

CULTO Y CULTURA EN LA CATEDRAL COMPOSTELANA EN EL SIGLO XI

Mercedes López-Mayán

Universidade de Santiago
de Compostela

En paralelo a los inicios de la catedral románica, la Iglesia de Santiago vivió un periodo de gran dinamismo y profundos cambios desde el punto de vista litúrgico y cultural. A comienzos del siglo XI la organización eclesiástica y ritual que se estableciera tras la *inventio* del sepulcro apostólico apenas había experimentado modificaciones y, de hecho, la titularidad de la sede todavía se ubicaba oficialmente en Iria, pese a que los obispos residían ya en la urbe compostelana; sin embargo, a lo largo de la centuria los sucesivos preladados desplegaron diversas medidas encaminadas a dotar a su clero de una estructura y un nivel de formación acordes con sus elevadas aspiraciones en el conjunto de la Iglesia peninsular. El episcopado de Diego Peláez (1070-1088), artífice de la nueva catedral, supuso un punto de inflexión: la decisión de introducir el rito romano en relación con el contexto reformista que en ese momento sacudía al clero castellano-leonés bajo los auspicios de Alfonso VI y la estrecha vigilancia del papado. Desde ese momento y durante las últimas décadas de la centuria, la diócesis compostelana hubo de adoptar y adaptarse a las novedades litúrgicas y culturales llegadas del otro lado de los Pirineos, al tiempo que se esforzó en conservar –y, en algunos casos, reformular– las peculiaridades rituales y las construcciones ideológicas que sustentaban sus reivindicaciones como sede apostólica. A la postre, ello sentó las bases, eclesiásticas, litúrgicas y culturales, que, una vez iniciado el siglo XII, tendrían el apogeo de la Iglesia santiaguesa y permitirían a Diego Gelmírez, administrador

apostólico desde 1093 y obispo desde 1100, conquistar la dignidad arzobispal en 1120.

Los años finales del siglo XI constituyen,

por tanto, una etapa decisiva en la historia de la Iglesia compostelana. Su estudio, sin embargo, plantea importantes dificultades que derivan de la escasez de fuentes: no se conserva ningún manuscrito –ni litúrgico ni de otro tipo– de esa época; las obras que, como el *Cronicón Iriense*, fueron escritas entonces solo nos han llegado a través de copias tardías; y, en general, todas las fuentes de información de que disponemos para reconstruir las características del culto y la cultura en la catedral compostelana entre 1075 y 1100 –como la *Historia Compostelana*, el *Liber Sancti Iacobi* o algunos cartularios– fueron elaboradas con posterioridad a esas fechas y, con frecuencia, ofrecen una imagen tergiversada del periodo que analizamos. El conocimiento del mismo es, por lo tanto, parcial y continúa generando numerosos interrogantes que no resulta sencillo responder; y, pese a ello, como ya pusiera de relieve Fernando López Alsina, en comparación con otras sedes episcopales gallegas la situación de la Iglesia y de la ciudad de Santiago, en lo que a documentación altomedieval se refiere, es privilegiada en el conjunto de Galicia¹, lo que permite trazar las

1. Fernando LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago de Compostela en la alta Edad Media*, Santiago de Compostela, 1988, 17-96. Véanse, asimismo, id., "Arquivo da Catedral de Santiago", en: *Inventario das fontes documentais da Galicia medieval* (X. R. Barreiro, coord.), Santiago de Compostela, 1988, 31-34; y Xosé Manuel SÁNCHEZ SÁNCHEZ, "Recuento de las fuentes medievales del archivo de la catedral de Santiago de Compostela", *Compostellanum*, 51 (2006), 313-324.

principales líneas de evolución y plantear ciertas pistas de interpretación, que, puestas en la perspectiva de la Iglesia castellano-leonesa del momento, ayudan a comprender las circunstancias litúrgicas y culturales que rodearon y condicionaron el comienzo de las obras de la catedral románica.

1. La Iglesia de Santiago en el siglo XI: continuidad e innovación

En el momento de su creación, tras el descubrimiento del sepulcro apostólico a mediados del siglo IX, la Iglesia de Santiago se organizó, siguiendo la tradición hispánica, como un *locus sanctus*, centro neurálgico del espacio definido por los sucesivos *Giros* concedidos por los monarcas y residencia de unos prelados que seguían siendo *de iure* obispos de Iria². Muchos de estos rasgos definidores se mantuvieron sin apenas modificaciones a lo largo del siglo XI, mientras que otros se fueron transformando progresivamente –sobre todo, durante la segunda mitad de la centuria–, situando a la sede compostelana en una encrucijada permanente entre continuidad e innovación. Tal realidad se manifestó en dos niveles diferentes, pero estrechamente relacionados: por un lado, en las reformas internas propiciadas por los prelados y que sentaron las bases de la vida canónica que impulsaría Gelmírez; por otro, en las reformas externas, que Santiago vivió

2. El primer *Giro* fue definido en la dotación inicial de Alfonso II como un espacio circular de tres hectáreas, dispuesto en torno al edículo apostólico, considerado sagrado y dependiente administrativamente de la nueva Iglesia, que debía emplearlo para su propio sustento. Pero como la concesión de esas tres hectáreas era igual a la de cualquier iglesia rural del momento, poco tiempo después el mismo monarca quiso señalar el singular rango de la basílica compostelana otorgándole un nuevo territorio de mayores dimensiones, unos 60 Km², dispuestos alrededor del templo; es lo que se ha denominado *Giro de Santiago*, incrementado unos años más tarde, en 858, en tiempos del rey Ordoño I (850-866), con la concesión de unos 247 km², el *Giro de la Rocha* (F. LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago*, 99-145). Una síntesis de este proceso puede verse también en Mercedes LÓPEZ-MAYÁN, "Origen y desarrollo de Santiago en época medieval: del *locus Sancti Iacobi* a la ciudad de Compostela", en: *Historia de Santiago de Compostela* (B. Castro / M. López-Mayán, coord.), A Coruña, 2011, 40-52.

como parte de la Iglesia castellano-leonesa y que culminaron con la introducción del rito romano y el traslado de la sede de Iria a Compostela.

1.1. La organización interna de la Iglesia compostelana

Desde la organización inicial del *locus sanctus*, la catedral compostelana actuó como templo parroquial del llamado *Giro de Santiago*, esto es, del espacio circundante de sesenta kilómetros cuadrados que le había concedido Alfonso II en el año 834. Estaba dotada, por lo tanto, de la única pila bautismal existente en todo ese territorio y esta situación no se modificó hasta las reformas de Gelmírez. El único cambio que se introdujo a lo largo del siglo XI fue que, como consecuencia del crecimiento urbano, en su interior se fueron fundando nuevas iglesias, hasta un total de siete –San Félix de Solobio, San Juan Bautista, San Miguel dos Agros, San Benito del Campo, Santo Sepulcro, San Pedro y San Juan Apóstol, estas dos últimas relacionadas con los respectivos altares de la iglesia de Antealtares–, que asumieron la condición de feligresías carentes de pila bautismal y de derecho de presentación. Este modelo de una única parroquia dividida internamente en varias feligresías era típicamente hispánico; de hecho, se describe en las actas del Concilio de Coyanza (1055) como un sistema en el que se reservaba a la cabecera parroquial la responsabilidad de formar a sus eclesiásticos y de dirigir las reuniones periódicas de todo el clero de la diócesis³. Solo a partir del siglo XII fue sustituido por un nuevo modelo en el que cada una de esas feligresías se convirtió en una parroquia propiamente dicha, quedando, entonces, conformada la red parroquial que caracterizaría al obispado compostelano durante las centurias siguientes⁴.

3. Fernando LÓPEZ ALSINA, "De la magna congregatio al cabildo de Santiago: reformas del clero catedralicio (830-1110)", en: *IX Centenario da Dedicación da Sé de Braga. 1: O bispo D. Pedro e o ambiente político-religioso do século XI*, Braga, 1990, 742-746.

4. Fernando LÓPEZ ALSINA, "Parroquias y diócesis: el obispado de Santiago de Compostela", en: *Del Cantá-*

Este espacio uniparroquial estaba litúrgicamente vinculado a la comunidad monástica de Antealtares. En efecto, en el momento de la organización inicial de la Iglesia de Santiago no se había formado un cuerpo de canónigos, sino que, siguiendo la tradición hispánica, se había fundado un monasterio, Antealtares, cuyos miembros asumieron la exclusividad de la celebración del culto sobre el cuerpo del Apóstol. Juntos a éstos, estaban también asociados al templo catedralicio los clérigos de San Félix de Solobio –la única iglesia existente antes de la *inventio*– y, desde tiempos de Sisnando I (ca. 880-920), la comunidad monástica de la Corticela y un conjunto de clérigos seculares que asistían al obispo en la administración de la diócesis y que residían en el *locus*; pero no se trataba de un cabildo como tal y, de hecho, aunque en 1017 se documenta ya el término *canónigos*, la liturgia en el altar de Santiago siguió estando en manos de la comunidad de Antealtares durante todo el siglo XI⁵.

Ahora bien, según ha estudiado López Alsina, en la centuria que nos ocupa y, muy especialmente, durante su segunda mitad se fueron introduciendo una serie de cambios tendentes a la conformación progresiva del cuerpo de canónigos que, a partir de 1102, ya en tiempos de Gelmírez, terminarían monopolizando el culto catedralicio y desplazando de éste a los monjes vecinos.

La primera reforma importante se produjo en tiempos de Cresconio (1037-1066), quien, como se deduce de las actas de los concilios de Santiago de 1056 y 1063, que él presidió, se preocupó por elevar el nivel intelectual y moral de los canónigos, garantizar la dotación de medios materiales suficientes para su subsistencia y establecer una organización interna adecuada. Sabemos, así, que, durante su mandato, el cuerpo jerárquico del cabildo estaba encabezado por un prior o abad de

la canónica⁶; en un nivel inferior se encontraban los cuatro prepósitos territoriales, origen de los arcedianos de Cornado, Salnés, Trastámara y Mendos; y, por último, existían un primiclero, posiblemente encargado de formar y vigilar a los jóvenes, y un ecónomo o prepósito⁷.

La siguiente reforma destacada fue la que llevó a cabo el propio Diego Peláez, quien elevó a veinticuatro el número de canonjías y las organizó en dos cuerpos: el de los *seniores* o *dominis*, que ejercían funciones de cierta responsabilidad en la elección y asesoramiento del obispo, y el de los *iuvenes et pastores*, en edad de formación⁸. Además, creó nuevas dignidades capitulares, incluyendo un segundo primiclero, otros dos ecónomos –uno de ellos, del obispo– y dos tesoreros. En conjunto, estas medidas potenciaban considerablemente al clero secular de la catedral y, por esta vía, amenazaban con lesionar los intereses de la comunidad monástica de Antealtares y desvincularla del culto apostólico, máxime cuando, como se verá, en la década de los años setenta se había decidido la sustitución de la liturgia hispánica por la romana. No sorprende, por ello, que el abad Fagildo promoviera en 1077 la firma de la famosa *Concordia de Antealtares* que ratificó el monopolio de esta comunidad sobre el culto apostólico⁹. Lo hizo, al menos, *de iure*; *de facto*, parece que, tras la deposición de Diego Peláez en el Concilio de Husillos de 1088, la Iglesia de Santiago comenzó a abandonar las posiciones expresadas en dicho documento. No en vano, el autor del *Cronicón*

33

brico al Duero: trece estudios sobre la organización social del espacio en los siglos VIII al XIII (J. A. García de Cortázar, ed.), Santander, 1999, 288-306.

5. F. LÓPEZ ALSINA, "De la magna congregatio al cabildo", 747-758.

6. El primero del que se tiene conocimiento nominal es Gundesindo, que era prior de la canónica en 1075 (ibid., 758-759).

7. Ibid., 758-760.

8. Fernando LÓPEZ ALSINA, "Urbano II y el traslado de la sede episcopal de Iria a Compostela", en: *El Papado, la Iglesia leonesa y la basílica de Santiago a finales del siglo XI* (F. López Alsina, ed.), Santiago de Compostela, 1999, 111-112.

9. F. LÓPEZ ALSINA, "De la magna congregatio al cabildo", 760-761. El texto completo de la Concordia puede consultarse en Jesús CARRO GARCÍA, "La escritura de la Concordia entre don Diego Peláez, obispo de Santiago, y san Fagildo, abad del Monasterio de Antealtares", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 12 (1949), 111-122.

Iriense, una historia de la sede de Iria-Santiago desde la invasión de los godos y suevos hasta Pedro de Mezonzo escrita hacia 1080, evita cualquier mención al papel clave de Antealtares desde la *inventio* del sepulcro¹⁰, generando la idea de que, desde su origen, la Iglesia compostelana había estado dirigida por un obispo y un cabildo y legitimando el apartamiento de los monjes que finalmente llevaría a cabo Gelmírez¹¹.

A lo largo del siglo XI la Iglesia de Santiago vivió, pues, una serie de reformas internas que, pese a las novedades que supusieron, no modificaron en el fondo el modelo organizativo de la sede, que, incluso después de la introducción del rito romano, siguió siendo esencialmente hispánico. No resulta, entonces, sorprendente que, en la primera mitad del siglo XII, el *Liber Sancti Iacobi* afirmara que, en el momento en que fue reformado por Gelmírez, el cabildo compostelano observaba la regla de san Isidoro¹², y no la de san Agustín, común en las canónicas romanizadas y que se generalizaría en la Iglesia castellano-leonesa durante esa centuria¹³.

1.2. Santiago en la Iglesia castellano-leonesa: reforma litúrgica y reorganización territorial

En paralelo a la creación y transformación del cabildo catedralicio, durante el episcopado de Diego Peláez y en los años siguientes la Iglesia compostelana vivió dos procesos que supusieron importantes modificaciones y condicionaron de manera determinante su evolución posterior. El primero fue la reforma litúrgica que trajo aparejada la introducción del rito romano en sustitución del hispánico; el segundo fue la reorganización territorial que culminó con el traslado de la sede de Iria a Santiago. En ambos casos la diócesis apostólica no se comportó de manera excepcional o aislada dentro del territorio peninsular, sino que, al contrario, estos procesos fueron dos manifestaciones más de la profunda reorganización interna que experimentó la Iglesia castellano-leonesa durante los reinados de Fernando I (1037-1065) y Alfonso VI (1065-1109) y en estrecha relación con la política reformista desplegada por Gregorio VII (1073-1085) y sus sucesores en la cátedra de san Pedro¹⁴.

Como es bien sabido, la implantación de los usos romanos en la Península Ibérica fue lenta, compleja y no exenta de críticas y resistencias. Y, sobre todo, fue un fenómeno condicionado no solo por factores eclesiásticos, sino también por intereses políticos¹⁵.

10. Manuel R. GARCÍA ÁLVAREZ, "El Cronicon Iriense", *Memorial Histórico Español*. Colección de Documentos, Opúsculos y Antigüedades, 50 (1963), 105-121.

