

PASIONES FUNDACIONALES E INEFABLES:  
EN TORNO A SAN PELAGIO

Rafael M. MÉRIDA JIMÉNEZ

Universitat de Lleida  
rmmerida@filcef.udl.cat

RESUMEN: La *Vita vel passio sancti Pelagii* de Raguel (c. 967) y el poema de Hroswitha de Gandersheim (siglo x) dedicado a Pelagio constituyen piezas clave en la creación de un espacio europeo literario y simbólico que surge en una encrucijada de pasiones religiosas, políticas y sexuales en contra de los musulmanes. Se trata de piezas fundacionales cuyo análisis nos permiten comprender las bases del primer imaginario cristiano sobre las que se sustenta la progresiva virilización de la «Reconquista», frente a la feminización y la *sodomización* literaria de musulmanes y de judíos (y de no pocos cristianos sospechosos para el discurso *oficial*) que plasmarán tantas otras obras hispánicas medievales, como ilustrarán los más diversos géneros literarios e historiográficos.

*Palabras clave:* *Vita vel passio sancti Pelagii*, Raguel, Hroswitha de Gandersheim, Pelagio, homoerotismo medieval.

ABSTRACT: Raguel's *Vita vel passio sancti Pelagii* (c. 967) and Hrotsvit of Gandersheim's poem (10th c.) devoted to Pelagio are key works for the creation of an European literary and symbolic space against Muslims. Both texts were born in a crossroad of religious, political and sexual passions. This essay analyses their foundational status in order to understand Christian first imagine related to the construction of a virile «Reconquista», which will underline, in literature and historiography, feminine and sodomitic features in many Muslims and Jews men (but also suspicious Christian) in Iberian Middle Ages.

*Key words:* *Vita vel passio sancti Pelagii*, Raguel, Hrotsvit of Gandersheim, Pelagius, medieval homoeroticism.

La *Vita vel passio sancti Pelagii*—o *Pasión de San Pelagio*— es un relato hagiográfico compuesto, muy probablemente, antes del año 967 por un escriba judío mozárabe conocido como Raguel, en una prosa latina muy rítmica, en donde se narra la vida, el martirio y la muerte del niño cristiano que la titula, fallecido en la corte cordobesa del emir Abderramán III a la edad de trece años y medio, en torno al año 925, como consecuencia de su negativa a abjurar de su fe y acceder a los deseos sexuales del futuro califa.<sup>1</sup> Se trata de una pieza breve que ha ido gozando de una modesta pero permanente difusión, según confirman cuatro manuscritos del siglo XI (entre ellos, el *Pasionario II de Cardena* y el *Pasionario de Silos*) y sendos códices del siglo XIII, así como cinco impresiones anteriores al siglo XX (de 1574, 1610, 1709, 1766 y 1893) y las ediciones más recientes, entre las que destacan las preparadas por Manuel C. Díaz y Díaz (1969), Juan Gil (1972) y, sobre todo, la de Celso Rodríguez Fernández (1991).<sup>2</sup>

Prefiero «Pelagio» a «Pelayo» para distinguir a nuestro santo de otros dos personajes históricos homónimos tanto o más conocidos que él, a pesar de que, como se observará, los editores del texto que voy tratar hayan preferido, en buena lógica, llamarle «Pelayo»: el rey Pelayo, en torno al cual se cifra el inicio de la «Reconquista» (principios del siglo VIII), y el Pelayo obispo de Oviedo entre 1101 y 1128, de cuyo nombre deriva el extenso *Corpus Pelagianum* (sobre el cual, *vid.* Bodelón 1989: 113-117). Por otra parte, el nombre «Pelagio» no fue antropónimo ajeno al castellano medieval, según demuestra la extensión del culto de, al menos, otras dos santas mártires: Pelagia de Antioquía y Pelagia de Tarso, como constata la *Vida de santa Pelagia* (Rodado Ruiz 1990).

