

# Martirios paradójicamente cualificadores\*

[Martyrdoms paradoxically qualifying]

Álvaro Ibáñez Chacón  
Universidad de Granada

## *Resumen*

Algunos aspectos del culto a los santos trascienden la esfera textual y se instalan en el folclore, perdiendo en ocasiones el contacto directo con la tradición literaria. Las torturas de los mártires son los elementos narrativos más impactantes y visuales, de modo que perviven en el imaginario popular y se conmemoran cotidianamente sin necesidad de conocer el origen preciso de tales creencias. Esas torturas se convierten, pues, en mutilaciones paradójicamente cualificantes, dado que dotan de identidad al santo en cuestión y lo significan, una práctica simbólica de raigambre indoeuropea que podría pervivir en el sistema religioso gracias a la innegable relación entre los santos cristianos y los héroes paganos.

## *Palabras clave*

Héroes, santos, martirios, culto, pervivencia

## *Abstract*

Some aspects of the cult of saints transcend the textual sphere and become embedded in folklore, occasionally losing direct contact with the literary tradition. The tortures of the martyrs are the most striking and visual narrative elements, so they persist in the popular imagination and are commemorated daily without the need to know the precise origin of such beliefs. These tortures thus become paradoxically qualifying mutilations, as they endow the saint in question with identity and significance—a symbolic practice with Indo-European roots that may persist in the religious system thanks to the undeniable relationship between Christian saints and pagan heroes.

## *Keywords*

Heroes, saints, martyrdoms, cult, survival

---

\* Algunas ideas de este trabajo fueron presentadas en la *Second International Conference on Early Christian Literature, Late Antique and Byzantine Hagiography Imitationes Christi and Women Martyrs*, celebrado los días 5-7 de septiembre de 2023 en la Universidad de Valencia, y se inserta en el Proyecto de Investigación «Tópicos literarios en la narrativa imperial: de la tradición grecolatina a la literatura cristiana» (CIGE/2023/22), financiado por la Conselleria de Educación, Universidades y Empleo de la Generalitat Valenciana.

### 1. Mutilaciones paradójicamente cualificadoras

Hace ya 50 años que Georges Dumézil, el célebre mitólogo francés<sup>1</sup>, llevó a cabo en *Mythe et épopée. Histoires romaines* un análisis comparativo de ciertos episodios de la historia legendaria romana en tanto que heredera del legado indoeuropeo<sup>2</sup> y estableció distintos tipos de identificaciones entre la pareja de dioses germanos Óðinn y Týr y los salvadores romanos Horacio Cocles y Mucio Escévola, defensores de la ciudad ante el ataque del etrusco Porsena, destacando el hecho de que los cuatro personajes estaban mutilados: Óðinn y Horacio Cocles eran tuertos, mientras que Týr y Mucio Escévola habían quedado mancos<sup>3</sup>. Sin embargo, tales defectos físicos, ocasionados por diferentes vías, no merma- ban su potencia divina o su heroicidad, sino que, al contrario, los determinaban, definían y significaban, convirtiéndose en lo que denominó «mutilaciones pa- radójicamente cualificadoras»<sup>4</sup>, de donde el título de la presente contribución.

Además de estas coincidencias, también advirtió Dumézil que indudable- mente tres de ellos –pues en el caso de Cocles las fuentes conservadas no lo especifican– sufrieron tales mutilaciones de forma voluntaria: Óðinn renunció a uno de sus ojos para adquirir conocimiento, Týr perdió la mano para conse- guir atar al lobo Fenrir y Escévola sacrificó su mano para desafiar al rey enemigo, de modo que, en la mayoría de los casos, las mutilaciones reflejaban actos voluntarios por el bien común y se convirtieron en aspectos determinan- tes de la personalidad de cada uno de ellos en el imaginario colectivo indoeu- ropeo. Este sistema de reconocimiento de la divinidad o heroicidad de un per- sonaje a través de las torturas sufridas pudo haber sido heredado por el cristia- nismo y explotado, principalmente, en el culto popular a los mártires.

### 2. Mitos, ritos y cultura popular

Es de sobra conocida la esperable relación entre los santos cristianos y los per- sonajes de la mitología pagana. Muchos mitos griegos —no todos, obvia- mente<sup>5</sup>— y muchas creencias paganas con sus correspondientes relatos —que

---

<sup>1</sup> Dumézil desvió el comparativismo decimonónico de corte orientalista hacia la so- ciología comparada de las culturas indoeuropeas y sus «tres funciones»; véase la síntesis bio-bibliográfica de Marco V. García Quintela, *Georges Dumézil (1898-1986)* (Madrid: Ediciones del Orto, 1999).

<sup>2</sup> Georges Dumézil, *Mythe et épopée. Histoires romaines* (Paris: Gallimard, 1973), de la que hay traducción española de Sergio R. Madero Báez como *Mito y epopeya III. His- torias romanas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), por donde citamos.

<sup>3</sup> Dumézil, *Mito y epopeya III*, pp. 265-293. Las principales fuentes del episodio romano son Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación* II, 9-15; Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma* V, 23-30; Plutarco, *Vida de Publícola* 16-17.

<sup>4</sup> Dumézil, *Mito y epopeya III*, p. 277.

<sup>5</sup> Pues no todos los mitos cumplen las mismas funciones y estas varían con el paso de los siglos: Jan Bremmer, «What is a Greek Myth?», en J. Bremmer (ed.),

sin duda remontan al imaginario común indoeuropeo<sup>6</sup>— aparecen en la literatura cristiana desde los primeros Padres de la Iglesia como arma retórica contra el politeísmo, introduciendo en el discurso cristiano infinidad de motivos procedentes del mito clásico<sup>7</sup> y, sin embargo, determinados motivos reaparecen en la composición de los relatos hagiográficos<sup>8</sup>. En este sentido, conviene recordar la relación existente entre «héroe griego y santo cristiano» —por utilizar el título de un señero estudio<sup>9</sup>—, una relación evidente, aunque no exenta de particularidades<sup>10</sup>, que ya los antiguos apreciaron<sup>11</sup>.

De forma sintética, en el pensamiento griego arcaico y clásico el héroe representa una categoría humana especial, hasta el punto de existir una «raza de los héroes» en el programa cosmogónico de Hesíodo (*Trabajos y días* 156-173) que es exclusiva de la mitología griega y que los define como seres eminentemente guerreros de una naturaleza superior, de origen divino, pero mortales, que sucumben en el combate y son trasladados a las Islas de los Bienaventurados, donde viven felices para siempre<sup>12</sup>. El santo cristiano, por su parte, representa también una categoría intermedia entre lo humano y lo divino, destacable por sus acciones ejemplares en vida, siempre de acuerdo con la fe, pero sobre todo por su poder extrahumano tras la muerte<sup>13</sup>.

Así, pues, héroe griego y santo cristiano comparten una serie de cualidades propias del hombre superior, aunque humano, entre las cuales se pueden citar

---

*Interpretations of Greek Mythology* (London: Routledge, 1989<sup>2</sup>), pp. 1-9; Ken Dowden, *The Uses of Greek Mythology* (London-New York: Routledge, 1992).

<sup>6</sup> Joseph F. Nagy, «Indo-European and Greek Mythology», en L. Edmunds (ed.), *Approaches to Greek Myth* (Baltimore-London: The John Hopkins University Press, 1990), pp. 199-238; Fritz Graf, *Greek Mythology. An Introduction*, trad. ing. de Th. Marier (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1993), pp. 68-78).

<sup>7</sup> Cfr., entre otros, Pierre P. Saintyves, *Les saints, successeurs des dieux* (Paris : Nourry, 1907); André Neyton, *Les clefs païennes du christianisme* (Paris: Les Belles Lettres, 1979); Hugo Rahner, *Mitos griegos en interpretación cristiana*, trad. esp. de C. Rubies (Barcelona: Herder, 2003); Christopher P. Jones, *New Heroes in Antiquity. From Achilles to Antinoos* (Cambridge-London: Harvard University Press, 2010), pp. 84-92; Mercedes López Salvá, «Recepción de la mitología en el cristianismo primitivo», en M. González González y L. Romero Mariscal (eds.), *Claves para la lectura del mito griego* (Madrid: Dykinson, 2021), pp. 277-230.

<sup>8</sup> Véase el completo elenco que ofrece Hippolyte Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, col. «Subsidia Hagiographica» 18a (Bruxelles: Société des Bollandistes, 1955<sup>4</sup>), pp. 140-201.

<sup>9</sup> José S. Lasso de la Vega, *Héroe griego y santo cristiano*, col. «Aula de Humanidades» 1 (La Laguna: Secretariado de Publicaciones, 1962).

