el mundo» (*ibidem*: 210).

³¹ White 2010: 210.

Es inevitable que el historiador acuda al filólogo en busca de las claves que permitan despojar al texto de las muchas capas que ocultan sus diversos significados.³² Sin duda, es deseable que, tal y como afirma M. Bloch, adquiera un «tinte» de las técnicas principales de su oficio. Ahora bien, si respecto al historiador no cabe la menor duda de ello, tampoco podemos admitir lo contrario en lo que atañe al filólogo. De hecho, encontraríamos su confirmación en la valoración expuesta por un eminente teórico de la filología sobre las principales funciones que debe cumplir esta disciplina: «A partir de un deseo por el pasado textual —sostiene Hans Ulrich Gumbrecht—, la tarea básica bipartita de la filología es la identificación y restauración de los textos del pasado cultural de que se trate [...] Identificar fragmentos, editar textos y escribir comentarios históricos son las tres prácticas básicas de la filología. Para poder emplear estas prácticas y la competencia filológica que conllevan, sin embargo, tenemos que presuponer, además de las tres habilidades filológicas básicas, una conciencia de las diferencias entre distintos períodos históricos y distintas culturas, es decir la capacidad de pensar históricamente».³³ Sin embargo, «cualquiera que sea la variedad de conocimientos que se quiera atribuir a los investigadores mejor armados —afirma de nuevo M. Bloch—, éstos encontrarán siempre y por lo general rápidamente sus límites». En tales momentos es cuando se debe sustituir la multiplicidad de competencias en un mismo individuo «por una alianza de técnicas practicadas por distintos eruditos, pero todas orientadas hacia la elucidación de un tema único».³⁴

HISTORIA Y HAGIOGRAFÍA

En ocasiones resulta decisivo para el historiador acudir a «textos olvidados» o de una categoría calificada como «menor» con el fin de poder matizar o corregir la imagen formada artificialmente por los «textos canónicos» de un determinado período histórico. Es entonces cuando sentimos la necesidad de reivindicar el valor heurístico de aquellas fuentes que «muy a menudo se consideran como *marginales*».³⁵ Sin embargo, para evitar llegar a conclusiones erróneas en la interpretación de documentos de este tipo, entre los que se encontrarían sin duda los textos hagiográficos, resulta imprescindible conocer las claves específicas del género literario al que pertenecen, es decir, su forma, contenido y finalidad.³⁶ En este sentido, la Hagiología (ciencia consagrada al análisis de los textos hagiográficos desde la crítica histórica y, en consecuencia, ajena tanto al hipercriticismo reduccionista como a la mera apología)³⁷, parte de un doble presupuesto en el acercamiento al testimonio literario de la vida de los santos, uno configurado por aquellos elementos que constituyen la

³² He de confesar que hasta ahora desconocía que, tal y como asegura García Moreno (2013: 381-382), una de las tareas de los filólogos fuera tender trampas a los incautos historiadores...

³³ Gumbrecht 2007: 15.

³⁴ Bloch 2015: 89-90.

³⁵ Swiggers 2004: I, 125.

³⁶ Genicot 1972: 7. Respecto al género hagiográfico en concreto, *vid.* Van Uytfanghe 1993: 135-188; González Marín 2000.

³⁷ Castillo Maldonado 2002: 17.

base narrativa del mensaje que se deseaba transmitir y otro surgido del *integumentum* moldeado por *topoi*, *miracula* y *signa* sobrenaturales.³⁸

A principios del siglo XX, H. Delehaye ordenó las fuentes hagiográficas en novelas o pasiones históricas, panegíricas y pasiones artificiales o completamente fantásticas.³⁹ Los textos conservados pertenecientes al primer grupo, entre los que se encontraría la *Passio Mantii*⁴⁰, presentan los acontecimientos del martirio que no se recogieron de inmediato en un escrito, sino que se mantuvieron vivos en la tradición de determinadas comunidades cristianas hasta que, bien motivado por la *inuentio* de los restos martiriales o reliquias, bien por la construcción de un edificio de culto martirial, se decidió recoger y trasladar a unos libelos o apuntes las noticias verdaderas o falsas que sobre el susodicho mártir se conservaban de forma oral en la comunidad local.⁴¹ Tales escritos no estaban exentos de motivos subjetivos e incluso de elementos inventados y fantásticos.⁴² Memoria y tradición actuaban por un lado en la imagen presentada de un personaje moldeado de forma artificial (si no directamente creado por la religiosidad popular o la reelaboración interesada de la élite local)⁴³ y, por otro, reflejaban el proceso de acomodación a la situación presente del devoto que reclamaba los relatos de los santos ante cuyas reliquias se postraba.⁴⁴ Aunque muchas de esas historias son inventadas o recogen hechos fabulosos en sus detalles, parecen haber sido creídas por el pueblo cristiano en la época en que fueron escritas y divulgadas.

Debe advertirse de forma previa que, como muy bien ha señalado P. Castillo Maldonado, en las fuentes hagiográficas «autenticidad» o «contemporaneidad» no equivalen necesariamente a «veracidad». De hecho, la antigüedad de un documento puede servir como indicador fiable de su autenticidad o incluso de su contemporaneidad respecto a los hechos narrados, pero no obligatoriamente de su «veracidad».⁴⁵ De ahí que el contexto y condicionantes históricos del redactor deban servir como referentes ineludibles en el análisis de las fuentes.⁴⁶ Podríamos afirmar con S. Ronchey que la autenticidad responde a criterios propiamente filológicos y cronológicos, mientras que la «sinceridad» constituye una categoría de valoración

histórica.⁴⁷ «Si la filología aporta —según afirma P. Castillo Maldonado— el necesario estudio estratigráfico vertical y los materiales, la contextualización histórica ha de procurar una estratificación horizontal que nos explique el carácter último de estos ‘monumentos’ y, en consecuencia, de la información que contienen».⁴⁸ No cabe duda de que su armazón estará construido sobre los fundamentos que sirven de base a una intención determinada. Debemos, no obstante, tener siempre presente que «considerados como evidencia histórica, todos los textos se consideran igualmente saturados de elementos ideológicos o, lo que es lo mismo, igualmente transparentes, fiables o evidentes en lo que pueden contarnos sobre el ‘clima mental’ (que se concibe de forma diferente) en el que surgieron».⁴⁹

Al ser constantemente leídos y reproducidos dentro de la comunidad cristiana, los relatos hagiográficos son susceptibles de transmitir un determinado ideario social⁵⁰, lo que les habilita como documentos válidos para el estudio histórico⁵¹ y muy especialmente para la llamada historia de las mentalidades.⁵² Hemos de reconocer junto con M. Bloch que la inmensa mayoría de las vidas de santos tardoantiguas y altomedievales adolece de falta de información sólida sobre los piadosos personajes cuyo destino pretende ser evocado. Es más, cabría suponer que los hechos vivenciales con los que las narraciones hagiográficas tratan de sublimar a los santos mártires rara vez obedecían a comportamientos o acontecimientos reales. Por ello, las vidas de santos no pueden nunca ser incluidas dentro del género historiográfico, «pero si al contrario las interrogamos —tal y como propone M. Bloch— sobre los modos de vivir y pensar propios de las épocas en las que fueron escritas, cosa que la hagiografía no tenía ni el más mínimo deseo de exponernos, nos parecerán de un valor inestimable».⁵³ El propósito último de estas narraciones no era otro que el énfasis del adoctrinamiento mediante la singularidad y excepcionalidad de sus mártires y santos confesores.⁵⁴ Su absoluto protagonismo ensombrecía necesariamente al resto de los actores presentes en el relato reduciéndolos

³⁸ *Ibidem*: 109 ss. Según ha puesto de manifiesto este autor, «junto a la necesaria crítica filológica que ha de establecer en lo posible el texto original, una sana crítica hagiológica, alejada tanto de apriorismos confesionales como de hipercriticismos reduccionistas, será la encargada de señalar cuánto de histórico y de novelado hay en las pasiones» (*ibidem*: 121).

³⁹ Delehaye 1905: 101-118; *Cfr.* González Marín 2000: 98 ss. y 131 ss.; Castillo Maldonado 2002: 101 ss.

⁴⁰ González Salinero 1998: 447.

⁴¹ Fernández Catón 1983: 140.

⁴² *Ibidem*: 142.

⁴³ Asumiendo la teoría de M. van Uyfanghe (2001: 201-218), S. Castellanos ve en la hagiografía «un producto ideológico claramente elitista» (2013: 38). *Vid.* también Castellanos 2004: 55 ss.

⁴⁴ Grégoire 1991: 17. *Cfr.* Castillo Maldonado 2002: 87.

⁴⁵ Castillo Maldonado 2002: 107-108. *Cfr.* González Marín 2000: 77, 118-120; Velázquez 2005: 26 ss.

⁴⁶ En la tradición hagiográfica latina se verifica que los autores de vidas de santos «pueden tomar del arsenal doxográfico y hagiográfico lo que les parezca oportuno para dibujar una imagen específica que esté de acuerdo con sus intenciones e ideales, condicionados por circunstancias históricas precisas» (Drews 2005: 151).

⁴⁷ Ronchey 1993: 797.

⁴⁸ Castillo Maldonado 1999: 533.

⁴⁹ White 1992: 196. Según I. Wood (1999: 101), «the integration of hagiographical into historical interpretation has unquestionably had its problems — not least over the question of the reliability of texts belonging to a genre which often, though not always, has recourse to the miraculous [...]». Y algunas páginas después añade que «Hagiography, then could be history as much as it could be liturgy, theology, edification and propaganda, whether spiritual, cultic or political. It was an infinitely flexible medium, with a vast pool of Biblical or other models to draw on... for the majority of historians, those texts which can be attributed to known authors or placed in known contexts, and which help to elucidate social and political issues» (*ibidem*: 108-109).

⁵⁰ Van Uyfanghe 2001: 201 ss.; González Marín 2000: 79, 93, 105, 122; Castillo Maldonado 2002: 86; Velázquez 2005: 29.

⁵¹ *Vid.* Barnes 2010: 235 ss.

⁵² De Gaiffier 1970: 139-166; Wood 1999: 102. *Cfr.* Laurent, Mathey-Maille y Szkilnik 2014: 9-22.

⁵³ Bloch 2015: 86. *Cfr.* Castillo Maldonado 2002: 87.

⁵⁴ *Vid.* Delehaye 1966: 133-169; Aigrain 1953: 243-244; De Gaiffier 1970: 140-141; González Marín 2000: 105; Castillo Maldonado 2002: 86; *ibidem* 2003: 147-153; Velázquez 2005: 70-72. Los textos hagiográficos no sólo podían ser un fiel reflejo de las normas jurídicas y sociales de un determinado momento histórico sino que además resultaban ser frecuentemente un medio eficaz para su implantación social. Sobre el particular, *vid.* Isaia 2014: 17-39.

a un mero fondo escenográfico o, en el mejor de los casos, a instrumentos de la voluntad divina que asumían un papel antagónico en las acciones que daban forma al relato (*confessio mortifera* y *miracula*, principalmente). En esas escenas es posible advertir una mayor libertad de los redactores para distanciarse de los *topoi* propios del género hagiográfico y acercarse a la realidad de los «personajes secundarios» o a la visión que la sociedad tenía de ellos.⁵⁵ En este mismo sentido, apenas seremos capaces de distinguir rasgos discursivos muy diferentes en los textos propios del género épico medieval y, sin embargo, no puede dudarse de su valiosa aportación como fuentes de información relativas al contexto histórico en el que se insertan. Según ha puesto de relieve R. Narbona Vizcaíno, «resulta difícil lanzar conjeturas sobre el uso de la literatura plagada de imprecisiones, leyendas y el más artificial de los fingimientos dramáticos, pero resulta todavía más increíble la asunción de estos textos como literatura de evasión, sin considerar su apego a las realidades sociales que la vieron nacer»⁵⁶; a lo que añade que, a pesar de los hechos fabulosos o de las exageraciones intrínsecas, «el uso de los detalles históricos o pseudohistóricos infundía verosimilitud al relato, convencía al auditorio y jugaba con sus emociones o sentimientos».⁵⁷

No creo que bajo estos presupuestos y con el análisis previo en este mismo sentido que sobre la *Passio Mantii* llevé en su día a cabo en torno al género literario al que pertenece⁵⁸, puedan todavía ponerse reparos de manera abstracta a la utilización de forma «acrítica de un texto de naturaleza tan de ficción como es una narración hagiográfica».⁵⁹

EXTRATEXTUALIDAD Y CONTEXTUALIDAD

Atendiendo solo a perspectivas de intertextualidad próxima (e incluso remota si sabemos percibir con certidumbre los hilos conductores) se podrán descubrir «constantes recurrentes» que permitan delimitar el cuadro general que caracteriza a la época en que se sumerge el documento escrito objeto de su análisis histórico y filológico. De lo contrario, apenas seremos capaces de conferir al texto referentes que permitan situarlo dentro de un determinado contexto, bien sea histórico, bien filológico. De hecho, las incongruencias surgen cuando no se levanta la vista de los textos ni se advierte la existencia de un horizonte más amplio. En tal caso, nuestros esfuerzos analíticos sólo podrán conducir a endeble conjeturas susceptibles de crear un artificio argumental difícilmente transitable.

Teniendo presente el principio de «coherencia contextual» habría que preguntarse si contamos con suficientes elementos extratextuales como para situar, tal y como pretende el profesor García Moreno, la redacción y contenido de la *Passio Mantii* en época mozárabe. A continuación trataré de evidenciar que la ausencia de indicios claros en esa dirección sólo podrá conducirnos hacia una respuesta negativa.

Incluso una lectura apresurada de este texto hagiográfico (en el que García Moreno cree percibir ciertas trazas de polémica antimusulmana, especialmente en su fórmula trinitaria) permitirá percatarse de que no existe ningún vocablo árabe o arabizante ni ninguna referencia inequívoca al mundo islámico que apunte directamente a un contexto andalusí. Esta constatación llama tanto más la atención por cuanto contamos con documentación latina mozárabe⁶⁰ del siglo IX (época en la que García Moreno sitúa preferentemente la *Passio Mantii*) en la que era usual la presencia de un léxico e información elemental acerca del dogma islámico que no dejaba la menor duda del ámbito histórico al que pertenecía.⁶¹ Incluso entre dicha documentación podemos hallar textos de género hagiográfico como la *Vita Eulogii* de Álvaro de Córdoba⁶² o la anónima *Passio Nunilonis et Alodie*⁶³, datables ambas en la segunda mitad del siglo IX.⁶⁴ Ni siquiera aparece en nuestro texto el término *Cald(a)eus* («caldeo»), tan habitual en las fuentes mozárabes y en las crónicas asturianas del siglo IX para referirse al «musulmán» de la época.⁶⁵ Idéntica extrañeza nos invade cuando constatamos las mismas ausencias léxicas en la *Pasión de Vicente, Sabina y Cristeta*, aunque en este caso resulta aún más llamativa por la supuesta inclinación del hagiógrafo a introducir claramente, según García Moreno⁶⁶, elementos propios de la polémica antimusulmana. ¿Cuál sería la supuesta razón de los autores de estos textos hagiográficos para no hacer referencia directa a los musulmanes ni a la religión islámica si en las obras latinas conservadas de orientación polémica como el *Memoriale sanctorum* (851-856) y el *Liber apologeticus martyrum* (post 857) de Eulogio de Córdoba o el *Indiculus luminosus* (854) de Álvaro de Córdoba no hay disimulo alguno al mencionar directamente el blanco de sus «dardos»?⁶⁷

Lo cierto es que tras casi siglo y medio de dominación musulmana, en la mayoría de las ciudades de al-Ándalus (y especialmente en Córdoba, capital del emirato e importante centro cultural) existían estrechos contactos culturales cuyos efectos, no siempre deseados por la jerarquía eclesiástica, quedaron reflejados en las obras de autores como los mencionados Eulogio o Álvaro de Córdoba. En ellas descubrimos con frecuencia la aparición, aunque sea de soslayo, de los aspectos externos más relevantes de

⁶⁰ El término «mozárabe» ha suscitado cierta controversia en los últimos años. Dentro de una sociedad pluricultural como la de al-Ándalus, la cultura llamada «mozárabe» resulta en muchas ocasiones difícil de definir, ya que no siempre estuvo vinculada directamente a la herencia cultural visigoda. Muchos de los «mozárabes» fueron partícipes de la cultura musulmana y su lengua latina sufrió profundas transformaciones e influencias del árabe. De hecho, pronto aparecería una lengua mozárabe romance escrita en caracteres árabes (Beale-Rivaya 2010: 71). Incluso sería muy difícil desvincular del ámbito mozárabe obras como el Salterio escrito en árabe o la versión en esta lengua de la colección canónica *Hispana*. Sobre el particular, *vid.* Maser 2007: 245-249; Herbers 2014: 60-61. *Cfr.* las valiosas aportaciones recogidas en Maser y Herbers 2011.

⁶¹ Sobre el particular, *vid.* en general, Millet-Gérard 1984.

⁶² Gil 1973: I, 330-343.

⁶³ Riesco Chueca 1995: 289.

⁶⁴ González Muñoz 2002: 392 y 409.

⁶⁵ García Sanjuán 2013: 410.

⁶⁶ García Moreno 2013: 390-391.

⁶⁷ *Vid.* al respecto, González Muñoz 2002: 391.

⁵⁵ Castillo Maldonado 2006: 187-188.

⁵⁶ Narbona Vizcaíno 2014: 39.

⁵⁷ *Ibidem*: 40.

⁵⁸ González Salinero 1998: 447 ss.

⁵⁹ García Moreno 2013: 382, n. 19.

la práctica religiosa islámica⁶⁸ e, igualmente, evidencian la realidad de que la mayoría de los miembros cristianos de las nuevas generaciones conocía perfectamente el árabe⁶⁹; algunos de ellos, incluso, habían sido capaces de formarse en los saberes profanos como la poesía, la filosofía, la jurisprudencia, la historia, etc.⁷⁰ De hecho, en un conocido pasaje del *Indiculus luminosus*, Álvaro de Córdoba mencionaba la afición de los jóvenes cristianos cordobeses por los *uolumina Caldeorum*⁷¹, muchos de ellos llegaron a ser admirados por su destreza al hablar árabe aunque desconocían su propia ley y eran incapaces de expresarse correctamente en su propia lengua latina (*legem suam nesciunt Xpiani et linguam propriam non aduertunt Latini*).⁷² Es cierto que la presencia en el siglo IX de una amplia comunidad no musulmana en ciudades como Córdoba solo fue aceptada y valorada por las autoridades legítimas cuando sus miembros adquirieron un conocimiento solvente del árabe, momento en que eran reconocidos como *mustaribūn*, es decir, como miembros arabizados de la comunidad.⁷³ Incluso a través del sistema de clientela, los «neomusulmanes» pudieron en buena medida integrarse en las estructuras tribales árabes.⁷⁴ La paulatina comprensión y progresiva adopción del árabe por parte de los mozárabes constituyen el efecto de un fenómeno natural por el cual se concede a la lengua un enorme poder, especialmente en el ámbito hablado, dentro de los procesos de aculturación entre dos culturas

asimétricas, lo que conduce, lógicamente, al triunfo de la que se presenta como hegemónica o dominante. Los grupos mozárabes de más elevada posición social fueron enseguida conscientes de que el conocimiento de la lengua «oficial» posibilitaba el acceso a la administración emiral. No es de extrañar, en este sentido, que el romance hispanolatino fuese progresivamente enriquecido con muchos términos procedentes del árabe; hasta los mozárabes *humiliores*, que se expresaban preferentemente en su lengua tradicional, acusaron rápidamente la influencia del árabe vulgar.⁷⁵

Precisamente, los principales propósitos que, según F. González Muñoz, alentaban a la literatura antimusulmana «fueron contrarrestar la progresiva aculturación que experimentaba la comunidad cristiana, suscitando sentimientos de aversión hacia todos los aspectos de la cultura dominante, y defender su propia posición de apoyo al movimiento martirial ante los ataques de sus correligionarios».⁷⁶ Este tipo de literatura constituye, de hecho, un testimonio evidente de la configuración de una minoría intelectual intransigente que se mostraba poco proclive a promover una convivencia pacífica y respetuosa con el Islam y a dejar que el imparable proceso de islamización siguiese avanzando en la sociedad cristiana.⁷⁷ Debemos tener presente, en este sentido, que «la conversión de los hispanos al Islam fue rápida y casi total en los territorios de gobierno directo musulmán».⁷⁸

Prestemos ahora atención al ámbito judicial reflejado en el pasaje de la *Passio Mantii* en que aparece mencionado el pleito que, a causa de un grave ultraje, había ocasionado numerosos desvelos al noble Juliano. En el texto aparece dos veces la palabra *comitatus* (a cuyo análisis dedicaré espacio más adelante). Aun sin desarraigar este término (cuyos testimonios son muy escasos) del ordenamiento jurídico al que se encontraba sujeta la minoría mozárabe, cabría esperar en textos que reflejasen este ámbito la presencia de términos que hiciesen referencia inequívoca al contexto jurídico propiamente andalusí, pues en él es en el que García Moreno pretende situar el episodio relativo al citado Juliano.

Aunque parece innegable que el poder musulmán reconoció desde un principio a los mozárabes cierta autonomía en el ámbito judicial, admitiendo la autoridad de un juez o *ensor* que impartiese justicia según el *Liber Iudiciorum* y el derecho canónico de tradición visigoda en casos que afectasen exclusivamente a miembros de la comunidad cristiana⁷⁹, lo cierto es que tanto las notas como las glosas en árabe presentes con cierta profusión en los textos legales ponen de manifiesto no solo la renovación del lenguaje jurídico, sino también la asimilación mozárabe de la práctica jurídica islámica.⁸⁰ Tal y como advirtió J. Aguilera Pleguezuelo, «en ciertos momentos, incluso, al aplicar este

⁶⁸ A modo de ejemplo, Eulogio (*Memoriale sanctorum*, II, 1, 3, Gil 1973: II, 399) transcribe la frase arábiga *Zalla Allah Halla Anabi Ua Zallen* al latín: [...] *quod Latine dicitur 'Psallat Deus super prophetam et saluet eum'* [...]. Cfr. Álvaro de Córdoba (*Indiculus luminosus*, 28, Gil 1973: I, 303). Vid. Hitchcock 2008: 28.

⁶⁹ No cabe duda de que la existencia de listas de palabras equivalentes en árabe y latín desde una fecha muy temprana favoreció extraordinariamente este proceso. Vid. *ibidem*: 5.