El testimonio de la *Vita vel passio sancti Pelagii* que parece más fiel al original perdido no sería el más antiguo de los citados, sino el códice facticio en

1. Abderramán III reinó entre el 912 y el 961, pero adoptó el rango de califa a partir del 929.

2. Los datos históricos que resumo a continuación proceden de Rodríguez Fernández (1991). La *Vita vel passio sancti Pelagii* aparece recogida con el número 32 en el «Ensayo de un índice de la hagiografía hispánica medieval» de Fernando Baños Vallejo (2003: 183-257, ahora 192-193).

formato folio mayor del primer tercio del siglo XIII, atesorado en el archivo de la catedral de Tuy. Esta circunstancia y tal ubicación serían mucho más causales que casuales, teniendo en cuenta que Ermogio, tío de Pelagio, fue obispo de dicha sede y que fue él quien, para recuperar su libertad perdida tras la batalla de Valdejuntas (920), ganada por Abderramán III, dejara al niño como rehén en las cárceles cordobesas, en donde permaneció durante tres años y medio. Según Celso Rodríguez (1991: 13, nota 4), en:

Alveos, de la diócesis de Tuy, municipio de Creciente —Pontevedra—, hay la convicción desde tiempo inmemorial de que Pelayo nació allí de unos padres hacendados y de que, a la muerte del adolescente, una de las propiedades de su familia fue solar de un monasterio de benedictinas, fundado por su tío Ermogio, el obispo de Tuy, *in memoriam* de su sobrino, recién martirizado.

Esta fundación se complementaría con la redacción de nuestra *Passio*, que favorecerá la progresiva consolidación del culto religioso al mártir por tierras gallegas, leonesas, asturianas y del norte de Portugal.

El martirio de Pelagio gozó de un eco insólito por tierras europeas, según demuestra el poema que le dedicara la benedictina sajona Hroswitha (c. 935-c. 999), canonesa del convento de Gandersheim —y es que tanto en tierras gallegas, leonesas y asturianas como germánicas fueron monasterios femeninos de la orden benedictina los que se vincularon al culto a Pelagio—. Pero la suya no es una narración en prosa como la de Raguel, sino una más extensa composición, de cuatrocientos trece hexámetros latinos, en donde se intuyen mayores dosis de artificio, no sólo a escala formal.<sup>3</sup> Resulta interesante señalar que Hroswitha otorga mayor entidad protagónica a Pelagio de la que le concede Raguel, pues, de acuerdo con el recuento de la benedictina, habría sido el mártir quien se habría ofrecido como rehén en lugar de su padre; es decir, mientras el autor mozárabe le subordina a su tío, el obispo de Tuy, quien dejaría al *niño* en cautiverio, Hroswitha abunda en todos aquellos aspectos que realzan su personalidad *adulta* en la primera parte de su obra y, a lo largo de la segunda mitad, en todas aquellas acciones que no sólo inciden en su martirio sino que favorecen una imagen plena de santidad, incluso, como es lógico, a través de milagros anteriores a su cruel muerte (ausentes en la *Passio* de Raguel). En este sentido, el poema de Hroswitha se vincularía más

3. El texto latino puede consultarse en *Hroswithae opera [...] recensuit et emendavit Paulus de Winterfeld*, (1965: 52-62), que es la edición más citada; *vid.* también la preparada por Berschin (2001).

al subgénero de las *vidas* que al de las *pasiones de santos*, mientras que Raguel sería un perfecto conocedor de la tipología y del contenido doctrinal de estas últimas, ya que los mártires no necesitan milagros para ser santificados (Dronke 1995: 88; Tolan 2007: 140-143).

Al igual que sucede en la mayoría de piezas que componen el subgénero hagiográfico de las pasiones de santos, la *Passio sancti Pelagii* de Raguel es un «relato muy estructurado y dirigido a un múltiple fin: *paidéutico*, o de instrucción, sobre todo teológico-dogmática, *parenético*, o de exhortación moral, y *homonoietico*, o de consecución y mantenimiento de la unidad ideológico-religiosa» (Rodríguez Fernández 1992: 731). La parte más extensa sería la *narratio* (tras el título descriptivo y el proemio, antes del epílogo), que en nuestro caso ocupa más de tres cuartas partes del texto. Pelagio es presentado como un iluminado, gustoso del destino que le procura su tío al dejarle como rehén en la cárcel cordobesa, donde se consagra a la purificación de sus pecados —aunque tenga sólo diez años de edad, no se olvide—. El narrador describe su comportamiento como:

casto, sobrio, apacible, prudente, atento a orar, asiduo a la lectura, no olvidadizo de los preceptos del Señor, promotor de buenas conversaciones, no participante en las malas, no proclive a la risa [...] hábil en la interpretación y expedito en la doctrina.

castus, sobrius, quietus, cautus, orationibus uigil, lectioni assiduus, dominorum preceptorum non inmemor, bonis colloquiis ascitor, malorum expers, risui non facilis [...] sollers erat in lectione ac facilis in doctrina. (Fernández 1991: 46-49, líneas 37-41)