11. F. LÓPEZ ALSINA, "Urbano II y el traslado", 110-111. Una síntesis de las reformas vividas por el cabildo catedralicio en los siglos XI y XII puede consultarse también en Francisco J. PÉREZ RODRÍGUEZ, "Cabildo y catedral: evoluciones paralelas entre los siglos XI y XII", en: *La Catedral de Santiago, belleza y misterio*, Santiago de Compostela, 2011, 27-31.

12. *Huic insuper ecclesie, ut fertur, pretitulati sunt iuxta numerum septuaginta duorum discipulorum Christi, canonici septuaginta duo beati Ysidori Yspaniensis doctoris regulam tenentes* (LSI, V, 10) (Klaus HERBERS / Manuel SANTOS NOIA (ed.), *Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, 1998, 257). Véase también Abelardo MORALEJO LASO / Casimiro TORRES / Julio FEO (ed.), *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, 2004, 609.

13. Eduardo CARRERO SANTAMARÍA, "Ecce quam bonum et quam iocundum habitare fratres in unum. Vidas reglar y secular en las catedrales hispanas llegado el siglo XII", *Anuario de Estudios Medievales*, 30 (2000), 757-805.

14. Una síntesis general de este proceso puede consultarse en Bernard F. REILLY, "Monarquía e Iglesia en el Reino de Castilla-León, 1037-1157", en: *El Papado, la Iglesia leonesa y la basílica de Santiago a finales del siglo XI* (F. López Alsina, ed.), Santiago de Compostela, 1999, 9-26; y en Juan F. RIVERA RECIO / Antonio OLIVER / Javier FERNÁNDEZ CONDE, "Movimiento de reorganización eclesiástica (siglos XI al XII)", en: *La Iglesia en la España de los siglos VIII al XIV* (J. Fernández, dir.), Madrid, 1982, 299-337. Acerca del papel de Galicia en el seno de la monarquía leonesa durante este contexto, véase también Ermelindo PORTELA SILVA, "Galicia y la monarquía leonesa", en: *El Reino de León en la Alta Edad Media, VII* (J. M^a Fernández Catón, ed.), León, 1995, 11-70.

15. La literatura sobre el cambio de rito en la Península Ibérica es amplísima; junto al clásico trabajo de Joseph F. O'CALLAGHAN, "The integration of Christian Spain into Europe: the role of Alfonso VI of León-Castile", en: *Santiago, Saint-Denis and Saint Peter. The reception of the Roman Liturgy in León-Castile in 1080* (B. F. Reilly, ed.), New York, 1985, 101-120, pueden

Así, desde la experiencia previa de los condados catalanes y de la corona navarro-aragonesa¹⁶, en el caso castellano-leonés fue Fernando I quien promovió la presencia de monjes cluniacenses en instituciones de su reino y la adopción de la *Regla de San Benito*, junto con la de *San Isidoro*, a raíz del Concilio de Coyanza de 1055, además del establecimiento del famoso censo anual de mil piezas de oro a la abadía madre de Cluny¹⁷. En coherencia con esta política, ante la intensificación de las presiones de Gregorio VII e influido también por sus matrimonios con Inés de Aquitania (1069-1078) y Constanza de Borgoña (1079-1093)¹⁸, Alfonso VI estrechó todavía más las relaciones con Cluny, multiplicando por dos el censo anual establecido por su padre e incrementando las donaciones a los monasterios dependientes de la abadía francesa.

Por su parte, en esos años y en coherencia con su proyecto de reforma y ampliación de su autoridad sobre el conjunto de la cristiandad, el papado acentuó su intervención en la Península a través de sucesivas legaciones. Tras la visita del reformador Hugo Cándido entre 1065 y 1068, la presencia de los legados pontificios en la Iglesia castellano-leonesa fue habitual y, de hecho, las negociaciones desplegadas por el cardenal Ricardo de Marsella fueron decisivas en la convocatoria del Concilio de Burgos de 1080, en el que culminaron las actuaciones de monarcas y pontífices con la determinación de sustituir el rito hispánico por el romano¹⁹. A partir de ese momento, Alfonso VI promovió a las principales sedes peninsulares a numerosos eclesiásticos cluniacenses de origen ultrapirenaico –entre los que se contaba Dalmaico, obispo de Santiago entre 1094 y 1095–, que asumieron, así, la tarea de llevar a efecto la disposición conciliar. Además, favoreció la ampliación de la red de prioratos castellanos que dependían directamente de Cluny²⁰. Todo ello consolidó la vinculación de la Iglesia castellano-leonesa con la abadía francesa, lo que, unido a la propia influencia del papado a través de sus legados, constituyó un pilar fundamental en la culminación exitosa del proceso de romanización de la liturgia²¹.

En el caso concreto de Compostela, a lo largo del siglo XI y, sobre todo, en su segunda mitad también se intensificó la intervención

consultarse como aproximaciones más recientes: Patrick HENRIET, "Moines envahisseurs ou moines civilisateurs? Cluny dans l'historiographie espagnole", *Revue Mabillon*, 72 (2000), 135-159; Julia MONTENEGRO, "El cambio de rito en los reinos de León y Castilla según las crónicas: la memoria, la distorsión y el olvido", en: *La construcción medieval de la memoria regia* (P. Martínez / A. Rodríguez, ed.), Valencia, 2011, 71-86; Juan P. RUBIO SADIA, *Las órdenes religiosas y la introducción del rito romano en la Iglesia de Toledo. Una aportación desde las fuentes litúrgicas*, Toledo, 2004, 48-68; id., "El cambio de rito en Castilla: su iter historiográfico en los siglos XII y XIII", *Hispania Sacra*, 117 (2006), 9-35; Carlos DE AYALA MARTÍNEZ, *Sacerdocio y Reino en la España altomedieval: Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII-XII*, Madrid, 2008, 269-367; y José Luis SENRA, "Cluny et l'Espagne", en: *Cluny (910-2010). Onze siècles de rayonnement* (N. Stratford, dir.), Paris, 2010, 354-363.

16. Antonio UBIETO ARTETA, "La introducción del rito romano en Aragón y Navarra", *Hispania Sacra*, 1 (1948), 299-324; Lluís SARDÀ, "La introducció de la litúrgia romana a Catalunya", en: *II Congrés Litúrgic de Montserrat*, Montserrat, 1967, vol. 3, 9-19.

17. Charles J. BISHKO, "Liturgical intercession at Cluny for the king-emperors of Leon", *Studia Monastica*, 3 (1961), 53-76; id., "The liturgical context of Fernando I's last days according to the so-called *Historia Silense*", *Hispania Sacra*, 17-18 (1964/65), 47-59; Iluminado SANZ SANCHO, "Notas sobre la política religiosa en tiempos del rey Fernando I de León y Castilla", en: *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero* (J. M^o Soto, coord.), Madrid, 1998, vol. 1, 65-97.

18. Sobre el papel desempeñado en este proceso por las esposas francesas del monarca véase M^o del Carmen RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, "Concubina o esposa. Reflexiones sobre la unión de Jimena Muñiz con Alfonso VI", *Studia Historica. Historia Medieval*, 25 (2007), 147-160.

19. B. F. REILLY, "Monarquía e Iglesia", 21-23; Teófilo F. RUIZ, "Burgos and the Council of 1080", en: *Santiago, Saint-Denis and Saint Peter. The reception of the Roman Liturgy in León-Castile in 1080* (B. F. Reilly, ed.), New York, 1985, 121-130.

20. Carlos REGLERO DE LA FUENTE, *Cluny en España. Los prioratos de la provincia y sus redes sociales (1073-ca. 1270)*, León, 2008, 476-591.

21. De hecho, tras la reforma de los años finales del siglo XI, el rito hispánico solo se continuó practicando como tal en las seis parroquias de titularidad mozárabe que se constituyeron en Toledo con la autorización expresa de Alfonso VI (Ramón GONZÁLEZ RUIZ, "La persistencia del rito hispánico o mozárabe en Toledo después del año 1080", *Anales Toledanos*, 27 (1990), 9-33). Sobre el papel fundamental desplegado por el papado y, muy especialmente, por su legado Ricardo, abad de San Víctor de Marsella, en el proceso de reforma de la Iglesia castellano-leonesa, véase Adeline RUCQUOI, "Cluny, el camino francés y la reforma gregoriana", *Medievalismo*, 20 (2010), 97-122.

tanto de la monarquía como del papado²². Si desde el mismo momento de la *inventio* los reyes astur-leoneses habían otorgado al apóstol Santiago el papel de su patrono personal e intercesor ante la divinidad, a raíz de la conquista de Coímbra por Fernando I en 1064 esta percepción no hizo sino incrementarse; no en vano, la *Historia Seminense* –tradicionalmente llamada *Silense*²³–, escrita poco después, atribuyó tal estratégica victoria a la intervención protectora y propiciadora del Apóstol, a quien el monarca se había encomendado devotamente²⁴. Por su parte, la influencia de los pontífices también comenzó a hacerse presente en Santiago desde mediados del siglo XI. En el Concilio de Reims de 1049 León IX (1049-1054) excomulgó a Cresconio por arrogarse el título de obispo de una sede apostólica; a lo largo de las décadas siguientes los papas intervinieron en los conflictos jurisdiccionales surgidos entre Santiago y las diócesis que se iban restaurando y enviaron a sus legados para propiciar el cambio de liturgia y, sobre todo, la aceptación de su autoridad en una

36

sede que competía directamente con Roma por su condición apostólica²⁵.

Estrechada la relación de la Iglesia compostelana con la monarquía que mantenía una sólida vinculación con la abadía de Cluny y acentuada la presión del papado, no sorprende, pues, que, avanzada la década de los años setenta, el obispo Diego Peláez tomara la determinación de aceptar el rito romano en su sede, al tiempo que decidía comenzar las obras de la nueva catedral románica. Así lo indica la *Historia Compostelana*²⁶ y de ello da cuenta también mucho tiempo después la *Crónica de Santa María de Iria*, escrita por el clérigo Ruy Vasco entre 1467 y 1468: *Et foi electo por obispo don Diego Pelaez por el rei don Sancho et por los señores da eglleja. Et en este tempo os ispañños leixaron a lei taletana et rito, en que casavan os clerigos et avian fillos ligitimos, segund que adiante dira, et receberam a lei romana da continencia et castidade. Et o dito don Diego Pelaez floresceu por moito tempo en boa vida, et moita nobleza et generosidade. Mais despois por los pecados, envolvido ennos negocios segrares do mundo, posose en grandes ponpas, et olvidou et parteuse da regra ecclesiastica et doutrina da Santa Eglleja*²⁷.

La introducción de la liturgia romana entre el clero secular de Santiago fue, además, paralela al proceso de benedictinización del clero regular. En el conjunto de Galicia la *Regla de san Benito* se extendió con notable retraso con respecto al resto de la Iglesia castellano-leonesa y, de hecho, no se consolidó hasta comienzos del siglo XII²⁸; sin

22. Klaus HERBERS, "La monarquía, el papado y Santiago de Compostela en el medioevo", en: *Santiago de Compostela, ciudad y peregrino*, Santiago de Compostela, 2000, 101-119. Véase también Fernando LÓPEZ ALSINA, "Diego Gelmírez, las raíces del *Liber Sancti Jacobi* y el Códice Calixtino", en: *O século de Xelmírez* (F. López Alsina / H. Monteagudo / R. Villares / R. Yzquierdo, coord.), Santiago de Compostela, 2013, 304-314.

23. El epíteto *silense* procedía, en efecto, de la antaño aceptada localización de su confección en el monasterio de Santo Domingo de Silos; sin embargo, en la actualidad se admite que, lejos de tal hipótesis, esta crónica fue escrita, más bien, en un establecimiento leonés (Juan GIL FERNÁNDEZ, "La historiografía tradicional", en: *La cultura del románico: siglos XI al XIII, letras, religiosidad, artes, ciencia y vida* (F. López, coord.), Madrid, 1997, 10-14). En consecuencia, consideramos recomendable sustituir ese adjetivo por el de *seminense*, procedente de la *domus Seminis* aludida en el texto como el lugar de origen de su autor (Francisco RICO, "Las letras latinas del siglo XII en Galicia, León y Castilla", *Ábaco*, 2 (1969), 76-81).

24. Justo PÉREZ DE URBEL / Atilano GONZÁLEZ RUIZ-ZORRILLA (ed.), *Historia Silense*, Madrid, 1959, 190-193. Este relato fue posteriormente retomado y ensalzado en uno de los milagros atribuidos al apóstol Santiago en el segundo libro del *Liber Sancti Jacobi* (LSI, II, 19) (K. HERBERS / M. SANTOS (ed.), *Liber Sancti Jacobi*, 175). Véase también A. MORALEJO / C. TORRES / J. FEO (ed.), *Liber Sancti Jacobi*, 375-377.

25. Ángel RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, "Legados y jueces apostólicos en la diócesis compostelana (siglo XI y XII)", *Compostellanum*, 10 (1965), 713-738.

26. *In hoc tempore apud Hispanos lex toletana obliterata est et lex romana recepta* (HC, I, 2) (Emma FALQUE REY (ed.), *Historia Compostellana*, Turnhout, 1988, 15). Véase también: id. (ed. y trad.), *Historia Compostelana*, Madrid, 1994, 77.

27. José Antonio SOUTO CABO, *Rui Vasques. Crónica de Santa María de Iria*, Santiago de Compostela, 2001, 72-73.

28. José M. ANDRADE CERNADAS, *El monacato benedictino y la sociedad de la Galicia medieval (siglos X al XIII)*, Sada, 1997, 25-46; id., "En torno a la benedictinización del monacato gallego", *Compostellanum*, 3/4 (2000), 649-656; José FREIRE CAMANIEL, *El monaca-*

embargo, en Compostela la personalidad reformista –y, en el caso de Dalmacio, también cluniacense– de los preladados de finales del XI, así como la estrecha vinculación de la comunidad de Antealtares con el culto catedralicio, favorecieron la aceptación relativamente temprana, hacia 1077, del nuevo modelo monástico²⁹.

La decisión de sustituir el rito hispánico por el romano se produjo, pues, en Santiago poco antes de que el Concilio de Burgos adoptase la misma medida para el conjunto de la Iglesia de Castilla y León. Pese a que la información que poseemos sobre este periodo es escasa, resulta verosímil considerar que la actuación de Diego Peláez debió de generar ciertas reticencias. Conviene recordar que en 1076 Gregorio VII había escrito una carta al obispo Jimeno de Burgos instándole a que procurase la observancia del oficio romano en Galicia y en el resto de España, lo que demuestra que la nueva liturgia aún no se había adoptado plenamente³⁰.

En esta dirección apunta también el famoso episodio sobre la legación del presbítero Zanelo. Según el texto original, añadido en la segunda mitad del siglo XI al célebre Códice Emilianense, en tiempos de Sisnando I el papa Juan X (914-928) encomendó a un sacerdote romano, Zanelo, la misión de viajar a España y recabar información sobre el estado de la cristiandad en aquel país y, especialmente, sobre el rito de la misa. El enviado reconoció la liturgia, examinó los libros canónicos y regresó a Roma informando al papa de que todo era conforme a la fe católica. Esta adición se escribió después de la legación del cardenal Hugo Cándido en la Península, hacia 1065-1068, y antes del Con-

cilio de Burgos y tenía la intención de probar la legitimidad del rito hispánico³¹.