⁷⁰ González Muñoz 2008: 12.

⁷¹ *Indiculus luminosus*, 35 (Gil 1973: I, 314).

⁷² Sobre este particular, vid. Delgado León 1996: 29-34. Cfr. Glick 1991: 232; González Muñoz 2008: 12, n. 9. Al examinar las actas del Concilio celebrado en Córdoba en el año 839, que habían sido recopiladas por el presbítero Samuel, el padre Flórez advertía ya que «el texto se halla maltratado con el tiempo, no percibiéndose ya varias dicciones, y quedando las demás afeadas con la falta de latinidad, que el comercio con los Arabes introduxo en los nuestros» (Flórez 1775: tomo X, trat. 33, cap. 10, 364). Como respuesta a esta constatación, F. J. Simonet afirmó en cambio que «es indudable para nosotros que los defectos del lenguaje que se encuentran en los monumentos literarios del pueblo mozárabe, en su gran mayoría no son barbarismos ni errores de los copistas iliteratos, sino locuciones vulgares ya usadas y que acusan la transición de la propiedad latina a la forma castellana» (Simonet 1888: CXXXVI). En los dicitarios de su diatriba contra el obispo Hostegesis de Málaga, Samsón evidenciaba en este prelado una escandalosa falta de los mínimos rudimentos latinos: vid. al respecto, Díaz y Díaz 2008: 7. A su vez, en Mérida el proceso de arabización se comprueba no solo en los *graffiti* escritos en árabe que aparecen en las columnas sino en la progresiva pérdida del romance por parte de la población autóctona. De hecho, según observa E. Manzano Moreno, «si hemos de creer al autor califal Aḥmad al-Rāzī, en pleno siglo IX los cristianos de esa ciudad no eran capaces de descifrar una inscripción, presumiblemente escrita en latín» (Manzano Moreno 2006: 326). Cfr. Sastre de Diego 2015: 228-229 y Viguera Molins 2017: 43-49.

⁷³ Hitchcock 2008: 31.

⁷⁴ Recurrir a la onomástica árabe formaba parte de este proceso de integración. Algunas familias mozárabes que llegaron a León en el siglo IX llevaban nombres «beni», inequívoco indicador de que «en tan temprana fecha incluso los cristianos andalusíes habían adoptado formas agnaticias de parentesco» (Glick 1991: 247).

⁷⁵ Fernández Conde 2008: 39 y 47-50. Sobre el proceso de arabización detectable en la población cristiana, vid. la síntesis de Fierro 2009: 119-124.

⁷⁶ González Muñoz 2008: 11.

⁷⁷ Díaz y Díaz 2008: 7. Sobre la defensa de la latinidad como elemento identitario de los mozárabes durante el siglo IX, vid. Banniard 1992: 423-484.

⁷⁸ De Epalza 1985-1986: 179. Cfr. *ibidem* 1994: 385-400.

⁷⁹ Vid. Colbert 1962: 31-33; Glick 1991: 223; Aguilera Pleguezuelo 2000: 117.

⁸⁰ Aillet 2008: 97-98 y 107. A modo de ejemplo, y de acuerdo con este autor, «dans le manuscrit du *Livre des Juges* (BNM, ms. 10064), de longues traductions épousent à la fois le discours juridique et le texte-source» (*ibidem*: 107). Cfr. Aillet 2009: 285-310.

corpus legal visigodo en su redacción latina, tenían que auxiliarse de párrafos enteros o términos legales en lengua árabe por conocer imperfectamente, ya a partir del siglo IX, la lengua latina». ⁸¹ Debido a la utilización habitual de términos árabes para designar realidades y figuras político-administrativas o instituciones jurídicas como *malik* o *sulṭān* para referirse al soberano, *umma* para *populus*, *ḡasad* para *gens*, *qawm* para *plebs*, *iqḷim* para *provincia*, o *quarya* para *pagus* o *uilla* ⁸², la ausencia de alguno de los vocablos con los que normalmente se denominaba a los «jueces» (*al-ḥukkām*), *iudices* o «cadís» ⁸³, despierta dudas razonables sobre el contexto andalusí de nuestro texto hagiográfico, máxime teniendo en cuenta que el pleito del noble Juliano tuvo que dirimirse, tal y como sostiene García Moreno ⁸⁴, no ante un tribunal mozárabe, sino islámico. ⁸⁵

Para situar adecuadamente la *Passio Mantii* en su contexto histórico no podemos tampoco olvidar que, al margen de su matriz propiamente hagiográfica, de su desarrollo narrativo se desprenden claros indicadores del régimen de propiedad fundiaria imperante en su época. De hecho, en nuestro texto tanto judíos (en la primera parte) como cristianos (en la segunda) aparecen como grandes propietarios de tierras que eran trabajadas, al menos de forma explícita en el primer caso, por mano de obra servil. Como quedó plenamente demostrado en mi primer artículo sobre esta *passio* (así reconocido por el propio García Moreno) ⁸⁶, la posesión judía de grandes propiedades fundiarias está suficientemente evidenciada en la *Hispania visigoda*. ⁸⁷ Huelga decir que para trasladar esta *passio* a la época mozárabe del siglo IX habría que despejar cualquier duda a este respecto y confirmar con fuentes fidedignas esta misma circunstancia también en al-Ándalus durante el período histórico en el que García Moreno pretende situar nuestro texto hagiográfico. Sabemos de forma fehaciente que las normas del derecho islámico establecían que en aquellos territorios donde los conquistadores musulmanes habían encontrado resistencia armada, y donde por tanto habían tenido que emplear la fuerza militar (*anwatan*), la tierra debía ser considerada como un botín de guerra indivisible en manos de la comunidad musulmana (*umma*).

⁸¹ Aguilera Pleguezuelo 2000: 118.

⁸² Aillet 2008: 107.

⁸³ Conocemos, por ejemplo, la intervención del juez (qāḍī) Sa'īd Sylaymān b. Aswad en el proceso de los mártires de Córdoba a mediados del siglo IX (vid. Hitchcock 2008: 33). Incluso en el ámbito propiamente eclesiástico se descubren palabras latinas transcritas al árabe. Vid. Aillet 2008: 108. Sobre la instituciones judiciales en el al-Ándalus de la época, vid. Van Staëvel 2006: 50 ss.

⁸⁴ García Moreno 2013: 386.

⁸⁵ No podía ser de otra forma si dicho pleito era ajeno a una cuestión que afectaba exclusivamente a miembros de la comunidad mozárabe. Si bien es cierto que en la primera época de la conquista se aplicaba tanto a judíos como a cristianos un derecho inspirado en las enseñanzas de los *tābī'ūn* o compañeros del Profeta de la segunda generación, con el tiempo se consolidó la aplicación del derecho islámico a los *ḍimmīs* o *Gentes del Libro* siempre en pleitos sobre comercio y contratos de aparcería o propiedad. Vid. Aguilera Pleguezuelo 2000: 115-117. Para situarnos adecuadamente en la realidad jurídica determinada por el desarrollo evolutivo del derecho islámico en al-Ándalus, remito a Aguilera Barchet 2007: 91 ss.

⁸⁶ García Moreno 2013: 383.

⁸⁷ Sobre la existencia de grandes propietarios de tierra judíos en el reino visigodo, vid. *Lex Visig.*, XII, 36 (Ervigio); XII, 2, 18 (Egica); Conc. XVII Toledo, c. 8. Vid. además García Moreno 1993: 84; González Salinero 1998: 441-443; ibídem 2012: 8-11; Toch 2013: 119-120.

Aunque dichas tierras podían ser después entregadas como concesiones (*iqṭā'at*) a particulares, su dominio efectivo seguía correspondiendo a la *umma*. ⁸⁸ De hecho, las grandes propiedades pasaron pronto a manos de los miembros del ejército musulmán. ⁸⁹ Y este derecho sobre las tierras de conquista fue transmitido a sus descendientes. ⁹⁰ No cabe duda de que desde el inicio del avance islámico hubo pactos que permitieron a los antiguos señores de esas tierras retener por un período determinado el dominio sobre las mismas, pero su titularidad jurídica había pasado irremisiblemente a los musulmanes. ⁹¹ Según sostiene E. Manzano Moreno, «en al-Andalus existían, ciertamente, territorios que se habían rendido por capitulación (*ṣulḥ*), pero éstos eran los del norte, los englobados en los reinos cristianos, que en la época en que vivía 'Abd al-Malik b. ḥabīb (primera mitad del siglo IX) estaban ya consolidados, pero eran considerados desde Córdoba como tributarios, ya que sus poblaciones cristianas habían quedado sometidas por medio de pactos». ⁹² Bajo estas circunstancias, resulta, pues, muy difícil admitir que al sur del Sistema Central (zona geográfica de la antigua Lusitania donde, según corrobora García Moreno, cabría situar nuestro texto hagiográfico) hubiese señores cristianos, y aun menos judíos, que pudiesen ser propietarios de grandes extensiones de tierras cultivables. ⁹³ Si, a modo de ejemplo dentro de la Lusitania,

⁸⁸ Manzano Moreno 2006: 36-37. Según un texto de la *'Utbiyya*, obra andalusí compuesta en el siglo IX por Muḥammad b. Aḥmad al-'Utbī, en el caso de que haya mediado la fuerza, ni siquiera el obispo podía vender nada de la Iglesia ni adquirir nada para ella, puesto que se entendía que había pasado a ser «botín de Dios» para los musulmanes (Manzano Moreno 2006: 506, n. 10). Sobre los pactos con obispos para el mantenimiento de las parroquias rurales, vid. ibídem: 288.

⁸⁹ Ibídem: 282.

⁹⁰ Ibídem: 37-38.

⁹¹ Tal y como sostiene A. García Sanjuán (2013: 425), «ya fuese verificada mediante actos de fuerza o a través de acuerdos de rendición, la adquisición del control del territorio peninsular por los musulmanes y, por lo tanto, el origen de al-Ándalus, fue el producto de la acción, directa o indirecta, de contingentes militares, lo cual obliga a admitir que se trató de un hecho de conquista, debiendo descartarse cualquier otra forma de entender dicho proceso». En todo caso, tanto en las zonas de resistencia como en aquellas otras en que hubo pactos y, por ello, se mantuvieron las poblaciones cristianas, el proceso de islamización y arabización (iniciado en ciudades y fortines, *castra*, *husūn*, en que se instalaron los árabes) fue muy rápido. Vid. Sénac 2006: 63-65. No cabe duda que dicho proceso fue favorecido por una política de pactos que en muchas ocasiones tomaba forma legal a través de matrimonios mixtos. Según sostiene F. Maíllo Salgado, «la beneficiaria de la conquista pacífica fue la aristocracia indígena, merced a los pactos de capitulación pudo mantener el control sobre sus tierras, favorecida por un sector de los conquistadores que mediante matrimonios mixtos entroncó con ella» (Maíllo Salgado 2011: 41). Ahora bien, este autor también destaca el hecho de que «los conquistadores, sin embargo, absorbieron los linajes más poderosos con extrema rapidez —al ser las estructuras arábigas de parentesco estrictamente patrilineales—, o sea, aquellos que pactaron capitulaciones» (ibídem: 41-42).

⁹² Manzano Moreno 2006: 38-39. Cfr. Maíllo Salgado 2011: 45, 50, 100 y 122, n. 233. Sobre el pago de tributos, vid. Manzano Moreno 2006: 51.

⁹³ El *status* común de todos los campesinos, tanto neomusulmanes como mozárabes, era la dependencia de un señor musulmán (Glick 1991: 202). Según este mismo autor, «las zonas de cultivo de trigo situadas dentro de los dominios islámicos continuaron siendo cultivadas por la población indígena, tanto mozárabe como neomusulmana. Pero, como los neomusulmanes no estaban autorizados a cultivar nuevas tierras, el sistema mozárabe quedó congelado de hecho. No podía más que decaer» (ibídem: 107).

focalizamos nuestra atención en el territorio emeritense, se puede constatar que «en el tránsito del siglo VIII al IX se agudiza la progresiva islamización y arabización de la sociedad instalada en el territorio maradí, coincidiendo con un nuevo modelo de asentamiento rural basado en la reutilización de las antiguas instalaciones agropecuarias».⁹⁴

El texto hagiográfico de la *Passio Mantii* no deja lugar a dudas sobre el hecho de que en origen la propiedad fundiaria llamada «Miliana» correspondía a los judíos. Según puso de relieve E. Ashtor, a finales del reino visigodo las profundas restricciones (hasta llegar finalmente a su completa prohibición) para los judíos de la posesión de tierras ocasionó que estos perdieran su condición de grandes propietarios, situación que se prolongó durante las dos primeras generaciones tras la conquista árabe, ya que «the conquerors were very avid of holding land».⁹⁵ Ahora bien, según la teoría de este autor (a la que recurre García Moreno en busca de «auxilio»), la situación cambió en la segunda mitad del siglo IX debido a la inestabilidad política provocada por las rebeliones surgidas en diferentes zonas del al-Ándalus por instigación de algunos nobles. Por un lado, el empobrecimiento de muchos latifundistas árabes obligó a la enajenación de una buena parte de las tierras, mientras que, por otro, la progresiva división de las grandes propiedades entre los herederos condujo con el tiempo a la configuración de fincas más pequeñas que pudieron ser adquiridas potencialmente por algunos miembros enriquecidos de la comunidad judía. Para este autor, de las consultas de los judíos de aquella época (siglo X) y de las respuestas de los rabinos (*gaones*) de Córdoba se podría deducir que esta minoría pudo acceder a la propiedad de tierras (sobre todo viñedos).⁹⁶ Ahora bien, existen serios impedimentos para admitir como suposición plausible la posesión judía de grandes propiedades fundiarias si únicamente puede ser sostenida por este tipo de fuentes (*responsa* gaónicos). En primer lugar, la inseguridad cronológica de una buena parte de estos textos impide situar adecuadamente la información que contienen en un contexto histórico preciso. En todo caso, no parecen ser anteriores a mediados del siglo X⁹⁷, momento en que R. Moses y su hijo, R. Enoch, destacaron en Córdoba como jefes de una gran escuela rabínica que llegó a ser completamente independiente de las Academias babilónicas.⁹⁸ La posesión judía de tierras en al-Ándalus sólo se evidencia de forma segura en una época más tardía (a finales del siglo X y fundamentalmente a lo largo del siglo XI).⁹⁹ Por otro lado, no conviene ignorar la advertencia de S. W. Baron sobre las necesarias reservas que debemos tener en la utilización para el tema que nos ocupa de los textos de este género halájico: «[...] no sólo es difícil distinguir

a menudo entre las haciendas rurales cultivadas y los terrenos urbanos, sino que este énfasis deriva en general de la época. A veces, todo un *responsum* está dedicado a la simple elucidación exegética de un pasaje talmúdico. Por este motivo los *responsa* rabínicos de ese período y de otros posteriores, reflejan con frecuencia la filosofía talmúdica, y se inspiran en la economía antigua preponderantemente agrícola, y no en las condiciones que imperaban en las comunidades medievales».¹⁰⁰

Otro escollo que debe ser salvado para situar la *Passio Mantii* en contexto mozárabe es el empleo masivo de mano de obra esclava en tareas agrícolas durante los siglos IX y X.¹⁰¹ Ciertamente que no podemos descartar esta posibilidad, pero al mismo tiempo debemos tener presente, como observa con agudeza E. Manzano Moreno, que «la manumisión permitía a los propietarios conservar un vínculo duradero con sus antiguos esclavos, tal y como ponen de relieve los formularios notariales». La manumisión conocida como *kitāba* establecía el compromiso del esclavo a pagar a su antiguo dueño una cantidad de su propio peculio, además de proporcionar una serie de regalos durante todo el tiempo que duraba su «rescate».¹⁰² En este sentido, «resulta llamativa —afirma de nuevo E. Manzano Moreno— la similitud existente entre las obligaciones que un liberto tenía con respecto a su amo y la que más arriba afectaba a los aparceros. Convertir a un esclavo en un aparcerero no debía de resultar un mal negocio para los propietarios». No es de extrañar que observemos, al menos en el ámbito rural, una progresiva liberación jurídica de los esclavos con el fin de adscribirlos a la tierra mediante contratos de aparcería que no entrañaban cambios significativos en las condiciones que habían tenido que soportar antes de ser libertos.¹⁰³ Nuestro texto hagiográfico deja claro, por otro lado, que en un momento determinado, la propiedad judía pasó a manos cristianas. Si además del impuesto personal de capitación (*ǧizya*) al que los miembros de ambas comunidades (conocidos como *dimmies* o «protegidos») estaban sometidos para poder mantener sus costumbres y la práctica de su religión, los propietarios de tierras que no fuesen musulmanes tenían que satisfacer una contribución adicional (*harāǧ*) que no se extinguía al cabo del año, ni caducaba nunca (siendo los atrasos acumulables)¹⁰⁴, ¿qué ventajas habría obtenido el propietario judío de una supuesta conversión al cristianismo tal y como defiende García Moreno?¹⁰⁵ ¿No habría sido más lógico adherirse, aunque hubiera sido falsamente, a la creencia musulmana para librarse de esta insoportable carga impositiva? A mediados del siglo IX, Álvaro de Córdoba menciona, precisamente, el

⁹⁴ Vid. Cordero Ruiz y Franco Moreno 2012: 158-159. Según estos mismos autores, las fuentes islámicas no dejan lugar a dudas sobre la ocupación musulmana de todo el actual territorio extremeño, verificándose la concentración beréber sobre todo en sus zonas septentrionales y meridionales, mientras que el espacio más occidental parece corresponder mayoritariamente a la población muladí (*muwallādun*).

⁹⁵ Ashtor 1992: I, 266.

⁹⁶ *Ibidem*: I, 266-267.

⁹⁷ Las colecciones de *responsa* o *kobasim* en Sefarad se incrementaron especialmente a partir del siglo XI. Vid. Muñoz Solla 2014: 563. Para los *responsa* hispanos en arameo, vid. Freehof 2001: 27-28.

⁹⁸ Haas 1996: 106 ss.

⁹⁹ Toch 2013: 131 y 136.

¹⁰⁰ Baron 1968: 165. Vid. en general Mann 1917.

¹⁰¹ En cambio no hay duda alguna sobre el empleo durante la época visigoda de esclavos cristianos en propiedades fundiarias judías. Sobre esta realidad y las reiteradas leyes («muy diligentemente enumeradas —según reconoce García Moreno 2013: 383, n. 21— por el propio R. González Salinero») que prohibían a los judíos la posesión de mano de obra esclava de confesión cristiana, vid. González Salinero 2012: 11-14.

¹⁰² Manzano Moreno 2006: 412-413.

¹⁰³ *Ibidem*: 414-415. De hecho, puesto que la titularidad de la propiedad era musulmana, los contratos de aparcería con cristianos eran habituales, aunque con la condición de que estos no produjesen vino (Aguilera Pleguezuelo 2000: 59).

¹⁰⁴ Vid. Glick 1991: 221; Maíllo Salgado 2011: 142-143.

¹⁰⁵ García Moreno 2013: 384.

gravoso peso que suponía para los cristianos tan abusiva fiscalidad: «¿acaso no estamos sometidos al yugo de la servidumbre, gravados por un tributo insoportable, despojados de los bienes...?».¹⁰⁶ Y tampoco sería posible admitir la enajenación del fundo por medio de un contrato de compraventa, que estaba absolutamente prohibido para los *dimmies* por la ley musulmana.¹⁰⁷

Pero aquí no acaban los obstáculos que debemos salvar para situar a la *Passio Mantii* en época mozárabe. Además de la condición judía de los primeros propietarios de la finca «Miliana», resulta muy revelador destacar el carácter absentista de los mismos. Está suficientemente acreditado en el reino visigodo que muchos de los grandes propietarios residían en la ciudad donde solían ocupar cargos políticos.¹⁰⁸ El carácter disperso de sus propiedades fundiarias, que eran trabajadas por la *familia servorum* bajo la dirección de un *uiliicus* o un *actor*,¹⁰⁹ les obligaba al absentismo. Según la exigua y ambigua información que se desprende de nuestras escasas y, para el tema que nos ocupa, inseguras fuentes de los siglos X-XI, ¿podría acaso concebirse la existencia de grandes propietarios de tierras judíos y absentistas que, en la segunda mitad del siglo IX, pudiesen retener su derecho de propiedad en tierras de Lusitania desde Roma? La *Passio Mantii* no deja lugar a dudas sobre la realidad de tales circunstancias, lo que alejaría cada vez más a este texto hagiográfico de un contexto mozárabe. Las relaciones entre el mundo itálico e *Hispania* fueron muy intensas en los últimos tiempos del dominio romano y, sin duda, cobraron una renovada fuerza bajo la influencia ostrogoda de Teodorico el Grande en el primer cuarto del siglo VI. Dada la conocida presencia hebrea en los diferentes reinos occidentales durante los siglos VI y VII, no sería extraño encontrar a *possessores* judíos con grandes extensiones de tierra repartidas por diferentes territorios, incluida la península ibérica. Aunque progresivamente fue objeto de prohibición legal, muchos de ellos emplearon como trabajadores de sus tierras, tal y como se relata en la *Passio Mantii*, a esclavos cristianos.¹¹⁰ En este sentido, debe ponerse de manifiesto que en tiempos de Gregorio Magno, es decir, en la misma época en que eventualmente se situaría la acción descrita a comienzos de nuestro texto hagiográfico, los judíos aparecen en Etruria como grandes

propietarios de tierras trabajadas por dependientes de condición esclava.¹¹¹ Este hecho estaría en correlación con el origen italiano de los dueños judíos de la finca lusitana y del propio mártir cristiano Mancio que, como sucedía de forma coetánea en el territorio etrusco, formaba parte de la *familia servorum* que estaba destinada a trabajar en estas grandes propiedades agrícolas en manos judías. La historiografía actual ha asumido (y reproducido) el mito del monopolio judío del tráfico de esclavos también en la sociedad andalusí.¹¹² Al igual que en épocas anteriores (incluida la visigoda)¹¹³, los judíos participaron en dicho comercio, pero nunca llegaron a monopolizarlo¹¹⁴; y desde luego, dicha actividad comercial no supondría prueba alguna del empleo de los mismos en las grandes propiedades que supuestamente poseían en territorio de al-Ándalus.¹¹⁵

Por último, la descripción en nuestra *passio* de los edificios de culto cristiano construidos en honor del mártir gracias al patronazgo cristiano (fenómeno muy habitual en época visigoda) se aviene mal con el hecho de que los mozárabes tuviesen prohibida desde fecha temprana la construcción de nuevas iglesias.¹¹⁶ Tal y como afirma J. Aguilera Pleguezuelo, «se les concedió a los cristianos conservar las iglesias, pero no construir otras nuevas, salvo la compensación acordada por Abderramán II en Córdoba por la compra de la mitad de la iglesia de San Vicente en virtud de la cual los cristianos pudieron construir varios templos en los arrabales de esta ciudad».¹¹⁷

Salvo que acudamos en última instancia a la vía de la excepcionalidad hipotética, lo que anularía absolutamente la validez de cualquier análisis histórico, todas estas objeciones constituyen, en mi opinión, un serio impedimento para «trasladar» el texto de la *Passio Mantii* a la época mozárabe de la segunda mitad del siglo IX, reafirmando, en cambio, desde un punto de vista exclusivamente extratextual y contextual, su muy probable adscripción a la época visigoda.