Este retrato destaca su talante profundamente humilde mediante una inevitable *amplificatio*, pero que al tiempo no le impide disputar y zanjar las discusiones espirituales más heterodoxas (que anticipa el contenido de su disputa con el emir). Es esta conducta la que augura su futuro martirio y la que se refleja en la «belleza ya propia del cielo» que le adorna —«Quis uero talem indolem plausibus non preferret quem species iam paradisigena prerogatiue decoratet» (Fernández 1991: 50-51, líneas 46-47)—, un cuerpo que él no deja de purificar con el fin de preparar su morada celestial, en la que debe gozar como un esposo en su unión con Cristo, su preceptor: «purificans quoque uas suum, exercens habitaculum in quo post paululum ut sponsus letaretur» (Fernández 1991: 50-54, líneas 49-50).

Resulta pertinente destacar que esta descripción de la belleza exterior, aunque tópica en la literatura hagiográfica, en tanto que mera proyección de

la belleza interior, estaría pintando un retrato que va a ser fundamental en las siguientes escenas, pues es esa hermosura —que se acentúa en un medio tan hostil como la prisión gracias a la práctica de todas las virtudes— la que refleja una pureza que ya antes de su encuentro con el emir va a ser explícitamente sexual, como consecuencia de su asociación a la pobreza implícita y a la «virginidad» que anticipa su enfrentamiento a las «riquezas» y a los «vicios» de unos enemigos que aparecen asociados explícitamente al diablo. La representación de la corte cordobesa como epicentro del lujo material no es ajena a la hagiografía hispanolatina, pues, por ejemplo, casi un siglo antes, san Eulogio de Córdoba (2005: 101-102), en el capítulo inicial del libro segundo de su *Memorial de los santos*, dedicado al «Presbítero y mártir cordobés Perfecto», la había descrito para arremeter contra el maltrato infligido a los cristianos.<sup>4</sup>

El deseo impuro del emir hacia el cuerpo de Pelagio se construye como antítesis del sentido que adquiere la purificación corporal para el propio mártir, cuando ordena traerle a su presencia al comienzo de un banquete: Pelagio es magistralmente transformado en manjar de lujo, hermoso incluso a pesar de las aflicciones en la cárcel, vestido regimiento, expuesto a las miradas de todos los cortesanos y, sobre todo, a la de Abderramán, quien cuantifica de inmediato su valor y le lanza la mejor de las ofertas a cambio de la peor de las renunciaciones, trasunto de las tentaciones de Jesús en el desierto:

Le dijo enseguida el rey: «Niño, te elevaré a los honores de un alto cargo, si quisieres negar a Cristo y afirmar que nuestro profeta es auténtico. ¿No ves cuáles y cuántos reinos Nos poseemos?». El cual sigue diciendo: «Además te daré una gran cantidad de oro y plata, vestidos los mejores, adornos preciosos. Recibirás, en tal caso, para ti, de estos jovencitos el tipo que eligieres, a fin de que te sirva a tu gusto, según tus principios. Y encima, te ofreceré pandillas para habitar con ellas, caballos para montar, placeres para disfrutar. Por otra parte, también sacaré de la cárcel a cuantos desees; e incluso a tus padres, si tú quieres, después de llamarlos para este país, les otorgaré honores inconmensurables».

Ad quem ilico rex inquit: 'puer, grandis te honoris fascibus sublimabo, si Christum negare et nostrum uoleris prophetam uerum esse dicere. Nonne qualibus quantisque potiamur regnis uides? Insuper addam', inquiring, 'tibi numerosam auri uel argenti copiam, uestes optimas, ornamenta pretiosa. Sumes pretere, tibi qualem ex his ti-

4. Sobre las significaciones políticas y religiosas de los martirios descritos en este *Memorial*, vid. la introducción de Pedro Herrera Roldán a la obra (2005: 30-33).

ronunculis elegeris, qui tuis ad uotum moribus famuletur. Sed et cortes preferam ad habitandum, equos ad utendum, delicias ad fruendum. Porro et de carcere quantos petieris educam, et parentibus etiam tuis in hanc, si uoleris, regionem aduocatis, immensas dignitates conferam'. (Fernández 1991: 64-65, líneas 79-86)