Su contenido y su significado cambiaron considerablemente en el *Cronicón Iriense*, escrito por un clérigo compostelano hacia 1080, cuando, por tanto, ya se había aceptado la liturgia romana en la Iglesia castellano-leonesa. En esta ocasión, su autor convirtió a Zanelo en un sacerdote enviado por Sisnando I al papa Juan X en agradecimiento por la devoción del pontífice hacia el apóstol Santiago; según el texto, Zanelo permaneció en Roma un año, residiendo en la Curia y recibiendo muchas atenciones, y después regresó a Santiago portando una gran cantidad de libros³². De esta forma, frente a la resistencia a la voluntad de Roma, expresada en la versión anterior, se creaba una imagen de armonía con la que se pretendía insistir en que la Iglesia compostelana se había interesado desde antiguo por la liturgia romana y había mantenido buenas relaciones con la Curia papal³³.

Hemos de inferir, por lo tanto, que, a partir ³⁷ de 1080, el clero de Santiago había vencido las reticencias a la autoridad y a la liturgia romanas, expresadas en un primer momento, o que, al menos, ésa era la intención de Diego Peláez, cuya voluntad debió de estar detrás de la redacción del *Cronicón Iriense*. De ahí que la historiografía haya insistido tradicionalmente en la rapidez y falta de resistencia con que se efectuó la introducción del rito romano en la Iglesia de Santiago³⁴. Ahora bien, ello no significa que, a la altura de 1080, la liturgia desarrollada en la catedral hubiera asimilado ya totalmente los usos romanos, erradicando el ritual anterior; como se analizará en el siguiente apartado, el proceso de implantación de aquéllos fue

to gallego en la Alta Edad Media, A Coruña, 1998, 555-571. Véase también Antonio LINAGE CONDE, "Tres cuartos de siglo de monacato en el Reino de León: 1050-1125", en: *El Papado, la Iglesia leonesa y la basílica de Santiago a finales del siglo XI* (F. López Alsina, ed.), Santiago de Compostela, 1999, 43-69.

29. J. M. ANDRADE, *El monacato benedictino*, 46.

30. A. RODRÍGUEZ, "Legados y jueces", 720.

31. F. LÓPEZ ALSINA, "De la magna congregatio al cabildo", 755-756.

32. *Qui Zanellus per spatium unius anni in Romana curia honorifice moram egit, qui collecta multorum librorum multitudine, cum gaudio ad propria rediit* (M. R. GARCÍA, "El Cronicón Iriense", 113-114).

33. F. LÓPEZ ALSINA, "Urbano II y el traslado", 121-123.

34. Antonio ANTELO IGLESIAS, "Santiago y Cluny: poder eclesiástico, letras latinas y epopeya", *Compostellana*, 39 (1994), 355-369.

lento y estuvo marcado por la supervivencia de numerosos elementos hispánicos.

Junto a la introducción de la liturgia romana, el otro gran polo de la política eclesiástica de Alfonso VI fue, según se indicó, la reorganización territorial de la Iglesia castellano-leonesa. Dicha política nacía del interés regio por restaurar la estructura diocesana anterior a la invasión musulmana a medida que se iban ganando plazas hacia el sur peninsular y, por esta vía, manifestar la continuidad entre la monarquía del siglo XI y el pasado hispano-visigótico. La conquista de Toledo en 1085 y la restauración de su sede al año siguiente en la persona del cluniacense Bernardo de Sédirac (1086-1124) supuso un revulsivo en este proceso pues significó recuperar la sede primada de la antigua Iglesia hispánica y, por tanto, la cabeza jerárquica del orden diocesano que se quería restablecer³⁵.

Esta situación no debió de agrandar a Diego Peláez. Creada en torno a un culto sepulcral que a finales del siglo XI comenzaba a tener proyección en el Occidente cristiano, la Iglesia de Santiago ansiaba el reconocimiento romano de su condición apostólica y, al mismo tiempo, su conversión en la sede metropolitana del noroeste peninsular. Sin embargo, la política de (re)implantación del orden hispano-visigótico no solo suponía el sometimiento a Toledo, sino que, además, podía implicar la restauración de la antigua metropolitana de la región, Braga, y, por tanto, el desvanecimiento de las aspiraciones compostelanas³⁶.

35. Sobre este proceso véase Fernando LÓPEZ ALSINA, "El *Parrochiale Suevum* y su presencia en las cartas pontificias del siglo XII", en: *Das begrenzte Papsttum. Spielraume päpstlichen Handelns. Legaten - delegierte Richter - Grenzen* (K. Herbers / F. López Alsina / F. Engel, ed.), Boston, 2013, 105-131.

36. F. LÓPEZ ALSINA, "Urbano II y el traslado", 112-118. Sobre las relaciones e intereses de Santiago, Braga y Oviedo en este contexto, véase también id., "Las relaciones de Braga, Oviedo y Santiago en el marco de las reformas eclesiásticas de los siglos IX-XII", en: *III Memorial Filgueira Valverde* (J. C. Valle, coord.), Pontevedra, 2004, 45-64.

Para evitar que tal circunstancia se llegara a producir, era imprescindible que Roma reconociese el carácter apostólico de la sede y, consecuentemente, confiriese a Santiago la legitimación precisa para esgrimir sus aspiraciones en el interior de la Iglesia castellano-leonesa. Sin embargo, apenas unos años antes, Gregorio VII había defendido ante los reyes hispanos que los varones apostólicos introductores del cristianismo en la Península habían sido enviados por Pedro y Pablo desde Roma, lo que equivalía a reclamar la jurisdicción del papado sobre aquélla y, en lo que se refiere a Compostela, suponía cuestionar la teoría de la misión del Apóstol en *Hispania et occidentalia loca*, argumento central en el que la Iglesia de Santiago se había basado, desde su origen, para reivindicar su condición apostólica³⁷. En las décadas finales del siglo XI se hizo necesario, por lo tanto, desarrollar un nuevo concepto de apostolicidad, que se sustentó sobre dos argumentos: la presencia sepulcral del Apóstol en Compostela y la atribución a Carlomagno de la apertura del camino jacobeo y de la institución y dotación inicial de la Iglesia de Santiago³⁸; de hecho, para apoyar esta idea un clérigo compostelano escribió entonces una primera versión del llamado *Pseudo-Turpín*, que luego sería reutilizada e incorporada al *Liber Sancti Iacobi* para formar el libro cuarto tal y como hoy lo conocemos³⁹.

La idoneidad de este nuevo concepto de apostolicidad alcanzó su máxima expresión durante el episcopado del francés y cluniacense Dalmacio; no en vano, la vinculación

37. Sobre las tradiciones culturales y literarias que sustentaban este concepto de apostolicidad, véase Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, "Literatura jacobea hasta el siglo XII", en: *De Santiago y de los Caminos de Santiago* (M. Domínguez, ed.), Santiago de Compostela, 1997, 189-209. Una síntesis más reciente puede consultarse en Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, *Santiago: trayectoria de un mito*, Barcelona, 2004, 31-52.

38. F. LÓPEZ ALSINA, "Urbano II y el traslado", 118-123.

39. Fernando LÓPEZ ALSINA, "La prerrogativa de Santiago en España según el Pseudo-Turpín: ¿tradiciones compostelanas o tradiciones carolingias?", en: *El Pseudo-Turpín, lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno* (K. Herbers, coord.), Santiago de Compostela, 2003, 114-124.

del culto jacobeo con el mítico emperador carolingio permitía a la Iglesia de Santiago tender lazos hacia Francia, la abadía de Cluny y sus tradiciones culturales y reforzar, así, su legitimidad, en un momento en que otro monje de idéntico origen, Bernardo de Sédirac, lideraba la reorganización de la Iglesia hispánica desde Toledo. No resulta, por ello, sorprendente que fuera entonces, en 1095, cuando el papa Urbano II concedió a Dalmacio la bula *Ex decretorum synodali* que dio satisfacción parcial a las aspiraciones de Santiago. Por ella Roma: a) reconocía la singularidad apostólica de la Iglesia de Santiago, y lo hacía además en función no de la actividad misional del Zebedeo, sino de su presencia sepulcral; b) establecía la sede de la diócesis en Compostela, junto a la tumba del Apóstol, abandonando su anterior emplazamiento en Iria; c) declaraba a la nueva sede de Santiago directamente dependiente del papado y, por tanto, exenta de la jurisdicción de metropolitano; y d) confirmaba todos los privilegios y donaciones que le hubieran sido otorgados por los reyes hasta ese momento⁴⁰.

Esta medida no fue única en la Península; los pontífices también recurrieron a la figura intermedia de la sede exenta en los casos de Burgos, Oviedo y León para alcanzar un equilibrio entre las reclamaciones de éstas y la restauración del antiguo orden hispánico⁴¹. Pero en lo que se refiere a Santiago tenía una importancia capital porque no lesionaba la condición metropolitana y primada de Toledo y, al mismo tiempo, salvaguardaba la posición singular que la sede del Apóstol había ocupado desde mediados del siglo IX, en detrimento de las aspiraciones de Braga. Es más, reformulaba el papel de la Iglesia de Santiago en el conjunto castellano-leonés, rompiendo con el pasado hispano-visigótico.

40. F. LÓPEZ ALSINA, "Urbano II y el traslado", 108-109. El texto completo de la bula puede consultarse en M^a Teresa GONZÁLEZ BALASCH / Javier REY SOUTO, *Tumbo B de la Catedral de Santiago*, Santiago de Compostela, 2004, 560-562.

41. Demetrio MANSILLA REOYO, "Obispados exentos de la Iglesia española", *Hispania Sacra*, 32 (1980), 287-321.

La manifestación más clara de esa ruptura fue la *damnatio memoriae* a que se sometió en las fuentes de finales del siglo XI el término *Arcis Marmoricis*, que se había elegido en el IX para justificar la presencia del Zebedeo, a quien los antiguos catálogos apostólicos consideraban sepultado en *Acha Marmarica*; de esta forma se obviaba la asociación del topónimo con la actividad de Santiago en España, discutida, como se ha visto, por el papado y, en su lugar, se introdujo oficialmente un nuevo nombre, acorde con la nueva titularidad de la sede: Santiago de Compostela⁴².

Así, en paralelo a los inicios de la catedral románica y después de varias décadas convulsas, marcadas por la tensión entre las novedades llegadas de fuera y la continuidad de las peculiaridades heredadas del siglo IX, al término de la undécima centuria la Iglesia de Santiago se había dotado de un cuerpo de canónigos propiamente dicho, había adoptado el rito romano, había abandonado definitivamente la que había sido capital de la diócesis desde la *inventio*, Iria-Flavia, y había obtenido del papado el reconocimiento de su condición apostólica, lo que le confirió una enorme legitimidad en el conjunto de la Iglesia castellano-leonesa e impulsó su proyección ultrapirenaica. Se había creado, en definitiva, la situación idónea para que, apenas unos años después y con una rapidez difícil de comprender sin tener en cuenta este contexto previo, Gelmírez conquistase la dignidad metropolitana y se convirtiera en el primer arzobispo de Compostela. 39

2. La liturgia en la catedral compostelana

En la epístola que da comienzo al *Liber Sancti Iacobi*, atribuida por su autor al papa Calixto II (1119-1124), se afirma que, a principios del siglo XII, no existía en la catedral compostelana un ritual bien definido para celebrar la fiesta del Apóstol, sino que los clérigos y fieles rezaban en ese día los responsorios de distintos santos, generando

42. F. LÓPEZ ALSINA, "Urbano II y el traslado", 124-125.

una notable confusión en remedio de la cual se establece como única válida la liturgia contenida en el propio *Liber*. Es evidente que estas palabras tienen como objeto legitimar la validez del ritual incluido en la obra e impulsar, por tanto, su puesta en práctica efectiva en un momento en que la Iglesia de Santiago había alcanzado la condición metropolitana, disfrutaba de una importante proyección en el Occidente cristiano y precisaba de una liturgia jacobea solemne y acorde con ese estatus. La cuestión reside en determinar si, más allá de este interés ideológico, tales palabras esconden algo de verdad, es decir, si antes de la confección del *Liber* existía o no una liturgia propia de Santiago y cómo eran los usos catedralicios en los que ésta se encuadraba.

Responder a estas cuestiones no resulta sencillo por dos razones: por un lado, como se apuntó anteriormente, no se conserva ningún libro litúrgico ni fragmento datable en esos años, lo que obliga a acudir a los indicios contenidos en fuentes posteriores y susceptibles de ofrecer una imagen distorsionada de la realidad que pretendemos analizar. Por otro, los episcopados de Diego Peláez y sus inmediatos sucesores estuvieron marcados, según se expuso también en el apartado previo, por la introducción del rito romano y la progresiva desaparición del hispánico; este proceso debió de convertir a la liturgia de los años en los que se comenzó la catedral románica en algo complejo, dinámico, a medio camino entre las pervivencias y las innovaciones y que apenas sí se dibuja entre líneas en unas fuentes que se confeccionaron cuando los usos romanos ya estaban plenamente establecidos. Desde este punto de vista las circunstancias vividas por Santiago en las últimas décadas del siglo XI no difirieron de las que caracterizaron al conjunto de las sedes castellano-leonesas. Por lo tanto, la contextualización del caso compostelano en el seno de la Iglesia peninsular, unido a las escasas pero preciosas informaciones existentes, permitirá llevar a cabo una

43. K. HERBERS / M. SANTOS (ed.), op. cit., 8; A. MORALES / C. TORRES / J. FEO (ed.), op. cit., 4.

aproximación a los rasgos de la liturgia catedralicia durante ese periodo y a las especificidades derivadas del culto apostólico.

2.1. Entre el rito hispánico y el romano

Con anterioridad al Concilio de Burgos de 1080, la liturgia practicada en el conjunto de la Iglesia castellano-leonesa seguía el rito hispánico. Ello no significa que el ritual romano-galicano fuera completamente desconocido; de hecho, las rúbricas del ceremonial galicano sobre los distintos grados eclesiásticos estaban incluidas en la *Collectio hispana* y el único manuscrito conservado que contiene el *Liber ordinum* entero (Abadía de Silos, Archivo Monástico, ms. 4) presenta también algunas oraciones procedentes del otro lado de los Pirineos⁴⁴. El Concilio de Coyanza de 1055 había supuesto igualmente un impulso a la regla benedictina, en detrimento de las formas monásticas peninsulares, pero no significó ni mucho menos la desaparición de éstas ni la adopción del ritual romano⁴⁵.