TRADICIÓN TEXTUAL

Al margen de las referencias al mártir Mancio en fuentes litúrgicas, la *Passio Mantii* nos ha sido transmitida a través de cuatro manuscritos, tres de ellos del siglo XI (*Madrid, BN, ms. 822*, ff. 38v-40r; *El Escorial, b. I. 4.*, ff. 155v-158r y *París, Bibl. Nat. Nouv. acq. lat. 2179*, ff. 174r-176r) y uno más del siglo XIV (*París, Bibl. Nat. lat. 5306*, ff. 116v-117r).¹¹⁸ Reconociendo que nos hallamos ante «una muy homogénea y unitaria tradición manuscrita»¹¹⁹, en la que se verifica una laguna compartida en el inicio del texto hagiográfico, García

¹⁰⁶ Álvaro de Córdoba, *Indiculus luminum*, 3 (Gil 1973: I, 275): [...] *Nunquid non sumus iugo seruitutis addicti, inportauili sensu grauati, rebus nudati...? Cfr. Eulogio, Memoriale sanctorum*, I, 21 (ibídem: II, 385): [...] *nullam opinantes esse molestiam diruptiones basilicarum, opprobria sacerdotum et quod lunariter soluimus cum graui maerore tributum* [...]; Eulogio, *Memoriale sanctorum*, III, 5 (ibídem: II, 442-443): *De odio suorum aduersum regem et de ipsius auaritia et de tributis Xpianis impositis*; Eulogio, *Documentum martyriale*, 18 (ibídem: II, 470-471); Samsón, *Apologeticus*, II, *praef.* 8 (ibídem: II, 554).

¹⁰⁷ Aguilera Pleguezuelo 2000: 116.

¹⁰⁸ Díaz Martínez 2007: 490-491.

¹⁰⁹ Ibídem: 475. Esta es, precisamente, la imagen que ofrecen tanto el testamento de Vicente (mediados del siglo VI) como las *Formulae visigodas*. Contamos, por otro lado, con valiosa información de época tardorromana sobre aquellas fincas cuyos dueños residían fuera de *Hispania*, como, por ejemplo, el conocido caso de «Melania». Además, una ley recogida en el *Codex Theodosianus* (VI, 2, 16) hace referencia, en este sentido, a los senadores que a finales del siglo IV reciben en Roma, o lejos de sus propiedades, las rentas de sus posesiones. Vid. Díaz Martínez 1998: 257-270; Ariño Gil y Díaz Martínez 2002: 89-90.

¹¹⁰ Vid. Toch 2013: 119.

¹¹¹ Ibídem: 47.

¹¹² Aunque con importantes y acertadas matizaciones, vid. Manzano Moreno 2006: 411.

¹¹³ Ibídem: 122.

¹¹⁴ Ibídem: 4 y 178-190.

¹¹⁵ García Moreno da por sentado que dichos esclavos cristianos eran «traídos de fuera» (2013: 399), es decir, que procedían del tráfico de esclavos.

¹¹⁶ Los autores cristianos denunciaron incluso la frecuente destrucción y ocupación musulmana de sus iglesias. Vid., por ejemplo, Álvaro de Córdoba, *Indiculus luminum*, 18 (Gil 1973: I, 290); Eulogio, *Memoriale sanctorum*, I, 21 (ibídem: II, 385).

¹¹⁷ Aguilera Pleguezuelo 2000: 118.

¹¹⁸ Fernández Catón 1983: 148-154.

¹¹⁹ García Moreno 2013: 396.

Moreno trae a colación una breve frase sobre la condición servil del mártir (*seruus quidem quod nomen conditionis non in humilitate sed magis ostendebat in ore*) incluida solamente en el manuscrito parisino más moderno y que, según consideró intuitivamente M. C. Díaz y Díaz, pudo estar presente «más o menos» en el original.¹²⁰ Tal consideración ha generado en García Moreno la convicción de que la laguna que aparece en el resto de la tradición manuscrita no era tal o «era de escasa longitud».¹²¹ Ahora bien, llama la atención en este sentido que no aporte explicación alguna de la ausencia de dicha frase en los manuscritos más antiguos, sobre todo después de advertir que la información sobre los orígenes del santo (se base o no en este manuscrito parisino) que aparece en los leccionarios litúrgicos de El Escorial y de Montserrat (de los siglos XIV y XVI respectivamente) es claramente inventada y extremadamente fabulosa.¹²²

El siguiente paso dado por este autor para desterrar la *Passio Mantii* de la época visigoda consiste en desarraigarla del *corpus* martirial anterior a las postrimerías del siglo X. En este sentido, García Moreno afirma con rotundidad que «[...] las actas martiriales de san Mancio habían entrado a formar parte del Pasionario Visigodo-mozárabe en una fecha tardía, no anterior a finales del siglo X, junto a las de otros mártires hispanos de dudosa historicidad o que padecieron martirio en tiempos de la dominación musulmana con seguridad [...]».¹²³ Es como si se tuviese que dudar de la datación a finales del siglo I d. C. del libro del *Apocalipsis* solo porque no fue aceptado en la mayoría de las iglesias cristianas como obra integrante del canon neotestamentario hasta fechas muy tardías, no anteriores al siglo VI en Occidente y al siglo X en Oriente.¹²⁴ Es cierto que puede acudir en auxilio del argumento basado en la tardía incorporación de este texto al Pasionario hispánico la ausencia de pruebas fehacientes que evidencien el culto a San Mancio en época visigoda.¹²⁵ Sin embargo, tal constatación perdería fuerza como prueba de su hipotética datación en una época posterior si aproximamos nuestra visión histórica a la *Passio Leocadie*, que era ya conocida en Mérida a mediados del siglo VII, pero cuyo culto estuvo ligado solo a la *inuentio* de las reliquias relatada en la *Vita Ildefonsi* (BHL 3919), en ningún caso anterior a finales del siglo X.¹²⁶ Así pues, al igual que sucedió con otros santos visigodos de cuyo culto no tenemos noticia en época visigoda o que éste fue de carácter local hasta el punto de haber dejado apenas huella aparente en nuestra documentación¹²⁷, santa Leocadia no parece haber recibido culto hasta los siglos X-XI.¹²⁸ Exactamente en la misma situación podría haberse encontrado el culto a san Mancio.

A pesar de ser una cuestión que reviste importancia primordial para el tema que nos ocupa, llama la atención

que García Moreno renuncie expresamente a pronunciarse sobre la datación de la supuesta *passio de communi* por A. Fábrega Grau.¹²⁹ En efecto, este investigador sostuvo con buenos argumentos que a finales del siglo VI o comienzos del VII apareció una «Pasión de Común» formada a partir de diferentes relatos martiriales de procedencia hispana que tenían como próspero a Daciano¹³⁰, que en esta época era la mayoría de ellos (incluido, naturalmente, el de la *Passio Vincenti, Sabine et Christete*).¹³¹ A partir de aquí, B. de Gaiffier consideró a la *passio Leocadie* como la culminación de este «ciclo épico» y no, tal y como se pretendía, el origen del resto de narraciones martiriales hispanas.¹³² C. García Rodríguez optó por una posición intermedia: ni todas serían anteriores a la pasión de santa Leocadia, ni todas posteriores a ella.¹³³

En todo caso, debemos tener presente que, tal y como demostró B. de Gaiffier, el Pasionario hispánico fue conformado como un libro litúrgico mediante la incorporación diacrónica de diversos *libelli* que contenían relatos locales de diferentes mártires destinados a ser leídos en la liturgia.¹³⁴ Hasta la mitad del siglo VIII no hay vestigios de compilaciones hagiográficas hispanas¹³⁵ y, respecto al siglo siguiente, A. Fábrega Grau afirma que «el mismo Pasionario, termómetro del empuje que en cada siglo experimentaba el culto a los santos de España, no registra más que unas ocho o nueve adquisiciones, poco más o menos las mismas que experimentó el Himnario, y aun todas para conmemorar santos forasteros».¹³⁶ Bajo estas circunstancias, ¿acaso podremos considerar significativa la tardía incorporación de la *Passio Mantii* al Pasionario hispánico? Sabemos que este *corpus* hagiográfico se nutrió

¹²⁹ García Moreno 2013: 390: «No quiero entrar en el problema de la datación de la supuesta *passio de communi*, si anterior o no a la tragedia del 711 [...]».

¹³⁰ Sobre el ciclo hagiográfico hispano *sub Datiano praeside*, vid. De Gaiffier 1954b: 378-396; ibidem 1967: 3-21; ibidem 1976: 18; Laguna Mariscal 1992: 373-381; Galán Sánchez 1992: 383-408; Merino Jerez 1992: 409-432; Tovar Paz 1994: 437-445.

¹³¹ Sobre esta supuesta *passio de communi*, vid. Fábrega Grau 1953-1955: I, 71-72. Tanto este autor (1953-1955: I, 166) como Díaz y Díaz (1964: 125, n. 26), sitúan el episodio narrado por la *Passio Vincenti, Sabine et Christete* en torno al 681. Según F. A. Ferrer García, «[...] parece que ciertas noticias legendarias en torno a Vicente, Sabina y Cristeta eran ya conocidas tíbiamente a finales del siglo VII, fundamentalmente en Toledo, donde se elabora la pasión de Leocadia y acaso la de los mártires abulenses [...]». Vid. Ferrer García 2008: 17. Atendiendo a la frase *cuius meritum nomini comitabatur suo* (*Pass. Vinc. Sab. Chr.*, 4, Riesco Chueca 1995: 216), M. C. Díaz y Díaz cree que la *Passio Vincenti, Sabine et Christete* pudo haber sido leída por Valerio del Bierzo (*Ordo querimonie prefati discriminis*, 14: *cuius meritum uocabulum comitabatur suum*). Vid. Díaz y Díaz 2006: 263, n. 148. No obstante, la fuente no es completamente segura porque la misma expresión se lee también en la *Passio Leocadie*, 5: *cuius meritum nomini comitabatur suo* (Riesco Chueca 1995: 46).

¹³² De Gaiffier 1954b: 378. En referencia a la *Pasión de Vicente, Sabina y Cristeta*, F. A. Ferrer García sostiene igualmente que «se puede retrasar su redacción inicial hasta las décadas finales del siglo VII y comienzos del siguiente» (2008: 16).

¹³³ García Rodríguez 1966: 252-253. Sobre los rasgos que relacionan (y enfrentan) a Leocadia de Toledo con Eulalia de Mérida, vid. Castillo Maldonado 2002: 57-58.

¹³⁴ De Gaiffier 1954a: 134-166. Cfr. Castillo Maldonado 1999: 529-530.

¹³⁵ Philippart 1985: 27-30.

¹³⁶ Fábrega Grau 1953-1955: I, 268.

¹²⁰ Díaz y Díaz 1982: 330.

¹²¹ García Moreno 2013: 396-397.

¹²² Díaz y Díaz 1982: 330.

¹²³ García Moreno 2013: 380.

¹²⁴ Metzger 1997: 210-212, 216-217, 223-224 y 235-236; Stefani 2008: 54-56; Piñero 2007: 57 y 516. Es curioso, por cierto, que la lectura litúrgica del *Apocalipsis* no fuera prescrita en la *Hispania* visigoda hasta el canon 17 del Concilio IV de Toledo (633).

¹²⁵ García Rodríguez 1966: 280.

¹²⁶ Martín 2010: 371; Cfr. Yarza Urquiola 2006: 279-325.

¹²⁷ Vid. los numerosos casos estudiados por García Rodríguez 1966: 279 ss.

¹²⁸ Castillo Maldonado 2006: 200, n. 81.

fundamentalmente de narraciones martiriales hispanas de época tardorromana y visigoda.¹³⁷ De hecho, a pesar del elevado número de mártires que surgieron con motivo de la persecución de Abderramán II en los años 850-852, A. Fábrega Grau ha llamado la atención sobre el hecho de que «ni uno de ellos tuvo un relato escrito en vistas a su conmemoración litúrgica, hasta el siglo siguiente, el siglo X, a pesar de la obra literaria de Eulogio de Córdoba [...]».¹³⁸ Es decir, que en el siglo IX no se crean nuevos textos hagiográficos independientes de las pasiones importadas de mártires foráneos o, en la mayoría de los casos, de las narraciones heredadas de época visigoda.

INTRATEXTUALIDAD

Gramática

Con el fin de cambiar el sentido de la narración hasta ahora admitido, que considera al *pater familias* cristiano que experimentó en ensueños la aparición del mártir como un miembro converso de la primitiva familia judía, García Moreno focaliza su atención en el pronombre *illius* de la frase *quod ex pristina supprestitutionis iniquitate familie illius uirosa dissimulatio suppremebat*.¹³⁹ Según su interpretación, este demostrativo no haría referencia a la familia judía (genitivo femenino) sino al noble protagonista (genitivo masculino). Apoya esta consideración en que inmediatamente después se repite el mismo pronombre (*negotium illius*) pero esta vez indiscutiblemente referido al *pater familias*. Gramaticalmente ambas opciones son plausibles porque una idéntica inflexión pronominal no impide que el deíctico asuma significados diversos en proposiciones que se muestran independientes y reflejan contextos diferentes. Éste sería, precisamente, uno de esos casos. No podemos,

asimismo, olvidar que, desde la perspectiva de la tercera persona del narrador, el *pater familias* se sitúa en una posición incluso más alejada que la del mártir (*huius*), lo que explicaría el deíctico *illius* de la segunda proposición. Ahora bien, difícilmente podremos identificar el mismo referente en el pronombre demostrativo de la frase en que se sobrentendería una supuesta ascendencia judía del *pater familias* cuando el texto no ofrece, ni remotamente, indicio alguno de tal hecho. Nada permite suponer con García Moreno que nos hallemos ante uno de esos casos en que el *possessor* judío pudo mantener sus propiedades tras su conversión al cristianismo¹⁴⁰, ni siquiera si tal suposición beneficia, como sería el caso, la posición que sostengo sobre el contexto claramente visigodo que refleja la *Passio Mantii*.¹⁴¹ Si eso fuese así, no se explicaría por qué *ad christianos non post multos annos est deuoluta possessio*¹⁴², lo que implica un evidente cambio de titularidad de la propiedad. En este sentido, tampoco habría que olvidar que los conversos (aun aquellos que eran sinceros) no dejarían nunca en el reino visigodo de considerarse nominalmente como *Iudaei* y no como *Christiani*. Por tanto, la «dislocación» que propone García Moreno respecto al contexto narrativo e histórico pone en serios aprietos su interpretación de este pasaje.

Semántica histórica

Aun asumiendo que el vocablo *comitatus* (que aparece citado dos veces en nuestra *passio*)¹⁴³, derivado del término *comes*, «llegó a designar tanto la dignidad y función o jurisdicción condales como el ámbito territorial regido por la autoridad de un conde», García Moreno sostiene que «en la abundante documentación de carácter legal y administrativo de época goda jamás se documenta ni ese término ni menos aún con esos significados».¹⁴⁴ Guiándose por el utilísimo *Glossarium* de Du Cange¹⁴⁵, está convencido de que, bajo las citadas características, este vocablo no aparece hasta época carolingia y solo en el ámbito territorial franco, documentando su presencia en la península ibérica bajo el significado ya mencionado entre los mozárabes cordobeses de la segunda mitad del siglo IX.¹⁴⁶ Acudiendo a una de sus

¹³⁷ Collins 2012: 85. Cfr. Baños Vallejo 2003: 21 y 28.

¹³⁸ Fábrega Grau 1953-1955: I, 269. Cfr. Baños Vallejo 2003: 27.

¹³⁹ La añadidura de este autor de un *sic* entre paréntesis después de la palabra *supprestitutionis* (García Moreno 2013: 383) obedece, sin duda, a su intención de delatar lo que considera un error o *lapsus calami* atribuible a mi negligencia a la hora de citar dicha frase en mi artículo de 1998: 448, n. 57. Pues bien, debo advertir a este respecto que la forma latina, claramente vulgar, de *supprestitio* (en lugar de la clásica *superstitio*) corresponde a la versión reflejada en el manuscrito original 822 de la *Biblioteca Nacional* de Madrid (f. 39r, segunda columna, línea 15) y así se halla en la correctísima edición de Riesco Chueca (1995: 328). Idéntica forma aparecía también al principio de esta misma *Passio Mantii*, 2 (Riesco Chueca 1995: 324), ms. 822, f. 38r, segunda columna, línea 29, constatándose la variante *supprestitutionis* del ms. b.1.4 de la *Biblioteca del Escorial* señalada por Díaz y Díaz (1982: 336). No es de extrañar que en este tipo de textos nos encontremos con rasgos propios de una lengua latina cuyas formas clásicas se encuentran ya en un incipiente estado de «descomposición». Debo, a este respecto, llamar la atención sobre la utilización de la forma *supprestitutionis* en diferentes manuscritos de la *Passio sanctorum martyrum Seruandi et Germani*, 7, 12 (Riesco Chueca 1995: 206) y de la *Passio betissimi martiris (sic) Zoili*, 4, 28 (ibídem: 244). Considero muy apropiado traer a colación en este contexto la siguiente observación de un eminente filólogo latino: «Creo que, como norma general, una vez reconstruido el texto del arquetipo, que con frecuencia no puede identificarse con el ejemplar del autor, cuanto menos inter venga en él el editor, mejor, entre otras razones, porque, al ser aquél la versión más antigua que la tradición manuscrita de una obra cualquiera permite reconstruir para ella, con todos sus errores y deficiencias habrá sido la versión del texto más leída y utilizada durante los siglos posteriores a su elaboración» (Martín 2007: 183).

¹⁴⁰ García Moreno 2013: 384.

¹⁴¹ En efecto, como el mismo García Moreno reconoce (2013: 384), con frecuencia en el reino visigodo se verifica el mantenimiento en manos judías de la posesión de sus propiedades (especialmente los bienes raíces) por medio de la *falsa conuersio* al cristianismo. En cambio, ¿qué beneficio encontraría en contexto andalusí la conversión de un judío al cristianismo si deseaba mantener la posesión de sus bienes? Si tal fuese su pretensión, ¿por qué no hacerlo al Islam?

¹⁴² *Passio Mantii*, 6 (Riesco Chueca 1995: 326). Sobre el inequívoco significado de la expresión *deuoluta est, vid.* Gil 1984: 191.

¹⁴³ *Passio Mantii*, 8 (Riesco Chueca 1995: 330).

¹⁴⁴ García Moreno 2013: 384.

¹⁴⁵ Las entradas de un diccionario de léxico histórico (valioso instrumento para acceder a indicios no aleatorios de una evolución semántica determinada) aparecen configuradas a partir de referentes aislados que funcionan a modo de ejemplo y que, al desgajarse de su contexto cultural y geográfico, carecen por sí mismos de fuerza probatoria: justamente aquella que puede desprenderse de los textos debidamente contextualizados.

¹⁴⁶ Única referencia en Samsón, *Apologeticus*, II, *praef.* 5 (Gil 1973: II, 551).

acepciones más antiguas (señaladas una vez más por Du Cange), cercana a *palatium*, *aula regia*, considera que este es el sentido con el que aparece en el texto de la *Passio Mantii*, lo que le lleva a rechazar su identificación con la institución visigoda que representa el *comes civitatis* y a aproximarle, en cambio, a la época andalusí de la segunda mitad del siglo IX. Aprovechando que la *Passio Mantii* menciona que, por intervención del santo, el noble Juliano vio restituida en sede judicial su *dignitas*, término habitual en el vocabulario latino de la Alta Edad Media para referirse a algún privilegio o cargo, tanto eclesiástico como civil, García Moreno prefiere establecer un paralelismo con un texto del *Memoriale sanctorum* de Eulogio de Córdoba antes que analizar la amplísima y nutrida tradición jurídica romana y visigoda en que aparece reflejado este concepto.¹⁴⁷ Antes bien, considera mucho más probatorio el hecho de que el emir Muhammad prohibiera a los cristianos ocupar cargos públicos en la administración emiral, ubicada precisamente en el palacio cordobés y así poder establecer un vínculo directo entre los términos *dignitas* y *palatium* o *comitatus* al concederles gran relevancia en el léxico latino que los mozárabes utilizaban para referirse a la administración del Estado islámico andalusí.¹⁴⁸ No deja de ser asombroso, sin embargo, que, después de sus elucubraciones en torno a los términos *comitatus* y *dignitas*, que pretende situar en una posición central dentro de su argumentación, García Moreno termine reconociendo que la narrativa y el vocabulario utilizados por el anónimo redactor hagiográfico en el parágrafo octavo, justo en el que aparecen dichos vocablos, «no apuntan a una cronología post-visigoda de la Pasión de san Mancio».¹⁴⁹

Pero vayamos por partes. No hará falta retrotraerse hasta Cicerón (*Cat.*, 3, 6), Tácito (*Ann.*, 13, 46) o Plinio el Joven (*Paneg.*, 20, 3) para constatar que con el vocablo *comitatus* se designaba ya en sus respectivas épocas al «séquito» o «comitiva» de un «príncipe». Baste ahora señalar que en época bajoimperial la élite más cercana que asesoraba, servía y protegía al emperador recibía precisamente este mismo nombre y que, con el tiempo y la diversificación de funciones, fueron surgiendo acepciones que, por derivación, apuntaban hacia ciertas competencias administrativas y judiciales. Sabemos que con Diocleciano el *comitatus* (en el que quedó integrado el antiguo consejo imperial o *consistorium*) comenzó a convertirse en un cuerpo migratorio (*a migratory body*) de la administración central que acompañaba al emperador en sus desplazamientos.¹⁵⁰ Además de comprender a un sinfín de oficiales y cargos de carácter propiamente administrativo, el *comitatus* estaba compuesto en sus más elevadas instancias de poder (*consistorium sacrum*) por el *magister officiorum* y los diferentes *comites* (*sacrarum largitionum, rerum privatorum, domestic...*)¹⁵¹ quienes, por sus máximas atribuciones judiccionales en el ámbito judicial, se encargaban de resolver las apelaciones

frente a las resoluciones de los funcionarios judiciales de la administración imperial.¹⁵² Llama la atención en este sentido que el *comitatus* fuese reconocido como órgano de apelación incluso en causas que procedían de la jurisdicción de la Iglesia, recurso utilizado en última instancia por algunos miembros del alto clero insatisfechos con las resoluciones emitidas en sede eclesiástica y que fue objeto de reiteradas admoniciones canónicas.¹⁵³

Lejos de perderse en el olvido, el término *comitatus* reaparece en el contexto político-administrativo de los nuevos reinos bárbaros de Occidente como sinónimo de corte regia o de órgano destinado al más alto servicio de la corte¹⁵⁴, al tiempo que comparte significado con el sustantivo *comes*, vocablo del que, como señala el propio García Moreno, deriva. A veces incluso aparece asociado a la figura del obispo o al *episcopatus* ejercido sobre una parte del territorio. En este caso, como en el que equivale a *comes*, su carga semántica viene determinada por el carácter jurisdiccional del oficio, asumiendo por tanto la acepción de juez o, para el caso en que aparece dentro del ámbito institucional, de instancia superior dentro de la administración de justicia del reino.¹⁵⁵ Con este sentido consta frecuentemente en el epistolario oficial de Casiodoro recogido en sus *Variarum libri duodecim*.¹⁵⁶ Gregorio de Tours lo utiliza como sinónimo

¹⁵² Robles Reyes 1999: 448-449.