La renuncia a la fe cristiana viene aparejada con la libertad, individual y colectiva, que equivale al poder y a las riquezas, pero igualmente anticipa, mediante una certera elipsis, qué se espera de Pelagio a cambio: su conversión en un «jovenito» del emir a fin de que le sirva a su gusto, según sus principios, al igual que él, con el nuevo rango con el que sería investido, podrá ser servido. La cadena de servicios se asume en pura lógica jerárquica, aparentemente secundaria, pero imprescindible para satisfacer el placer por el que se paga un sueldo: el precio de los lujos que se compran, que se ostentan y que se consumen en la corte cordobesa sin mayores dilaciones, como corresponde a su estatus: «Córdoba, *ornato del mundo* como la definiera la poetisa sajona Hroswitha, rivalizaba en cuanto prestigio con Kairuán y las metrópolis del Oriente musulmán por una parte, y con Constantinopla por la otra» (Arié 1993: 24). Se trata de una oferta de asimilación no sólo religiosa, sino también cultural y sexual.

Raguel sabe intensificar calculadamente el diálogo y la acciones de este episodio central y no desaprovecha la ocasión para que, justo en este instante, tras la confirmación ortodoxa de la fe del niño, el emir inicie su aproximación física, mediante los «tocamientos» más heterodoxos por eróticos: «Interea cum se ioculariter rex tangere uellet» (Fernández 1991: 66-67, línea 92). Al igual que el Pelagio de Hroswitha de Gandersheim, la reacción del Pelagio de Raguel estaría definiéndole a partir de un trío de antítesis morales y sexuales: *luxuria carnis / castitas, superbia / humilitas* y *saevitas / temperantia*, según expusiera Wilson (1984: 37) a propósito del primero. Esta tensión es la que justifica, por primera y última vez en toda la obra, que Raguel humanice a su personaje a través de sendos insultos, reacción inesperada que emplaza al futuro mártir en el espacio de la *superbia* y de la *saevitas* en defensa de su *castitas*: «“Retírate, perro”, dice S. Pelayo. “¿Es que piensas que soy como los tuyos, un afeminado?”» «“Tolle, canis”, inquit Sanctus Pelagius. “Numquid me similem tuis effeminatum existimas?”» (Fernández 1991: 66-69, líneas 92-93).

El desgarro de los ropajes musulmanes que le habían impuesto para acudir en presencia de Abderramán supone, en sentido literal, el rechazo de las riquezas que le han sido ofrecidas. Pero, por supuesto, metaforiza la imposibilidad de su entrega religiosa y sexual: en este pasaje Raguel ha sabido combinar la renovada proclamación del dogma de la fe de Pelagio con la visión de

su cuerpo desnudo, que es el que sigue alimentando la lujuria del emir y su orden para que «sus jovencitos lo sedujesen con persuasivas lisonjas». A pesar de sus palabras, o precisamente por esta conjugación «firme» de gestos y de palabras, Pelagio acaba autocosificándose: su hermoso cuerpo, fuerte como el de un «atleta», que expresa materialmente la belleza curtida en la «palestra» espiritual de su fe en Cristo, no puede ceder ni al «diablo» ni a los «vicios». De manera que acabará siendo transformando en cuerpo martirizado, desgarrado como las ropas que él mismo ha destrozado, mediante un paralelismo nada inocente ni indecente, pues bien sabe Pelagio, y ansía, el fin que le aguarda.

Tanto Raguel como Hroswitha de Gandersheim afrontan el tipo de deseo de Abderramán III hacia Pelagio de manera clara. Aunque más elusiva en el caso del primero, en ambas piezas se constata su naturaleza erótica y su inspiración diabólica, dos aspectos inextricablemente unidos en la Europa del siglo x con los que se conjuga un tercer factor: la fe pagana (y el inmenso poder) del emir. Estos tres ingredientes se orientan hacia una dirección obvia, de carácter político-religioso, relacionada con la defensa de la cristiandad durante una época en la que su fortaleza y extensión habían sido debilitadas precisamente por la familia reinante en la Córdoba musulmana a la que pertenece el depravado emir *coprotagonista*. Pero el carácter *nefando* del deseo opera como un factor adicional decisivo para que el relato del martirio adquiriera un tinte mucho más *peligroso*, así como para forjar su estatuto fundacional.<sup>5</sup>

Las narraciones del martirio de Pelagio construyeron un ataque frontal a la presencia musulmana en la península Ibérica —y, por extensión, en Europa— a través de una representación profundamente negativa, también por hipersexualizada, de su máximo representante; un otro, religioso y político, que resulta menos original por su asociación explícita a la lujuria que por la materialización de un deseo, *nefando* por definición, que se vincula a su expresión más esencialmente pecaminosa, la sodomía. Ésta sería, a mi juicio, la gran originalidad de los textos de Raguel y de Hroswitha de Gandersheim: la expresión de la *indecibilidad* como mecanismo de enaltecimiento de un ideal espiritual, pero también material, de sexualidad opuesta (la virginidad y la castidad) que, al tiempo, debe ser comprendida como metáfora política y religiosa: la muerte antes que la penetración física, corporal por territorial, consumada a través de la negación de la fe.