La liturgia desarrollada en las sedes catedralicias del Reino de Alfonso VI entre 1055 y 1080 continuó siendo, pues, esencialmente hispánica y basada, por tanto, en los usos contenidos principalmente en el *Liber mysticus*, síntesis de los libros de la misa y el oficio, el *Liber comicus* o leccionario, el *Psalmographus* para el canto de los salmos y el *Liber ordinum*, que, en su versión episcopal, contenía las rúbricas y oraciones reservadas en exclusiva a los prelados⁴⁶. Así lo corrobora-

44. Roger R. REYNOLDS, "The Ordination rite in Medieval Spain: Hispanic, Roman and Hybrid", en: Santiago, Saint-Denis and Saint Peter. The reception of the Roman Liturgy in León-Castile in 1080 (B. F. Reilly, ed.), New York, 1985, 132-139.

45. Alfonso GARCÍA GALLO, "El Concilio de Coyanza. Contribución al estudio del derecho canónico español en la Alta Edad Media", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 20 (1950), 275-633.

46. Un análisis detenido del *Liber ordinum* episcopal y de los distintos manuscritos que lo contienen puede consultarse en José JANINI, *Liber Ordinum episcopal* (Cod. Silos, Arch. Monástico, 4), Burgos, 1991, y en el clásico trabajo de Marius FÉROTIN, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Paris, 1904. Sobre la

ran, entre otros testimonios, los libros litúrgicos destinados a Fernando I y su esposa Sancha, copiados poco después del Concilio de Coyanza⁴⁷, y, sobre todo, la notable cantidad de *Libri ordinum* –hasta treinta contabilizó Manuel C. Díaz y Díaz– que se confeccionaron a lo largo del siglo XI⁴⁸.

En el caso concreto de Santiago y en coherencia con la Iglesia castellano-leonesa de la que formaba parte, también la liturgia practicada con anterioridad a la decisión adoptada por Diego Peláez era la hispánica, como lo había sido desde su origen. Así lo indica claramente la dotación de libros que el obispo Sisnando I dio al monasterio de San Sebastián de Picosacro en el momento de fundarlo, hacia el año 904, y que incluía un *Liber ordinum*⁴⁹; pocos años después, en 955, Sisnando II (951-968) entregó al cenobio de

Sobrado gran cantidad de códices litúrgicos claramente hispánicos⁵⁰; y aún durante el episcopado de Pedro de Mezonzo (986-1003) hay noticia de que el prelado restauró la iglesia monasterial de Santa Eulalia de Curtis y la dotó con varios volúmenes, a saber, *antifonarium, orationum, comitum, manualium, precum, psalterium et ordinum*⁵¹.

Junto al carácter claramente hispánico de estas donaciones, que hacen suponer que los obispos mencionados poseían otros libros de igual naturaleza, conviene, asimismo, recordar que las reformas eclesiásticas llevadas a cabo por Cresconio supusieron, entre otros aspectos, la creación de la dignidad del primiclero⁵², que era uno de los grados eclesiásticos propios de la liturgia hispánica, cuyo ritual de bendición se contenía en el *ordo XVI* del *Liber ordinum*⁵³. En el mismo sentido apuntan el hecho, ya señalado, de que a finales del siglo XI los canónigos compostelanos todavía se rigiesen por la *Regla de San Isidoro*, y no por la de *san Agustín*, propia de las canónicas romanizadas⁵⁴, y los diversos aspectos del ritual en honor de Santiago que, como se verá posteriormente, procedían de la liturgia hispánica y estaban en pleno vigor en ese momento.

Como en el caso castellano-leonés, ello no significa que en Santiago no se conociesen obras teológicas o canónicas procedentes de allende los Pirineos y quizá también aspec-

versión sacerdotal, véase José JANINI, *Liber ordinum sacerdotal* (Cod. Silos, Arch. Monástico, 3), Burgos, 1981. Sobre los restantes libros litúrgicos hispánicos, véanse Marius FÉROTIN, *Liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, Paris, 1912; Jordi PINELL, "Los textos de la antigua liturgia hispánica. Fuentes para su estudio", en: *Estudios sobre la liturgia mozarabe*, Toledo, 1965, 109-164; id., *Liturgia hispánica*, Barcelona, 1998.

47. Se trata del *Liber anticorum et horarum* (Salamanca, Biblioteca Universitaria, ms. 2668), copiado hacia 1059 (Alexandre M. OLIVAR, "La documentación litúrgica anterior al siglo XII relativa a la parte occidental de la Península Ibérica", en: *IX Centenario da Dedicacao da Sé de Braga. 3: Teologia do Templo e Liturgia bracarense*, Braga, 1990, 73-80), y del mal llamado Libro de horas de Fernando I (Santiago de Compostela, Biblioteca Universitaria, ms. Res. 1), escrito en torno a 1058 y que presenta, en realidad, un carácter misceláneo al incluir el calendario, el salterio con prolegómenos, el libro de cánticos con apéndices y el oficio nocturno, siguiendo los usos de la liturgia hispánica (Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, "El códice de Compostela, tradición y modernidad", en: *Libro de Horas de Fernando I de León. Edición facsímil do manuscrito 609 (Res. 1) da Biblioteca Universitaria de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela, 1995, 9-51).

48. Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*, León, 1983, 179; id., *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño, 1979, 189-203; Miguel C. VIVANCOS GÓMEZ, "Liber Ordinum de San Prudencio de Monte Laturce (AMS 4)", en: *Los manuscritos visigóticos: estudio paleográfico y codicológico. I. Códices riojanos datados* (C. García, coord.), Logroño, 2002, 201-226.

49. *Ordinum I, sacerdotium I, Ieronticum I, tertium cum suo officio; item martiris Sancti Sebastiani passio et missa* (Manuel LUCAS ÁLVAREZ, *El monasterio de San Martiño Pinario de Santiago de Compostela en la Edad Media*, Sada, 2003, 157).

50. *Libros antifonarios duos integros ac perfectos, orationes duos integros, manualium integrum, comitum integrum, passionum, psalterium cum psalmis, canticis et hymnis, hordinos duos, unum episcopalem et alterum minorem, precum, orarium in uno corpore, vitas patrum, sinonimarum, regularum, institutionum et octo vitia in unum* (Antonio LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela, 1899, vol. 2, apend. LXVII).

51. Manuel R. GARCÍA ÁLVAREZ, "Los libros en la documentación gallega de la alta Edad media", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 62 (1965), 313.

52. A esta dignidad se alude, en efecto, en las actas del concilio compostelano presidido por este obispo en 1060: *Disciplinam et nutritionem clericorum faciant, et super omnes ordines archipresbyteros et primiclericos, sub manibus episcoporum predictis duobus vel tribus dispensatores existant...* (A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A. M. Iglesia*, apend. XCII).

53. *Benedictio ad consecrandum primiclericum* (J. JANINI, *Liber ordinum episcopal*, 95).

54. Véanse las notas 12 y 13.

tos de la liturgia romano-galicana; así, por ejemplo, sabemos que entre los libros que poseyó el obispo Cresconio se encontraba un ejemplar de los *Moralia in Job* de Gregorio Magno⁵⁵. En las últimas décadas de la undécima centuria, al socaire de la presencia del sepulcro apostólico, la iglesia de Santiago mantenía relaciones con el Occidente cristiano -y también con el noreste peninsular, donde el influjo ultrapirenaico ya existía desde tiempo atrás- que, sin duda, debieron de traducirse en la llegada de novedades culturales y tal vez litúrgicas que lamentablemente no han quedado atestiguadas en la documentación que se conserva; sin embargo, no parece que hayan jugado ningún papel importante en el ritual catedralicio hasta el momento en que se decidió adoptar plenamente el rito romano.

¿Qué sucedió entonces? Como se ha señalado, la liturgia romana fue introducida en la Iglesia castellano-leonesa de la mano de los numerosos eclesiásticos cluniacenses de origen francés que, desde 1086, fueron promovidos por Alfonso VI a las diversas sedes episcopales del Reino. La novedad del ritual que debían implantar, unida al desconocimiento por parte de los copistas castellanos de la grafía carolina que presentaban los manuscritos litúrgicos romanos, provocó que, junto a estos clérigos, llegasen también a la Península tanto libros litúrgicos de nuevo tipo, realizados directamente en Francia, como monjes capacitados para la copia de códices, encargados del primer abastecimiento en la propia Castilla, del mismo modo que algunos diplomas concedidos por Alfonso VI en esos años fueron redactados también en ámbito peninsular por monjes franceses⁵⁶.

55. *Librum decretorum unum, canones, psalterium perfectum, Moralia Job cum expositione, librum sacramentorum* (M. R. GARCÍA, "Los libros en la documentación", 318).

56. Miquel S. GROS I PUJOL, "Las tradiciones litúrgicas medievales en el noroeste de la península", en: *IX Centenario da Dedicación da Sé de Braga. 3: Teologia do Templo e Liturgia bracarense*, Braga, 1990, 109; J. P. RUBIO, *Las órdenes religiosas*, 176. Sobre la presencia de escribanos franceses en la cancillería regia, véanse Bernard F. REILLY, *El Reino de León y Castilla bajo el rey Alfonso VI (1065-1109)*, Toledo, 1989, 124; An-

No han sobrevivido muchos testimonios de estos primeros libros litúrgicos romanos, confeccionados en Francia y llegados a la Península Ibérica con la intención de suplantar a los códices hispánicos preexistentes; entre ellos se encuentran un sacramentario, dos antifonarios y un libro con las Homilias de san Agustín al Evangelio de san Juan, que muy posiblemente formaron parte de la capilla libraria del cluniacense Bernardo, arzobispo de Toledo⁵⁷. Junto a ellos, se conserva también un pequeño fragmento de pontifical (Toledo, Biblioteca Capitular, ms. Res. 15), reconducible con seguridad a ese mismo contexto⁵⁸, cuyo texto demuestra que la liturgia específicamente episcopal introducida en 1080 en el Reino castellano-leonés era la contenida en el llamado pontifical romano-germánico. No es algo sorprendente si se tiene en cuenta que este texto, elaborado en Maguncia a mediados del siglo X, se había recibido poco después en Roma, donde, ante la inexistencia de una tradición litúrgica propiamente episcopal, se había asumido con gran rapidez⁵⁹. De esta manera, hacia mediados del XI su uso estaba totalmente consoli-

drés GAMBRA, *Alfonso VI. Cancillería, Curia e Imperio*, León, 1997, vol. 1, 191.

57. Se trata del Sacramentario de Sahagún, también conocido como *Misal de San Facundo* (Madrid, Biblioteca Nacional de España, Vitr. 20-8), escrito en carolina por manos francesas e iluminado según los gustos imperantes en la región de Borgoña; el antifonario de Toledo, Biblioteca Capitular, ms. 44-1, realizado en Auch, donde Bernardo fue monje antes de entrar en Cluny; el también antifonario de Toledo, Biblioteca Capitular, ms. 44-2, posiblemente confeccionado en Moissac a principios del XII por Gerardo, cuando aun era encargado del *scriptorium* de ese monasterio -y, por tanto, antes de ser traído por Bernardo a Toledo, donde sería chantre, para terminar trasladándose a la Iglesia de Braga, que rigió como su primer arzobispo (1096-1108)-; y las *Homilias* de san Agustín al Evangelio de san Juan (Toledo, Biblioteca Capitular, ms. 14-3), que Bernardo encargó al presbítero Pedro -posiblemente francés- y que fueron concluidas en 1105 según reza el colofón, datado en era hispánica (Ramón GONZÁLEZ RUIZ, *Hombres y libros de Toledo (1086-1300)*, Madrid, 1997, 80-82).

58. Para un análisis detenido de este fragmento, véase Mercedes LÓPEZ-MAYÁN, *Liturgia, manuscritos y poder en la Edad Media. Estudio de los pontificales conservados en el antiguo Reino de León y Castilla*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Santiago de Compostela, 2013, 393-396.

59. Cyrille VOGEL/Reinhard ELZE, *Le pontifical romano-germanique du dixième siècle*, Città del Vaticano, 1963-1972, 50-52.

dado en el entorno papal y, lo que es más importante, en el ámbito cluniacense; ése fue, por ello, el pontifical difundido desde Cluny, pese a que en esos años Gregorio VII trataba de confeccionar una nueva versión, depurada de elementos galicanos⁶⁰.

Aunque carecemos de evidencias al respecto, resulta, entonces, verosímil suponer que también en el caso de Santiago se hubiera producido la llegada de algún ejemplar de este texto y que, por tanto, la liturgia episcopal que se practicó en la catedral tras la implantación del rito romano fuera la contenida en el pontifical romano-germánico. Máxime si consideramos que entre 1094 y 1095 la sede compostelana estuvo presidida, como ya se indicó, por un prelado francés, Dalmacio, hombre de confianza del abad de Cluny, nombrado obispo por el papa Urbano II, antiguo prior cluniacense, e impulsor del concepto de apostolicidad que vinculaba la *inventio* jacobea con Carlomagno y las tradiciones culturales francesas.

Ahora bien, la introducción de los nuevos libros romanos no significó la desaparición inmediata y radical de la anterior liturgia hispánica. Numerosos testimonios procedentes tanto del ámbito catalán, como, en lo que más nos interesa, castellano-leonés demuestran que el ritual romano que, desde finales del siglo XI, se practicó en las catedrales peninsulares conservó, integró y readaptó diversos elementos del rito previo, de tradición local, incluyendo fragmentos del *Liber ordinum* que llegan a localizarse en códices confeccionados en la segunda mitad del siglo XV⁶¹. Es más, en un primer momento

se mantuvieron también las peculiaridades gráficas de los manuscritos anteriores a la llegada del modelo romano y de la carolina, de tal manera que, a finales del XI y comienzos del XII, todavía se documenta la copia en minúscula visigótica de libros litúrgicos de contenido plenamente romano e, incluso, en algún caso, de volúmenes del rito hispánico⁶². Y ello pese a que en el Concilio de León de 1090 se decidió reprobar el uso de la escritura visigótica para la transcripción de nuevos libros litúrgicos, que debían ser copiados en caracteres carolinos⁶³.

En el caso compostelano, tres argumentos inducen a pensar que la liturgia romana que se recibió a partir de 1075 sufrió un proceso similar de reelaboración y adaptación a las peculiaridades locales, que, de este modo, se perpetuaron en el ritual catedralicio. En primer lugar, formando parte de volúmenes confeccionados en la catedral en época moderna se han conservado dos fragmentos de sendos breviarios y uno de un misal, datables entre los siglos XII y XIII y pertenecientes a manuscritos verosímelmente confeccionados o, al menos, empleados en Santiago, que, siendo de contenido romano y con notación aquitana, están escritos en le-

60. Este proceso de depuración textual del pontifical romano-germánico terminaría dando lugar a la formación del llamado pontifical romano del siglo XII (Michel ANDRIEU, *Le Pontifical romain au Moyen Âge, I: Le Pontifical romain du XII^e siècle*, Città del Vaticano, 1938), cuya incidencia en la Iglesia castellano-leonesa fue, sin embargo, muy reducida.