<sup>10</sup> No conviene negar determinadas coincidencias desde un punto de vista confesional, como hace, por ejemplo, Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, pp. 159-168.

<sup>11</sup> Amparo Pedregal, «El culto a los mártires: una herencia de la advocación mágica de los héroes», en J. Alver et al. (eds.), *Héroes, Semidioses y Daimones* (Madrid: Ediciones Clásicas, 1992), pp. 345-359: p. 349.

<sup>12</sup> Véase el análisis estructural de Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. esp. de J. D. López Bonillo (Barcelona: Ariel, 2001<sup>4</sup>), pp. 21-88.

<sup>13</sup> Hippolyte Delehaye, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, col. «Subsidia Hagiographica» 17 (Bruxelles: Société des Bollandistes, 1927).

la fidelidad a sus principios hasta la muerte o el aguante ante el dolor y las desventuras por sus creencias o convicciones<sup>14</sup>. Sin embargo, entre ambas figuras hay notables diferencias, imposibles de enumerar. Basta con recordar, por ejemplo, la dudosa moral de algunos héroes griegos que sucumben a la ira, la lujuria o cualquier otro tipo de pasión<sup>15</sup>, algo impensable en el santo cristiano, pues «los héroes no necesitan vivir una vida santa»<sup>16</sup>. Así mismo, se debe hacer una clara distinción entre héroe propiamente mitológico, esto es, literario<sup>17</sup> y ἥρωας en sentido cultural, es decir, «difunto que desde su tumba ejerce un poder benéfico o maligno y que exige una veneración apropiada»<sup>18</sup>, categoría a la que se asemeja más el santo cristiano desde el punto de vista religioso, si bien los personajes de los relatos hagiográficos más literaturizados conocidos como «pasiones épicas» adquieren la categoría de héroes literarios<sup>19</sup>.

Pero hay, además, una conexión entre héroe y santo no siempre resaltada: cuando los griegos ya no tenían héroes mitológicos mitificaron a humanos normales y corrientes que habían conseguido grandes gestas alabadas por el pueblo y en esto, dejando a un lado a los monarcas idealizados desde Alejandro Magno<sup>20</sup>, despuntaron sin duda los atletas que ya desde época clásica comenzaron a recibir culto heroico<sup>21</sup>.

<sup>14</sup> Lasso de la Vega, *Héroe griego y santo cristiano*, pp. 37-69; Isidro Muñoz Valle, «Las figuras modélicas del mundo clásico y los mártires cristianos», *Estudio Agustiniiano* 10 (1975), pp. 29-45; Mariateresa Fumagalli y Giulio Guidorizzi, *Corpi gloriosi. Eroi greci e santi cristiani* (Roma-Bari: Laterza, 2012).

<sup>15</sup> Paradigmáticos son los casos de Heracles, el forzado y desmedido héroe panhelénico —bien analizado por Nicole Loraux, *Las experiencias de Tiresias*, trad. esp. de C. Serna y J. Pòrtulas (Barcelona: Acantilado, 2004), pp. 258-309—, el colérico Aquiles —sobre el cual véase ahora Marta González González, *Achilles* (London-New York: Routledge, 2018)— o el astuto Odiseo, un héroe particular en muchos sentidos: William B. Stanford, *El tema de Ulises*, trad. esp. de B. A. Beattie y A. Silván (Madrid: Dykinson, 2013). La negatividad de los héroes forma parte también del imaginario indoeuropeo del guerrero: Georges Dumézil, *El destino del guerrero. Aspectos míticos de la función guerrera entre los indoeuropeos*, trad. esp. de J. Almela (México: Siglo XXI, 1971).

<sup>16</sup> Walter Burkert, *Religión griega arcaica y clásica*, trad. esp. de H. Bernabé (Madrid: Abada, 2007), p. 280.

<sup>17</sup> Y principalmente épico: Gregory Nagy, «The Epic Hero», en J. M. Foley (ed.), *A Companion to Ancient Epic* (Oxford: Blackwell, 2005), pp. 71-89.

<sup>18</sup> Burkert, *Religión griega*, p. 274.

<sup>19</sup> Hippolyte Delehaye, *Les passions des martyres et les genres littéraires*, col. «Subsidia Hagiographica» 13B (Bruxelles: Société des Bollandistes, 1966<sup>2</sup>), pp. 171-226; René Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources - Ses méthodes - Son histoire*, col. «Subsidia Hagiographica» 80 (Bruxelles: Société des Bollandistes, 2000<sup>2</sup>), pp. 140-155.

<sup>20</sup> Erwin Rohde, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, trad. esp. De Wenceslao Roces (México-Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1994), pp. 279-282; Jesús Lens Tuero, «El mito en la historiografía griega del siglo IV», en J. A. López Férez (ed.), *Mitos en la literatura griega arcaica y clásica* (Madrid: Ediciones Clásicas, 2002), pp. 481-493.

<sup>21</sup> Véanse, principalmente, Joseph Fontenrose, «The Heroe as Athlete», *California Studies in Classical Antiquity* 1 (1968), pp. 73-104; François Bohringer, «Cultes d'athlètes

Pues bien, resulta cuanto menos interesante y digno de un estudio más detallado cómo el cristianismo, a pesar de sus críticas al deporte antiguo<sup>22</sup>, terminó por calificar a sus santos como «atletas de Cristo», reaprovechando el léxico deportivo griego y equiparando a atletas y mártires como competidores por la corona de la victoria en esta o en la otra vida según sea el caso<sup>23</sup>. Estos nuevos «atletas de la fe» recibieron culto a la manera de los deportistas de competición, sustituyéndolos en el sistema religioso cristiano<sup>24</sup>. Así, aunque el proceso de heroificación sea bastante limitado en el pensamiento griego, la santidad en cambio puede ser adquirida de múltiples formas dependiendo de las épocas y de las zonas: ascesis, martirio, confesión, etc.<sup>25</sup>, pero el hecho de que un ser humano reciba culto como si fuera un ser divino o sobrenatural del que

---

en Grèce classique: propos politiques, discours mythiques», *Revue des Études Anciennes* 81 (1979), pp. 5-18; Martin Bentz y Christian Mann, «Zur Heroisierung von Athleten», en R. von den Hoff y S. Schmidt (eds.), *Konstruktionen von Wirklichkeit. Bilder im Griechenland des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.* (Stuttgart: Franz Steiner, 2001), pp. 225-240; Bruno Currie, *Pindar and the Cult of Heroes* (Oxford: Oxford University Press, 2005), pp. 120-157; Fernando García Romero, *El deporte en la Grecia antigua* (Madrid: Síntesis, 2019), pp. 145-152.

<sup>22</sup> Miguel Ángel Betancor León *et al.*, *De spectaculis. Ayer y hoy del espectáculo deportivo* (Madrid: Universidad de las Palmas de Gran Canaria-Ediciones Clásicas, 2001); Juan Antonio Jiménez Sánchez, *La cruz y la escena. Cristianismo y espectáculos durante la Antigüedad Tardía* (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 2006); García Romero, *El deporte en la Grecia antigua*, pp. 237-253.

<sup>23</sup> La bibliografía al respecto es abundante, por lo que remitimos al contexto de las cartas paulinas, donde se forma este lenguaje deportivo-cristiano que será constantemente imitado: Victor C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif. Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature* (Leiden: Brill, 1967); Mario Mello, *Atleta di Cristo. Le metafore agonistiche in San Paolo* (Napoli: Arte Tipografica Editrice, 2011).

<sup>24</sup> Esto se aprecia sobre todo en Bizancio, donde el santo es, junto con el emperador, el héroe absoluto astutamente idealizado por diferentes vías: Antonio Bravo García, «El héroe bizantino», *Cuadernos del CEMYR* 1 (1994), pp. 101-142. Y como héroe protagonista de una obra literaria, suele tener su consecuente antihéroe-oponente: Stephanos Efthymiadis, «Saints and Secondary Heroes in Byzantine Hagiography», en Koen De Temmerman *et al.* (eds.), *Constructing Saints in Greek and Latin Hagiography: Heroes and Heroines in Late Antique and Medieval Narrative*, col. «Fabulae, 2» (Turnhout: Brepols, 2023), pp. 33-56.