¹⁵³ Así, por ejemplo, según el séptimo canon del Concilio de Cartago del año 390, algunos obispos y clérigos alejados de la Iglesia por sus faltas acudían como último recurso a la justicia del tribunal imperial (*comitatus*) o de los jueces públicos: [...] *ausi fuerint aut ad comitatum pergere aut ad iudicia publica prosilire* [...] (ed. Munier, Chr. 1974. CCL 149: 15 = ed. Pilara, G., en Di Berardino 2014: 50). Cfr. Concilio de Antioquia, c. 11 (ed. Noce, C. Dell'Osso, C. y Ceccarelli Morolli, D., en Di Berardino 2006: 304-306); Concilio de Sárdica (343), cc. 9-11 (ibídem: 322-326); *Registri ecclesiae Carthagenensis excerpta*, cc. 93-94 (ed. Munier, Chr. 1974. CCL 149: 213-214 = ed. Pilara, G. 2014: 194-196); c. 97 (ed. Munier, Chr. 1974. CCL 149: 216 = ed. Pilara, G. 2014: 200); c. 106 (ed. Munier, Chr. 1974. CCL 149: 218-219 = ed. Pilara, G. 2014: 206); *Concilium Milevitanum* (año 440), c. 20 (recogido en los *Concilia Africana secundum traditionem collectionis Hispanae*, del siglo VII: ed. Munier, Chr. 1974. CCL 149: 366-367); Fulgencio Ferrando, *Breviatio canonum* (año 546), 42 (PL 67: 820 = ed. Munier, Chr. 1974. CCL 149: 290); Cresconio Africano, *Breviarium canonicum* (año 570), 154-157 (PL 67: 891-893 = ed. Munier, Chr. 1974. CCL 149: 200). También se hace eco de esta problemática la carta del obispo de Roma Liberio *ad Eusebium Vercellensem* (PL 8: 1350B-C), 1: [...] *pro devotione fidei suae subire voluit justum laborem, et ad Comitatum religionis principis pergere: ut tandem exposito ordine totius causae, impetraret ut omnia, quae in medium venerunt, in coetu possent sacerdotum Dei tractari*; Sulpicio Severo, *Dialogorum libri II*, 2, 5, 5 (ed. Halm, C. 1866. CSEL 1: 186) y 3, 11, 3 (ed. Halm, C. 1866. CSEL 1: 208); y Gregorio Magno, *Registrum epistularum*, IX, 24 (ed. Norberg, D. 1982. CCL 140A): *Illud tamen nobis omnino displicuit, quod aliquos episcoporum sine primatis sui epistulis ad comitatum profectos esse uel conuentus significas illicitos celebrare*.

¹⁵⁴ Podríamos afirmar que Sidonio Apolinar nos sirve como «puente documental» de esta acepción del término *comitatus* en la Galia de mediados del siglo V. Vid., por ejemplo, su *Epist.*, I, 11, 2 (Anderson 1963: I, 396).

¹⁵⁵ Blaise 1975: 203.

¹⁵⁶ Var. (ed. Fridl, A. 1973. CCL 96), V, *epist.*, 15 l. 3: *Licet cunctis laborantibus comitatus noster concedat deo auxiliante iustitiam* [...]. Cfr. I, *epist.* 7, l. 14; I, *epist.* 8, l. 16; I, *epist.* 27, l. 7; II, *epist.* 18, l. 15; II, *epist.* 20, l. 11; II, *epist.* 22, l. 2; III, *epist.* 36, l. 8; IV, *epist.* 9, l. 8; IV, *epist.* 39, l. 22; IV, *epist.* 40, l. 7; IV, *epist.* 40, l. 17; IV, *epist.* 44, l. 12; IV, *epist.* 45, l. 3; V, *epist.* 27, l. 3; V, *epist.* 32, l. 13; VI, *epist.* 22, l. 2; VII, *epist.* 31, l. 9; VII, *epist.* 34, l. 6; VI, *epist.* 35, l. 7; VIII, *epist.* 32, l. 2; etc. Cfr. *Historia tripartita*, IV, 27, 2-4 (ed. Jacob, W. y Hanslik, R., CSEL 71, 1952: 196). Vid. además Zimmermann 1967: 131-132.

¹⁴⁷ Para un acercamiento al mismo, vid. el reciente estudio de Pepe 2012: 213-253.

¹⁴⁸ Eulogio de Córdoba, *Memoriale sanctorum*, III (Gil 1973: II, 439). Vid. García Moreno 2013: 385-386.

¹⁴⁹ Ibídem: 386.

¹⁵⁰ Vid. Jones 1992: I, 49-50 y 366.

¹⁵¹ Vid. Jones 1992: 366 ss.; Giardina 1977; Delmaire 1995: 26 y 174; Castello 2012. Importantes son los avances en nuestro conocimiento sobre el *comitatus* a partir de los estudios recogidos en Winterling 1998.

del *comes ciuitatis*, atribuyéndole en ocasiones una función de carácter judicial.¹⁵⁷ Ahora bien, de la misma forma que el término *comitatus* lleva implícita la idea de grupo selecto de próceres o dignatarios al servicio de las más altas instancias del poder político (sea éste imperial o monárquico), Isidoro de Sevilla acude a su más profunda raíz etimológica para aplicarlo igualmente en el ámbito eclesiástico como equivalente a *synodum* y, por tanto, con el significado de máximo órgano jurisdiccional dentro de la Iglesia.¹⁵⁸

Aunque cabe suponer que la primitiva comitiva germánica estaba destinada a confluír (algo perceptible incluso ya en una fase temprana) con el *comitatus* romano, el proceso por el que esta institución absorbió los principales rasgos que definían al grupo de élite germánico no estuvo exento de influencias procedentes de éste que favorecieron una cierta evolución de las funciones atribuidas al tradicional *comitatus*. Sin duda nos encontramos ante un órgano consultivo formado por los *proceres* o nobles que acompañaban al rey.¹⁵⁹ Integrado en el *Officium palatinum*¹⁶⁰ y compuesto por los miembros de más elevada condición socio-política dentro de la corte goda, asumiría pronto importantes competencias de carácter político y administrativo, pero nunca en detrimento de su carácter judicial heredado de la época tardorromana.¹⁶¹

La primera *nouella Martiani* recogida en la *Lex Romana Visigothorum* (que se mantendrá en plena vigencia hasta su derogación y sustitución por el *Liber Iudiciorum* en el año 654) no deja lugar a dudas sobre el carácter jurídico adquirido por el *comitatus* en tanto que alta instancia judicial del reino.¹⁶² Y no repetiré aquí los indicios que

convincientemente desvela García Moreno para demostrar que este término latino adquirió el sentido de corte regia también en este *corpus* legal romano asumido por los visigodos.¹⁶³ En la segunda mitad del siglo V, Hidacio lo utilizaba como equivalente al *comes* propiamente dicho: «El obispo Simposio, enviado por él como legado al conde (*ad comitatum*), fracasa en los negocios emprendidos en vano».¹⁶⁴ El Código de Eurico otorga sin lugar a dudas al *comes ciuitatis* una evidente función judicial que, aparentemente, comparte con las figuras del *millenarius* o del *thiufadus*.¹⁶⁵ La institución condal aparecerá de nuevo citada, en este caso bajo la forma implícita *comitali*, como órgano de gobierno y máxima instancia judicial de la ciudad de Nimes en la *Historia Wambae regis* del obispo Julián de Toledo a finales del siglo VII.¹⁶⁶ Y no hay duda alguna de la presencia del término *comitatus* en su acepción «clásica» de jurisdicción condal, en un pasaje de la *Vita Iuliani* de su biógrafo Félix de Toledo en que se hace referencia al *Libellum de diuinis iudiciis* que Juliano dedicó al rey Ervigio.¹⁶⁷ Por tanto, debemos afirmar con L. García de Valdeavellano que «la costumbre del séquito o comitiva (*comitatus* lo llamó Tácito), que acompañaba a los reyes y magnates germánicos, jurándoles fidelidad y sirviéndoles en la paz como en la guerra, parece que persistió entre los visigodos después de su establecimiento en España, y los monarcas godos se rodearon de *fideles* o fieles, que les debían servicios de armas o cortesanos, como súbditos ligados al Rey por un vínculo de clientela o fidelidad especial que tenía carácter privado».¹⁶⁸ Este séquito, formado por

¹⁶³ Vid., en efecto, la *interpretatio* de la *Lex Romana Visigothorum*, XII, 1, 4 (Hänel 1849: 237) de la constitución constantiniana recogida en el *Codex Theodosianus*, XII, 1, 20 (Krueger y Momsen 1905: 668).

¹⁶⁴ Hidacio, *Chron.*, 101, ann. 433 (Tranoy 1974: I, 132); *Symphosius episcopus per eum ad comitatum legatus missus rebus in cassum frustratur arreptis*. Trad. castellana de J. Campos (1984: 77). A. Tranoy traduce el término *comitatus* como «corte»: «Vaine et inutile ambassade de l'évêque Symphosius, envoyé par Herméric à la cour» (1974: I, 133).

¹⁶⁵ Código de Eurico, 322, 2 (D'Ors 2014: 39): *Quod si eam filii hanc portionem matris <evertere> sive per neglegentiam sive per odium eorum forte prospexerint, ad millenarium uel ad comitem ciuitatis aut iudicem referre non differant [...]*. Vid. De Ureña y Smenjaud 1905: 243. Sobre las competencias atribuidas en la administración de la justicia civil y criminal a las figuras del *comes territorii* y del *iudex ciuitatis* o *comes ciuitatis*, vid. Sánchez Albornoz 1943: 68-74; García de Valdeavellano 1993: 197 ss. y 204-211; García Moreno 1974: 10-11; Sánchez-Arcilla Bernal 1983: 264, 275, 277 y 281-283.

¹⁶⁶ Julián de Toledo, *Historia Wambae regis*, 6 (ed. Lewison, W. 1976. CCL 115): *Huius enim caput tyrannidis Ildericum fama sui criminis refert, qui neumasensis urbis curam sub comitali praesidio agens, non solum nomen, sed titulum et opus sibimet infidelitatis adsciuit, adiunctis sibimet prauitatis suae socios gumildum magalonensis sedis detestandum antestitem et ranimirum abbatem*. Al igual que sucederá en la *Passio Mantii*, Venancio Fortunato utilizó ya en la segunda mitad del siglo VI el término *comitatus* en su sentido judicial dentro de un contexto hagiográfico (*Vita Sancti Martini*, III, 211, PL 88: 398B: [...] *Tum pia causa sacrum ad comitatum compulit ire [...]*).

¹⁶⁷ *Vita Iuliani*, 10 (ed. Yarza Urquiola, V. 2015. CCL 115b: 14): [...] *Item de diuinis iudiciis, ex sacris uoluminibus collectum, in cuius principio est epistola ad dominum Eruigium comitatus sui tempore pro eodem libello directa [...]*. He aquí la inequívoca traducción de J. C. Martín de este pasaje: «Escribió igualmente un libro titulado *Sobre los juicios divinos*, esto es, una colección de pasajes extractados de las Sagradas Escrituras, al comienzo de la cual hay una epístola dedicatoria del libro dirigida al rey Ervigio en la época en la que éste era aún conde» (Martín 2011: 219).

¹⁶⁸ García de Valdeavellano 1993: 190. Cfr. Sánchez Albornoz 1943: 68 ss.

¹⁵⁷ *Historiarum libri X*, V, 36 (ed. Krusch, B. y Levison, W. 1937-1951. MGH. SS., 1, 1: 242): *Nanthinus vero ob requirendam avunculi sui mortem comitatum in ipsa urbe expetiit [...]*. Cfr. *Hist.*, IV, 13 (ibídem: 144); *Hist.*, IV, 35 (ibídem: 167); *Hist.*, IV, 39 (ibídem: 170); *Hist.*, IV, 42 (ibídem: 174); *Hist.*, V, 47 (ibídem: 257); *Hist.*, V, 48 (ibídem: 258); *Hist.*, VI, 45 (ibídem: 318); VIII, 18 (ibídem: 385).

¹⁵⁸ Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, VI, 16, 11 (Oroz Reta y Marcos Casquero 2000: I, 594): *Synodum autem ex Graeco interpretari comitatum vel coetum*. Cfr. *Praefatio collectionis canonum Hispanae*, 61-62 (Martínez Díez y Rodríguez 1982: 46).

¹⁵⁹ Arce 2011: 101.

¹⁶⁰ Vid. Isla Frez 2002: 830-832; Díaz Martínez 2007: 317. Cl. Sánchez Albornoz pensaba que los *comites ciuitatum* formaban parte del *Officium palatinum* (1946: 37 y 40-41). En todo caso, según se desprende del Concilio XIII de Toledo y de la *Lex Visig.*, IX, 2, 9, parece que la preeminencia del *comes Toletanus* estaba fuera de toda duda (Isla Frez 2002: 832). Al estar investido de la autoridad que le confería el título de *comes* de la capital regia, es posible que hubiese asumido el más alto rango en la función judicial que tenía adherida al cargo. Cfr. García de Valdeavellano 1993: 202.

¹⁶¹ Según P. D. King, el *comes* aparecería integrado de forma natural en la primitiva *Gefolgschaft* que rodeaba al líder germánico. Sin renunciar nunca a su primigenio carácter militar, se transformaría por influencia del *comitatus* romano en una institución mucho más flexible. Los condes, considerados como «compañeros» del rey, y por tanto principales integrantes del *comitatus*, fueron elegidos para ayudarle y aconsejarle tanto en la esfera privada como en las tareas de gobierno, «siendo utilizados unas veces para desempeñar puestos de responsabilidad específica en la corte, otras para desempeñar funciones militares, administrativas y judiciales regulares en cualquier punto del reino [...]». Vid. King 1981: 74-75 y 77, n. 29. Cfr. García de Valdeavellano 1993: 168 y 187.

¹⁶² *Lex Romana Visigothorum, nouella Martini*, I (Hänel 1849: 11): *Neminem exhiberi de provincia ad comitatum, nisi ad relationem iudicis, a quo fuerit appellatum, hoc est, qui adversarium suum qualibet obiectione pulsaverit, in provincia sua ille, qui pulsatur, suam exerceat actiones*.

comites que estaban integrados en el *Officium palatinum* visigodo, adquirió pronto las más altas competencias en la administración de justicia que habían caracterizado al *comitatus* tardorromano. La capacidad de actuación en el ámbito judicial que acompañaba a la condición de *comes* invadió, por tanto, el significado que se desprendía del sustantivo genérico *comitatus* en el reino visigodo. Así pues, nos hallaríamos en realidad ante una sinécdoque, es decir, ante un cambio semántico en la transferencia del significado por la contigüidad de los significados de ambos términos (*comes* y *comitatus*).

F. J. Simonet registra en su *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes*, el término *comitatus* o *comithátho* (que, a su vez, hace derivar del vocablo *comes*) vinculado en uno de sus significados a la idea de «palacio» o «corte real». Con el sentido de *aula urbs regia* remite, de nuevo, al *Glossarium* de Du Cange y al canon octavo del Concilio de Sárdica que aparece citado en el Códice canónico Escorialense (escrito en el año 1049): *ut episcopi passim ad comitatum non pergant*.¹⁶⁹ En este caso se trata, sin duda, de una reminiscencia de carácter anticuario de la reiterada prohibición canónica, ya examinada *supra*, de acudir a la jurisdicción civil y palatina para solventar causas de origen eclesiástico. Al contar con, al menos, una referencia explícita a esta institución en una obra de Samsón (*vid.* n. 146), podríamos suponer que llegaría al ámbito mozárabe (aunque fuese de manera excepcional) procedente del mundo carolingio.¹⁷⁰ Sin embargo, no existe de ello indicio alguno en los textos conservados.¹⁷¹ Tampoco cabría suponer que se transmitiese a partir de las fuentes jurídicas de los incipientes reinos cristianos del norte. De hecho, no hay rastro del término *comitatus* en los textos astur-leoneses.¹⁷² Habría que tener presente, en este sentido, que, según las referencias conservadas que remiten al cuerpo legislativo visigodo, no puede afirmarse con rotundidad, según ha demostrado J. Alvarado Planas, que las

¹⁶⁹ Simonet 1888: 126-127.

¹⁷⁰ De hecho, según apunta García Moreno, este término aparece a partir de la época carolingia «en el ámbito territorial del Imperio franco» (2013: 384).

¹⁷¹ Cabría suponer, aunque no lo sabemos con certeza, que algunos súbditos mozárabes pudieron actuar como representantes del emir en los intercambios diplomáticos con el reino franco (los soberanos carolingios solían acudir a los servicios de los judíos). Es cierto que, como afirma Ph. Sénac, «la prolongada duración de las estancias de los embajadores contribuyó sin duda a conocer mejor al otro, pero este conocimiento siguió siendo superficial como muestran los errores cometidos por los escribas en los títulos de los soberanos musulmanes de al-Ándalus, de África del Norte o de Oriente». Como ya ha sido mencionado con anterioridad, extraña en este mismo sentido que, de considerar al *comitatus* citado en la *Passio Mantii* como una referencia al *palatium* cordobés (tal y como defiende García Moreno), haya una total ausencia de los vocablos habituales que, según la documentación latina procedente del reino franco, se usaban para referirse a las máximas autoridades palatinas de la Córdoba andalusí. En este sentido, vuelvo de nuevo al texto de Ph. Sénac: «Las expresiones más frecuentes a lo largo de todo el período son *rex sarracenorum*, *dux sarracenorum*, o *praefectus*, mientras que el soberano abasí es calificado de *rex persarum*. Los términos de califa o emir no son usuales y la única excepción a esta regla concierne al empleo de la expresión *amir al-muminin* para designar al califa abasí». *Vid.* Sénac 2010: 148.

¹⁷² *Vid.* Pérez 2010. En la documentación político-administrativa leonesa aparece con cierta frecuencia la asociación del vocablo *consul*, que haría referencia a un título de nobleza, con el sustantivo *comes*. Sobre el particular, *vid.* Pérez Rodríguez 2013: 154.

costumbres procesales leonesas se inspirasen precisamente en el Derecho visigodo.¹⁷³ Lo más lógico en este caso sería pensar, pues, que el término *comitatus* procedía en origen del reino visigodo.

Llegados a este punto, habría que establecer los límites teóricos en los que el léxico heredado adquiere un *status* suficiente de autonomía o independencia como para definir indiscutiblemente una época distinta respecto de la que procede dicha herencia asumida. Aun considerando que el contexto puede tener una continuidad (siempre relativa), resulta imposible anular su estadio original para reivindicar una autonomía importada. Si eso ocurre, aunque uno derive del otro, estamos ante dos contextos diferentes. Los enunciados científicos que responden a unos rasgos lingüísticos y culturales determinados no son intercambiables y, por tanto, deben anular a sus contrarios. Si dichos rasgos son desvelados por la semántica histórica en el contexto de época goda, difícilmente podrán ser negados para construir una realidad posterior completamente ajena a la primera. Aun suponiendo que han evolucionado dando lugar a otro contexto, dicha realidad sólo podrá anular a la anterior, de la que ella misma emerge, si logra contradecir sus rasgos constitutivos.¹⁷⁴ Así pues, ¿por qué la institución del *comitatus* debería desligarse del mundo visigodo para convertirla en un rasgo distintivo de los cristianos que viven en al-Ándalus? ¿Acaso podemos probar textualmente que dicha institución constituye un rasgo definitorio del mundo mozárabe y no del visigodo? Y, en todo caso, ¿con qué derecho una derivación puede anular su fuente?

INTERTEXTUALIDAD

Al reconocer la estrecha relación (que, en efecto, existe) entre la *Passio Mantii* y la *Passio Vincenti, Sabine et Christete*, el profesor García Moreno pretende arrastrar a la primera hacia la época mozárabe a la que él supone que pertenece la segunda.¹⁷⁵ Por ello, se ve en la obligación de

¹⁷³ Alvarado Planas 2001: 234: «[...] Some studies have analyzed Astur-Leonese juridical documentation in which direct or indirect references are made to the Visigothic law arriving at the conclusion that, between the years 718 and 910, one cannot speak stricto sensu of the procedural customs inspired in Visigothic Law [...]».