61. Así, por ejemplo, la bendición de las arras en el ritual hispánico del matrimonio se incluyó en los ff. 249v-250r del pontifical realizado hacia 1447-1455 para Alfonso Carrillo de Acuña, arzobispo de Toledo entre 1446 y 1482 (Madrid, Biblioteca Nacional de España, ms. Vitr. 18-6) y también en los ff. 158rv del pontifical de Sevilla, Biblioteca Capitular y Colombina, ms. 59-5-23, confeccionado en esa ciudad hacia 1470-1480

(M. LÓPEZ-MAYÁN, *Liturgia, manuscritos y poder*, 518-543 y 580-589, respectivamente). Sobre las supervivencias hispánicas en dos manuscritos litúrgicos del ámbito catalán, el pontifical de Vic y el pontifical, sacramentario y ritual de Roda, realizados a finales del siglo XI, véanse Miquel S. GROS I PUJOL, "El pontifical de Vic", *Miscel·lània litúrgica catalana*, 12 (2004), 101-238; y Josep R. BARRIGA, *El Sacramentari, Ritual i Pontifical de Roda*, Barcelona, 1975.

62. De los cuatro manuscritos del *Liber mysticus* que se conservan en la actualidad tres fueron elaborados entre los siglos XII y XIII, algunos en escritura visigótica (Anscari M. MUNDÓ, "La datación de los códices litúrgicos visigóticos de Toledo", *Hispania Sacra*, 18 (1965), 1-25; José JANINI, *Liber Missarum de Toledo y Libros Místicos*, Toledo, 1983, vol. 2, 9-11 y 233-235). Por esta razón, señalaba Díaz y Díaz que no es lícito suponer que un manuscrito en visigótica conteniendo el rito romano tenga que datarse necesariamente en los años finales del siglo XI, del mismo modo que un códice con textos hispánicos puede ser posterior a 1080 (Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, "La circulation des manuscrits dans la Péninsule Ibérique du VIII^e au XI^e siècle", *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 12 (1969), 240-241).

63. A. M. OLIVAR, "La documentación litúrgica", 76-77.

tra visigótica⁶⁴, lo que demuestra que las inercias heredadas de las centurias anteriores a la reforma se mantuvieron y coexistieron, al menos parcialmente, con los elementos novedosos. En segundo lugar, la liturgia propia del Apóstol también conservó, como se analizará en el siguiente apartado, muchos de los rasgos típicamente hispánicos que se habían conformado en los siglos altomedievales. Y, por último, es preciso señalar que el llamado *Breviario de Miranda* (Santiago de Compostela, Archivo de la Catedral, ms. CF 28), destinado a un canónigo compostelano y elaborado a mediados del siglo XV, incluye varios salmos con variantes típicamente hispánicas, que, por tanto, no habrían sido eliminadas en el proceso de reforma litúrgica de finales del XI⁶⁵.

A falta de otras fuentes de información, todos estos indicios conducen a considerar que el proceso de transformación de la liturgia catedralicia de Santiago en paralelo al inicio de la catedral románica fue similar al que se produjo en el resto de la Iglesia castellano-leonesa. Tanto en uno como en otro caso, dicho proceso supuso la implantación de los usos romanos, que debían de practicarse ya en las últimas décadas del siglo XI; ahora bien, tales usos no sustituyeron sin más a la liturgia preexistente, sino que ésta se adaptó y se conservó, integrada en el nuevo rito romano, en función de las necesidades y las tradiciones locales. Tal y como señaló Juan Pablo Rubio Sadia, la romanización de la liturgia episcopal no fue un proceso pasivo, sino activo, desencadenado por las órdenes religiosas, especialmente la cluniacense, y consistente en la asimilación de los usos romanos, en la creciente eliminación de los elementos france-

ses y en la progresiva dotación de sucintos contenidos o elementos locales que dieron como resultado las diversas *consuetudines* litúrgicas peninsulares⁶⁶.

Desde este punto de vista, el proceso de reforma litúrgica que debió de vivir la Iglesia de Santiago sería también similar al que tuvo lugar en la vecina diócesis de Braga, mucho mejor documentada a través de varios manuscritos rituales, algunos de comienzos del siglo XII, como el pontifical actualmente conservado en la Biblioteca Pública de Oporto con la signatura 1124. Gracias a ello sabemos que la introducción del rito romano en 1080 coincidió en el ámbito bracarense con el episcopado de Pedro (1070-1091), pero, sobre todo, fue obra del obispo Geraldo (1096-1108), que era monje de Moissac, abadía afiliada a Cluny. Durante su mandato, en el que se procedió también a construir un nuevo templo románico, la liturgia practicada en la catedral de Braga era ya plenamente romana, introducida por manos francesas, pero había integrado diversas tradiciones locales previas, que, en conjunto, confirieron su carácter particular a la *consuetudo* litúrgica bracarense⁶⁷. Es más, según señalara Pierre David, este proceso de asimilación de la liturgia romana y de adaptación a las necesidades rituales de las distintas diócesis y provincias eclesiásticas fue común, desde principios del siglo XII, a toda la cristiandad occidental y tuvo, como resultado, la formación de numerosas *consuetudines* litúrgicas, todas ellas romanas, pero adecuadas a las particu-

64. Santiago de Compostela, Archivo de la Catedral, AM 1/1, AM 2/1 y AM 2/2. Para una descripción más pormenorizada de su texto, véase Manuel REY OLLEROS, *La música medieval en Compostela. Pergaminos del Archivo de la Catedral*, Ourense, 2013, 21-36.

65. Teófilo AYUSO MARAZUELA, "Un arcalco salterio mozárabe en un código compostelano", *Compostellana*, 4 (1959), 565-580. Una reciente aproximación al problema del origen del *Breviario de Miranda* puede consultarse en Pablo ORDÁS DÍAZ, "Un breviario para un canónigo: el breviario de Miranda del ACS. Estado de la cuestión y nuevas hipótesis", *Annuarium Sancti Iacobi*, 1 (2012), 219-236.

66. J. P. RUBIO, *Las órdenes religiosas*, 177. Véanse, asimismo, Carmen J. GUTIÉRREZ, "Avatares de un repertorio marginal: las preces de la liturgia hispánica", *Revista de Musicología*, 35 (2012), 11-41; y Mercedes LOPEZ-MAYÁN, "Vers la romanisation de la liturgie épiscopale: une approche des pontificaux castillans du XII^e et du XIII^e siècles", en: *Évêques, clercs et religieux à l'époque romane. Textes, monuments, images, objets* (D. Morel / A. Regond, ed.), Aurillac, en prensa.

67. Véanse Pierre DAVID, "Les livres liturgiques romano-francs dans le diocèse de Braga au XII^e siècle", en: *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècle*, Lisboa, 1947, 503-561; Joaquim BRAGANÇA, "A liturgia de Braga", *Hispania Sacra*, 17 (1964), 259-281; y Pedro ROMANO ROCHA, "O officio divino na tradição bracarense", en: *IX Centenario da Dedicção da Sé de Braga. 3: Teologia do Templo e Liturgia bracarense*, Braga, 1990, 81-102.

laridades de cada región⁶⁸. Conectada con esa cristiandad, la Iglesia de Santiago no debió de ser una excepción y, desde el punto de vista litúrgico, también vivió a finales de la undécima centuria un periodo de gran creatividad y de profundos cambios; su especificidad vino dada, más bien, por el peculiar culto apostólico que había sido la razón de su creación y que también hubo de adaptarse a las nuevas circunstancias.

2.2. El culto al apóstol Santiago

Las décadas finales del siglo XI han sido tradicionalmente consideradas como el periodo en el que se sentaron las bases ideológicas y materiales que permitirían el auge de la peregrinación jacobea en la centuria siguiente. En efecto, se asistió entonces a la reformulación de este fenómeno, consolidándose el concepto de la *peregrinatio ad limina sanctorum* y destacándose Roma, Jerusalén y Santiago como destinos privilegiados. En este último caso, la *peregrinatio ad limina Jacobi* se vio favorecida, además, por el impulso conferido por Cluny en el contexto de sus estrechas relaciones con la Iglesia castellano-leonesa⁶⁹. Como consecuencia, se ha supuesto que fue en ese momento cuando se fijó, geográfica y mentalmente, el Camino de Santiago en su trazado clásico o francés, el que habría transitado Carlomagno para llegar a Galicia según la tradición creada en ese momento. No en vano, fue en este periodo cuando, frente al anterior uso del genérico término *hospites* para referirse a los forasteros presentes en Compostela, comenzó a utilizarse el vocablo *peregrinus* para aludir específicamente a los que se desplazaban por motivos religiosos⁷⁰. En el mismo sentido se ha interpretado tradicionalmente la mención de un *iter Sancti Iacobi* en un documento del año 1047, referido a la fundación por

Gómez-Díaz, conde de Carrión y Saldaña, de un monasterio y hospital en Arconada para acoger a pobres y peregrinos, en el que, además, se alude a la antigüedad de la *strata* por la que circulaba y se equipara Santiago con Roma al ser ambos destinos de peregrinaciones, una al oeste y otra al este⁷¹. Tal diploma parece, sin embargo, ser una falsificación del siglo XII⁷², lo que, desde el punto de vista que nos interesa, invalidaría su credibilidad como testimonio de la existencia de una ruta jacobea a mediados del XI.

En coherencia con esa hipotética consolidación del Camino de Santiago, se ha deducido que el volumen de peregrinos que llegaba a Compostela en el siglo XI era ya elevado y que ello habría favorecido el desarrollo de una liturgia jacobea sobre la que se asentaría el esplendoroso episcopado de Gelmírez⁷³. Ahora bien, es preciso señalar, como ya pusiera de relieve Díaz y Díaz, que los concilios compostelanos de 1056 y 1063 no mencionan en ningún momento a los peregrinos, lo que implica que éstos carecían de un estatuto peculiar o destacado que los hiciera objeto de las preocupaciones pastorales de los obispos⁷⁴. Del mismo modo, se debe notar que, en el conjunto de la Iglesia occidental, las alusiones a la peregrinación compostelana no empiezan a aparecer en los libros litúrgicos hasta el XII⁷⁵. Una vez más, hemos de lamentar la parquedad de la

45

68. P. DAVID, "Les livres liturgiques", 560.

69. Robert PLOTZ, "Sanctus et Peregrinus - Peregrinus et Sanctus. Peregrinatio ad Sanctum Jacobum usque ad annum 1140", en: *El Papado, la Iglesia leonesa y la basílica de Santiago a finales del siglo XI* (F. López Alsina, ed.), Santiago de Compostela, 1999, 93-104.

70. F. LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago*, 193.

71. Fernando LÓPEZ ALSINA, "El Camino de Santiago como eje del desarrollo urbano en la España medieval", *Revista científica ICOMOS*, 2 (1993), 52-53.

72. Julio A. PÉREZ CELADA, *Documentación del Monasterio de San Zoilo de Carrión*, Palencia, 1986-1987, vol. 1, 3-5.

73. F. LÓPEZ ALSINA, "El Camino de Santiago", 186-196.

74. Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, "El peregrino en las fuentes compostelanas. Su tratamiento", en: *Santiago de Compostela, ciudad y peregrino*, Santiago de Compostela, 2000, 24-25.

75. Uno de los ejemplos más tempranos es un sacramentario (Avignon, Bibliothèque Municipale, ms. 178), realizado en una abadía de la región de Narbona, tal vez San Miguel de Cuixà, en el que se incluye la bendición del peregrino que va a Jerusalén, pero, antes del ritual de imposición de la cruz, se añadió una *Oratio dandam ante altare his qui cupiunt pergere ad Ispaniam* (Pedro ROMANO ROCHA, "El peregrino a Santiago y la oración de la Iglesia", en: *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela* (S. Moralejo / F. López Alsina, ed.), Santiago de Compostela, 1993, 23).

documentación existente sobre los orígenes del fenómeno jacobeo; no obstante, y siendo evidente que en las décadas finales del XI el culto apostólico experimentó una notable proyección —especialmente, desde que la presencia sepulcral del Zebedeo en Santiago fue aceptada por el papado—, creemos que se deben matizar o, al menos, tomar con cautela las visiones que dibujan una Compostela atestada de peregrinos en el período que analizamos.

¿Qué ocurría, por su parte, con la liturgia jacobea? ¿Poseía la catedral compostelana unos usos propios de la festividad de Santiago antes del cambio de rito? ¿Qué sucedió a raíz de la introducción del ritual romano?

Según los autores que han abordado esta compleja cuestión, la liturgia hispánica careció siempre de un oficio propio de Santiago, tanto en Compostela como en las demás diócesis castellano-leonesas, de tal manera que aquél hubo de crearse *ex novo* una vez adoptados los usos romanos, misión a la cual debió responder la confección del *Liber Sancti Iacobi* durante la primera mitad del siglo XII⁷⁶. Con anterioridad a 1075-1080, Santiago únicamente habría alcanzado ciertos usos peculiares dentro del oficio común para apóstoles; entre ellos destacaban la celebración de su fiesta el 30 de diciembre, y no en la fecha definida en el calendario romano-galicano, esto es, el 25 de julio⁷⁷, y la existencia de los himnos *O Dei verbum* y *Gaudeat cuncta pia*, compuestos en honor del Apóstol entre finales del siglo VIII y comienzos del IX y que se incluyeron en diversos manuscritos

76. Justo PÉREZ DE URBEL, "El culto de Santiago en el siglo X", *Compostellanum*, 16 (1971), 11-36; Ismael FERNÁNDEZ DE LA CUESTA, "La música litúrgica de la peregrinación a Santiago: el Códice Calixtino", en: *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela* (S. Moralejo / F. López Alsina, ed.), Santiago de Compostela, 1993, 41-45; Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, "Promotores do culto de Santiago", en: *Santiago: a esperanza* (M. Calvo, coord.), Santiago de Compostela, 1999, 34.

77. J. PÉREZ DE URBEL, "El culto de Santiago", 17-20; Elisardo TEMPERÁN VILLAVARDE, *La liturgia propia de Santiago en el Códice Calixtino*, Santiago de Compostela, 1997, 104-109. Véase también José VIVES, Ángel FÁBREGA, "Calendarios hispánicos anteriores al siglo XII", *Hispania Sacra*, 2 (1949), 119-146.

confeccionados en el X y en el XI en el entorno de Silos y la Cogolla, lo que atestigua su utilización efectiva en la liturgia hasta el momento del cambio de rito⁷⁸.

No obstante, resulta verosímil suponer que estos elementos debían de articularse de algún modo durante la festividad solemne del 30 de diciembre, en coherencia con las elevadas aspiraciones reivindicadas por la sede y sustentadas en un culto apostólico que debía rodearse del boato adecuado; téngase en cuenta que ese mismo día del año 950 el propio obispo de Le Puy-en-Velay, Gotescalco (927-962), había querido estar presente en las celebraciones litúrgicas de la basílica compostelana⁷⁹. ¿Cómo eran tales celebraciones? La única fuente de información de la que disponemos a este respecto es el *Liber Sancti Iacobi* y, más concretamente, la versión contenida en el *Códice Calixtino* (Santiago de Compostela, Archivo de la Catedral, ms. CF 14), que, en razón del carácter acumulativo de su elaboración a lo largo de varias décadas, reutiliza y reproduce materiales litúrgicos de diversas épocas, incluyendo elementos anteriores a 1080, bien directamente, bien indirectamente, al ser rechazados como apócrifos⁸⁰. Dicho de otro modo, la liturgia del libro I del *Códice Calixtino* atestigua un proceso de reforma y adaptación de lo que podrían haber sido unos usos litúrgicos anteriores a la nueva realidad, condicionada por la introducción del rito romano y por la iniciativa de Dalmacio y los clérigos franceses que debieron de llegar con él⁸¹.