<sup>25</sup> Baste con citar el caso de los santos y las santas bizantinos que sucumbieron durante el iconoclasmo y, por tanto, fueron santificados, honrados con un culto oficial y objeto de relatos hagiográficos: Ihor Ševčenko, «Hagiography of the Iconoclast Period», en A.A. Bryer y J. Herrin (eds.), *Iconoclasm* (Birmingham: University of Birmingham, 1977), pp. 113-131; Georges L. Huxley, «Hagiography and the First Byzantine Iconoclasm», *Proceedings of the Royal Irish Academy: Archaeology, Culture, History, Literature* 80 (1980), 187-196; Cyril Mango, «Il santo», en G. Cavallo (ed.), *L'uomo bizantino* (Roma-Bari: Laterza, 20052), pp. 381-422; Lev Lukhovitskiy, «Perception of Iconoclasm in Late Byzantine Hagiographical Metaphraseis», en A. Rigo *et al.* (eds.), *Byzantine Hagiography: Texts, Themes & Projects*, col. «Studies in Byzantine History and Civilization, 13» (Turnhout: Brepols, 2018), pp. 341-363; Richard M. Prices, «Acta, Treatises, and Hagiography», en M. Humphreys (ed.), *A Companion to Byzantine Iconoclasm* (Leiden: Brill, 2021), pp. 230-260, etc.

se puede obtener algún tipo de beneficio mediante la devoción es una de las principales conexiones entre héroes griegos y santos cristianos.

El héroe griego podía recibir un culto ctónico, basado en sacrificios cruentos, libaciones, el consecuente banquete y, sobre todo, en la vinculación del héroe con un lugar determinado desde el que ejerce su influencia para la comunidad<sup>26</sup>. Además, en muchos casos el espacio sagrado se encontraba potenciado por unas reliquias que en ocasiones se trasladaban solemnemente para reubicarlas en otros lugares con unos fines precisos<sup>27</sup>. Por su parte, el culto a los santos se desarrolló desde muy pronto, adquiriendo múltiples manifestaciones: unas de tipo propiamente religioso, basadas en la lectura de sus vidas durante los oficios, en la veneración de sus reliquias o en la celebración de sus efemérides<sup>28</sup>; otras, en cambio, de tipo supersticioso, relacionadas con creencias menos ortodoxas y generalmente sincréticas<sup>29</sup>; y otras de tipo folclórico, asentadas en la cultura popular y compartidas por géneros literarios como el cuento, la fábula o la novela<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> Rohde, *Psique*, pp. 79-90; Burkert, *Religión griega*, pp. 274-281. El caso de la religión romana es notablemente distinto, ya que los héroes que recibían culto eran mucho menos numerosos: B. Liou, Bernadette, *Cultes «héroiques» romains* (Paris: Les Belles Lettres, 1980).

<sup>27</sup> Alessandra Coppola, *L'eore ritrovato. Il mito del corpo nella Grecia classica* (Venezia: Marsilio, 2008), Fumagalli – Guidorizzi, *Corpi gloriosi*, pp. 67-78.

<sup>28</sup> De entre la inabarcable bibliografía, véanse Hippolyte Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, col. «Subsidia Hagiographica» 20 (Bruxelles: Société des Bollandistes, 1933<sup>2</sup>); Peter Brown, *El culto a los santos*, trad. española F. J. Molina de la Torre, col. «El peso de los días» 103 (Salamanca: Sígueme, 2018); Ángel Narro, *El culto a las santas y los santos en la Antigüedad Tardía y la época bizantina*, col. «Temas de Historia Antigua» 6 (Madrid: Síntesis, 2019).

<sup>29</sup> Sobre todo de tipo mágico: Alphons A. Barb, «La sopravvivenza delle arti magiche», en A. Momigliano (ed.), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV* (Torino: Einaudi, 1968), pp. 111-137; Peter Brown, «Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages», en M. Douglas (ed.), *Witchcraft. Confessions and Accusations* (London: Tavistock, 1970), pp. 17-45; Gary Vikan, «Art, Medicine and Magic in Early Byzantium», *Dumbarton Oaks Papers* 38 (1984), pp. 65-86; Marvin Meyer - Richard Smith, *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power* (San Francisco: Harper, 1994); David E. Aune, *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity. Collected Essays*, col. «Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament» 199 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006).

<sup>30</sup> Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, pp. 25-43; André-Jean Festugiere, «Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'hagiographie primitive», *Wiener Studien* 73 (1960), pp. 123-152; Quintino Cataudella, «Vite di santi e romanzo», en *Letterature comparate: problemi e metodo. Studi in onore di Ettore Paratore* (Bologna: Pàtron, 1981), vol. I, pp. 931-952; Giulio Guidorizzi, «Motivi fiabeschi nella'agiografia bizantina», en P. L. Leone (ed.) *Studi bizantini e neogreci* (Galatina: Congedo Editore, 1983), pp. 457-467; Pietro Boglioni, «Hagiographie et folklore. Quelques coordonnées de leur rapport», *Florilegium* 22 (2005), pp. 1-24.

Ahora bien, de la misma manera que la relación entre culto real y texto hagiográfico puede ser multiforme, no siempre directa o a veces inexistente<sup>31</sup>, la pervivencia de tal o cual motivo relacionado con la vida de un santo en el imaginario popular no implica que la comunidad o la persona evocadora conozca el origen (literario, erudito, religioso...) de una práctica cotidiana que ha pasado a formar parte del folclore. Paradigmático al respecto entre miles de ejemplos nos parece el caso de Cristóbal.

Cuenta la leyenda que hubo un soldado de nombre Reprebo, originario del país de los cinocéfalos –es decir, de la región oriental de los «cabeza de perro»<sup>32</sup>–, que se convirtió al cristianismo, cambiando su nombre por el de Cristóforo<sup>33</sup>, y sufrió martirio en tiempos de Decio (*imp.* 249-251)<sup>34</sup>. En la creación de este santo podrían confluír elementos de la mitología clásica (Heracles, Hermes) y de la religión egipcia (Anubis)<sup>35</sup>, así como la tradición apócrifa de los

<sup>31</sup> Bryan Ward-Perkins, «The Relationship between Hagiography and Cult: Some Thoughts from the ‘Cult of Saints in Late Antiquity’ Project», en V. Déroche *et al.* (eds.), *Culte des saints et littérature hagiographique* (Paris: Peeters, 2019), pp. 3-22.

<sup>32</sup> Seres con «cabeza de perro» que desde las descripciones etno-geográficas de los griegos pasaron a formar parte del imaginario popular y perviven durante toda la Edad Media en tanto que habitantes de los extremos del mundo conocido: Claude Lecouteux, «Les Cynocéphales. Étude d’une tradition tératologique de l’Antiquité au XII<sup>e</sup> siècle», *Cahiers de civilisation médiévale* 24 (1981), pp. 117-128; David Gordon White, *Myths of the Dog-Man* (Chicago : University of Chicago Press, 1991); John B. Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought* (New York: Syracuse University Press, 2000<sup>2</sup>), pp. 61-75; Robert Bartlett, *The Natural and the Supernatural in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), pp. 71-110; José Julio García Arranz, «Las razas monstruosas como fenómeno fronterizo en la tradición literaria y visual medieval occidental: la leyenda de los cinocéfalos», en M. Piñol Lloret (ed.), *Monstruos y monstruosidades. Del imaginario fantástico medieval a los X-Men* (Barcelona-Buenos Aires: Sans Soleil Ediciones, 2015), pp. 13-44; Israel Muñoz Gallarte, «Entre paganismo y cristianismo: cinocéfalos en el contexto literario de los ss. I-IV d.C.», en M. Flores Rivas, I. Hernández-Tejero Larrea, S. Planchas Gallarte (eds.), *Animalia. Estudios sobre animales en la Antigüedad mediterránea* (Madrid: Ediciones Antígona), pp. 241-260.

<sup>33</sup> El nombre de Cristóbal sería una deformación medieval a partir del lat. *Christophorus*: Consuelo García Gallarín, *Diccionario histórico de nombres de América y España* (Madrid: Sílex, 2014), p. 281.

<sup>34</sup> Texto de la versión BHG 311b en François Halkin, *Hagiologie byzantine. Textes inédits publiés en grec et traduits en français*, col. «Subsidia Hagiographica» 71 (Bruxelles: Société des Bollandistes, 1986), pp. 32-46, traducción, notas y estudio previo de Israel Muñoz Gallarte, «Martirio del santo mártir Cristóbal», en M. Casas Olea (ed.), *Héroes santos. Textos hagiográficos y religión popular en el cristianismo oriental* (Granada: Editorial Universidad de Granada, 2019), pp. 613-645.