5. Vid. Jordan (1997: 10-28, reimpresso con algunos cambios en 1999: pp. 23-47). Valórense, además los comentarios sobre las obras de Raguel y Hroswitha en los contextos, europeo e hispánico, más amplios que ofrecen Boswell (1980: 194-200) y Eisenberg (1999).

La diferencia simbólica entre la *passio* de Raguel y el poema de Hroswitha podría explicarse si valoramos la proximidad geográfica del enemigo y sus destinatarios/as naturales: Hroswitha puede (re)crear el martirio de Pelagio como *vita*, «leyenda poética», más extensa, novelesca, con milagros, en beneficio propio y de su privilegiada comunidad benedictina en el imperio germánico, tan alejado de un al-Andalus que brilla por su lujo exótico, mientras que Raguel estaría (re)formulando una *passio*, «crónica en prosa», más breve, historicista, sin milagros, en beneficio ajeno, asociada a las pretensiones de la diócesis de Tuy y del reino de Galicia, tierra casi de frontera en donde siguen produciéndose frecuentes incursiones o batallas victoriosas de los musulmanes (como la de Valdejunta, que supuso el inicio del fin de Pelagio).

Pero la inefabilidad de la *Passio sancti Pelagii* de Raguel me interesa ahora porque considero que se trata de la más antigua cristalización de una de las dimensiones más singulares (la combinación de sexualidad homoerótica y espiritualidad cristiana) que, sin duda, puede valorarse como el gran mito fundacional de la Edad Media hispánica: la invasión musulmana en el año 711, comparable, según Deyermond (1985: 355), a las leyendas griegas en torno a Troya o a las crónicas que apuntalan la materia artúrica. No puedo detenerme en las múltiples discusiones en torno a dicho acontecimiento, desde la Edad Media hasta nuestros días, pues, como resulta bien sabido, constituye uno de los debates más encarnizados —justamente por fundacional— de la historiografía hispánica. Sólo quisiera apuntar ahora que, al igual que sucede en otros contextos culturales, se trata de un mito en donde la trasgresión sexual aflora en sus núcleos más difundidos, como también resulta válido en el ámbito ibérico para el relato inaugural protagonizado por Rodrigo, Florinda, *La Cava* y el conde don Julián, que culmina en la batalla de Guadalete, en el año 711.

Igualmente, podría recordarse que la explicación más antigua de los orígenes de la «Reconquista», narrada a finales del siglo IX en la denominada *Crónica de Alfonso III* (que caló en la *Historia rebus Hispaniae*, de Rodrigo Jiménez de Rada y, a través de ésta, en la *Primera Crónica General de España*, de Alfonso X) y protagonizada por el futuro rey Pelayo, ofrece una justificación de corte sexual para la sublevación que propiciará la victoria de Pelayo en la mítica batalla de Covadonga (su hermana habría mantenido una relación con el musulmán Muniza, a la sazón gobernador de Asturias). Es decir, que tanto la invasión musulmana del 711 como la revuelta cristiana del 717 tendrían sus antecedentes en sendos episodios eróticos con una estructura triangular, en los que la parte agraviada es siempre el hombre cristiano: don Julián por su hija, Pelayo por su hermana —que, en cierto modo, nos evoca



el triángulo formado por Abderramán, Pelagio y Ermogio, causante del encarcelamiento de su sobrino—. Esta omnipresencia de la sexualidad tampoco debe sorprendernos si pensamos, por ejemplo, que uno de los rasgos distintivos de las tradiciones épicas castellanas, sobre todo las relacionadas con el ciclo épico de los condes de Castilla, tan vinculado a la historiografía hispánica, en latín y en lengua vulgar, sería precisamente uno de los factores que más las distinguen de los cantares de gesta franceses: el notable puesto ocupado por las mujeres y por su sexualidad en el desarrollo de las tramas (Deyermann 1987: 96-97).