Entre esos usos previos a 1080 que el *Calixtino* recoge se encuentran, en primer lugar, varias antífonas procedentes del pasaje de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea

78. Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, "Los himnos en honor de Santiago, de la liturgia hispánica", en: *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelona, 1976, 237-288.

79. Fernando LÓPEZ ALSINA, "La posición de la Iglesia de Santiago en el siglo XII a través del Códice Calixtino", en: *El Códice Calixtino y la música de su tiempo* (I. López-Calo / C. Villanueva, ed.), A Coruña, 2001, 24.

80. *Ibid.*, 21.

81. José M^a ANGUITA JAÉN, "Notas sobre la liturgia y la composición del *Liber Sancti Iacobi* del Códice Calixtino", *Compostellanum*, 48 (2003), 428-438.

sobre la muerte de Santiago, que no tienen paralelo en los libros litúrgicos romanos y que son, por el contrario, plenamente coherentes con la costumbre hispánica de leer las actas de los mártires en el oficio divino de sus festividades⁸². Lo mismo ocurre con algunas antífonas de los cánticos evangélicos, que no están atestiguadas en ningún texto romano y que posiblemente formaban parte del ritual compostelano previo⁸³. Más interesante aún es la estructura del oficio divino presentado en el *Calixtino*, que, en términos generales, se corresponde con el celebrado en las catedrales; sin embargo, la forma de los maitines es la propia del oficio monástico⁸⁴, lo que podría interpretarse como un vestigio de la liturgia de Santiago existente con anterioridad a la confección del *Calixtino* y que, como se ha señalado en el apartado previo, era desarrollada por la comunidad monástica de Antealtares, monopolizadora del culto apostólico hasta las reformas introducidas por Gelmírez.

Todos estos datos, si bien muy precarios, parecen apuntar a la existencia de un oficio litúrgico propio de Santiago antes del cambio de rito, en el que, a partir del siglo XII, se basó el autor del *Liber Sancti Iacobi* con la intención no solo de garantizar la buena acogida de la obra en el entorno catedralicio compostelano, sino también de salvaguardar las peculiaridades que definían a la Iglesia santiaguesa en el conjunto de la cristiandad.

¿Qué sucedió con este oficio a partir de la introducción del rito romano? Como se deduce de la labor del autor del *Calixtino*, hubo de conservarse, algo lógico si tenemos en cuenta que no solo materializaba litúrgicamente los intereses compostelanos, sino que, además, el ritual emanado de Roma -que,

en esos momentos, aún no había reconocido la apostolicidad de Compostela- carecía de referencias a Santiago y al culto jacobeo. Así, por ejemplo, en el pontifical romano-germánico introducido, como se indicó, por los obispos cluniacenses responsables del cambio de rito, aparecen varias fórmulas de bendición de los peregrinos, pero de su texto se infiere que el destino previsto era Roma⁸⁵; tampoco en el pontifical romano confeccionado a instancias de Gregorio VII hay ninguna mención a la peregrinación jacobea⁸⁶.

Ahora bien, Diego Peláez hubo de promover ciertas adaptaciones y reformulaciones de ese oficio puesto que incluía numerosos elementos de origen hispánico, que no resultaban compatibles con el nuevo rito romano, ni aceptables a los ojos del papado y, en consecuencia, comprometían las aspiraciones de Compostela a su reconocimiento apostólico. El cambio más visible -y más representativo de la actitud del clero compostelano- que se produjo en este contexto fue la institución de una doble fiesta de Santiago.

Como se ha visto, en el calendario litúrgico hispánico la festividad de Santiago el Mayor se celebraba el 30 de diciembre, y no el 25 de julio, que era la fecha fijada según los usos romanos. La introducción de estos últimos parecía obligar, pues, a cambiar

82. E. TEMPERÁN, *La liturgia propia de Santiago*, 126-131.

83. *Ibid.*, 143-145. Sobre los rasgos de estos elementos hispánicos de la liturgia de Santiago, véase también *id.*, "La liturgia de Santiago de Compostela: acercamiento a las fuentes del culto jacobeo", en: *Santiago de Compostela, ciudad y peregrino*, Santiago de Compostela, 2000, 273-288.

84. E. TEMPERÁN, *La liturgia propia de Santiago*, 109-115; J. M^a ANGUITA, "Notas sobre la liturgia", 438-439.

85. Se trata del *ordo Pro fratribus in viam dirigendis y de la Benedictio super capsellas et fustes et super eos qui cum his limina ac suffragia sanctorum apostolorum petitori sunt* (C. VOGEL / R. ELZE, *Le pontifical romano-germanique*, vol. 2, 227-228 y 362).

86. Es en el pontifical de Guillermo Durando, elaborado en 1295 por este canonista de renombre, obispo de Mende (1293-1295), en el que, por primera vez, se alude explícitamente a Santiago como meta de peregrinación a lo largo del ritual de bendición de las insignias de los peregrinos: *ita et hos famulos tuos per hec insignia, que ad honorem et reverentiam apostolorum tuorum Petri et Pauli, vel sancti Iacobi, assumere cupiunt de manibus nostris et ad eorum limina veneranda portare benedicas* (Michel ANDRIEU, *Le Pontifical romain au Moyen Âge, 3: Le Pontifical de Guillaume Durand*, Città del Vaticano, 1940, 543-545). Una síntesis de las referencias a la peregrinación en los libros litúrgicos romanos puede consultarse en P. ROMANO, "El peregrino a Santiago", 18-21; y en Humbert JACOMET, "Volvere in pera et baculo. Le pèlerin et ses attributs aux XI^e et XII^e siècles", en: *Pellegrinaggi e santuari di San Michele nell'Occidente medievale* (G. Casiraghi / G. Sergi, coord.), Bari, 2009, 517-530.

el día de la festividad solemne de la sede. Mediada la década de los años setenta se adoptó una solución intermedia: se implantó la festividad del 25 de julio, pero se mantuvo la del 30 de diciembre, eliminando, eso sí, toda alusión a la teoría de la predicación del Apóstol en Hispania y de la traslación de su cuerpo, que era ablemente rechazada por Roma⁸⁷. Solo posteriormente Gelmírez devolvería a la fiesta del 30 de diciembre su carácter alusivo a la *traslatio*, cuando la apostolicidad de la sede ya había sido reconocida por el papado y, por tanto, ya no podía plantear problemas. Y, aún entonces, se hizo hincapié, tal y como se refleja en el *Calixtino*, en la mayor importancia de la festividad del 25 de julio⁸⁸.

La institución de la doble fiesta jacobea, unida a las transformaciones litúrgicas reflejadas en el primer libro del *Calixtino*, atestiguan a la perfección el proceso de formación de la *consuetudo* litúrgica compostelana, que no fue el resultado de la implantación sin más de los usos romanos, sino de la adaptación a éstos de los elementos tradicionales, de origen hispánico, que legitimaban el protagonismo reclamado por la sede apostólica en el conjunto peninsular. De esta manera, estos elementos, posiblemente estructurados en un oficio propio de Santiago antes de 1075, sobrevivieron a la reforma litúrgica y, con modificaciones, se perpetuaron más allá del siglo XI, tal y como demuestran el propio *Liber Sancti Iacobi*, un sacramentario compostelano (León, Archivo de la Catedral, ms. 27), datado entre 1175-1180 y cuyo texto incluye varias fórmulas relacionadas con el culto al Apóstol⁸⁹, y los fragmentos del *Códice Calixtino* presentes en manuscritos litúrgicos confeccionados con posterioridad en todo el Occidente cristiano⁹⁰.

87. F. LÓPEZ ALSINA, "La posición de la Iglesia", 24-25.

88. *Ibid.*, 31-42.

89. Pedro ROMANO ROCHA, "Sacramentario compostelano", en: *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela* (S. Moralejo / F. López Alsina, ed.), Santiago de Compostela, 1993, 337-338.

90. A este respecto véase Manuel REY OLLEROS, *Reminiscencias del culto al apóstol Santiago, a partir del Códice Calixtino, en los libros litúrgicos de los siglos XII al XIV*

3. La vida cultural en el entorno catedralicio

Junto al proceso de reorganización eclesial y a la profunda reforma litúrgica, en los años que corrieron paralelos al inicio de la nueva catedral románica la Iglesia de Santiago vivió un período de gran dinamismo cultural⁹¹. Las necesidades derivadas de los cambios rituales, unidas a la creación de nuevos argumentos legitimadores de su condición apostólica y a su creciente proyección en la cristiandad occidental, sostuvieron, sin duda, un auge notable de la actividad literaria e intelectual y de la producción manuscrita, del que, sin embargo, tan solo han llegado hasta nuestros días vestigios parciales. Las décadas finales del siglo XI fueron así, también desde el punto de vista cultural, el preámbulo del apogeo que experimentaría la sede compostelana en la primera mitad de la centuria siguiente.

3.1. Actividad cultural y producción manuscrita

Pese a la escasa documentación conservada, es posible rastrear en ella tres indicadores principales que, ponderados en conjunto, dibujan la imagen de un cabildo catedralicio compostelano que, en las postrimerías del siglo XI, disfrutaba de un nivel de formación destacado y era capaz de emprender tareas intelectuales de notable envergadura. Tales indicadores son la cantidad y calidad de las obras compuestas por canónigos santiagueses en este período, los conocimientos teológicos y literarios que se infieren de las fuentes empleadas en la elaboración de las grandes empresas gelmirianas en la primera mitad del XII y el volumen de libros utilizados o producidos en el entorno catedralicio.

en la antigua provincia eclesiástica de Santiago, Santiago de Compostela, 2010.

91. Una síntesis general sobre esta cuestión puede consultarse en Adeline RUCQUOI, "Compostela, centro cultural cosmopolita en los siglos XI y XII", en: *El Camino de Santiago: historia y patrimonio* (L. Martínez, coord.), Burgos, 2011, 39-55.

En relación con las necesidades generadas por las aspiraciones de la Iglesia de Santiago –especialmente, el reconocimiento papal de su carácter apostólico y la obtención de la condición metropolitana–, en la undécima centuria los prelados impulsaron la confección de diversas obras que trazaban la historia de la sede y que fueron, así, tanto concebidas como compuestas en el entorno de la catedral.

La primera de ellas fue el llamado *Opúsculo del Montesacro*, elaborado en tiempos de Cresconio, hacia el segundo tercio del siglo, quizás por el diácono Gonzalo Rodríguez. Actualmente no se conserva el ejemplar original, sino su traslado a un pergamino suelto (Madrid, AHN, Clero, Carpeta 511, nº 16), procedente, a su vez, del monasterio de San Martín Pinario. Su importancia, sin embargo, es muy notable porque, como ha estudiado López Alsina, constituye un precedente del recurso explotado por la *Historia Compostelana* y los tumbos del XII para legitimar los intereses compostelanos: la compilación de materiales de diverso origen que se reelaboran, siguiendo un discurso coherente, para construir la memoria de la sede. En este caso, los textos que se integran son la epístola de Pseudo=León sobre la traslación del Apóstol, el documento de consagración de la Iglesia de Santiago en el año 899 y dos cartas concedidas por Sisnando I y Vistruario (1016-1032) al monasterio de Montesacro, lugar donde había ocurrido el episodio de la *translatio*. La intención de tal recopilación era clara: demostrar la presencia sepulcral de Santiago en Compostela y, consecuentemente, defender la condición apostólica de la sede en el preciso momento en que el papa León IX había excomulgado a Cresconio por emplear ese título⁹².

92. Fernando LÓPEZ ALSINA, "El Tumbo A y sus relaciones con otros cartularios contemporáneos del escritorio compostelano", en: *Tumbo A. Índice los privilegios reales que contiene este libro intitulado de la letra A*, Madrid, 2008, 60; id., "Noticias sobre el Picosacro, la traslación del apóstol Santiago y la consagración de la basílica compostelana en el 899", en: *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela* (S. Moralejo / F. López Alsina, ed.), Santiago de Compostela, 1993, 255-257; id., *La ciudad de Santiago*, 44-45.

Sobre esta base, a instancias de Diego Peláez se compusieron otros dos textos de capital importancia en la fundamentación del culto apostólico y del estatus de la sede. Se trata, en primer lugar, de la *Concordia de Antealtares* de 1077, así llamada porque recoge el acuerdo entre aquel prelado y Fagildo, abad del monasterio de San Paio de Antealtares, acerca de las remodelaciones que el edificio monástico tenía que sufrir debido al espacio ocupado por la cabecera de la nueva catedral románica, cuya construcción estaba entonces comenzando. En realidad, como se comentó anteriormente, el documento tenía el objetivo de ratificar el monopolio de la comunidad monacal sobre el culto apostólico cuando la potenciación del cabildo catedralicio parecía empezar a cuestionarlo⁹³; pero, en lo que más nos interesa, más allá de la completa veracidad de su contenido, constituye la primera narración literaria de la *inventio* del sepulcro de Santiago y, por tanto, un texto cuya influencia fue decisiva en la posterior confección de la *Historia Compostelana* y del *Liber Sancti Iacobi*.

49

La segunda gran creación literaria auspiciada por Diego Peláez fue el *Cronicón Iriense*, una historia de la sede de Iria-Santiago desde Andrés, el primer prelado documentado a mediados del siglo VI, hasta el año 985. Su composición tuvo lugar hacia 1080, poco después de la *Concordia de Antealtares*, pues recoge la versión de la *inventio* en ella contenida; en el mismo sentido apuntan las alusiones a Carlomagno, que comenzó entonces a vincularse con el fenómeno jacobeo, y la referencia al monasterio de Pinario *ubi nunc est ecclesia Sancti Martini*, lo que sitúa su confección cuando la iglesia de San Martín ya se había construido y la comunidad había abandonado su anterior ubicación en la Corticela⁹⁴. Lamentablemente no se conserva el ejemplar original; la obra está únicamente documentada, al margen de diversas copias modernas, en varios manuscritos misceláneos elaborados entre el último cuarto del siglo XII y la primera mitad del XIII, proba-

93. Véase la nota 9.

94. M. R. GARCÍA, "El Cronicón Iriense", 80-92.

blemente en Santiago⁹⁵. No hay duda, sin embargo, de que su autor fue un clérigo de la catedral compostelana como se deduce de su minucioso conocimiento de las características y circunstancias de la ciudad apostólica en ese momento⁹⁶, lo que vendría a corroborar la elevada formación intelectual de los canónigos santiagueses o, al menos, de algunos de ellos.

Por último, conviene recordar, según se adelantó previamente, que fue en esos años, al amparo de la creación del nuevo concepto de apostolicidad que vinculaba la *inventio* con Carlomagno, cuando se confeccionó la primera versión del *Pseudo-Turpín*, lamentablemente desaparecida, que más tarde sería reutilizada para la elaboración del actual libro IV del *Liber Sancti Iacobi*⁹⁷.