<sup>35</sup> Además del antiguo estudio de Pierre Saintyves, *Saint Christophe. Successeur d’Anubis, d’Hermès et d’Héraclès* (Paris: Nourry, 1936), véanse Gordon White, *Myths of the Dog-Man*, pp. 36-46; Danijela Stefanović, «The ‘Christianisation’ of Hermanubis», *Historia* 62 (2013), pp. 506-514.

encuentros con cinocéfalos<sup>36</sup> y otras leyendas martiriales<sup>37</sup>. En Oriente es frecuentemente representado con la cabeza de perro, mientras que en Occidente Cristóbal pierde los rasgos monstruosos en favor de una representación mucho más benigna, cargando con Jesús niño<sup>38</sup>. El origen de este notable cambio en la representación del santo se encuentra en versiones latinas de tan importante difusión como la *Leyenda áurea* (s. XIII), donde se cuenta cómo el gigante bonachón ayudó a cruzar un río a un niño cargándolo sobre sus espaldas, resultando ser Cristo, y cómo la vara que utilizaba para vadear el río se transformó en una palmera plagada de dátiles<sup>39</sup>, de aquí que Cristóbal fuera en el Medievo patrono de los viajeros y protector de los huertos<sup>40</sup>. Ahora bien, el origen último de esta leyenda podría estar simplemente en la resemantización del nombre del santo «portador de Cristo» de un plano metafórico a uno real<sup>41</sup>, hecho que en realidad poco importa para que hoy en día un buen número de autoescuelas lleven su nombre y a él se encomienden los conductores.

Otro ejemplo interesante sería Bárbara de Nicomedia, la santa patrona de los mineros, carpinteros, bomberos, barberos, barreneros o sastres, protectora ante las tormentas, la muerte inminente y las plagas, celebrada el 4 de diciembre<sup>42</sup>. Su peripiecia se encuentra bien desarrollada en un abundante *corpus* de

<sup>36</sup> Friedman, *The Monstrous Races*, pp. 69-75; Muñoz Gallarte, «Martirio del santo mártir Cristóbal», pp. 618-621; Lourdes Bonhome-Pulido, «Un monstruo entre santos: la tradición árabe cristiana sobre los ‘cabeza de perro’», en L. Bonhome-Pulido y M. Movellán Luis (eds.), *Del relato martirial al género hagiográfico en la tardoantigüedad. Personajes y espacios liminales*, col. «Benito Arias Montano. Ensayos» 1 (Madrid: Síndesis, 2022), pp. 179-197.

<sup>37</sup> La de Mercurio de Cesarea, otra invención tardo-antigua: Álvaro Ibáñez Chacón, «San Mercurio y los cinocéfalos: hagiografía y folclore», *Collectanea Christiana Orientalia* 16 (2019), pp. 31-50.

<sup>38</sup> Hippolyte Delehay, *Cinq leçons sur la methode hagiographique*, col. «Subsidia Hagiographica» 21 (Bruxelles, Société des Bollandistes, 1934), pp. 142-146; Zofia Ameisenowa, «Animal-Headed Gods, Evangelists, Saints and Righteous Men», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 12 (1949), pp. 21-45; pp. 42-45; Jérôme Schwartz, «A propos de l'iconographie orientale de S. Christophe», *Le Muséon* 67 (1954), pp. 93-98; Gian D. Gordini y Antonietta Cardinali, «Cristoforo», *Bibliotheca Sanctorum* 4 (1964), cols. 349-364; Giuseppe Cremascoli, «Cristóbal», en C. Leonardi et al. (dir.), *Diccionario de los santos* (Madrid: San Pablo, 2000), pp. 583-587; Christopher Walter, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition* (Aldershot-Burlington: Ashgate, 2003), pp. 214-216.

<sup>39</sup> Jacobo de la Vorágine, *Leyenda áurea* 100.

<sup>40</sup> David Williams, *Deformed Discourse. The Function of the Monster in Mediaeval Thought and Literature* (Exeter: The University of Exeter Press, 1997), pp. 286-297.

<sup>41</sup> Gordini – Cardinali, «Cristoforo», col. 354.

<sup>42</sup> Gian D. Gordini – Renato Aprile, «Barbara», *Bibliotheca Sanctorum* 2 (1962), cols. 760-767; Mauro Donnini, «Bárbara», en Leonardi, *Diccionario de los santos*, pp. 301-302; Bárbara Taviel De Andrade, «Andadura, atributos y patrocinios de una mujer legendaria: Santa Bárbara», en F. Cazal et al. (eds.), *Pratiques hagiographiques dans l'Espagne du Moyen-Âge et du Siècle d'Or*, II (Toulouse: Presses Universitaires du Midi, 2007), pp. 543-572.

*passiones* y *laudationes* griegas algunas de ellas todavía inéditas<sup>43</sup>. La joven virgen, hija de un acaudalado pagano, es encerrada por su padre en una torre para controlar, evidentemente, las visitas de los supuestos pretendientes<sup>44</sup>; ella sale de la torre, se autobautiza en una piscina, se enfrenta al padre pagano, huye de forma milagrosa a la montaña y es capturada por el padre, que la vuelve a encerrar ahora en una celda. Entonces el padre la acusa ante el gobernador y comienza el habitual intercambio de interrogatorios y torturas, entre las cuales figura también la mastectomía (al igual que veremos con Ágata). Sin embargo, como es habitual, la santa sale indemne de todos ellos y es condenada a la muerte a espada.

De la serie de torturas sufridas por Bárbara, todas tópicas y bien documentadas, una nos resulta llamativa: fue golpeada con un martillo en la cabeza, hecho que figura en la mayor parte de las versiones griegas<sup>45</sup>, de donde pasa a las latinas y se difunde por el Medievo<sup>46</sup>. Esta tortura, en absoluto común en los relatos martiriales y no representada entre los atributos de la santa en el arte, podría haber originado, en cambio, algunos de sus campos de regencia y patronazgos, pues el martillo está connotado en el imaginario indoeuropeo como herramienta que asegura el paso a la otra vida<sup>47</sup>, de lo cual queda constancia en rituales modernos tan interesantes como el martillo con mango de madera de olivo que las «acabadoras» sardas empleaban para otorgar una muerte piadosa

<sup>43</sup> Véase el estado de la cuestión en Jordi Davó y Ada Porras, «Martirio de santa Bárbara (BHG 213)», en prensa en Á. Ibáñez y Á. Narro (eds.), *Martirios de santas cristianas* (Reus-Córdoba: Rhemata UCOPress), con edición y traducción del texto griego. Las versiones latinas derivan de una primera traducción del griego: BHL 913, ed. de Francisco A. Zaccarias, *De rebus ad historiam atque antiquitates Ecclesiae pertinentibus*, I (Fulginae: Campana, 1781), pp. 137-142, siendo muy popular en el medievo a partir de diferentes redacciones de la leyenda: Baudouin de Gaiffier, «La légende latine de sainte Barbe par Jean de Wackerzeele», *Analecta Bollandiana* 72 (1959), pp. 5-41.

<sup>44</sup> Se ha visto en ello una reminiscencia del mito de Dánae: Albrecht Wirth, *Danae in christlichen Legenden* (Wien: Tempsky, 1892), pp. 13-16; Saintyves, *Les saints*, pp. 271-276; Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, p. 33; pero hay sin duda otros muchos relatos que plantean este conflicto generacional; véanse, por ejemplo, los estudios compilados en Ezio Pellizer y Nevio Zorzetti (eds.), *La paura dei padri nella società antica e medievale*, col. «Biblioteca di Cultura Moderna, 880» (Roma-Bari: Laterza, 1983).

<sup>45</sup> Cfr. BHG 213, en Davó y Porras, «Martirio de santa Bárbara (BHG 213)»; BHG 215, en Wirth, *Danae in christlichen Legenden*, p. 109; BHG 216, en Stratis Papaioannou, *Christian Novels from the Menologion of Symeon Metaphrastes* (Cambridge: Harvard University Press, 2017), p. 170; BHG 217 en P. Bonifatius Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, V (Berlin-New York: De Gruyter, 1988), p. 267, etc.

<sup>46</sup> BHL 913 en Zaccarias, *De rebus ad historiam atque antiquitates Ecclesiae pertinentibus*, p. 141; *Leyenda áurea* 202, en Theodor Graesse, *Jacobi a Voragine. Legenda aurea* (Lipsiae: Impensas Librariae Arnoldianae, 1850<sup>2</sup>), p. 900.

<sup>47</sup> Claude Sterckx, «Sucellos et Valéria Luperca», en J. Carey et al. (eds.), *Ildánach Ildírech. A Festschrift for Proinsias Mac Cana* (Andover-Aberrystwyth: Celtic Studies Publications, 1999), pp. 255-261; Jacques Poucet, «Valéria Luperca et le 'maillet guérisseur falisque' (Pseudo-Plutarque, *Parall. Minor.* 35)», *Ollodagos* 19 (2005), pp. 159-199.

a los moribundos<sup>48</sup> o el ritual de *conclamatio* por el cual se golpeaba 3 veces la cabeza de un Papa muerto para confirmar su paso a la otra vida<sup>49</sup>. En este sentido, cabría la posibilidad de establecer cierta relación entre la herramienta y el recuerdo de la santa no solo como patrona de los mineros<sup>50</sup>, sino también de los moribundos, según queda reflejado en las numerosas oraciones que la invocan en el momento de la extremaunción<sup>51</sup>, por lo que su conexión con las «acabadoras» sardas sería muy interesante, por más que estas puedan ser, también, personajes de leyenda<sup>52</sup>.