¹⁷⁴ La dimensión científica de la lingüística exige, tal y como ha señalado E. Del Teso Martín, el respeto a unos parámetros invariables que impiden toda arbitrariedad en el análisis del discurso histórico. «Como concepto dado en un campo científico —apunta Del Teso Martín— la 'lengua' que trata de construir la lingüística debe estudiarse como un hecho cultural e histórico» (1990: 46). Una verdad lingüística no es más que la revelación de una realidad bajo el enunciado científico de un acontecimiento que implica la negación de su contrario. En palabras de este autor, «cuando decimos que una verdad científica se manifiesta mediante un enunciado que niega a otros enunciados y que, por tanto, es negado por ellos, hay que entenderlo en un doble sentido. Por un lado, debe ser adecuado a la realidad, es decir, no puede ser negado por otro enunciado que diga algo que sea adecuado a la realidad y que además sea incompatible con lo dicho por el primero [...] Precisamente una verdad lo es en la medida en que ella misma exponga la realidad como negación de errores. Por otro lado, además, una verdad científica hace consistir la identidad de un objeto o situación en el lugar que ese objeto ocupa dentro de un entramado de relaciones. Si un enunciado es una verdad, debe dejar de serlo fuera de ese entramado; es decir, deben existir contextos en que sea un error, pero no por inadecuado, sino por externo a esos contextos» (*ibidem*: 75-76).

¹⁷⁵ García Moreno 2013: 392-395.

buscar indicios que le permitan situar a esta última *passio* en el siglo IX. En combinación con otros textos y circunstancias íntimamente relacionados con ambas *passiones*, dedicaré el presente epígrafe a desmontar esos supuestos indicios.

Este autor parece haber encontrado un argumento «infalible» para afirmar que la considerada primera parte de la *Passio Vincenti, Sabine et Christete* «incluye una argumentación crucial en la trama martirial que necesariamente refleja un contexto de dominación bereber, islámica, de la patria de los tres hermanos mártires». ¹⁷⁶ Según la narración, las dos doncellas proponen a su hermano Vicente que huya de la prisión para que pueda seguir protegiéndolas del peligro latente de violación de su virginidad conforme al derecho bárbaro (*barbarico iure*), detalle que ha dado pie a García Moreno para suponer que «ese peligro no era sino un matrimonio polígamo, un simple concubinato o adulterio desde el punto de vista cristiano y de la legislación romano-goda, por parte de un bereber siguiendo el derecho islámico en la materia». Apoya esta consideración en su propia corrección de la traducción realizada por P. Riesco Chueca de la expresión *effrenata petulantia* («desenfrenada arrogancia») por «desenfrenada lujuria», presuponiendo de este modo que, frente al sentido en español moderno del término *petulantia*, es preferible recuperar «el que tenía el casi idéntico vocablo latino». ¹⁷⁷ Ahora bien, apenas una pequeña incursión en el léxico latino utilizado en época mozárabe para designar la idea de «lujuria», servirá para delatar el carácter forzado de este planteamiento. Al margen de la evidente constatación de que el principal significado en español de *petulantia* es «arrogancia», ¹⁷⁸ no existe, al menos que yo sepa, en los textos latino-mozárabes ningún ejemplo en que dicho vocablo sea utilizado inequívocamente con la acepción de «lujuria». ¹⁷⁹ Si tal era la intención del hagiógrafo, no se comprende por qué razón no utilizó ninguno de los términos latinos que no dejan lugar a dudas sobre el campo semántico al que pertenecen: me refiero a vocablos como *luxuria, lasciuia, ludibria, impudentia o impudicitia*. ¹⁸⁰

¹⁷⁶ *Ibidem*: 390-391. El autor reproducirá textualmente esta misma argumentación un par de años después: García Moreno 2015: 88-89.

¹⁷⁷ *Ibidem*: 391.

¹⁷⁸ Es cierto que Isidoro de Sevilla puso en relación los vocablos *lasciuia* y *petulantia*, pero con la intención de separar sus campos semánticos, señalando que el segundo de ellos (cuyo significado de «arrogancia» procedía, según él, de la «temeridad») podía eventualmente aproximarse a un apasionamiento cuando atentaba contra el pudor ajeno. *Vid. De differentiis*, I, 115: *Inter lasciuam et petulantiam. Lasciuia a luxu, petulantia a temeritate uocata. Petulantia autem libido dicitur ab ea quod petit male alienum pudorem* (Codoñer 1992: 144).

¹⁷⁹ Todo lo contrario, sólo he encontrado en dichos textos ejemplos de *petulantia*, o de términos formados a partir de su misma raíz lingüística, bajo el significado clásico de «arrogancia», «arrogante» o «arrogantemente». *Vid.*, a modo de ejemplo, *Chronica muzarabica*, 37 (Gil 1973: I, 29): [...] *Hic patris succedens in solio quamquam petulanter, clementissimus tamen quindecim per annos extat in regno* [...]; Álvaro de Córdoba, *Epistulae*, IV, 37 (*ibidem*: I, 186): [...] *Noli, karissime, in tantum nos stultos putare ut extimes nos in aliena editjone aliqua minuare aut secus quam positum est dicta maiorum temeritati petulanti usurpare* [...].

¹⁸⁰ Álvaro de Córdoba, *Indiculus luminosus*, 3 (Gil 1973: I, 276): [...] *post multa et uaria contemtjonum certamina profete eorum uoluntuosam lasciuam et lenocinatjonis passiuam luxuriam sermone quo potuit exprobauit et oratjone splendida conprouauit* [...]; Álvaro de Córdoba, *Indiculus luminosus*, 27 (*ibidem*: I, 302): [...] *ubi licor fluidus et exosa ludibria, ubi efenata barbaries et exsacrabilis furia et perplexa luxuria* [...];

En cambio, la presencia de escabrosos episodios de martirio en que se atentaba contra la virginidad y se fomentaba el abuso sexual no fue infrecuente en la primera literatura martirial cristiana ni en el posterior desarrollo de las narraciones hagiográficas de época tardoantigua. Según P. Brown, «las personas vírgenes que pertenecían a la Iglesia llamaban la atención de sus vecinos: a finales del siglo III, los atentados de violencia sexual contra las mujeres consagradas y las amenazas de condena a los burdeles (y ya no la mera amenaza de ejecución infamante) llegaron a ser un rasgo habitual en las persecuciones paganas de los cristianos». ¹⁸¹ Convertida la virginidad por influencia ascética en el «lenguaje moral» de la retórica cristiana tardoantigua ¹⁸², los hagiógrafos mostraron siempre una gran preocupación por ensalzar continuamente la victoria de los mártires al conservar intacta su virginidad en medio de todos los suplicios. ¹⁸³ De hecho, esta imagen fue pronto incorporada a la matriz misma del género hagiográfico. No sería de extrañar, por ello, que en época visigoda estuviese presente en este tipo de textos, de la misma forma que tampoco fue infrecuente su aparición en la himnodia hispánica de origen visigodo. ¹⁸⁴ A modo de ejemplo, cabría citar aquí el pasaje versificado del himno de media noche II^a: «Se regocija el esposo de las vírgenes cuando ha entrado en su aposento, donde las coronas de los mártires

Eulogio, *Memoriale sanctorum*, II, 2 (*ibidem*: II, 398-399): *Multa deinde beatus Perfectus de foeditatibus et libidinibus quae lege Mahometica praecipuntur superaddidit, et tandem finem his uerbis fecit: «Si fautor immunditiae et libidinum uoluptati seruiens omnes uos perennis luxuriae impuritibus dedicauit [...]*»; Eulogio, *Liber apologeticus martyrum*, 12 (*ibidem*: II, 483): [...] *Et multi sequentur eorum luxurias* [...]; Samsón, *Apologeticus*, II, praefatio, 6 (*ibidem*: II, 552): [...] *quibus dicitur eunucum generum abutisse contra naturam, paruipendens euangelica monita concubinas ad dilatandam luxuriam aggerat* [...]. *Cfr.* Samsón, *Apologeticus*, II, 13, 1 (*ibidem*: II, 593); II, 25, 3 (*ibidem*: II, 644); Eulogio, *Memoriale sanctorum*, III, 7, 3 (*ibidem*: II, 444); III, 11, 4 (*ibidem*: II, 454); Eulogio, *Documentum martyriale*, 21 (*ibidem*: II, 472); Eulogio, *Liber apologeticus martyrum*, 20 (*ibidem*: II, 487); Samsón, *Apologeticus*, II, 13, 1 (*ibidem*: II, 593); *Leovigildi de habitu clericorum liber*, V (*ibidem*: II, 676); etc.

¹⁸¹ Brown: 267. *Vid.*, por ejemplo, Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.*, VI, 5, 1 y la versión siríaca más larga de *Los Mártires de Palestina*, donde se afirma que el gobernador Hierocles entregó a las vírgenes cristianas a los burdeles para que fuesen violadas (Lawlor y Oulton 1927: I, 353). *Cfr.* también el *Martyrium sancti Theodoti*, 13-19 (De' Cavalieri 1901: 69-73); *Passio Agnetis apud Prudencio*, *Peristephanon*, XIV, 21-30 (Ortega 1981: 736-737). Respecto a este martirio, *vid.* especialmente Burrus 1995: 25-46; Jones 2007: 115-139. Sobre el abuso sexual contra mujeres vírgenes que fueron además sometidas a tormento y sacrilegio, *vid.* Schroeder 2007: 59-62; Messina-Dysert 2015: 17 (sobre las leyendas de las vírgenes mártires, *ibidem*: 19-20). Sobre este particular sigue siendo útil la obra clásica de Crescenti 1966.

¹⁸² *Vid.* Clark 1981: 240-257; Cooper 1996; Brown 2000: 443-459; Smith 2009: 303-326; Tamas 2012: 179-198.

¹⁸³ Cooper 1996: 134. Sobre los aspectos eróticos y sexuales presentes en la literatura hagiográfica, *vid.* Burrus 2004.

¹⁸⁴ Aunque todavía desconocemos el momento en que se compuso cerca de un tercio de los himnos hispánicos conservados, la mayor parte de los mismos procede de época visigoda (*vid.* Castro Sánchez 2010: 8-9). Según J. Castro Sánchez y E. García Ruiz, en el siglo VII «se componen la casi totalidad de los himnos visigóticos: obra de obispos y abades hispánicos, y del clero secular que además tuvo un importante papel en su difusión. Favoreció además la llegada de numerosos himnos extranjeros y la consolidación de los que ya habían entrado, que se extendieron como consecuencia de la unificación de la liturgia» (2014: 38).

resplandecen ante el Señor». ¹⁸⁵ Tal y como se describe en la *Passio Vincenti, Sabine et Christete*, descubrimos, sin duda, esta misma preocupación por la conservación de su pureza virginal en las futuras mártires Sabina y Cristeta.

Si la condena a la pérdida de la virginidad o al ingreso en un burdel llegó a ser habitual en los procesos contra los cristianos según la tradición martirial cristiana y, en consecuencia, fue asumida por la literatura hagiográfica posterior como parte intrínseca del procedimiento judicial seguido contra los cristianos incorporándola a la propia matriz de este género literario, no sería extraño que este tipo de sentencia judicial se atribuyera a un «derecho bárbarico». En este caso, el término *barbaritas* equivaldría a *ferocitas* ¹⁸⁶ y, por tanto, el adjetivo *barbaricus* designaría más bien la idea de «brutalidad» o «crueldad», conceptos ambos que, en la mentalidad cristiana, estaban estrechamente unidos al de la «idolatría» pagana. Consientes de que los pueblos de raíz germánica habían sido conocidos en el mundo romano con el término de «bárbaros», los redactores del «Código de Eurico» eluden ya este vocablo y lo sustituyen por el de «godos» para referirse a la población germánica que coexistía con los «romanos» de la *Gallia e Hispania*. En el *Liber Iudiciorum* las expresiones relativas a los «bárbaros» dejaron paso a las de *hostes* externos, *exterae gentes* o similares, mientras que en las obras literarias o de carácter religioso la palabra «bárbaro» seguía estando presente pero, como sucede en nuestro texto hagiográfico, con un cambio evidente de significado. ¹⁸⁷ Su campo semántico estaba ahora mucho más próximo al que definía la idolatría pagana y el mundo de las creencias contrarias a la religión cristiana o a la doctrina católica.

Por otro lado, García Moreno cree que la mención de Bizancio como «corónimo» (es decir, nombre alusivo al territorio) en la *Passio Vincenti, Sabine et Christete* ¹⁸⁸ apuntaría igualmente hacia una época posterior a la visigoda. El hecho de que, según él, se haga referencia al territorio del Imperio constantinopolitano con el término de Bizancio y se considere *de facto* a Italia fuera de su órbita política, «supondría una fecha posterior a mediados del siglo VIII, cuando Pipino el Breve entrega al papa la antigua

Romania y la Pentápolis». ¹⁸⁹ Sin embargo, la consideración de la palabra *Uizantium* como corónimo no deja de ser una mera conjetura ¹⁹⁰, pues la presencia de Italia como territorio próximo en los términos de comparación propuestos por el hagiógrafo dificulta la utilización como corónimo del vocablo Bizancio, que actuaría en este caso como término simbólico de lejanía en la figura retórica con la que se deseaba ensalzar la fama universal alcanzada por este martirio. Y, en todo caso, no habría que olvidar que en el siglo VII la mayor parte de Italia ya no pertenecía al Imperio bizantino, sino a los longobardos. ¹⁹¹ Por ello, Isidoro de Sevilla afirma que en su época (*unde et nunc*) Bizancio era la sede del Imperio romano de Oriente, mientras que Roma era la capital de Occidente ¹⁹² (he aquí, pues, los dos extremos de la comparación).

Como en la *Passio Vincenti, Sabine et Christete* (en la que la doxología trinitaria aparece en el momento álgido de la narración) ¹⁹³, en la *Passio Mantii* el mártir muestra su resistencia a la conversión forzosa al judaísmo por medio de una profesión trinitaria con la cual se reafirma en su fe católica. ¹⁹⁴ Sus evidentes semejanzas con los símbolos de fe presentes en los Concilios XVI (693) y XVII (694) de Toledo, así como la doctrina reflejada sobre el Espíritu Santo y su ambiente antijudío (sobre el que me pronunciaré más adelante), condujeron de manera acertada a J. M.ª Fernández Catón a situar la *Passio Mantii* en época visigoda. ¹⁹⁵ Sin embargo, García Moreno aprovecha la hipótesis formulada por este investigador sobre el carácter antiarriano de esta fórmula trinitaria ¹⁹⁶ para, distorsionando su sentido doxológico, reorientar la polémica hacia «la disputa teológica del cristianismo

¹⁸⁹ Según García Moreno, «en los siglos de la tarda Antigüedad jamás se documenta la voz Bizancio como corónimo, tan solo como topónimo y en contextos poéticos y eruditos» (2013: 391).

¹⁹⁰ Como muy bien reconoce el propio García Moreno, el término de *Byzantium* como sinónimo de Constantinopla fue ampliamente utilizado en contextos eruditos que, para entendernos, corresponden a aquellos en los que precisamente se sitúan todos los textos visigodos conservados (incluso los hagiográficos y litúrgicos). No obstante, para la inequívoca identificación entre Constantinopla y Bizancio en las fuentes visigodas, bastará ahora sólo con traer a colación el conocido texto de Isidoro de Sevilla: *Constantinopolim urbem Thraciae Constantinus ex nomine suo instituit, solam Romae meritis et potentia adaequatam. Hanc conditam primum a Pausania rege Spartanorum, et uocatam Byzantium, vel quod tantum patet inter Adriaticum mare et Propontidem, vel quod sit receptaculum terrae marisque copiis. Vnde et eam Constantinus aptissimam condere iudicavit, ut et receptaculum sibi terra marique fieret [...]* (*Etymologiae*, XV, 1, 42, Oroz Reta y Marcos Casquero 1994: II, 220).

¹⁹¹ Para un primer acercamiento a la realidad geopolítica de la época remito a Maier: 338-349.

¹⁹² *Etym.*, XV, 1, 42 (Oroz Reta y Marcos Casquero 1994: II, 220): [...] *Vnde et nunc Romani imperii sedes et totius caput est orientis, sicut et Roma occidentis.*

¹⁹³ *Pass. Vinc. Sab. Chris.*, 9 (Riesco Chueca 1995: 220): *Confidentes Deum Patrem et Filium simulque Spiritum Sanctum [...]*.

¹⁹⁴ *Pass. Mant.*, 3 (ibídem: 324): [...] «*Falsos deos audire non possum; testis mendax esse non deo; supplicia penitus non recuso; mortem magis quero per quam mihi uite eternitas conferatur. Si confessionem queritis, non possum aliu confiteri nisi Patrem ingenitum, Filium a Patre genitum, Spiritum uero Sanctum processisse ex uno Patre et Filio suo, unde non tres ut partes neque unum solitarium et non tres sed inde uero tres, quia unum sunt et uere unum, quia tres sunt.*»

¹⁹⁵ Fernández Catón 1983: 168-170 y 173. Cfr. Castillo Maldonado 2006: 195.

¹⁹⁶ Ibídem: 172: «[...] expresión de un momento en que se ha consumado la unidad de la iglesia visigoda y se ha condenado el arrianismo.»

¹⁸⁵ *Hymnodia Hispanica*, 79, 25-28 (ed. Castro Sánchez 2010: 295): [...] *Gaudet sponsus uirginum / ingressus in cubiculo, / ubi corone martyrum / refulgem ante dominum [...]*. Traducción de Castro Sánchez y García Ruiz 2014: 294.

¹⁸⁶ A modo de ejemplo, cabría citar la presencia en el contexto hagiográfico hispánico del término *ferocitas* con este mismo significado en la *Passio Seruandi et Germani*, 7, 2 (Riesco Chueca 1995: 206); 8, 28 (ídem): *ferocissimus iudex*; o en la *Passio innumerabilium Cesaragustanorum*, 4, 27 (ibídem: 230).

¹⁸⁷ Vid. Beltrán Torreira 1986: 56. Según sostiene este autor, «a pesar de su continua utilización en las obras literarias y religiosas de esta época, la palabra 'bárbaro' jamás aparecerá en los documentos de carácter público del Reino visigodo» (ídem). Incluso en las actas del Concilio II de Sevilla (año 619), se hace mención de la expresión *feroces barbari* como término de comparación en lo que respecta a los bizantinos. J. Fontaine observa que «no deja de ser irónica, en la circunstancia, la letra citada del viejo texto jurídico, que habla de un cautivo de 'la ferocidad de los bárbaros'... siendo 'feroces bárbaros', en este caso, los mismos reconquistadores bizantinos» (Fontaine 2000: 35b).

¹⁸⁸ *Pass. Vinc. Sab. Chris.*, 3 (Riesco Chueca 1995: 214): *Que fama non solum totam Italiam sed et Uizantium peragrauit [...]*. Cfr. *Passio Leocadie*, (ibídem: 42): *Que fama non solum totam Italiam, sed et Bizantium peragrauit [...]*.

frente al Islam». Así, partiendo de la presunción de que «la doctrina de Arrio era algo completamente olvidado en la teología de la Iglesia hispanovisigoda del siglo VII» y de que la confesión de Mancio enfatiza sobre todo la «unicidad» de la Divinidad que representan las tres Personas de la Trinidad sin insistir en la igualdad entre el Padre y el Hijo, sostiene que este símbolo de fe escondía, en realidad, un argumento en defensa del monoteísmo cristiano frente a los musulmanes, que lo ponían seriamente en duda en su polémica contra la teología mozárabe.¹⁹⁷ Si ésta fuese la verdadera intención del hagiógrafo, vuelve a sorprender que, como sí sucede en los ejemplos de fuentes polémicas mozárabes aducidos por García Moreno¹⁹⁸, no aparezca en ningún momento referencia alguna a esta controversia mantenida con los musulmanes en la *Passio Mantii*. En todo caso, la constatación de la polémica monoteísta mantenida posteriormente por los cristianos mozárabes con el Islam no anularía en absoluto la tendencia antiarriana (y antipagana) que, al margen de la infiltración de elementos antijudíos, caracteriza indudablemente a la hagiografía visigoda¹⁹⁹; ni tampoco afectaría a la posición central ocupada por el dogma trinitario y la cristología en la polémica *Adversus Iudaeos*, aspectos ambos indiscutiblemente presentes en dicha *passio*. Difícilmente podremos negar que la defensa del símbolo trinitario (incluida la supuesta «unicidad» de la Divinidad que en este contexto doxológico pretende descubrir García Moreno) constituyó el principal escollo en la controversia doctrinal que enfrentó a católicos y arrianos en la *Hispania* visigoda de la segunda mitad del siglo VI y primeros años de la siguiente centuria.²⁰⁰ De hecho, la polémica antiarriana (incluida la heredada y fomentada por la Iglesia católica en el seno de los nuevos reinos bárbaros de confesión arriana)²⁰¹ no podía entenderse sin la defensa a ultranza del símbolo trinitario que definía a la fe nicena.²⁰² Dicho símbolo, que aparecerá perfectamente

desarrollado en el primer canon del Concilio IV de Toledo (633)²⁰³, llegó a convertirse en un elemento inherente a las narraciones hagiográficas con tendencias antiarrianas.²⁰⁴ Y, dado que el hagiógrafo de la *Passio Mantii* no disimula en su narración una evidente intención antijudía, tampoco ha de extrañarnos que aparezca el símbolo niceno como elemento combativo contra la creencia judaica. Ésa es, precisamente, la intencionalidad que persigue su presencia en los *placita* o profesiones de fe que los judíos se vieron obligados a firmar en varias ocasiones por orden de los reyes visigodos.²⁰⁵

Precisamente, la presencia del judaísmo en términos negativos tanto en el texto de la *Passio Mantii* como en el de la *Passio Vincenti, Sabine et Christete*, revelaría de nuevo para García Moreno la estrecha vinculación existente entre ambas narraciones hagiográficas.²⁰⁶ Para evitar cualquier discordancia con esta simbiosis respecto a los rasgos antijudíos compartidos por estas dos *passiones*, se apresura a descartar como equivalente la aparición de la figura del judío en la *Passio Eulaliae Emeritensis* al considerar que en este caso el personaje judío no participa activamente en el martirio ni muestra ninguna actitud hostil hacia la santa, limitándose a incitarla a sacrificar para que, con su apostasía, pudiese salvar la vida.²⁰⁷ García Moreno olvida, sin embargo, que, siguiendo la tradición del género literario *Adversus Iudaeos*, la figura del malvado judío actúa

ss. Para el caso de la *Hispania* visigoda, *vid.* además Castillo Maldonado 2007: 250-262; *Ibidem* 2013: 156; Faber 2014: 90, 95, 108 ss., 206, 229-233 y 273; Koch 2014: 257-270.