En definitiva, la *Vita vel passio sancti Pelagii* de Raguel debiera ser reevaluada y emplazada como pieza clave en este espacio histórico, literario y simbólico que surge en una encrucijada de pasiones religiosas, políticas y sexuales. Se trataría, por consiguiente, de una pieza fundacional cuyo eco y análisis comparativos nos ayudarán a comprender las bases del primer imaginario cristiano sobre las que se sustenta la progresiva virilización de la «Reconquista» —y la de sus héroes protagonistas—, frente a la feminización y la *sodomización* literaria, a veces no sólo metafórica, de musulmanes y de judíos (y de no pocos cristianos sospechosos para el discurso *oficial*) que plasmarán tantas otras obras hispánicas medievales, como ilustran los más diversos géneros literarios e historiográficos, en latín y en las lenguas iberorrománicas, desde el siglo XI hasta fines del siglo XV.<sup>6</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- ARIÉ, R., *España musulmana (siglos VIII-XV)*. Traducción de B. Julià. Barcelona: Labor 1993.
- BAÑOS VALLEJO, F., *Las vidas de santos en la literatura medieval española*. Madrid: Laberinto 2003.
- BLACKMORE, J., «Imagining the Moor in Medieval Portugal», *Diacritics* 36, 3-4 (2006), 27-43.
- BLACKMORE, J. / G. S. HUTCHESON, (eds.), *Queer Iberia. Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*. Durham: Duke University 1999.
- BODELÓN, S., *Literatura latina de la Edad Media en España*. Madrid: Akal 1989.

6. Varios trabajos recogidos en Blackmore y Hutcheson (1999) abordan las interrelaciones que apunto, además de los de Mark D. Jordan y Daniel Eisenberg ya citados. Merecen complementarse con Gregory S. Hutcheson (2001), Barbara F. Weissberger (2004) y Josiah Blackmore (2006).

- BOSWELL, J., *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago: University of Chicago 1980.
- DEYERMOND, A., «The Death and Rebirth of Visigothic Spain in the *Estoria de España*», *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 9 (1985), 345-367.
- , *El Cantar de Mio Cid y la épica medieval española*. Barcelona: Sirmio 1987.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C., «La Pasión de San Pelayo y su difusión», *Anuario de Estudios Medievales* 6 (1969), 97-116.
- DRONKE, P., *Las escritoras de la Edad Media*. Traducción de J. Ainaud. Barcelona: Crítica 1995.
- EISENBERG, D., «Juan Ruiz's Heterosexual *Good Love*», en: Blackmore, J. / G. S. Hutcheson, (eds.): *Queer Iberia. Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*. Durham: Duke University 1999, 250-274.
- GIL, J., «La Pasión de San Pelayo», *Habis* 3 (1972), 161-200.
- HROSWITHA DE GANDERSHEIM, *Opera omnia*. Leipzig: Saur 2001.
- , *Opera*. Berlín: Weidmann 1965.
- HUTCHESON, G. S., «The Sodomitic Moor: Queerness in the Narrative of *Reconquista*», en: Burger, G. / S. F. Kruger, (eds.): *Queering the Middle Ages*. Minneapolis: University of Minnesota 2001, 99-122.
- JORDAN, M. D., «Saint Pelagius, Ephebe and Martyr», en: Blackmore, J. / G. S. Hutcheson (eds.): *Queer Iberia. Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*. Durham: Duke University 1999, 23-47.
- , *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago: University of Chicago 1997, 10-28.
- RODADO RUIZ, A. M.<sup>a</sup>, «Vida de Santa Pelagia», en: Connolly, J. E. (ed.): *Saints and their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh*. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies 1990, 169-180.
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, C., «Tipología estructural y contaminación genérica en las *Pasiones*», en: *Actas del II Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Segovia, 1987)*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares 1992, vol. 2, 723-744.
- , *La pasión de S. Pelayo. Edición crítica, con traducción y comentarios*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela 1991.
- SAN EULOGIO DE CÓRDOBA, *Obras completas*. Traducción de P. Herrera Roldán. Madrid: Akal 2005.
- TOLAN, J. V., *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*. Traducción de J. R. Gutiérrez y S. Moreta. Valencia: Universitat de València 2007.
- WEISSBERGER, B. F., *Isabel Rules. Constructing Queenship, Wielding Power*. Minneapolis: University of Minnesota 2004.
- WILSON, K. M., «Hrotsvit of Gandersheim», en: Wilson, K. M. (ed.): *Medieval Women Writers*. Athens: University of Georgia 1984, 30-63.