### 3. Tradición popular y mutilaciones capacitantes

El martirio es el medio por el cual el protagonista del relato hagiográfico alcanza la santidad, mostrando su capacidad de sufrimiento y dando testimonio de su fe en una clara *imitatio Christi*<sup>53</sup>. Cuanto más tremendo es el martirio, más profundo es el mensaje y más trasciende a la colectividad; no en vano, en muchos relatos los sufrimientos de los mártires conducen a la conversión de los paganos asistentes, de modo que el cristianismo supo aprovechar bien la propaganda que proporcionaba el *spectaculum* en sí mismo<sup>54</sup>. Posteriormente, acabadas las persecuciones, los martirios literarios exageraron y tipificaron las torturas, dando lugar a una constante repetición de los mismos motivos o a la

---

<sup>48</sup> Alessandro Bucarelli y Carlo Lubrano, *Eutanasia ante litteram in Sardegna. Sa Femmina Accabadòra. Usi, costumi e tradizioni attorno alla morte in Sardegna* (Cagliari: Scuola Sarda Editrice, 2010).

<sup>49</sup> Poucet, «Valéria Luperca», pp. 191-194. Hay relatos en los que el martillo es un instrumento sanador, como el de la romana Valeria Luperca, que empleaba un pequeño martillo para curar a los enfermos: Theodor Köves, «Valeria Luperca», *Hermes* 90 (1962), pp. 214-238.

<sup>50</sup> Lo cual ha sido tradicionalmente relacionado con el momento en el que la joven es tragada por la tierra y sale por una gruta, episodio que imita a los *Hechos de Pablo y Tecla*: Ángel Narro, *Tecla de Iconio. La santa ideal, un ideal de santa* (Reus: Rhemata, 2021), pp. 292-294.

<sup>51</sup> Véanse los oficios recogidos en Nicolaus Müller, *Acta S. Barbarae virginis et martyris, patronae morientium* (Augusta Vindelicorum: Labhart, 1703).

<sup>52</sup> Como propone Italo Bussa, *L'accabadora immaginaria. Una rottamazione del mito* (Cagliari: Edizioni della Torre, 2015).

<sup>53</sup> Candida Moss, *The Other Christs. Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom* (Oxford, Oxford University Press: 2010).

<sup>54</sup> Geoffrey W.H. Lampe, «Martyrdom and Inspiration», en W. Horbury y B. McNeil (eds.), *Suffering and Martyrdom in the New Testament* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 118-135; David Potter, «Martyrdom and Spectacle», en R. Scodel (ed.), *Theater and Society in the Classical World* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1993), pp. 53-88; Glen W. Bowersock, *Martyrdom and Rome* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 41-52; Alfonso Roperio, *Mártires y perseguidores. Historia general de las persecuciones (siglos I-X)* (Barcelona: Editorial Clie, 2010), pp. 140-143; M<sup>a</sup>. Amparo Mateo Donet, «La intervención divina en los espectáculos romanos de ejecución de cristianos», *Arys* 15 (2017), pp. 261-278.

desaparición de ciertos suplicios<sup>55</sup>. Sin embargo, algunas recreaciones son exclusivas de determinados personajes y dotan de significación a su culto popular, como se verá en los siguientes ejemplos necesariamente selectivos.

Ágata (o Águeda)<sup>56</sup> de Catania y/o Palermo es una de las santas más famosas, martirizada durante la supuesta persecución de Decio (*imp.* 249-251)<sup>57</sup>. Aunque hay muchos que consideran su existencia real y el martirio un hecho histórico<sup>58</sup>, en realidad su peripecia es una leyenda épica en toda regla compuesta a partir de tópicos recurrentes de la narrativa antigua en general, no solo de la hagiografía<sup>59</sup>.

La historia de Ágata se conoce principalmente por las *passiones* griegas (BHG 36 y BHG 37, con varias redacciones) y latinas (BHL 133-136)<sup>60</sup>, difundiéndose por todo Occidente y siendo traducida a las lenguas vernáculas<sup>61</sup>. La santa, prendida en Palermo y trasladada a Catania<sup>62</sup>, sufre las habituales torturas por

<sup>55</sup> En la hagiografía bizantina, por ejemplo, los suplicios son de menor crueldad y no suelen culminar en la muerte: Thomas Pratsch, *Der hagiographische Topos* (Berlin-New York: De Gruyter, 2005), pp. 298-317.

<sup>56</sup> De acuerdo con la evolución del nombre a partir del latín medieval: García Gallarín, *Diccionario histórico de nombres*, pp. 75-76.

<sup>57</sup> Algunas versiones medievales bien localizadas lo cambian por Diocleciano y/o Maximiano: Carla Morini, «La *Passio s. Agathae*. La tradizione medievale inglese», *Rivista di Cultura Classica e Medioevale* 42 (2000), pp. 49-60.

<sup>58</sup> Basta con citar el voluminoso estudio de D'Arrigo, S., *Il martirio di Sant'Agata nel quadro storico del suo tempo* (Catania: Diocesi, 1988), o el reciente trabajo de M. Stella-doro, *Agata, vergine e martire*, Catania: Giuseppe Maimone Editore: 2022).

<sup>59</sup> Remitimos a Álvaro Ibáñez Chacón, «Martirio de Ágata de Catania (BHG 37)», en Ibáñez y Narro, *Martirios de santas cristianas*, en prensa.

<sup>60</sup> Más una redacción no catalogada en BHL: Carla Morini, «Una redazione sconosciuta della *Passio s. Agathae*. Ms. Auxerre, Bibl. Mun., 127 (s. XII in.), f. 17r-19r», *Analecta Bollandiana* 109 (1991), pp. 305-330.

<sup>61</sup> Por ejemplo, al antiguo inglés: Carla Morini, *La passione di S. Agata di Ælfric di Eynsham* (Alessandria: Edizioni dell'Orso, 1993).

<sup>62</sup> Acerca de la polémica entre estas dos ciudades por erigirse patria de la mártir véanse, principalmente, Carmelo Crimi, «L'encomio "lacerato". A proposito di un apocrifo secentesco su S. Agata», *Synaxis* 3 (1985), pp. 387-412; Id., «Neophytos Rhodinós e la querelle sulla patria di S. Agata. Nota biografica», *Synaxis* 4 (1986), pp. 343-350; Id. «Ancora sull'encomio "lacerato". Due epistole inedite di Emeric Bigot a Leone Allacci», *Synaxis* 5 (1987), pp. 261-275; Daniela Motta, *Percorsi dell'agiografia. Società e cultura nella Sicilia tardoantica e bizantina* (Catania: Edizioni del Prisma, 2004<sup>2</sup>), pp. 76-80; Gaetano Zito, «Agata santa tra culto e simbolo di libertà in alcuni panegirici del Settecento», *Synaxis* 23 (2005), pp. 231-244; Lina Scalisi, «Un mito conteso. Il culto di Sant'Agata tra Catania e Palermo nel Seicento», en F. Benigno y N. Bazzano (eds.), *Usa e reinvenzione dell'antico nella politica di età moderna (secoli XVI-XIX)* (Mandurie-Bari-Roma: Piero Lacaita, 2006), pp. 139-159; Mario Re, «Quando non c'era Rosalia: le sante patrone di Palermo», en V. Lombino y M. Re (eds.), *Ripensare la santità in Sicilia. Raccolta di studi* (Roma: Città Nuova, 2022), pp. 343-382; pp. 367-372.

orden del gobernador Quintiano<sup>63</sup>, saliendo indemne de ellas y mostrando su superioridad moral y religiosa<sup>64</sup>.

El martirio significativo de Ágata consiste en la tortura y mutilación de uno de sus pechos, tal y como figura de forma unánime en las *passiones* (μασθός BHG 36, 37; μαζός BHG 37b, 38; μαστός BHG 37e; *mamilla/mamella* BHL 133-135). Sin embargo, la mayoría de las representaciones artísticas posteriores la figuran siendo mutilada en ambos pechos, quizá por una mera generalización sinecdótica<sup>65</sup>.