²⁰³ Conc. IV Toledo, c. 1 (Martínez Díez y Rodríguez 1992: 181): *Secundum diuinas enim scripturas et doctrinam quam a sanctis Patribus accepimus, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unius deitatis atque substantiae confitemur. In personarum diuersitate trinitatem credentes, in diuinitate unitatem praedicantes, nec personas confundimus nec substantiam separamus [...]*. No es casualidad que a lo largo del siglo VII descubramos un gran interés en la Iglesia visigoda por el dogma de la Trinidad. Así, por ejemplo, sabemos por Ildelfonso de Toledo (*De uiris illustribus*, XIII) que, a mediados de siglo, Eugenio II de Toledo «escribió un pequeño tratado sobre la Santísima Trinidad de estilo claro y transparente por la verdad del contenido» (*Scriptis de Sancta Trinitate libellum et eloquio nitidum et rei ueritate perspicuum*, Codoñer 1972: 134-135), un escrito que, sin embargo, no ha llegado hasta nosotros. En el concilio XV de Toledo (688), Julián de Toledo incluyó una larga disertación sobre la existencia de tres sustancias en Cristo (*de tribus substantiis in Christo*). De hecho, una ley de Ervigio castigaba duramente a los que blasfemaban contra la santa Trinidad (*Lex Visig.*, XII, 3, 2: *De blasphematoribus sanctae Trinitatis*, Zeumer 1902: 432). Y numerosos textos de la *Himnodia hispánica* tienen por objeto la exaltación de la Trinidad, como, por ejemplo, el himno 20 (primera semana de cuaresma) o el himno 74 (a completas): Castro Sánchez 2010: 173-174 y 281-282.

²⁰⁴ Siguiendo los patrones de una *passio*, Gregorio de Tours (*Hist.*, II, 2, ed. Krusch, B. y Levison, W. 1937-1951. *MGH. SS.*, 1, 1: 61) narra la historia de una joven hispana de rango senatorial que, privada de sus posesiones y forzada a bautizarse en la herejía, se reafirmó hasta la muerte en su creencia católica plasmada en una confesión trinitaria. *Vid.* Castillo Maldonado 2013: 143. *Cfr.* Riesco Chueca 1995: XIII. El problema arriano dejaría su huella también en la liturgia hispánica: *vid.*, por ejemplo, la *Oratio ad reconciliandum eum qui in heresi arriana baptizatus fuerit (Liber Ordinum)*, xxxvii, Férotin 1904: 100-103). *Vid.* Castillo Maldonado 2007.

²⁰⁵ *Confessio uel professio Iudaeorum ciuitatis Toletanae* (Fita y Colomé 1881: 43-49; *Cfr.* De Ureña y Smenjaud 1905: 571-575); *Lex Visig.*, XII, 2, 17 (Zeumer 1902: 425-426); *Lex Visig.*, XII, 3, 14 (*ibidem*: 442-443). *Vid.* González Salinero 2000b: 58-70.

²⁰⁶ García Moreno 2013: 392.

²⁰⁷ *Ibidem*: 392, n. 62. Sobre las diferentes «versiones» de esta *passio* o *passiones*, *vid.* Mateos Martín de Rodrigo 2009.

¹⁹⁷ García Moreno 2013: 387-389. La exaltación de la gloria del Dios omnipotente y de la sagrada Trinidad se aprecia con mayor nitidez en la liturgia mozárabe. *Vid.* King: 457-632.

¹⁹⁸ Fundamentalmente el *Memoriale sanctorum* de Eulogio de Córdoba y, más concretamente, diferentes pasajes extraídos de la narración sobre los mártires voluntarios cordobeses de mediados del siglo IX (García Moreno 2013: 387).

¹⁹⁹ *Vid.* Castillo Maldonado 2006: 203. *Cfr.* Castellanos 2004: 179 ss. y 199 ss.

²⁰⁰ *Vid.* Ferreiro 2012: 27-46. *Cfr.* Rodríguez Barbero 1981: 58; Orlandis 1981: 5-20; Godoy y Vilella 1986: 117-144. Respecto a la figura de Leandro de Sevilla, *vid.* (aunque con ciertas precauciones) Domínguez del Val 1981. Sobre las ideas antiarrianas presentes en la obra de Justo de Urgel (mediados del siglo VI), *vid.* Guglielmetti 2011.

²⁰¹ *Vid.* Prinzivalli 2004: I, 31-60; Schäferdiek 2007: 52-69.

²⁰² Según R. P. C. Hanson, «Arianism was a theology of salvation as well as a theory of the inner relations of the Trinity (if we may dignify its doctrine of the three hypostases by that name) [...]» (Hanson 1988: 26-27). Tal y como afirma R. Williams, «[...] the single fully divine person (the Father) works through a single, uniquely privileged, mediator, who alone has the maximal vision of God's glory possible for any created being. Arius consciously stands in a long and respectable tradition of philosophical and theological polemic against cosmological dualism». *Vid.* Williams 2001: 330. *Cfr.* *ibidem* 1987: 95-116. Sobre la «unicidad» (*unitas*) de la Trinidad como componente esencial en la controversia antiarriana, *vid.* además Hanson 1988: 23, 67, 170-171, 192, 226, 240, 254, 409-412, 422, 426-428, 437-441, 465-466, 477-480, 523-527, 560, 570-571, 688, 692, 696, 710-711, 723, 737-738, 751, 776 y 832-838. Sobre este particular, *vid.* también Kelly 1980: 277 ss.; Slusser 1993: 3-30; Stead 2000: 51-59; Wiles 2001: 1-26 y 40-51; Brennecke 2014: 13

como instrumento del diablo y, por tanto, como enemigo taimado del cristianismo.²⁰⁸ Tampoco era novedosa la conversión de los judíos ante el impacto que, según la visión cristiana, producían en ellos los milagros como señal inequívoca de la fuerza de la fe cristiana capaz de ablandar «la insensata dureza de su corazón».²⁰⁹ Pensando que habría demostrado que el noble *pater familias* de la *Passio Mantii* había sido judío, García Moreno establece a continuación una correlación directa con el otro judío, éste sí identificado expresamente como tal, de la narración de la *Passio Vincenti, Sabine et Christete* quien, ante el peligro de perder su vida por el abrazo mortal de la serpiente que protegía los restos de los santos, se vió obligado a cumplir la doble promesa de su conversión y de la construcción de una basílica en honor de los tres hermanos mártires.²¹⁰ Sin embargo, como se ha demostrado anteriormente, ni las circunstancias, ni la situación de los personajes, ni mucho menos su confesión religiosa, concuerdan, tal y como pretende García Moreno.

Por otro lado, es innegable que el evidente antijudaísmo que desprende la *Passio Mantii*²¹¹ y el ambiente histórico que refleja incidirían aun más si cabe en la ubicación de este texto en época visigoda.²¹²

En fin, una última semejanza entre la *Passio Mantii* y la *Passio Vincenti, Sabine et Christete* parece surgir, según defiende García Moreno, del mismo espacio geográfico que supuestamente compartirían. Es cierto que en ambos casos (como también en la *Passio Leocadie*) se menciona el nombre de *Elbora*, lugar de procedencia de los tres hermanos y en cuyo territorio se encontraba la finca en que trabajó y encontró la muerte el mártir Mancio. García Moreno niega que se trate en ambos casos de *Evora* y defiende la

ubicación en la *Elbora* identificada, según él, con Talavera de la Reina²¹³, lugar que se hallaba en la vía que comunicaba Toledo con Mérida y Sevilla.²¹⁴ En su opinión, tal identificación «se aviene perfectamente con todo el argumento de las andanzas del persecutor Daciano subyacente a la llamada *passio de communi* del siglo VII. Pues que Daciano llega a *Elbora*, para allí encarcelar a Vicente, procedente de Toledo, y de paso hacia Mérida, y con el hecho de que los hermanos huyeran a Ávila, sin duda siguiendo la calzada romana del Puerto del pico».²¹⁵ Sin embargo, debe advertirse con J. Vilella Masana que la presencia en el Concilio de Elvira del obispo Quintiano de *Elbora* dificulta la identificación automática de este topónimo con Talavera de la Reina (cuyo nombre romano es *Caesarobriga*), ya que esta «localidad toledana no está atestiguada como sede episcopal durante la Antigüedad tardía». En cambio, su identificación con la *Evora* portuguesa vendría favorecida por el hecho mismo de que en la lista episcopal del Concilio de Elvira aparezcan otros obispos lusitanos.²¹⁶ Además, no puede olvidarse que el topónimo *Elbora* referido con seguridad a la Évora portuguesa aparece consignado indiscutiblemente en las menciones de los obispos asistentes a numerosos concilios visigodos.²¹⁷

En su empeño por localizar el lugar exacto en que se produjeron los hechos descritos en la *Passio Mantii*, García Moreno sostiene que no hay «nada más apropiado para un paraje, antigua *villa* y luego aldea, por donde cruzaba una importante calzada que recibiera el apelativo popular de *Miliana*, sin duda por encontrarse ahí hincado un hito o piedra miliaria». Esta reflexión le permite poner en relación dicho topónimo con el pueblo actual de *Millares*, a unos sesenta km de Talavera, cerca del cual se ha localizado una villa romana conocida con el nombre de «Olivar del Centeno».²¹⁸ De hecho, poco puede objetarse a que el topónimo *Millares* haga referencia en origen al término latino de «miliario»²¹⁹, pero existen otros topónimos dentro del mismo ámbito geográfico lusitano que pueden haber tomado también en origen la misma raíz latina, como, por ejemplo, Castillo de Milana (norte de Cáceres), lugar propuesto por M. Toch como localización de la *villa* llamada

²⁰⁸ Vid. González Salinero 2000a: 143-147. Respecto a la imagen del judío como enemigo de la fe cristiana en la hagiografía, vid. Aulisa 2013: 293-294. Cfr. González Salinero 2000a: 155-161.

²⁰⁹ *Passio Eulalie Emeritensis*, 6 (Riesco Chueca 1995: 54): [...] *duritia cordis eorum insensata* [...]. Sobre la polémica antijudía en la *Passio Eulaliae*, vid. Albert 2001: 23 ss.

²¹⁰ Larga es la tradición tardoantigua de la conversión del judío ante las apariciones, visiones y sueños, que conlleva siempre la promesa de construcción de edificios de culto cristianos. Vid. al respecto González Salinero 2001: 95-113. Sobre la polémica antijudía presente en la *Passio Vincenti, Sabine et Christete*, vid. Albert 2001: 36 ss.

²¹¹ El texto se hace eco de los clásicos improprios de la tradición cristiana antijudía: los judíos son acusados de perfidia y dureza de corazón (*Passio Mantii*, 2, 4-5, Riesco Chueca 1995: 324), de sacrílegos y de *testes mendaces* (*Passio Mantii*, 2, 9; 2, 11-12; 3, 3, Riesco Chueca 1995: 324), además de ser siervos del diablo, *Zabulus* (*Passio Mantii*, 4, 1, Riesco Chueca 1995: 326). Vid. Castillo Maldonado 2006: 196; Aulisa 2009: 43-44 y 151; ibidem 2013: 274. Según P. Castillo Maldonado, el hecho de que el martirio de Mancio hubiese permanecido oculto *uirosa dissimulatio* (*Passio Mantii*, 6, 12, Riesco Chueca 1995: 328) podría estar aludiendo a un sector de los conversos judíos que aún conservaban sus íntimas creencias, es decir, criptojudíos o relapsos (Castillo Maldonado 2006: 196). Sobre la figura del mártir muerto a manos de los judíos en la hagiografía, vid. Aulisa 2013: 281-282. Respecto al carácter criminal de los judíos en la literatura cristiana, vid. González Salinero 2000: 161-164. Para el origen de la acusación cristiana de la participación judía en las persecuciones paganas contra los cristianos, vid. González Salinero 2006: 93-104. Sobre los orígenes del mito antijudío del crimen ritual citado por García Moreno en el primer párrafo de su artículo (2013: 377), vid. González Salinero 2013: 65-82.

²¹² Precisamente, el tratamiento del tema del judaísmo en esta pasión estaría de acuerdo, según sostuvo G. Dahan, «avec la période violemment anti-juive du VII^e siècle». Vid. Dahan 1989: II, 616.

²¹³ Quien primeramente realizó esta propuesta fue Metcalf 1988: III, 26 ss.

²¹⁴ García Moreno 2013: 393-394.

²¹⁵ García Moreno 2013: 394. A modo de curiosidad, debo señalar que, por motivos tipológicos y constructivos, verificados a menudo por documentación de archivo, una buena parte de las calzadas que se creen de época romana resulta ser del reinado de Felipe II o, en todo caso, de época moderna. Y, entre ellas, se encuentra precisamente la calzada del Puerto del Pico. Vid. Moreno Gallo 2004: 221.

²¹⁶ Vid. Vilella Masana 2016: 338, n. 11.

²¹⁷ Tales serían los casos de *Zosimus I* (Conc. Toledo de 597); *Sisiclus* (Conc. IV Toledo de 638; Conc. VI Toledo de 646 y Conc. VII Toledo de 646); *Abientius* (Conc. VIII Toledo de 653); *Zosimus II* (Conc. X Toledo de 656); *Petrus* (Conc. XII Toledo 681; Conc. XIII Toledo de 683 y Conc. Toledo de 688) y *Arcontius* (Conc. XVI Toledo de 693). Vid. Jorge 2002: 76.

²¹⁸ García Moreno 2013: 395.

²¹⁹ En todo caso, hay que tener presente que, al igual que ocurre con la palabra *albus* que formaba parte de la toponimia hispana, la invasión árabe pudo borrar una buena parte de los topónimos formados a partir de términos anteriores. De hecho, a partir del siglo XI, los nuevos topónimos románicos de raíz latina proceden del norte del Duero, reimplantando una toponimia románica diferente. Vid. García-Borrón 2013: 15.

Miliana.²²⁰

Como ya ha sido mencionado, siguiendo una dilatada tradición hagiográfica, el autor de la *Passio Mantii* describe el ambicioso programa edilicio impulsado por el fervor cristiano para conmemorar al mártir.²²¹ Ahora bien, después de advertir que «la descripción sufre de un exceso retórico a la hora de contar las riquezas de la construcción octogonal»²²², resulta asombroso que, a continuación, García Moreno llegue a sostener que dicha información pudiera tener «un referente real». Añade, además, que «los edificios de esa planta y relacionados en algún momento con el culto cristiano son muy raros en la España tardorromana y visigoda», decantándose por el mausoleo octogonal de las Vegas de Pueblanueva (a nueve km al sudeste de Talavera de la Reina) que se mantuvo en pie hasta la dominación islámica.²²³ Es más, concluye afirmando que «[...] la descripción literaria se ajusta como un guante a lo que las excavaciones permiten suponer».²²⁴ Ahora bien, dado que concede crédito absoluto al texto hagiográfico en una de las partes que, a todas luces, menos lo merece, García Moreno se olvida de que el hagiógrafo define el edificio de planta octogonal como un baptisterio (*fons*) y no como una construcción dedicada al «culto cristiano», es decir, a la celebración de la sinaxis.²²⁵ Por ello, no debemos sorprendernos por la forma octogonal del mismo, ni considerar que este detalle particular puede resultar, por su aparente rareza y singularidad, especialmente indicativo para identificar uno de los suntuosos edificios que aparecen descritos en la *passio*. De hecho, el número ocho estaba íntimamente relacionado con el rito del bautismo²²⁶ y la mayor parte de los baptisterios adoptaba una planta octogonal o bien su piscina tomaba esta misma forma.²²⁷ Sin abandonar la Lusitania contamos con un ejemplo magnífico de baptisterio octogonal dentro del complejo episcopal de la

antigua *Myrtilis* (Mértola, Baixo Alentejo).²²⁸

No creo faltar a la cordura si afirmo que precisamente en la descripción de los edificios religiosos el autor de la *Passio Mantii* derrocha mayor imaginación y fantasía: «[...] Allí nada se construye con tierra, sino que a lo largo y a lo ancho los espacios del inmenso templo se cubren con techos elevados. Los preciosos atrios están apoyados sobre columnas ornamentales. Todas las paredes se revisten de mármoles. El suelo se decora con mosaicos de vivos colores; los techos se construyen con admirables artesonados, y para que nadie creyera la madera material impropio en la construcción de tan precioso altar, incluso la bóveda se recubre hasta lo alto de oro y plata [...]».²²⁹ En este sentido, resulta realmente significativo el paralelismo existente entre la descripción de estos magníficos edificios religiosos dedicados a Mancio y la imagen que el autor de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* presenta, en la misma época, de la reconstrucción llevada a cabo por el venerado obispo Fidel del palacio episcopal y de la iglesia de Santa Eulalia en Mérida: «[...] Así, alzando los espacios del mismo edificio a lo largo y ancho con altas techumbres y sosteniendo los preciosos atrios mediante columnas ornamentadas, revistiendo todo el suelo y las paredes con mármoles blancos, cubrió la admirable morada de arriba abajo [...]».²³⁰ Aparte de resaltar la estrecha relación textual que se verifica entre ambas narraciones hagiográficas (desde luego, nadie pone en duda la cronología visigoda de las vidas emeritenses), no cabe añadir nada más a lo que ya expresé en otro lugar sobre la intención que albergaban estos dos textos emparentados: «[...] es muy posible que estas representaciones partiesen de una realidad alterada por cierta imagen de misterio y sagrada suntuosidad que, por lo general, solía acompañar a las construcciones religiosas, una imagen que resultaría deformada por una hipérbola de carácter devocional que, a su vez, daría lugar en nuestras fuentes escritas al reflejo de una arquitectura cristiana edificante y evocadoramente sublime».²³¹

²²⁰ Según este autor, «[...] the location, possibly today's Castillo de Milana north of Cáceres in southwestern Spain, might be combined with the epitaph from Villamesias mentioned above to establish some Jewish presence in the region» (Toch 2013: 105). Sobre el mencionado epitafio, vid. Noy 1993: n. 188, 261-262; Niquet 2004: 160.

²²¹ Un ejemplo epigráfico de Lusitania durante el siglo VII en Ramos Berrocoso 2013: 493-518.

²²² García Moreno 2013: 400.

²²³ La *Passio Mantii* deja claro que, tanto el baptisterio como las basílicas en honor al santo, fueron construcciones *ex novo*. En este sentido, olvida García Moreno que las primitivas estructuras del mausoleo de Las Vegas de Pueblanueva se remontan al siglo IV. Sobre el particular, vid. en español Hauschild 1969-1970: 332-352 + láminas LXXIV-LXXXIV. Vid. ahora Bowes 2008: 137-138.

²²⁴ García Moreno 2013: 401-402.

²²⁵ En efecto, junto al baptisterio, se construyen sendas basílicas, una para los fieles y otra para los catecúmenos. Los restos del mártir se depositan debajo del Altar, no en el baptisterio: [...] *Construitur basilica fidelium, iunguntur beati fontis edificia, per octagonum columnarum admirabili opere disponuntur; caticuminum quoque basilicam subter adiungitur. Sancti martiris corpus sub beato altario consecratur [...]* (*Passio Mantii*, 9, 10-13, Riesco Chueca 1995: 330).

²²⁶ Dölger 2013: 217-263. Cfr. Siniscalco 2009: 15; Ferguson 2009: n. 19, 191; n. 5, 637-638, 712-713, 759.

²²⁷ En palabras de G. H. Baudry, «[...] Les représentations concrètes les plus typiques sont les piscines baptismales de forme octogonale ainsi que les baptistères qui les renferment. D'une manière générale, toute forme octogonale symbolise la vie bienheureuse dans le ciel [...]» (2009: 78-79). Cfr. Jensen 2005: 139; Ferguson 2009: 758, 819, 836 ss.

EPÍLOGO

A pesar de su aparente ingenuidad epistemológica, el positivismo histórico, tan duramente atacado por la sociología durkheimiana y la escuela de los *Annales* a lo largo del siglo XX, adoptó como propios ciertos instrumentos de análisis procedentes de otras ciencias (sigilografía, paleografía, diplomática) para aproximarse a la «datación» y «autenticidad» del documento. A partir de su crítica interna conforme a los criterios establecidos por Lorenzo Valla, los

²²⁸ Torres y Macías 1993; López 2008: 32-41.

²²⁹ *Passio Mantii*, 9 (Riesco Chueca 1995: 330-331): [...] *Non illic terrenum formatur aliquid, sed infinite edis longe lateque spatia celsis culminibus educuntur. Pretiosa atria columnarum suspenduntur hornatibus; parietes cuncti marmoribus uestiuntur; solum musiuo ridenti decoratur; mirandis cratibus tecta texuntur; et ne inonorum in tam pretiosi altaris fabricam quisque crederet ligna, camara ipsa metallis auri et argenti in sublime decoratur [...]*.

²³⁰ *VSPE*, IV, 6, 25-32 (ed. Maya Sánchez, A. 1992, en *CCL* 116: 38): [...] *nimirum ipsius edificii spatia longe lateque altis culminibus erigens pretiosaque atria columnarum ornatibus suspendens ac pauimentum omne uel parietes cunctos nitidis marmoribus uestiens miranda desuper tecta contextit [...]*. Traducción de Velázquez 2008: 77.

²³¹ González Salinero 2009: 27.

mauristas y la erudición alemana, los vestigios textuales eran sometidos a una amplia interpretación para hallar su grado de «veracidad». Es cierto que esta concepción de la historia, ilustrada por la *Revue Historique* y la obra de Charles-Victor Langlois y Charles Seignobos²³², terminó privilegiando en exceso a los documentos escritos y arrinconando otros testimonios del pasado que permitiesen completar las lagunas que los textos por sí mismos y los propios límites impuestos a su análisis no podían colmar. Sin embargo, este tipo de acercamiento a los textos en busca de la huella dejada por los hechos propició cuanto menos una profunda reflexión acerca del estudio de la historia como objeto de análisis que trasciende la simple operación ideológica.