Y, junto a estas obras, también ha quedado constancia de otras dos creaciones literarias realizadas en el entorno catedralicio a lo largo del siglo XI: el pequeño poema *Fons benedictae Dei subter te*, escrito hacia 1047 por un tal *Martini presbyteri Compostellani*⁹⁸, y el famoso sermón *Exultamus*, incluido en los ff. 67r-73v del primer libro del *Calixtino* pero que, según Díaz y Díaz, fue compuesto al filo del año 1100, si no antes, por un canónigo compostelano que hace gala de un elevado bagaje literario y doctrinal; no en vano, conoce la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea y utiliza con soltura las obras de san

Jerónimo, san Juan Crisóstomo y Beda, entre otros⁹⁹.

El caso del sermón *Exultamus* nos remite al segundo indicador del elevado nivel cultural del clero catedralicio compostelano en esta época: las fuentes empleadas tanto en las obras citadas, como en las compuestas en la primera mitad del XII. Por una parte, la sutileza y concisión de las creaciones que, como el *Cronicón Iriense*, debían legitimar el papel de Santiago en la Iglesia peninsular permiten suponer que sus autores conocían bien las distintas tradiciones literarias y culturales que habían justificado la identificación del sepulcro descubierto a mediados del IX con la tumba del Zebedeo, desde la doctrina de las *sortes apostolicae*, recogida en el *Breviarium Apostolorum* y, más tarde, en el *De ortu et obitu patrum* de san Isidoro de Sevilla, hasta los propios himnos litúrgicos hispánicos compuestos en el VIII –y aún en uso en ese momento–, pasando por los *Comentarios al Apocalipsis* de Beato de Liébana, quien también se hizo eco del patronato de Santiago sobre Hispania¹⁰⁰.

Ello no quiere decir que en tiempos de Diego Peláez existiese en el entorno catedralicio –fuera en la librería particular de los obispos, fuera entre las pertenencias de algún canónigo– un ejemplar de cada una de estas obras; o, cuando menos, no podemos saberlo con certeza. Pero parece lógico considerar que el clero catedralicio conoció su contenido y quizás poseyó copias de alguna de ellas. No en vano, Serafín Moralejo Álvarez señaló en su momento la posibilidad de que el *Beato* que actualmente se conserva en Burgo de Osma (Biblioteca Capitular, ms. 1) se hubiera realizado a partir de un modelo compostelano de la época de Cresconio en razón de la importancia concedida a Santiago y a Galicia, que aparecen dibujados en un mapa-

95. Se trata de los siguientes manuscritos: Madrid, Biblioteca Nacional de España, mss. 1358 y 2805, Leiden, Biblioteca Universitaria, ms. Voss. lat. 0.91 y Salamanca, Biblioteca Universitaria, ms. 2658. Para un análisis más detenido de cada ejemplar, *ibid.*, 31-46. Sobre los dos primeros, pueden consultarse más recientemente los estudios de Miguel CALLEJA PUERTA, "Alfonso V y el reino: las leyes territoriales leonesas", en: *Alfonso IX e o seu reino. Pro utilitate regni mei* (J. L. Oíza, coord.), A Coruña, 2008, 47-49; *id.*, "Elogio del reinado de Alfonso VI por la seguridad de la circulación de personas", en: *Alfonso IX e o seu reino. Pro utilitate regni mei* (J. L. Oíza, coord.), A Coruña, 2008, 53-55.

96. M. R. GARCÍA, "El *Cronicón Iriense*", 92-94.

97. F. LÓPEZ ALSINA, "La prerrogativa de Santiago", 114-124.

98. Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum*, Salamanca, 1958, 194, nº 866.

99. Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, "Un importante sermón del *Liber Sancti Iacobi*", en: *De Santiago y de los Caminos de Santiago* (M. Domínguez, ed.), Santiago de Compostela, 1997, 152-154.

100. Sobre la literatura jacobea anterior al siglo XII, véase M. C. DÍAZ Y DÍAZ, "Literatura jacobea", 189-209.

mundi en un tamaño mucho más destacado que el resto de los lugares representados¹⁰¹.

Lo mismo puede decirse de las fuentes empleadas y citadas por los autores de las obras compuestas en la primera mitad del siglo XII, especialmente la *Historia Compostelana* y el *Liber Sancti Iacobi*. En ambos casos, abundan las referencias a autores tanto clásicos –Cicerón, Salustio o Virgilio–, como medievales, desde san Agustín, Flavio Josefo o Eusebio de Cesarea hasta Boecio, pasando por san Jerónimo, Gregorio Magno, san Isidoro de Sevilla, Beda, etc¹⁰². Si aceptamos que la primera se inició hacia 1107 y se remató en torno a 1149¹⁰³ y que el *Códice Calixtino* de Compostela fue confeccionado hacia 1160 a partir de otras copias previamente existentes en Santiago e integrando materiales anteriores¹⁰⁴, resulta lógico suponer que sus respectivos autores se formaron entre finales del siglo XI y las primeras décadas del XII y que sus referencias literarias reflejan, por tanto, el universo cultural de la catedral compostelana en esos años.

Una vez más, ello no significa que los diversos prelados y canónigos poseyeran un ejemplar de cada una de esas obras, aunque, dado el carácter emblemático de los autores citados dentro el canon medieval, no resultaría inverosímil. En este sentido, conviene recordar que, según la noticia contenida en el diploma de restauración de la canónica de Iria, llevada a cabo por Gelmírez en 1134, el obispo Cresconio donó a esta iglesia, entre otras cosas, *librum decretorum unum, cano-*

*nes, psalterium perfectum, Moralia Job cum expositione, librum sacramentorum*¹⁰⁵; el prelado tenía, por tanto, al menos, una de las obras utilizadas como fuente en la *Historia Compostelana* y en el *Liber Sancti Iacobi*, los *Moralia in Job* de Gregorio Magno, y es probable que poseyera alguna otra de la que no ha quedado noticia.

Por desgracia, ésta es la única referencia documental que hemos hallado acerca de los libros existentes en la catedral compostelana en el siglo XI. Tal circunstancia impide conocer con precisión cuántos y cuáles manuscritos se produjeron o emplearon en esta sede durante el periodo analizado, el tercer indicador apuntado para aproximarse a su actividad cultural. Es cierto que no se trata de una situación exclusiva de la Iglesia de Santiago; la escasez de información sobre el patrimonio manuscrito es común al conjunto de las diócesis castellano-leonesas con anterioridad al siglo XIII, momento para el que se dispone de los primeros inventarios¹⁰⁶. Pero en nuestro caso no solo no se encuentran apenas menciones en la documentación, sino que, además, no se conserva ningún ejemplar datable en el XI. La inexistencia de una biblioteca catedralicia hasta mediados del Cuatrocientos, unida a la dispersión de la propiedad de los manuscritos, la circulación de ejemplares a través de sistemas de préstamo y la propia evolución de los sistemas gráficos y de los contenidos –especialmente, en el caso de los litúrgicos–, son algunos de los factores que, junto a accidentes y otras eventualidades, contribuyen a explicar el marasmo bibliográfico de la catedral compostelana no solo en lo que se refiere a la undécima centuria, sino para el conjunto de los siglos medievales¹⁰⁷.

101. Serafín MORALEJO ÁLVAREZ, "Beato de Liébana (atr.), *Explanatio in Apocalypsin*", en: *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela* (S. Moralejo / F. López Alsina, ed.), Santiago de Compostela, 1993, 247-248.

102. Un análisis de las fuentes literarias de la *Historia Compostelana* puede consultarse en E. FALQUE (ed. y trad.), *Historia Compostelana*, 28-30. Por su parte, para un listado completo de las obras citadas o empleadas a lo largo del *Liber Sancti Iacobi*, véase A. MORALEJO / C. TORRES / J. FEO (ed.), op. cit., 679-681 y consúltese también Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido*, Santiago de Compostela, 1988, 49-53.

103. E. FALQUE (ed.), *Historia Compostelana*, 18-24.

104. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *El Códice Calixtino*, 312-319.

105. M. R. GARCÍA, "Los libros en la documentación", 318.

106. Véanse Susana GUIJARRO GONZÁLEZ, *Maestros, escuelas y libros. El universo cultural de las catedrales en la Castilla medieval*, Madrid, 2004, 141; R. GONZÁLEZ, *Hombres y libros*, 661-698; y M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Códices visigóticos*, 149-246. Sobre el caso concreto de Galicia, véanse M. R. GARCÍA, "Los libros en la documentación", 292-329; y José VILLAAMIL Y CASTRO, *Los códices de las Iglesias de Galicia en la Edad Media*, Madrid, 1874.

107. Un análisis más detenido de esta cuestión puede verse en Mercedes LÓPEZ-MAYÁN, "Los libros litúr-

Y, sin embargo, es evidente que tuvo que haber un volumen importante de manuscritos, puesto que la actividad literaria anteriormente referida, los cambios en la liturgia y el paralelo proceso de sustitución del Derecho canónico hispánico por el gregoriano requirieron, sin duda, del abastecimiento de numerosos libros litúrgicos, canónicos, teológicos y literarios. A ellos habría que añadir los ejemplares de la liturgia hispánica, en uso, al menos, hasta 1075, y, tal vez, volúmenes donados al cabildo, a determinados canónigos o a ciertas capillas en los siglos precedentes y todavía existentes en el ocaso del siglo XI. Conviene tener presente, como ya se señaló, que están documentadas varias donaciones de libros realizadas a diversas iglesias y monasterios por Sisnando I, Sisnando II y Pedro de Mezonzo, lo que sugiere que estos prelados y posiblemente también sus sucesores dispusieron de librerías propias, de mayor o menor tamaño, que debían satisfacer sus necesidades rituales y pastorales¹⁰⁸.

- ⁵² Cuestión aparte –e igualmente compleja dada la ausencia de testimonios– es la de determinar cuál era la procedencia de los libros que *tuvieron* que existir en la catedral compostelana en las décadas finales del XI. Resulta, desde luego, probable que en ese momento se empleara en Santiago algún manuscrito confeccionado en suelo francés –o por copistas de este origen– y traído por Dalmacio, tal y como, según se explicó en el primer apartado, ocurrió en otras sedes castellano-leonesas en el momento de introducción del rito romano. También es preciso apuntar que entre 1088 y 1090 ocupó la cátedra episcopal Pedro II, que había sido abad de Cardeña, uno de los centros de producción manuscrita más dinámicos de la región riojana durante los siglos X y XI¹⁰⁹.

gicos en la catedral de Santiago (siglos XI-XV): análisis de su circulación y vicisitudes”, en: *In mar-supiis peregrinorum. Circulación de textos e imágenes alrededor del Camino de Santiago en la Edad Media* (E. Corral, ed.), Firenze, 2010, 401-414.

108. Véanse las notas 49-51.

109. Sobre esta cuestión, consúltese el pormenorizado estudio de M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías*.

¿Trajo este prelado consigo algún códice cuando fue elevado a la sede santiaguesa? No es posible saberlo, por más que esta opción resulte verosímil.

Junto a estas posibles vías de llegada de libros a Compostela, que apuntamos tan solo de manera conjetural, tampoco se debe descartar la producción de manuscritos en la propia ciudad de Santiago. Ya se señaló la hipótesis, apuntada por Moralejo Álvarez, de que el llamado *Beato de Burgo de Osma* fuera realizado a partir de algún modelo compostelano. Pero, sobre todo, debe tenerse en cuenta que desde finales del siglo XI y durante buena parte del XII, la Iglesia de Santiago contó con la frecuente presencia de cancilleres y notarios reales; el propio Raimundo de Borgoña, conde de Galicia, recurrió antes de 1100 a los servicios del entonces canónigo Diego Gelmírez¹¹⁰. Éste debió de ser el sustrato sobre el que el mismo Gelmírez plantearía el importante esfuerzo de recopilación y organización de la documentación compostelana que se plasmó, como es bien sabido, en el Tumbo A¹¹¹. ¿Significaba esto que la catedral disponía de un *scriptorium*? ¿O recurriría a la contratación de profesionales asentados en Compostela para la producción de libros según sus necesidades? En el estado actual de nuestro conocimiento, no es posible aventurar ninguna respuesta, aunque es preciso realizar dos apreciaciones: en primer lugar, la principal –y, en ocasiones, única– vía de ingreso de libros en las catedrales medievales fueron las donaciones y los legados testamentarios; y, en segundo lugar, se ha afirmado para otras regiones del Occidente europeo que durante los siglos XI y XII la realización de libros en escritorios catedralicios fue poco frecuente y, en su lugar, los cabildos recu-

110. F. LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago*, 56.

111. Sobre esta cuestión, véanse, entre otros, Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, “Ensayo de reinterpretación del Tumbo A”, en: *Tumbo A. Índice los privilegios reales que contiene este libro intitulado de la letra A*, Madrid, 2008, 9-45; Fernando LOPEZ ALSINA, “Los antiguos tumbos de Santiago”, en: *Los Tumbos de Compostela*, Madrid, 1985, 25-41; id., “El Tumbo A y sus relaciones”, 47-141.

rrieron, más bien, a los talleres monásticos¹¹². Todo ello conduciría a cuestionar la existencia de un escritorio catedralicio en Santiago en el periodo que analizamos. Pero, en todo caso, lo que parece seguro es que, en las décadas finales del XI, coincidiendo con una importante actividad literaria y litúrgica, existieron en el entorno catedralicio compostelano, junto a una creciente demanda y unos medios económicos notables, personas capacitadas para la copia de documentos y quizá también de libros.

3.2. La formación del clero catedralicio: la escuela episcopal

La actividad literaria y litúrgica del clero catedralicio en este periodo hubo de discurrir paralela a la existencia de unas estructuras de enseñanza que garantizaran la adecuada formación de los canónigos. Es cierto que, al referirse al inicio del episcopado de Diego Gelmírez, la *Historia Compostelana* alude a la rudeza de aquéllos y al ínfimo nivel educativo que poseían¹¹³; ahora bien, resulta evidente que su autor recurrió a acentuar el contraste entre la situación inmediatamente anterior a la llegada del prelado y el dinamismo alcanzado a partir del siglo XII con la intención de ensalzar las reformas llevadas a cabo por el propio Gelmírez, creando, a la postre, una imagen tergiversada de una realidad que las fuentes disponibles contradicen.

La legislación de la Iglesia compostelana en la segunda mitad del siglo XI revela, en efecto,

una especial preocupación por el nivel religioso y cultural del conjunto del clero diocesano. Así, en el concilio de 1060 se insistió en la necesidad de elegir *abbates* o párrocos correctamente instruidos en la lectura, el canto y, por supuesto, las Sagradas Escrituras, el salterio y los demás saberes necesarios para el desempeño de sus funciones¹¹⁴. Y en el de 1063 aún se volvió a reiterar esta disposición¹¹⁵, que se inspiraba también en uno de los cánones del IV Concilio de Toledo, en el que ya se había dispuesto que los sacerdotes *sciánt scripturas sanctas et canones*, y respondía también al espíritu emanado del Concilio de Coyanza, en el que se estableció que los arcedianos, a quienes incumbía la presentación de los ordenandos, escogieran solo a los que supieran perfectamente el salterio, himnos, cánticos, epístolas, oraciones y evangelios¹¹⁶.