Ágata no es, en verdad, la única santa que recibe el castigo directamente en sus pechos (Bárbara, Cecilia, Victoria, entre otras), pero sí la más famosa y la más recordada en el acervo popular. La mutilación de la santa forma parte del sadismo propio de los relatos martiriales femeninos, en los que la sexualidad está muy presente<sup>66</sup>. Sin embargo, las *passiones* grecolatinas de Ágata no inciden en el carácter erótico del hecho<sup>67</sup>, sino que inciden en la función nutricia del pecho ya destacada desde la Biblia<sup>68</sup>, lo cual queda reflejado en la propia *passio* cuando la mártir increpa al gobernador: οὐκ ἠδέσθης εἰς θηλείαν τοιαῦτα διαπράξασθαι καὶ ἦν καὶ αὐτὸς ὑπὸ τῆς μητρὸς ἐθήλασας ἀποτεμεῖν; (§11: «¿no te da vergüenza actuar así contra una mujer y amputar lo que también tú mismo mamaste de tu madre?»). La asociación pecho = maternidad es también de cuño clásico (ya Hom. *Il.* 22.81-85), pero aquí entra en juego la espontánea bienaventuranza del *Evangelio según Lucas* μακαρία ἡ κοιλία ἢ βαστάσασά σε καὶ μαστοὶ οὐς ἐθήλασας («dichoso el

<sup>63</sup> D'Arrigo, *Il martirio di Sant'Agata*, pp. 763-770 o Stelladoro, *Agata, vergine e martire*, pp. 115-116 han planteado, en nuestra opinión innecesariamente, la historicidad del gobernador, cuando en realidad es un personaje de leyenda presente en otros relatos martiriales y, como tal, tiene una muerte envuelta en lo prodigioso: Carmelo Crimi, «Metodio patriarca, *Encomio di S. Agata*, 29 Mioni e il fiume Simeto», *Sileno* 45 (2019), pp. 305-312.

<sup>64</sup> Claudio Leonardi, «Agata e il potere», *Hagiographica* 13 (2006), pp. 1-10.

<sup>65</sup> Véanse, entre otros, Mauro Lucco, «Trasformazioni di Agata», en *Agata santa. Storia, arte, devozione* (Catania: Giunti, 2008), pp. 71-77; Frédéric Tixier, «Sainte Agathe de Catane au regard de l'iconographie médiévale», en *Sant'Agata. Il reliquiario a busto. Contributi interdisciplinari* (Catania: Arcidiocesi di Catania, 2010), pp. 87-105.

<sup>66</sup> Virginia Burrus, *The Sex Lives of Saints. An Erotics of Ancient Hagiography* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004).

<sup>67</sup> Aunque sean frecuentes las interpretaciones basadas en los roles y las psicopatologías sexuales: Isabelle Bianquis-Gasser, «Les temps d'Agathe. Un mythe européen de sang et de lait», *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est* 20 (1993), pp. 178-183; Martha Easton, «Saint Agatha and the Sanctification of Sexual Violence», *Studies in Iconography* 16 (1994), pp. 83-118; Kirsten Wolf, «The Severed Breast. A Topos in the Legends of Female Virgin Martyr Saints», *Arkiv för nordisk filologi* 112 (1997), pp. 97-112; Dirk Krausmüller, «Exegeting the *Passio* of St Agatha: patriarch Methodios (†847) on sexual differentiation and the perfect "man"», *Byzantine and Modern Greek Studies* 33 (2009), pp. 1-16, entre otros.

<sup>68</sup> Jacques Berlioz, «Il seno nel Medioevo. Tra erotismo e maternità», *Storia e Dossier* 12 (1997), pp. 40-44.

vientre que te llevó y los pechos que mamaste»),<sup>69</sup> sin duda utilizado por el hagiógrafo para censurar la crueldad del gobernador y asociar a Ágata con María.

El pecho de Ágata es, por tanto, lo que la determina, significa y caracteriza, haciéndola patrona de la enfermería en general y de los males relacionados con los pechos en particular, recibiendo culto por toda Europa con muestras devocionales pintorescas como los pasteles llamados «teticas de santa Águeda» o las celebraciones carnavalescas con mascaradas y cambios de rol<sup>70</sup>.

Por su parte, el 9 de febrero los dentistas del mundo celebran a su santa patrona Apolonia. En este caso podríamos remontar su difundida leyenda a una mártir histórica en tiempos de Filipo el Árabe (*imp.* 248-249) en Alejandría<sup>71</sup>, según el testimonio de Eusebio de Cesarea (*Historia Eclesiástica* VI, 41, 7):

También prendieron entonces a la admirable virgen, anciana ya, Apolonia, a la que, rompiéndole a golpes todos los dientes, le destrozaron las mejillas. Encendiendo, en fin, una hoguera a la entrada de la ciudad, la amenazaban abrasarla viva, sino repetía a coro con ellos las impías blasfemias lanzadas a gritos de pregón. Ella, habiendo rogado humildemente le dieran un breve espacio de tiempo, apenas se vio suelta, saltó precipitadamente sobre el fuego y quedó totalmente abrasada<sup>72</sup>.

Este breve relato inspiró a los hagiógrafos para la composición de una leyenda más extensa, pero no conservamos ninguna redacción griega<sup>73</sup>, si es que

---

<sup>69</sup> Lc. 11:27; *cfr.* Francis Bovon, *El Evangelio según Lucas*, II (Salamanca: Sígueme, 2002), pp. 231-241.

<sup>70</sup> Nieves de Hoyos Sancho, «Fiestas en honor de Santa Águeda, patrona de las mujeres», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 7 (1951), pp. 446-456; Jon Laburu y María del Carmen Baza, *Santa Águeda y sus tradiciones* (Vitoria-Gasteiz: Diputación Foral de Álava, 1995); Julio Caro Baroja, *El carnaval* (Madrid: Alianza, 2006), pp. 420-430.

<sup>71</sup> Hippolyte Delehaye, «Martyrs d'Égypte», *Analecta Bollandiana* 40 (1922), pp. 5-154; pp. 12-13; Gian D. Gordini y Sandra Orienti, «Apollonia di Alessandria», *Bibliotheca Sanctorum* 2 (1962), cols. 258-267; Francesco Scorza Barcellona, «Apolonia», en Leonard, *Diccionario de los santos*, pp. 257-258.

<sup>72</sup> Traducción de Daniel Ruiz Bueno, *Actas de los mártires* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1987<sup>4</sup>), p. 602.

<sup>73</sup> A lo sumo cabe citar reescrituras bizantinas de Eusebio como la de Nicéforo Calisto Jantopulo, *Historia eclesiástica* V, 30, ed. PG 145, col. 1124, cuyo texto es una verdadera *metáphrasis* de Eusebio, al que amplifica y actualiza, *cfr.* Sebastian Morlet, «Le projet historiographique de Nicéphore Xanthopoulos face à celui d'Eusèbe de Césarée», en C. Gastbeger y S. Panteghini (dir.), *Ecclesiastical History and Nikephoros Kallistou Xanthopoulos* (Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2015), pp. 43-58.

alguna vez la hubo, sino diferentes versiones latinas<sup>74</sup>. Estas amplifican el breve y directo testimonio de Eusebio con los elementos propios de las *passiones* épicas (genealogía del santo, cualidades cristianas, enfrentamiento con el gobernador romano) y modifican los elementos esenciales del relato trasladando el hecho a la supuesta persecución de Decio, cambiando el *status* de la mártir de anciana a joven virgen y sustituyendo el suicidio originario por la condena a la hoguera<sup>75</sup>.

Para el tema que nos ocupa, la mutilación de Apolonia también es modificada en las versiones latinas, indicando que le fueron arrancados los dientes a pedradas (*BHL* 640: *duris lapidibus excuterentur*), que simplemente se le extrajeron (*BHL* 641g: *et singulos dentes ex ore eius diuelli*; también en la mayoría de los breviarios recopilados en *AA.SS.* Febr. II, 278-279) o que emplearon para mazos (*BHL* 639: *dentes eius cum malleis extrahi*)<sup>76</sup>. Sin embargo, a lo largo de la historia del arte se populariza la imagen de Apolonia con unas tenazas en la mano, hecho este que se debe a la simbiosis iconográfica con otra santa homónima, supuestamente martirizada en Roma por el emperador Juliano el Apóstata (*imp.* 360-363)<sup>77</sup>, pero que en realidad no es más que, según Amore, “un’inutile ripetizione della martire alessandrina”<sup>78</sup>. Esta Apolonia sufrió un suplicio similar, pero los dientes le fueron arrancados con tenazas (*BHL* 643: *cum forcipe*)<sup>79</sup> y de ahí la constante representación de la santa, alejandrina o romana, con las tenazas en la mano<sup>80</sup>.