No puede negarse que, desde los estudios emprendidos por los bolandistas²³³, la aproximación a los textos hagiográficos adquirió otra dimensión al concederles también el rango de fuentes históricas. Sin embargo, todavía era necesario que fuese reconocida su emancipación de la esfera propiamente religiosa en la que nacieron. Una vez conseguida, aunque por su naturaleza nunca de manera completa, los textos que conforman el objeto de estudio de la disciplina hagiográfica deben ser reivindicados como vestigios históricos incluso (y especialmente) en sus «versiones escritas», es decir, en aquellos supuestos en que se consideren versiones inferiores o deformadas de lo que podría estimarse como el «texto-mensaje» en su estado original. Según ha puesto de manifiesto Nadia Altschul, «la *scribal version* se preocupa no de un texto así como fue puesto por escrito en su origen presumiblemente autoral, sino que se ocupa de la vida del texto dentro de sus diversas circunstancias históricas y culturales de manera semiindependiente del texto «madre» del que pueda provenir. La *scribal version* no se acerca al texto a editar como objeto de añoranza, sino que se acerca a él desde una perspectiva más histórica que idealizada que ve al texto objeto que interactúa con diferentes contextos a través del tiempo y más allá de una intención autoral».²³⁴ En este sentido, la *Passio Mantii* debe ser considerada como una *Scribal Version* y, como tal, su análisis tiene que ajustarse a esta realidad textual. Por ello, ninguna especulación acerca de la laguna existente al inicio de la narración en los manuscritos más antiguos puede condicionar nuestro análisis histórico del propio documento, lo que no impide que debamos tener presente en todo momento su tradición textual.

La confrontación de los elementos constitutivos del texto con el medio cultural del que emana nos debe conducir necesariamente hacia un contexto definido por elementos extratextuales que podamos verificar como compatibles con los rasgos intratextuales que conforman el texto objeto de nuestro análisis histórico. El examen realizado de dichos elementos, cuyo horizonte intertextual no ha sido tampoco ignorado, señala la época visigoda como el contexto en el que nuestra fuente hagiográfica no encuentra ninguna dificultad para «encajar» a la perfección, y a la vez pone de manifiesto los serios impedimentos que existen para situarla forzosamente en época mozárabe. Salvo que pervirtamos los principios en los que se sustenta la semántica histórica, no es posible encontrar discordancia léxica alguna que permita

cambiar esta percepción del documento como producto cultural perteneciente al mundo hispano-visigodo del siglo VII.

Sic stantibus rebus, opino que ninguna de las pruebas y argumentaciones que el profesor García Moreno emplea para llevar la *Passio Mantii* a época mozárabe adquiere suficiente fuerza (y alguna de ellas la pierde por completo apenas sometida a un primer examen crítico) como para hacernos dudar de la cronología propuesta acertadamente en su día por J. M^a. Fernández Catón. Sin embargo, debo agradecer a este destacado investigador haber suscitado en mí un renovado interés por esta *passio* como valiosa fuente histórica. A mi modo de ver, no existe ninguna otra forma para conseguir avanzar en nuestro conocimiento que ahondar en el análisis crítico y respetar siempre la ya famosa locución latina: *amicus Plato sed magis amica veritas*.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilera Barchet, B. 2007. *Iniciación histórica al Derecho musulmán seguida de un ensayo sobre la historia jurídica de al-Andalus*. Madrid: Dykinson.
- Aguilera Pleguezuelo, J. 2000. *Estudios de las normas e instituciones del Derecho islámico en Al-Andalus*. Sevilla: Guadalquivir.
- Aigrain, R. 1953. *L'hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire*. Paris: Bloud & Gay.
- Aillet, C. 2008. «Recherches sur le christianisme arabisé (IX^e-XII^e siècles)», en C. Aillet, M. Penelas y Ph. Roisse (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura cristianas de al-Andalus (siglos IX-XII)*: 91-134. Madrid: Casa de Velázquez.
- Aillet, C. 2009. «Las glosas como fuente para la historia del cristianismo arabizado en la Península Ibérica (siglos IX-XIII)», en I. Monteiro Arias, A. B. Muñoz Martínez y F. Villaseñor Sebastián (eds.), *Relegados al margen. Marginalidad y espacios marginales en la cultura medieval*: 285-310. Madrid: CSIC.
- Albert, B. Sh. 2001. «Le judaïsme et les Juifs dans l'hagiographie et la liturgie visigothique», en Y. Hen (ed.), *De Sion exhibit lex et verbum domini de Hierusalem*. *Essays on Medieval Law, Liturgy and Literature in Honour of Amnon Linder*: 17-41. Turnhout: Brepols.
- Altschul, N. 2008. «La nueva crisis de la filología editorial: cultura del manuscrito, *Scribal Version*, 'literatura' medieval». *Revista de Poética Medieval* 20: 41-66.
- Alvarado Planas, J. 2001. «Myth and Reality of the Germanic Influence in High Medieval Spanish Law», en C. Maqueda Abreu (coord.), *Spain and Sweden: Encounters throughout History. Power, Law and Legislation*: 231-265. Madrid/Ciudad Real: UNED/Fundación Berndt Wistedt/Marcial Pons.
- Anderson, J. M. 1977 [1973 London: Longman]. *Aspectos estructurales del cambio lingüístico* (trad. Melena, J. L.). Madrid: Gredos.
- Anderson, W. B. 1963. *Sidonius. Poems and Letters: I*. Cambridge, Mass/London: Harvard University Press/William Heinemann [Loeb 296].
- Arce, J. 2011. *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711)*. Madrid: Marcial Pons.
- Ariño Gil, E. y Díaz Martínez, P. C. 2002. «El campo: propiedad y explotación de la tierra», en R. Teja (ed.), *La Hispania del siglo IV. Administración, economía, sociedad, cristianización*: 59-96. Bari: Edipuglia.
- Ashtor, E. 1992 [1973]. *The Jews of Moslem Spain* (transl. A. Klein y J. Machlowitz Klein). Philadelphia/Jerusalem: The Jewish Publication Society.
- Aulisa, I. 2009. *Giudei e cristiani nell'agiografia dell'Alto Medioevo*. Bari: Edipuglia.
- Aulisa, I. 2013. «La polemica *Adversus Iudaeos* nell'agiografia dell'alto Medioevo», en S. Morlet, O. Munnich y B. Pouderon (eds.), *Les dialogues Adversus Iudaeos. Permanences et mutations d'une tradition polémique*: 269-295. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.

²³² Langlois y Seignobos 2003.

²³³ Vid. Linage Conde 1992: 187-206.

²³⁴ Altschul 2008: 61.

- Banniard, M. 1992. *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en Occident latin*. Paris: Institut des Études Augustiniennes.
- Baños Vallejo, F. 2003. *Las Vidas de santos en la literatura medieval española*. Madrid: Laberinto.
- Barnes, T. D. 2010. «History and Fiction in the Fifth and Sixth Centuries», en T. D. Barnes, *Early Christian Hagiography and Roman History*: 235-283. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Baron, S. W. 1968 [1957 New York]. *Historia social y religiosa del pueblo judío, IV. El encuentro de Oriente y Occidente* (trad. E. Goligorsky). Buenos Aires: Paidós.
- Baudry, G. H. 2009. *Les symboles du christianisme ancien, I^{er}-VII^e siècle*. Paris/Milano: Éditions du Cerf/Jaca Book.
- Beale-Rivaya, Y. 2010. «The History and Evolution of the Term Mozarab». *Imago Temporis. Medium Aevum* 4: 51-71.
- Beltrán Torreira, F. M. 1986. «El concepto de barbarie en la Hispania visigoda». *Antigüedad y Cristianismo* 3: 53-60.
- Beltrán Torreira, F. M. 2003. «Siervos del Anticristo (la creación del mito histórico del enemigo interno en las fuentes hispanovisigodas)», en J. I. de la Iglesia Duarte y J. L. Martín Rodríguez (coords.), *XIII Semana de Estudios Medievales. Memoria, mito y realidad en la historia medieval*: 122-123. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- Blaise, A. 1975. *Lexicon Latinitatis Medii Aevi. CCL. Continuatio Mediaevalis*. Turnhout: Brepols.
- Bloch, M. 2015 [1949, 1997 2^a edición. Paris: Armand Colin]. *Apología para la historia o el oficio de historiador* (ed. É. Bloch; trad. M.^a Jiménez y D. Zaslavsky). México: FCE.
- Bowes, K. 2008. *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brennecke, H. Chr. 2014. «Introduction: Framing the Historical and Theological Problems», en G. M. Berndt y R. Steinacher (eds.), *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*: 1-20. Farnham/Burlington: Ashgate.
- Brown, P. 1993 [1988 New York]. *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo* (trad. A. J. Desmonts). Barcelona: Mario Muchnik.
- Brown, P. 2000 [1966 New York]. «La noción de virginidad en la Iglesia primitiva», en B. McGinn y J. Meyendorff (eds.), *Espiritualidad cristiana. Desde los orígenes al siglo XII* (trad. C. Conti): 443-459. Buenos Aires: Lumen.
- Burrus, V. 1995. «Reading Agnes: The Rhetoric of Gender in Ambrose and Prudence». *Journal of Early Christian Studies* 3 (1): 25-46.
- Burrus, V. 2004. *The Sex Live of Saints. A Erotics of Ancient Hagiography*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Campos, J. 1984. *Idacio, obispo de Chaves. Su cronicón*. Salamanca: Ediciones Calasancias.
- Castellanos, S. 2004. *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*. Logroño: Fundación San Millán de la Cogolla.
- Castellanos, S. 2013. *En el final de Roma, ca. 455-480. La solución intelectual*. Madrid: Marcial Pons.
- Castello, M.^a G. 2012. *Le segrete stanze del potere. I comites consistoriani e l'imperatore tardoantico*. Roma: Aracne.
- Castillo Maldonado, P. 1999. «De la crónica a la leyenda. El Pasionario Hispánico», en M.^a C. Álvarez Morán y R. M.^a Iglesias Montiel (eds.), *Contemporaneidad de los clásicos en el umbral del tercer milenio*: 525-533. Murcia: Universidad de Murcia.
- Castillo Maldonado, P. 2002. *Cristianos y hagiógrafos. Estudio de las propuestas de excelencia cristiana en la Antigüedad tardía*. Madrid: Signifer Libros.
- Castillo Maldonado, P. 2003. «El valor representativo, ejemplar y didáctico de mártires y santos en la Antigüedad tardía», en L. A. García Moreno, E. Gil Egea, S. Rascón Marqués y M. Vallejo Girvés (eds.), *Santos, obispos y reliquias. Actas del III Encuentro Internacional Hispania en la Antigüedad Tardía*: 147-153. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- Castillo Maldonado, P. 2006. «Judíos, conversos y relapsos en la hagiografía narrativa tardoantigua hispana». *Studia Historica. Historia Antigua* 24: 185-203.
- Castillo Maldonado, P. 2007. «Intolerancia en el reino romano-germánico de Toledo: testimonio y utilidad de la hagiografía», en J. Fernández Ubiña y M. Marcos (eds.), *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano*: 250-262. Madrid: Universidad Complutense (Anejo 'Ilu xviii).
- Castillo Maldonado, P. 2013. «Católicos bajo dominio arriano en la Hispania visigoda», en R. González Salinero (ed.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*: 139-169. Madrid/Salamanca: Signifer Libros.
- Castro Sánchez, J. 2010. *Hymnodia hispanica. Corpus Christianorum* 167. Turnhout: Brepols.
- Castro Sánchez, J. y García Ruiz, E. 2014. *Hymnodia hispánica*. Turnhout: Brepols (Col. *Corpus Christianorum* in Translation 19).
- Clark, E. A. 1981. «Ascetic Renunciation and Feminine Advancement: A Paradox of Late Antique Christianity». *Anglican Theological Review* 63 (3): 240-257.
- Codoñer, C. 1972. *El «De uiris illustribus» de Ildefonso de Toledo*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Codoñer, C. 1992. *Isidoro de Sevilla. Diferencias. Libro I*. Paris: Les Belles Lettres.
- Colbert, E. P. 1962. *The Martyrs of Cordoba (850-859). A Study of the Sources*. Washington: Catholic University of America Press.
- Collins, R. 2012. *Caliphs and Kings. Spain, 796-1031*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Cooper, K. 1996. *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity*. Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Press.
- Cordero Ruiz, T. y Franco Moreno, B. 2012. «El territorio emeritense durante la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media», en L. Caballero Zoreda, P. Mateos Cruz y T. Cordero Ruiz (eds.), *Visigodos y Omeyas. El territorio*: 147-169. Mérida: CSIC (Anejos AEspA, 61).
- Crescenti, G. 1966. *La condanna allo stupro delle vergini cristiane durante le persecuzioni dell'Impero romano*. Sassari: Edizioni Gallizzi.
- D'Ors, A. 2014. *El Código de Eurico. Edición, palíngenesia, índices*. Madrid: Boletín Oficial del Estado [1960. Madrid: CSIC].
- Dahan, G. 1989. «Saints, demons et Juifs», en *Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXXVI. Santi e demoni nell'Alto Medioevo Occidentale (secoli V-IX)*: II, 609-642. Spoleto: La Sede del Centro.
- De Epalza, M. 1985-1986. «La islamización de al-Andalus: mozárabes y neomozárabes». *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid* 23: 171-179.
- De Epalza, M. 1994. «Falta de obispos y conversión al Islam de los cristianos de al-Andalus». *Al-Qanṭara* 15: 385-400.
- De Gaiffier, B. 1954a. «La lecture des Actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident. A propos du passionnaire hispanique». *Analecta Bollandiana* 72: 134-166.
- De Gaiffier, B. 1954b. «Sub Daciano praeside. Étude sur quelques passions espagnoles». *Analecta Bollandiana* 72: 378-396.
- De Gaiffier, B. 1967. «Sub Daciano praeside. A Study of Some Spanish Passiones». *Classical Folia* 21: 3-21.
- De Gaiffier, B. 1970. «Hagiographie et Historiographie», en *Settimane di Studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XVII. La storia Altomedievale*: 139-166. Spoleto: La Sede del Centro.
- De Gaiffier, B. 1976. «Sub Daciano praeside», *Analecta Bollandiana* 94: 18.
- De Man, P. 1990 [1986 Minneapolis: Minesota University Press]. *La resistencia a la teoría* (ed. Godzich, Wl.; trad. Elorriaga, E. y Francés, O.). Madrid: Visor.
- De Ureña y Smenjaud, R. 1905. *La legislación gótico-hispana (leges antiquiores, Liber Iudiciorum). Estudio crítico*. Madrid: Idamoro Moreno.
- De' Cavalieri, P. F. 1901. *I martirii di s. Teodoro e di s. Ariadne con un appendice sul testo originale del martirio di s. Eleuterio*. Roma: Tipografía Vaticana.
- Del Martín, 1990. *Gramática general, comunicación y partes del discurso*. Madrid: Gredos.
- Delehaye, H. 1905. *Les légendes hagiographiques*. Bruxelles: Société des Bollandistes/Pollennis & Ceuterick.

- Delehaye, H. 1966 [1921]. *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 2ª edición.
- Delgado León, F. 1996. *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el Islam. El Indiculus luminosus*. Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur.
- Delmaire, R. 1995. *Les institutions du Bas-Empire romain, de Constantin à Justinien, I. Les institutions civiles palatines*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Di Berardino, A. 2006. *I canoni dei concili della Chiesa antica, I. I concili greci*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Di Berardino, A. 2014. *I canoni dei concili della Chiesa antica, II. I concili latini, 4. I concili africani*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Díaz Martínez, P. C. 1998. «El testamento de Vicente: propietarios y dependientes en la Hispania del s. VI», en M.ª J. Hidalgo, D. Pérez y M. J. R. Gervás (eds.), «Romanización» y «Reconquista» en la Península Ibérica: nuevas perspectivas: 257-270. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Díaz Martínez, P. C. 2007. «La Hispania visigoda», en P. C. Díaz, Cl. Martínez Maza y F. J. Sanz Huesma (eds.), *Hispania tardoantigua y visigoda*: 257-611. Madrid: Istmo.
- Díaz y Díaz, M. C. 1964. «Anotaciones para una cronología del Pasionario Hispánico». *Hispania Sacra* 17-18: 515-528 [1966. *Miscelánea en memoria de Dom Mario Férotin: 1914-1964*: 515-528. Madrid/Barcelona: CSIC].
- Díaz y Díaz, M. C. 1982. «La Passio Mantii (BHL 5219). Unas consideraciones». *Analecta Bollandiana* 100: 334-339.
- Díaz y Díaz, M. C. 2006. *Valerio del Bierzo. Su persona, su obra*. León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro».
- Díaz y Díaz, M. C. 2008. «Los mozárabes. Una minoría combativa», en C. Aillet, M. Penelas y Ph. Roisse (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*: 1-8. Madrid: Casa de Velázquez.
- Dölger, F. J. 2013. «El simbolismo cristiano del número ocho», en ídem, *Paganos y cristianos. El debate de la Antigüedad sobre el significado de los símbolos* (trad. M. García Vázquez e I. Marro Sánchez): 217-263. Madrid: Encuentro.
- Domínguez del Val, U. 1981. *Leandro de Sevilla y la lucha contra el arrianismo*. Madrid: Editora Nacional.
- Drews, W. 2005. «Tradición e innovación en la hagiografía latina», en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *La aportación romana a la formación de Europa: naciones, lenguas y culturas*: 151-158. Madrid: Signifer Libros.
- Faber, E. 2014. *Von Uffla bis Rekkared. Die Goten und ihr Christentum*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Fábrega Grau, A. 1953-1955. *Pasionario Hispánico (siglos VII-XI)*. Madrid/Barcelona: CSIC.
- Feijoo, B. J. 2014. *Reflexiones sobre la Historia (del Teatro crítico universal)* (ed. y trad. F. Fuster). Madrid: FCE.
- Ferguson, E. 2009. *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*. Grand Rapids (Michigan)/Cambridge: William B. Eerdmans.
- Fernández Catón, J. M.ª 1983. *San Mancio. Culto, leyenda y reliquias. Ensayo de crítica hagiográfica*. León: Centro de Estudios de Investigación San Isidoro/CSIC.
- Fernández Conde, F. J. 2008. *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media (siglos VII-X)*. Gijón: Ediciones Trea, 2ª edición.
- Férotin, M. 1904. *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*. Paris: Firmin Didot [1996. Roma: Edizioni Liturgiche].
- Ferrater Mora, J. 1984 [1982]. «Vico o la visión renacentista», en J. Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal. San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel*: 45-64. Madrid: Alianza, 2ª edición.
- Ferreiro, A. 2012. «Secundum quod sancta synodus: Advancing the Mission of the Church through Conciliar Legislation». *Annuaire Historiae Conciliorum* 44 (1): 27-46.
- Ferrer García, F. A. 2008. «Literatura hagiográfica latina en torno a los mártires Vicente, Sabina y Cristeta de Ávila (siglos VII-XI)». *Hispania Sacra* 60: 9-46.
- Fierro, M. 2009. «Cristianos en contextos arabizados e islamizados en la Península Ibérica». *Studia Historica. Historia Medieval* 27: 119-124.
- Fita y Colomé, F. 1881. *Suplementos al Concilio Nacional Toledano VI*. Madrid: Pérez Dubrull.
- Fleischman, S. 1990. «Philology, Linguistics, and the Discourse of the Medieval Text». *Speculum* 65: 19-37.
- Flórez, E. 1775. *España Sagrada. Theatro geographico-historico de la Iglesia de España: tomo X*. Madrid: Pedro Marín.
- Fontaine, J. 2000. «Isidoro de Sevilla frente a la España bizantina», en *V reunión d'Arqueologia cristiana hispánica*: 29-40. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Freehof, S. B. 2001 [1955]. *The Responsa Literature*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- Galán Sánchez, P. J. 1992. «Lugares comunes en siete pasiones hispanas sub Datiano praeside», en J. Alvar, C. Blázquez y C. González Wagner (eds.), *Héroes, semidioses y daimones*: 383-408. Madrid: Ediciones Clásicas.
- García de Valdeavellano, L. 1993 [1968]. *Curso de historia de las instituciones españolas. De los orígenes al final de la Edad Media*. Madrid: Alianza, 2ª edición.
- García Moreno, L. A. 1974. «Estudios sobre la organización administrativa del reino visigodo de Toledo». *Anuario de Historia del Derecho Español* 44: 5-155.
- García Moreno, L. A. 1993. *Los judíos de la España antigua. Del primer encuentro al primer repudio*. Madrid: Rialp.
- García Moreno, L. A. 2013. «Judíos y mártires hispano-cristianos». *Boletín de la Real Academia de la Historia* 210 (3): 377-403.
- García Moreno, L. A. 2015. «La Iglesia y el Islam como sistemas de dominación: la experiencia musulmana de al-Andalus», en J. Fernández Ubiña, A. J. Quiroga Puertas y P. Ubric Rabaneda (eds.), *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía*: 73-101. Granada: Universidad de Granada.
- García Rodríguez, C. 1966. *El culto de los santos en la España romana y visigoda*. Madrid: CSIC.
- García Sanjuán, A. 2013. *La conquista islámica de la Península Ibérica y la tergiversación del pasado. Del catastrofismo al negacionismo*. Madrid: Marcial Pons.
- García-Borrón, J.-P. 2013. *Diccionario geográfico de hagiotoponimia española*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Genicot, L. 1972. *Typologies des sources du Moyen Âge*. Turnhout: Brepols.
- Giardina, A. 1977. *Aspetti della burocrazia nel Basso Impero*. Roma: Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri.
- Gil, J. 1973. *Corpus Scriptorum Muzarabiorum*. I, II: 330-343. Madrid: CSIC.
- Gil, J. 1984. «Interpretaciones latinas». *Habis* 5: 185-197.
- Glick, Th. F. 1991 [1979 Leiden]. *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)* (trad. Aguirre Marcos, P., López Terrada, M.ª L. y Navarro Brotóns, V.). Madrid: Alianza.
- Godoy, C. y Vilella, J. 1986. «De la fides gothica a la ortodoxia nicena: inicio de la teología política visigótica», en *Antigüedad y Cristianismo, III. Los visigodos. Historia y civilización*: 117-144. Murcia: Universidad de Murcia.
- González Marín, S. 2000. *Análisis de un género literario: las vidas de santos en la Antigüedad tardía*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- González Muñoz, F. 2002. «El conocimiento del Corán entre los mozárabes del siglo IX», en M. Domínguez García et alii (eds.), *Sub luce florentis calami. Homenaje a Manuel C. Díaz y Díaz*: 390-409. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago.
- González Muñoz, F. 2008. «En torno a la orientación de la polémica antimusulmana en los textos latinos de los mozárabes del siglo IX», en C. Aillet, M. Penelas y Rh. Roisse (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*: 9-31. Madrid: Casa de Velázquez.
- González Salinero, R. 1998. «Los judíos y la gran propiedad en la Hispania tardoantigua: el reflejo de una realidad en la Passio Mantii». *Gerión* 16: 444-446.
- González Salinero, R. 2000a. *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV-V)*: 143-147. Madrid: Trotta.