Resulta lógico, pues, suponer que al menos esta formación rudimentaria también sería un requisito básico exigido a quienes fueran a acceder a la dignidad capitular, pero ¿qué sabemos sobre los mecanismos de enseñanza de los que se podía beneficiar el clero catedralicio?

Como ya pusiera de relieve Díaz y Díaz, en un documento del año 982 que evoca la fundación de Santa Comba de Bande se indica que el *comes* Ordoño Velásquez *dedit filio suo Gutier ad nutriendum ad ipso pontifex Hermegildus*, que fue obispo de Iria entre 924

112. Ana SUÁREZ GONZÁLEZ, "El espacio del saber: la biblioteca", *Lope de Barrientos. Seminario de Cultura*, 1 (2008), 347; Birger MUNK-OLSEN, "Les bibliothèques bénédictines et les bibliothèques des cathédrales: les mutations des XI^e et XII^e siècles", en: *Histoire des bibliothèques françaises, I: Les bibliothèques médiévales. Du VI^e siècle à 1530* (A. Vernet, dir.), Paris, 1989, 39.

113. *Postquam enim ad pontificatus honorem annuente Deo in ecclesia supradicti Apostoli sublimatus est, clericos ibi degentes tamquam bruta animalia uomere discipline excoluit, honestate morum ornauit, iugali asperitate depressos scholarum studio desnudare conpulit* (HC, I, 81) (E. FALQUE (ed.), *Historia Compostellana*, 127). Véase también id. (ed. y trad.), *Historia Compostelana*, 195.

114. *Adiungimus ut per omnes diocesis tales eligantur abbates qui mysterii sanctae Trinitatis rationem fideliter faciant, et divinis scripturis et sacris canonibus sint eruditi. Hi autem abbates per proprias ecclesias canonicas faciant, scholam et disciplinam componant ut tales deferant ad episcopos clericos ordinandos (...). Ipsique totum psalterium, cantica et himnos salisparsionem, baptisterium, insufflationem, commendationem et horas et ipsum cantare de festis unius iusti, unius confessoris, unius virginis, de virginibus, de defunctis et omnia responsoria perfecte sciánt* (A. LOPEZ FERREIRO, op. cit., apend. XCII).

115. *Ibid.*, apend. XCV.

116. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, "La formación intelectual del clero en España durante los siglos XII, XIII y XIV", *Revista Española de Teología*, 6 (1946), 314-316.

y 951¹¹⁷. Por su parte, el *Cronicón Iriense* recuerda que a finales del siglo X el futuro rey Vermudo II (982-999) había sido *educatum apud inclitam beati Iacobi urbem*¹¹⁸. También se ha señalado que hacia 1053-1056 Fernando I encomendó al obispo Cresconio la educación de su hijo García, futuro rey de Galicia¹¹⁹, y que en un documento expedido en 1073 el obispo Pelayo de León (1065-1085) se describió como oriundo de Galicia y educado en las doctrinas eclesiásticas en la Iglesia de Santiago antes de acceder al grado de presbítero¹²⁰. Finalmente, en un salvoconducto expedido por Raimundo de Borgoña en 1095 Diego Gelmírez, uno de los suscriptores, se define a sí mismo como *clericus apud sedem sancti Iacobi nutritus et comitis domni Raimundi publicus notarius*, lo que significa que el futuro arzobispo no solo se había formado en la sede apostólica, sino que, además, había alcanzado los conocimientos necesarios para convertirse en notario del conde de Galicia y yerno de Alfonso VI¹²¹. Unas décadas más tarde, la *Historia Compostelana* afirmaba, igualmente, que *huius Didaci [Pelagii] episcopi tempore, Didacus [Gelmirici] ille, de quo agimus, bonus ado-*

*lescens fuit, eruditus litteris in ecclesia beati Iacobi et adultus in curia huius episcopi*¹²².

Aunque escasas, todas estas referencias documentales parecen presentar a la Iglesia de Santiago como un centro de formación intelectual especialmente valorado por las élites del Reino castellano-leonés, incluyendo a la propia familia real¹²³. Y, sobre todo, corroboran que, al menos desde mediados del siglo X, existieron en ella sistemas reglados de aprendizaje. En algunos casos –sobre todo, los más antiguos– parece que podría tratarse de formas privadas de enseñanza o pupillaje en las que el alumno era entregado al obispo para que éste u otras personas de su entorno le diesen la educación acordada. Ahora bien, aunque existe la posibilidad de que tal modalidad se mantuviese en las centurias siguientes, es muy probable que los estudiantes documentados en la segunda mitad del XI se hubieran formado ya en convivencia con otros jóvenes en el seno de una escuela episcopal institucionalizada. Conviene apuntar, en este sentido, que en el noveno capítulo del libro quinto del *Código Calixtino*, confeccionado en la primera mitad del XII, se indica que, junto a la séptima puerta de la catedral, se localizaba la escuela de gramática, que daba también acceso a la casa del arzobispo¹²⁴, y se afirma, además, que en ella enseñaron los *didascali* Bernardo el Viejo y Roberto, arquitectos de la catedral a finales de la undécima centuria¹²⁵. La posibilidad de contratar a éstos y otros maestros en las primeras décadas del XII¹²⁶ nos habla,

117. Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, "Problemas de la cultura en los siglos XI-XII. La escuela episcopal de Santiago", *Compostellanum*, 16 (1971), 188. Véase, asimismo, id., "La escuela episcopal de Santiago en los siglos XI-XIII", *Liceo Franciscano*, 82/84 (1975), 183-188. El documento completo puede consultarse en A. LÓPEZ FERREIRO, op. cit., apend. LXXV.

118. A. RUCQUOI, "Compostela, centro cultural", 46. Véase el texto completo en M. R. GARCÍA, "El *Cronicón Iriense*", 120.

119. Así se deduce de una escritura citada por Enrique Flórez en la *España Sagrada* y reproducida por Antonio López Ferreiro, en la cual se lee *In ista era MLXXXI levavit episcubo domino Cresconio ad illo infante domino García ad Galicia* (A. LÓPEZ FERREIRO, op. cit., 518).

120. *Ego enim Pelagius, istius auctor testamenti, in Gallietia provincie hortus, adolevi in sede Sancti Iacobi ibique, doctrinis ecclesiasticis adprime eruditus, ad gradum usque levitici orinis promotus sum* (José Manuel RUIZ ASENCIO, *Colección documental del archivo de la Catedral de León, IV: 1032-1109*, León, 439-447, nº 1190). Tanto ésta como la anterior referencia documental ya fueron apuntadas por A. RUCQUOI, "Compostela, centro cultural", 46.

121. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, "Problemas de la cultura", 189.

122. E. FALQUE (ed.), *Historia Compostellana*, 221. Véase también id. (ed. y trad.), *Historia Compostellana*, 299.

123. A. RUCQUOI, "Compostela, centro cultural", 46.

124. *Septimus, de grammaticorum scola, qui domo etiam archiepiscopi prebet ingressum* (K. HERBERS / M. SANTOS, op. cit., 252). Tal mención ya fue puesta de relieve por M. C. DÍAZ Y DÍAZ, "Problemas de la cultura", 192.

125. *Didascali lapicide qui prius beati Iacobi basilicam edificaverunt, nominabantur dominus Bernardus senex mirabilis magister, et Robertus, cum ceteris lapicibus...* (K. HERBERS / M. SANTOS, op. cit., 256).

126. La *Historia Compostellana* también alude a un *magister de doctrina eloquentie* contratado hacia 1100, que López Alsina ha identificado con Giraldo natural de Beauvais y autor de una parte de la pro-

pues, de una escuela plenamente constituida y de muy alto nivel, que no pudo surgir de la nada, sino que hubo de formarse en la segunda mitad del XI, si no antes.

Al mismo tiempo, la calidad literaria de ciertas composiciones elaboradas en Compostela a comienzos del XII¹²⁷, unida al salto cualitativo señalado por Díaz y Díaz entre la latinidad pobre de la Epístola del Pseudo-León, escrita entre los siglos IX-X, y la *Legenda pulcra de translatione capitis S. Iacobi*, compuesta a comienzos del XII¹²⁸, permiten pensar en una formación literaria y métrica reglada y considerar, entonces, que la enseñanza impartida en Santiago tenía un doble nivel: el primario, consistente en el aprendizaje de las letras y de los principios de la gramática, y el superior, en el que probablemente se podían estudiar las artes liberales. No en vano, al hablar de García –entregado al obispo de Santiago para que lo formara, como se indicó– y de los demás hijos de Fernando I, el autor de la ya aludida *Historia Seminense* dice que éste hizo educar a sus descendientes *en primer lugar en las disciplinas liberales*¹²⁹.

No cabe duda, por tanto, de que en el periodo que aquí analizamos existió en Santiago una escuela episcopal perfectamente organizada. En ella se formaron no solo el propio Gelmírez, sino también los numerosos canónigos-notarios que llegaron a integrarse en las cancillerías de Alfonso VI y de su hija Urraca (1109-1126)¹³⁰. En esta escuela debió

de estudiar, asimismo, uno de los responsables del proyecto del Tumbo A, el tesorero Bernardo, del que sabemos que había sido criado por Gelmírez y que en 1118 se cita ya con tal dignidad, lo que implica que su formación se llevó a cabo al final de la centuria precedente¹³¹. Y lo mismo sucede con el estrecho círculo de colaboradores a los que Gelmírez encargó la confección de la *Historia Compostelana* y de los que sabemos que al menos Munio Alfonso se formó y educó en la propia Iglesia de Santiago¹³². El hecho de que en los primeros años del siglo XII varios canónigos compostelanos, en colaboración con otros foráneos, fueran capaces de desarrollar un proyecto narrativo y documental tan complejo como la *Historia Compostelana* demuestra, en definitiva, la solidez de la formación que se recibía en la escuela episcopal existente al final de la centuria anterior y sobre la que Gelmírez basaría su programa de reformas¹³³.

Tampoco se debe descartar el papel de las escuelas monásticas en la formación del clero catedralicio. Teniendo en cuenta que, desde su origen, la Iglesia de Santiago estuvo estrechamente vinculada a la comunidad de Antealtares y, más tarde, a la de la Cortice-la-Pinario, no resultaría ilógico considerar que algunos de sus canónigos se hubieran

55

pía obra (F. LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago*, 65-68).

127. Se trata de los letreros que adornaban el frontal de plata del altar mayor de 1105, en los que estaban escritos varios dísticos de gran calidad (M. C. DÍAZ Y DÍAZ, "Problemas de la cultura", 189-190), y del *Benedicamus Sancti Iacobi* debido a *quidam doctore Galliciano* que figura en el *Códice Calixtino* al final del primer libro y que atestigua un aceptable dominio de la lengua y la métrica (ibid., 199).

128. Ibid., 198-200.

129. J. PÉREZ DE URBEL / A. GONZÁLEZ (ed.), op. cit., 184.

130. Tal es el caso de Arias Díaz y, muy probablemente, también de Pelayo Eríguez, uno de los notarios más relevantes de la cancillería de Alfonso VI entre 1095 y 1109 (M. R. GARCÍA, "El Cronicón Iriense", 92-94; A. GAMBRA, op. cit., vol. 1, 150-152). En lo que se

refiere a Urraca, eran canónigos compostelanos los notarios Martín Peláez (1111-1120), Pedro Ramírez (1120 y 1125) y un Alfonso que se dice clérigo de la Iglesia de Santiago y del que se conservan dos documentos, uno de 1110 y otro de 1121 (Irene RUIZ ALBI, *La reina doña Urraca (1109-1126)*. *Cancillería y colección diplomática*, León, 2003, 150-171, 191-195 y 198-200, respectivamente).

131. F. LÓPEZ ALSINA, "Los antiguos tumbos", 30.

132. F. LÓPEZ ALSINA, *La ciudad de Santiago*, 50-51. Sobre el origen y las características de la *Historia Compostelana*, véase también Ermelindo PORTELA SILVA / M^a Carmen PALLARES MÉNDEZ, "La Historia Compostelana", en: *De Galicia en la Edad Media. Sociedad, espacio y poder*, Santiago de Compostela, 1993, 311-326.

133. Para una aproximación a esta cuestión, véanse Marta GONZÁLEZ VÁZQUEZ, "Lugar de culto y centro de cultura", en: *Historia de la ciudad de Santiago de Compostela* (E. Portela, coord.), Santiago de Compostela, 2003, 198-203; y Adeline RUCQUOI, "De *grammaticorum schola*: la tradición cultural compostelana en el siglo XII", en: *Visitandum est. Santos y cultos en el Codex Calixtinus* (P. Caucci von Saucken, coord.), Santiago de Compostela, 2005, 235-254.

formado en ellas. De hecho, se ha afirmado que en los reinos cristianos de la Península durante los siglos X y XI las escuelas monásticas disfrutaron, en general, de un mayor dinamismo que las catedralicias¹³⁴; y esta situación aún se vería favorecida a partir de la introducción de la regla benedictina, que, en teoría, establecía la obligación de los monasterios de mantener una escuela para formar, por lo menos, a sus propios miembros. Lamentablemente, en el caso de Galicia la documentación al respecto es casi inexistente y se reduce al monasterio de Celanova; nada sabemos, por el contrario, sobre la actividad cultural desarrollada en los dos grandes cenobios compostelanos en el siglo XI¹³⁵. Y, en consecuencia, no nos es posible determinar el papel desempeñado por estos centros en la formación del clero catedralicio a lo largo del periodo estudiado.

Muchas son, en definitiva, las incógnitas que la parquedad de la documentación conservada no nos permite responder. No obstante, las escasas fuentes que han sobrevivido hasta nuestros días dibujan la imagen de una Iglesia de Santiago que a lo largo de la undécima centuria y, especialmente en sus décadas finales, vivió un periodo de gran dinamismo desde el punto de vista no solo cultural e intelectual, sino también en lo que se refiere a la liturgia y a su organización eclesiástica. En este sentido, la gran transformación material que experimentó el templo compostelano en tiempos de Diego Peláez con el inicio de la nueva fábrica románica fue la manifestación palpable de los profundos cambios desarrollados en estrecha vinculación con las circunstancias que marcaron al resto de la Iglesia castellano-leonesa. En los albores del siglo XII, la sede del Apóstol conservaba todavía muchas de las peculiaridades, típicamente hispánicas, que nacieran al amparo de la *inventio*, pero en su seno se habían llevado a cabo importantes reformas sin las que resultaría imposible comprender el proyecto emprendido por Gelmírez y el auge que alcanzaría Santiago en el conjunto de la cristiandad occidental.

134. M. C. DÍAZ Y DÍAZ, "Problemas de la cultura", 188.
135. J. M. ANDRADE, *El monacato benedictino*, 228-235.