Así, pues, Apolonia se convierte en la santa patrona de los dientes y de los problemas bucodentales, herencia de su equivalente y casi homónimo pagano

<sup>74</sup> Todavía no se ha realizado, que sepamos, un estudio detallado del dossier hagiográfico de esta santa, a fin de aclarar las relaciones entre los textos indicados en *BHL* y sus diferentes suplementos.

<sup>75</sup> Así en *BHL* 640, ed. J. Bolland *et al.*, *Acta Sanctorum Februarii*, II (Palme: Parisiis, 1864<sup>2</sup>), pp. 278-279. La redacción *BHL* 641g es una de las más fantasiosas: Maurice Coens, «Une passio S. Apolloniae inédite suivie d’un miracle en Bourgogne», *Analecta Bollandiana* 70 (1952), pp. 138-159.

<sup>76</sup> Texto de *BHL* 639 en *AA.VV.*, *Anecdota ex codicibus hagiographicis Iohannis Gielemans* (Bruxelles: Societé des Bollandistes, 1895), pp. 3-5.

<sup>77</sup> El cristianismo se basó en las reformas políticas y religiosas de Juliano para atribuirle una persecución que no es unánimemente aceptada por los historiadores, inventándose una larga serie de martirios carentes de veracidad histórica; véanse las síntesis de Alberto J. Quiroga Puertas, *El emperador Juliano: de la historia a la ficción* (Madrid: Síntesis, 2020), pp. 76-87; Peter van Nuffelen, «The Christian Reception of Julian», en S. Rebenich y H.-U. Wiemer (eds.), *A Companion to Julian the Apostate* (Leiden-Boston: Brill, 2020), pp. 360-397.

<sup>78</sup> Agostino Amore, «Apollonia di Roma», *Bibliotheca Sanctorum* 2 (1962), col. 268.

<sup>79</sup> Texto de la *passio* en *AA.SS.* Febr. II, pp. 280-281.

<sup>80</sup> Jonathan Beck, «Sainte Apolline: L’image d’un spectacle, le spectacle d’une image», en A. Lascombes (ed.), *Spectacle and Image in Renaissance Europe* (Leiden: Brill, 1993), pp. 232-244; Elisa Borsari y H. Gassó, «El martirio de Santa Apolonia entre la literatura y la iconografía», en J. Paredes (ed.), *De lo Humano a lo divino en la literatura medieval: santos, ángeles y demonios* (Granada: Universidad de Granada, 2012), pp. 81-108.

Apolo<sup>81</sup>. Así, invocada en letanías y plegarías que trascienden la esfera de la cultura popular<sup>82</sup>, aparece también en la tradición literaria y alusiones como las de *El Quijote* (I, 18; II, 7) o *La Celestina* (acto VII) evidencian una transposición sexual de los hechos que remonta a la antiquísima relación entre belleza/salud dental/erotismo<sup>83</sup>, llegándose, incluso, a establecer exageradas relaciones entre el martirio de Apolonia y la fantasmagoría psicoanalítica de la *uagina dentata*<sup>84</sup>. Sea como sea, la pérdida violenta de los dientes durante su voluntarioso martirio es lo que cualifica a Apolonia y lo que hace que sea recordada hasta hoy.

Lo mismo ocurre con Lucía de Siracusa, martirizada el 13 de diciembre del 304 durante la «gran Persecución» de Diocleciano<sup>85</sup>. Su *passio*, conservada en

<sup>81</sup> María del Carmen García Sola, «Evocaciones de Apolo sanador en la literatura dental», en L.M. Pino Campos y G. Santana Henríquez (eds.), *Καλός και αγαθός άνήρ: διδασκάλου παράδειγμα. Homenaje al profesor Juan Antonio López Férez* (Madrid: Ediciones Clásicas, 2013), pp. 329-335.

<sup>82</sup> Entre otros, Henri Nux, *Sainte Apolline, patronne de ceux qui souffrent des dents. Étude historique, folklorique et iconographique* (Paris, L'expansion scientifique française, 1947); Apolline Trioulaire, *Sainte Apolline. Sainte patronne des dentistes et de ceux qui ont mal aux dents* (Paris: L'Harttman, 2014).

<sup>83</sup> Andrew M. Beresford, «Una oración, señora, que le dixeran que ... Celestina and the Legend of St Apollonia», *Bulletin of Hispanic Studies* 78 (2001), pp. 39-57; Isabel Lozano Renieblas, «La oración de santa Apolonia y las intenciones de Sansón Carrasco: *La Celestina* en *El Quijote*», en A. Bernat Vestarini (ed.), *Volver a Cervantes*, 2 vols. (Palma: Universitat de les Illes Balears, 2001), I, pp. 699-704; Santiago López Ríos, «La oración a santa Apolonia de *La Celestina* a la luz del folklore médico-religioso», *Theatralia* 10 (2008), pp. 59-76; Agustín Redondo, «El 'Caballero de la Triste Figura' entre accidentes dentales y oración a santa Apolonia. Consideraciones sobre dos episodios del *Quijote* (I, 18 y II, 7)», en M<sup>a</sup>.Á. Ezama Gil et al. (eds.), *La razón es Aurora. Estudios en homenaje a la profesora Aurora Egido* (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2017), pp. 413-426.

<sup>84</sup> Joaquín Díaz González, «Santa Apolonia y los dientes a la luz de la tradición», *Revista de Folklore* 35 (1997), pp. 185-189.

<sup>85</sup> Véanse, entre otros, Agostino Amore y Maria Chiara Celletti, «Lucia», *Bibliotheca Sanctorum* 8 (1967), cols. 241-257; Vincenza Milazzo y Francesca Rizzo Nervo, «Lucia tra Sicilia, Roma e Bisanzio: itinerario di un culto (IV-IX secolo)» y Teresa Sardella, «Visioni oniriche e immagini di santità nel martirio di S. Lucia», ambos en S. Pricoco (ed.), *Storia della Sicilia e tradizione agiografica nella tarda antichità* (Soveria Mannelli: Rubbettino, 1988), pp. 95-135 y pp. 137-154 respectivamente; Andreas Heinz, «Agata, Lucia ed Euplo nella tradizione liturgica medievale» y Francesca Rizzo Nervo, «Lucia nelle altre vite di santi», ambos en T. Sardella – G. Zito (eds.), *Euplo e Lucia, 304-2004. Agiografia e tradizioni culturali in Sicilia* (Catania: Studio Teologico S. Paolo, 2005), pp. 164-177 y pp. 339-342 respectivamente; Vincenza Milazzo, «La Sicilia: Agata e Lucia. Note storiografiche», en A. Tilatti y F. G. B. Trolese (eds.), *Giustina e le altre. Sante e culti femminili in Italia settentrionale dalla prima età cristiana al secolo XII*, (Roma: Viella, 2009), pp. 243-270; Ead., «Bilinguismo e agiografia siciliana. Alcune osservazioni sulle Passiones di Agata e di Lucia», en V. Milazzo y F. Scorza Barcellona (eds.), *Bilinguismo e scritture agiografiche. Raccolta di studi* (Roma: Viella, 2018), pp. 77-110; Anna Lampadarini, «The Origins and Later Development of the First Italo-Greek Hagiographies. The Dossiers of the Sicilian Martyrs Agatha, Lucia,

varias redacciones griegas (BHG 995-996)<sup>86</sup> y una latina (BHL 4992)<sup>87</sup>, narra una historia legendaria habitual y un martirio común (cremación y muerte a espada), destacando el intento fallido de llevarla a un lupanar para ser violada<sup>88</sup>.

Ahora bien, Lucía ha pasado a ser patrona de los oftalmólogos por interpretación popular. Por una parte, se encuentra la relación etimológica Lucía < lux («luz, visión, ojo»), considerándose la santa que trae la luz a los que viven en la oscuridad<sup>89</sup>, algo que metafóricamente ya aparece en la *passio*<sup>90</sup>, pero que se toma al pie de la letra. Por otro lado, tuvo que existir alguna versión del relato en la que Lucía fuera de alguna manera torturada en los ojos —hay quien dice, incluso, que ella misma se mutiló<sup>91</sup>—, aunque nadie conoce el texto de esta leyenda y su existencia se presupone a partir de la profusión de imágenes de la mártir con sus ojos en una patena y de ciertas alusiones en las vidas de otras santas medievales<sup>92</sup>.

Sea como sea, la tradición folclórica de Lucía ha aprovechado bien la relación metafórica entre la santa y los ojos, literalmente arrancados o no, dando lugar al patronazgo de oftalmólogos y electricistas, así como a la evocación, generalmente dicha con sorna, «que santa Lucía te conserve la vista».