- González Salinero, R. 2000b. *Las conversiones forzadas de los judíos en el reino visigodo*. Roma: CSIC.
- González Salinero, R. 2001. «Los sueños como revelación y corrección de la maldad judaica en la Antigüedad tardía», en R. Teja (ed.), *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana*: 95-113. Aguilar de Campoo (Palencia): Fundación Sta. María La Real.
- González Salinero, R. 2006. «*Synagogae Iudaeorum, fontes persecutionum?* Il supposto intervento degli ebrei nelle persecuzioni antiscritiane durante l'Impero romano». *Vetera Christianorum* 43 (1): 93-104.
- González Salinero, R. 2009. «La dimensión edificante del espacio sagrado: la arquitectura de culto cristiano en las fuentes escritas hispano-visigodas del siglo VII», en L. Caballero Zoreda y P. Mateos Cruz y M.ª Á. Utrero Agudo (eds.), *El siglo VII frente al siglo VII: arquitectura*: 11-30. Madrid: CSIC (Anejos de AEspA U).
- González Salinero, R. 2012. «Una élite indeseable: los *potentiores* judíos en la España visigoda», en J. Sánchez-Lafuente Pérez y J. L. Avello Álvarez (eds.), *El mundo judío en la Península Ibérica: sociedad y economía*: 5-17. Cuenca: Aldebarán.
- González Salinero, R. 2013. «Manos manchadas de sangre: los orígenes cristianos del mito antijudío del crimen ritual». *Collectanea Christiana Orientalia* 10: 65-82.
- Greetham, D. C. (ed.). 1997. *The Margins of the Text*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Grégoire, H. 1991. «Agiografía: tra storia, filosofia, teologia», en G. D. Gordini (ed.), *Santità e agiografia. Atti dell'VIII Congresso di Terni*: 15-24. Genova: Marietti.
- Grethlein, J. 2010. «Experiential and 'Narrative Reference': With Thanks to Thucydides». *History and Theory* 49 (3): 315-335.
- Guglielmetti, R. E. 2011. *Giusto d'Urgell. Explanatio in Cantica Cantorum. Un vescovo esegeta nel regno visigoto*. Firenze: Edizioni del Galluzzo/Fondazione Ezio Franceschini.
- Gumbrecht, H. U. 2007 [2003 Illinois: University of Illinois Press]. *Los poderes de la Filología. Dinámicas de una práctica académica del texto* (trad. Mazzucchelli, A.). México: Universidad Iberoamericana.
- Haas, P. J. 1996. *Responsa. Literary History of a Rabbinic Genre*. Atlanta: Scholars Press.
- Hänel, G. F. 1849. *Lex Romana Visigothorum*. Leipzig: Teubner.
- Hanson, R. P. C. 1988. *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy, 318-381*. Edinburgh: T & T Clark.
- Hauschild, Th. 1969-1970. «El mausoleo de Las Vegas de Pueblanueva». *Noticiario Arqueológico Hispánico* 13-14: 332-352 + láminas LXXIV-LXXXIV.
- Herbers, Kl. 2014. «*Homo hispanus?* Konfrontation, Transfer und Akkulturation im spanischen Mittelalter», en R. Härtel (ed.), *Akkulturation im Mittelalter*: 43-80. Ostfildern: Jan Thorbecke.
- Hitchcock, R. 2008. *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain. Identities and Influences*. Hampshire/Burlington: Ashgate.
- Isaïa, M.ª C. 2014. «L'hagiographie, source des normes médiévales», en M.ª C. Isaïa y T. Granier (eds.), *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (VI^e-XVI^e siècles)*: 17-39. Turnhout: Brepols.
- Isla Frez, A. 2002. «El *Officium palatinum* visigodo: entorno regio y poder aristocrático». *Hispania* 62 (3), 212: 823-847.
- Jensen, R. M. 2005. «Baptismal Rites and Architecture», en V. Burrus (ed.), *Late Ancient Christianity*: 117-144. Minneapolis: Fortress Press.
- Jones, A. H. M. 1992 [1964 Oxford]. *The Later Roman Empire, 284-602. A Social, Economic, and Administrative Survey*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press (2 vols.).
- Jones, H. 2007. «Agnes and Constantia: Domesticity and Cult Patronage in the *Passion of Agnes*», en K. Cooper y J. Hillner (eds.), *Religion, Dynasty, and Patronage in Early Christian Rome, 300-900*: 115-139. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jorge, A. M.ª 2002. *L'épiscopat de Lusitanie pendant l'Antiquité tardive (III^e-VII^e siècle)*. Lisboa: Instituto Português de Arqueologia (Col. Trabalhos de Arqueologia 21).
- Kelly, J. N. D. 1980 [1972 3ª edición London]. *Primitivos credos cristianos* (trad. S. Talavera Tovar). Salamanca: Secretariado Trinitario.
- King, A. 2005 [1957 London/New York]. «Rite of Toledo», en A. King, *Liturgies of the Primatial Sees*: 457-632. Bonn: Nova und Vetera.
- King, P. D. 1981 [1972 Cambridge]. *Derecho y sociedad en el reino visigodo* (trad. M. Rodríguez Alonso). Madrid: Alianza.
- Koch, M. 2014. «Arianism and Ethnic Identity in Sixth-Century Visigothic Spain», en G. M. Berndt y R. Steinacher (eds.), *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*: 257-270. Farnham/Burlington: Ashgate.
- Krueger P. y Momsen, Th. 1905. *Codex Theodosianus libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis*. Berlin: Weidmannos
- Laguna Mariscal, G. 1992. «Estructura formal de las *passiones* hispanas sub *Datiano praeside*», en J. Alvar, C. Blázquez y C. González Wagner (eds.), *Héroes, semidioses y daimones*: 373-381. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Langacker, R. W. 1991. *Foundations of Cognitive Grammar*. Stanford: Stanford University Press.
- Langlois, Ch. V. y Seignobos, Ch. 2003. *Introducción a los estudios históricos* (ed. F. Sevillano Calero). Alicante: Universidad de Alicante.
- Laurent, Fr., Mathey-Maille, L. y Szkilnik, M. 2014. «L'hagiographie au service de l'histoire: enjeu et problématiques», en Fr. Laurent, L. Mathey-Maille y M. Szkilnik (eds.), *Des saints et des rois. L'hagiographie au service de l'histoire*: 9-22. Paris: Honoré Champion.
- Lawlor, H. J. y Oulton, J. E. L. 1927. *Eusebius. The Ecclesiastical History and the Martyrs of Palestine*. London: SPCK.
- Linage Conde, A. 1992. «Los bolandistas». *Medievalismo. Revista de la Sociedad Española de Estudios Medievales* 2: 187-206.
- Lópes, V. 2008. «A arquitectura e os mosaicos do complexo baptismal de Mértola». *Revista de História da Arte* 6: 32-41.
- Maddox, D. 1993. «Philology: Philologos, Philo-logica or Philologicon?», en K. Busby (ed.), *Towards a Synthesis? Essays on the New Philology*: 59-70. Amsterdam: Editions Rodopi.
- Maier, F. G. 1990 [1968 Frankfurt am Main]. *Las transformaciones del mundo mediterráneo. Siglos III-VII* (trad. P. Viadero). Madrid: Siglo XXI, 14ª edición.
- Maíllo Salgado, F. 2011. *Acerca de la conquista árabe de Hispania. Impresiones, equívocos y patrañas*. Gijón: Trea.
- Malkiel, Y. 1996. *Etimología* (trad. J. Casas y C. Laguna). Madrid: Cátedra (orig. 1993. Cambridge: Cambridge University Press).
- Mann, J. 1917. «The *Responsa* of the Babilonian Geonim as a Source of Jewish History». *Jewish Quarterly Review* 7 (4): 457-490.
- Manzano Moreno, E. 2006. *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*. Barcelona: Crítica.
- Martín, J. C. 2007. «La edición crítica de la literatura latina tardoantigua y medieval: guía para jóvenes investigadores». *Filologia Mediolatina* 14: 181-216.
- Martín, J. C. 2010. «*Vita s. Ildefonsi (BHL 3919)*», en C. Codoñer (coord.), *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*: 371-376. Salamanca: Universidad de Salamanca/Universidad de Extremadura.
- Martín, J. C. 2011. «Relatos hagiográficos sobre algunos obispos de la España medieval en traducción: Ildefonso y Julián de Toledo (BHL 3917 y 4554), Isidoro de Sevilla (BHL 4488) y Froilán de León (BHL 3180)». *Veleia* 28: 209-242.
- Martínez Díez, G. y Rodríguez, F. 1982. *La colección canónica Hispana, III. Concilios griegos y africanos*. Madrid: CSIC.
- Martínez Díez, G. y Rodríguez, F. 1992. *La colección canónica Hispana, V. Concilios hispanos: segunda parte*. Madrid: CSIC.
- Maser, M. 2007. «Übersetzung und Identität. Überlegungen zu Intentionen und Kontexten des Iberischen Übersetzungswerkes im Mittelalter», en Kl. Herbers y N. Jaspert (eds.), *Grenzüberschreitungen im Vergleich. Der Osten und der Westen des mittelalterlichen Lateineuropas*: 241-260. Berlin: Akademie.
- Maser, M. y Herbers, Kl. (eds.) 2011. *Die Mozaraber: Definitionen und Perspektiven der Forschung*. Berlin: LIT (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt, 7).
- Mateos Martín de Rodrigo, A. 2009. *Las pasiones de Santa Eulalia de Mérida o África e Hispania*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano (Col. Cuadernos Emeritenses, 33).

- Merino Jerez, L. 1992. «Los *actantes* de las *Passiones hispanas sub Datiano praeside*: ensayo de una tipología funcional», en J. Alvar, C. Blázquez y C. González Wagner (eds.), *Héroes, semidioses y daímones*: 409-432. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Messina-Dysert, G. 2015. *Rape Culture and Spiritual Violence. Religion, Testimony, and Visions of Healing*. London/New York: Routledge.
- Metcalfe, D. M. 1988. «For What Purposes were Suevic and Visigothic Tremisses Used? The Contribution of Topographical Analysis, Illustrated by Some Comments on Single Finds from the Alentejo, and on the Mint of Elbora», en M. G. Marques y D. M. Metcalfe (ed.), *Problems of Medieval Coinage in the Iberian Area*: III, 15-34. Santarém: Sociedade Numismática Scalabitana.
- Metzger, B. M. 1997 [1987]. *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*. Oxford: Clarendon Press.
- Millet-Gérard, D. 1984. *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII^e-IX^e siècles*. Paris: Études Augustiniennes.
- Moreno Gallo, I. 2004. *Vías romanas. Ingeniería y técnica constructiva*. Madrid: Ministerio de Fomento.
- Muñoz Solla, R. 2014. «Los códigos legales», en G. Seijas (dir.), *Historia de la literatura hebrea y judía*: 557-574. Madrid: Trotta.
- Narbona Vizcaíno, R. 2014. «La sublimación del héroe en la época medieval», en *Actas de la XL Semana de Estudios Medievales de Estella. La cultura en la Europa del siglo XIII. Emisión, intermediación, audiencia*: 27-67. Pamplona: Gobierno de Navarra.
- Niquet, H. 2004. «Jews in the Iberian Peninsula in Roman Times». *Scripta Classica Israelica* 23: 159-182.
- Noy, D. 1993. *Jewish Inscriptions of Western Europe, 1. Italy (Excluding the City of Rome), Spain and Gaul*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Orlandis, J. 1981. «El arrianismo visigodo tardío». *Cuadernos de Historia de España* 65-66: 5-20.
- Oroz Reta, J. y Marcos Casquero, M. A. 1994 y 2000. *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*. Madrid: BAC (2 vols.).
- Ortega, A. 1981. *Obras completas de Aurelio Prudencio*. Madrid: BAC.
- Pepe, L. 2012. «Note sulla dignitas». *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano «Vittorio Scialoja»* 106: 213-253.
- Perdomo-Batista, M. Á. 2013. «Propuestas para una historiografía de la lingüística de base hermenéutica». *Revista de Filología* 31: 125-140.
- Pérez, M. (dir.). 2010. *Lexicon Latinitatis Medii Aevi Regni Legionis (s. VIII-1230) imperfectum (Léxico latinorromance del Reino de León, s. VIII-1230). Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis*. Turnhout: Brepols.
- Pérez Rodríguez, E. 2013. «Léxico político latino del reino de León (s. VIII-1230): *consul* y *proconsul*». *Latinitatis Medii Aevi* 71: 151-164.
- Philippart, G. 1985 [1977]. *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*. Turnhout: Brepols.
- Pihlainen, K. 2014. «The Eternal Return of Reality: on Constructivism and Current Historical Desires». *Storia della Storiografia* 65 (1): 103-115.
- Piñero, A. 2007. *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta, 2ª edición.
- Prinzivalli, E. 2004. «L'arianesimo: la prima divisione fra i romani e la prima assimilazione dei popoli migranti», en *Settimane di Studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, LI. Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*: 1, 31-60. Spoleto: Presso La Sede del Centro.
- Ramos Berrocoso, J. M. 2013. «Lectura eclesiástica de un epigrafe de 'La Morera' (Badajoz): un testimonio sobre la consagración de los altares y el culto a los santos en la liturgia hispánica emeritense-lusitana». *Salmanticensis* 60 (3): 493-518.
- Riesco Chueca, P. 1995. *Pasionario hispánico (introducción edición crítica y traducción)*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Robles Reyes, J. R. 1999. «Órganos jurisdiccionales. Acercamiento a la resolución de los problemas de competencia judicial en el Bajo Imperio romano hasta Justiniano», en J. González (ed.), *El Mundo Mediterráneo (siglos III-VIII)*: 445-452. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Rodríguez Barbero, F. 1981. «La concepción teológica del concilio en la España romana y visigótica», en *Innovación y continuidad en la España visigótica*: 49-68. Toledo: Instituto de Estudios Visigótico-mozárabes de San Eugenio.
- Ronchey, S. 1993. «Gli atti dei martiri tra politica e letteratura», en *Storia di Roma, 3. L'età tardoantica. I luoghi e le culture*: 781-825. Torino: Einaudi.
- Sánchez Albornoz, Cl. 1943. *Ruina y extinción del municipio romano en España e instituciones que lo reemplazan*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.
- Sánchez Albornoz, Cl. 1946. «El *aula regia* y las asambleas políticas de los godos». *Cuadernos de Historia de España* 5: 5-110.
- Sánchez-Arcilla Bernal, J. 1983. *Temas de historia de la Administración, I. Hispania romana y visigoda*. Madrid: Universidad Complutense.
- Sastre de Diego, I. 2015. *Mérida capital cristiana de Roma a al-Andalus*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano (Col. Cuadernos Emeritenses, 41).
- Schäferdiek, Kn. 2007. «Germanic and Celtic Christianities», en A. Casiday y F. W. Norris (eds.), *The Cambridge History of Christianity, 2. Constantine to c. 600*: 52-69. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schroeder, J. 2007. *Dinah's Lament: The Biblical Legacy of Sexual Violence in Christian Interpretation*. Minneapolis: Fortress Press.
- Sénac, Ph. 2006. «Stratigraphie du peuplement musulman au nord de l'Ebre (VIII^e-XI^e siècles)», en Ph. Sénac (ed.), *De la Tarraconense à la Marche Supérieure d'al-Andalus (IV^e-XI^e siècle): les habitats ruraux*: 61-73. Paris/Toulouse: CNRS/Université de Toulouse-Le Mirail.
- Sénac, Ph. 2010. *Los soberanos carolingios y al-Andalus (siglos VIII-IX)* (trad. B. y M. J. Molina Rueda). Granada: Universidad de Granada.
- Simonet, F. J. 1888. *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes precedido de un estudio sobre el dialecto hispano-mozárabe*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Siniscalco, P. 2009. «In spirito e in acqua. Il pensiero degli scrittori cristiani antichi sul battesimo», en I. Foletti y S. Romano (eds.), *Fons Vitae. Baptême, Baptistères et Rites d'initiation (II^e-VI^e siècle)*: 9-25. Roma: Viella.
- Slusser, M. 1993. «Traditional Views of Late Arianism», en M. R. Barnes y D. H. Williams (eds.), *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*: 3-30. Edinburgh: T & T Clark.
- Smith, J. M. H. 2009. «*Radegundis peccatrix*: Authorizations of Virginity in Late Antique Gaul», en Ph. Rousseau y M. Papoutsakis (eds.), *Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown*: 303-326. Farnham/Burlington: Ashgate.
- Spiegel, G. 1990. «History, Historicism, and Social Logic in the Text in the Middle Ages». *Speculum* 65 (1): 59-86.
- Spitzer, L. 1982 [1955]. *Lingüística e historia literaria*. Madrid: Gredos, 2 edición.
- Stead, Chr. 2000. «The Arian Controversy: A New Perspective», en ídem, *Doctrine and Philosophy in Early Christianity. Arius, Athanasius, Augustine*: VIII: 51-59. Aldershot/Burlington: Ashgate.
- Stefani, P. 2008. *L'Apocalisse*. Bologna: Il Mulino.
- Swiggers, P. 2004. «Modelos, métodos y problemas en la historiografía de la lingüística», en C. Corrales Zumbado, J. Dorta Luis y D. Corbella Díaz et alii (eds.), *Actas del IV Congreso Internacional de la Sociedad Española de Historiografía Lingüística*: I: 113-146. Madrid: Arco Libros.
- Swiggers, P. 2009. «La historiografía de la lingüística: apuntes y reflexiones». *Revista Argentina de Historiografía Lingüística* 1 (1): 67-76.
- Tamas, H. 2012. «*Eloquia Divina Populis Legere*. Bible, Apologetics and Asceticism in the *Passio Pollionis*», en P. Gemeinhardt y J. Leemans (eds.), *Christian Martyrdom in Late Antiquity (300-450 AD). History and Discourse, Tradition and Religious Identity*: 179-198. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Toch, M. 2013. *The Economic History of European Jews. Late Antiquity and Early Middle Ages*. Leiden/Boston: E. J. Brill.
- Torres, Cl. y Macías, S. 1993. *Museu de Mértola. Basílica paleocristã*. Mértola: Campo Arqueológico de Mértola.
- Tovar Paz, F. J. 1994. «El concepto universal del martirio cristiano y la especificidad regional de los mártires hispanos en el *corpus de passiones sub Datiano Praeside*», en *XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Cristianesimo e specificità regionali nel*

- mediterraneo latino (sec. IV-VI)*: 437-445. Roma: Augustinianum (Col. Studia Ephemeridis Augustinianum 46).
- Tranoy, A. 1974. *Hydace. Chronique*. Paris: Les Éditions du Cerf (Col. Sources Chrétiennes 218) (2 vols.).
- Van Staëvel, J. P. 2006. «Institution judiciaire et production de la norme en al-Andalus aux IX^e et X^e siècles», en Fr. Géral (dir.), *Regard sur al-Andalus (VIII^e-XV^e)*: 39-59. Madrid/Paris: Casa de Velázquez/Éditions Rue d'Ulm.
- Van Uytenghe, M. 1993. «L'hagiographie: un genre chrétien ou antique tardif?». *Analecta Bollandiana* 111: 135-188.
- Van Uytenghe, M. 2001. «L'hagiographie antique tardive: une littérature populaire?». *Antiquité Tardive* 9: 201-218.
- Velázquez, I. 2005. *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda. Aproximación a sus manifestaciones literarias*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano/Fundación de Estudios Romanos (Col. Cuadernos Emeritenses, 32).
- Velázquez, I. 2008. *Vidas de los Santos Padres de Mérida*. Madrid: Trotta.
- Vico, G. 1744. *Ciencia nueva* [trad. R. de la Villa 2006]. Madrid: Tecnos.
- Viguera Molins, M.^a J. 2017. *Episodios andalusíes de Extremadura*. Trujillo: Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes.
- Vilella Masana, J. 2016. «Los obispos y presbíteros del supuesto concilio de Elvira», en S. Acerbi, M. Marcos y J. Torres (eds.), *El obispo en la Antigüedad Tardía. Homenaje a Ramón Teja*: 334-354. Madrid: Trotta.
- Westra, H. J. 1993. «New Philology and the Editing of Medieval Latin Texts», en K. Busby (ed.), *Towards a Synthesis? Essays on the New Philology*: 49-58. Amsterdam: Editions Rodopi.
- Whatmore, R. 2015. *What is Intellectual History?* Cambridge: Polity Press.
- Whatmore, R. y Young, B. (eds.). 2016. *A Companion to Intellectual History*. Malden/Oxford: Wiley Blackwell.
- White, H. 1992 [1987: 209. Baltimore/London: The John Hopkins University Press]. *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica* (trad. Vigil Rubio, J.). Barcelona: Paidós.
- White, H. 2010. «Discurso histórico y escritura literaria», en H. White, *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica* (trad. La Greca, M.^a I. et alii): 203-216. Buenos Aires: Prometeo.
- Wiles, M. 2001. *Archetypal Heresy. Arianism through the Centuries*. Oxford: Oxford University Press, 2^o edición.
- Williams, R. 1987. *Arius, Heresy and Tradition*. London: Darton, Longman & Todd.
- Williams, R. 2001. «Defining Heresy», en A. Kreider (ed.), *The Origins of Christendom in the West*: 313-335. Edinburgh/New York: T & T Clark.
- Winterling, A. (ed.) 1998. *Comitatus. Beiträge zur Erforschung des spätantiken Kaiserhofes*. Berlin: Akademie.
- Wolde, E. van 2009. *Reframing Biblical Studies. When Language and Text Meet Culture, Cognition, and Context*. Winona Lake (In): Eisenbrauns.
- Wood, I. 1999. «The Use and Abuse of Latin Hagiography in the Early Medieval West», en J. Arce, E. Chrysos e I. Wood (eds.), *The Transformation of the Roman World, 5. East and West: Modes of Communication*: 93-109. Leiden/Boston/Köln: E. J. Brill.
- Yarza Urquiola, V. 2006. «La *Vita vel gesta sancti Ildefonsi* de Ps. Eladio. Estudio, edición crítica y traducción». *Veleia* 23: 279-325.
- Zeumer, K. 1902. *Monumenta Germaniae Historica. Leges Nationum Germanicarum, I. Legum Lectio, I. Leges Visigothorum*. Hannover/Berlin: Hahniani.
- Zimmermann, O. J. 1967 [1944 Washington]. *The Late Latin Vocabulary of the Variae of Cassiodorus*. Hildesheim: Georg Olms.