Por último, un ejemplo de santo varón tomado del *Passionarium Hispanicum*: Cucufato (Cucufate, Cucufas, Cugat)<sup>93</sup>, martirizado en tiempos de Diocleciano,

---

and Euplus», en R. Wiśniewski *et al.* (eds.), *Interacting with Saints in the Late Antique and Medieval Works*, col. «Hagiología, 20» (Turnhout: Brepols, 2023), pp. 181-212.

<sup>86</sup> Ed. de Giuseppe Rossi Taibbi, *Martirio di Santa Lucia. Vita di Santa Marina* (Palermo: Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neogreci, 1959), trad. española de Adrià Fernández Lull, «Martirio de santa Lucía (BHG 995)», en Ibáñez y Narro, *Martirios de santas cristianas*, en prensa. Otras versiones en François Halkin, *Recherches et documents d'hagiographie byzantine* (Bruxelles: Société des Bollandistes, 1971), pp. 112-115.

<sup>87</sup> Bonino Mombrizio, *Sanctuarium seu vitae sanctorum* (Paris: A. Fontemoing, 1910<sup>2</sup>), pp. 107-109.

<sup>88</sup> Motivo recurrente en la hagiografía tardoantigua: Giovanni Crescenti, *La condanna allo stupro delle vergini cristiane durante le persecuzioni dell'Impero romano* (Palermo: S.F. Flacconio Editore, 1966); Francesca Rizzo Nervo, «La vergine e il lupanare. Storiografía, romanzo, agiografía», en AA.VV., *La narrativa cristiana antica. Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici* (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1995), pp. 91-99; François-Xavier Romanacce, «La “condamnation” au bordel dans les sources antiques», *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge* 126 (2014), pp. 27-46.

<sup>89</sup> Amore y Celletti, «Lucia», col. 252; Milazzo y Rizzo Nervo, «Lucia tra Sicilia, Roma e Bisanzio», pp. 109-112; Sardella, «Lucía», p. 1494.

<sup>90</sup> Cuando la santa dice que con su resistencia y martirio logrará «a quienes no tienen fe, quitarles la ceguera de la arrogancia», trad. cit. de Fernández Lull.

<sup>91</sup> Lo cual podría llevarse al extremo de la interpretación psicoanalítica de corte freudiano y ver en ello algún tipo de desviación sexual: Georges Devereux, «Thamyris and the Muses», *American Journal of Philology* 108 (1987), pp. 199-201.

<sup>92</sup> Rizzo Nervo, «Lucia nelle altre vite», pp. 339-342.

<sup>93</sup> BHL 1999, en las 3 principales ediciones: Ángel Fábrega Grau, *Pasionario hispánico (siglos VII-XI)*, II (Madrid-Barcelona: CSIC, 1955), pp. 309-314; Pilar Riesco Chueca,

de origen cartaginés, pero ajusticiado en Barcelona, donde es especialmente venerado<sup>94</sup>.

Aunque Cucufato aparece citado por Prudencio (*Perist.* 4, 33), las redacciones de su leyenda son todas posteriores, compuestas a mediados del s. VIII a partir de un modelo hoy perdido<sup>95</sup>. A rasgos generales, la historia de Cucufato es similar a la de otros mártires y, en concreto, está ideada a partir de la vivencia de Félix de Gerona<sup>96</sup>, pero presenta una particularidad reseñada por la mayoría de los estudiosos: Cucufato no es juzgado y condenado por Daciano, el habitual *praeses* de los martirios hispanos<sup>97</sup>, sino por Galerio (*praeses*), Maximiano (*imperator*) y Rufino (*praeses*)<sup>98</sup>. Esto da lugar a un nutrido elenco de torturas: asado y condimentado, azotado, lacerado, despellejado y, finalmente, decapitado.

Ahora bien, de todos los padecimientos sufridos por Cucufato, la evisceración es el que ha calado en el imaginario popular. Las distintas redacciones la relatan de diferente manera, siendo la sintética versión del *Passionarium Hispanicum* la más sencilla y directa:

Y mientras san Cucufato era torturado por doce soldados y lo golpeaban duramente, entonces sus entrañas se hicieron visibles derramándose por el suelo y todos los soldados que lo torturaban, al verlas, quedaron ciegos y la misericordia del Señor al punto lo restituyó tan sano que casi parecía no haber sufrido ninguna afrenta<sup>99</sup>.

Esta versión, aséptica, pero tópica, difiere notablemente de la redacción amplificada *BHL* 1997:

Y como doce soldados lo torturaran duramente otra vez con continua y minuciosa crueldad, hasta el punto de exponer sus entrañas, destrozado su cuerpo por el fortísimo golpe de los latigazos, exclamó diciendo: «Señor Jesucristo.

---

*Pasionario hispánico* (Sevilla: Universidad de Sevilla), pp. 153-163 (con traducción); Valeriano Yarza Urquiola, *Passionarium hispanicum saeculi X*, col. «Corpus Christianorum Series Latina, 171» (Turnhout: Brepols, 2020), pp. 873-878.

<sup>94</sup> José M<sup>a</sup>. Madurell Marimón, «Notas dispersas sobre el culto a las reliquias de algunos patronos», *Analecta Sacra Tarraconensia* 31 (1958), pp. 27-35; Gian M. Fusconi, «Cucufate», *Bibliotheca Sanctorum* 4 (1964), cols. 384-388; Lorenzo Galmés, «Cucufate», en Leonardi, *Diccionario de los santos*, pp. 590-591.

<sup>95</sup> Ángel Fábrega Grau, *Pasionario hispánico (siglos VII-XI)*, I (Madrid-Barcelona: CSIC, 1953), pp. 137-143.

<sup>96</sup> Riesco Chueca, *Pasionario hispánico*, p. 153, n. 2.

<sup>97</sup> Aunque según algunos textos también estaría presente en esta *passio*: Baudouin de Gaiffier, «*Sub Daciano praeside*. Étude de quelques passions espagnoles», *Analecta Bollandiana* 72 (1954), pp. 378-396.

<sup>98</sup> Fábrega Grau, *Pasionario hispánico*, I, p. 142; Riesco Chueca, *Pasionario hispánico*, p. 161, n. 15.

<sup>99</sup> Traducimos el texto según la edición de Yarza Urquiola, *Passionarium hispanicum*, pp. 873-874.

Muestra su virtud a los incrédulos, para que, al verla, crean y se conviertan, o perezcan y sean eliminados. Al impiísimo Galerio, que tan impetuosamente enloqueció contra tu siervo, si no está destinado a vivir, mátaló rápidamente con tu espada». Concluida esta oración, los soldados que lo había torturado, al ver las entrañas desparramadas por el suelo, fueron cegados. También Galerio con todos sus ídolos es destruido. Entonces el santo mártir, recolocadas las vísceras en el vientre, rápidamente fue sanado por obra divina<sup>100</sup>.

En esta versión, sin desestimar obviamente la intervención divina, es Cucufato quien se recoloca las entrañas en el vientre y así queda sanado, intervención que ha dado lugar a la invocación del santo para encontrar algún objeto perdido o para conseguir algún deseo mediante la fórmula «san Cucufato, los huevos te ato; hasta que no [lo que se desee], no te los desato». Tal reinterpretación del martirio del santo puede tener su origen en una mera dislocación de la tortura hacia las partes nobles, en un juego de palabras entre *intestina* e *intestis* —que en latín cristiano significa «emasculado, castrado»<sup>101</sup>—, o simplemente en el uso metafórico de *viscera* para las partes pudendas<sup>102</sup>. Sea como sea, en este caso, como en todos los anteriores y otros muchos que podríamos referir, la mutilación del héroe se ha convertido en su cualidad más recordada en la tradición folclórica, sin que, en la mayoría de los casos, se conozca el origen real del suceso.

Los martirios de los santos cristianos son, por tanto, verdaderas mutilaciones capacitantes similares a las de la tradición indoeuropea que perviven en la cultura popular, venerando de formas muy diversas los miembros torturados o amputados y minimizando con ello el tremendismo de los hechos en una «notoria reducción de la piedad al utilitarismo»<sup>103</sup>.

#### Abreviaturas

AA.SS.	<i>Acta Sanctorum</i>
BHG	<i>Bibliotheca Hagiographica Graeca</i>
BHL	<i>Bibliotheca Hagiographica Latina</i>

<sup>100</sup> Traducimos el texto de Josef B. Soller *et al.*, *Acta Sanctorum Iulii*, VI (Parisiis-Romae: Palme, 1868<sup>2</sup>), p. 161.

<sup>101</sup> Albert Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* (Paris: CNRS, 1953), p. 468.

<sup>102</sup> Generalmente femeninas en latín clásico: James N. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary* (London: Duckworth, 1985), p. 95.

<sup>103</sup> Joaquín L. Ortega, *Año cristiano*, I (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002), p. XVI.